



UNIVERZITET U NIŠU

FILOZOFSKI FAKULTET

Saduša Redžić

POLNI MORAL MLADIH U RODNOJ PERSPEKTIVI

Doktorska disertacija

Niš, 2013.

Mentor: Dr Danijela Gavrilović

1. Problem

Nagoni se javljaju kao bitan pokretač u životu čoveka. Neki ljudi smatraju zadovoljenje nagona (gladi, polnog nagona) smislom života (na primer, Kostić, 1987). Da bi se održao u životu, svaki organizam (pa i ljudski) mora da zadovolji osnovne nagone, kako bi podmirio egzistencijalne potrebe, te se oni stoga javljaju kao najvažnija motivacija za delanje. Kod živih bića se pojavljuju usled nedostatka ili viška određene materije u organizmu, što dovodi do poremaćaja ravnoteže (homeostaze) u njegovom funkcionisanju. Napetost koja iz ovog remećenja ravnoteže proizilazi nagoni na aktivnost, kojom bi je organizam povratio. Telesni proces (nadražaj) koji izaziva instinkt je potreba, a psihička reprezentacija instinkta naziva se željom (Fulgosi, 1981: 41). Čovek poznaje glad, žeđ, potrebu za disanjem... što su sve osećaji koje proizilaze iz potrebe da se zadovolji nagon za hranom, tečnošću, vazduhom... Objektivno, to su tendencije za odraženjem jedinke. Najvažniji biološki motivi čoveka su glad, žeđ, materinski i seksualni motiv. Neke od bioloških potreba se zadovoljavaju automatski ili poluautomatski (disanje), a druge zahtevaju svesnu aktivnost (Rot, 1973: 90-93).

Jedan od najjačih čovekovih nagona je polni nagon, određen lučenjem endokrinih žlezda i psihičkim faktorima. Polni nagon izražava činjenicu seksualnih čovekovih potreba, analogno sa glađu, na primer, te se u nauci upotrebljava termin libido, a u kolokvijalnom govoru požuda (*lust*) (Frojd, 1984: 11). Život na Zemlji, ovakav, raznolik i bujan kakvim ga znamo, neodrživ je i nezamisliv bez polnog nagona, jer on, kroz zadovoljenje subjektivne potrebe za otpuštanjem napetosti, objektivno omogućava produžetak vrsta i time produžetak života na planeti. Međutim, ni zadovoljenje potrebe za hranom ili pićem u ljudskom društvu nije prepušteno prirodnoj regulaciji.

Ljudi nagone moraju da zadovolje na kulturom određen, društveno prihvatljiv način. Stoga se može reći da su biološki motivi kod čoveka socijalizovani (Rot, 1973: 90-93). Zato se u enciklopedijama, leksikonima i udžbenicima često može pročitati da nagoni oblikuju kulturu. Naime, u težnji (društva) da ovlada nagonima, kultura se i sama oblikuje, zahvaljujući njima. Čini se da je naročito socijalizovano zadovoljenje polnog nagona (koji je, prema brojnim autorima (Primorac, 2007), osnova osećanja polne ljubavi, braka i porodice),

pa je, sledstveno tome, društvena regulacija njegovog zadovoljenja logična i očekivana za sociologa, a psiholozi ga s' pravom smatraju najplastičnijim motivom, jer se zadovoljava se na najrazličitije načine: različiti su kriterijumi počev od idela lepote (polne privlačnosti) ljudskog tela, pa do propisa sa kojim osobama, kada i kakav je polni odnos dozvoljen (Rot, 1973: 92-93). Norme polnog života se prenose sa generacije na generaciju, formalnim, i učenjem iz primera. One ne mogu biti uspešno heteronomno nametnute, kao što ni one, koje su u suprotnosti sa društvenim potrebama ne mogu dugo opstati u praksi. Propisani običaji polnog izražavanja moraju da budu u funkciji stabilnosti društva. Čak i seksualni prekršaji služe ovoj funkciji, jer, u krajnjoj liniji, učestvuju u definisanju poželjnog, granica prihvatljivog i njegovoj diferencijaciji od nepoželjnog ponašanja. Parametri normi se jasnije sagledavaju kroz reakcije (zvanične, i javnog mnjenja) na prekršaje. Pri tome, sankcije su strožije u meri u kojoj je prestup veća pretnja po društvenu stabilnost (Levin, 2006: 44-46). Pravila polnog ponašanja vremenom se razvijaju u specifičan, polni moral. Zato seks, osim biološke, obuhvata i emocionalnu, interpersonalnu i moralnu dimenziju (Bobić, 2003: 75).

Mnogi teoretičari smatraju instinkte najbitnijim (ili čak jedinim) motivatorom ljudskog ponašanja. Vilhelm Rajh (*Wilhelm Reich*) je jedan od autora psihoanalitičke orijentacije, koji samatraju da obuzdavanje nagona, koji čine osnovnu pokretačku silu ljudske akcije (na posredan, ili neposredan način), igra veliku ulogu u zapadnjačkoj civilizaciji. Štaviše, psihoanalitičari pokazuju da se i karakter formira kao svojevrсни odbrambeni mehanizam u borbi sa nagonima, ili u borbi za njihovo zadovoljenje na društveno prihvatljiv način (Reich, 1982: 132-142). Kao uvod u problematiku ovog rada, poslužiće kratak pregled Rajhovog shvatanja potiskivanja polnog nagona, njegovim društvenim uzrocima i društvenim i individualnim posledicama.

On se poziva na istraživanja Bronislava Malinovskog među Trobrijancima i koristi ih kao građu za svoje analize. U trobrijanskoj kulturi uviđa brojne elemente matrijarhalne organizacije¹. Ovo znači da deca nisu podvrgnuta strogom roditeljskom autoritetu, disciplini, prinudi, sistemu kažnjavanja i moralnim pritiscima (tipičnm za zapadnjačko društvo), već se razvijaju u slobodi i spontano. Jedna od posledica društvenog pokroviteljstva, kao i odsustva zabrana u izražavanju i ispitivanju seksualnosti od ranog detinjstva (osim incest-tabua i kasnije bračnih obaveza) je i spontano formiranje polnog identiteta i razvijanje mase

¹ Matrijarhat (na stranu rasprava o tome da li je zaista postojao, već kao antipod patrijarhatu) bitno karakteriše prakomunizam i seksualne slobode, a patrijarhat privatno vlasništvo, potiskivanje i ropstvo žena.

individua u zreli, zdravi, genitalni karakter, sa pozitivnim stavom prema seksualnosti, odnosno kulture koja izvorno ne poznaje potiskivanje (neuroze koje iz njega nastaju), perverzije, homoseksualnost i seksualnu agresiju, a visoko vrednuje polni čin i obostrano (i muško, i žensko) uživanje u njemu (Reich, 1990: 35-58).

Patrijarhalna kultura (odnosno organizacija) je, obrnuto, zasnovana na negativnom vrednovanju seksualnosti, i sva je usmerena ka njenom negiranju i potiskivanju. Otuda masa ljudi u njoj ne dostiže genitalni nivo razvitka karaktera, boluje od neuroza, a agresija, delikti, homoseksualnost i perverzije su dobro poznate pojave. Prvo (matrijarhalno organizovano) je društvo koje nema interesa od seksualnog potiskivanja i nema seksualno negirajući (potiskujući) moral, a drugo ga ima; prvo organizuje polni život zadovoljenjem nagona (u okvirima dozvoljenog, ne u smislu promiskuiteta i potpunog odsustva pravila), a drugo moralnim normama: „...nije bitno da se to radi, već sa kakvim unutrašnjim stavom i u kojoj socijalnoj okolini, važno je kako se vaspitači i roditelji odnose deci, njihovim seksualnim igrama...” (Reich, 1990: 37).

Vilhelm Rajh piše: „Isto kao što u patrijarhalnom društvu [...] autoritarno potčinjavanje deteta služi uspostavljanju svrsishodne strukture potčinjenih, u skladu sa organizacijom društva uopšte [...] reprodukuje se matrijarhalno društvo, ukoliko je jasno izraženo [...] tako što duhovnom uobličavanju deteta daje određene ruke...” (Reich, 1990: 40). I dalje: „Ali, kako seksualno moralno vaspitanje nastupa u istoriji čovečanstva tek sa interesom nad privatnim posedom, i sa njim se razvija, neuroze su pojave patrijarhalnog društvenog uređenja privatne svojine.” (Reich, 1990: 52).

Ako se ovo tumačenje uzme u obzir kao moguće, ono daje i jedno moguće obrazloženje dvostrukih aršina polnog morala za muškarce i žene u kulturi Zapada (a da je pri tom isti represivan prema oba pola, samo na različite načine).

Rajh prati proces prenošenja moći pri prelasku iz matrijarhalne u patrijarhalnu organizaciju: smanjuje se uticaj žena, a raste uticaj muškaraca u zajednici, pri čemu se moć diferencira i vertikalno (poglavice su prvi povlašćeni muškarci, jer im poligamija donosi znatno više prihoda u vidu godišnjeg davanja na ime miraza od strane braće i očeva svih žena kojima su oženjeni, te se bogatstvo koncentriše u malom broju porodica, a miraz je društveni mehanizam koji stvara odnos eksploatacije); bračno vezivanje (obaveze koje proizilaze iz materijalnih interesa „vezuju” seksualnost) zamenjuje slobodne polne veze; negiranje seksualnosti zamenjuje njeno potvrđivanje (od odobravanja predbračnih iskustava ka

predbračnoj askezi); društvo biva podeljeno na eksploatatore i eksploatisane (Reich, 1990: 64).

Moral nastaje iz produkcijskog odnosa, pisao je Rajh, a jedna od njegovih funkcija je konzervacija upravo te ekonomske situacije iz koje je stvoren. Da bi to bilo moguće, potrebno je da se ukoreni u psihičku strukturu masa, što se događa promenom nagonskog života tih masa. Robnoj ekonomiji odgovaraju institucije monogamnog braka i patrijarhalne porodice: oni društveno opravdavaju obespravljenost žena i dece, štite pravo nasleđivanja po „muškoj liniji” i vrše funkciju usađivanja ideologije preko roditelja deci. Potpuno razvijena seksualnost nije u suprotnosti sa monogamijom, ali jeste u suprotnosti sa idejom doživotne monogamije u braku, te je, ako se stvari postave ovako, jasno da društvo ima interesa da osakati genitalnu seksualnost i na taj način učini orgastično impotentne mase prijemčivima za gorepomenuti brak i porodicu, ali i neurotičnima (Reich, 1990: 80, 82). Rajh je primetio da su krajnji ishodi potiskivanja individualna nelagodnost i politički fašizam (Vajl, 1991:16).

Produkcija morala nastaje u trenutku kada manjina prisvaja materijalna dobra, društvenu moć i ugled, jer, ukoliko većina, koja recipročno ostaje bez navedenog, ne prihvati to neravnopravno davanje kao „normalno”, kao „obavezu”, pokušaće da povрати dato, a manjina će izgubiti stečeno: Zahtev uživaoca postaje moral davaoca koristi (Reich, 1990: 144). Sledeći korak je da se društveni moral reprodukuje u individui, da ga ona prihvati, interiorizuje kao lični.

Rajh, takođe, smatra da je potrebno izmeniti čitavo društveno ustrojstvo da bi se razvile generacije sa polnim moralom koji neće biti restriktivan. Međutim, „globalno selo” proživljava mnoštvo promena, koje nisu zanemarive, iako se organizacija društvenog života nije iz korena transformisala.

Drugim rečima, moral je oblikovan društvenim i kulturnim činionicima. Ovo znači da i polni moral treba sagledati u svetlu ovih činilaca, koji oblikuju i sam fenomen roda. U svetu zahvaćenom globalizacijom, sociolog može postaviti pitanje: šta se dešava sa polnim moralom i rodom? I moral, i rod prolaze kroz promene, te se mogu istraživati i odvojeno. Međutim, ovo istraživanje je usredsređeno na pitanje: kakva je veza između polnog morala i pripadnosti rodnoj grupi i kako se ove promene odražavaju na polni moral, tačnije – dimorfizam polnog morala?

Nije nepoznanica u društvenim naukama da je desetinama vekova, pa i duže, polni moral karakterisao specifičan dimorfizam: različito je važio prema različitim polnim (odnosno - rodnim) grupama, i o tome će biti više reči kasnije. Čini se da, u svetlu globalizacije i ubrzanih društvenih promena, od kojih se neke odnose i na regulaciju polnih odnosa, sociolog ima osnova da postavi pitanje: šta se dešava sa dimorfizmom polnog morala i da li rodna socijalizacija (još uvek) proizvodi različiti polni moral za žene i muškarce? Na ovo pitanje, kao i na još neka posebna, kasnije postavljena, pokušaće da pruži odgovor ovaj rad. Ili da bar pruži smernice za neka dalja, buduća istraživanja.

Naime, promene kroz koje prolazi savremeni svet se najverovatnije odražavaju i na polni moral. Čak i da nije tako, istraživač će se o tome zapitati, a istraživanje će dati neke odgovore. Često smo u situacijama kada čujemo da starije generacije kritikuju polni moral mladih, smatrajući ga isuviše „slobodnim” u odnosu na moral njihove mladosti². Ali, u čemu se sastoji ta permisivnost? Da li ona omogućava slobodniji razvitak ličnosti i njenih sklonosti, ili vodi u srljanje nedovoljno zrelih mladih osoba u ekperimentisanje sa polnošću za koje još nisu psihofizički spremni? Optimisti bi očekivali da promene u društvenoj strukturi (odnosno strukturama) utiču na preoblikovanje polnog morala i potiranje njegovog pomenutog dimorfizma. Pesimisti će reći da društvo srlja u anomiju, a da je narušeni polni moral samo pokazatelj opšteg pada vredosti i gubljenja normi. U ovom istraživanju se, u pokušaju da se očuva nepristrasnost, ne zauzima vrednosni, ni normativni stav, već se teži što detaljnijoj deskripciji polnog morala mladih.

Mladi, odnosno, studenti – budući akademski građani, koji žive i studiraju u većim gradovima, centrima kulturnih i društvenih previranja, često su se isticali kao nosioci novih vrednosnih orijentacija, pa je istraživanje „prirodno” usmereno na njihova shvatanja. Pitamo se, naime, kako izgledaju vrednosno-normativna struktura njihovog polnog morala i njegova mena u svakodnevnicima, u reproduktivnim, odnosno polnim odnosima i situacijama povezanim sa njima: kao što su izgled, oblačenje, zrelost za polni život, brak, trudnoća, izbor partnera...

² Đuro Šušnjić skreće pažnju na to da ideje i predstave zdravog razuma mogu da budu vredan praktičan izvor hipoteza, pa kolokvijalni govor „običnih” ljudi možda može da bude izvor pretpostavki koje treba proveriti i indikator mogućih hipoteza (Šušnjić, 1973: 126).

2. DVA POLA - DVA SVETA, ILI: MORFOLOGIJA I KARAKTEROLOGIJA

Kao uvod u ovaj deo rada, posvećen preispitivanju sličnosti i razlika između žena i muškaraca, stereotipa i činjenica koje se na njih odnose, poslužiće jedna „usputna” primedba. Naime, iščitavajući literaturu u toku pisanja ovog rada, autorka primećuje da se čak i među savremenim autorima, pa i među onima koji se kao naučnici bave odnosima među polovima, može primetiti (verbalna) diskriminacija žena. Na primer, Jovo Toševski piše o razlikama „između žene i čoveka” (Toševski, 2001: 43), stavljajući ženu na prvo mesto u rečenici, ali joj, istovremeno, oduzimajući status čoveka to jest - ljudskog bića u njoj, prepuštajući ga muškarcu, implicirajući da je žena nešto opozitno - ne tek muškarcu, nego - čoveku uopšte.

Realnost života se zaista kreće između parova suprotnosti, ali suprotnosti koje se međusobno prožimaju, kao u jin-jang principu. Smatra se da jedan od očiglednih primera takvih suprotnosti binarna opozicija polova. I zaista, kroz istoriju ljudskog društva, vertikalnu društvenu stratifikaciju presecaju i usložnjavaju društvene nejednakosti koje proizilaze iz polnih podela. Međutim, ovde bi trebalo pretresti i pitanje prirodnih razlika i njihovog eventualnog uticaja na ostale karakteristike polova.

Oko pitanja determinizma pola u odnosu na karakter kod ljudi uvek je bilo, i ima, krajnje suprotstavljenih mišljenja. Dok jedni oštro suprotstavljaju „muške” i „ženske” karakteristike (pozivajući se neretko na primere iz životinjskog sveta, ukazujući na to da su razlike među polovima prirodne i koriste to kao dokaz da je tako i kod ljudi), drugi postavljaju pitanje da li su kod ljudi razlike zaista biološki određene, ili kulturom interpretirane i nametnute (kroz proces socijalizacije).

2.1. O polu i rodu³

Generalno, postoje tri, sa stanovišta sociologa bitna, šira pristupa objašnjenju rodnih razlika. Dok prvi naglašava biološke razlike koje determinišu razlike u ponašanju žena i muškaraca, drugi pretpostavlja da su i pol i rod društveno konstruisani, treći naglašava da se polna identifikacija, polne uloge i polna podela rada uče: dete se rađa sa polom, a razvija rod (Gidens, 2003: 117).

Interesantno je, naročito za sociologe, gledište da su rod, ali i sam pol društveni konstrukti⁴, gledište koje u potpunosti odbacuje biologiju kao determinantu razlika između žena i muškaraca. Na primer, Džudit Batler (Judith Butler) smatra kategoriju pola normativnim i regulativnim idealom, koji se nužno materijalizuje. Ona tvrdi da pol, kao jedna od regulativnih normi i u sprezi sa ostalima, kroz praksu ponavljano delanja (dejtvovanja normi), prisilno „materijalizuje pol, polnu razliku, u službi učvršćivanja heteroseksualnog imperativa” (Batler, 2007: 145). Prirodno – pa i pol - dobija svoju vrednost tek kada izgubi prirodni, a dobije društveni karakter, pa tako pol postaje rod, sa njegovim društvenim značenjima. Rod, kao društvena konstrukcija pola, sada počinje da određuje sam pol kao konstrukt, preko svojih značenja (Batler, 2007: 145-161). Ovo znači da su, u društvenom kontekstu, i pol i rod društvene kategorije, odnosno rezultat društvene konstrukcije. I zaista, pojedinci mogu da oblikuju svoja tela i daju im izgled i značenja (u određenoj meri, a granice dostižu sve više nivoa) prema svojim zamislima: počev od odeće i šminke, preko body building-a, do hirurških zahvata⁵. Osnova za oblikovanje ličnog identiteta jeste podela na muškarce i žene, koju određuje heteroseksualna matrica, i sama determinisana društvenim normama.

³ O polu, rodu i društvenim polnim/rodnim ulogama opširnije u odeljku posvećenom polu i rodu. Ovde će biti reči o tri teorijska pristupa koji objašnjavaju rodne razlike i o „graničnim slučajevima” polnosti, koji se ne uklapaju u dihotomnu podelu na dva pola.

⁴ Tako pol na neki način možemo smatrati biološkom, ali i kulturnom kategorijom - određenim i posredovanim (kao i rod), u smislu u kome svaka kultura sadrži „komplet” normi koje opisuju „ispravno” korišćenje polne fiziologije - kao što je norma pristojnog oblačenja, na primer, ili shvatanja o tome ko je za koga poželjan partner (Segal, 2003: 7).

⁵ Telo je, do izvesnog stepena plastično u svojoj sposobnosti izmene fizičke strukture u cilju prilagodavanja spoljašnjim ili unutrašnjim potrebama (Witten i dr., 2003: 216). Anoreksija i bulimija kao bolesti koje karakteriše strah od gojaznosti - izgladnjivanja i odbijanja unosa hrane, odnosno prejedanja i izbacivanja hrane - predstavljale bi krajnost ovakvog procesa: prva se može vezati (što feministkinje čine) za neprihvatanje polnog poretkta, a polovina obolelih od druge je zlostavljana u detinjstvu. Anoreksija rezultira smrću u dvadeset procenata obolelih, a do devedeset i pet posto slučajeva su osobe ženskog pola; devedeset procenata bulimičnih takođe (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 25, 29). I jedna zanimljivost: kontroverzni ruski akademik Grigorij Grabovoi je navodno otkrio sposobnost oblikovanja tela određenim tehnikama vizuelizacije, do te mere, da tvrdi kako je moguće ponovo izgraditi organ odstranjen operacijom.

Suštinski suprotno gledište se sastoji iz pokušaja da se razlike u ponašanju muškaraca i žena objasne kao biološki determinisane. Ovde se pominju razlike koje muški i ženski hormoni čine u muškom i ženskom organizmu i mozgu. Aktivnost hormona je tesno povezana sa aktivnošću nervnog sistema, pa se pretpostavlja da hormoni utiču na karakter, emocionalnost i ponašanje uopšte, a pretpostavke se dokazuju eksperimentima sa hormonima vršenim na životinjama, u kojima je posmatrano povećanje agresivnosti uz prevagu muških hormona nad ženskim (Haralambos i Holborn, 2002: 128). Takođe, postoji teorija o uticaju hormona na različito oblikovanje ženskog i muškog mozga, to jest, njegovu lateralizaciju (specijalizaciju leve i desne hemisfere za različite funkcije). Time se objašnjava veća verbalna sposobnost devojčica, i bolje sposobnosti dečaka u rešavanju prostornih i matematičkih zadataka, koju neki testovi pokazuju. Međutim, drugi testovi pokazuju da je za razvitak ovih sposobnosti važnija hormonska ravnoteža muških i ženskih hormona, prisutnih u svakom telu (i muškom, i ženskom), nego veći nivo testosterona u odnosu na progesteron i estrogen. Takođe, moguće je objasniti ove razlike i učenjem, odnosno njihovim vežbanjem. Testovi na životinjama, u laboratorijskim uslovima, takođe se mogu smatrati neprimenljivima na ljude i bezbroj različitih društvenih situacija u kojima se nalaze, naročito ako se uzmu u obzir naučni nalazi da na samo lučenje hormona utiče društveno okruženje, čak i kod životinja (Haralambos i Holborn, 2002: 129). Sociobiolozi objašnjavaju razlike u ponašanju polazeći od evolucionarne teorije Čarlsa Darvina. Ponašanje, određeno genetskim kodovima, evoluirala, baš kao i telesne karakteristike. Zato različite reproduktivne strategije muškaraca i žena navode na preuzimanje različitih društvenih uloga. Na primer: oskudni ženski reproduktivni kapaciteti čine muškarce takmičarski nastrojenima i agresivnima u borbi za njih, dok žene mogu da ostanu pasivne u svojoj poziciji. Potvrdu ovakvog tumačenja sociobiolozi nalaze u svetu životinja. Međutim, ni kod životinja ovakvi obrasci ponašanja nisu univerzalni. Najvažnije saznanje nauke u ovoj oblasti jeste da se ljudski podmladak rađa sa malo formiranih veza između nervnih ćelija, koje se kasnije, u toku razvoja stvaraju, i koje su određene, kako genima, tako i određenim tipom iskustva, tako da se razlike u ponašanju nikako ne mogu objasniti samo biologijom (Haralambos i Holborn, 2002: 131).

U vreme pisanja ovog rada Škorić i Kišjuhas (Škorić i Kišjuhas, 15 -16) pokušali su da objasne društvene nejednakosti (pa i rodne) biološkim činjenicama. Oni postavljaju pitanje: šta ako je težnja muškaraca za dominacijom evolutivnim procesima ukorenjena u njihovom biogramu? Početna tačka analize muške dominacije u tom slučaju jeste činjenica da hormoni utiču na ponašanje, a ovo povratno utiče na hormone, „modifikujući njihovi eksperimenti”, kao i da muškarci imaju viši nivo testosterona (koji se opet, dokazano povezuje sa agresivnošću i

dominantnim ponašanjem i igra bitnu ulogu u nametanju statusa u mikro-interakcijama, kao i serotonin). U središtu polne selekcije koja se razvijala kroz ljudsku istoriju je muška kontrola ženske seksualnosti u cilju maksimizacije reproduktivnog uspeha muškarca. Razlike u ponašanju polova nastaju sredinom trudnoće, kada testosteron dečaka (proizveden u njegovim testisima) maskulinizuje njegov mozak, dok se to sa devojčicama ne dešava, pošto one dobijaju male količine testosterona od majke preko njene krvi. Dečaci tako stiču neuralnu strukturu mozga koja je podložna dejstvu testosterona. Stoga razlike u količini testosterona utiču na ponašanje i u odraslom dobu, iako sam hormon ima slične efekte na muškarce i žene. Onda se postavlja pitanje koliko su u stvari rodne razlike u ponašanju isključivo posledica kulturnih/društvenih faktora, a koliko bioloških? Takođe, testosteron (ili njegovo odsustvo) se može „okriviti” za razvijen osećaj prostorne orijentacije kod muškarca, odnosno, povišenoj sposobnosti za korišćenje jezika kod žena (Jovanović, 2001a: 7).

Opet, ima autora koji smatraju biologiju najmanje zaslužnom za razlike među polovima. Oni smatraju da je shvatanje o tome šta je žena, odnosno muškarac, prizvod kulturno-istorijskoig razvitka, a ne tek odraz ili produžetak bioloških svojstava: same polne razlike ne proizvode odnose dominacije i podređenosti među njima, niti ukazuju na objašnjenje dinamike takvih odnosa – njihovog nastanka, održanja i transformacije (Репина). Sociološki najadekvatniji pristup ipak čine teorije o učenju rodnih uloga, o čemu je već bilo reči u posebnom odeljku o polnoj socijalizaciji. O polu, rodu i učenju rodnih uloga postoji posebno poglavlje, ali će ovde, ipak biti naglašeno još nekoliko činjenica (ili zabuna) u vezi pola i roda.

Od davnina su postojale kulture (neki Severnoamerički Indijanci i plemena iz istočne Afrike, na primer) koje su u polnoj klasifikaciji poznavale i takozvani treći pol⁶ – ljude koji su svoj biloški pol zamenjivali drugim, preuzimajući njegove društvene uloge (Mid, 1968.; Haralambos i Holborn: 2002: 135). *Berdači* su kategorija koju poznaju severnoamerički Indijanci. To su muškarci, koji žive kao žene, i njihova društvena uloga je sasvom jasno određena. Smatrani su ni muškarcima, ni ženama, odnosno oboma. Još ih nazivaju i „two-spirited” – ljudi sa dva duha. Međutim, savremeni berdači su sve ređi, i sada izgleda nose

⁶ U našem podneblju, virdžina (Dvorniković, 1990:140) ili tobelija je ženska osoba koja, u nedostatku (odsustvu) muške, preuzima uloge, moć i autoritet muškarca. Međutim, ova forma „trećepolnosti”, upravo prikrivanjem pravog pola, potrebom za podražavanjem muškarca, u suštini samo potvrđuje hegemonu asimetričnu formu odnosa između polova (Papić, 1997: 248). O tobelijama su u ovom radu korišćeni još neki izvori: o njima piše i Đorđević, u knjizi *Naš narodni život* (1984), a pominju ih i Ljiljana Gavrilović i Menković Mirjana u tekstu *Odevanje u funkciji polnog morala* (1991), opisujući oblačenje ovih devojaka i žena, kao i tipove tobelija.

mušku, a ne žensku odeću, a njihova uloga nije više jasno definisana, što ukazuje na upliv zapadnjačkih shvatanja o polu, rodu i seksualnosti (Williams: 1992.; Bradley & Phillips: 1991., prema Segal: 2003: 5). Takođe, u pojedinim kulturama postoji slična mogućnost za žene, te se može reći da ovakve kategorije transcendiraju rod (Oboler, 1980.; Amadiume, 1987., prema Segal, 2003: 6). Ima kultura koje poznaju simbolične i privremene „promene pola” (Segal, 2003: 6-8), kao i kultura koje priznaju osobe (*mahu, kwido*) koje su „iza” nama poznatih kategorija muškog i ženskog (nisu ni muško, ni žensko), te su dostupne i jednima i drugima⁷, a njihovi rod i seksualnost su određena njihovim ponašanjem, a ne ponašanje polom, kao kod nas (Elliston, 1999.; Levy, 1971., prema Segal, 2003: 8-9). Sve ovo samo ide u prilog prihvatanju činjenice da zapadnjačko bipolarno shvatanje polnosti, roda i seksualnosti nije jedino, pa stoga i ne može da polaže pravo na isključivost. Postoje i osobe koje bi po rođenju trebalo smatrati „trećim polom”/ „rodom”, ili „međupolnima” - „*intersexed*” (Herdt, 1996., prema Witten i dr., 2003: 216). Odavno se nazivaju hermafroditima⁸, pošto imaju i muške i ženske genitalne organe, odnosno – nemaju jasno izražene ženske ili muške organe. Danas, naučnici znaju da kod nekih osoba hormoni ne funkcionišu u skladu sa polom, kao i da postoje osobe sa Turnerovim sindromom - neobičnom kombinacijom hromozoma, ili sa odsustvom muškog hormona, zajedno sa odsustvom drugog ženskog hormona, u odnosu na „normalne” kombinacije hormona kod muškaraca - XY i žena - XX (Haralambos i Holborn, 2002: 135). Takođe, sada znamo da postoje i psihički androgine osobe, koje u sebi spajaju karakteristike oba pola. S obzirom na sve ovo, možda bi se trebalo složiti sa opaskom da takozvana biblijska norma pola (dihotomna, kao kod Adama i Eve) nije potpuno funkcionalna (iako duboko uvrežena u zapadnjačku medicinu), pošto određivanje pola prepušta pogledu na polne organe pri rođenju deteta i ne prepoznaje „treću varijantu”, a jedno od dve hiljade novorođenčadi je upravo međupolno (što znači da ih se u svetu godišnje rodi šezdeset i pet hiljada)⁹. Oni se kategorišu kao žensko ili muško, često i bez upoznavanja roditelja sa činjenicom da im je dete međupolno (Witten i dr., 2003: 217).

⁷ Slični berdačima su *kwido*, „trećepolci” kod Tewa. U rasponu seksualnosti od homoseksualnog, preko hetero i biseksualnog do troseksualnog (*trisexual*), među njima se homoseksualnim smatra muškarac koji ima odnos sa muškarcem u društvenom smislu (rodnom), heteroseksualnim onaj ima odnose sa ženom (u smislu roda), biseksualnim ako ima odnose sa oboje, a troseksualni je onaj koji ima odnose sa kwidom. Ovakav odnos se smatra heteroseksualnim, iako je kwido u morfološkom smislu muškarac (Jacobs i Cromwell: 1992., prema Segal: 2003: 8).

⁸ Prema Hermesu i Afroditi, simbolima muškosti i ženskosti u starih Grka.

⁹ U Severnoj Americi postoji i Udruženje Međupolnih - Intersex Society of North America (ISNA: <http://www.isna.org>, prema Witten i dr., 2003: 217). Ovo udruženje na svom sajtu tvrdi da je problem međupolnih stigma i trauma kojima su izloženi, a ne pol, te se zalaže za sistemske promene koje bi vodile ukidanju ovoga, kao i neželjenih operacija polnih organa kod rođenih sa anatomijom za koju je „neko odlučio da nije standardno muška niti ženska.”

Naravno, ovakva saznanja povlače pitanje ispravnosti opšteprihvaćene determinacije pol-rodne uloge-polno ponašanje, ali to je već tema o kojoj bi trebalo posebno pisati. Ovde će sada samo biti navedeni nazivi za nekoliko kategorija osoba koje se ne uklapaju u dihotomnu šemu rodova. Travestitima, ili *cross-dressers* se smatraju osobe koje povremeno (ili u određenim prilikama) oblače i pojavljuju kao suprotan pol. Ovde ćemo ih svrstati među pripadnike sledeće kategorije: transrodne osobe, ili *transgenders* su osobe koje menjaju svoje ponašanje i pojavu da bi ih uskladili sa svojom unutrašnjom percepcijom sebe, kao identifikovanih sa suprotnim polom (oni osećaju da su u „pogrešnom telu”- *gender dysphoria*). Smatra se da njihov rodni identitet nije u skladu sa nametnutim tradicionalnim ulogama i normama, prema njihovom polu. Transseksualne osobe, ili *transsexuals* ne samo da menjaju svoje ponašanje i izgled, već nastoje da promene i svoj pol, hormonskim terapijama i operacijama polnih organa¹⁰ (Witten i dr., 2003: 219; Jarić i Radović, 2010: 82).

Činjenica je da, kada kategorišemo nekoga u polnu grupu, uviđamo nekoliko bitnih karakteristika na osnovu kojih to činimo: način i sadržaj govora, fizičku pojavu, telesne karakteristike i informacije o životu osobe (Haralambos i Holborn, 2002: 135). Dakle, sudovi o „polnim karakterima” su u stvari čitav sistem sudova, jedinstven, dugovečan i široko rasprostranjen (i u funkciji ideološke podrške (patrijarhalnoj) vlasti, tvrde feministkinje). Kontrastiranje polnih karaktera je, štaviše, tako koncipirano, da je ženi i muškarcu nemoguće da realizuju svoje ljudske potrebe i sposobnosti svako za sebe, posebno, a da se ne udružuju: oni su komplementarni, oni se dopunjuju (ne samo prema radnim funkcijama, već pre svega prema međusobnom načinu komunikacije i ponašanja). Suprotnosti su, ne samo prirodne, već dobijaju i idealnu dimenziju, one su funkcionalne u cilju harmonije koju žene i muškarac zajedno mogu da ostvare (Hauzen, 1988: 216-219). Takozvani polni karakter označava, ne samo principijelnu distinkciju polno podeljenih radova (kućni, tradicionalno ženski, poslovi gube karakter rada, pošto u odnosu na muško privređivanje van kuće izgledaju neekonomični), već i kontrastiranje privrednog i porodičnog života, javnosti i privatnosti¹¹. Pošto se polne uloge uče, definicija „polnih karaktera” se može smatrati i definicijom vaspitnog programa (Hauzen, 1988: 216-224). U svakom slučaju, sva društva naglašavaju potrebu razlikovanja muškaraca i žena (Kuburić, 2001: 152).

¹⁰ Više o transrodnim osobama kod Witten i dr., 2003: 217-221str.

¹¹ Ipak, ovakvo tumačenje „polnih karaktera” je očigledno u vezi, i primeljivo najpre na građansku porodicu, koja je nastala kao vid patrijarhalne nuklearne porodice, bitno različite od seljačke ili plemićke (Hauzen, 1988: 216-219).

Inače, kod ljudi je seksualni dimorfizam umereno izražen¹² (Low, 2003: 28), ali, „Kako ćemo *misliti* o polnosti i o polnoj razlici u velikoj meri zavisi”...”u kakvoj kulturnoj, to jest saznoj konfiguraciji polne/rodne razlike živimo” (Papić, 1997: 8). Jer, stvarnost polnosti jeste stvarnost mišljenja o polnosti, odnosno konstrukcije stvarnosti polnosti, te ljudske dimenzije koja prožima takoreći sve dimenzije društvenosti, na direktan ili indirektan način. Fenomen polnosti je specifično oruđe za pojmovno, duhovno konstruisanje ljudskog sveta. Konvencija o physisu polnosti se uzima kao njena priroda, a iz nje onda proizilazi „stvarnosni” opozicioni model razlika. Tako se polne/rodne razlike javljaju i kao predmet, i kao princip mišljenja (Papić, 1997: 244-250).

Međutim, različiti su pristupi problematici polne socijalizacije i različita su tumačenja autora po pitanju pola i karaktera. Dok jedni smatraju da su muškarci i žene dva odvojena sveta različitih psihičkih (pa i moralnih) konstitucija (kao Vajninger: 1938, ili Ruso: 1990), drugi takva mišljenja nastoje da opovrgnu, ili to čine pozivajući se na rezultate empirijskih istraživanja (na primer, Mead: 1968). Sada ćemo se usredsrediti na neke interpretacije razlika između polova (dok će o različitom društvenom statusa polova, koji je za ovu temu takođe bitan, biti reči u posebnom poglavlju), s' obzirom na orijentaciju autora: mizoginu¹³ ili profemininu.

2.2. Mizogini i profeminini pristup polnim razlikama

Mizogini autori u svojim razmatranjima o polovima izgleda polaze od sopstvenih frustracije, nerazrešenih ambivalencija i konflikata u odnosu prema ženama, pa i loših iskustava, ili strahova. U takvim slučajevima najefikasnije je za polaznu tačku uzeti biološke razlike između polova i iz njih izvesti takozvanu duševnu, intelektualnu i moralnu inferiornost drugog pola.

¹² Ljudska ženka i mužjak su seksualno dimorfični u genima, fiziologiji, izgledu i ponašanju (Low, 2003: 28-30).

¹³ „Mizoginija je mržnja prema ženi i omalovažavanje svega što je žensko, negiranje žene i njenih vrednosti. Ona je sveprisutna, kulturološki prožimajuća i uslovljena. Istovremeno, mizoginija je i ideologizovana, služeći kao opravdanje isključivanja, hijerarhizovanja i eksploatacije žena. U tom smislu, mizoginija je i ideologija, i praksa i diskurs, i kulturna institucija, ali i odnos među ljudima. Ona je u biti esencijalistička, jer se primenjuje na 'sve žene', a ženskost je biološki definišana, dok je pripadnost rodu sociološki konstruisana” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 99-100). Za razliku od mizogina, profeminini autori ne smatraju žene manje vrednima od muškaraca, već uviđaju potrebu za ravnopravnim tretmanom polova.

Oto Vajninger (*Otto Weininger*), jedno od imena koje je nemoguće zaobići pri osvrtu na ovu temu, pita se da li su muškarci i žene zaista strogo različiti, kada u čitavom nizu osobina međusobno liče (Vajninger, 1938: 21), i zaključuje da je samo biće žene određeno njenom seksualnošću dok muško biće nije. Iako uviđa da se polne karakteristike žena i muškarca nalaze u rudimentarnom obliku kod suprotnog pola i dokazuje da u fizičkom pogledu polovi nisu toliko strogo razgraničeni (Vajninger, 1938: 24), on ipak zastupa svojevrsni karakterološki polni „dimorfizam”¹⁴, za koji tvrdi da je idealnotipski, to jest – da se ne odnosi na čitav niz empirijskih jedinki, već na idealne tipove muškarca i žene. Dakle, mužanstveno i ženstveno su kao dve supstance, neravnomerno izmešane u pojedincima, ali nikada ih u stvarnosti ne srećemo u čistom obliku u ljudskoj jedinki (Vajninger, 1938: 26-28). Naprotiv, realne jedinice se nalaze negde na rasponu između te dve suprotnosti, tako da nikada nisu „određenopolne” (isključivo jednopolne). Ovo Vajninger naziva seksualnim prelaznim stupnjevima.

On je smatrao da između fizičkog i psihičkog postoji korespondencija, i da u duhovnom, kao i u fizičkom smislu, postoji čitav niz seksualnih međuoblika. „Tako se ni za karakter nekog lica naučno više neće reći da je naprosto *muški* ili *ženski*, nego će se obratiti pažnja i pitaće se: koliko u datom čoveku ima *muškog*, a koliko *ženskog* elementa. Jesu li postupci, reči, misli u dotičnoj jedinki njene ili njegove?” Dakle, nisu svi muškarci, kao ni sve žene, isti/e, ne postoji „kalup” ni za jedne, ni za druge. To je Vajningerov metod „morfološko-karakterološkog paralelizma” Naporedost muškosti i ženskosti nije simultana, već se ispoljava u oscilacijama, jer svaki čovek osciliše (koleba se) između muškarca i žene u sebi (Vajninger, 1938: 79-80). Biseksualnost se, dakle, ne ispoljava u jednom trenutku, već u nizu trenutaka. Ali, čovek je, konačno, jednopolan: ili je muškarac, ili žena. Ne može biti oba istovremeno (Vajninger, : 112).

Princip međuoblika, pisao je Vajninger, omogućava bolje sagledavanje karaktera pojedinaca, jer uzima u obzir to osciliranje između muškosti i ženskosti u svakoj individui Tako ženstveni muškarci osećaju potrebu za brakom, pa rano u njega stupaju, sujetniji su (narcisoidni), a muškobanjaste žene često zapuštaju spoljašnjost. To su „dvpolci”, kako ih naziva Vajninger, i oni najviše stradaju u postupku uobičajene polne socijalizacije, jer se

¹⁴ Iako polni dimorfizam u biologiji označava različit *izgled* jedinki različitog pola kod iste vrste (ponekada toliki, da mužjak i ženka deluju kao da pripadaju različitim vrstama), ovde je sintagma upotrebljena zato što Vajninger zaista smatra muškarce i žene toliko različitima, ali u pogledu karaktera.

njihova priroda žestoko potiskuje i prisiljeni su da prihvate polni identitet dečaka ili devojčice (Vajninger, 1938: 81-84).

Dalje, što više elemenata ženskosti ima u sebi žena, tim će manje moći da razume muškarca, ali će zato njegov uticaj (kao muškarca) na nju biti jači. Sa druge strane, muškarac može da razume ženu, samim tim što u njemu postoji i ženski element. Zašto onda ona ne može da razume njega, pitanje je koje se postavlja kao logično. Vajninger oštro diferencira mušku i žensku psihu (u smislu idealnog tipa). Žena je sva određena polom, njeno je biće je potpuno prožeto seksom. Muškarac je i sekuslan, ali i ne-seksualan. Zato muškarac može da bude logičan, racionalan, da se interesuje za ideje (uključujući i ideju istine ili slobode), pa i moralan ili religiozan, on može da bude i naučnik, i umetnik... Žena – ne može. Ona može samo da poprimi formu racionalnosti, religioznosti ili moralnosti kroz socijalizaciju, ili od svog muškarca. Ali, ona ne može čak ni da bude nemoralna, već samo – amoralna, jer u sebi nema sposobnosti za shvatanje morala. Ona postoji, i može da postoji, samo kroz polnost. Zato je žena neprestano seksualna, a muškarac samo jednim svojim delom, i povremeno. Zato muškarac može da se distancira od svoje seksualnosti i opazi je, sagleda je, a žena ne, kao što ne može ni bilo šta drugo da opazi, osim ako je seksualno. Muškarčeva svest je artikulisana, ženina u stanju nejasnih predstava (Vajninger, 1938: 121-146). Iz ovoga proizilazi zaključak da je seksualna funkcija tipičnog muškarca prema tipičnoj ženi: učiniti nesvesmno svesnim, artikulisati, razjasniti predstave. Jer, muška polna odlika je raščlanjavanje misli. Stoga, ni jedno muško biće nije apsolutno negenijalno, a ni jedna žena ne može da bude genijalna, već samo muškarac (Vajninger, 1938: 163). Apsolutna žena, pošto je sva čulno određena (lišena natčulne ličnosti), ne može ni da ima ni svoje ja, jer nema pojmovnu prirodu (ni u opažanju, ni u mišljenju nije sklona pojmovnosti, pa je prema tome, nesposobna da se postavi kao subjekt). A muškarcu daje vrednost i bezvremenost upravo njegova ličnost. Žena dobija vrednost, pošto je sama nema, isključivo preko svog muškarca. Takođe, ona je savršeno nesocijalna (nema smisla za državu, politiku, prijateljstvo..., a porodica je sušta nesocijalnost). Žena nema dušu, pa je zato iska od muškarca (Vajninger, 1938: 265- 283, 297).

Očigledno, Vajningerova teorija, iako genijalna, ako se pogrešno interpretira, predstavlja ekstrem u shvatanju razlika između muškarca i žene.

Žan Žak Ruso (Jean-Jacques Rousseau) je još jedan mislilac koji polazi od prirodne, reproduktivno-funkcionalne razlike među polovima, da bi opravdao njihove različite uloge i

karaktere. Tesko je ustanoviti sa preciznošću šta kod muškarca i žene spada u pol, a šta ne, pisao je Ruso, ali je žena stvorena da se čoveku sviđi (Ruso, 1990 : 420-421). Muškarci i žene ne mogu jedni bez drugih, ali žene zavise od muškaraca mnogo više, zbog specifičnih potreba materinstva i odgajanja dece. Žene su u svemu ostalom, osim u polnim razlikama, jednake muškarcu, piše on, ali te *prirodne* polne razlike se u njegovoj misli pokazuju dovoljnima da se ženama i muškarcima pripisuju različite potrebe, karakter i temperament, kao i različiti vaspitni programi. Žena treba da zna mnogo, ali samo u okvirima onoga što joj je korisno, „jer, žena ima veću vrednost kao žena, a manju kao čovek” i njih dvoje moraju da budu komplementarni, a ne isti (Ruso, 1990: 427). Tako su muški nedostaci, kada se razvijaju kod žene – vrline. Za samo određenje žene Rusou je potreban muškarac (imanentno definisan kao ljudsko biće): „Sofija je žena, kao što je Emil čovek” i stvorena je da mu se sviđi (Ruso, 1990 : 420-421). Vrednost čoveka (muškarca) je u njegovoj moći, koja se ženama dopada. Međutim, kao jači, muškarac je samo prividno gospodar. U suštini, žena gospodari nad njime svojom koketerijom, blagošću, lepotom, vrlinom (makar prividnom) i lukavošću. Ona je ta koja mu dopušta da bude jači, jer želi da zadrži pravo da bude jača. Žene su na vlasti zato što priroda tako hoće, samo što one ne vladaju direktno, već indirektno (Ruso, 1990 : 423-425). Um žene ne može da se približi geniju; niti su žene u stanju da se bave egzaktnim naukama, jer je njihov um usredsređen ka konkretnosti. Žena opaža, a čovek zaključuje (Ruso, 1990: 459-460). Devojčice se, uprkos potrebi da iskale svoju živahnost i nestašluke, da razvijaju svoje sklonosti, i duhovnu slobodu, moraju naučiti samosavljadavanju i pokornosti, priviknuti na ograničenje slobode, jer je zavisnost (koje bi trebalo da budu svesne) njihovo prirodno stanje. One moraju da nauče svoje dužnosti, čije im vršenje donosi prava i radosti. Jer, slava žene je u vrlini (Ruso, 1990: 434-444, 459, 463, 472). O dimorfizmu i moralnih komplementarnosti polova kod Rusoa je pisano u poglavlju o dimorfizmu polnog morala.

Sigmund Frojd (*Sigmund Freud*) je takođe bio sklon da žensko biće posmatra kroz prizmu muškog, usled čega proizilazi da žena ima manjkavu, „inferiornu fiziološku opremu” (Kuburić, 2001: 151). Pisao je da oblikovanje polnog identiteta kod dece različitog pola različito teče, iako je kod oba pola u detinjstvu karakterističan autoerotizam (pa tako Frojd zaključuje da u detinjstvu seksualnost devojčica ima „potpuno muški karakter”). Dečak se bori sa Edipovim kompleksom, devojčica se kompleksom Elektre – ženskim, blažim, oblikom Edipovog kompleksa (Bovoar, 1982a: 64). Kod devojčica je prisutnije seksualno potiskivanje (represija) i pasivni oblici izražavanja seksualnog nagona („brisanje dela infantilne muškosti”: Frojd: 1984: 110), kao i pomeranje vodeće erogene genitalne zone sa

klitorisa na vaginu (na šta je pripremljena upravo ovim „brisanjem“), dok dečak u pubertetu doživljava veliki prodor libida koji se u svom erotskom vidu lokalizuje u penisu. Štaviše, klitoris se smatra „maskulinim” i potrebno je elinirati klitoralnu seksualnost da bi se razvila zrela, vaginalna. U suprotnom, smatra se da je žena ostala na infantilnom nivou seksualnog razvitka, te da je pati od neuroza zbog toga (Kandido-Jakšić, 1999: 174). Frojd žensku seksualnost ne percipira kao kvalitativno drugačiju od muške, već je svodi na negaciju, ili nedostatak u odnosu na nju. Otuda mu se prebacuje da ženu predstavlja kao „kastriiranog muškarca”.

Uopšte, Frojd je bio svestan kompleksnosti pojmova „muško” i „žensko” i razlaže ih na tri nivoa (značenja): u psihološkom smislu, libido označava aktivnost, pa se prema tome karakteriše kao „muški”, dok pasivnost postaje „ženska” karakteristika; u biološkom smislu je razgraničenje određeno anatomijom polnih organa; u sociološkom – posmatranjem konkretnih individua, utvrdivo je da ni u psihološkom, ni u biološkom smislu nema čiste „muškosti” i „ženskosti”, već da se u svakome nalazi njihova mešavina (Frojd, 1984: 95-97). Po ovome se može povući paralela između Frojda i Vajningera. Uopšte, psihoanalitičari su skloni da ženi pridaju osećaj uskraćenosti zbog nedostatka penisa.

Međtim, i Frojd je naslućivao da u prirodi ne postoje „čista” ženskost i muškost. Uopšte, on je bio svestan kompleksnosti pojmova „muško” i „žensko” i razlaže ih na tri nivoa (značenja): u psihološkom smislu, libido označava aktivnost, pa se prema tome karakteriše kao „muški”, dok pasivnost postaje „ženska” karakteristika; u biološkom smislu je razgraničenje određeno anatomijom plnih organa; u sociološkom – posmatranjem konkretnih individua, utvrdivo je da ni u psihološkom, ni u biološkom smislu nema čiste „muškosti” i „ženskosti”, već da se u svakome nalazi njihova mešavina (Frojd, 1984: 95-97). Po ovome se može povući paralela između Frojda i Vajningera. Uopšte, psihoanalitičari su skloni da ženi pridaju osećaj uskraćenosti zbog nedostatka penisa.

Šopenhauer je verovatno najpoznatiji cinični filozof-ženomrzac, smatrajući ženu i njenu lepotu tek objektivacijom muške polnosti i inferiornom u odnosu na muškarca (Damjanović i Ivković, 2002: 114; Đorđević: 1997: 7). Štaviše, može se reći da je njegovo razmatranje polnosti jedno od najeksplicitnijih, pa i najskandaloznijih u istoriji filozofije (Jurić, 2013: 792). Može se, ustvari, i pretpostaviti da su Frojd i Niče (između ostalih) bili pod Šopenhauerovim uticajem (Đorđević, 1997: 5). Dakle, žena nije stvorena za velika dela, u bilo kom pogledu. Ona je samo sredstvo za produženje vrste (i jedino se u to razume),

detinjasta, „mekušna”, „kratkovida” („duševni miops”) i „slaboumna” – nesposobna da pojmi apstraktno, načela i sve što nije sadašnjost. Njena najveća mana je moralne prirode. Naime, žena nema smisla za pravičnost, i otuda proizilaze svi njeni ostali nedostaci, poput dvoličnosti i lukavstva, lažnosti, neverstva, izdajstva, nezahvalnosti, lakoumnosti, rasipništva... Žena čak nije ni lepa – ona je ne-estetična (niska, uskih pleća, širokih kukova, kratkih nogu), a lepom je proglašava samo intelekt muškarca zaslepljen nagonom. Žena je jednostavno, drugi rod, koji u svemu stoji iza muškarca. Zato je treba vaspitavati za pokornost (jer je po prirodi određena da se pokorava), ne ostavljati bez muškog nadzora i ne dozvoliti joj da raspolaže imetkom koji muškarac stiće. Štaviše, žene bi, za njihovo dobro, trebalo držati u poliginim brakovima (Šopenhauer, 1997: 12-14, 18-20, 23, 28, 31, 36-38, 41-42).

Aristotel je, u skladu sa shvatanjima svog vremena (o kome je već bilo reči), smatrao ženu manje vrednim bićem od muškarca, koje, iako je formalno slobodno, nije građanin koji se može latiti vršenja vlasti, ne može da sprovodi svoju volju i nad kojim muž vrši vlast (Aristotel: 1984: 19-21).¹⁵ Već je dobro poznato da su u učenju Tome Akvinskog i Aurelija Augustina žene potpuno degradirane, uprkos načelnom Augustinovom stavu o jednakosti polova u božijim očima (Augustin: 2002: 120, 136).¹⁶ Ali, sociolozi ne potenciraju da je i jedan od utemeljivača sociologije, Emil Dirken, imao pežorativan odnos prema ženama. Naime, on je smatrao da žene nemaju intelektualnih potreba, da su tradicionaliste, religiozne i da je njihova osećajnost rudimentarna, pa jednostavni društveni oblici zadovoljavaju njihove zahteve, za razliku od muškaraca, koji su „složenija društvena bića” (Dirken, 1997: 182, 237). Ni Niče (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) nije imao dobro mišljenje o ženama, naročito o njihovim umnim sposobnostima i ponašanju, a smatrao je da su ljubav muškarca i žene suštinski različite, pri čemu žena samo teži da se preda muškarcu (Niče, 1984: 90-91, 234, 275-278). Inače je mislio da bi njemu brak smetao u „časnom traganju za istinom”.

Naravno, ima i autora koji nisu mizogini, već pro-feminini: Didro (*Denis Diderot*) i Džon Stjuart Mil (*John Stuart Mill*) nepristrasno izjednačavaju ženu sa muškarcem u smislu ljudskosti (Bovoar, 1982a: 19). Među njih treba svrstati i Sartra (*Jean-Paul Sartre*) i Simon de Bovoar (*Simone de Beauvoir*), kao i Pjera Burdijea (*Pierre Bourdieu*). Tako, na primer, Platon (inače zahvalan Bogu što nije rođen kao rob, ili kao žena) u svojoj idealnoj državi

¹⁵ Mada postoji i tumačenje da je usled nepravilnosti u prevodu smisao Aristotelova rečenice donekle izmenjen (Pavlović a: 559, 552-564).

¹⁶ Naravno, moguće je pronaći obrazloženje i za ovakve stavove, kao što čini Pavlović (Pavlović b).

predviđa iste dužnosti za podjednako darovite žene i muškarce (pa i najviše državne), smatrajući da pol ne sme biti presudan pri dodeljivanju važnih funkcija u državi, već sposobnost, i da je to jedino pravično (Platon, 1969).

Simon de Bovoar (*Simone de Beauvoir*) uviđa da je mesto muškaraca i žena u svetu velikim delom određen njihovim polom. Već prvi pogled na život ljudi odaje vidljivu (spoljnu) podelu čovečanstva na dve kategorije različite po liku, odeći, hodu, interesima, osmesima (Bovoar, 1982a: 11). Karakter žene je određen njenom ženskom sudbinom, njenim položajem u ljudskom društvu: on je uslovljen istorijski, ekonomski i društveno (Bovoar, 1982b: 318-449). Zato je žena u našoj kulturi sklona trpljenju i mirenju sa sudbinom (iako su žene hrabre kao i muškarci kada se bore za određeni cilj), njena svest se upravlja praktičnošću (pa je u svojim poslovima nezavisnija i pokazuje više inicijative od muškarca u njegovim poslovima, gde se *od njega* traži pokornost), njeni vidici se zatvaraju onako kako je uče pasivnosti, ona nije sklona delanju, nego harmoniji ili brizi, istovremeno poštuje i mrzi muški svet, protiv kojega se buni, ali i ne beži, nesposobna da izgardi svoj protiv-svet njegovom, zato je njen stav prema njemu ambivalentan, ona lako zauzima stav poraženoga, nije logična i apstrakna (njeno iskustvo je ograničeno, ali konkratno), ponaša se autentičnije od muškaraca, pošto ne primenjuje kliše, ali je ipak biće, te ne može da bude potpuni objekat. Zato je muškarac smeo, nesebičan, revnosan, delatan, logičan, onaj koji se suprotstavlja svetu i sklon da prebaci svoju krivicu na – ženu, on je sposoban da shvati apstraktne ideje, ali sklon da dela prema klišeima. Specifična seksualnost žene determiniše i specifičnu čulnost i osećajnost, tako da njen odnos prema telu, svom i muškom, prema detetu, nikada neće biti isti kao muškarčev (Bovoar, 1982b: 450-481, 605-606). I zaista, penis je, na neki način, čulno ovaploćenje transcendencije kod muškarca (Bovoar, 1982a: 72). Jer, on se javlja i kao deo tela, i kao nešto posebno, pa ga ličnost doživljava kao svoj deo, ali deo koji je, budući „odvojen”, omogućio da muškarac „u svoju individualnost saobrazi život koji ga nadmašuje” (Bovoar, 1982a: 72). On je takođe, simbol nadmoćnosti oca u porodici. Falusu se pripisuje tolika vrednost, pošto simbolizuje suverenost u različitim oblastima života, tvrdi Bovoar, te psihoanaliza može da dobije potvrdu samo u istorijskim kontekstima (Bovoar, 1982a: 73). U svakom slučaju, vrednovanje dečaka od strane roditelja i okruženja devojčicu navodi na zaključak da objašnjenje i simbol tog visokog vrednovanja predstavlja ono što ona nema: penis (Bovoar, 1982b: 23). Vremenom, i za dečaka on (p)ostaje simbol muškosti.

Tako se pasivnost devojčice izgrađuje posredovanjem društvenog okruženja, a dečak se navikava na stav da treba da zauzme svoje mesto u svetu, i da je njegovo telo oruđe za

borbu i gospodarenje prirodom (Bovoar, 1982b: 25). Muškom detetu sleduje aktivan stav u životu, a devojčica, iako teži ostvarenju svoje autonomije, mora da je guši, da bi zadovoljila roditelje i ostatak okruženja, makar zavideći dečacima na autonomiji koju im donosi njihova muškost, jer i one imaju potrebu da se prema svetu postave kao subjekt, da potvrde u njemu svoju moć. Zato muškarac postaje transcendentan, a žena ostaje pasivna. Kada poodraste, muškarci će je posmatrati i procenjivati, baš kao bilo koji željeni predmet. Sam pubertet nema isto značenje za njih dvoje, iako se oboje suočavaju sa naglim i neprijatnim promenama i strahovanjima u vezi budućnosti: ishod puberteta za dečake je prihvatanje muškog dostojanstva, a za devojčice povlačenje u granice nametnute ženstvenosti; probuđena seksualnost za mladića predstavlja potvrdu njegovog subjektiviteta, i prihvatljivo je agresivna, a devojka je skriva i podnosi. Da bi se izborila za status odrasle, devojka mora da prihvati ženstvenost i „nepomičnu egzistenciju punu lišavanja”, koja je pritom i sramna, dok mladići postaju gospodari sveta (Bovoar, 1982b: 25-82). Ironično, tako ljudskosti devojke biva suprotstavljena njena ženskost. Tako žene ostaju negacija ljudskosti, a muškarci postaju njena esencija. Svoju vrednost ona ne postiže sopstvenim naporima, već je nalazi u odobravanju spolja (Bovoar, 1982b: 122). Samo uvođenje u polni život je, dakle, različito za mladića i devojku. Dok je percipiraju kao objekat, a njena pasivna seksualnost je posledica čitavog niza različitih postupaka u odgajanju, ona je naučena da kod muškarca ceni moć (Bovoar, 1982b: 143). Probijanje himena je uvek silovanje (Bovoar, 1982b: 150), a mogućnost neželjene trudnoće može da optereti ženu strahom. Prvo iskustvo može da stvori doživotne traume. Polni čin je potpuno različit doživljaj za muškarca i ženu, jer ga ona proživljava mnogo intenzivnije, učestvujući čitavim bićem, pisala je Simon de Bovoar (Bovoar, 1982b: 163, 169).

Simon de Bovoar se, pokušavajući da da odgovor na pitanje šta je žena, upušta u istraživanje fizioloških, istorijskih, psihičkih i društvenih činilaca koji oblikuju ženu, jer je funkcija ženke nedovoljna da je u potpunosti definiše (Bovoar, 1982a:11). Ona zaključuje da svako ljudsko biće nije nužno žena: žena mora da bude ženstvena, nosilac ženskosti (Bovoar, 1982a: 9) Iako je žena, kao i muškarac, u stvari čovek, njena ljudskost često se negira.

Sa biološke tačke gledišta, žena je (u proseku) po morfologiji različita u odnosu na muškarca niža je, lakša, krhkijeg skeleta, zaobljenija, nešto slabija, a ciklično lučenje endokrinih žlezda podstiče nestabilnost čitavog organizma kao sistema, što se odražava i na psihi... Sve te razlike proizilaze iz jedne funkcije koju telo ženki vrši: produžetka vrste. Ista

funkcija, pak, ne podređuje sebi, i ne ometa ličnu egzistenciju muškarca u tolikoj meri (Bovoar, 1982a: 56).

Žena je, kao ženka sisara, žrtva vrste. Njeno telo, njegove funkcije su u službi produžetka vrste na mnogo izrazitiji i kompleksiniji način nego muški, te su određeni periodi njenog života u najvećoj meri tom funkcijom određeni, dok muškarac toga biva oslobođen. U samom polnom činu, ona je uzeta, pasivna, a muškarac je aktivan, dok će kasnije, jedino ona imati aktivnu ulogu u nošenju ploda i rađanju, kao kod svih sisara. „Vrsta poseduje ženu od samog njenog rođenja”. Dok mužjak sisara istupa kao subjekt, agresivno usled konkurencije drugih mužjaka, „vrsta živi u ženki i oduzima joj znatan deo individualnog života” (Bovoar, 1982a: 45-51). Mužjak takođe ima svoju ulogu u produžetku vrste, ali njegov organizam je u znatno manjoj meri opterećen procesom spermatogeneze i ciklusima parenja, dok ga sam razvitak ploda i donošenje na svet, kao i dojenje, fiziološki uopšte ne dotiču. On eventualno preuzima ulogu hranioca i zaštitnika u zajednici, njegov život je nezavisniji i bogatiji aktivnostima. Slično važi za ženu i muškarca, koji se najviše razlikuju međusobno u odnosu na ostale sisare, i gde žena, budući da je najindividualizovanija, najslabija je i najdramatičnije živi svoj udes; ona je najviše otuđena u odnosu na ženke ostalih sisara i najčešće se protiv tog otuđenja buni (Bovoar, 1982a: 30, 56). Sam ciklus ovuliranja nema nikakvu individualnu svrhu, ali je žena više prilagođena zahtevima tog ciklusa nego sebi samoj, i on utiče na život žene tokom celog reproduktivnog perioda, redovno je podvrgavajući fiziološkim tegobama. Trudnoća i porođaj takođe nisu fizički prijatni za ženu, naprotiv, pa ni dojenje. Iako imaju pozitivne psihičke efekte u slučaju da je majka psihofizički zdrava i zrela, fizički su isprpljujući i neprijatni. Menopauza, kao završetak reproduktivnog perioda, često u život žene unosi pakao, sa svojim fizičkim efektima. Ali, ona konačno donosi oslobođenje od „robovanja ženki” (Bovoar, 1982a: 55). Međutim, iako biologija na ovaj način određuje sudbinu žene (u ovom slučaju se ne misli na Frojdovo: anatomija je sudbina), ona ne objašnjava društvenu hijerarhiju polova, jer čini samo jedan njen element, dok je drugi element društvene, odnosno kulturne prirode. „Društvena konstrukcija karikira biološku razliku”, a onda od te predstave traži svoje opravdanje (Baret, 1983: 81). Kao što svest žene nije određena samo njenom seksualnošću¹⁷, već i čitavim okruženjem, tako se ni njen položaj „drugog pola” ne može objasniti samo anatomijom i njenim funkcijama (Bovoar, 1982a: 57-61, 77).

¹⁷ Koja je idalje velika nepoznanica: do danas nauka nije dala konačan odgovor o (ne)podeljenosti ženske seksualnosti po pitanju klitoralnog i vaginalnog zadovoljstva.

Pjer Burdje u knjizi *Vladavina muškaraca* traga za istorijskim mehanizmima ovekovečavanja struktura polne podele (Burdje, 2001: 2), a to traganje ga, kako sam piše, dovodi na teren kojim se tradicionalno bave feministkinje – vladavinom muškaraca. Kada piše o ovome, on zapaža da su nesvesne sheme opažanja, mišljenja i delanja, u stvari, istorijske strukture muškog (muškocentričnog, „falonarcisoidnog”) poretka i deo uvreženog sistema relevantnih suprotnosti: visoko/nisko, iznad/ispod, ispred/iza, svetlo/mračno, suvo/vlažno i njima sličnih i sadejstvujućih. Društveni poredak funkcioniše kao simbolički mehanizam čiji je cilj potvrđivanje muške vladavine na kojoj je zasnovan, pri čemu se biološke razlike uzimaju kao prirodno opravdanje društveno konstruisane razlike između rodova. Tako odnosi vladavine bivaju upisani u objektivnost (u vidu objektivnih podela) i u subjektivnost u vidu misaonih shema koje obrazuju opažanje ovih objektivnih podela (Burdje, 2001: 11-19). Drugim rečima, odnos vladanja se opravdava upisivanjem u bilošku prirodu, koja je i sama jedna naturalizovana društvena konstrukcija: muškocentrična vizija se zasniva na praksama koje sama određuje (Burdje, 2001: 35, 48). Zato muški poredak nema potrebu za opravdanjem i legitimacijom, jer se muškocentrično viđenje nameće kao neutralno – kako muškarcima, tako i ženama, i u tome se očituje njegova snaga (Burdje, 2001: 17). Na ovome „rade” agensi socijalizacije (a najmoćnija je kontekstualna socijalizacija): porodica, škola, religija, država, te se tako dobija društveni i moralni poredak zasnovan na apsolutnom prvenstvu muškarca u odnosu na ženu, odraslih nad decom i izjednačavanju moralnosti i sile (Burdje, 2001: 51, 116-120).

Zato Burdje piše o blagom i nevidljivom - simboličkom nasilju, koje se uspostavlja posredstvom odobrenja od strane potčinjenog, koje on ne može a da ne da vladaru, jer: „da ga misli i da sebe misli, ili, bolje, da misli svoj odnos sa njim, raspolaže samo instrumentima saznanja koji su mu zajednički sa njim i koji, budući da su samo utelovljeni oblik odnosa vladavine, čine da ovaj odnos izgleda kao prirodan [...] jer su sheme kojima on sebe opaža i procenjuje svoju vrijednost, ili opaža i procenjuje vrijednost onih koji vladaju [...] proizvod utelovljenog klasiranja koje su na taj način naturalizovane, koje proizvode njegovo društveno biće” (Burdje, 2001: 51). Dispozicije (habitus¹⁸) su neodvojive od struktura. One ih proizvode i reprodukuju kod oba roda (Burdje, 2001: 61). Posledice simboličke vladavine ne vrše se „golom logikom saznavućih svesti”, već upravo izvan svesti i volje, preko shema

¹⁸ Habitus kod Burdjea jeste sistem trajnih i prenosivih dispozicija, koje pojedinac utelovljuje tokom života i koje izražavaju društveno konstruisane strukture u subjektivnom iskustvu (Filipović, 2001: X-XI). Tako se rod može proučavati kao polni habitus (Burdje, 2001: 8).

opažanja, procenjivanja i akcije, koje su sastavni elementi habitusa i na kojima se temelji odnos saznanja koji je „sam sebi duboko nejasan” (Burdje, 2001: 54-55, 60). Zato muškom potreku nije potrebna fizička prinuda, pošto poseduje simboličku snagu prinude: učinak moći postaje trajno upisan u telo potčinjenih u vidu shema percepcije i dispozicija: da se divi, poštuje, voli i slično (Burdje, 2001: 58). „Strasti potčinjenog habitusa” su društveni odnos preobraćen u telesni, i zato nije dovoljna samo svesna volja za oslobođenje od simboličkog nasilja, pa ne čudi da i po ukidanju faktičkih (spoljnih) osnova prinude u vidu formalne dostupnosti slobode, obrazovanja, pristupa profesijama i politici, potlačeni rod sam sebe nastavlja da isključuje iz mogućnosti koje su mu date (Burdje, 2001: 56-57). Naime, drevne strukture polne podele određuju i sam oblik tih promena, i njihov pravac, delujući kroz tri praktična principa. Prvi je sadržan u dodeljivanju ženama funkcija koje ih vezuju za domaću, privatnu sferu života ili funkcije koje prističu iz nje (vaspitanje, nega, usluge), drugi nalaže imperativ da žena ne može imati vlast nad muškarcem, a treći rezerviše monopol za za rukovanje „stručnim stvarima” i mašinama muškarcima (Burdje, 2001: 129-130).

Burdje primećuje da se sama konstrukcija tela, polna podela rada, pa i polni odnosi, javljaju kao društveni odnos vladanja, pošto su izgrađeni kroz principe podela između muškog i ženskog. Pri tome, žensko se javlja kao pasivno, manje vredno, isključeno iz javnosti¹⁹. Zato i rodove možemo da analiziramo kao društvene odnose, i kroz njih (Burdje, 2001: 18, 35, 36, 61). Štaviše, žena se u ovakvim društvenim odnosima javlja kao objekat, odnosno „simbol čiji je smisao utvrđen izvan njega”, kao „opažena” od strane muškaraca, a ne kao subjekat opažanja. Žena je prinuđena da postoji kao objekat muškog opažanja, jer kroz njega ostvaruje svoje postojanje kao žena (Burdje, 2001: 61, 89-93). Međutim, Burdje primećuje da ni muškarcima nije lako, iako imaju povlašćen i takoreći plemićki status u odnosu na žene. On uviđa da su i oni pod pritiskom „utuvljenih” dispozicija i žrtve vladajućih predstava: oni moraju da budu suprotno od onoga što je žensko – da konstantno potvrđuju svoju muškost, a to primoravanje nije fizičke prirode, već simboličke, baš kao u slučaju žena. Tako ideal muškosti stvara „princip ogromne ranjivosti”. Jer, ako muškarac ne dokazuje svoju muškost, on će izdati samoga sebe, biće prezren od strane muških grupa, nazvan slabićem, mlakonjom, i slično (Burdje, 2001: 70-72).

¹⁹ Zato Burdje poredi muškarce sa plemstvom. Naime, nasuprot logici isključivanja žena, muškarcima su dostupne sve oblasti koje njima nisu, akada se umešaju u oblasti rezervisane za žene, onda to čine kao vrhunski kuvari, krojači... ovo samo potvrđuje postojanje dvostrukih standarda i temeljne disimetrije u procenjivanju muških i ženskih aktivnosti (Burdje, 2001: 84).

Džon Stjuart Mil i njegova životna saputnica Herijeta Tejlor Mil (*Harriet Taylor Mill*) su, uvidevši nepravdu u potčinjavanju, pisali o potrebi da se ženama prizna ravnopravnost sa muškarcima u različitim sferama života: braku kao zajednici, poslovnoj sposobnosti, obrazovanju i politici.

Džon i Herijeta ističu da su zakone koji se tiču odnosa među polovima uvek donosili muškarci, sebi u korist²⁰, te on zaključuje da je potrebno da te zakone iznedre muškarci žene zajednički (Stjuart Mil, 1995a: 21). Zakoni kakve kritikuje, po njemu predstavljaju prepreku razvoju čovečanstva, pošto su proizašli iz jednostrane upotrebe prava fizički jačeg i ozakonuju neprirrodnu podređenost jednog pola drugome²¹ (Stjuart Mil, 1995b.: 61, 64).

Mil uviđa da je društveni položaj žena, kao i njihovo psihičko stanje proizvod vaspitanja i običaja, a ne prirodom datih osobina (Stjuart Mil, 1995a, 25). On piše da su žene podučavane da budu „ugušene”, jer to „ne priliči njihovom rodu”, te sa zato i ne bune masovno protiv svog podređenog položaja (Stjuart Mil, 1995b: 72). One su odgajane u maniru koji ih čini nesposobnima da bez muškarčeve zaštite i izdržavanja opstanu u pukom fizičkom smislu (Stjuart Mil, 1995a: 25), one su odgojene u uverenju da je njihov karakter suprotan muškom, te da nemaju svoju volju, već da se potčinjavaju i prepuštaju vlasti drugih, da je njihova dužnost da se posvete tim drugima i odreknu sebe, postavši potpuno zavisne od njih, pa je logično, jedini cilj obrazovanja i oblikovanja karaktera žena da im budu privlačne. Krotkost, pokornost i predavnje svoje volje u muškarčeve ruke su postale suštinski deo polne privlačnosti, a brak je glavni cilj koji žene prihvataju, jer je to jedini način da steknu poželjan društveni status (Stjuart Mil, 1995b: 73). Štaviše, žene se odgajaju sa jednim ciljem: da se udajom obezbede za život. Njihov duh je degenerisan nesamostalnošću, koja je postala navika (Tejlor Mil, 1995a: 35). Sa druge strane, dečacima se usađuje ideja o urođenoj superiornosti nad devojkicama, majkama i ženama uopšte (Stjuart Mil, 1995b: 128). Herijeta uviđa da je dijametralno suprotno vaspitanje devojkica i dečaka u stvari stvorilo privid različitih priroda dva pola (Tejlor Mil, 1995a: 34).

²⁰ „Kada, međutim, postavimo pitanje zašto bi život jedne polovine čovečanstva trebalo da bude život obične služinčadi one druge, zašto je svaka žena samo dodatak muškarcu, zašto joj nije dozvoljeno da ima neki sopstveni interes, zbog čega u njenom umu ne postoji ništa što bi konkurisalo njegovim interesima i zadovoljstvima, tada jedini razlog koji se može navesti jeste taj da muškarci to vole. Njima prija da žive radi sebe, a žene radi njih [...]” (Tejlor Mil, 1995a: 49) Takozvana sklonost žena ka takvom životu samo je prividna, jer su one naučene da degradaciju smatraju svojom čašću. Uostalom, zaključuje Herijeta, da je prirodna, ne bi morala da bude nametnuta zakonom (Tejlor Mil, 1995a: 57).

²¹ „Smatram drskošću kada bilo ko pokuša da odredi šta žene po svom prirodnom ustrojstvu jesu ili nisu, i šta mogu ili ne mogu biti. [...] Niko ne može s' pouzdanjem reći da li bilo neke bitne razlike, u razvoju karaktera i sposobnosti, kada bi se ženama ostavilo da biraju svoj pravac razvoja onoliko slobodno kao muškarci i kada im se ne bi nametale nikakve veštačke prepreke” (Stjuart Mil, 1995b: 108).

Džon uviđa da je, jednom uspostavljena neraskidivost braka, kroz istoriju delovala kao zaštita žene (koje nisu imale drugog izbora u životu, osim braka), vezujući muža trajno za nju, time poboljšavajući njihov društveni položaj (Stjuart Mil, 1995a: 23). Međutim, on je svestan činjenice da su žene i muškarci podjednako ljudi, te da je neophodno zakonom podržati promene koje će doprineti osvešćivanju žena, njihovoj sposobnosti i volji da rade²², omogućiti im raspolaganje svojom imovinom u braku i razvod (i time steknu materijalnu nezavisnost od muževa). Brak treba da bude odnos između dva jednaka bića, piše on, jer nema fiziološke nejednakosti koja bi podržala društvenu (Stjuart Mil, 1995a: 25-26, 1995b: 79).

Žena ima sposobnosti i prava da radi, pa je nepravедno da po rođenju bude isključena iz konkurencije za profesiju samo zato što je rođena kao žena (Stjuart Mil, 1995b: 76-78), odnosno, nema razloga da bilo šta nekome bude dozvoljeno, a drugome zabranjeno (Tejlor Mil, 1995a: 42). Pravo da zarađuje je suštinski uslov za njeno dostojanstvo (Stjuart Mil, 1995b: 101). Da bi bila pripremljena da radi, njoj je neophodno obrazovanje²³ (Stjuart Mil, 1995a: 26, Stjuart Mil: 1995b: 128). A što se tiče raspodele poslova unutar porodice, Mil bi ih prepustio „prirodnoj” (pravičnoj) podeli vlasti između muškarca i žene, kao i njihovom dogovoru (Stjuart Mil, 1995b: 94).

Herijeta se naročito zalagala i za politička prava žena (Tejlor Mil, 1995a). Dakle, društvo i ljudi bi imali višestruke koristi od priznavanja ravnopravnosti ženama i njene implementacije u svakodnevnicu. Osim što bi žene zadobile ljudsko dostojanstvo i slobodu, odnosno „ogromno uvećanje lične sreće” za njih (Stjuart Mil, 1995b: 140), društvo bilo bogatije za kapacitete sposobnih ljudi oba pola, čitave nove generacije bi bile podizane u duhu jednakosti (a ne u duhu podređenosti i superiornosti jednog ljudskog bića drugome), što bi rezultiralo velikim moralnim pomakom čovečanstva, pri čemu bi moralni uticaj žena na

²² I sam Mil se koleba između potrebe da žena radi, i njenog stvarnog rada u javoj sferi. Najprirodnije bi bilo, piše on, da posao žene bude da ukrasi i ulepša zajednički život u braku. Takođe, on brine oko konkurencije koju bi na tržištu radne snage unele žene (Stjuart Mil, 1995a: 27-28). Ipak, zaključuje da bi ta konkurencija u krajnjem ishodu bila zdrava, pošto bi usled nje svaki pol (i svaka osoba) prirodno bila usmerena na ono što najbolje može da radi, ili prirodno isključena iz profesija za koje nije sposobna, tako da muškarci u stvari ne bi bili ugroženi (Stjuart Mil, 1995b: 83). Uostalom, rad žena bi doprineo društvu, jer bi svako radio ono za šta je najviše sposoban, a sam uspeh u profesiji pokazuje spodobnost čoveka da je obavlja (Stjuart Mil, 1995b: 76, 104). Opet, i sam zaključuje na drugom mestu da bi bilo pravednije da žena ne doprinosi svojim radom prihodu porodice, pošto treba da se posveti upravo porodici. Ustalom, tako je moguće proširiti zloupotrebu od strane muža, koji ima vlast nad njome i svime što je njeno (Stjuart Mil, 1995b: 101). Ipak, on zaključuje da „ništa ne bi trebalo da sprečava ženu izuzetnih sposobnosti da se posveti željenom pozivu”, ali da mora biti obezbeđena njena zamena za sve porodične dužnosti koje bi ostale zanemarene (Stjuart Mil, 1995b: 101).

²³ Herijeta kritikuje neobrazovanost žena, koja utiče na celokupno stanje njihovog duha (Tejlor Mil, 1995a: 34, 56).

javnost, kroz njihovu osećajnost i plemenitost²⁴, zaziranje od rata i filantropiju, bio veoma koristan (Stjuart Mil, 1995b: 129-133, 142). Konačno, bark bi, kao zajednica dvoje ljudi, dobio kvalitet zajednice dva ravnopravna bića, podjednako obrazovana, sličnih sklonosti i uverenja (Stjuart Mil, 1995b: 136, 137). Ustalom, tako bi i muškarci imali direktne koristi od emancipacije žena, pošto bi bilo moguće ostvariti zajednicu ljudi koji se nadopunjuju i jedno drugo inspirišu na dalji razvitak (Tejlor Mil, 1995a: 56-57). Prema tome, položaj žene u jednom društvu se može smatrati merilom civilizovanosti naroda, ili epohe, kroz istoriju se njihov status sve više približava statusu muškaraca (Stjuart Mil, 1995b: 78).

Sa promenom društvene atmosfere i izlaskom žena i javnost u raznim sferama rada, menja se i misao čoveka o odnosu između polova, i mnogi teoretičari uviđaju potrebu za priznavanjem jednakosti, ili ravnopravnosti polova.

Međutim, ima autora koji smatraju da insistiranje na „jednakosti” između muškaraca i žena nije doprinelo „jednakosti” kojoj se teži, i primećuju da ista prava nisu učinila interese muškaraca i žena podjednako zastupljenima u javnosti, niti obezbedila ženama ravnopravno učešće u raspodeli društvene moći (Erikson, 1976: 223). Erik Erikson smatra da „ima dosta ekonomskih i praktičnih razloga za pojačanu svesnost o položaju žene u savremenom svetu. Ali ima takođe i nedosežnijih i mračnijih i mračnijih razloga” (Erikson, 1976: 222). On veruje da ljudi ustvari ne žele jednakost polova: oni žele da sačuvaju polaritet i napon, tu bitnu razliku, a ne da se ona izgubi u ekvivalenciji (Erikson, 1976: 224). Žena uvek ostaje žena, piše Erik Erikson, i njena emancipacija se ne sastoji u poricanju sopstvene ženskosti i njenih funkcija, već, naprotiv, u tome da se ona učini delom identiteta, zajedno sa svim ostalim supraseksualnim (nadseksualnim) sferama u kojima žena učestvuje. Kao takve, možda bi upravo žene, sa svojim specifičnim odnosom prema životu i funkcijom u njemu, mogle da spasu čovečanstvo od rizika u koji je ušlo zahvaljujući dominantno muškom odnosu prema životu i sredini. Prirodne dispozicije žene, stoga, normalno moraju da budu integrisane u sve sfere njene aktivnosti. Erikson smatra da će čovečanstvo u budućnosti možda kao jedinu meru razlikovanja prihvatiti biološku krajnost seksualnih razlika, jer će biti besmisleno razmatrati druge „razlike” (Erikson, 1976: 222-249).

Naravno, neuputno bi bilo zaobići feministkinje pri razmatranju ovakve teme, obzirom na njihov doprinos razmatranju odnosa i hijerarhije polova. Što se tiče opšteprihvaćene moralne dihotomizacije polova, odnos feministkinja prema njoj je

²⁴ Po pitanju pravde, moralni ideali muškaraca su viši od ideala žena, ali su zato njihovi ideali po pitanju plemenitosti viši od muških. (Stjuart Mil, 1995b: 132)

ambivalentan: one kritikuju temelje i posledice tog klasičnog pristupa, dok ga u suštini implicitno usvajaju. Jer, iako vide ženu kao nosioca specifične snage i vrline, one u stvari reprodukuju poimanje žena i muškaraca kao bitno različitih u orijentaciji prema sebi i drugima (Gerson, 2002). Između ostalog, feministkinje su skrenule pažnju i na distinkciju pojmova pol i rod (o čemu je pisano u posebnom poglavlju), kao i na korelaciju polne opozicije muško-žensko i opozicije priroda-društvo (kultura), odnosno na kulturne *konvencije* o tim opozicijama.

U sklopu ljudskog mišljenja priroda je nešto suprotno kulturi, koja služi njenom obuzdavanju, jer čovek želi da ovlada njome. Priroda je, dakle, pojava nižeg reda u svesti ljudi. I dok se mnogobrojne muške težnje, usmerene na javnost, poistovećuju sa kulturom, žene se nekako, makar i simbolički, u njihovoj reproduktivnoj ulozi povezuju sa prirodom. One su podređene reproduktivnim ciklusima, zbog kojih se u mnoštvu kultura smatraju „nečistim”, one su „prirodnom” sponom dojenja i nege povezane sa negovanjem dece, pa time i sa ograničenim domenom porodičnog delanja. Tako su žene svojom biološkom funkcijom, ulogama koje iz nje proizilaze i psihičkom strukturom koja je nijima uslovljena (posledica socijalizacije za polne uloge), određene kao bliže prirodi, u odnosu na muškarce, pa zauzimaju središno mesto posrednika. Muškarci, koji nemaju „prirodne stvaralačke funkcije” usmeravaju kreativnost ka spoljnom svetu, posredstvom tehnologije i simbola. Pri svemu tome se ne primećuje da žena, upravo zato što odgaja i socijalizuje dete, ima veoma važnu funkciju za opstanak kulture i njen je predstavnik: ona je primarni socijalizator (Ortner, 2003: 153-173).

Štaviše, Žarana Papić, inspirisana feminističkim radovima, dokazuje da je opšta koncepcija opozicije između prirode i kulture izvedena iz modela opozicije polnih (rodnih) razlika, i da se u odnosu na nju i dokazuje (Papić, 1997: 7). U ovom diskursu ona primećuje da je Klod Levi-Stros (*Claude Lévi-Strauss*) „otkrio” još nekoliko kulturno-istorijski bitnih razlika između žena i muškaraca. Muškarci i žene poseduju „prirodnu” seksualnost koja ne poznaje ograničenja. Međutim, muškarci su prevazišli tu vrstu seksualnosti sa uspostavljanjem incest-tabua, koji im je zabranio njihove „prirodne” žene i razvilo je u kulturno organizovanu seksualnost, a putem egzogamije i razmene žena ostvarena je kulturna razmena između zajednica i društveno posredovana reprodukcija ljudi. Ovo je bio prvi iskorak čoveka iz prirodne (incestuozne) u kulturnu (egzogamnu) seksualnost, a načinio ga je - muškarac. Uloga žene u ovom procesu je bila uloga objekta (razmene) i instrumenta kulturnog povezivanja i transformacije muškaraca u kulturna bića (Papić, 1997: 260-290).

U prilog feminističkoj kritici „muške nauke” svakako ulaze i teorije poput Parsonsove, na primer. Talkot Parsons (*Talcott Parsons*) je razradio paradigmu o segregiranim komplementarnim ulogama polova, koje čine porodični život harmoničnim, a polne uloge funkcionalnim međusobno, na nivou porodice i globalnog društva. U ovakvom pristupu, muškarac i žena u porodici imaju nekompetitivne (nekonkurentne) uloge, zato što svako od njih ima svoje polje delanja: muškarac je instrumentalno delatan, on je posrednik između porodice i širih sistema kojima ona pripada, zato što radi i donosi ekonomska sredstva neophodna za njen opstanak, a ženina uloga je afektivna, pošto ona posreduje između odsutnog oca i dece i koordiniše unutrašnji život porodice – što je, u odnosu na „muško” polje delanja, znatno redukovano polje. Međutim, ovo, prema Parsonsu ne čini polne uloge hijerarhijski određenima, već samo komplementarnima, dok hijerarhiju u porodične odnose unosi starosna struktura njenih članova (Milić, 2001: 136-138). Za razliku od Parsonsovog stanovišta, sintagma „simetrična porodica”, označava ujednačavanje uloga polova u modernoj porodici: žene često preuzimaju ulogu hranioca porodice, a muškarci domaću brigu o deci (Milić, 2001: 138).

Činjenica je da se žena kroz istoriju, pa i sada, često definiše kroz brak i porodicu, a ovo dvoje, opet, kroz nju (Hauzen, 1988: 216). Podređeni položaj žene u porodici se može objasnjavati sa više aspekata, skreće pažnju Mišel Baret. Na primer, moguće je izvesti ga iz patrijarhalne tradicije²⁵, ali i iz potreba buržoaske porodice, odnosno muškarca koji mora da bude siguran da će imovinu ostaviti svom potomku, a ima i potrebu da dokaže kako može da izdržava porodicu: on obezbeđuje sredstva za život, a žena bračnu vernost, odnosno -

²⁵ Često čitamo kako su klasna društva i patrijarhat „zaslužni” za drugorazredni položaj žene. Iz činjenice da samo žena može da donese dete na svet i da je prirodnim sponama vezana za njega u početku, proizilazi potreba da muškarac preuzme ulogu koja obavlja „spoljne funkcije”, te on tako dospeva u dominantnu poziciju i u mogućnost da kontroliše polno ponašanje, čineći ženu objektom (Džonson, 1990: 118-120). Sa uspostavljanjem patrijarhalnog društvenog (kulturnog) obrasca, zaista počinje „istorija neravnopravnosti polova”. Patrijarhalni tip društva muškarca uspostavlja kao višu vrednost u odnosu na ženu, na račun njenog potiskivanja i degradiranja zahvaljujući viševekovnoj tradiciji koja je uspostavila stereotipe na račun niže vrednosti žene i njene prirode. Patrijarhalna tradicija, pak, prenosi takav odnos muškarca prema ženi, s’ vremena na vreme stvarajući iluziju suprotnog: „Izvesnim formama kompenzacije, magijskom praksom, društvenim obredima i mitom, ženi je ženi je povremeno pridavana fiktivna moć, čija je manifestnost pokazatelj prirode te moći koja govori o dubljoj funkciji obnavljanja i potvrđivanja patrijarhalnog modela muške dominacije”. Žena je stoga, pronalazila latentne kanale manifestacije svoje moći: „podzemni tok ženske moći ispoljavan je u ovladavanju životom, njegovin neposrednim održavanjem i produžavanjem” – rađanjem i negovanjem (Jovanović, 2001a: 10, 13). Jer, „muškarac može imati vlast nad ženom, ali ona može imati moć nad njim.” (Jovanović, 2001b: 88). U krajnjoj liniji, ta, toliko omalovažena žena je od vajkada smatrana „stubom kuće” i baš njoj je prepuštena ključna odgovornost moralnog vaspitanja dece. „Služeći životu, žena je kroz neosveščenu i neinstitucionalizovanu vlast u porodici vladala njenim životom (Jovanović, 2001b: 96).

reprodukciju zakonitih naslednika (Baret, 1983: 55). U radničkoj porodici se, pak, mogu tražiti znaci ravnopravnosti usled zapošljavanja žena, ali isto tako se mogu pronaći argumenti u prilog tezi o višestrukom izrabljivanju žena: one rade i van kuće, i u domaćinstvu (u čemu muškarci ne učestvuju), rađaju i neguju decu (u čemu oni takođe ne učestvuju), vode računa o muževima (i na taj način učestvuju u reprodukciji radne snage na dnevnom nivou), manje su plaćene od muškaraca i tako dalje. U svakom slučaju, partijarhat se može analizirati, ne samo kao društvena tvorevina, već i kao arhetipska psihička struktura, koju između ostalog karakterišu prepoznavanje i klasifikacija osobina ličnosti kao muških i ženskih i pripisivanje društvenih uloga prema polu, pri čemu se muške više vrednuju, usled čega je respodela moći između polova neravnomerna (Popović, 2001: 74-75).

Međutim, i feministkinje, iako skreću pažnju političke i naučne javnosti da bitne momente u odnosima između polova, ponekada preteruju u isticanju muške dominacije i zanemaruju otuđenost muškaraca u svetu u kome živimo. Na primer, mogu se analizirati odnosi između muškaraca i žena u skladu sa mišlju Simon de Bovoar: pokušaji da se odredi da li je superiornija žena ili muškarac su besmisleni, jer su suviše različiti (Bovoar, 1982b: 481), ali je činjenica da je (bar sa ženskog stanovišta) položaj muškarca povoljniji.

Takođe, Rej Tanahil iznosi stav, sa kojim je autorka ovog teksta duboko saglasna, da je uopštavanje muške dominacije u većini društava (bar od nastanka pisanih artefakata) svojevrsno zanemarivanje „svih ličnih vibracija među polovima”, koje nam dostupnima čine tek sačuvane (auto)biografske pojedinosti (Tanahil, 1981: 64). Prevedeno na jezik sociologa, ovo znači da generalizaciju na makro-nivou treba izvesti i uvažavati, ali ne i isticati je kao neumitno pravilo na mikro-nivoima, i da nikako ne treba izvršiti inverziju mnoštva raznovrsnih ličnih odnosa jednom suvoparnom frazom kao što je „muška superiornost”.

On takođe uviđa da je prvobitno uspostavljanje dominacije jednog pola nemoguće bez pristanka onog drugog; da su davnašnje žene dobrovoljno, možda tražeći povoda za izuzimanje od nekih dužnosti, usvojile stereotipe, tabue i običaje koje su ih učinile podložnima i manje vrednima. A jednom uspostavljeni, oni su postali oruđe koje muškarci koriste protiv samopotvrđivanja žene (Tanahil, 1981: 49-50). Takva, jednom uspostavljena društvena klima, ide u prilog muškom polu, a represivna je u odnosu na ženski (Tanahil, 1981: 64). Činjenica je da se neke žene i danas odriču samopoštovanja, moći, slobode i samostalnosti zaradi udobnosti, intelektualne i emotivne zavisnosti (Tanahil, 1981: 106). I dok neki naučnici smatraju da je drevni muškarac bio fasciniran trudnoćom i ženinom

sposobnošću da donese dete na svet, drugi pretpostavljaju da je i za ženu, i za njega to bila potpuno prirodna „stvar”, kao i kod drugih živih bića kojima su bili okruženi. Ipak, dug je put pređen od potpune muške neupućenosti u njihovu ulogu u stvaranju potomstva, preko veličanja upravo njihove uloge i prisvajanja „svoje” dece, odricanja ravnopravnosti u prenošenju nasleđa ženi (Tanahil, 1981: 328), do naučnog potvrđivanja prirodne istine genetike.

Sve o čemu je do sada pisano ukazuje na potrebu da se razgraniče (fizičke) karakteristike pola i (kulturom definisane) karakteristike roda, kao i da se pruži uvid u mehanizam povezanosti prirode socijalne percepcije i polnih stereotipa. O polu i rodu je više pisano u delu posvećenom polnom identitetu, tako da je sada potreban osvrt na socijalnu percepciju pola i polne stereotipe.

2.3. Socijalna percepcija polova, polni stereotipi, činjenice

Sama priroda socijalne percepcije (opažanje socijalnih objekata) kao vrste ponašanja (i kao jednog od osnovnih mehanizama individualnog i grupnog ponašanja), podrazumeva interpretaciju stvarnosti (svoje, i tuđe), što je, opet, u velikoj meri determinisano kulturnim modelima, ili obascima date zajednice. Kultura omogućava ljudima da, uopštavajući, razviju koncepte tipova osoba, u smislu kompleksa pojmova ljudskih atributa, na osnovu kojih je moguće klasifikovati pojedince u određene grupe (Havelka, 2001: 51-53). Ovo, između ostalog, omogućava i podržava strukturiranost društvene interakcije, pravilnosti u ponašanjima i očekivanim ponašanjima, kao i njihovim posledicama, što znači – i predviđanje u socijalnom okruženju. Na ovaj način, društveno okruženje percipiramo kao prepoznatljivo, pa u njemu možemo da funkcionišemo sa dozom sigurnosti po pitanju odvijanja interakcija. Kategorisanje učesnika u socijalnoj interakciji je, znači, deo sklapanja „mape sveta” (Fromm) u kome živimo i olakšava nam snalaženje u njemu, to jest u funkciji je zadovoljenja potreba socijaliziranih članova društva (Havelka, 2001: 53).

Pol, odnosno - rod, su dve od brojnih univerzalnih kategorija socijalne diferencijacije, zajedno sa starošću i profesijom (Havelka, 2001: 203), kojima se u socijalnoj percepciji pridaje najveći značaj, a istovremeno je kategorija na čijem je formiranju tako očigledan

uticaj društveno-kulturnog modelovanja. Svaka percepcija je selektivna (Havelka, 2001: 177), pa i socijalna, kako percepcija drugih, tako i samoga sebe, i ne odvija se izolovano, već u socijalnom kontekstu. Naša znanja o društvenom miljeu teže da budu organizovana u nekoliko osnovnih dimenzija i razvrstana na njihove modalitete, a saznanja o ključnim elementima socijalne diferencijacije, organizovanim u šeme, stičemo tokom socijalizacije. Tako, osim atributa na osnovu kojih vršimo socijalnu diferencijaciju (razvrstavamo u kategorije), pripisujemo određenim kategorijama i prateće osobine, što već čini društvenu reputaciju grupe i upućuje na neke zajedničke osobine („pakete” osobina i ponašanja) njenih članova (na osnovu čega nastaju i stereotipi). Pri tome na različit način percipiramo grupe kojima i sami pripadamo, i one čiji član nismo (Havelka, 2001: 203-204). Ovo je ujedno i psihološko objašnjenje nastanka predstava o polnim ulogama, kao i polnih stereotipa, objašnjenje o procesu kulturnog oblikovanja roda.

Ako stereotip okarakterišemo kao tendenciju da prosuđujemo o pojedincu na osnovu krajnje uprošćenog mišljenja o društvenoj grupi kojoj pripada, polne stereotipe treba tražiti u predstavama (ubeđenjima) o osobinama koje se pripisuju pripadnicama ženskog, odnosno pripadnicima muškog roda kao takvima (jednostavno kao pripadnicima polne grupe), bez obzira na moguće individualne razlike, što predstavlja rigidnu i uprošćenu sliku o jednim (drugima)²⁶. Polni stereotipi se odnose na phičke osobine i ponašanja za koja se veruje da su različitoj meri zastupljena kod dva pola. Često podržavaju tradicionalne polne uloge i mogu da posluže kao model socijalizacije deci. Oni čine ponašanje pripadnika polnih grupa predvidljivijim (Best, 2003: 11). Stereotipi predstavljaju vid generalizacije, kojima ljudski um teži u organizaciji znanja o svetu što ga okružuje, i koje su ljudima potrebne radi lakšeg snalaženja u okruženju, ali mogu da posluže i kao osnova za neprijateljski odnos prema određenim grupama (Rot, 1989: 393). Pa, koje su to „muške” i „ženske” osobine?

Svi se u kontekstu svakodnevnice susrećemo sa polnim stereotipima. Ali, da li umemo sa sigurnošću da ih prepoznamo? Umemo li da razgraničimo šta je stereotip, a šta činjenica, kada su pitanju polovi? Žene imaju XX, a muškarci XY hromozome. Nekako se većitim, samoobnavljajućim obeležjima muškarca/žene smatraju aktivnost i racionalnost, izvedeni iz polja rada/pasivnost i emocionalnost, izvedeni iz polnog čina. Ova obeležja se inače u različitim kulturama kombinuju sa dodatnim, pa se kao suština polova dobija „mešavina tradicionalnih i modernih, fizioloških, psihičkih i socijalnih svojstava” (Hauzen, 1988: 212).

²⁶ Što ne znači da stereotipi ne sadrže u sebi i poneku istinu (Best, 2003: 11).

Evo nekih primera: žene su nežnije građe, ali otpornije na bolesti i duže žive. Muška deca su podložnija smrtnosti, nego ženska. Temperament, crte ličnosti, sposobnosti, vrednosti i interesi nisu iste u muškaraca i žena: prvi su agresivniji²⁷, aktivniji, kompetitivniji, nestašniji kao deca i neposlušniji, a druge su emotivnije, lakše zaplaču, poslušnije su kao deca i plašljivije, ali i ekstrovertnije. Žene su verbalno superiorne, bolje pamte i perceptivno diskriminišu, sklonije su estetskim i religioznim vrednostima i ostvarenju u socijalnim odnosima, a muškarcima imaju izraženije numeričke i specijalne sposobnosti, teže ličnoj afirmaciji, dominaciji i saznanju (teorijskim vrednostima). Žena je nestalna, ćudljiva (ciklusi kojima je podložna je čine takvom). U uslovima društvene krize, mladići imaju potrebu da se potvrđuju slobodom u seksualnom ponašanju, a devojke kroz obrazovanje i profesionalni uspeh²⁸. Preovladavajući model upućuje na to da su u stresnim situacijama žene sklone depresivnim i histeričnim, neurotičnim reakcijama (povlačenju, samoopruživanju, samosažaljenju i bespomoočnosti), a muškarcima aktivnom, borbenom ponašanju, pošto usled teže kontrole agresivnih impulsa mogu da zapadnu u destruktivna: psihopatska, antisocijalna i asocijalna stanja (Kuburić, 2001: 159). Psiholozi koji se zanimaju za razvojnu psihologiju primetili su da se deca predškolskog uzrasta igraju zajedno, ali da već sa polaskom u školu nastaje antagonizam i netrpeljivost između devojčica i dečaka, koji sebe smatraju boljim od ovih drugih, i traju do tinaeste godine života (Smiljanić-Čolanović i Toličić, 1973: 81). Međutim, devojčice i dečaci, mladići devojke, ujedno teže da se ponašaju u skladu sa socijalnim statusom, i da se međusobno druže po istoj liniji (Smiljanić-Čolanović i Toličić, 1973: 197). Dečaci i devojčice, prema nekim zapažanjima, čak različito koriste prostor (pri eksperimentu: konstruisanju raznih scena u njemu): dok prvi naglašavaju spoljašnji prostor, zidove, visinu i dinamiku pokreta, druge daju primat unutrašnjem prostoru sa niskim ogradama, ili bez njih, i u njega smeštaju statične situacije, što je posledica njihove različite

²⁷ Agresivnost je kod čoveka, kao i kod ostalih živih bića, delom urođena, delom uslovljena neprijatnim dražima. Predstava o muškarcima kao agresivnijim od žena je kulturno uslovljena. Agresiji kultura daje obeležje pola (usled razlika kulturno izgrađenih polnih karaktera): ženska agresivnost se ispoljava u manje uočljivim oblicima (evropski model). Činjenica je da muška agresivnost ima mnogo šire posledice, nego ženska (delom i zato što je ženska agresija uvek usmerena na konkretan objekat koji ju je izazvao, a muška može da bude usmerena mnogo šire, pa i na ideju), a ljudi nekako odbijaju da pripisuju agresivno ponašanje, i spoje ga, sa slikom majke, koja daje i održava život. Štaviše, čitava kultura „agresivno reaguje na žensku agresivnost” i represivno je nastrojena prema njoj (žena je slabiji pol), dok mušku toleriše (pa i ohrabruje). U suštini, kod polova se razlikuju samo manifestacije agresivnosti. Muškarac reaguje agresivno momentalno, transparentno i otvoreno (fizički, verbalno). Žena najčešće reaguje agresivno odloženo i posredno: neraspoloženjem, plaćem, ćutanjem, preljubom, manje je sklona fizičkim napadima i njena agresija često postaje autoagresija (Stojanović, 2001: 109-129). Naravno, neke žene su agresivnije od nekih muškaraca (Best, 2003: 11), tako da i ovakvo razmatranje predstavlja uopštavanje.

²⁸ Prema Republičkom zavodu za statistiku, više je žena među svim diplomiranim studentima (61%), nego muškaraca, ali ih je takođe više u takozvanim feminiziranim strukama (Žene i muškarcima u Republici Srbiji, 2011: 9).

anatomije i funkcije koju ona vrši: posledica dubokih razlika na planu doživljavanja ljudskog tela (Erikson, 1976: 229-233). Ima autora (Jerotić, 2001: 26-27) koji smatraju da specifična anatomska građa i hormonalne funkcije ženu čine i duhovno različitom od muškarca (kao i u pogledu životne, i seksualne energije, i emocija: ženska energija je razvijenija, polako se troši i brzo obnavlja, muška je više koncentrisana, što mu omogućava trenutne velike napore, ali se brže troši i duže obnavlja; muški polni nagon se brzo budi, tražeći brzo zadovoljenje, ženski se budi polako; žena je emotivno osetljivija, lakše se uzbudi, ali i to pokazuje, muškarac sporije, ali emocije su trajnije). Muškarci formiraju svoj identitet kroz odvajanje, pa zato kasnije u bliskoj emotivnoj vezi osećaju ugroženost svog identiteta, a žene sebe definišu kroz odnose sa drugima (Čodorov, prema Gidens: 2003: 121). Rat vode muškarci, ne žene²⁹ (Goldstein, 2003). A možemo li da zamislimo obrnutu sliku?

Zapadnjačko društvo oduvek je lakše tolerisalo muškobanjastu ženu, nego ženskastog muškarca. Ona, na neki način pokušava da, svojim ponašanjem, prisvajanjem uloge „prvog” pola, zaliči na muškarca, da dosegne status muškarca (jačeg, važnijeg, moćnijeg), i ta ambicija je u redu (do određene granice), ali on, prisvajajući ulogu „drugog” pola, gubi taj prvobitni status, postajući svojevrсни izdajnik, gubitnik, koji može da očekuje samo izvrgavanje ruglu (Buloh i Buloh, 2004: 81). Štaviše, kod nas se može desiti da ga prozovu ženom.³⁰ Otuda ne treba da čudi što je na našim prostorima tendencija izjednačavanja maskulinih i femininih odobina izraženija kod žena, nego kod muškaraca (Ajduković i Kljajić, 1985: 81).

Buloh i Buloh primećuju da je skoro svaki rečnik objavljen pre 1990. godine težio da izjednači maskulinitet (muškost) sa virilitetom (muževnost i muška polna sposobnost): izdržljivošću, snagom, energijom, dok se feminitet (ženskost) objašnjava terminima poput nežnost, brižnost, popustljivost, blagost, prijemčivost (Buloh i Buloh, 2004: 81). Međutim, agresivna žena nije ništa manje žensko od pasivne, a nežan i pažljiv muškarac ništa manje muško od grubog i neprijatnog, pišu oni, podsećajući da je pol biološki određen, a da se rod

²⁹ U savremenim armijama, od dvadeset i tri miliona uniformisanih vojnika, svega jedan posto čine žene (Goldstein, 2001., prema Goldstein: 2003: 107). Kroz istoriju, muškarci su bili bitke i ubijali, dok su žene mahom (sa malim brojem izuzetaka) imale ulogu da ih u tom zadatku podstaknu i podrže, da neguju ranjene, ostaju kod kuće da u radu zamene odsutne muškace u ulozi majki, žena i sestara (Goldstein, 2003: 108-111). U našem jeziku ne postoji ženski oblik imenice „vojnica”.

³⁰ U jeziku je žena često predstavljena jednostrano i vrednosno negativno. Jedno od od brojnih pojmovnih značenja kategorije žena kod nas, u kojima se ogledaju uticaji kulture i morala, jeste pežorativni odnos prema muškarcu kome se osporava muškost: „on je prava žena” (Stjepanović-Zaharijevski, 1999: 99). Često u svakodnevnom govoru čujemo i da ovakvog muškarca karakterišu čak svodenjem na uvredljivi naziv za ženski polni organ (čime se i žena uopšte svodi na njega).

odnosi na ponašanje i poistovećivanje pojedinca sa feminitetom/maskulinitetom (Buloh i Buloh, 2004: 82).

Stereotipi se objašnjavaju (opravdavaju) biloškim razlikama i determinizmom, koji ih čini trajnima: žene su pasivne, nesamostalne, neracionalne i emotivne, sugestibilne, nekritične, teže sigurnosti i boje se rizika, usmerene su na spoljašnji izgled; muškarci su agresivni, ambiciozni, racionalni i manje emotivni, hrabri, samopouzdana, ne boji se rizika, interesovanja su mu prevashodno intelektualna, duhovna i društvena (Jerotić, 2001: 33). Nije čudo da ima autora koji dva ljudska pola smatraju takoreći dvema različitim vrstama živih bića (Toševski, 2001: 41, Toševski: 1989: 134).

Činjenica je da na psihološkim testovima žene dobijaju više bodova i kao pošiljaoci, i kao primaoci neverbalne komunikacije. Međutim, treba imati u vidu da ljudi mogu izražavati emocije suzdržano, ili otvoreno, što je praćeno određenim fiziološkim reakcijama. Internalizovano reagovanje podrazumeva manju ekspresivnost, uz viši fiziološki nivo reakcija, a ekternalizovani obrnuto. Kod beba i predškolske dece ne postoji razlika između reakcija devojčica i dečaka, ali se javlja kasnije, a najverovatnije ustaljuje u pubertetu (Prokasy i Raskin: 1973., prema Perić i Todorović: 1985: 36). Kod odraslih žena i muškaraca postoje razlike u ekspresivnosti i fiziološkim reakcijama, što se može objasniti navodnom urođenom ženskom superiornošću po pitanjima afekata i neverbalne komunikacije, ili učenjem dečaka da svesno inhibiraju emocije³¹, a devojčica da ih iskazuju (Buck: 1979, English 1978., prema Todorović-Perać, 1985: 37). Međutim, muškarci su takođe ekspresivni, čak i ekspresivniji od žena na pojedine stimulanse, a naročito u situacijama koje zahtevaju motorne i specijalne sposobnosti. Ovo znači da su ljudi selektivni i da su ekspresivniji za socijalno prihvatljive emocije: jedne izražavaju lako, druge teže. Ekspresivnost je, koliko stvar ličnosti, iskustva i temperamenta, toliko i sama naučena, baš kao i polna uloga. Urođeni faktori određuju opšti nivo ekspresivnosti (internalizovani ili ekternalizovani), a naučeni smo specifičnoj, tematski određenoj ekspresivnosti, pa tako muškarci ekternalizovano reaguju na agresivne situacije, a žene na afektivne. Tako je, umesto da se određeni nivo ekspresivnosti pridaje ženama ili muškarcima, produktivnije ispitivati njihovu ekspresivnost za određene situacije (Todorović-Perać, 1985: 38).

³¹ Interesantan je podatak koji daje Zorica Kuburić, da su religiozni mladići u bitno većoj meri emotivno reagibilni, od njihovih vršnjaka, dok kod devojaka ne postoji ta razlika (Kuburić, 2001: 156).

Takođe je činjenica, koju nam je u najskorije vreme pružila nauka, da između žene i muškarca postoje, osim fizioloških, i velike razlike u funkcionisanju na neuralnom nivou³². Te razlike su utoliko veće, ukoliko se ispituju više (složenije) moždane (psihičke) funkcije. Interesantan je podatak da razlike ne postoje u smislu odsustva neke sposobnosti, koji jedan pol ima, kod drugog pola, već se manifestuju u načinu na koji se određene funkcije (osobine) ostvaruju. Pri tome, one najfinije su „evolutivno konzervisane i zaštićene od uvida suprotnog pola” (Toševski, 2001: 42-44). Na primer, usled razlika u mozgovima, žena ima slabiju vidnu i prostornu orijentaciju (što bi za bilo koju drugu vrstu bilo pogubno), za razliku od muškarca, kojisu bolji u radnjama koje se tiču brojeva i prostornih percepcija. Međutim, muškarac je znatno slabiji od žene po pitanju jedne od najvažnijih i verovatno „najelitnije” funkcije mozga čoveka – govoru, gde je žena ubedljivo nadmoćna nad njime (ne kao orator, već prema većem praktičnom uticaju rečenog, naročito na mušku publiku; drugim rečima – žena je „uspešniji manipulator”: tihi i neprimetni). Ove razlike su praćene upadljivim seksualnim dimorfizmom u veličini delova mozga namenjenig govornoj funkciji, ili percepciji prostora (Toševski, 2001: 46- 50; Low: 2003: 28-30). Inače, mladići i devojke čak sanjaju bitno različite snove seksualnog karaktera (Stanković, Zdravković i Trajanović, 2000), a žene i muškarci se razlikuju i u svojim psihopatologijama³³ (Whissell, 2003: 61). Poznato je da su žene više posvećene religiji, u odnosu na muškarce³⁴ (Beit-Hallahmi, 2003: 118-120).

Albert Bandura (Bandura, 1990; 38-42) iz niza eksperimenata u kojima su deca oba pola bila izložena posmatranju agresije zaključuje, između ostalog, i da uticaj modela na ponašanje zavisi i od pola deteta (na primer: dečaci smatraju agresiju ženskog modela neprikladnom, a agresiju muškog adekvatnom, a ispostavlja se da muški model daje snažniji

³² Više o ovome kod Toševskog: 2001: 45, 47 str.

³³ Pojedine dijagnostičke kategorije su karakteristične za određeni pol, kao na primer da su žene sklonije napadima panike, određenim tipovima fobija i tipovima anksioznih poremećaja, a muškarci poremećajima ponašanja (Whissell, 2003: 61). Više o razlikama među polovima u ličnosti, emocijama, funkcionisanju kod Whissell: 2003: 61- 63str.

³⁴ Uprkos činjenici da su mahom sprečene da postanu verske vođe ili službena lica (kontrola je i u religiji na strani muškaraca, a svet religijskih figura je „maskulin univerzum”), žene su religioznije u smislu intenziteta verovanja, odnosa verujućih žena i muškaraca, izvođenja rituala i prisutvima kod istih, verovanja u okultno i tome sličnom (Beit-Hallahmi, 2003: 118-120). Slično je i sa femininim muškarcima, dok androgini oba pola pokazuju veću sklonost ka misticizmu od maskulinih muškaraca. Ovo se može delom objasniti razlikama u ličnostima žena i muškaraca (oni su „racionalniji”, a žene su intuitivnije i sujevernije, na primer), delom socijalizacijom devojčica za poslušnost i odgovornost, delom marginalizacijom žena kao onih koje neguju decu, delom sklonošću ljudi da na Boga projektuju sliku majke (muškarci) i oca (žene), a Bog je muškarac; dalje, kao objašnjenja mogu poslužiti i opšta društvena i seksualna deprivacija žena, kao i njihova nezaposlenost, bekstvo žena od muške seksualne objektivacije u veru, kao različita značenja koja Bogu pridaju žene („pomagač”) i muškarci („kontrolor”) (Beit-Hallahmi, 2003: 120-125).

podsticaj za agresiju, nego ženski). Drugim rečima, uticaj modela zavisi od svojstvenosti datog ponašanja polu deteta. Međutim, i deca istog pola, iz iste porodice, pokazuju razlike u osobinama ličnosti i različito prihvataju modele ponašanja i stavova svojih roditelja (Bandura, 1990; 47).

Nenad Havelka navodi kao osobine uključene u skalu femininosti i maskulnosti (prema Mladenović: 1991: 215) sledeće: iskrena, popustljiva, humana, lepa, uredna, osećajna, štedljiva, nežna, vredna, simpatična, poštena, vaspitana, gostoljubiva, prijatna, skromna, privržena porodici, nenametljiva, pažljiva, moderna, verna, muzikalna, romantična, strpljiva, savesna, primerna; odlučan, hrabar, ambiciozan, samopouzdan, samostalan, snalažljiv, jaka ličnost, voli sport, požrtvovan, svestran, spretan, energičan, avanturista, napredan, obrazovan, objektivan, društven, sposoban, sportski tip, samoinicijativan, aktivan, uporan, voli tehniku, duhovit, popularan. Ove osobine čine pozitivan polni stereotip (poželjne osobine kod polova).

Havelka piše da je pol, kao bazična razlika, socijalno elaboriran u shvatanjima o „ženstvenosti” i „muževnosti”. Norme i očekivanja kojima se definiše uloga žene u određenom sociokulturnom miljeu jasno govore o ograničenjima u društvenom životu namenjenim ženama kroz istoriju (Havelka, 2001: 212-213). Od samog detinjstva su devojčice i dečaci izloženi različitim zahtevima, očekivanjima i standardima vrednovanja, ohrabrivanjem i obeshrabrivanjem; okruženje im nameće različite modele, različite sadržaje pod istim pojmom (biti „dobar-ra” je pojam koji nema isto značenje za devojčicu i za dečaka). Od devojčica se očekuje da usvoje model „trojedne”, da svoje ostvarenje pronađu u ulogama majke-žene-domaćice („skretanja” sa ovih očekivanja ne nailaze na nedvosmisleni podršku iz okoline, a češća su neodobravanja), a dečak nije opterećen svojim potencijalnim budućim domaćištvo, supružništvom i očinstvom, on može da bude samostalan i hrabar, orijentisan na prestižna zanimanja (Havelka, 2001: 213). Značenja i vrednost istog ponašanja u istoj situaciji se različito ocenjuju u zavisnosti da li je akter muško, ili žensko dete, pa se tako stvaraju različiti podsticaji kod devojčica i dečaka (Smiljanić, 1985: 13). Formalno, na pravnom nivou, mnogo je lakše uneti izmene o shvatanju tradicionalnih uloga polova, nego zaista izmeniti norme i uvrežena shvatanja o njima (Havelka, 2001: 213).

Jedno od kapitalnih, nezaobilaznih dela u vezi načelih pitanja je i *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Margaret Mid (Margaret Mead: 1968). Delo je dragoceno, zato što autorka iznosi rezultate svojih antropoloških posmatranja u tri novogvinejska plemena, koja su u to vreme bila takoreći izolovana od kulturnih uticaja sa strane i donosi zaključke utemeljene

na na rezultatima istraživanja, a ne na spekulacijama. Ona poredi polnu socijalizaciju u sledećim plemenima.

Arapeši i Mundgumori su plemena koja i mušku i žensku decu vaspitavaju takoreći istovetno. Međutim, prvo pleme je miroljubivo, vlast je data muškarcima, ali kao nužno zlo, a žene su isključene iz obreda (izgleda jednostavno zato da bi im život bio manje komplikovan). Arapeški muškarci i žene delaju različito, ali su vođeni istim motivima (postoji podela na „muške” i „ženske” poslove, ali ne stroga). Majka i otac, kao i cela zajednica, željno iščekuju dete, učestvuju u podizanju deteta podjednako i posvećeno, nastojeći da ga ne ostave samo, da mu udovolje u svemu, uz mnogo nežnosti, dodira, razumevanja, sa dugim periodom dojenja, koji se spontano, bez traume, završava kada detetu više nije ni potrebno. Devojčice i dečaci se podižu na takoreći isti način, sa upućivanjem na različite vidove rada od malena. Arapeši deci stvaraju sliku sveta ispunjenog rođacima, prijateljski nastrojenog i neguju ljubav i solidarnost prema bližnjima. Oni smatraju da se žene razvijaju sporije nego muškarci. Mladima, koji praktično rastu uz svog verenika-verenicu, se uliva u svest shvatanje da seks dolazi spontano, sa zrelošću, po stupanju u brak, a inicijativa može doći od oba pola. Brak (idealno monogaman, dopuštena poliginija) se sa rađanjem dece učvršćuje. Za izražavanje nezadovoljstva i svađu u ovom plemenu postoje razvijeni formalni kanali (Mid, 1968: 33-179). Svrhu života Arapeši nalaže u podizanju dece i uzgajanju bilja (Mid, 1968: 255).

Mundgumore su agresivni ljudožderi, koji dolazak deteta na svet doživljavaju kao nužno zlo, a samo dete kao konkurenciju, naročito otac, ako je dete muško, pa ga često ubijaju po rođenju. Žensko dete je dobrodošlo, jer će poslužiti za razmenu za drugu ženu. Čak i majka smatra brigu oko deteta teretom, te nastoji da ga što manje nosi i dodiruje, što kraće doji. Dete raste bez nežnosti, okruženo neprijateljskim svetom, podstaknuto na agresivnost i borbenost i u sopstvenoj porodici, stecištu suparništva. Nema bitne razlike u postupcima vaspitanja devojčica i dečaka, ali devojčicama se jasno stavlja na znanje da su poželjnije. Prvo što dete nauči jesu – zabrane. Ono raste u okruženju konkurencije i vređanja, uz agresivnu majku i agresivnog oca. Seksualna iskustva mladih su „tajna” i agresivna; brak (idealno poliginija, jer žene donose bogatstvo svojim radom) zasnovan na međusobnoj simaptiji i ličnom izboru je čvrsta veza, ali rođenje deteta ga čini nesigurnim (naročito rođenje dečaka označava budućeg suparnika). Inicijativa može doći od devojke ili mladića, jer se smatra da su podjednako seksualni (Mid, 1968: 181-245). Svrha života Mundgumora je borba i takmičenje u sticanju žena (Mid, 1968: 255).

Posledice ovakvih divergentnih postupaka tokom odgajanja dece se javljaju u vidu potpuno različitih dominantnih karaktera u ova dva plemena: oba pola su oblikovana prema istom obrascu temperamenta, „poseduju istu društvenu ličnost” (Mid, 1968: 247, 274). I žene i muškarci Arapeša su, generalno, blagi, osetljivi za potrebe bližnjih, brižni, miroljubivi, naginju pasivnosti (nedostatak inicijative), ne smatraju seks bitnim pokretačem. To je ličnost za koju Mid piše da bi je pripadnici njene kulture nazvali „majčinskom, sa očinskim aspektima” (Mid, 1968: 284). I muškarci i žene Mundgumora su generalno agresivni, bezobzirni, kompetitivno nastrojani individualci željni vlasti, surovi i pohlepni, pozitivne seksualnosti, koji izražavaju bes i ljutnju na mnoštvo načina, ponašanjem i govorom. Ličnost tipična za „silovitog, nedisciplinovanog muškarca” naše kulture (Mid, 1968: 284). Ova dva plemena nisu igradila specifičan stav prema jednom polu, već njihove kulture izgrađuju jedinstveni ljudski tip, bez obzira na pol, klasu, starost (Mid, 1968: 293).

Treće pleme, Čambuli, odvaja mušku delatnost (umetnost) od ženske (privređivanje). Ono je formalno patrijarhalno (muškarci su nominalno vlasnici kuća, pa i žena, i glavešine u porodici), ali žene činjenično imaju monopol na ekonomsku moć, jer one zarađuju pletenjem mreža, tako da u stvari muškarci zauzimaju zavisani položaj u odnosu na žene koje ih okružuju (majke i supruge). Stav žena prema muškarcima je blag i trpeljiv i odlikuje se poštovanjem. Dete se odgaja sa nežošću, ali nehajno, jer majka mahom radi u grupi žena, a detetove potrebe ispunjava „usput”. Deca se podižu na istovetan način do šeste ili sedme godine života. Devojčice tada bivaju uključene u život i rad ženskih grupa, ali dečaci su ostavljeni po strani: žene ih ignorišu, a muškarcima nisu ni potrebni, niti im u tom uzrastu predstavljaju konkurenciju, pa tako osećaj zapuštenosti i isključenosti preovladavaju i kasnije u životu preosteljivog i slabog muškarca, koji će morati da prihati dominaciju svoje žene, iako je njen vlasnik. Kasnije, žene su (faktički, uprkos običaju ugovaranja brakova i kupovine žena) te koje biraju svoje muževe, a inače se smatra da su one jače ličnosti i da poseduju jaču seksualnost od muškaraca, pa je njima prepuštena inicijativa u seksu. Žene ovog plemena su društvene, čine solidarnu grupu, zaštitnički nastrojenu, posvećenu radu, a muškarci svoje delanje prilagođavaju očekivanjima žena koje žele za sebe, pri čemu imaju konkurenciju u drugim muškarcima: svrha života muškarca i žene se bitno razlikuju kod Čambulija. Žene i muškarci ovde predstavljaju „dve idealno suprotstavljene i komplementarne društvene ličnosti” (Mid, 1968: 274). Dakle, žene i muškarci Čambuli misle, rade i osećaju drugačije, različito, prema različitim obrascima (Mid, 1968: 247-283).

Obzirom na ove pravilnosti, Mid zaključuje da crte ličnosti koje su pripadnici jedne kulture skloni da pripisuju muškarcima, ili ih smatraju tipično ženskima, nisu determinisane polom, već su društveno uslovljene, a inače prisutne u manjoj ili većoj meri, kao potencija u nekim (bilo muškim, bilo ženskim) karakterima (Mid, 1968: 286). Tako ona slikovito objašnjava fragmente „muškog” i „ženskog” karaktera svojstvene Zapadu: „Prvobitno samo dvije varijacije ljudskog temperamenta, neprijateljstvo prema strahu odnosno volja da ga se pokazuje, društveno su prevedene u neotuđive aspekte ličnosti dvaju spolova. Prema tom određenom spolu-ličnosti bit će odgajano svako dijete; ako je dečak, da u sebi guši strah, a ako je devojčica, da ga ispolji” (Mid, 1968: 292). Jednostavno, kultura dodeljuje neke osobine jednom, a neke drugačije drugom polu, a onda to na neki način bude društveno racionalizovano u stav da te razlike proizilaze iz prirode.

Margaret Mid vidi tri moguća rešenja problema polne socijalizacije. Odgajati dečake i devojčice da zauzimaju suprotne i komplementarne uloge, što umnogome sakati pojedine individue; prihvatiti činjenicu da devojčice i dečaci mogu da se oblikuju prema istovetnom obascu, što takođe vodi frustraciji određenog broja neprilagođenih oba pola i za društvo znači forsiranje uniformisanosti na račun kompleksnosti (ukidanjem „muškog” ili „ženskog” modela); napokon, društvo može da radi na ukidanju polne stereotipizacije (standardizacije polnih uloga), kao i formiranja istovetnih temperamenata u oba pola, te da dopusti neometani razvitak bilo koje crte karaktera kod svih individua, što je ujedno i najbolje rešenje, kako za ličnost, tako i za samo društvo (Mid, 1968: 314-322).

2.4. Dva sveta, ili ipak jedan?

Ovu temu je moguće razmatrati sa više stanovišta, na primer: kroz biološke-anatomske ili psihičke razlike među polovima, kroz položaj žene u različitim kulturama i kroz istoriju, kroz vrednovanje muškog i ženskog od strane različitih milsilaca u različitim epohama, tragati za izvorima nejednakosti tumačenjem ovih tekstova i kulturnih tvorevina, ili kroz pokušaj da se potvrde ili opovrgnu razlike imanentne (ili koje se smatraju imanentnima) polovima pozivanjem na konkretna iskustva pojedinaca i naučne eksperimente, ali je i ovo poslednje nemoguće učiniti bez osvrta na kulturno-društveno okruženje. Sve ovo bi zahtevalo mnogo prostora, a po svoj prilici najjači su dokazi da su definicije maskulinog i feminog ipak društvenog porekla (sociolog u ovo ne sumnja), a da se oslanjaju na biološke osnove, odnosno njima opravdavaju.

Danas je moguće pokušati osporiti i postojanje drastičnih i isključujućih fizičkih razlika među polovima³⁵ (bar po pitanju sekundarnih polnih karakteristika), jer je očigledno da ima žena sa fizičkom konstitucijom koja više pripada muškarcu, i obratno, a naročito se osporavaju razlike koje (bi trebalo da) proizilaze iz polnog i rodnog identiteta (jer su naučnici postali svesni postojanja čitavog niza oblika seksualnosti kod ljudi, a i psihički andoginih osoba³⁶). Takođe, postavlja se pitanje trenda razvitka novih, kvalitativno različitih odnosa između polova. Ženama su pristupačne tradicionalno muške uloge, i one ih primaju na sebe u

³⁵ Postoji i termin: „supernumerary sex”, skovan još hiljadu devedeset i pete godine prošlog veka, sa ciljem da označi kulturne kategorije koje se ne uklapaju u bipolarna shvatanja Evropljana i Amerikanaca (Martin i Voorhies, prema Segal: 2003: 3). Blizak je savremenom terminu „kvir”, ali ne i ekvivalentan. Takođe, govori se i o „interseksualcima” – hermafroditima rođenim sa karakteristikama oba pola, koji se mogu smatrati i „trećim polom” (Segal, 2003: 3-4). Više o ovome je pisano na početku ove teme.

³⁶ Polnu tipizaciju je ispitavala i Maja Vuletić, kroz samoprocenu izraženosti sindroma osobina u slici o sebi: maskulinog (osobe sa skorom iznad srednje vrednosti na skali maskulnosti, a ispod na skali femininosti), femininog (obrnut skor od onog kod maskulinih osoba), andoginog (osobe koje i na skali femininosti i na skali maskulnosti imaju skalne vrednosti iznad srednje) i nediferenciranog (osobe koje imaju na obe skale vrednosti ispod srednje). Ona dolazi do zaključka da su androgini ispitanici u prednosti nad feminim ili maskulinim. Oni su bolje prilagođeni, ne menjaju ponašanje prema osobi u zavisnosti od njene privlačnosti, lakše prihvataju polno neadekvatno ponašanje ako ga situacija zahteva, resposnsivniji su u odnosu sa životinjama. Doduše, i maskulini i androgini subjekti se manje konformiraju, imaju više naučnih i literarnih interesovanja, i sebe visoko vredniju (Vuletić: 1985: 49-55). Takođe, androgine osobe pokazuju bolje psihičko zdravlje od visoko femininih i maskulinih, koje su sklone neurozama i anksioznosti; one bolje funkcionišu na mentalnom planu i fleksibilnije su od onih koje su rigidno polno tipizirane (Smiljanić, 1985: 14-17; Kandido Jakšić, 1985: 67). Štaviše, postojanje androgenosti kod devojaka i mladića pokazuje negativnu korelaciju sa neurotičnošću, a pozitivnu sa socijalnošću (Kandido Jakšić, 1985: 67). Ali, koliko psihički androginih osoba ima među nama? Istraživanje Maje-Kandido Jakšić je pokazalo da je u njenom uzorku bilo 47% maskulinih mladića i 36% femininih devojaka; 39% devojaka i 31% mladića su androgini, a ostatak (16 i 17 %) je neizdiferencirano. Činjenica da devojke nadmašuju mladiće u androgenosti objašnjava se time što su one motivisanije, jer se femine osobine inače niže društveno vrednuju i smatraju inferiornima, što ujedno može da objasni i viši procenat maskulinih mladića u odnosu na femine devojke (Kandido Jakšić, 1985: 67).

muškom maniru, na muški način, agresivno i karijeristički, ne ispoljavajući specifično ženski kvalitet (čime se i dalje ne narušava patrijarhalna paradigma). Tradicionalni obrasci odnosa među polovima doživljavaju krizu (zajedno sa onim muškarcima koji se teško odriču dominacije svog pola), koja se manifestuje, između ostalog, otvaranjem novog polnog identiteta, traganjem za novim uzorima odnosa među polovima. Možda mladi zaista pokazuju tendenciju izbegavanja isticanja polnih obeležja, možda teže „polnounificiranom” izgledu koji se manifestuje i u uniseks odeći i celokupnom izgledu. Devojke i mladići kao da nastoje da prikriju, ili tek nagoveste svoju muškost i ženskost, i upravo u tome sve više liče³⁷ jedni na druge. Takođe, homoseksualne sklonosti „bacaju senku” na sam instinkt produženja vrste i sopstvenog bića (Jovanović, 2001a: 15-16; Jovanović: 2001b: 107).

Možda je ipak plodnije upustiti se u raspravljanje polnih i rodnih niti uvažavajući svu raznolikost između žena, i njihovih sklonosti i ponašanja, i raznolikost između muškaraca, i njihovih sklonosti i ponašanja, nego ustrajavati na objašnjenju dihotomoje, ili binarne opozicije, koja izvorno (prirodno) i nije baš toliko opozitna. Činjenica je da postoje biološke razlike koje čine ženu i muškarca različitim, ali to ne povlači automatski zaključak da su te razlike bitnije od sličnosti. Takođe, moguće je i obrnuto tumačenje, da smo biološki veoma slični, ako se samo zanemari reproduktivna funkcija tela. Međutim, pravo pitanje ne leži u oblasti fiziologije i hormona, već u društvenoj nadogradnji, koja njihove različitosti pretače u društvene nejednakosti, a ove se ispoljavaju i kao prepreka istinski slobodnim međuljudskim odnosima. Tako se i jedan pokušaj objašnjenja psihoseksualne disocijacije razlikama između muške i ženske reproduktivne funkcije (Kandido-Jakšić, 1999), završava kritikom društvene strukture.

Naime, kod muškarca, realizacija reproduktivne funkcije pretpostavlja orgazam, a kod žene je potpuno neovisna od njega. Muškarac mora da bude potentan i aktivan, a žena može da bude potpuno pasivna, čak nevoljna. Međutim, kada bi muškarci bili socijalizovani da povezuju erotsku privlačnost sa osećanjima, usmeravali bi potrebu za zadovoljenjem nagona isključivo ka ženama prema kojima osećaju ljubav. Ovo bi predstavljalo degradaciju za brakove iz interesa i njigove ciljeve. Ljubav bi zapretila prevazilaženjem postojećih klasnih, rasnih, verskih i njima sličnih društvenih struktura socijalnih barijera, što bi značajno umanjilo manipulativne potencijale u društvu (Kandido-Jakšić, 1999: 180-181). Ako su žene vekovima marginalizovane i zloupotrebljavane, to ne znači da se isto nije dešavalo i muškarcima (iako

³⁷ „Seksualni međuoblici” su vidljivi i u emotivnoj, intelektualnoj i duhovnoj sferi oba pola (Jerotić, 2001: 32).

u njihovu korist na nivou društvene moći). Dvojni moral dopušta muškarcu takoreći sve, ali mnogo toga mu i nameće kao obavezu. Na primer, on mora da pokazuje svoju moć, ne sme da ispoljava osećanja. Njegova društvena odgovornost je daleko veća nego ženina (Николаевич). Ako je žena socijalizovana da bude supruga i majka, muškarac je socijalizovan da bude ratnik, hranilac porodice, nosilac njenog ugleda. Oboje su morali da prihvataju uloge u skladu sa potrebama društva za reprodukcijom na različitim nivoima. Zato nije pogrešno pretpostaviti da bi trebalo ispitivati i manipulaciju muškom, a ne samo ženskom seksualnošću. Patrijarhalni stavovi ugrožavaju i žensku i mušku seksualnost, nezdravi su sa mentalno-higijenskog stanovišta. Muška seksualnost je izmanipulisana, baš kao i ženska, do mere frustracije, konflikata i degradacije ličnosti, koje donosi (kulturno podržavana i reprodukovana) psihoseksualna disocijacija (Kandido-Jakšić, 1999: 183). Umesto razvijanja sposobnosti za uspostavljanje zdravih veza, na osnovu uzajamne ljubavi, poverenja, privrženosti i obostranog seksualnog zadovoljstva, muškarci i žene interiorizuju kulturno definisane polne uloge koje ovome ne idu u korist. Mentalno zdravlje ne ide pod ruku sa manipulativnim tehnikama, već im se suprotstavlja, dok ih neuroze upravo čine mogućim. I Teodor Adorno primećuje da ispod (lažne) ideologije nadmoćnosti muškarca postoji još jedna ideologija, tajna, ali u istoj meri istinita, koja ga degradira u žrtvu manipulacije i na inferiornog (Adorno, 2002: 206). I muškarci, kao i žene, podjednako bivaju pogođeni ideologijama roda. Međutim, ne treba smetnuti sa uma da muškarci ne teže da ispolje svoju dominaciju samo nad ženama, već i nad drugim muškarcima! Uostalom, težnja za dominacijom u odnosu između dvoje ljudi upućuje na neostvarenost polnog identiteta i predstavlja prepreku realizaciji suštinske ljudske veze (Jovanović, 2001b: 83,85).

Ima autora koji smatraju da su polne razlike su najizraženije na polju seksualnosti (Kuburić, 2001: 164). I muška, i ženska seksualnost su socijalno uslovljene kategorije i koče oplemenjivanje seksualnosti i promociju ljubavi. Međutim, interiorizacijom muškog i ženskog polnog identiteta se ostvaruje kontrola nad porodicom, koja je važan faktor stabilnosti autoritarnog društva i države, a time i onih na najvišim stepenicama društvene stratifikacije³⁸. Simon de Bovoar je napisala: „Žena se ne rađa kao žena, već to postaje. Nikakva biološka,

³⁸ Tako i drugu stranu islamskog odvajanja žena možda treba sagledati kroz duge periode celibata, kojima su bili izloženi vojnici, kao i kroz brojne uškopljenike, kojima su poverave briga nad haremima, ili upravljanje građanskim poslovima Turske imperije (Tanahil, 1981: 228). Ako su žene bile pod društvenom represijom, i ako je njihova seksualnost bila podvgnuta potrebama njihovih muževa ili vlasnika harema, i obični muškarci su bili podložni represiji radi lagodnog života onih na vrhu društvene lestvice. I hrišćanska srednjevekovna represivna polna etika nije bila usmerena samo na ženu: ona se u dobroj meri odnosila i na muškarce (Levin, 2006: 51).

psihička i ekonomska predodređenost ne definiše lik koji ženka čoveka dobija u društvu...” (Bovoar, 1982:b: 11). Međutim, isto se može tvrditi i za muškarca. Jer, i on biva društveno oblikovan, posredovanjem drugih, od detinjstva, u istoj meri kao žena. Kakve su posledice (ili funkcije) oblikovanja u ženu, ili muškarca u određenoj kulturi, to je već drugo pitanje. Muškarcu se visok stepen alijenacije kompenzuje „privilegovanim” polnim ulogama, naročito u porodici, a potiskivanjem ženske seksualnosti, njihovim pretvaranjem u pasivne seksualne objekte, održava se patrijarhalna kultura koja potkrepljuje mušku vlast. Međutim, dehumanizacija seksualnih odnosa je samo jedan vid opšte dehumanizacije svih društvenih odnosa i izvor je seksualne patologije, ali i degradacije celokupne ličnosti. Jer, i seksualni odnosi mogu da počivaju na moralnim osnovama i na ljubavi (Kandido-Jakšić, 1999: 188).

Uostalom, muškarac i žena su tek dva lica jedinstvenog ljudskog bića, koje je polno izdiferencirano i izloženo težnjama za uspostavljanjem dominacije jednog pola nad drugim. Dijametralna suprotstavljenost³⁹ muškog i ženskog načela upućuje na jedinstveni izvor oba, koji su sadržani jedno u drugome kao suprotnosti. Ta dvojnost načela se iskazuje u potisnutoj drugopolnosti⁴⁰ (psihičkoj i telesnoj), kako muškog, tako i ženskog bića (Jovanović, 2001a: 5-6). Kao što smo videli, ovo su naslućivali autori poput Frojda i Vajningera, nezaobilaznog Junga⁴¹, a isticali čak i neki autori koji su skloni biodeterminizmu, poput Eriksona: prave žene u sebi nose i kompenzativnu, kao i pravu muškost, a pravi muškarci su sposobni za materinstvo, smatra on, iako tvrdi, slično Frojdu, da je anatomija sudbina⁴² (Erikson, 1976: 241, 242). Individualna psiha (ženska ili muška) je uvek biseksualne prirode, a ta biseksualnost daje joj dinamiku usled usaglašavanja sadržanih suprotnosti u procesu individuacije, pri čemu je telo samo povod i „znak” (Jovanović, 2001a: 7-8). Seksualnost se može shvatiti kao proces približavanja, razumevanja i sjedinjavanja dva biloški različita i psihološki bliska bića (Kuburić, 2001: 162), a ne samo kao argumentacija za njihovu diferencijaciju.

Psihoseksualno zrela ličnost prihvata svoj polni identitet, ima pozitivan stav prema osobama drugog pola, želju za bliskim emotivnim odnošenjem, ume da zadovolji svoje, i

³⁹ Uspostavljena, ili prirodna, svejedno kako ćemo je objasniti.

⁴⁰ Ne u smislu hermafrodita, koji podrazumeva objedinjene telesne karakteristike oba pola, već u smislu da svaka pojedinačna priroda žene ili muškarca sadrži određene karakteristike oba pola (Jovanović, 2001a: 6).

⁴¹ Iako u svom delu „Aion” Jung na više mesta pominje žensku inferiornost, u smislu da je ženski logos „neugodan događaj vredan žaljenja”, a u pojedinim slučajevima bi batinanje ili silovanje imali moć uveravanja nad ženom, on ipak uviđa da žensko biće sadrži u sebi i animus kao muški princip, a muško biće animu kao ženski, čemu je i čitavo delo posvećeno (Jung, 1996: 21-22).

⁴² Zato što određuje konfiguraciju i ograničenja psihosocijalnog funkcionisanja, kao i konfiguraciju ličnosti.

želje svog partnera, te nema ni stav submisivnosti, ni dominacije. „Zajednica ljubavi”, nasuprot „zajednici straha”, predstavlja (u Fromovom smislu) najproduktivniji odnos između dvoje ljudi, koji karakterišu želja da se bude sa osobom koja se voli, i koja voli, i ostvarena sreća u ravnopravnom odnosu zasnovanom na poverenju i emocijama (Kuburić, 2001: 163, 166). Da li onda generalno negativan stav prema seksualnosti, prezir i odbijanje kontakata sa suprotnim polom (i ambivalentno - traženje utočišta od samoće u njemu) i usamljenost koju ljudi osećaju, govore o „nezrelosti” čovečanstva, odnosno kulture? Srećom, odnosi polova su tek delom univerzalni, a većim delom promenljivi (Trebješanin, 2001: 187). Danas, uspeh odnosa između žene i muškarca u velikoj meri zavisi od „trezvenog prihvatanja, od strane oba partnera, raznorodnosti, komplementarnosti i slobode drugoga” (Delimo, 2003: 426). Ipak, sociolog ne može da zenemari činjenicu da je za izgradnju iskrenog i neposredovanog odnosa među polovima neophodna i nerepresivna društvena klima: „Izbalansirano društvo produkuje izbalansiranu seksualnost, a ne obratno” (Kotb, 5). Ili, rečeno jezikom humanista – psihički i socijalno zdrava jedinka teško može da se razvije u društvu koje je sputava i svodi njenu ličnost i veštine na robu. Međutim, društva su, čini se, protivurečna u svojim zahtevima: osim potrebe za humanom reprodukcijom ljudi, ona imaju potrebu i za reprodukcijom društvenih odnosa dominacije i eksploatacije (Milić, 1994: 20).

Uvažavajući ovakve zaključke, ovaj rad će, kao što je i najavljeno, biti pisan sa humanističkih pozicija. Ovde se polovi smatraju samo dvema (ili trima) varijacijama jednog bića, jedne – ljudske – suštine, koje su društvo i kultura oblikovali u prividno različite, pa i suprotstavljene. Muškarci, ili žene, ili interseksualci, svi smo ljudska bića, i tu zajedničku suštinu ne mogu da potru ni biloške, ni usvojene i nadograđene razlike... Međutim, vera i ubeđenje u prirodnost, datost i univerzalnost privida čine da oni zaista postanu stvarni u predstavama ljudi, a time i u njihovim životima. U svetu u kome je ličnost svedena na šraf u mašini društva i na robu poput one koju proizvodi, međuljudski odnosi postaju posredovani, a potrebe se zadovoljavaju na kulturom određene načine. Karakter čitavog života je represivan prema ličnosti. Polne potrebe su čoveku izvorne, prirodnom date, baš kao glad i žeđ. Priroda nam je usadila i potrebu za odnošenjem, za bliskošću sa drugim ljudskim bićima. Međutim, i one se zadovoljavaju posredovano. I za njih se plaća, novcem i otuđenošću, i zato one često ne bivaju istinski zadovoljene. Zato ovde postoji težnja da se ukaže na potrebu slobodnog razvitka individue u svim sferama života, pa i polnog (pri tome, pod slobodom se ne podrazumeva odsustvo svake društvene regulacije, već odsustvo društveno-represivnog, prisilnog i sakaćenja ličnosti), kao i potrebu da se odnosi među polovima razvijaju na

principima međusobnog uvažavanja i komplementarnosti, umesto isticanja suprotnosti u izgradnji odnosa dominacije/subordinacije.

3. POL I ROD

Polnost je biološko svojstvo ljudi. Novorođence se proglašava muškim ili ženskim detetom obzirom na reproduktivne organe koje ima. Pol (seks) podrazumeva organske – fiziološke i anatomske razlike između muškaraca i žena, koje su u funkciji njihovih reproduktivnih uloga, što znači: biološki funkcionalne razlike⁴³ (Milić, 2001: 13; Gidens: 2003: 117). Ali, s' obzirom da je čovek i društveno (kulturno) biće, polnost ne dejstvuje samo, i u „čistom”, biološkom obliku, ni u porodici, ni u ljudskom rodu uopšte. Polnost se javlja kao „uvek prerađena, društveno i kulturno modelovana sa jedne strane ali i individualno interpretirana i usvojena od strane pojedinaca na bezbroj modifikovanih načina” (Milić, 2001: 132). Štaviše, Anđelka Milić (2001: 131) primećuje da sam jezik, kao sredstvo označavanja, razlikuje značenja pola kao različitih kategorija: biološke (mužjaci i ženke, kao podela uloga u reproduktivnoj funkciji, vezana za ispoljavanje nagona), socijalne (muškarci i žene kao društvena bića) ili kulturne kategorije (koja predstavlja još šire poimanje polnosti: pridavanje određenih svojstava pripadnicima različitih polova, što podrazumeva ženstvenost, odnosno muževnost), ali i kao konkretnu sintezu ovih kategorija na nivou individuuma (njegovog polnog identiteta).

Dakle, na ovaj način shvaćeno, *polne kategorije i praksa su rodno uobličeni*. Rod⁴⁴ (*gender*) se može smatrati socio-kulturno izvedenim iz pola, dok je njegova prirodna odrednica, odnosno njen najkarakterističniji znak, seksualnost. Rod neutrališe i preobražava polni nagon u ogovarajuću socio-kulturnu kategoriju (Jovanović, 2001: 9). I dok u biološkom smislu pol označava organske (fiziološke) razlike, rod označava „društveno-kulturno uobličeni pojam polnosti u ljudskom društvu”, što znači da polnost percipiramo i konstruišemo kao članovi određene društvene zajednice (čiju smo kulturu interiorizovali), ali i kao individue – prema ličnim afinitetima (Milić, 2001: 132). Zato u feminističkoj perspektivi termin „rod” označava društveno-istorijski karakter polnih razlika u ljudskom društvu. U svakom slučaju, „muško i žensko postoje kao pol i kao rod” (Jovanović, 2001: 9).

⁴³ U Sociološkom rečniku se pol određuje kao složeni skup osobina i ponašanja ljudi, koja neposredno ili posredno proizilaze iz karektera reprodukcije ljudske vrste, a pri čemu je najvažnija osobina polna razlika, odnosno podela ljudi na dva pola – ženski i muški (Sociološki rečnik: 402).

⁴⁴ Termin „rod” je u ovakvom kontekstu prvi put upotrebio Džon Moni 1955.godine, preuzevši ga iz filozofije i lingvistike, u cilju sveobuhvatnijeg pčojma za opisivanje muškosti i ženskosti kod hermafrodita (Buloh i Buloh, 2004: 82).

Takođe, Milić podseća da *polnost shvaćena kao rod* nije jednom zauvek data kategorija, već da se stalno menja, da se suštinska obeležja polova stalno redefinišu u procesima ljudskih interakcija. Ona izdvaja četiri osnovna elementa društvene determinacije pola prema autorki Džozan Skot (Joan Scott, 1986. *Gender: a useful category of Historical analyses*, prema Milić, 2001: 133): kulturna simbolizacija polnosti (kulturne predstave o polnosti kroz istoriju), normativna konceptualizacija (definisanje polnih uloga i društvenih područja u kojima se javljaju), socijalno organizovanje polova (institucionalni okviri poput braka i porodice) i subjektivni identitet (identifikacija pojedinca sa polom).

Rod je bitna dimenzija identiteta ljudskog bića, možda i najbitnija, jer od zatvorenosti u granice pola zavise mnoge životne mogućnosti individue (konkretnije: ove granice određuju pristup pravima, resursima i mogućnostima). Rodni identitet nastaje, kao i ostali njegovi aspekti (ili dimenzije) „u interakciji između organizma, individualne svesti i socijalne strukture” (Golubović, 1999). Rod se društveno kreira i reprodukuje u bezbroj svakodnevnih postupaka, pa ga sociolozi povezuju sa društveno konstruisanim pojmovima ženskosti i muškosti. On obuhvata društvene, psihičke i kulturne razlike između muškaraca i žena (Gidens, 2003: 117). Pod njime podrazumevamo društvenu konstrukciju polnih identiteta - društvene razlike između žena i muškaraca - a u sam pojam roda ulaze i polne razlike. Rod se temelji na ulogama i odnosima, naučenim kroz očekivanja i dopuštenja društvenih struktura i kulturnih normi: to je čitav sistem uloga i odnosa između polova, determinisan političkim, ekonomskim, društvenim i kulturnim kontekstom. Rod čine identitetske odrednice, oblici ličnog izražavanja, društveni konstrukti u vidu uloga i normi (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 85-86). Maskulinitet i feminitet („muškost” i „ženskost”) kao društveno konstruisani identiteti muškarca i žene sadrže razlike u ulogama, aktivnostima, načinima izražavanja, oblačenju, manirima – poput dve različite, suprotno polarizovane, društveno konstruisane rodne kulture (Levit N. prema Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 85-86). Stoga, čak i kada pojedinac misli i dela protiv ovih usvojenih podela i uloga, on to čini iz „vizure usvojenog rodnog obrasca” (Ivanov, 2009: 156).

Pojam roda ima i dva, za sociologiju bitna značenja, na čijem razlikovanju Anđelka Milić insistira: na deskriptivnom nivou, on označava opažene razlike između polova i odnosi se na društvene odnose koji iz tog razlikovanja proističu, ali na nivou odnosa društvene nejednakosti, termin rod upućuje na kategoriju društvene moći, koja nije ravnomerno raspodeljena po kriterijumu roda. Ovakvo tumačenje „kazuje da se odnos polova u društvu ne može svesti prosto na perceptivnu razliku polnih odlika ili ponašajnih obrazaca, već je

konstituisan u temeljima same društvenosti kroz odnose moći između polova” (Milić, 2001: 133). Prirodne razlike postaju opravdanje za društvene nejednakosti. Tako se podela rada prema polu može smatrati (odnosno, može se naći „argument”) „prirodnom” (biološki determinisanom), kao i postojanje „muških” i „ženskih” sklonosti i veština, ili se muškarcima pripisuje delanje u javnoj sferi, a ženama se (sa argumentom da su „bliskije prirodi”) ostavlja privatna sfera; muškarac se smatra instrumentalnim, a žena ekspresivnom... I zaista, u praksi, ponašanje muškaraca i žena često potvrđuje ovakva tumačenja. Ljudi nazivaju ženu koja se ponaša agresivno „muškaračom”/ „muškobanjastom”, a muškarca koji je nežan i brižan „ženskim petkom”/ „feminiziranim”.

Stoga, može se reći da je pol „nešto” što osoba ima, bez obzira na ponašanje, a rod postaje vidljiv tek kada se signalizira, ili kroz ponašanje - „performed” (Segal, 2003: 5).

U procesu identifikacije pojedinca sa polom (i rodom!) važnu ulogu igra socijalizacija, kao proces u kome individua stiče (uči), između ostalog (ovde naglašeno i izdvojeno zbog teme rada) svest o svojoj polnosti, ponašanja primerena svom polu i prihvata identifikaciju sa svojim polnim statusom (Milić, 2001: 150).

3.1. Ukratko o socijalizaciji i ličnosti

Sam termin „socijalizacija”⁴⁵ je prvi put upotrebljen krajem devetnaestog veka (Sociološki rečnik: 526), a u sociologiji se koristi od dvadesetog veka, pod uticajem američke sociologije (Milić, 2001: 233), sa naglaskom na uticaju socijalne sredine na razvitak ličnosti. Naime, društvo odabire „isečke” iz širokog spektra mogućeg ljudskog ponašanja i teži da ih dalje razvija, a da spreči razvitak drugačijih „isečaka” (Benedikt, 1976: 270).

Socijalizacija nije tek čin, ona je proces, trajan (kontinuiran, doživotan) i veoma složen. Čovekov podmladak se rađa bespemoćan, sa dugim periodom neonatenije, tek sa nagonima (ali i potencijama). Biološki, čovek nije predodređen za određene oblike ponašanja, kultura se ne prenosi naslednim mehanizmima, već samo mali deo ponašanja, instinktima

⁴⁵ U sociologiji se kao sinonim socijalizaciji koristi i izraz „podruštvljavanje” (Sociološki leksikon: 454).

određen (Benedikt, 1976: 41-42). Da bi mogao da živi u ljudskom društvu, mora tome životu i njegovim pravilima da se nauči, jer mu to nije biološki dato: mora da postane čovekom, da bi bio uveden u život zajednice. Mlado individualno biće je neophodno kultivisati, čime se stvaraju svojevrstne ljudske osobine i uspostavlja aktivni odnos između individue i njenog okruženja (Golubović, 1999: 39). Dakle, socijalizacija se može smatrati i vidom prilagođavanja jedinice uslovima života u društvu (a ljudska priroda je veoma prilagodljiva). Ipak, mogu se razlikovati dve grupe efekata socijalizacije.

Sa jedne strane, socijalizacijom pojedinac postaje deo društva, biva osposobljen za društveni život, a sa druge, socijalizacija je i proces u kome se izgrađuje njegova ličnost, sa mnogim opštim, ljudima zajedničkim karakteristikama, ali i specifičnim – ličnim (Rot, 1973: 66). Socijalizacijom se izgrađuje i društveno biće, ali i subjektivni integritet ličnosti (Golubović, 1981: 249). Socijalizacija podrazumeva individualni razvoj, koji vodi izgradnji socijalnih odnosa (Nilsen, 1990: 17). Ovo znači i da socijalizacija nije jednosmeran proces (od društva, odnosno njegovih medijatora ka jedinci), već da individua kroz taj proces izgrađuje svoju ličnost, primajući i interpretirajući informacije i postupke, te reagujući u toku njega na sebi svojstven način, ali i ostvarujući povratan uticaj na socijalizatore. Može se reći i da porodica vaspitava bebu u onoj meri u kojoj ona vaspitava roditelje.

Za društvo, socijalizacija znači obezbeđivanje trajnosti (opstanka) i prenosa kulture sa generaciju na generaciju (Sociološki rječnik: 342). dakle, sa stanovišta društva, ono socijalizacijom dobija funkcionalnog člana, ali sa stanovišta pojedinca, ona znači, kako usvajanje (internalizaciju) kulture i društvenih nazora (koji postaju, i koje on oseća kao deo svoje ličnosti) i njegovu depersonalizaciju: potiskivanje individualnosti i slobode u korist prinude i opštosti društvenih uloga (Erikson, 1976: 81). Dakle, kroz proces socijalizacije ljudi gube sebe „u tuđoj drugosti sveta”, ali i zadobijaju sebe „kao jedinstvene ličnosti koje se oblikuju pomoću nametljivosti sveta” (Dahrendorf, 1989: 137). Ili, kako to opisuje Erik Erikson (Erikson, 1976: 205): snaga ega mladih nastaje iz uzajamnog potvrđivanja jedinice i zajednice.

Najveći broj članova društva prihvata ponašanja koje to društvo nameće. Međutim, to ne znači da im upravo takvi vidovi ponašanja najviše „leže”, već da su se prilagodili, to jest, da je savitljivost urođenih sklonosti ljudi izuzetno velika. Dok jednima obrasci ponašanja odgovaraju, drugi im se prilagođavaju, a treći u tome ne uspevaju, te ostaju neprilagođeni (Benedikt, 1976: 271).

Socijalizaciju na različite načine definišu različiti autori (sociolozi, psiholozi, antropolozi), naglašavajući jednu, ili drugu grupu njenih efekata, u odnosu na društvo, ili pojedinca, ovu ili onu njenu dimenziju. Socijalizacija se može proučavati u antropološkom maniru, kao apsorbovanje kulture, kao stvaranje impulsa kontrole (što naglašavaju psihoanalitičari), ili kao učenje za socijalnu paticipaciju, što je aspekt koji naglašavaju sociolozi poput Emila Dirckema i Talkota Parsonsa (Golubović, 1981: 246).

Pod socijalizacijom se u sociologiji podrazumeva složeni, kontinuirani proces socijalne integracije pojedinca u različite kontekste društvene stvarnosti, tokom koga on internalizuje sociokulturne sadržaje iz okruženja (Sociološki rečnik: 526). To je proces učenja kulture društva u kome živimo (Haralambos i Holborn, 2002: 4), proces tokom kojega dete postaje svesno sebe, stiče znanja, ovladava veštinama potrebnim u kulturi u kojoj raste i „najznačajniji kanal za prenošenje kulture kroz vreme i generacije” (Gidens, 2003: 30).

Kultura uobličava većinu pojedinaca shodno svojim tradicionalnim obrascima, koristeći „biološke osnove kulturnog ponašanja”, koje su, iako mahom bez uticaja, ipak prisutne u tom procesu. Pri tome su društveni („istorijski”) faktori dinamički (Benedikt, 1976: 251-253). U svemu tome, društvo i pojedinac nisu u konfliktu, među njima nema stvarne suprotnosti, jer je kultura ta koja pojedincu daje okvir i građu za njegov život, te, što je bujnija kultura, bogatiji će biti i život čoveka, koji samo u društvu može da razvije svoje potencijale i obratno, jer kultura „živi” kroz pojedinca i izgrađuje se kroz njih (Benedikt, 1976: 268-270).

Konačno, socijalizacija se može okarakterisati kao „proces kojim se tek rođena biološka jedinka sa ljudskim potencijama pretvara u odraslu, autonomnu socio-kulturnu ličnost”, usmeren ka društvenim ciljevima, za šta društvo angažuje splet intitucionalnih nosilaca tog procesa, sa kojima stvara uslove i sredstva za ostvarenje tih ciljeva (Milić, 2001: 233).

U spletu institucionalnih nosilaca sociolozi i psiholozi, kao i antropolozi, posebno izdvajaju porodicu, kao primarnu grupu u kojoj se ljudi rađaju i odrastaju (bar u ogromnoj većini slučajeva). Zato je porodica nosilac takozvane primarne (prve i najvažnije) socijalizacije, i to je jedna od društvenih funkcija porodice koja opstaje, dok su neke od njih redukovane, ili preobražene. Ona je najjači faktor transmisije i posrednik „između dva totaliteta, onog izvanpersonalnog i onog interpersonalnog” - društva i čoveka (Kuburić, 1996: 5-11). Porodica posreduje između ovo dvoje u nekoliko vidova, odnosno, njeno

posredovanje se može razložiti na više elemenata, ili analizirati na vie nivoa. Ona je most između biološke egzistencije vrste i društvene egzistencije čoveka. U njoj novorođenče razvija svoje ljudske potencijale, antropološku osnovu strukture ličnosti i postaje kulturno biće. Porodica je takođe spona između društvenog sistema i ličnosti, u smislu karaktera novih generacija. Standardizacijom ponašanja i normiranjem odnosa, porodica za društvo formira određene tipove ličnosti (Golubović, 1981: 231; Fromm: 1986b). Prvi nivo, ili prvi proces naziva se kultivacijom, a drugi socijalizacijom (ako pak želimo da naglasimo da se ti procesi ne odvijaju mehanički, onda je potrebno uvesti i pojam individualizacije, koji naglašava lična svojstva individue i njene sklonosti, kao i formiranje individualne ličnosti sa njenim specifičnostima). Da li će se ovi procesi odvijati stihijno, takoreći mehanički, pod snagom tradicije, ili kao promišljeno i plansko delovanje, zavisi prevashodno od društvenog okruženja porodice, ali su naporedni i komplementarni (Golubović, 1981: 231-245).

Anđelka Milić izdvaja Sigmunda Frojda i Čarlsa Kulija kao teoreticare koji su zaslužni za isticanje bitne - centralne i osnovne, funkcije porodice u socijalizaciji kakvu poznajemo danas. Prvi je naglašavao interindividualne odnose u porodici, a drugi medijatorsku ulogu porodice između pojedinca i društva. Porodica čini uspešno socijalizatorsko okruženje zato što je (generalno uzev, relativno mala grupa, sa dominacijom ličnih, neposrednih i spontanih odnosa licem u lice (face to face) sa afektivnim nabojem, punim poverenja, trajna je, dete se oseća zaštićeno, pa socijalizanti u najranijem uzrastu lako, intenzivno i duboko prihvataju uticaje (Milić, 2001: 238).

Naročito je bitan generacijski (roditelj-dete) odnos u porodici, pošto on sadrži, kako bliskost, privrženost i saradnju, tako i napetost, nerazumevanje i sukobe, koji su veoma važni za razvoj deteta u zrelu ličnost. Za ovaj rad je naročito bitno i da „taj sukob ne sadrži samo generacijski, već momenat polne diferencijacije” (Milić, 2001: 253). Kasnije, upravo ovi faktori, koji čine porodicu tako dobrim okruženjem za primarnu socijalizaciju, mogu da otežaju razvitak deteta, ali se onda već u proces uključuju druge društvene grupe (kao što je vršnjačka, ili razred u školi), u kojima se proces socijalizacije nastavlja, odnosno teče paralelno sa onim u porodici. Škola se tada javlja kao masovni institucijalni nosilac sekundarne socijalizacije mladih (Milić, 2001: 254).

Razvitak čoveka može se posmatrati kao proces kompleksnog spleta i međusobne interakcije bioloških, socijalnih i duhovnih faktora (međusobno nesvodivih, tako da pojedinac i njegova ličnost ne mogu biti prost zbir ovih uticaja), koja se ostvaruje preko

njihovih dodirnih tačaka (kanala), pri čemu se promena u u jednoj sferi reflektuje na druge, a pošto je neophodna struktura koja će omogućiti regulaciju i integraciju ovih uticaja, njenu funkciju (organizacija iskustava) vrši – samopoimanje, odnosno self-concept, to jest jastvo, sebstvo, samstvo, pojam o sebi, koncept o sebi (Opačić, 1995: 13-14). Za ovaj rad je bitna jedna od komponenti sopstva: polni identitet (duboko, psihičko poimanje sebe kao muškarca ili žene, ili međupolnog). Teorijski (i samo teorijski, pošto se uz deskriptivne informacije vezuju vrednosni sudovi), samopoimanje u sebi sadrži dve komponente: vrednosnu ili evaluativnu - samopoštovanje, self-esteem, i deskriptivnu ili reprezentativnu - slika o sebi, self-image (Opačić, 1995: 19). Kao komponente slike o sebi, Nenad Havelka (Havelka, 2001 :175-176) navodi socijalne afilijacije sa položajima i ulogama u grupama kojima pojedinac pripada (izražene imenicama) i individualne osobine: sposobnosti, moralnost, osećanja, stavovi... (izražene pridevima).

Različiti autori različitih teorijskih koncepcija na manje-više različite načine određuju proces stvaranja slike o sebi, utvrđuju periode razvitka, odnosno daju primat određenim njenim elementima, razrađuju različite modele. Razlike između teorijskih pravaca za ovaj rad nisu bitne, koliko sam polni identitet kao (teorijskim modelovanjem) izdvojen element strukture self-a i verovatnoća njegove povezanosti sa moralnim rasuđivanjem.

Nenad Havelka (Havelka, 2001: 182-189) izdvaja iz ovog mnoštva teorija kao tri značajnije orijentacije simbolički interakcionizam, socijalno poređenje i proces samo-atribucije. Simbolički interakcionizam Džordža Herberta Mida (*George Herbert Mead*), ističe važnost „drugih” prisutnih u interpersonalnim komunikacijama deteta, koje opaža i analizira njihove reakcije na sopstveno ponašanje (stavljajući se na mesto tih drugih) i na osnovu takvih kumulativnih iskustava gradi predstavu o sebi, koja vremenom biva internalizovana. Teorija socijalnog poređenja, čiji je konceptualni okvir postavio Leon Festindžer (*Leon Festinger*) ističe važnost „drugih” kao standarda (kriterijuma) za samoevaluaciju, pri čemu smo skloni da kao objekat poređenja biramo sebi slične. Proces samo-atribucije Darila Bema (*Daryl J. Bem*), oslanjajući se na biheviorističke pretpostavke, ističe činjenicu da osoba i sama sebi može da predstavlja objekt posmatranja i da kroz takvo samoposmatranje svog ponašanja u određenim okolnostima stvara sliku o sebi (pri čemu je i sama svest o unutrašnjem stanju posledica socijalnog učenja: sposobnost da se percipira i verbalizuje je ograničena rečnikom zajednice).

Zorica Kuburić u svom istraživanju slike mladih adventista o sebi (Kuburić, 1996: 147-153) iznosi razvojni model Erika Eriksona (*Erik Erikson*), u kome je izvršena diferencijacija karakterističnih perioda u razvitku osobnosti slike o sebi, odnosno identiteta⁴⁶ mlade osobe. Taj model je koristan i za ovaj rad, pošto jasno razgraničava period razvitka polnog identiteta od faze intimnosti i reprodukcije.

Erikson, slično Sigmundu Frojdu, smatra da se identitet gradi kroz sukcesiju određenih perioda koji su potencijalno krizni, u smislu prekretnice (Erikson, 1976: 81), sledeći epigenetički⁴⁷ princip razvitka: deo po deo, do celine, prema planu – sistematično i pravilnim redosledom (Erikson, 1976: 80). Prvi period u razvitku identiteta je etapa (period kada se određena sposobnost javlja) sticanja poverenja (u druge, i osećanja samopouzdanja, tokom prve godine života). To je najranije i najmanje određeno osećanje identiteta, koje se razvija na osnovu kvaliteta odnosa majke sa bebom. Potom sledi etapa sticanja autonomne volje (zadržavanje i odbacivanje predmeta po volji, kontrola sfingtera, koordinacija pokreta, razvoj govora i mašte između druge i treće godine su u funkciji sticanja autonomije od roditelja). Etapu sticanja osećanja za inicijativu karakterišu bolje rasuđivanje, fizička okretnost, pojačana agresivnost, uočavanje polnih razlika i osećanje krivice – razvijanje savesti (između četvrte i pete godine, sa određenijom slikom o sebi, svešću o ljubavi između deteta i ljudi iz okruženja, radoznalošću, bučnim reakcijama). Period usvajanja odgovornosti karakteriše veće samopouzdanje, osećanje sigurnosti, lične korisnosti i sposobnost saradnje, usvajanje discipline (između polaska u školu i puberteta, kada šira zajednica postaje sve značajnija za dete). Ovo je period zatišja pred pubertet, u društvenom smislu presudan (razvija se osećanje za podelu rada- za tehnološki etos kulture). U periodu oformljavanja identiteta se učvršćuje konačni identitet (između dvaneste godine i punoletstva – adolescencije - javljaju se sposobnosti koje se u daljem razvitku učvršćuju: biranje profesije, kao i polni identitet, i manheizam u percipiranju dobra i zla) kroz periode kriza i konfuzija, koji završavaju mentalnom i emocionalnom sposobnošću da se daju i primaju ljubav, pažnja i vernost. Ovo je burna etapa puberteta – genitalnog sazrevanja i nesigurnosti u društvenim ulogama, traganja za objektom vere i dokazivanja pouzdanosti. Kriza intimnosti, kao suprotnosti nepristupačnosti i izolaciji (otprilike između osamnaeste i dvadeset i pete godine) donosi novu etapu, čiji je rezultat zrelost za zajednički život sa osobom suprotnog pola i sposobnost socijalne participacije, uopšte – sposobnost za ljubav i rad. Etapa reprodukcije –

⁴⁶ Identitetom se smatra generalna slika osobe o sebi, tj. način na koji ona sebe i svoje bitne karakteristike doživljava.

⁴⁷ Epigeneza, od grčkog epigignomai, što znači: rodim se posle, nastajem posle (Vujaklija: 1980: 289).

generativnosti (između dvadeset i šeste i četrdesete godine) donosi formiranje porodice i profesionalnu stabilizaciju. Završni period je rezultat prethodnih etapa: integritet, kao jedinstveni (sjedinjeni, integrisani) ego, kao novi kvalitet samosvesti (koji može i da izostane, a javlja se posle četrdesete godine života), praćen osećanje samopoštovanja. Ovo je etapa uma i emocionalne integracije, prihvatanja života i smrtnosti (Erikson, 1976: 82-118). Ovako shvaćeno, sticanje identiteta je kumulativno iskustvo. Pri tome, Erikson smatra da je bitna etapa za razvitak integrisanog ženskog identiteta upravo onaj period između mladosti i zrelosti, kada žena bira čoveka sa kojim će deliti život i sa kime će imati decu. Ali, telesni sklop žene čini da se njen identitet razvija drugačije nego identitet muškarca, upravo zahvaljujući unutrašnjem prostoru koji žensko biće poseduje, a koji je namenjen reprodukciji (Erikson, 1976: 225-226).

U istom istraživanju (Kuburić, 1996: 159-165), pozivajući se na Oferovu skalu za procenu slike o sebi kod adolescenata, Zorica Kuburić razlikuje više varijabli sopstva: psihološku (osećanja, brige, želje, nade, strepnje, doživljaj sopstvenog tela, sposobnost kontrole impulsa), socijalnu (percepcija interpersonalnih odnosa, profesionalni izbor, moralni stavovi mereni kao stepen razvijenosti savesti ili super ega u smislu razvijenosti osećanja dužnosti, odgovornosti i zainteresovanosti za druge ljude), seksualnu (intergracija seksualne energije u psihosocijalnom funkcionisanju: identifikacija ja polnim identitetom, percepcija seksualnih objekata, ponašanje i iskustvo, mereni prema skali koja na jednom kraju sadrži konzervativne stavove prema seksualnosti, a na drugom relativnu otvorenost), porodičnu (stavovi prema porodičnom miljeu), adaptacionu (odnos prema okruženju, savladavanje frustracija, psihičko zdravlje, situaciono prilagođavanje) i religijsku (stav prema Bogu, načinu spasenja, verska ograničenja u stilu života, odnos prema crkvi). Za ovaj rad su bitne dve komponente sopstva: moralni i seksualni self, odnosno ne/postojanje njihove povezanosti sa polom. Pod ovime se ne podrazumeva stepen korelacije u psihološkom smislu, pošto su dimenzije sopstva kod zdravih individua manje-više koherentne, čime se obezbeđuje strukturiranost i doslednost ponašanja, već će se tragati za razlikama (sličnostima) u moralnim shvatanjima o seksualnosti u zavisnosti od pripadnosti polnoj grupi.

Zato je u ovom radu potrebno osvrnuti se na polnu socijalizaciju i razvitak moralnosti.

3.2. O polnoj socijalizaciji

U ispitivanju psiholoških polnih karakteristika, istraživači su dolazili do zaključka da jedan broj osoba (oba pola) ispoljava androgena svojstva, odnosno spaja u sebi i muške i ženske psihološke osobine (ispitivanja su vršena instrumentom koji sadrži skale za vrednovanje maskulinih i femininih osobina. Androgeni imaju visoke skorove na obe skale). Ali, kod ljudi je još uvek izraženo poimanje rodnosti i seksualnosti počev od polnosti, to jest – smatra se da pol determiniše rod i seksualnost. Štaviše, postoje modeli rodni uloga. „Idealno-tipski modeli rodni uloga koje većina članova posmatranog društva/kulture percipira kao najpoželjnije, i u odnosu na koje interpretira vlastito rodno iskustvo, nazivaju se hegemonim (muškim ili ženskim) rodni ulogama.”: one predstavljaju „specifičnu konfiguraciju različitih rodni performansa i praksi koje figuriraju kao najšire socijalno prihvaćen odgovor na konkretne (ekonomske, političke i socijalne) okolnosti unutar datog društva u određenom istorijskom trenutku” (Jarić, 2006: 175-176). I rodne uloge se, naravno, uče u toku procesa socijalizacije.

Ali, pre osvrta na polnu socijalizaciju, trebalo bi napomenuti da je ona sastavni deo procesa razvitka celokupne ličnosti, a psiholozi mahom izdvajaju nekoliko teorija razvoja kao bitne. O njima će biti više reči u delu o razvitku moralnosti kod čoveka. Međutim, dok psihologe zanimaju zakonitosti psihičkog razvoja kod ljudi, sociologa pre svega interesuje proces socijalizacije.

Tokom različitih faza socijalizacije, pojedinac stiče i svoj polni-rodni identitet.⁴⁸ Njega čine četiri komponente (Smiljanić, 1985: 7): biološki pol, identitet roda, socijalna uloga pola i seksualna orijentacija. Biološki pol je određen genetički: hromozomima polnih ćelija, endokrinološki: polnim hormonima i anatomski: ženskim i muškim reproduktivnim organima, primarnim i sekundarnim polnim karakteristikama (Smiljanić, 1985: 7-8). Dete se najčešće identifikuje sa polom kome biološki pripada, što je praćeno emotivnom komponentom: osećanjem pripadnosti svom rodu, koje predstavlja identitet roda, a uslov je za prihvatanje socijalne uloge pola. Smatra se da je identitet roda razvijen kada dete nauči naziv svog roda, kada ga generalizuje na ostale pripadnike tom rodu, i kada shvati da je rod nepromenljiv. Rodni identitet se stiče spoznajom o razlikama među polovima, mnogo ranije

⁴⁸ „Polni identitet najpre označava poimanje i prihvatanje svoje polne pripadnosti i uloge” (Brković, 2000: 219).

nego što dete uopšte i postane svesno postojanja tih razlika (Buloh i Buloh, 2004: 83). Neka istraživanja ukazuju na to da se dete rađa sa neutralnom psiho-seksualnošću, te da je ona potpuno određena socijalizacijom, a da je ključni period u razvitku rodnog identiteta do dvadeset i sedmog meseca života (Moni, Hampson i Hampson, prema Buloh, 2004: 84). Sa druge strane, pišu Buloh i Buloh (2004: 85), postoje i dokazi da je rod u velikoj meri određen polom (ali ih ne navode). U svakom slučaju, polni identitet se izgrađuje posredstvom drugoga, jer se osvešćuje i potvrđuje u kontaktu sa osobama istog, ili različitog pola (Jovanović, 2001: 7-8). Socijalna uloga pola, koja određuje način života ljudi u velikoj meri, opredmećena u različitim očekivanjima u odnosu na ponašanje i ličnosti žena i muškaraca (aktivnosti, obaveze, interesovanja, karakteristike ličnosti, stavovi, vrednosti, emotivne i kognitivne reakcije...) usvaja se prvenstveno u porodici, a kasnije i kroz pripadnost drugim društvenim grupama. Pri tome, pritisak na individuu vrši čitavo okruženje – od porodice, do javnosti. Proces razvijanja svojstava odgovarajućih za određeni pol u određenoj kulturi je nazvan polno tipiziranje (Smiljanić, 1985: 10-11). O polnoj orijentaciji će biti više reči u delu rada koji se bavi polovima. Ona podrazumeva usmerenje polnog nagona ka osobama određenog pola (takozvanu inverziju nagona).

Među faktorima koji čine polne uloge za dva pola tako različitima, mogu se izdvojiti: razlike u socijalizaciji muške i ženske dece, konformisanje dečaka i devojčica u skladu sa socijalnim pritiskom, dejstvo očekivanja u ponašanju muškaraca i žena i vrdnosni sistem i stavovi, koji često dovode do pristrasnosti istraživača, što utiče na njihovo tumačenje rezultata istraživanja polnih uloga (Brkić, 2000: 221).

Jasno je da je u razvitak svesti o sebi još u detinjstvu uključen i razvitak svesti o svom polnom ja, i da je polni identitet određen dvema vrstama faktora: biološkim i socijalnim (koji kultivišu bilološke dimenzije polnosti, dajući im značenja odvojena od samih bioloških funkcija polova). Kako je u nauci već dobro poznato da pripadnost rodu teži da ovakvom silinom oblikuje žene i muškarce, jasno je da je polna socijalizacija veoma bitna, kako za život pojedinca, tako i za društveni. Socijalizacija za polne uloge je, kako primećuje Anđelka Milić „jedna od ključnih i prekretnih socijalizacijskih etapa” (Milić, 2001: 242). Ali, kada počinje, i kako se odvija?

Smatra se da dete postaje svesno svog pola oko (ili od jedne i po do) treće godine života (McGuire i McGuire, prema Opačić, 1995: 47; Brkić, 2000: 219). Međutim, znanje o polnoj pripadnosti ostaje još neko vreme nejasno, a poimanje polnih razlika od strane deteta je tada još uvek ograničeno njegovim sposobnostima shvatanja, iako već trogodišnja deca

umeju da izaberu polno „prikladne” igračke (Smiljanić, 1985: 12; Brkić, 2000: 219; Hudek, 1985: 75). I ne samo igračke, već i „neutralne” ponuđene predmete deca u eksperimentalnim situacijama preferiraju da biraju na osnovu uvida u ponašanje drugih, što znači da uče da ih biraju prema polnoj prikladnosti imitacijom (Brkić, 2000: 220). Tek oko pete godine starosti se može govoriti o promišljenijem shvatanju polnosti kod dece.

Ipak, te rano naučene i kasnije osveščene, polne razlike kasnije imaju veliki uticaj na celokupan život čoveka, tako da Goran Opačić zaključuje da je neohodno odvojeno ispitivati koncept o sebi kod žena i muškaraca (Opačić, 1995: 48). Takođe, brojni su autori koji uviđaju razlike između socijalizacije, a naročito polne socijalizacije devojčica i dečaka, o čemu će biti reči nakon izlaganja teorija koje se bave polnim identitetom čoveka.

Vera Smiljanić ističe rad Džordža Herberta Mida i tri teorije razvoja kao plodne za objašnjenje razvitka polnog identiteta: psihoanalitičku, kognitivno-razvojnu i teoriju socijalnog učenja (Smiljanić, 1985: 5).

Džordž H. Mid (*George Herbert Mead*), jedan od začetnika simboličkog interakcionizma, smatrao je da sliku o sebi formiramo kroz niz interakcija (akcija-interpretacija-reakcija-interpretacija...) sa drugim ljudima, te da je na taj način u velikoj meri određeno ponašanje ljudi. Naime, ljudi se ponašaju u skladu sa slikom o sebi. Ličnost se sastoji iz genetički određenih elemenata (Ja kao „I” na engleskom) i socijalnog Ja („Me” na engleskom), koje je u suštini odraz potreba društva (Mid, prema Smiljanić, 1985: 5). Međutim, svaka ličnost ima onoliko „Ja”, koliko ima socijalnih uloga, a uloga pola je jedna od najznačajnijih, jer u velikoj meri determiniše ponašanja muškaraca i žena kao različita, pošto su društveni zahtevi za ponašanja jednih i drugih veoma jasno definisani i različiti (Smiljanić, 1985: 6). Na ovaj način je objašnjivo i formiranje polnog identiteta, kroz procese društvene interakcije među ljudima. Interakcija se sastoji iz stalnog procesa akcija, interpretacija i reakcija sa preuzimanjem tuđih uloga. Jer, da bi mogli da shvatimo kako nas drugi ljudi vide („uopšteni drugi”), potrebna je razvijena svest o sebi i drugima, kao i sposobnost da na trenutak „uđemo” u njihovu ulogu, stavimo se na njihovo mesto, kako bi mogli da percipiramo sebe sa stanovišta druge osobe. Ova „veština” se uči u detinjstvu, igranjem raznih igara koje su u suštini preuzimanje različitih društvenih uloga i učesćem u sportskim igrama, koje nameću potrebu saradnje u skladu sa očekivanjima saigrača (Haralambos i Holborn, 2002: 1056-1057). Sledi kratak osvrt na psihoanalitičku teoriju.

Za Sigmunda Frojda (*Sigmund Freud*) je čitav psihički razvitak čoveka u suštini psihoseksualni razvoj, koji karakterišu stadijumi vezivanja libida⁴⁹ za određene delove sopstvenog tela i osećanja zadovoljstva koja iz njihovog korišćenja (nadraživanja) proizilaze⁵⁰ i rešavanje unutrašnjih konflikata karakterističnih za njih, kroz koje se formira kasniji karakter (Frojd, 1984: 49-118). Frojd smatra da okruženje igra manju ulogu u formiranju ličnosti, a veću biološki determinizam i nasleđe - „organska uslovljenost”, „hereditarna fiksiranost” razvoja, koji ima oscilirajući tok (Frojd, 1984: 54). On takođe različito tumači oblikovanje polnog identiteta kod dece različitog pola. Oštra suprotnost muškog i ženskog karaktera se formira u pubertetu, iako se „muške i ženske sklonosti prepoznaju još u detinjstvu”⁵¹ (Frojd, 1984: 95-97). Roditelj istog pola se i voli (zbog brige i zadovoljenja potreba), i mrzi (zbog zavisti u vezi polnog organa i ljubomore zbog „prava” na drugog roditelja), a dečak se oca i boji (zbog mogućnosti da ga kastrira, kako mu ne bio postao rival). Za dečake je karakteristično da se u falusnom stadijumu suočavaju sa Edipovim kompleksom (konflikt), a devojčice sa kompleksom Elektre. Od načina prevazilažanja ovog kriznog perioda (konflikta) u velikoj meri zavisi formiranje budućeg karaktera jedinke.⁵² Dečak oko sedme godine uspeva da potisne sekusalne želje prema majci i da se identifikuje sa ocem. Superego nastaje rešenjem Edipovog konflikta (Fulgosi, 1981: 50). Devojčica zavidi ocu zbog penisa, a krivicu za taj svoj nedostatak pripisuje majci. Ona rešava konflikt potiskujući negativna osećanja prema majci i želju za posedovanjem oca, identifikujući se sa majkom. Na taj način dečak i devojčica usvajaju svoj polni identitet, kao i polni moral. Uopšte, psihoanalitičari smatraju da se polne stereotipije usvajaju identifikacijom sa roditeljem istog pola između četvrte i pete godine starosti (Brkić, 2000: 220).

Frojd je bio veoma rigidan u svatanju nužnosti usvajanja polnog identiteta, te je smatrao da su polovi komplementarni, a njihove uloge stereotipne. Štaviše, psihoanalitičari su ranije smatrali da žena koja se nije dovoljno identifikovala sa svojim polom, nije mentalno

⁴⁹ Libido je za Frojda kvantitativno promenljiva snaga, mera seksualnog zbivanja i uzbuđenja, kvalitativno različita od drugih nagona, jer seksualno uzbuđenje se ne stvara samo u polnim, već u svim organima. Libido je muške prirode, to je muški princip, koji se javlja i kod žena (Frojd, 1984: 92-93).

⁵⁰ Frojd stadijume određuje prema dominantnim obeležjima koja ih karakterišu. To su pregenitalni: oralni, analni, falusni stadijumi, dok genitalni stadijum, koji nastupa nakon perioda totalne ili parcijalne latencije (mirovanja usled odgođene funkcije oplodjenja, u toku kojeg ne dolazi do prekida, već do zastoja seksualnih uzbuđenja, koji takođe proizvodi energiju) karakteriše interesovanje za druge osobe, suprotnog pola i sposobnost da u se opštenju sa njima postigne zadovoljstvo, za razliku od autoerotizma ranijih stadijuma.

⁵¹ Više o ovome u delu o muškarcima i ženama.

⁵² Uopšte, ličnost se formira u ranom detinjstvu (predgenitalni stadijumi, do latencije traju do pete godine života), a njenu strukturu čine biološka, psihološka i društvena komponenta: ono, ili id - nagoni (ego), ja ili ego - izvršilac težnji ega, koji opaža i misli i nad-ja ili superego - uzor koji podražavamo i sa kojim se identifikujemo i sa savest- internalizovane društvene norme (Rot, 1973: 12-15; Fulgosi, 1981: 35-39).

zdrava, a potrebu za jednakošću sa muškarcem su tumačili zavisnošću prema penisu. Muškarac, koji se nije identifikovao sa svojim polom, takođe je smatran neprilagođenim (Kandido Jakšić, 1985: 68; Smiljanić, 1985: 16). Sa druge strane, Simon de Bovoar objašnjava kako identifikacija sa ocem ili majkom u suštini predstavljaju svojevrsno otuđenje od sopstvenosti, otuđenje u model, umesto traganja za sopstvenom egzistencijom i aktivno ostvarenje u njoj, umesto potvrđivanja sebe transcendencijom (Bovoar, 1982a: 75).

Vilhelm Rajh (*Wilhelm Reich*) takođe smatra da se karakter (kao tipičan način reagovanja) oblikuje kao trajna posledica sukoba između nagona („neodložnih prohteva ida”) i okruženja koje ih osujećuje, i da započinje kao oblik savladavanja edipovog kompleksa (u preovlađujućim društvenim uslovima), odnosno, da se razvija iz sukoba roditelj-dete. Pri tome se dete poistovećuje sa roditeljem koji više sputava i uskraćuje, što je obično roditelj istog pola. Prema Rajhu, karakter je mahom posledica delovanja okruženja, a manje nasleđa. Štaviše: „...baš one objekte vanjskog svijeta koji načelu ugode ida priječe put uzima u sebe” (ego) „i zadržava ih kao moralne posrednike, kao superego”, što znači da je moralna nije u idu, već u spolnom svetu, sklonom da uskraćuje i osujećuje. I dok je povod za razvijanje karaktera zaštita od sveta (od stvarnih opasnosti), njegova kasnija funkcija se ostvaruje u zaštiti od prohteva nagonске strukture ličnosti (nagonских opasnosti), odnosno – ovladavanje teskobom proizašlom iz osujećenja nagona (Reich, 1982: 132-133, 142- 146). Zato postoji bitna, kvalitativna razlika između genitalnog i neurotičnog karaktera kao idealnih tipova. Ukratko: prvi (id) je sposoban za genitalno orgastično zadovoljenje libida i njegovu sublimaciju (usmeravanje prema drugim ciljevima), pa ga odlikuje stalno izemnjivanje libidne napetosti i zadovoljenja i sklad između ida i superega, delovanje i doživljavanje ega su intenzivni i neometani, a sam ego prilagodljiv i nema potisnute, već sublimirane agresije. Drugi (id) nije u stanju da se rastereti, pa pribegava pregenitalnom zadovoljenju i rekcijским formacijama (prisilno potiskivanje, a svesno izražavanje suprotnih težnji), usled čega se javlja stalni rastući zastoj libida, a superego je obeležen negacijom seksualnosti. Njegov ego je pod pritiskom nezadovoljenog ida i superega, a odnosi sa svetom neprirodni, beživotni, često kontradiktorni (Reich, 1982: 150-164).

Pijaže i Kolberg su predstavnici kognitivno-razvojne teorije. Kolbergovo objašnjenje razvoja identiteta roda se koncentriše na kognitivnu komponentu ovog procesa, dok emotivnu zanemaruje. O ovoj dvojici autora je bilo više reči u delu rada koji se bavi razvirkom morala. Uopšteno, kognitivisti rano učenje polnih uloga povezuju sa razvitkom kognitivnih

funkcija. Takođe, ustanovili su da deca sa više pažnje posmatraju ponašanja koja se uklapaju u polne stereotipe (Brkić, 2000: 220).

Teorija socijalnog učenja, ili biheviorizam, posebno naglašava ulogu sredine i procesa učenja. I o ovoj teoriji je više pisano u delu o razvitku morala. Ukratko, bihevioristi smatraju da se polna stereotipizacija odvija kroz socijalno učenje, instrumentalnim uslovljavanjem i opservacionim učenjem, dok se u porodici i vaspitno obrazovnim ustanovama potkrepljuju ponašanja „odgovarajućeg” pola (Brkić, 2000: 220).

Na ovom mestu je dobro načiniti osvrt i na konkretne rezultate nekih antropoloških istraživanja (Bronislava Malinovskog i Margaret Mid), koji se tiču polne socijalizacije, kao na jop neke autore koji su se bavili ovom tematikom.

Malinovski je utvrdio četiri stadijuma u razvitku deteta, određenih biološki i socijalnim faktorima i poredi njihov tok u matrijahajrahloj i patrijarhalnoj zajednici, svestan činjenice da porodica kakvu znamo nije apsolutna i istovetna u svim društvima. On uočava duboke razlike u stavu roditelja prema deci, dece prema roditeljima, običajima i moralu u patrijarhalnoj i matrijarhalnoj porodici, koje bitno određuju način polne socijalizacije i odrastanja uopšte. Malinovski veoma dobro uočava i razlike u socijalizaciji koje proizilaze iz društvenog statusa porodica. Glavna razlika između patrijarhalnog i matrijarhalnog modela je u tome što prvi suzbija, a drugi prati razvitak bioloških potreba i promena u toku razvoja deteta.

Period izrazite zavisnosti deteta od porodice, naročito majke kao hraniteljke i negovateljice traje do završetka dojenja (godinu dana, čak i tri godine kod „primitivnih” kultura). Dok je otac „kod nas” prilično isključen iz brige o novorođenčetu, kod Melanežana (koje uzima kao primer matrijarhalne porodice) je ne samo uključen kao dadilja, već je to njegova dužnost, koja potvrdu nalazi u tradiciji, što utiče na razvijanje prisnog odnosa sa decom. Drugi period, rano detinjstvo, donosi početak osamostaljivanja u igri i zanimanja za okolni svet, period kada dete počinje da pokazuje temperament dečaka ili devojčice (pa stoga povlači i različito odnošenje roditelja prema jednima i drugima) u Zapadnoj civilizaciji najčešće počinje traumatičnim prekidom dojenja, kao primerne veze između majke i deteta, dok se kod Melanežana to dešava spontano, kasnije, kada detetu više nije ni potrebno. Takođe, majka Melaneskinja je mnogo popustljivija u odnosu na strogu „civilizovanu” majku, pa dete ne oseća obavezu da je ponašanjem zadovolji i stekne njeno odobravanje. I dok je u patrijarhalnoj porodici otac ekonomski skrbnik i gospodar žene i dece, izvor autoriteta i kažnjavanja, u matrijarhalnoj je otac drug u igri koji prisnošću zadobija detetovu ljubav, dok u porodici u ekonomskom smislu brine ženin brat. Dete Melanežana ne može da

bude svedok zlostavljanja majke od strane oca, niti će ga otac kazniti, ili ga majka odbiti zbog oca, dok je to u patrijarhalaca redovan događaj. U ovom stadijumu dete zapadnjaka se uči „pristojnostima” i „nepristojnostima”, te represiji koja uz njih dolazi, dok melaneško i ne saznaje za takve pojmove. U periodu kasnog detinjstva, između pete i sedme godine do puberteta, deca se još više osamostaljuju od porodice i traže vršnjake za igru, što je čak izraženije kod Melanežana, usled odsustva stroge discipline u porodici i obaveznog obrazovanja, pa deca postepeno formiraju sopstvene zadnice i konsekvantno se udaljavaju od roditelja, potpuno oslobođeni njihovog autoriteta. Otac ostaje drug, savetnik i zaštitnik, a majčin brat igra ulogu koja na Zapadu pripada ocu: on je autoritet i postavlja detetu određene zahteve u odnosu na učešće i pomaganje u životu zajednice. Evropsko dete polazi u školu (još strogosti, autoriteta i discipline), ili počinje da se priučava budućem zanimanju. U oba slučaja, autoritet oca samo nalazi zamenu u učitelju. Javljaju se tipična kontradiktorna osećanja sina prema ocu: ljubav, divljenje, mržnja i suparništvo. Melanežanin uči da su žene iz majčinog klana za njega tabu, strogom odvajanju od svoje setre, ali je njegovo bavljenje polnošću u svemu ostalom potpuno slobodno, oslobođeno zabrana i bilo kakve kontrole, jer se smatra prirodnim. Ovo je period latencije (Sigmund Frojd, kasnije će biti reči o tome) za evropsku decu, koja rastu uz potiskivanje. Latencija podrazumeva relativno mirovanje libida na račun drugih interesovanja, ali ne i potpun prekid, jer u ovom periodu jačaju mehanizmi potiskivanja. Ovde dolazi do izražaja razlika između deteta iz viših klasa (koje mora da suzbija svoju prirodnu radoznalost kao “nepristojnu” i prihvati tabu na sam seks), i iz radničke ili seljačke porodice, koji su u neposrednijem kontaktu sa polnim sadržajima života silom prilika (život u istoj sobi sa roditeljima), a dete seljaka je svakodnevno u kontaktu sa domaćim životinjama čije je razmnožavanje bitno za porodicu. Pubertet, ili mladost je poslednji stadijum razvitka deteta, od oko devete, do petnaeste godine starosti. To je period polnog zasrevanja. Novostečeni priliv muškosti bitno utiče na dečakov odnos prema svetu uopšte, pa je ovo period u kome se otac odbacuje ili prihvata kao životni ideal. Devojčica, pak, osim ako želi karijeru, u pubertetu ne menja bitno svoj stav prema svetu i životu. Za melanežansku decu pubertet nije suštinska prekretnica u životu, pošto ona već upravljavaju polne igre koje spontano vode u prave polne odnose. Takođe postepeno, deca bivaju uvedena u život zajednice i prihvatanje dužnosti koje on sa sobom donosi. Za njih najveću promenu predstavlja spontani odlazak iz kuće roditelja u kuće gde žive sa vršnjacima. Majka ostaje centralna figura uređenja društvenih matrijarhalnih odnosa, pošto od nje kreće izračunavanje srodstva, a srodstvo uobličava masu ostalih odnosa. Sa ocem ostaje trajno prijateljstvo. I,

sasvim suprotno, Evropljanina sopstvena seksualnost otuđuje od njegovih roditelja (Malinovski, 1971: 136-169).

Margaret Mid u delu *Spol i temperament u tri primitivna društva* dokazuje da čak ni temeperament nije biološki uslovljen, već kulturom oblikovan⁵³ (Margaret Mead: 1968). Ona smatra da je pol jedna od najznačajnijih društvenih kategorija i da su sve društvene dihotomije polova usmerene na to da dete prihvati identifikaciju sa roditeljem istog pola (Mid, 1968: 304). Muškarac ili žena koji se nisu poistovetili sa društvenom definicijom svoga pola stoga trpe određenu društvenu izopštenost, pošto: „...nije dovoljno samo osjećati se pripadnikom datog društva u datom razdoblju, nego pripadnikom jednog spola, a ne drugoga...” (Mid, 1968: 309). Ona (Mid) u antropološkoj studiji *Odrastanje na samoi* (Mid, 1978) opisuje sazrevanje devojčica kod domorodaca koje je posmatrala i poredi taj proces sa represivnom praksom socijalizacije ženske dece u Americi.

Nakon ovakvog pregleda, sasvim je opravdano postaviti pitanje: da li je i sam proces socijalizacije polno uslovljen, a ne samo njegove posledice? Iz svega do sada navedenog može se zaključiti da jeste, jer su različiti vaspitni postupci prema devojčicama i dečacima, različiti su pristupi, i različiti modeli za identifikaciju. Dalje se možemo zapitati postoje li razlike u procesu socijalizacije kod dečaka i devojčica, koje nisu posledica različitog pristupa u njihovom odgajanju? Anđelka Milić zaključuje da brojne studije potvrđuju kako se dečaci (nasuprot onome što je Frojd mislio) lakše i brže identifikuju sa svojim polnim ulogama, nego devojčice, kod kojih je proces sporiji, okarakterisan ambivalencijom, a opredeljivanje za polnu ulogu se odvija prevashodno pod pritiskom sredine (Milić, 2001: 242). Zorica Kuburić se poziva na istraživanje koje je pokazalo da je za devojčice korelacija između percipiranog toplog odnosa sa roditeljima i postignuća veća nego kod dečaka (Starkey: 1980., prema Kuburić: 1996: 25). Goran Opačić takođe dolazi do zaključaka koji potvrđuju da devojčice i dečaci na različite načine stvaraju sliku o sebi, shodno različitom percipiranju socioekonomskog statusa porodice i međuljudskih odnosa u samoj porodici, kao i da različit uticaj na jedne i druge pri tome imaju različiti aspekti tih odnosa. On uopštava sledeće: da se polne razlike javljaju veoma rano i traju do kraja života, pri čemu su konstantne po smeru - devojke formiraju samopoštovanje na osnovu svoje procenjene socijalne adekvatnosti, a dečaci kroz kompetenciju, nezavisnost i direktnu polnu ekspresiju; žene nalaze osnovu za samopoštovanje u ostvarenju ličnih ciljeva, izgledu, porodičnim odnosima i brizi o

⁵³ Više o ovome u delu o dva pola.

sopstvenoj egzistenciji, a muškarci u položaju u hijerarhiji moći (Wilson i Wilson, 1976; Bledsoe, 1973., prema Opačić, 1995: 47); da ove razlike više zavise od shvatanja polnih uloga (Sears, 1970., prema Opačić, 1995: 47), kao i polnih stereotipa (Broverman i ostali, 1972., prema Opačić: 1995: 47), nego od samog pola; te se žene koje su odbacile polne stereotipe bolje vrednuju (Tolor, Kelly i Stebbins, 1976., prema Opačić, 1995: 47); i da su muški atributi uopšteno bolje vrednovani od ženskih (Sherrif i McKee, 1957., prema Opačić, 1995: 48). Zato Opačić zaključuje da su polne razlike očigledan primer kako socijalno okruženje utiče na koncept o sebi (Opačić, 1995: 48).

Nensi Čodorov (Nancy Chodorov) smatra da, za razliku od devojčica, dečaci postaju muževni kroz negaciju: tako što uče da ne budu „žensko”, a pre svega radikalnim odbacivanjem prvobitne bliskosti sa majkom (Džonson, 1990: 101; Gidens, 2003: 121). Razlike između žena i muškaraca nisu urođene, već prizilaze iz činjenice da su žene te koje gaje i socijalizuju decu, bar u ranom uzrastu. Deca oba pola razvijaju „ličnu poistovećenost” sa majkom, kao prvim činiocem socijalizacije i poistovećujuću se sa njome, njenim vrednostima, stavovima, ličnošću. Međutim, polna socijalizacija devojčice je kontinuirana, jer se ona nastavlja uz majčino prisustvo, bez naglih ili potpunih prekida, u smislu dalje identifikacije sa njome, a dečakovo učenje polne uloge i identiteta se odvija uz diskontinuitet, jer zaposleni otac nije stalno prisutan i manje vremena provodi sa decom, nego majka. On se susreće sa „pozicionim poistovećivanjem”, poistovećivanjem sa očevom ulogom kao skupom apstraktnih elemenata, a ne sa ličnom identifikacijom, kao devojčica. Ovakva socijalizacija već priprema dečaka na tip iskustva sa kojim će se susretati i kasnije tokom života: apstraktnost, dok je devojčica, pored stalno prisutnog modela, još i uključena u konkretne radnje po domaćinstvu (Ortner, 2003: 167-168). Može se dodati i da dečaci, sa počecima vežbi za socijalnu prodornost (koje se vremenski poklapaju sa isključivom odgovornošću majke za njegov odgoj), razvijaju i racionalan odnos prema stvarnosti. Princip realnosti, koji svojom funkcijom zastupa otac, tada zamenjuje dotada prisutan u dečijem životu, princip prijatnosti, vezan za majku (Hauzen, 1988: 227). Devojčica, koja čiji se identitet stapa sa majčinim, razvija ženske karakterne crte – ostljivost i saosećanje, koje dečak potiskuje na račun razvijanja analitičnosti i težnje za uspehom (Gidens, 2003: 121).

Za razliku od autora koji smatraju da kvalitet odnosa ćerke i majke determiniše ćerkinu kasniju ženstvenost, Mirjam Džonson, pozivajući se na brojna istraživanja, dokazuje da je uloga oca pri polnoj socijalizaciji dece veoma bitna i kvalitativno različita od uloge majke, za decu oba pola, i to kroz specifično reagovanje oca na polnost dece. Naime,

odgojiteljsku ulogu majke usvajaju deca oba pola, ali heteroseksualne aspekte ženstvenosti kod devojčica i muškosti kod dečaka podstiče samo uloga oca. Pre svega, ona definiše femininost (osećajnost, osteljivost i spremnost da se odgovori na potrebe i reakcije drugih) kroz dva aspekta ženstvenosti: materinski (odnos brige prema potomstvu) i heteroseksualni (odnos „zavođenja” prema suprotnom polu), a maskulinitet pre svega kao instrumentalnost. Kako je majka prvi „objekat” sa kojim deca oba pola dolaze u kontakt, prva koja zadovoljava njihove potrebe i sa njima komunicira, ona je ličnost od koje su deca zavisna (od njene brige za njih) i sa kojom se u početku deca oba pola identifikuju. Stoga, ako bi istupala prema deci igrajući polnu ulogu, mogla bi da izazove regresiju, kod dece oba pola, to jest da ugrozi njihov psihosocijalni razvoj. Figura oca, sa druge strane, nije time opterećena (nije bazična i opšta kao majčina, koja je primarni temelj socijalizacije), te on, ponašajući se u većoj meri različito prema deci različitog pola, nego što to čini majka (karakteristično za srednju klasu: nuklearnu, relativno izolovanu porodicu), potkrepljuje ženstvenost, odnosno muževnost kod devojčica, odnosno dečaka, istovremeno podstičući nezavisnost (samostalnost u odnosu na majku) i samopouzdanje kod oboje. Uloga oca prema ženskom detetu je u neposterdnoj vezi sa kontrolom njene polnosti, i direktna je reakcija na nju, što nije slučaj u odnosu majke prema sinu. Otac podstiče i nagrađuje heteroseksualne aspekte ćerkine femininosti, ženstvenosti. Majke, pak, direktno potkrepljuju ćerkinu ženstvenost i sinovljevu instrumentalnost, a od identifikacije ćerke sa majkom (kao i do toga koliko majka prihvata svoju odgojiteljsku ulogu) najviše zavisi razvitak materinskih aspekata njene ženstvenosti, dok se u odnosu sa ocem razvijaju njeni heteroseksualni aspekti. Odnos prema drugim muškarcima, devojčica uči kroz odnose sa svojim ocem, u kojima stiče status seksualnog objekta (Džonson, 1990: 99-122). Razlike, dakle, postoje.

Međutim, na polju polne socijalizacije se pojavljuje jedna pravilnost. Ono što je u našoj patrijarhalnoj prošlosti bivalo pravilo, dešava se i sada: da aktivnosti, delatnosti, sposobnosti i obrasci ponašanja žene nekako uvek budu u vezi, ili direktno proizilaze iz (pretpostavljeno) njene funkcije materinstva. Njena biloška uloga u reprodukciji vrste na neki način uspeva da postane determinanta njenog društvenog položaja i uloga koje on generiše. Anđelka Milić se ovde poziva na Nensi Čodorov koja objašnjava uspeh polne socijalizacije po pitanju usvajanja materinske uloge od strane devojčica prenošenjem „majčinskog obrasca” sa majke na ćerku u procesu stvaranja nesvesnog polnog identiteta (Chodorow, *The reproduction of mothering. Psychoanalyses and the Sociology of Gender*, prema Milić, 2001: 151). Da se devojčice ovome nauče, smatra se neophodnim, pošto identifikacija sa ulogom

majke i prihvatanje materinstva nisu stvar koja se tiče samo pojedinca, već opstanka (reprodukcije) vrste. Ipak, moderna porodica trpi mnoge promene, i dok očevi sporo ulaze u uloge majki (nega i vaspitanje dece), žene iz njih sve brže izlaze i materinstvo kao obrazac slabi, pa se i Anđelka Milić pita šta će doneti novi trendovi (Milić, 2001: 152).

I Oto Vajninger je „okrznuo” temu polne socijalizacije. On piše: „Jer se do sada polni međuoblici” [...] ”vaspitavaju u smislu što ekstremnijeg približavanja konvencionalnom idealu muškarca ili žene. Vršiti se duhovna ortopedija, koja je u punom smislu mučenje. Ne samo što se time sa sveta uklanjaju vrlo mnoge raznolikosti, već se ugušuju mnoge klice koje bi mogle da uhvate korena, a druge se izvitoperuju u neprirodan položaj [...] Naše je vaspitanje isuviše dugo uniformisalo s jedne strane sve što se rađa sa muškim, a s druge sa ženskim polnim organima” (Vajninger, 1938: 85). Počev od načina oblačenja i igranja, deca se razvrstavaju u „dečake” i „devojčice”, usled čega trpe i i jedni i druge. Ipak, posle puberteta, potiskivana priroda izlazi na površinu u vidu „muškobanjastih” žena i „ženskastih” muškaraca.

Konačan rezultat polne socijalizacije je veoma plastično opisala Anđelka Milić: „Muškarci i žene odrastaju kao ličnosti koje na različite načine osećaju granice sebe i sveta, različito konstruišu i osećaju unutrašnji svet objekata i preokupirani su različitim relacionim pitanjima.” (Milić, 2001: 151).

Ovome svakako doprinose razlike u gajenju muške i ženske dece i njihovom različitom vrednovanju. Različito vrednovanje muške i ženske dece kod nas se može detektovati već u narodnim poslovicama i umotvorinama, iz kojih se nedvosmisleno primećuje pridavanje veće vrednosti muškarcu (Brkić, 2000: 221; Trebješanin, 1985: 87-100). Tu je i osvedočena superiornost muške uloge u narodnim običajima i obredima (česnicu lomi muško dete, vraća se samo za dobijanje muškog deteta, puškom se puca kada se rodi muško dete, mlada u krilu drži nakonče – dečaka, da bi rađala mušku decu. Uopšte, kod nas se održavanje uverenje da je lakše biti muško. Želja muškaraca za dominacijom (bilo da je motivisana ekonomskim razlozima ili da proizilazi iz zavisti muškarca u odnosu na isključivu moć žena, kreaciju života i rađanje deteta) takođe doprinosi svemu ovome, kao i različita očekivanja društvenog okruženja za ponašanje muškarca i žene (Brkić, 2000: 221). Vera Smiljanić takođe naglašava neke razlike u vaspitanju devojčica i dečaka: različita „psihološka atmosfera” počinje još pre rođenja deteta, jer se očekuje muško, pa se rođenje ženskog dočekuje često sa razočaranjem. Različite su mere disciplinovanja, upućivanje dece na različite „ženske” i „muške” poslove i aktivnosti, ponašanja, osećanja, vrline, čak i tamo gde

vaspitači i roditelji tvrde da se istovetno odnose prema deci oba pola – sve je praćeno različitim očekivanjima za devojčice i dečake (Smiljanić, 1985: 12-14). Simon de Bovoar je takođe opisala do detalja različito vaspitanje za decu različitog pola (Bovoar, 1982b: 14-88): devojčice ostaju mažene, a dečaci suočeni sa „surovom nezavisnošću” samo zato što su dečaci; mnogo je važniji spoljašnji izgled devojčice, nego dečaka, koga oblače prikladnije za slobodu pokreta i igru, nego nju; dečaku se stavlja do znanja da je superiorniji, samo zato što je dečak, pa se od njega i očekuje više nego od devojčice, što kod nje stvara osećaj inferiornosti; kod dečaka se podstiče spontan, aktivan, čak agresivan stav prema svetu koji ga okružuje, a kod devojčica pasivnost i samokontrolu, iako i one imaju potrebu za aktivnošću i nezavisnošću; dečaka ohrabruju da bude agresivan i da se buni protiv onoga što mu ne odgovara (što znači, ako prihvata, da je to aktivno prihvatanje), a devojčicu – tek da podnosi, kao i da prihvata obaveze u kući...

Međutim, osim primarnom socijalizacijom i identifikacijom sa roditeljima, polni i rodni identitet se stiču i van porodice. Oni se oblikuju i prema drugim modelima, pa nije zanemariv uticaj medija, prisutnost uzora (idola), a naročito *način* na koji su polovi predstavljeni u medijima. Tako često i laici konstatuju da deca imaju loše uzore u nekoj glumici, ili kriminalcu, da usvajaju pogresne vrednosti. Brojna su *istraživanja* (teorijskog i empirijskog tipa, naučna, kao i popularna čiji su skraćeni izveštaju dostupni u raznim časopisima), naročito načina na koji se *žena* predstavlja u medijima, a koja potvrđuju da je od nje načinjen seksualni objekt, ili da je predstavljena kao manje vredna od muškarca. Ovde je bitna slika, isto koliko i reč, kojoj se može pridati različito značenje, ili različita mogućnost za muški i ženski pol (McElhinny, 2003: 152). Na primer, sociolog nije mogao a da ne zapazi vest krajem 2011. u srpskim medijima, da je u školskom udžbeniku za osnovnu školu glupača definisana jednostavno kao - ženska osoba⁵⁴. Jedan primer analitičkog pristupa ovoj tematici daje i Mišel Baret, preispitujući ideologiju kulturne izgradnje roda kroz literaturu, preko kategorijalnog aparata Teri Iglton (Baret, 1983: 102-114). Kod nas se, u čitankama, polovi predstavljaju i dalje na isti način kao ranije (opravdava se nasilje nad ženom, kažnjava se njena autentičnost, veliča pasivnost, identitet uspostavlja posredovanjem muških likova...), uprkos svim političkim, ekonomskim i kulturnim promenama poslednjih decenija (Kolarić, 2008: 153-192).

A ako se, poput Rut Benedikt, zapitamo kakva su značenja koja naš kulturni sklop daje polnim ulogama (Benedikt, 1976: 263) i šta je cilj, gde je učinak razdvojenih polnih

⁵⁴ U šestom razredu uče decu da su žene glupače: <http://www.24sata.rs/vesti/aktuelno/vest/u-sestom-razredu-uce-decu-da-su-zene-glupace/16019.phtml>

uloga u kulturi koja kao glavne vrednosti izdvaja individualno postignuće i materijalizam, nemoguće je ne dospeti na feminističke pozicije.

O humanističkom razvojnom pristupu biće više pisano u odeljku u moralu. Psiholozi humanisti smatraju da je osnovna potreba ličnosti da postane ono što jeste, koja će potom omogućiti zadovoljenje potreba za istraživanjem, predstavljanjem i dokazivanjem, to jest – omogućiti samoaktualizaciju ličnosti. Ovo znači da bi roditelji, vaspitači i nastavnici trebalo da prihvate dete onakvo kakvo jeste i pomognu mu da razvije svoje potencijale (Brkić, 2000: 76).

Teorija humanističke psihologije bi svakako išla u korist polne socijalizacije dece bez polnog tipiziranja, a primer takve je opisan u sledećem poglavlju.

4. O MORALU⁵⁵ I RAZVITKU MORALNE SVESTI KOD ČOVEKA

Latinska imenica „mos”/ „moris” znači običaj, naviku, narav, ponašanje, propis. Moral (lat. „moralis”) je, specifična društvena, ali i duhovna i psihička pojava, oblik društvene svesti o međusobnom odnošenju ljudi i jedan od najbitnijih društvenih propisa, te predstavlja normativnu svest društva (Lukić, 1974: 122-123). Moralna svest je psihička dispozicija (sa kognitivnom, konativnom i emotivnom komponentom), važna pokretačka snaga čoveka i najizrazitiji rezultat socijalizacije (Rot, 1989: 277-278). Moral je i proizvod ljudskog društva, i vrši određene funkcije u njemu i za njega. (Lukić, 1974: 122-123) Odnosno - moral nastaje radi ispunjenja životnih i društvenih potreba (Pavičević, 1967). Jedna od najvažnijih društvenih funkcija morala jeste da određuje ideal čoveka i društva, kao i da doprinosi održavanju, integraciji, legitimaciji i razvitku društva i regulaciji društvenih odnosa (Gavrilović, 2008: 19). Takođe, jedna od njegovih osnovnih društvenih funkcija je očuvanje/reprodukcija određenih vidova ponašanja ljudi.

Moral u sebi sadrži određenje onoga što treba da bude, nezavisno od onoga što jeste. Međutim, mogućnosti realizacije toga treba, ipak zavise od onoga kako jeste (Babić, 1988: 124). Može se smatrati sistemom (odnosno, pravilnije – jednim od sistema) pravila o međuljudskim odnosima (Stojiljković, 2009: 116). Ali, kako ćemo u tom slučaju, razlikovati moral od ostalih društvenih normi i pravila? Ili ćemo ga svrstati u njih? Hoćemo li ga poistovetiti sa pravom, običajem, ili normama pristojnosti?

Ljudi kategorišu neke forme društvenog ponašanja kao moralne univerzalije, neke kao određene lokalnom kulturom ili specifičnim normama, a neke kao stvar individualnog izbora. Moralnost kao da se odnosi na one interpersonalne interakcije koje mogu biti ispravne ili pogrešne, nezavisno od drugih društvenih pravila, koje potpadaju pod univerzalno obavezujuće. Društvene konvencije su konsenzusom određeni standardi ponašanja koji važe, uz specifično značenje, u određenoj društvenoj grupi, ili situaciji, interakciji (Nucci, 1997).

Vuko Pavičević (1967: 14-15) definiše moral kao *oblik ljudske prakse* (odnošenja prema sebi, drugima i svetu), koji se manifestuje u procenjivanju *postupaka* i *htenja* kao vrednih (preporučljivih, odobrenih, željenih, zapovedenih), odnosno nevrednih (zabranjenih, neželjenih, neodobrenih, osuđenih). Moral karakteriše pre svega činjenica da su čovek sam i

⁵⁵ Ovde se neće naširoko raspravljati o samoj definiciji morala. Naime, definicija ima mnogo. Moral se uglavnom određuje specifičnom vrstom (spoljno i unutrašnje obavezujućih) normi koje određuju šta je dobro, a šta loše (šta treba/ne treba činiti), i/ili ponašanjem ljudi, to jest – normama sa specifičnom unutrašnjom sankcijom koju subjekt sam na sebe primenjuje u slučaju da ih je prekršio (Sociološki rečnik: 335, Sociološki leksikon: 373).

njegova aktivnost predmet ocenjivanja. Specifični za moral su i atributi: *dobro* i *zlo*, kojima se moralna ocena izražava. Pri tome, moralnim akterom se smatra (isključivo) biće sposobno za samoodređivanje (svesno sebe i svojih postupaka, kao i sposobno za njihovo ocenjivanje), a moralnim aktom delanje usled mogućnosti izbora, slobodno (ili bar prividno slobodno, u smislu odsustva direktne spoljašnje prinude: ako se uzme u obzir obaveznost morala), dakle: svesno - autonomno delanje.

Za Radomira Lukića, moral čine isključivo specifične, obavezujuće *moralne norme o ljudskom ponašanju*, a ne samo ljudsko ponašanje u vezi sa tim normama (ponašanje u skladu, ili u suprotnosti sa moralom, kao i moralno ocenjivanje). Ponašanje predstavlja *primenu* morala u moralnoj situaciji. Sam moral je, u formalnom smislu, skup obavezujućih, bezuslovnih, samociljnih i samovrednih društvenih normi, kojima se ostvaruje moralna vrednost (moralno dobro). Subjekt u moralnoj situaciji ove norme trenutno oseća čitavim bićem i uviđa razumom, one vrše pritisak na njega i čine ga čovečnim. Pri njihovom kršenju oseća grižu savesti a društvo ga kažnjava spoljašnjim sankcijama (Lukić, 1974: 102, 120). U sociološkom smislu, moral je društvena duhovna tvorevina – splet interakcija između članova društva, pomoću određenih materijalnih znakova, koji svojom relativnom trajnošću i društvenim pritiskom omogućavaju da ti procesi opštenja imaju relativno istu sadržinu (ista značenja), pri čemu je specifična razlika morala u odnosu na druge društvene tvorevine, saopštavanje moralne norme kao sadržine interakcija (Lukić, 1974: 127).

I dok pojedini autori moral ne smatraju obavezujućim⁵⁶, već indikativnim (Lukić, 1974: 104), drugi misle da obaveznost morala⁵⁷ ume da bude tako moćna, da se može govoriti i o moralnom zakonu. Moralni zakon je, prema nekim teoretičarima (kao što su Kant i Lukić, na primer), sasvim moguće apstrahovati od sadržaja, pošto je njegova instrumentalizacija usmerena, ne na određena materijalno-čulna dobra, već na najviše dobro. Za Kanta, postoji samo jedan kategorički imperativ: da se treba ponašati tako, da načela ponašanja mogu biti opšti zakon, odnosno, kao da bi trebalo da maksime našeg ponašanja postanu zakon. „*Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon*” (Kant, 1981: 62). Drugi oblik, ili dopuna ovog imperativa, glasi: „*Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek*

⁵⁶ Minimalnim moralom se smatra onaj koji propisuje apsolutno obavezno ponašanje, a maksimalnim onaj koji preporučuje poželjno, umesto da obavezuje na nužno (Lukić, 1974: 147).

⁵⁷ Postoje unutrašnja i spoljašnja obaveznost morala. Prva znači da moralni subjekt dela autonomno, da sam sebi izdaje moralnu zapovest (iako možda želi neko drugačije konkretno ponašanje) i sankciju. Druga znači da društvo vrši pritisak na svoje članove da poštuju moralne (kao i ostale) norme i da primenjuje sankcije na prekršioce (Lukić, 1974: 110, 118).

upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo” (Kant, 1981: 85). Ovo je princip čoveštva kao svrhe po sebi.

Sam termin „moral” može biti shvaćen u širem ili užem smislu. Moralnim u *širem smislu*⁵⁸ se mogu smatrati *sve manifestacije morala*, odnosno njegove primene – i one koje se smatraju dobrim- moralnim i one koje se mogu smatrati lošim- nemoralnim. Moralnim u *užem smislu*⁵⁹ se ovde podrazumeva činjenje koje je moralno *dobro* (koje postiže moralnu satisfakciju), a nemoralnim ono koje je *loše*, kojim su prekršene moralne norme.

Ovo razlikovanje šireg i užeg pojma morala posredno upućuje i na uviđanje upletenosti morala u skoro sve društvene odnose i njegovo svojstvo da ih reguliše (na konkretan i apstraktan način), kao i obimno „preklapanje” običajnih, verskih, pa i pravnih i moralnih normi,⁶⁰.

Kada je reč o moralu, nezaobilazne kategorije su i: pravda, dobro i zlo (opciono: ispravno i neispravno), moralna norma, moralno rasuđivanje i moralna ocena, sloboda (slobodna volja) i dužnost (opciono: trebanje), svest, savest i krivica, vrlina, karakter, moralna sankcija... i o svakome njih može se pisati opširno.

Slede teorije o razvitku morala.

⁵⁸ U vrednosno/neutralnom smislu - kao moralitet, ili „pozitivni moralitet” (kao vežeći, postojeći moral) (Pavićević, 1967: 11)

⁵⁹ U vrednosno određenom smislu, pozitivnom, kao suprotno od nemoralnog (Pavićević, 1967: 11).

⁶⁰ Moral je neposredno normativnog karaktera, govori šta bi trebalo činiti, ili šta se mora učiniti. Vera je delimično normativna, delimično indikativna (pošto nudi svojevrstu predstavu o svetu čiji je tvorac (pa i gospodar) natprirodni entitet). Verska norma dolazi kao naređenje od tog entiteta, nosi obeležje svetog, njenim ostvarenjem se postiže duhovni cilj a iza nje često stoji verska organizacija; moralna norma je ljudska, i ostvaruje ovozemaljsko, moralno, ljudsko dobro, nema organizacije koja je uspostavlja (prenosi) i nadgleda njeno poštovanje, ona nastaje i saopštava se kroz društveno opštenje ljudi (Lukić, 1974:131-134). Običaj nastaje dugotrajnim ponavljanjem, i otuda njegova isključivo spoljašnja obaveznost. Često se odnosi na spoljnu stranu ponašanja, a odvija se po automatizmu, bez većeg učešća svesti. Poštovanjem običajne norme ne postiže se moralno dobro, već se zadovoljava društvena funkcija koju običaj vrši. Običaji mogu da dobiju moralnu vrednost (Pavićević, 1967: 145), kada imaju profilaktičku funkciju, kada sprečavaju da dođe do nemoralnog postupka, do uvrede, povređivanja itd (u slučaju izostanka poštovanja ovakvih formi, može doći do *loših* posledica). Pravne norme (koje su uslovne, za razliku od moralnih) stvara i sankcioniše država (Lukić, 1974: 138).

4.1. Razvoj morala

Filogenetski gledano, može se postaviti pitanje na kom stadijumu razvitka čovečanstva nastaje moral, odnosno, da li je on uopšte postojao u primitivnom društvima? Argument jake kolektivne svesti i mehaničke solidarnosti (Dirkem, 1972: 111-143) mogu navesti na zaključak da primitivni čovek nije mogao da razvije moralnu svest i sistem moralnih normi, pošto nije posedovao razvijenu individualnu svest i slobodu. Opet, može se smatrati i da je ljudska svest već u svojim začecima došla do zamisli o uzočno-posledičnim odnosima i nekim relacijama, makar i mističnim (Pavićević, 1967: 136-138). Tako i Lukić podseća na određenje čoveka kao slobodnog i kreativnog bića. Stoga, oblik života koji ne poseduje ove karakteristike i nećemo smatrati čovekom. Sa druge strane, zaključuje da ljudi, ma koliko primitivni bili, imaju razvijen moral (Lukić, 1974: 156-161). Ako nam se i čini da ge nema, ili da je slabiji od religije, ili običaja, to je usled sinkretičkog karaktera rane ljudske kulture, koja objedinjuje različite norme pod istim sadržajem. Može se pretpostaviti da se prvobitno, čovek nije odnosio prema svetu kao individua, već kao član gensa (roda, klana), koji mu je bio nepohodan da bi preživeo borbu sa prirodom (Pavićević, 1967: 133)⁶¹. Stabilnost zajednice se obezbeđivala nizom dužnosti i običajnih normi. Totemizam⁶², koji se ovde javlja, predstavlja formu kulta predaka i organizacije zajednice, jer se totemska biljka/životinja smatra prapretkom i predstavlja simbol povezanosti gensa. Oko nje se razvija kult poštovanja sa veoma razvijenom običajnom praksom, ritualom i tabuima (zabranama). Karakteristikama društveno-moralne svesti čoveka prvobitne zajednice (kojima se on razlikuje od savremenog čoveka) se mogu smatrati: nerazvijenost samostalnog i kritičkog mišljenja (uzimanje društvenih normi za svetinju), delanje po navici bez ispitivačkog i kritičkog stava, radoznalosti o poreklu normi i razlozima njihovog postojanja; etika čina – znanje, volja i namera počinioaca nije bitna, već samo kršenje tabua; odgovornost i kazna su kolektivne, ne individualne; ograničenost važenja normi na gens (Pavićević, 1967: 139-144).

Moral nastaje - obrazuje se kroz procese izviranja (stvaranjem morala u društvenoj grupi, širenjem već postojećeg morala iz druge grupe ili nasleđivanjem morala) i njegovog usvajanja (kada članovi grupe usvajaju moral kao svoj). Moral (kao društvena tvorevina)

⁶¹ Što i nije primenljivo na blage klimatske uslove sa obiljem hrane dostupne za sakupljanje.

⁶² „Ot-otem/otam” na jeziku severnoameričkih urođenika znači: njegov rod (Pavićević, 1967: 133).

nastaje⁶³ stihijским procesom, kroz interakcije brojnih pojedinačnih svesti, kroz dugo vremena, i upravo zato predstavlja kolektivnu usmenu tvorevinu, koja je u konstantnom procesu nadograđivanja i menjanja, preinačavanja postojećih normi, dodavanja novih (Lukić, 1974: 165-172).

Đuro Šušnjić navodi četiri moguća pristupa u objašnjenju izvora morala (Šušnjić, 2009: 334-335). Teorija nagona upućuje na objašnjenje koje se oslanja na takoreći nagonsko, automatsko aktiviranje morala u moralnim situacijama. Nesvesno, odnosno, nagonsko u nama nas vodi nepogrešivo kada se javi moralna situacija. Međutim, moralne odluke, naprotiv, često bivaju usmerene protiv nagona. Racionalistička teorija naglašava razum i znanje koje čovek koristi kada donosi moralnu odluku. Ipak, često baš oni koji mnogo znaju donesu pogrešnu odluku. Samo znanje po sebi nije vrlina, jer ga može posedovati loš čovek. Dobrota se ne uči, već je dar. Sociologistička teorija, poput Dirkemove, proglašava društvo moralnim subjektom, a moral glasom društva u nama. Dobro je ono što društvo odobrava. Pojedinac dela pod pritiskom kolektivne svesti. Teorija o natprirodnom izvoru morala upućuje na zaključak da moral ljudima dolazi od Boga, koji je ujedno i najviše merilo za dobro i zlo. Savest je božanska iskra u čoveku.

Lukić takođe nabroja i analizira brojne teorije (Lukić, 1974: 290-365), a na kraju nas upućuje na zaključak da su osnovi morala (u smislu najvažnijih uzroka, činilaca koji ga nužno izazivaju i bitno određuju) antropološke i društvene prirode (Lukić, 1974: 289). Moral je društvena, ali i lična/pojedinačna pojava. Antropološki izvor morala je čovek. Sama ljudska suština je osnov morala, pošto je čovek stvaralačko biće, koje se ne zadovoljava pukim opstankom, već je sposobno da stvori ideal i da se prema njemu upravlja, stvarajući i norme kojima se vrednosti ideala ostvaruju. Moralne norme ostvaruju moralne vrednosti, koje su izrazito ljudske. Nemoralno biće ne može biti čovek, te je svrha morala očuvanje ljudskog identiteta, to jest ljudskosti. „Moral čovek obavezno, bezuslovno hoće, jer ne može da ne želi da bude čovek...” (Lukić, 1974: 371). Osnovna moralna norma jeste: biti čovek. Ljudsko biće stvara moral celokupnim svojim bićem. Ono je moralno zato što je čovek, a moral je njegov sastavni deo, koji prirodno proizilazi iz njegove suštine – i svesti i podstvesti. Međutim, ljudsko biće van društva, ili bez kontakata sa drugim ljudima ne bi moglo da bude moralno. Koliko je čovek potreban društvu, toliko je i ono njemu. Preduslov razvitka njegove ljudskosti, to jest moralnosti, je društvo. Ono je nužno moralno, baš kao i čovek. Ono pruža

⁶³ Pod stvaranjem morala se podrazumeva formulisanje sadržine moralne norme, odnosno, regulisanje ponašanja (Lukić, 1974: 166).

moralu predmet njegovog regulisanja: međuljudske odnose, kao i uslove za njegov nastanak. Naime, ljudi dolaze u međusobne društvene odnose i tom prilikom zasnivaju moral, uspostavljajući konkretne, ili apstraktne moralne norme. Sučeljavajući lične morale, ljudi stvaraju objektivni, zajednički, društveni moral. Pod pritiskom društvenog odnosa, oni usvajaju moralne norme, tako da se kolektivna svest ukazuje kao tvorac morala, u istoj meri, kao individualna. Takođe, kolektivna iskustva, u smislu Jungovih (Jung, 2003) arhetipova, predstavljaju zgusnuto i nagomilano kolektivno podsvesno nasleđe, deluju u svakom pojedincu upućujući ga na određenu vrstu reakcije u određenoj situaciji, pa Lukić zaključuje o mogućem postojanju kolektivne, podsvesne osnove minimalnog univerzalnog morala čovečanstva. Dakle, čovek i društvo su, kao osnovi morala, nerazdvojni i međusobno se uslovljavaju i dopunjuju, omogućavajući jedno drugome moralnost (Lukić, 1974: 356-390).

Ontogenetski, razvitak moralnih predstava i pojmova, moći moralnog prosuđivanja, moralnosti uopšte, deo je sveukupnog procesa razvoja čoveka, neodvojiv od njegovog psihičkog i socijalnog razvitka, ali i od fizičkog. Jedna od pravilnosti psihičkog razvitka ljudi jeste direktna, uzajamna, dvosmerna povezanost između fizičkog i psihičkog razvoja. Organizam (posebno nervni sistem, čula i endokrini sistem) je biološka osnova psihičkog života. „Osnovni razvojni procesi su sazrevanje i učenje. Napredak u razvoju psihičkih funkcija i ponašanja deteta zavisi od biološke organizacije (razvoja i diferencijacije u nervnom sistemu, mijelinizacije puteva, ovladavanja kontrolom položaja tela, kretanja u prostoru). Međutim, ako su potencijali za psihički razvoj i učenje organski određeni, samo učenje je zavisno od socijalne okoline i aktivnosti pojedinca. Psihički razvoj i socijalna interakcija povratno deluju na funkcionisanje organizma, pa čak i na neka njegova anatomska obeležja.” (Ivić: 1983: 13, prema Brković, 2000: 55). Dakle, da bi čovek u nastanku mogao da postane moralno biće, neophodno je da postigne određenu biološku, psihičku, socijalnu, zrelost, te je stoga njegov moralni razvoj (logično) uslovljen i razvitkom elemenata kao što su govor, mišljenje, sposobnost za učenje i formiranje pojmova, razvoj emocija, opažanja, pamćenja, inteligencije i shvatanja sveta i kauzalnih odnosa u njemu – jednom rečju: sazrevanjem. Razvitak moralnosti, pošto zahteva mnogo vremena, proteže se tokom čitavog života čoveka i predstavlja krunu, vrhunac razvoja ljudskog bića u psihičkom i vrednosnom pogledu. Beba je na „nultom” stepenu moralnosti (njeno ponašanje determinišu potrebe); rano detinjstvo poznaje hedonizam, a kasnije dete nauči da se vlada prema normama putem kažnjavanja i nagrađivanja (ali bez razvijenog unutrašnjeg osećanja dužnosti), vremenom počinje da razlikuje dobre i loše postupke uz pomoć ukazivanja starijih, još kasnije shvata principe ponašanja i oseća pravičnost i obaveze u ponašanju (Brković, 2000: 223-226).

Naravno, prateći razvitak moralnosti, vraćamo se pojmu sopstva, pošto je moralnost osobe, baš kao i pol, bitna komponenta identiteta i slike o sebi, kao i samosaznavanja (Popović, 1988). Takođe, neozabilazne komponente morala su i svest (pošto moral kao preduslov zahteva sposobnost da se predvide posledice svog delovanja/da se dela prema cilju), osećanja i saosećanje, kao i volja, koja usmerava ljudsko delanje ka određenom cilju (Pavićević, 1967: 55-76).

Psiholozi, razmatrajući psihički razvitak ljudi (ontogenezu – razvitak individue, filogenezu- razvitak vrste, mikrogenezu- razvitak pojedinih psihičkih funkcija, pojava, stanja ili procesa i društvenoistorijski aspekt razvitka u različitim kulturama i istorijskim periodima), tragaju za njegovim zakonitostima. Različiti autori uglavnom izdvajaju kao bitne određene teorije razvoja: psihoanalitičku, kognitivno-razvojnu, teoriju učenja, etologiju, razvojnu teoriju humanističke psihologije, kulturno-istorijsku teoriju... Ovde će biti predstavljene one koje se bave razvitkom moralnosti kod čoveka.

O psihoanalitičkoj teoriji je već bilo govora u odeljku o polnoj socijalizaciji, ali bez osvrta na stavove o razvoju morala. Psihoanaliza je dala bitan doprinos filogenetskom i ontogenetskom objašnjenju vrednosti (Popović, 1973: 107). Psihoanalitičari smatraju da se dete rađa bez smisla za moralno. Moralnost se usvaja kroz procese identifikacije sa roditeljima, tek sa razvojem nad-ja (superega). Ta identifikacija je takozvana odbrambena (defanzivna), zato što je motivisana strahom koji produkuje situacija edipovog kompleksa i odvija se oko pete godine godine života dečaka. Devojčica je motivisana strahom od gubitka majčine naklonosti (nege i zaštite sa njome). Ona se identifikuje sa majkom podsvesno težeći da zauzme njeno mesto u odnosu sa ocem. Međutim, pošto devojčice nemaju strah od kastracije, nisu u stanju da razviju snažan superego, kao što čine dečaci (Smiljanić, 1988: 41-42). One jednostavno nisu tako snažno motivisane na identifikaciju, kao što su dečaci, pa ostaju moralno inferiorne muškarcima, detinjaste, bespomoćne, sa manje razvijenom svešću i sposobnošću za sublimiranje instinkata. Ženskost je povezana sa principom pasivnosti, pa žena treba bude pasivni muškarčev objekt. Želja žene za ravnopravnošću je neurotična posledica potisnuta zavisti zbog penisa (Kandido-Jakšić, 1999: 174). Ovaj stav se danas uveliko smatra problematičnim. U svakom slučaju, proces identifikacije i usvajanja moralnih normi i ponašanja roditelja imaju za zadatak da kulturno uobliče ponašanje deteta.

Ako prihvatimo kao polaznu osnovu stav da je ponašanje čoveka u osnovi nagonski determinisano (eros, tanatos), a da je kultura element koji te nagone „ukalupljuje” ili

sublimiše u prihvatljive težnje, koje je moguće zadovoljiti na kulturom dozvoljen način, sasvim je jasno kakva je u tome uloga morala i savesti, lociranih u superegu, kao društvenom sloju ličnosti. Princip zadovoljstva (hedonistički princip) se javlja kao pokretač pobuda, a princip realnosti, koji navodi na uvažavanje objektivnih okolnosti, usmerava delanje ka prihvatljivim kanalima zadovoljenja. Id istupa kao biološki deo ličnosti i pokretač motiva, ego, psihički sloj ličnosti, kao izvršilac nekih zahteva ida, a superego kao cenzor koji neke od pobuda odbacuje, dok su neke druge neostvarive iz objektivnih razloga (Brković, 2000: 223). Prema tome, jedinka je pasivni posmatrač svoga nastanka (Popović, 1973: 108).

Psihoanalitičari veliku pažnju poklanjaju pojavama savesti i krivice, koje su bitne u razmatranjima moralnosti. Tako Sigmund Frojd, pišući o tabuu („svetoj plašnji”, zabrani), razmatra pitanje nastanka savesti kod ljudi. On primećuje da ovaj izraz ima dvostruko značenje: obeležava određenu ambivalenciju, kao i sve što je nastalo kao njena nadogradnja (Frojd, 1984: 190). Iz vezanosti za sasvim određene, konkretne ljudske odnose koje je karakterisala emotivna ambivalencija, tabu se proširio na druge, njima analogne odnose. Jer, tabu je nastao kao pokušaj da se zabrani ono što se (svesno ili nesvesno) priželjkuje (logično-nema potrebe braniti nešto što je nepoželjno, što se ne priželjkuje). Tako tabu-savest (svest o krivici posle kršenja tabua) postaje najstarija forma fenomena savesti. Frojd definiše savest kao „unutrašnje opažanje odbijanja određenih, u nama postojećih željenih podsticaja”, pri čemu je odbijanje samoodređeno (nije mu potrebno obrazloženje, oslonac). Krivica je, onda, opažanje unutrašnje osude postupka koji vodi zadovoljenju zabranjenog, a željenog (Frojd, 1984: 191). Nastanak superega na filogenetskoj ravni Frojd objašnjava upravo nastankom tabua, u pretpostavljenoj davnoj istoriji ljudskog roda: u hordi, najjači mužjak je otac. Sinovi gaje prema njemu ambivalentna osećanja, ali ga ubijaju, da bi obezbedili pristup ženama, na koje je on polagao isključivo pravo. Kasnije je kaju zbog tog čina, sustiže ih krivica. Međusobno se bore za žene. Da bi ovo stanje okončali, uvode prvu zabranu: incest-tabu. Ustanovljavaju totem, koji simbolično predstavlja ubijenog oca, i niz pravila vezanih za njega (totemski moral). Pra-zločin i sećanje na njega bivaju duboko potisnuti. Osećanje krivice i moralni motivi su, dakle – nesvesni, a norme su izraz nesvesnih, potisnutih htenja (Popović, 1973: 110).

Ontogenetski posmatrano, i dete se nesvesno identifikuje sa superegom i zabranama roditelja, pa tako usvaja norme i vrednosti iz spoljašnje sredine, stičući moralni kodeks. Uloga ega u tome je vema mala, više posmatračka. Tek sa introjeksijom spoljnih ograničenja i zabrana u ličnost, superego se može smatrati formiranim. I dečak mašta o ubistvu oca, pa ga sustiže krivica, i on se se iz straha identifikuje sa njime. I motivi dečaka, i motivi „pra-

sinova” su, dakle, konfliktnog karaktera, a sama identifikacija je takoreći instinktivno rešenje (Popović, 1973: 110).

U prvim godinama života, ego je slab i nezreo, a instinkti i načini uslovljavanja koje roditelji primenjuju deluju znatno snažnije. Moralnost sada izgleda kao prizvod, čak i kao kompromis, konflikta unutrašnjih i spoljašnjih sila. Kasnije, iako su vrednosti odraslih determinisane ovim ranim razvojem, usvojene objektivne vrednosti (moralne, religijske, estetske..) postaju sastavni deo čovekove svesti. Čovek mora, ili da potiskuje nagone, ili da ih sublimira. Način na koji će izaći sa njima na kraj je dereminisan upravo „odnosom naše moralne instance prema instinktivnim zahtevima”, odnosno, našeg superega kao predstavnika objektivnih vrednosti (Popović, 1973: 109).

Kognitivni⁶⁴ razvojni pristup, kao što sam naziv ističe, naglašava vezu između kognitivnog i moralnog razvitka čoveka. Stanoviste ovog pristupa je da aktivno moralno mišljenje jeste glavna, organizujuća i razvojna strana moralnosti. Pri tome su veoma bitne situacije moralnog sukoba. Načela koja deca koriste u procesu moralnog rasuđivanja napreduju od egocentričnih, ograničenih i izvedenih ka autonomnim, univerzalnim i obuhvatnim: uzrast određuje razvijenost kognitivnih struktura, a ove razvijenost moralnih. Pri tome, forme (strukture) mišljenja su univerzalne za sve kulture, iako se njihovi sadržaju razlikuju (Miočinović, 2004: 16; Stojiljković, 2009: 26). Takođe, postoji paralelizam (izomorfizam) između formi logičkog i moralnog rasuđivanja: logičko mišljenje je nepohodan (iako ne i dovoljan) uslov za razvoj moralnog mišljenja; ono mu prethodi, pa svaki novi stupanj moralnosti zahteva i novi stepen razvitka logičkih funkcija. I moralne, i kognitivne strukture se pri tome razvijaju iz uzajamnog dejstva deteta i njegovog okruženja, kroz interakcije sa različitim osobama i u različitim situacijama. Dete je aktivno uključeno u ovaj proces učestvovanjem i pokušajima da izgradi sliku sveta i organizuje to iskustvo (Miočinović, 2004: 15-17; Stojiljković, 2009: 28). Kognitivno-razvojni pristup moralnosti se smatra dominantnim gledištem u savremenoj psihologiji morala (Stojiljković, 2009: 26) i objašnjenju ljudskog ponašanja uopšte. (Čabarkapa, 2009: 379).

Začeci ovog pristupa se pripisuju Žanu Pijažeu (*Jean Piaget*), koji se interesovao prvenstveno za intelektualni razvoj dece kao determinantu i pokazatelj moralnog razvoja. Njegovu teoriju još nazivaju i konstruktivističkom, pošto smatra da dete aktivno učestvuje u konstruisanju svoje slike o svetu. Takođe se može smatrati i strukturalistom, zato što je,

⁶⁴ Kognicija shvaćena kao saznavanje, sposobnost saznavanja.

nastojeći da rasvetli razvoj moralnosti, objašnjavao kvalitativne razlike u psihičkoj strukturi dece različitog uzrasta, smatrajući je važnijom od sadržaja moralnog rasuđivanja (Jerković i Zotović, 2005: 35-36). Zato je ispitivao *kako* (zašto se tako misli), a ne *o čemu* se moralno sudi (Stojiljković, 2009: 29). Prema Pijažeu, razvitak moralnosti je uslovljen kognitivnim razvojem deteta, kao i karakterom porodičnih odnosa, to jest, atmosferom u porodici, koja može da podstiče smisao za moralno rasuđivanje, ili da ga guši. Duh saradnje i slobodne diskusije u porodici čine da dete lakše internalizuje norme, ali i formira moralnu autonomiju, dok vezivanje moralnih imperativa za roditeljski autoritet produkuje heteronomni moral - „moralni realizam” kao spoljašnja kontrola (Golubović, 1981: 243-244).

Pijaže, koji dete smatra „moralnim filozofom” (Pijaže i Inhelder, 1978), kvalitativno razlikuje četiri stadijuma psihičkog razvitka kod dece, i nastoji da ih opiše kao celovite (totalne) strukture koje se integrišu, tako što elementarnije bivaju uključene u strukture višeg nivoa razvitka, a ove u sledeće. Senzo-motorni period traje od rođenja, do pojave govora (generalno, karakterišu ga organizacija prostornih i uzročnih odnosa, objekata). Krajem druge godine života počinje period preoperacionog mišljenja (simboličkih, semiotičkih funkcija) i traje do sedme ili osme godine. Tada počinje stadijum razvitka intelektualnih operacija, koji (stadijum) traje do jedanaeste ili dvanaeste godine (pri čemu intelektualne operacije ostaju na nivou konkretnog). Sledi razvitak apstraktnog mišljenja - formiranje hipotetičkih iskaza, moć logičkog zaključivanja (Pijaže i Inhelder, 1978: 121-122).

Uopšte, razvoj afektivnosti i intelektualnih funkcija su, prema Pijažeu, nerazdvojivo povezani: oba su aspekti sveke akcije, svakog postupka (Pijaže i Inhelder, 1978: 26). Ipak, kognitivne funkcije, a naročito inteligencija, su najvažnije za adaptaciju deteta na okruženje (Jerković i Zotović, 2005: 35-36). Konflikt objektivnog okruženja (moralni sukob) i načina na koji ga dete, u skladu sa sposobnostima koje je do određenog trenutka razvilo, vidi i poima, pokretačka je snaga psihičkog (moralnog) razvitka (Jerković i Zotović, 2005: 36; Stojiljković, 2009: 28). Moralnost se sastoji iz sistema pravila i poštovanja prema njima, kao i osećanja pravde, pa je Pijaže u razgovorima sa malim ispitanicima tragao za njihovim poimanjem pravde, kao i poreklom, opravdanošću i mogućnošću promene pravila (Miočinović, 2004: 20).

Razvitak morala je, za Pijažea, determinisan, prvobitno razvitkom jednostranog poštovanja prema roditeljima, a kasnije i obostranog poštovanja koje se formira u odnosima sa drugom decom. Prvo donosi takozvanu spoljnu poslušnost, ali nova moralna osećanja (koja se javljaju između sedme i dvanaeste godine života) donose stavove prema zajedničkim pravilima. Na primer, dok u ranim igrama stariji određuju (spoljašnja) pravila, kod starije

dece potrebno je da se svi učesnici u igri slože (izričito, ili prećutno) oko poštovanja nekog pravila, da bilo prihvaćeno (Pijaže i Inhelder, 1978: 40-41). Prvi je stadijum moralne heteronomije (moralni realizam, moralnost prinude, jednosmernog poštovanja), a drugi stadijum moralne autonomije (moral saradnje, uzajamnog poštovanja). Pijaže ih je definisao na osnovu ‘‘kliničkih intervjuja’’ – pažljivih razgovora o moralnim temama sa decom, nejoćeći da stvori atmosferu poverljivosti između sebe i ispitanika.

Prva moralna osećanja su intuitivna. Dete u početku doživljava roditelje kao superiorne i gaji prema njima poštovanje koje je mešavina naklonosti i straha. Zahtevi roditelja, kao poštovanih bića, doživljavaju se kao obaveze, to jest – tako se stvara osećanje *dužnosti*. Poštovanje, i to jednosmerno (neuzvrćeno) poštovanje prema roditeljima (starijima) kao izvoru autoriteta je prvi izvor pravila i moralnih osećanja. Moral poslušnosti prema roditelju je prvi moral (što znači da je *heteronoman*), a prvo merilo za razlikovanje onoga što je dobro i loše jeste roditeljeva volja. Do sedme godine starosti deteta, vrednosti uopšte su spontane i interindividualne, a moralne vrednosti ostaju intuitivne (Pijaže i Inhelder, 1978: 27-30). Ovo je moral autoriteta i dužnosti, koji karakteriše i moralni realizam: poštovanje slova, a ne duha zakona. Naime, usled nesposobnosti da načini razliku između subjektivnog i objektivnog, umutrašnjeg i spoljašnjeg („egocentrizam u mišljenju’’), dete ne ume da razlikuje sopstvena osećanja i mišljenje od tuđih, a moralnim pravilima pridaje istu valjanost kao i prirodnim pojavama i zakonima (Miočinović, 2004: 16; Stojiljković, 2009: 35). Otuda razvija osećaj za imanentu pravdu: kazna je neodvojiva od prekršaja, automatski prištiče iz njega. Odgovornost shvata objektivno – procenjuje je prema posledicama, a ne prema namerama počinioca (Miočinović, 2004: 21-22; Stojiljković, 2009: 36).

U sedmoj i osmoj godini deca razvijaju sposobnost refleksije (razmišljaju o svojim akcijama pre delanja), međusobne saradnje, što je praćeno napretkom u socijalizaciji i interiorizacijom. Razvitak inteligencije, volje i afektivnosti omogućavaju koordinaciju morala i logike. Dete oko dvanaeste godine života razvija *autonomnu moralnost* (Pijaže i Inhelder, 1978: 30-32). Osećanje za pravedno ne proizilazi iz poslušnosti, već iz obostranog poštovanja vršnjaka i drugova (povezanog sa praksom saradnje), i dešava se da utiče i na odnose sa roditeljima. To obostrano poštovanje je osnova za reorganizaciju moralnih vrednosti. Distributivna pravednost proizilazi iz osećanja jednakosti, a retributivna zahteva da se sada u moralnom ocenjivanju uzmu u obzir *namere* počinioca i *okolnosti* akta. Vrednosti kasnijeg detinjstva više nisu intuitivne, već su povezane sa logikom, a svest postaje relativno autonomna, sa racionalnim sistemom ličnih vrednosti. Moralno delanje nalazi izvor u

autonomnoj volji kao intencionalnom činu (Pijaže i Inhelder, 1978: 42-43). Stadijum moralne autonomije, koji je proizvod promena u strukturi mišljenja i u interakcijama, karakteriše bitna promena: od biti dobar je biti poslušan do biti dobar je biti pravedan. Sada se smatra da između prekršaja i kazne treba da postoji logička veza, a kazne je vrsta nadoknade žrtvi i popravna mera za počinioca. Sada su bitni jednakost među ljudima i uzvratnost u međuljudskim odnosima (Miočinović, 2004: 24-25).

Lorens Kolberg (*Lawrence Kohlberg*), takođe jedan od predstavnika kognitivističko-razvojnog pristupa, je, inspirisan Pijažeovim strukturalizmom, kroz longitudinalna istraživanja struktura i oblika moralnog suđenja i poprečne preseke različitih kultura, utvrdio da razvitak moralne svesti kod prolazi kroz tri stupnja (nužno od nižih ka višim, bez „preskakanja”, sa mogućim stagnacijama), od kojih svaki sadrži po dva stadijuma (Kolberg, 1990: 51-63). Napredak se ogleda u redefinisaju moralnih pojmova i stavova, tako da svaki sledeći stepen uključuje bolju kognitivnu organizaciju (zato što uključuje u sebe postignuća prethodnih nivoa, a pravi nova razgraničavanja i organizuje obuhvatniju i bolje organizovanu strukturu) i donosi diferenciraniju, integrisaniju, opšiju i univerzalniju definiciju. Zato Kolberg zaključuje da moralno rasuđivanje ne razlikuje u svom razvitku bitno od drugih načina mišljenja (Kolberg, 1990: 61-62). Zapravo, on zauzima univerzalističke pozicije smatrajući da je moralni razvitak kakvim ga on vidi karakterističan za sve ljude, u svim kulturama i da su osnovne moralne vrednosti svuda iste. Ispitivao je dvadeset i pet aspekata moralnosti kroz svih šest stadijuma. I on je, kao Pijaže, nastojao da otkrije zašto ispitanici neki postupak smatraju dobrim ili lošim, i šta misle da treba uraditi, zanemarujući sadržaj mišljenja. Osobe na različitim stadijumima mogu se izjašnjavati za iste vrednosti, ali iz različitih razloga, što upućuje na različitu strukturu mišljenja (Miočinović, 2004: 28; Stojiljković, 2009: 42-44).

Kolberg je, pomoću longitudinalnih istraživanja, ustanovio da nivo moralnog saznanja i rasuđivanja raste sa uzrastom ispitanika, i to ne automatski, već u skladu sa zrelošću subjekta i načinom na koji on konstruiše operacije moralnog mišljenja, kao aktivni učesnik u tom procesu (Čabarkapa, 2009: 380). Stepene razvitka moralnosti Kolberg je nazvao: prekonvencionalnim, konvencionalnim i postkonvencionalnim. Na prekonvencionalnom i konvencionalnom nivou moralni sadržaji u deteta su kulturom ili okolnostima određeni, dok na postkonvencionalnom nivou mladi čovek oblikuje moralne pojmove koji su jasno određeni, obuhvatni i usklađeni (Kolberg, 1990: 63). Stadijume moralnog razvitka Kolberg vidi kao „sukcesivni sled različitog poimanja pravde”, te izjednačava moralnost sa pravičnošću (Stojiljković, 2009: 51).

U početku dete (do devete ili desete godine života) prihvata kulturne oznake za dobro i loše, ali ih tumači uz pomoć posledica za ponašanje (izbeći kazne, zadobiti nagrade) i pokorava se autoritetu osoba koje izriču pravila i imaju mogućnost fizičke prisile. Ljudsko značenje i vrednost postupaka nisu u igri. Na drugom stadijumu moralnosti prekonvencionalnog nivoa se ispravnim pragmatično smatra postupak koji donosi korist, zadovoljenje svojih ili tuđih potreba, a uzajamnost se shvata kao razmena.

U prvom stadijumu konvencionalnog stupnja (između devete i dvadesete godine života) „biti dobar” znači činiti ono što se drugima dopada, što odobravaju, ili im pomaže (cilje je zadobiti odobravanje, izbeći neodobravanje drugih). O postupcima se tada sudi na osnovu namere počinioca. Drugi stadijum ispravno ponašanje vezuje za pojam dužnosti i poštovanja autoriteta; razvija se osećanje krivice.

Postkonvencionalni stepen (u koji se ulazi posle dvadesete godine, a možda se ne dostigne nikada) u prvom stadijumu donosi svest o relativnosti ličnog gledišta. Odlikuje ga vrednovanje društvenog dogovora (kao elementa dužnosti) i opšte dobrobiti. Prava i norme postavljene od strane društva su merilo za moralno suđenje o postupku. Drugi stadijum karakterišu odlučivanje prema sopstvenoj savesti, odabranim etičkim principima koji su logički opravdani, opšti i postojani: univerzalnim principima pravde, uzajamnosti i poštovanja dostojanstva (Kolberg, 1990: 63-65).

Jednom rečju: „Ponašanje na 1-2. stadijumu razvoja zavisi od procene i predviđanja da li za određeni postupak sledi kazna ili odobrenje, na 3-4. stadijumu moralno ponašanje određuju prihvaćene važeće društvene norme, dok se na 5-6. stadijumu čovek ponaša u skladu sa unutrašnjim principima koje je sam formulisao kao ličnost, a koji mu obezbeđuju usaglašenost i doslednost njegovih aktivnosti u svim situacijama” (Čabarkapa, 2009: 386).

Kolberg, kao i Pijaže, vidi dete kao aktivnog učesnika u procesima interakcije i smatra da raznovrsnost iskustva i priroda interakcije određuju veličinu promena u razvitku moralnog rasuđivanja. Dete razvija moralno rasuđivanje aktivno učestvujući u društvenim odnosima i organizujući svoje iskustvo o njima (Stojiljković, 2009: 53). Međutim, ima naznaka da Kolberg više vrednuje sposobnosti stavljanja na tuđe mesto, od same interakcije (Miočinović, 2004: 53). U svakom slučaju, postoje situacije (uslovi) kojima se može podstaći razvitak moralnog mišljenja: ohrabrivanje zauzimanja upravo pomenute pozicije drugih (kao preduslova za razvoj moralnosti), podsticanje logičkog mišljenja kroz razmatranje alternativa i logičku argumentaciju, donošenje moralnih odluka i njihova primena u svakodnevnim situacijama doprinose učenju odgovornosti, ukazivanje na protivurečnosti i nedoslednosti u ponašanju i mišljenju uz rasprave o pravičnosti pomaže njihovom razrešavanju, izlaganje

mišljenja sa višeg stadijuma ukazuje na bolje razrešavanje dilama i protivurečnosti i otvara put ka novom stadijumu, a poštovanje i pravičnost u neposrednom okruženju podstiču razvoj moralnog suđenja (Miočinović, 2004: 28; Stojiljković, 2009: 61).

Stadijumi se javljaju u fiksiranom (konstantnom i univerzalnom) redosledu i predstavljaju strukturalne celine (organizovani, dosledni sistem mišljenja), hijerarhijski integrisane (niži stadijumi su uključeni u više, ali kroz reorganizaciju mišljenja, koja zamenjuje prethodnu organizaciju), a svaki je objektivno adekvatniji od prethodnog - bolje integrisan, sa boljim razlikovanjem moralnog od nemoralnog, vežim reciprocitetom u postupanju sa drugima (Miočinović, 2004: 42-43; Stojiljković, 2009: 55-60). Pri tome, stadijume ne određuje toliko uzrast, koliko iskustvo, a inteligencija, iako je nepohodan uslov za razvitak morala, čak i kao je visoko razvijena, ne mora da korelira sa visokim nivoom moralnog suđenja, niti ponašanja (Stojiljković, 2009: 60).

Važnost Kolbergovog rada za ovo istraživanje je u njegovom „otkriću” da većina njegovih ispitanica moralno rezonuje na prvom stadijumu konvencionalnog nivoa, a ispitanici na drugom. On, dakle tvrdi da između muškog i ženskog moralnog rasuđivanja postoji bitna kvalitativna razlika, i to u korist muškaraca. O ovome više reči u odeljku, u kome se preispituje mogućnost korelacije između moralnih shvatanja i pola.

Martin Hofman (*Martin L. Hoffman*) osnovom moralnosti smatra empatiju⁶⁵. Ono što se do sada zna, jeste da emocije mogu imati pozitivnu i negativnu ulogu u moralnom suđenju (Stojiljković, 2009: 110). Takođe, introvertne osobe su sklonije autonomnoj kontroli ponašanja, a za ekstrovertne je efikasnija spoljna kontrola iz društvenog okruženja (Ajzenk, prema Stojiljković, 2009).

Hofman smatra da je empatija sposobnost doživljavanja emocija druge osobe: posredna reakcija na emotivnu situaciju druge osobe (Stojiljković, 2009: 71). Ova dispozicija je univerzalna, ali se neki njeni oblici mogu i naučiti; ona je urođena, kao što nam je urođeno agresivno i altruističko ponašanje, ali se kroz socijalizaciju može suzbiti ili razviti. Tako je, za razvoj empatije, neophodno pre svega zadovoljiti emotivne potrebe dece, što im omogućava otvorenost za emotivne potrebe drugih. Treba deci omogućiti da dožive što veći broj i spektar različitih emocija kroz svakodnevne situacije; podsticati ih da se stave u tuđi

⁶⁵ Empatija se definiše kao potencijal za emotivnu prijemčivost, sposobnost stavljanja na tuđe mesto, tačno opažanje tuđeg stanovišta, poistovećenje, na osnovu kojeg se saznaje šta drugi misli, oseća. Najizraženija je afektivna strana empatije, ali ima i kognitivnu i motivacionu komponentu. To je dispozicija za određenu vrstu reagovanja (saučestvovanje osećanjima) i ponašanja (afektivno zasnovana) prilikom emocionalnog ispoljavanja drugih osoba (Stojiljković, 2009: 69: 123).

položaj, da uprave pažnju na unutrašnje stanje drugih osoba; dete treba upoznati sa pružanjem pomoći i sa situacijama kada pomoć izostaje; sa decom treba praktikovati verbalizaciju empatičnih iskustava i njihovu razmenu (Stojiljković, 2009: 73-74). U svakom slučaju, Hofman za usvajanje moralnih načela smatra odlučujućim proces socijalizacije, odnosno uticaj roditelja i njihovih vaspitnih postupaka na decu (Hofman, 2003: 129-161).

Hofman proučava empatiju kao da je prevashodno afektivne prirode, ali je svestan da je određuju i čine mogućom i razvijenost kognitivnog nivoa osobe (praćenog „empatijskom tačnošću” – kognitivnom obradom osećanja druge osobe), kao i sama sposobnost da se prepoznaju i razumeju osećanja drugih (Hofman, 2003: 37; Stojiljković, 2009: 71). Štaviše, kako sam piše, njega ne zanimaju toliko efekti empatije (iako se i njima uveliko bavi), koliko sam proces u osnovi emotivnog odnosa između posmatrača i posmatranog (Hofman, 2003: 38).

U razvoju empatije Hofman razlikuje četiri stupnja. Bebe su, pre sposobnosti da razluče sebe od drugih, u stanju da dožive globalnu reakcije empatijske neprijatnosti. Krajem druge godine se pri tome javlja svest o tome da datu emociju doživljava druga osoba, ali derte još uvek misli da drugi osećaju što i ono samo. U trećem periodu razvitka dete prilično vlada jeziom, pa time uči i da posredno doživljava sve veći broj, sve složenijih emocija, shvatajući da ljudi vide i doživljavaju svet u skladu sa svojim potrebama, drugačije od njega, ali je njegova sposobnost ograničena na ljude iz neposrednog okruženja. Sinteza mentalnog (kognitivnog) predstavljajanja stanja drugih i tim povodom izazvanih empatijskih osećanja je najviši, najrazvijeniji oblik empatije (Hofman, 2003: 73-80; Stojiljković, 2009: 72).

Hofman smatra da upravo „empatijska uznemirenost” (empatijska neprijatnost) motiviše prosocijano – altruističko delanje (Hofman, 2003: 38): dobrovoljne akte sa ciljem dobrobiti drugih. On smatra da osećanje uznemirenosti, u sprezi sa kognitivnim poimanjem situacije druge osobe, motiviše na pružanje pomoći ljudima, jer se na taj način, eliminišući izvor neprijatnog osećanja, oslobađamo njega (Stojiljković, 2009: 72). Empatijsku uznemirenost mogu izazvati neki mehanizmi koji se dešavaju autimatski, nevoljni su i brzi: mimikrija (ljudi su skloni na imitiraju emotivnu ekspresiju drugih), fidbek (feedback: ljudi proživljavaju emocije pod uticajem izraza lica koji ih prati, što je zasnovano na intergaciji neuronskih puteva), klasičnim uslovljanjem (povezivanjem draži i izraza lica, na primer), direktnom asocijacijom na sopstveno iskustvo iz prošlosti. Takođe, može biti provocirana asocijacijom posredovanom jezikom (verbalno) ili preuzimanjem uloga, što su već kompleksniji načini za koje je potrebno i više vremena (Hofman, 2003: 44-62).

Druga bitna moralna emocija je osećanje krivice. Krivica je veoma neprijatno osećanje, pa ljudi nastoje da ga izbegnu, izbegavajući činjenja koja ga izazivaju. Dete, koje je upućivano na spoznavanje loših posledica svog delanja na druge, počinje da oseća krivicu ako čini loše drugima (Stojiljković, 2009: 74). Takođe, ako ne pomognemo osobi sa kojom smo u epetičnom odnosu, skloni smo da osećamo krivicu, jer osećamo da dotvoljavamo da joj se nešto loše dešava, pa „samookrivljavanje transformiše posmatračevu empatijsku uznemirenost u osećanje krivice” (Hofman, 2003: 100). Čak smo u stanju da predvidimo da ćemo se osećati krivima, kao ne pritekemo u pomoć (Hofman, 2003: 103). Krivicu takođe osećamo i kada činimo nešto loše. Još jedno osećanje bitno za moral je empatijsko osećanje nepravde. Naime, kada osobu sagledavamo kao dobru, a ne lošu (kojoj se zasluženno dešava nešto loše), percipiramo je kao žrtvu, osećamo da joj je učinjena nepravda. Vidimo nerecipročnost između dela i posledica i taj uvid može da transformiše empatijsku uznemirenost u osećanje nepravde (Hofman, 2003: 105). Takođe, empatijski bes (može se osetiti kao direktna posledica empatije kada ga i žrtva oseća, li da bude izazvan posredno, žrtvinom tugom, na primer) može da predstavlja „krunu celokupne empatijske uznemirenosti”, kada je usmeren prema zlostavljaču (Hofman, 2003: 94), a empatijska saosećajnost može biti transformisana u saosećajnu uznemirenost. Sva ova osećanja mogu da motivišu na moralnu akciju – prosocijalno delanje.

I ne samo da empatija igra bitnu ulogu u pobuđivanju prosocijalnog ponašanja, već je povezana i sa moralnim principima pravde i brige (Hofman, 2003: 206-222), kao i sa moralnim rasuđivanjem (Hofman, 2003: 226-228).

Holističko objašnjenje razvitka moralnosti daje Džejms Rest (*James Rest*), sledbenik kognitivno-razvojnog pristupa u proučavanju moralnog razvitka. Međutim, on, uviđajući nedostatke odvajanja kognitivnih, emotivnih i ponašajnih aspekata moralnosti, predlaže holistički pristup njenom proučavanju. On smatra da ove tri dimenzije ne predstavljaju „empirijske klasterne”, kao ni teorijski čiste jedinice analize, te da istraživanja pokazuju brojne: višestruke i raznolike odnose između njih, pa ih i ne treba razdvajati. Njega zanima i moralno ponašanje, i okolnosti koje su ga produkovale. Zato on pokušava da shvati šta se sve odigralo u svesti osobe koja je moralno delala u nekoj situaciji (Stojiljković, 2009: 81).

Rest je razradio četiri konstituenta (unutrašnja procesa) koji su „odgovorni” za moralno delanje. Sva četiri su bitna, moralni razvoj obuhvata ih sve i moralno ponašanje se javlja samo ako su svi procesi dovoljno razvijeni. Manjkavost jednog procesa ima za posledicu izostanak moralnog delanja. Oni su međusobno povezani, ali imaju različite

funkcije. U svakom su kognicija i afekti u interakciji, ali na različite načine. To su sledeći procesi:

Tumačenje situacije i identifikovanje moralnog problema uključuje empatiju, stavljanje na tuđe mesto i sagledavanje mogućih posledica svog delanja na dobrobit drugih. Moralni akter mora da sagleda situaciju, protumači je i ustanovi problem, da razmotri moguće pravce svog delanja i sagleda njihove moguće posledice. Međutim, na ovom nivou moralna akcija može da izostane usled neosteljivosti na potrebe drugih, nemogućnosti da se shvati nejasna situacija.

Iznalaženje rešenja (šta treba uraditi u određenoj situaciji) i *stvaranje plana akcije* uključuju moralno suđenje, primenu društvenih normi i pojam pravde. Nakon opisanog razmatranja, subjekt donosi odluku šta bi trebalo uraditi u datoj situaciji, sledeći moralne ideale i imajući u vidu koji im se pravac akcije najviše približava. Moralna akcija u ovom procesu izostaje kada moralno rasuđivanje nije adekvatno, ili akter ne može da formuliše smer moralne akcije.

Izbor između moralnih i vanmoralnih vrednosti pri *donošenju odluke* šta učiniti u konkretnoj situaciji uključuje proces donošenja odluke, modele vrednosne integracije i odbrambene mehanizme. Šta će zaista učiniti u datom trenutku, a ne šta bi trebalo, subjek odlučuje promišljajući posledice po sebe, pri čemu mu vanmoralni ciljevi mogu biti privlačniji od moralnih. Moralna akcija izostaje u slučaju da vanmoralne vrednosti (poput lične koristi) nadjačaju moralne, pri čemu „rade” odbrambeni mehanizmi (kao što je odbrambeno iskrivljavanje, ili racionalizacija).

Ostvarivanje plana moralne akcije uključuje procese samoregulacije i snagu ega. Istrajnost i odlučnost, spremnost da se savladaju teškoće i odoli iskušenjima, izdrže osujećenja, jednom rečju: „jak karakter”, omogućavaju da odluka bude sprovedena u delo. Moralna akcija će izostati ukoliko osoba nema ove osobine (Stojiljković, 2009: 82-85).

Pri tome, Rest ne isključuje i spoljne faktore (okolnosne činioce) koji utiču na moralno delanje, kao što su: stepen upoznatosti sa situacijom, nejasnost tuđih potreba (u prvom procesu), posebna kombinacija moralnih problema, prethodna obećanja, sopstveni moralni ideal (drugi proces), razni faktori koji bude vanmoralne motive, okrivljanje žtve za situaciju u kojoj je, procena rizika, poricanje potrebe da se pomogne (treći proces), fizičke prepreke, gnušanje, transformacija cilja (četvrti proces) i njima slični (Stojiljković, 2009: 84).

Važnost Restovog pristupa je očigledna. Uviđanje da je neprirodno razdvajati elemente moralnosti je pri tome podržano teorijski i empirijski i možda upravo Restov model predstavlja budući osnov holističkog proučavanja moralnog ponašanja čoveka.

Teorije učenja, proizilaze iz biheviorizma (kao što je Skinnerov [*Burrhus Frederic Skinner*] radikalni biheviorizam), koji posebno naglašava ulogu sredine i procesa učenja, odnosno, ulogu iskustva u psihičkom razvitku i oblikovanju ponašanja. Naime, dete se rađa sa određenim potencijalima, ali mnogi oblici ponašanja stiču učenjem (učenje shvaćeno kao: relativno tgrajne promene u ponašanju, nastale na osnovu iskustva: klasično, instrumentalno-ciljno uslovljavanje, učenje po modelu ili uviđanjem). Štaviše, iskustvo dominantno određuje pravac razvoja (Jerković i Zotović, 2005: 38). Međutim, za razliku od predstavnika kognitivno-razvojne teorije, koji dete smatraju aktivnim učesnikom u svom razvitku, bihevioristi mu to odriču. Oni objašnjavaju formiranje ponašanja dejstvovanjem iz spoljne sredine, koja ga na taj način oblikuje. Štaviše, smatraju da je ponašanje čoveka ono što je njegovo psihološki suštinsko, odnosno da čovek jeste ono što postane učenjem (Brković, 2000: 75). Moralnost se uči pod dejstvima iz okruženja, kao i svako drugo ponašanje (uslovljavanjem i operantnim učenjem, potkrepljivanjem/ kažnjavanjem). Ovo znači da je moralnost spoljno uslovljena i stečena raznim mehanizmima učenja. Iz Toga proizilazi da je moralno vaspitanje spoljni proces, dok se unutrašnji procesi mogu svesti na mehanizme učenja (Brković, 2000: 224; Smiljanić, 1988: 47).

Kaznama, nagradama, davanjem ličnog primera (negativnim i pozitivnim potkrepljenjima), simboličkim modeliranjem (u vidu verbalnih opisa) odrasli usmeravaju moralni razvoj dece, dok i sama ne steknu motivaciju za kontrolu svog ponašanja. U suštini, smatra se da nagrade potkrepljuju određeno ponašanje, što znači da su povećane šanse da se ono ponovi, a kazna bi trebalo da ima suprotan efekat – da deluje inhibirajuće i umanju šansu da se kažnjeno ponašanje ponovi (Smiljanić, 1988: 47). Međtim, kazna može da ima i suprotno dejstvo. Osim toga što neće delovati efikasno na ponašanje koje je već usvojeno jer je nagrađivano, ona može i da učvrsti baš suprotno ponašanje. Često kažnjavanje u dugom periodu čak slabi unutrašnju kontrolu. Na protiv, eksperimenti pokazuju da blagovremeno opominjanje (pre učinjenog neželejnog akta) koje sadrži i objašnjenje zabrane, bez primene kazne, daje bolje efekte. Takođe ponašanje modela ima veliki uticaj na ponašanje deteta u situacijama kada se treba odupreti iskušenju. Samo prikazivanje kažnjelog modela ponašanja utiče na ponašanje deteta, koje nstoji da izbegne da mu se dogodi isto. Ali opet, eksperimenti potvrđuju da nesavesni modeli imaju veći uticaj na ponašanje dece od savesnih. Loš primer više podstiče na podražavanje, a savestan, opet, ne podstiče veću savesnost (Smiljanić, 1988: 48).

Albert Bandura na primer, smatra da se, osim direktnog podučavanja (sitem: nagrada-kazna), socijalizacija najvećim delom odvija baš učenjem po modelu: aktivnom imitacijom stavova i ponašanja roditelja (Bandura, 1990: 37). Identifikacija sa modelom je podstaknuta pozitivnim osećanjima: naklonošću i ljubavlju prema modelu, što se (za razliku od psihoanalitičke, odbrambene) naziva razvojnom identifikacijom, često i podražavanjem. Ponašajući se kao model, dete u stvari potkrepljuje samo sebe, odobravajući, baš kao model. Ovo jeste imitativno ponašanje, ali se vremenom generalizuje u tendenciju ponašanja kao što postupaju roditelji (Smiljanić, 1988: 49).

Predstavnici teorije socijalnog učenja su ispitivali tri komponente razvoja savesti: kako se uči poštovanje pravila (odoleva iskušenjima), osećanje krivice koje se javlja posle učinjenog nedela, i raznih ponašanja, kao što je altruizam, izvinjenje itd. (Smiljanić, 1988: 47).

Dete veoma rano (između prve i druge godine života) nauči da poštuje zabrane i da se opire iskušenjima, putem nagrada i kazni. Jednostavno, ono se suzdržava od nekih oblika ponašanja, koji su ranije bili kažnjavani, da bi izbeglo kaznu (negodovanje roditelja, kritiku, uskraćivanje naklonosti, batine...) Kada se kod deteta posle počinjenog prestupa javi osećanje krivice, to je znak višeg stupnja u razvitku. Ovo je bitna promena, pošto označava internalizaciju moralnih normi, što znači da više nije neophodna kazna roditelja da bi ponašanje bilo usmeravano. To sada čini „unutrašnji cenzor” - teoretičari socijalnog učenja su izbegavali termin „internalizacija”, pošto upućuje na unutrašnja stanja, koja ne ulaze u njihovo polje istraživanja, kao kod psihoanalitičara (Hofman, 2003: 122). Ili: zahvaljujući prethodnom kažnjavanju nepoželjnog ponašanja, „bolna anksiozna stanja postaju asociirana” sa prestupom, a mogu se izbeći inhibiranjem kažnjavanog ponašanja, čak i kada nema nikoga ko bi sproveo kaznu. Vremenom, ta devijantna anksioznost postaje difuzna i odvojena od svesnog straha od kazne, inhibicija devijantnog ponašanja postaje „primitivni oblik internalizacije”, jer se osoba ponaša adekvatno, da bi izbegla nesvesnu anksioznost (Aronfreed, Mowrer prema Hofman, 2003: 123). Međutim, ovo nije dovoljno da se objasne neke vrste ponašanja.

Bandura i Volters (prema Smiljanić, 1988: 48) daju još jedno objašnjenje. Oni smatraju da se kroz diferencirano potkrepljenje kod dece stvara „hijerarhija navika”. Najviše potkrepljivano ponašanje izbija na vrh hijerarhije navika, pa je velika verovatnoća da će se u sličnim situacijama ponoviti. Manje nagrađeno ponašanje će zauzeti niži položaj u hijerarhiji navika, što znači da je manja verovatnoća da se ono pojaviti. Pošto se tendencije određenog

ponašanja da se ponovo ispolji povećavaju nagrađivanjem, ako nagrada izostane, postoji mogućnost da se umesto ponašanja (navike) do tada dominantnog, pojavi ono manje nagrađivano i dominantno (Smiljanić, 1988: 48). Ljudi se ponašaju tokom celog života na osnovu ovog principa: radiće ono za šta su u prošlosti bili nagrađivani, ili misle da će biti nagrađeni ponovo. Ako potkrepljenje izostane, okreću se manje dominantnom ponašanju. Tako se hijerarhija navika menja vremenom i sa različitim situacijama, pa lična istorija potkrepljenja određuje kako će se neko ponašati (Smiljanić, 1988: 49).

Lav Vigotski (*Лев Семёнович Выготский*) je, pak, svojom kulturno-istorijskom teorijom, smeštajući razvoj mišljenja i govora u društveno-istorijski okvir i, sticao važnost vaspitanja i sistematskog učenja za razvitak ličnosti (Brković, 2000: 73). Smatrao je da dete razvija svoje mentalne funkcije kada se suoči sa problemom (situacijom, zadatkom) koji je nešto malo iznad njegovih, do tog trenutka razvijenih, sposobnosti. To znači da učenje treba da prethodi razvitku, da bude korak ispred njega (Brković, 2000: 74). Ovo je primenljivo i na Kolbergovu teoriju moralnog razvika, odnosno na njegovo shvatanje da moralnom razvitku pogoduje i da ga podstiče suočavanje sa načinom rasuđivanja karakterističnom za viši stadijum od onoga na kome dete jeste.

Etologija, koja se razvila iz zoologije, kao jos jedan mogući pristup u objašnjavanju psihičkog razvitka čoveka, nalazi uporište u teoriji evolucije. Neposredni uzroci koji određuju ponašanje ljudi dolaze iz okruženja i formiraju njeno iskustvo. Evolucioni uzroci su ključni za održanje vrste i jedinke i čine ih urođeni obrasci ponašanja, koje karakterišu univerzalnost (obuhvata sve pripadnike vrste), nenaučenost (genetski određeno, nije proizvod iskustva), stereotipnost (uvek se odvija na isti način) i specifična podražljivost (javlja se pod određenim uslovima okruženja). Jedna od pretpostavki etologije je da se određena ponašanja javljaju u određenim periodima (senzitivni periodi), i da ih je nemoguće razviti kasnije, ukoliko se specifičnost u okruženju ne javi u tom periodu i izazove ga. Čini se da kod ljudi ne postoje biloški programirani obrasci ponašanja, kao kod životinja, koji bi se javili pod određenim uslovima, ali etolozi navode da deca, koja su odgajana bez roditeljskog staranja, propuštaju šansu da razviju sposobnost privrženosti, usled nedostatka iste u okruženju, te da kasnije ne uspevaju da taj nedostatak nadoknade (Jerković i Zotović, 2005: 41).

Humanistička teorija u prvi plan ističe samoaktualizaciju čoveka i njegovog vrednosnog sistema. Moral, prema tome, treba da se razvija u skladu sa poštovanjem unutrašnjih vrednosti ljudskog bića. Formalni principi morala su važni u onoj meri, u kojoj

uvažavaju čovekovo unutrašnje biće, i poštuju bitne vrednosti čoveka. Humanisti autoritarnom pristupu suprotstavljaju samoaktualizaciju (Brković, 2000: 225). Oni ne objašnjavaju toliko mehanizme usvajanja moralnih vrednosti, niti se bave razvojem strukture moralnog mišljenja, ali se njihova stanovišta ipak tiču teorija o razvoju morala, jer skreću pažnju na ono što smatraju istinskim ljudskim potrebama i povezuju ispunjenje tih potreba sa etikom i razvojem čovekovog bića.

Abraham Maslov (*Abraham Maslow*) se smatra jednim od predstavnika humanističke etičke teorije. Maslov proučava čoveka kao integrisanu, organizovanu celinu⁶⁶ (Maslov: 1982: 79). On smatra da je potreba čoveka za samoostvarenjem – samoaktualizacijom⁶⁷ svojih potreba i sposobnosti najvažnija među potrebama i da bi trebalo da predstavlja cilj ljudskog života. Ovo znači da on dovodi moralne vrednosti u tesnu vezu sa duhovnim zdravljem čoveka. Maslov je zatupao stanovište da sam organizam čoveka teži ostvarenju svojih potencijala i psihofizičkih potreba kroz pritisak ka neosujećenom, harmoničnom i zadovoljavajućem funkcionisanju (Popović, 1973: 171-178). Tačnije, smatrao je da su i potrebe višeg reda, iako se ontološki i filogenetski kasnije javljaju, biološki utemeljene (kao i niže potrebe), da su intrinzične vrednosti instinktoidne prirode, ali da je neophodna kultura da bi bile ostvarene, pošto kulturne determinante postaju deo ljudskog organizma (Maslov, 2001: 45-46, 54, 65; Maslov, 1982: 87, 148-154). Odnosno, najviše (meta)vrednosti, vrednosti bića, deluju kao potrebe (metapotrebe). Njihovo ostvarenje vodi aktualizaciji selfa, a osujećenje (meta)patologiji i neurozama (Maslov, 2001: 39-52, 96). Ako je zadovoljenje osnovnih potreba (za pripadanjem, vezanošću, poštovanjem, samopoštovanjem, sigurnošću..., koje su nužan, ali ne i dovoljan uslov za aktualizaciju), neophodno radi opstanka, zadovoljenje metapotreba je neophodno radi rasta i razvitka čoveka - metamotivaciju (Maslov, 2001: 32, 63, 72).

Samoostvareni ljudi prosuđuju (opažaju stvarnost) tačno (neopterećeno sopstvenim težnjama i emocijama), prihvataju sebe, druge i prirodu, spontani su, usredsređeni su na

⁶⁶ Ovo znači da svaka potreba i njeno ne/zadovoljenje utiču na čitavog čoveka (iako se ne ponašamo uvek kao potpuno integrisani): njegovo mišljenje, amocije, sećanje i ostale funkcije, te da ne smemo da proučavamo samo posledice po određeni deo organizma u kome se potreba javlja. Organizam se ponaša kao najbolje integrisan u situacijama koje donose jake emocije: velika radost, ugrožavanje, stvaranje (Maslov, 1982: 79, 88).

⁶⁷ Maslov je bio svestan da je teško definisati aktualizaciju selfa (Maslov, 2001: 17; 1982: 194). Samoaktualizacija je postanak humanim, ostvarenim, potpunim bićem (Popović, 1973: 174). Samoaktualizovane osobe su posvećene ciljevima koji prevazilaze njihove lične interese – vrednostima bića, ili B-vrednostima, najtemeljnijim, intrinzičnim, nesvodivim (kao što su istina, lepota, dobrota i još jedanaest njima sličnih). Aktualizacija nije konačna, već je *proces* ostvarivanja sopstvenih, individualnih, potencijala, upravo zato što zadovoljenje metapotreba ne može biti konačno (Maslov, 2001: 17, 20). Ako ljudska priroda jeste univerzalna, u svakom pojedincu su biološki ukorenje određene specifičnosti, te postoji i pluralizam individualnih razlika, što humanistička psihologija ume da poštuje i ceni (Maslov, 2001: 26, 27).

probleme koje rešavaju (a ne na Ego), umeju da uživaju u samoći, autonomni su u odnosu na okruženje i aktivni, umejmu da dožive svakodnevno kao izuzetno, sposobni su za mistične i vrhunske doživljaje, osećaju prirodnost ljudskoj vrsti i altruisti su, sposobni su za dublje i čvršće međuljudske odnose, nisu autoritarni (već demokratskog karaktera, ne preve razlike među ljudima koje smatraju doličnim poštovanja), lako razlikuju ispravno od neispravnog i ciljeve od sredstava, imaju filozofski smisao za humor, kreativni su, istovremeno uključeni u kulturu i pružaju joj otpore, individualci su i njihove vrhovne vrednosti su jedinstvene i idiosinkratične, pošto izražavaju njihov karakter, a dihotomije ljudskog roda (istovremeno su individualci i pripadnici čovečanstva, zreli i detinjasti...) se u njihovim psihama stapaju i nestaju. U ljubavi odbacuju odbrambene mehanizme, igranje uloga i manipulaciju, neposredni su i spontani, umeju da vole i da prime ljubav i povezuju je sa seksom (Maslov, 1982: 193-226). Krajnja, dominantna vrednost pojedinca u određenom trenutku je istovetna sa samim životom, a vrhunska vrednost generalno shvaćena je samoaktualizacija, koju karakteriše stanje psihičkog zdravlja i zrelosti, pošto su sve niže potrebe zadovoljene na pravi način⁶⁸. Ostaje samo potreba da se bude potpuno razvijeno ljudsko biće. Samoaktualizovani ljudi (kojih nema mnogo) se, između ostalog, odlikuju spontanošću, nezavisnošću, stvaralaštvom; oni su antikonformisti, identifikuju se sa ljudskom rasom imaju osećaj za zajednicu, realno opažaju stvarnost, prihvataju sebe i druge, imaju razvijen smisao za humor, u stanju su da se usmera na rešavanje problema. Njihova moralnost je određena njihovim unutrašnjom dinamikom, i može predstavljati uzor razvoju moralne ličnosti. Njihovi izbori se odlikuju slobodom, jer njihova motivacija nije određena fiksacijama, nezadovoljenim potrebama i nije oprećena strahom od izneveravanja sebe (Popović, 1973: 171-178).

Ipak, Maslov naglašava da aktualizacija selfa nije dovoljna, da ne može biti izolovana, već da dobro drugih ljudi mora da bude obuhvaćeno, pošto su te dve pojave sinergične. Bez dobrih ljudi nema dobrog društva, i obrnuto. Svi ljudi su pripadnici jedne vrste i imaju pravo da aktualizuju svoje potencijale, a humanističke nauke mogu da ukažu na načine obezbeđivanja neophodnih vrednosti (Maslov, 2001: 31, 77, 125).

Prema Erihu Fromu (*Erich Seligmann Fromm*), za razliku od „*socijalno imanentne etike*” (što daje norme neophodne određenom društvu za održanje i funkcionisanje), postoji „*univerzalna*” (ne apsolutna, već humanistička) etika (a čine je vrednosti i norme kojima je

⁶⁸ U hijerarhiji potreba bazične su nadmoćnije u odnosu na metapotrebe. Metapotrebe su međusobno podjednako moćne, ali u strukturi jedinstvenog, pojedinačnog bića zauzimaju različita mesta. Štaviše i same čine strukturu, u kojoj su međusobno određene. One su deo ljudskog bića, a istovremeno i iznad njega (Maslov, 2001: 52-53, 62, 66, 71; Maslov, 1982: 84). Međutim, Maslov uočava i takozvanu funkcionalnu autonomiju viših potreba. Va sintagma označava mogućnost da više potrebe u jednom trenutku postanu autonomne i na dalje ne zavise od nižih, i njihovog zadovoljenja (Maslov, 1982: 126).

cilj razvitak čoveka). Njena najviša vrednost, iz koje proizilaze sve ostale norme, je afirmacija istinskog ljudskog „ja”, ostvarivanja najboljih čovekovih mogućnosti. Ovakva etika je moguća, jer čovekova priroda i vrednosti su međusobno zavisni, pa univerzalne vrednosti proizilaze iz (takođe univerzalne) ljudske prirode. Naime, From smatra da je moguće oformiti naučni pojam ljudskog bića na osnovu sinteze saznanja svih nauka o čoveku, na kome će se etika zasnivati, kao „primjenjena nauka o umeću življenja” (Fromm, 1986a: 26). Pošto je čovek njen predmet i izvor, a njegova istinska dobrobit glavna funkcija, Fromova etika je antropocentrična (Redžić, 2007).

Međutim, ljudsko biće podređeno prirodnim silama i sili autoriteta u društvu, pa je čovek otuđjen od sebe samoga i svojih sposobnosti i u takvim uslovima n neslobode ne može da manifestuje svoje moći i pravu prirodu. Čovek je biće potencijala, koje bi trebalo da se razvija u odnosima socijalizacije (prema sebi i drugima) i asimilacije (prema predmetima). Međutim, da li će razviti u pravcu produktivnosti, ljubavi, kreativnosti, biofilije, ili u autoritarnu, nekrofilnu, sadističku i narcisoidnu ličnost, zavisi od genetskog nasleđa, i (u većoj meri) od uslova koje društvo obezbeđuje (nameće). Obe orijentacije su ljudske reakcije na uslove življenja. Čovek u sebi nosi oba potencijala. Biofilija i produktivost su alternativa destruktivnosti i mržnji, tako da će se kod pojedinca razviti pretežno jedni, ili drugi. S obzirom na društvene uslove života masa, From zaključuje da društva proizvode neostvarene i psihički bolesne jedinice, kako bi mogla da funkcionišu na nehumanim osnovama. U uslovima obilja i slobode, ljudi bi se neometano razvijali, a ovakav razvitak prate osećanje sreće i blagostanja (Redžić, 2007).

Radost, sreća i *blagostanje* su specifično ljudski fenomeni i pokazatelji savladane veštine življenja. Radost se javlja sa zadovoljenjem potreba koje proizilaze iz razvijenosti bića i ljudskih kvaliteta. Ona je izraz slobode i produktivnosti (čulne, emocionalne). Blagostanje je „usaglašenost sa čovekovom prirodom” (Suzuki i From, 1964: 216), osećanje koje usledi po ostvarenju ljudskih mogućnosti, produktivnom životu i povezivanju sa svetom: „roditi se potpuno, postati ono što čovek potencijalno jeste, posedovati moć punog doživljavanja radosti i tuge, ili, drukčije rečeno, probuditi se iz polusna u kome prosečni čovek provodi život i biti sasvim budan” (Suzuki i From, 1964: 216). Zbog ovakvih stavova, Fromovom humanizmu se ponekada pridaje i atribut „radikalni” (Popović, 1973: 178).

Autori različitih teorijskih orijentacija mahom nastoje da objasne razvitak moralnosti prateći samo jednu njenu komponentu: inteligenciju, ponašanje, emocije. Stoga, ni jedna postojeća psihološka teorija ne daje potpuno objašnjenje razvitka morala kod pojedinca. Kao

pokušaji da se uvaži potreba za ovime, javljaju se teorije poput Restove ili Hofmanove (koja ipak forsira emotivnu stranu moralnosti).

Na primer, samo razvojem kognitivnih sposobnosti se ne može objasniti razvoj celokupne moralnosti. Motivacija, afekti, karakteristike ličnosti, sticaj okolnosti, navike, stavovi, društvene interakcije... takođe imaju uticaja, inače bi razvitak morala bio u potpunosti objašnjen kognitivističkom teorijom. Jednostavno, moralni subjekt ne može da se distancira od svojih emocija, karaktera, stavova... i da rasuđuje koristeći samo svoju inteligenciju. On ne može da „ignoriše sopstveni identitet” u tom procesu, jer u njemu učestvuje čitava ličnost (Stojiljković, 2009: 111). Inteligencija učestvuje u razvitku morala sa prosečnom korelacijom 0,36 (0,20-0,50), a korelacija između logičkog mišljenja i preuzimanja uloga drugih osoba 0,45. Korelacija između logičkog mišljenja i moralnog rasuđivanja je 0,43, a korelacija između preuzimanja uloga i moralnog suđenja 0,33 (Rest, prema Stojiljković, 2009: 91-92).

Mahom, ishod teorije zavisi od početnog stava o ljudskoj prirodi: rađamo li se kao dobroćudni, zli i sebični, ili kao prazan list papira. Sociolog će i ovde posegnuti za socijalizacijom kao mehanizmom prenošenja moralnih vrednosti i latentnim mehanizmom društvene kontrole preko njehove internalizacije. Svakako, etičko saznanje čoveka se ne odvija pukim pounutrenjem etičke istine, jer gradeći to saznanje, ljudsko biće kontstruiše svet vrednosti. Ovo se ne dešava u nekom izolovanom prostoru, već kroz socijalne interakcije, u kojima i kroz koje jedinka izgrađuje sebe kao humano, odnosno moralno biće, procesima saznavanja, učenja, interiorizacije, identifikacije, introspekcije, samoocene, samonadzora (Popović, 1988: 22) i njima sličnim. Socijalizacija kao „kontrola od strane drugih je zamenjena samokontrolom i moralno ponašanje postaje pokušaj osobe da dostigne prihvatljivu ravnotežu između egoističkih i moralnih motiva, koji su svi deo njene ličnosti” (Hofman, 2003: 119). Moralne norme osobe postaju „deo rigidnog, primarno nesvesnog i prilično strogog, pa ipak osetljivog sistema kontrole impulsa” (Hofman, 2003: 121). Moralna struktura je internalizovana kada je do te mere prihvaćena, da osoba oseća unutrašnju obavezu da uzima u obzir potrebe drugih ljudi, iako neće biti kazne, niti nagrade spolja (Hofman, 2003: 121).

4.2. Polni moral

Polni život predstavlja sveukupnost telesnih, psihičkih i socijalnih procesa u osnovi kojih je, i posredstvom kojih se zadovoljavaju polne potrebe. Tvrdnja da postoji, ili je postojalo društvo koje nije uređivalo polni život svojih članova bila bi u njmanju ruku diskutabilna, isto kao i stav da je njegova kontrola izlišna⁶⁹. Tabu incesta, stavovi prema namernom pobačaju, prema korišćenju kontracepcije uopšte, prema silovanju, i tako dalje, pokazatelji su tendencije društava da ga kontrolišu i usmeravaju ka poželjnim vidovima, a da demotivišu nepoželjne vidove ispoljavanja seksualnosti. Od davnina su ovu funkciju ispunjavali običaji, religijske norme i moral. Moderne države deo ove kontrole preuzimaju na sebe, donoseći zakonska akta koja se tiču braka, reproduktivnih prava i porodičnog života.

Polni moral je deo etike, koji se odnosi na ponašanje ljudi u vezi sa polnim instinktom i oduvek joj je pridavana važnost, jer je imala za cilj da reguliše veoma jak i za društvo bitan instinkt (kako za opstanak, tako i za njegovo funkcionisanje). Tako se regulisanje seksualnih odnosa tretiralo kao „najvažnija moralna dužnost”, odnosno, najvažniji cilj morala je regulisanje polnih odnosa čoveka, to jest – polnog nagona koji pretili da naruši društveni poredak, jer ne zna za ograničenja (Djurant, 1995: 55).

Ako prihvatimo tezu da je čovečanstvo kroz dugi period istorije praktikovalo poligamiju, da je za ženu bilo „prirodno” da bude bremenita, da polni odnos nije povezivan sa stvaranjem deteta, izgleda da su se polnost i moral „stekli tek na srazmerno poznom stupnju civilizacije” (Tanahil, 1981: 30). Ali, možda je važnije objasniti zašto je polnost oblikovana i kao područje morala, nego kada? To pitanje – zašto? - postavlja i Mišel Fuko (*Michel Foucault*). On uviđa da je, sa jedne strane, polnost predmet skupa zabrana čije se kršenje smatra prestupom (kao u hrišćanstvu), a sa druge – tamo gde postoje zabrane, moralna problematizacija nije nužna, ona se često javlja upravo tamo gde zabrana nema (u antičkoj Grčkoj, na primer), pa moral nastupa kao regulator međuljudskih odnosa. Proučavajući grčku i rimsku kulturu, on dolazi do zaključka da su začeci uključivanja polnih odnosa u sistem morala povezani sa filozofskom problematizacijom umeća življenja, odnosno veština pravilnog življenja kroz rad na sebi (ostvarenje vlasti nad samim sobom), u

⁶⁹ Ovakav stav se može argumentovati spopsobnošću polnog ponašanja da kontrolišu samo sebe, a ta sposobnost mu se pripisuje usled njegove biološke važnosti za vrstu. U ovom slučaju, društvena kontrola seksualnosti se smatra specifičnim izrazom biloške kontrole (Zdravković i Petrović, 2006: 11, 14).

cilju postizanja dobrog života, koja se može nazvati čak i „estetikom življenja”, pa i težnjom za istinom/mudrošću (Fuko, 1988a: 13-15, 24).

Pod moralom se može podrazumevati moralni kodeks (kao skup pravila i vrednosti koja se tiču ponašanja, bilo da su obliku celovitog učenja, ili nesistematični) i stvarno ponašanje pojedinaca, pojavna ravan („moralnost ponašanja”), kao i način na koji pojedinac sam sebe izgrađuje kao moralnog subjekta, što bi činilo normativnu dimenziju morala i oblike subjektivizacije, međusobno nerazdvojive, celovite. Sa jedne strane, moral može biti prevashodno kodifikovan, „ozakonjen”, usmeren na propise, a sa druge – može biti usmeren na oblike subjektivizacije i rad na sebi (Fuko, 1988a: 26-27, 30). Fuko smatra da se moral koji uređuje zadovoljstvo pojavio na tlu Evrope u prvim vekovima Nove ere, u okrilju medicinsko-filozofske orijentacije negovanja sebe, brige o sebi u duhovnom i fizičkom pogledu (Fuko, 1988b: 78).

Inače, polni moral je (jednim delom još uvek) „asimetričan”: kao u antičkoj Grčkoj, gde su ga uspostavljali i promišljali muškarci, odnosi se na muškarce (žene su tu u funkciji postizanja muškarčevog dobrog života), a ženama se nameću najstrožije prinude i ograničenja; ovaj moral je usmeren na oblikovanje vladanja (slobodnog) muškarca sa stanovišta muškarca (Fuko, 1988a: 24). On se odnosio na skup konkretnih odnosa, ili tema: odnos prema telu (zdravlju), prema drugom polu (prema porodici kao instituciji), prema istom polu (prema odabiru potencijalnih partnera) i odnos prema istini - prema duhovnim uslovima koji omogućavaju dosezanje mudrosti (Fuko, 1988a: 25).

U ovom istraživanju pod polnom moralom se podrazumeva sistem moralnih normi koje regulišu polni život ljudi: seksualnu aktivnost i elemente života vezane uz nju, kao što su izgled, oblačenje, zrelost za polni život, brak, trudnoća, izbor partnera... Kako je društvena pojava, promenljivog je, istorijskog karaktera: hrišćanski moral je uzdizao askestski način života, negativno se odnoseći prema telesnosti, ženi (kao krivoj za prvobitni greh, kao onoj koja navodi muškarca na greh...), individualnoj ljubavi, kontracepciji, masturbaciji, seksu - čak i bračnom, osim u službi začeca. Ipak, i srednji vek poznaje različite oblike seksualnog naslađivanja. Sa epohom preporoda i renesanse započinje erotizacija kulture i svojevrsna „rehabilitacija tela”, ali epidemija sifilisa, reformacija i kontrareformacija utiču na oblikovanje represivnog, antiseksualnog polnog morala i vraćaju tradicionalno odnošenje prema seksu. Sledi razvoj puritanstih i viktorskih shvatanja, laznih vrlina, dvojnog polnog morala, koji se različito odnosi prema muškarcima i ženama po pitanjima polnog života. U

dvadesetom veku polni moral biva liberalizovan: sve je veća tolerancija upotrebe „neprirodnih” reči, menja se odnos prema intimnim vezama, braku i erotici. Predbračni odnosi i upotreba kontracepcije su uobičajena pojava, pojedinac slobodno bira način svog seksualnog života. Uobličava se permissivni⁷⁰ polni moral. Ujedno, nerazvijena seksualna kultura i neprosvećenost čine da se šire polno prenosive bolesti, dešava se porast neželjenih trudnoća, pornografije i prostitucije, što je u prvi plan istaklo samokontrolu i ličnu odgovornost individue u polnom ponašanju (Tanahil, 1981; Buloh i Buloh, 2004; Primorac, 2007).

4.2.1. O dimorfizmu polnog morala

Kroz čitav rad se provlače brojni primeri dvostrukih polnih moralnih standarda⁷¹ za žene i muškarce, tako da će čitalac tek nailaziti na njih. Neki od njih ukazuju da je muški polni moral (odnosno njegovi tvorci) ponekada izrazito mizogin. Zato će ovo poglavlje biti započeto jednim, šokantnim primerom. Da li znate šta je „faraonska kopča”⁷²? Ekscizija polnih usmina i klitorisa kod devojčica i obrezivanje penisa dečaka kao jedna od primitivnih tehnika prisilnog potiskivanja seksualnosti, kako ih klasifikuje Vilhelm Rajh (Reich, 1990: 86), su ekstremni, ali tek jedan primer dvostrukog polnog morala. Naime, dečak na ovaj način ostaje sposoban za kompletan polni akt kasnije u životu, ali devojčin seksualni razvoj je zauvek uništen. Štaviše, usled nestručnosti i nehigijene, devojčice umiru zbog ovakvog zahvata, koji se i danas vrši nad njima. Zato je tačna konstatacija da je „genitalno sakaćenje oblik surove kontrole ženske seksualnosti i jedan od najsurovijih oblika institucionalizovanog nasilja nad ženama” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 61).

⁷⁰ Represivni polni moral: sistem jakih moralnih normi usmerenih protiv seksualnosti, suprotan permissivnom polnom moralu. Permissivni polni moral je prema seksualnosti popustljiv, trpeljiv, dopušta ono što represivni suzbija i brani: liberalan je.

⁷¹ Dimorfizam ili dimorfija, od grčkog di- morphe, što znači dvoobličnost (Vujaklija, 1980: 223).

⁷² Više o tome u delu o religiji. Klitorektomija se još uvek praktikuje u nekim islamskim zemljama (Saadaui, 1999) Često se isecaju klitoris i usmine jednim zahvatom, bez anestezije, a često se tom prilikom zašiva vagina, do sklapanja braka. Kasnije, muž može ponovo da zatraži ovaj zahvat (Kandido-Jakšić, 1999: 177). Jedno istraživanje Udruženja za planiranje porodice u Kairu je osamdesetih godina prošlog veka utvrdilo da je dvadeset procenata ispitanica bilo obrezano na ovaj, ili onaj način (Tanahil, 1981: 71).

Društvena „seksualna ekonomija” (Reich, 1990) očigledno nije ista za žene i muškarce. A kako se nagoni ispoljavaju i kao objektivne tendencije (dakle bitne za održanje vrste u krajnjoj liniji), Rajh je u potrazi za razlozima polno restriktivnog morala uopšte postavio tri suštinska pitanja na koje bi trebalo potražiti odgovor: kako se na prirodan način zadovoljavaju nagoni, da li društvo omogućava njihovo zadovoljenje, ili ih suzbija, i ukoliko ih suzbija, zašto se to događa, odnosno - čiji interesi su dominantni pri tome (Reich, 1990: 137)? U ovom radu nema prostora za bavljenje ovim pitanjima, ali činjenica je da kontrola ženske seksualnosti, uz nasilje nad ženama, predstavlja važno sredstvo održavanja rodne asimetrije. Ovo se ostvarivalo crkvenim i svetovnim normama i sudovima, narodnim običajima i moralom (Репица), posebno dvojnim polnim moralom. Ironično, osnova za dvojni moral, čija su pravila različita za pripadnike različitih grupa, je takozvani – polni dimorfizam (Николаевич).

Istorijski izvori jasno upućuju na zaključak da je u Srba oduvek postojao dvojni polni moral. Postojanje dvojnog morala se u sociologiji povezuje sa društvenim nejednakostima. Društveni položaj žene u Srbiji je dugo bio određen upravo njenom pripadnošću marginalizovanoj polnoj grupi i njenim neravnopravnim položajem u porodici, odnosno mestom u sistemu društvene reprodukcije. Društveni položaj muškarca omogućavao je, (obezbeđivao), između ostalog, koncentraciju društvene moći u njihovoj rodnoj grupi (kako na globalno-društvenom, na mezo-nivoima, tako i na nivou porodice), znatno veći broj raznolikih društvenih kontakata, te stoga i bogatiji društveni život i nesrazmerno veću slobodu u polnim odnosima.

Žena u Srbiji (osim pripadnica visokog staleža) je kroz istoriju bila čovek drugog reda: nije smela da prisustvuje skupovima na kojima se odlučivalo o pitanjima važnim za zajednicu; nije učestvovala u odlučivanju o porodičnoj imovini, niti je njome raspolagala; njeno svedočenje nije vredelo koliko svedočenje muškarca; dugo nije mogla da bude nosilac poslovnog statusa; nije mogla da bude naslednica (osim u specifičnim slučajevima); njenu slobodu misli, kretanja i delanja ograničavali su, kako običaji i religija, tako i muški članovi njene porodice; njen društveni život se odvijao prvenstveno u okviru porodice i kontakata sa ženama iz komšiluka; nije mogla da se razvede, dok je muškarac lako mogao nju da „pusti”; od nje se očekivalo da bude krotka i poslušna mužu u svim aspektima života, pa i u polnom odnosu; nije mogla da se obrazuje; njene osnovne funkcije u porodičnoj ćeliji bile su rađanje i briga o članovima porodice... Polni moral je prema muškarcima bio popustljiv, a prema

ženama često surov, o čemu svedoče mnogi tekstovi koji za temu uzimaju položaj žene u društvu i porodici (na primer: Đorđević, 1984a,b; Dvorniković, 1990, Levin, 2006).

Tradicija, kao kulturno nasleđe određene društvene grupe, njena „duhovna biografija” određivala je položaj žene u srpskom patrijarhalnom društvu na ovakav način kroz običaje, moral, religiju, celokupnu društvenu atmosferu. Žene na selu su se porađale gde bi se zatekle radeći: usred polja, u štali, i morale su da nastave sa svojim radom već par dana posle porođaja (Đorđević, 1984a: 139; Đorđević, 1984b: 17), o čemu je autorka ovog rada imala prilike i da čuje u svojoj porodici (prema dedinom svedočenju, njegova majka se tako porađala). Tu je i običaj snahačenja, odnosno pojava da svekar ostvaruje polni život sa snajom (Đorđević, 1984b: 244-246). Danas bi svako smatrao ponižavajućim običaj izlaganja dokaza ženine nevinosti prilikom ulaska u brak, ali je taj deo rituala za naše pretke bio od velike važnosti (Đorđević, 1984a: 202-207). Sa druge strane, od mladoženje se ništa slično nije očekivalo. Štaviše, poligamija je u našem narodu bila prisutna mahom kod glavešina, ali se događalo i da običan čovek ima dve žene (pa i više), iz ovog ili onog razloga, nevolje ili sticaja okolnosti. Pri tome, osuđivala se samo poligamija „iz besa”, a ne ona iz potrebe ili sa razlogom (Đorđević, 1984b: 219-224, 234). Poliandrije u pravom smislu nije bilo, mada se, kao njeni vidovi pominju preudaja zbog muževljeve neplodnosti ili zbog bežanja žene pošto ne voli muža, snahačenje i „pozajmljivanje oca” (Đorđević, 1984a: 238-246).

Veoma sofisticiranu analizu srpske psovke, koja upućuje upravo na postojanje dvojnog polnog morala, sproveo je Vladimir Dvorniković. Erotska psovka kod našeg naroda je karakteristična pojava, piše on. Ružna je, ali koristi se čak i kao poštapalica u najobičnijoj konverzaciji i razvijena je u čitavoj skali intenziteta, tako da može da posluži i za tepanje sopstvenom detetu, ali i kao najstrašnija uvreda (Dvorniković, 1990: 345). „Psuje se svetinja. Rafinovano se odabire baš ono što predstvalja višu vrednost. To nešto vredno, sveto, uzvišeno treba da bude uniženo.” I to tako što se dovodi u vežu sa erotskim glagolom (simbolika polnog silovanja, perverzne, sadističke prirode, piše Dvorniković nazivajući je zbog toga „dinamičkom jugoslovenskom psovačkom formulom”). Što je ta svetinja nekome milija i uzvišenija, to je psovka bliže svom cilju (Dvorniković, 1990: 346). Ali, ako se izvrši inverzija, pa se isprati nit koja od same prirode psovke vodi ka njenom objašnjenju, može se zaključiti da psovka ima težinu zato što se sam polni čin smatra unižavanjem onoga nad kime se vrši. Otuda psovki uvredljiva priroda. A nad kime se obično vrši polni čin? Nad - ženom, odgovara Dvorniković.

Kazne za kršenje polnog morala su bele oštrije za žene, nego za muškarce (i danas se kod nas na mušku preljubu gleda drugačije nego na žensku, na primer). Čak je i moralni lik Srпкиnje u najstarijim epskim pesmama doprinio je opstajanju mitskog i tradicionalnog poimanja o Srпкиnji u patrijarhalnom društvu kroz formiranje i podržavanje moralnih uzora, kao apstraktnih ideala, subjekata koji otelovljuju željene moralne osobine, uzornog modela za identifikaciju⁷³. Pravoslavlje usvaja predstavu o ženi kao grešnici, kao krivcu za proterivanje ljudskog roda iz raja. Žena je podložnija đavoljem uticaju, nego muškarac, te je stoga dobro i za nju samu da mu bude podređena – kako u porodičnom životu, tako i u seksualnom. Sa primanjem islama žene su pokrivene velovima i bukvalno zatvorene u njihove domove te, uprkos pravima koje im izvorni islam daje, svedene na svojinu. To je etika koju dominantno muški svet nameće ženama u patrijarhalnoj kulturi.

Tek posle drugog svetskog rata, zakonima je konsekventno regulisano takozvano „žensko pitanje”. Žena postaje formalno ravnopravna sa muškarcem u mnogim aspektima života. Zapošljavanje, pravo glasa, pravo na nasleđivanje imovine, poslovna sposobnost, sloboda kretanja, pravo na obrazovanje, sloboda izbora bračnog partnera, pravo na razvod, sloboda odlučivanja o rađanju – daju ženama formalni osnov za emancipaciju. Sa druge strane postoje pokušaji retradicionalizacije, neki običaji teško odumiru, a vera i dalje latentno propoveda odnose subordinacije između supružnika. Feministkinje između ostalog ističu i feminizaciju (samim tim i opadanje društvenog ugleda) određenih obrazovnih smerova i radnih mesta, kao i profesija. Takođe, može se reći da u modernoj Srbiji postoje dva divergentna stanovišta o reproduktivnim pravima žena: jedno, koje ih uvažava i pro-natalistička populaciona politika (Đorić i Gavrilović, 2006: 82-83).

Zakonom su regulisana reproduktivna prava žena (da li, kada, koliko će dece roditi; pravo na zdrav seksualni i reproduktivni život, na bilo koju formu porodice, na abortus) i postoji stav da država mora da obezbedi poštovanje ovih prava kao i informisanost o njima (kroz dostupnost različitih formi kontrole rađanja, zakonsku diskriminaciju silovanja i silovanja u braku, edukaciju i uspostavljanje visokih standarda reproduktivnog zdravlja, brigu o deci...). Sa ovakvog stanovišta, prihvatljiva populaciona politika mora da ispoštuje integritet ženinog tela i njena reproduktivna prava, lično pravo žene da rađa ne sme biti podređeno drugim (višim) ciljevima i pomenuta prava moraju da se odnose na sve žene, bez obzira na bračni njihov status i seksualnu orijentaciju (Đorić i Gavrilović, 2006: 82-83). Žena danas može da se uda ili razvede svojom voljom, kao da stupa u polne odnose sa kime,

⁷³ Više o ovome u odeljku o rezultatima prethodnih istraživanja.

kada i na koji način ona odluči; da bira da li će, kada, i koliko rađati, da koristi zaštitu od trudnoće.

Sa druge strane, Pravoslavna crkva, udruženje građana „Opstanak”, kao i neke političke partije, zagovaraju *dužnost* žene da rađa. Pro-natalistička populaciona politika, dakle, provlači stavove da je nizak natalitet pretnja opstanku srpske nacije, tako da individualan izbor žena mora da bude podređen višim ciljevima, te forsira heteroseksualni brak sa dvoje do petoro dece; seksualno obrazovanje, planiranje porodice i abortus, kao i homoseksualni brakovi su fatalni po naciju; žena koja ne prihvata ovakve stavove prihvatila je pogrešan sistem vrednosti. Dakle, trebalo bi zabraniti abortus (osim u izuzetnim situacijama), seksualno vaspitanje zameniti vaspitanjem za brak i porodicu, produžiti odsustva porođiljama uz plaćanje, država bi trebalo da materijalno pomaže porodice sa više dece, a samci bez dece bi trebalo da plaćaju takse (Đorić i Gavrilović, 2006: 82-83).

Međutim, žene u Srbiji su ipak svesne društvenog i kulturnog konteksta u kome se odvija njihova svakodnevnica. One su nezavisnije, emancipovanije, obrazovanije od svojih baka, pa i majki, te stoga mahom (ipak, ne i sve žene, pa čak ni sve mlade žene i devojke) ne osećaju obavezu da žive onako kako su živеле žene patrijarhalne Srbije – zarobljene u okvirima porodičnog života i podređene muškarcima iz svoje porodice; uviđaju da ekonomska nezavisnost i obrazovanje daju ženi slobodu u odnosu na muškarca; smatraju da sankcije za bračno neverstvo moraju bite iste za muškarce i žene. Tradicionalni polni moral slabi. One (svesno) teže jedinstvenom, a ne dvojnog polnom moralu.

Kroz istoriju, muškom rodu je „išlo u korist” postojanje dvojnog morala: ono je na latentan način predstavljalo podršku njihovoj dominaciji. Međutim, da li u Srbiji još uvek postoji dvojni moral, uprkos težnjama ka ujednačavanju polnog morala za muškarce i žene? Ne samo emancipacija žena, već i svaka nova generacija donosi nadogradnju postojeće društvene regulacije međuljudskih odnosa. Mladi su, po pravilu, skloni preispitivanju i svojevrsnoj „pobuni” protiv postojećeg stanja i tradicionalnih pritisaka. Kod devojaka taj bunt je prevashodno emotivno obojen, a kod mladića racionalno utemeljen (Stojiljković, 2009: 207). Stoga je logično pretpostaviti da upravo mladi čine društvenu grupu koja će ispoljiti promene u polnom moralu i prevazići dvostruki polni moral. Međutim, i polni stereotipi određuju tip polnog odnošenja: verovanja, povezana sa stereotipima, pripisuju ženama i muškarcima različite, genetski predodređene stavove i ponašanja. Da li su mladi na putu da prevaziđu ove stereotipe, jedno je od pitanja kojima se ovaj rad bavi. U svakom slučaju, ne treba potcenjivati društveni značaj seksualne revolucije, jer društvo sve više prihvata seksualnost i postaje sve više otvoreno za nju: „Seksualna revolucija koja je u toku

na mnoge načine znatno je opasnija za tradicije i shvatanja iz prošlosti nego što su to bile Kopernikova revolucija u astronomiji i darvinovska revolucija u biologiji” (Buloh i Buloh, 2004: 257). Na primer, poimanja o seksu kao devijantnom i grešnom (neprirodnom), ako nije usmeren na stvaranje novog života, o predbračnom i vanbračnom polnom životu, žigosanje i etiketiranje onih koji vode polno aktivan život kao grešnih i bolesnih – dobrim delom su prošlost, ali nisu još uvek iskorenjena. Sada se smatra bitnim da su osobe koje se upuštaju u polni odnos slobodne, punoletne i saglasne sa njime - da na njega pristaju, to jest, da ga žele (Buloh i Buloh, 2004: 258). Forma i sadržaj takvog odnosa između dvoje ljudi više ne predstavljaju oblast javnog interesovanja u meri u kojoj su to bili u prethodnim vekovima, već su prepušteni na izbor partnerima.

Ipak, kao što je već rečeno, društva u kojima živimo su još uvek podložna dvostrukim aršinima za pripadnike različitih polova, u različitim sferama života, kako privatnog, tako i javnog. Treba uvažiti i činjenicu da je polni moral represivan prema oba pola, samo na drugačije načine (prema ženskom polu je restriktivniji). Iz takve prakse proizilazi i potreba njenog sociološkog proučavanja, pa i proučavanja polnog dimorfizma. Međutim, u tom slučaju sam predmet proučavanja navodi istraživača ili analitičara da prihvati tu podelu i dvostruka merila kao date, te da ih uspostavi kao početne kategorije svog rada. Ali, može se postaviti pitanje: da li je ovakav pristup opravdan? Tehnički, jeste, pošto takve kategorije predstavljaju deo društvene stvarnosti, odnosno njene nadogradnje. Ali, argument može da se preokrene i da zazvuči potpuno drugačije. Na primer: pretpostavka da žene i muškarce možemo da razdvojimo u različite, štaviše opozitne, i nepromenljive moralne kategorije ne samo da je neprikladna, već predstavlja ideološki konstrukt koji opravdava i pojačava nejednakosti (iako se može činiti prirodnim, poželjnim i neizbežnim). Takva pretpostavka pre omogućava preskripciju (pa može biti i normativnog karaktera), nego što deskripciju. Pol treba prepoznavati kao „socijalnu instituciju”, a ne kao inherentnu osobinu (Epstein, 1988., prema Gerson, 2002). „Bezbroj muškaraca i žena bivaju označeni kao 'devijantni' zbog nesposobnosti da se pridržavaju idealizovanih koncepcija pola. Okviri polno determinisane moralnosti potpomažu opravdanju nejednakosti i stigmatizuju one koji im se ne prilagođavaju”⁷⁴ (Gerson, 2002). Stoga ne čudi da neki autori smatraju da je potrebna rekonstrukcija, pa čak i dekonstrukcija pola (Gerson, 2002), a ovde se može reći i – polnog morala u jedan humaniji sistem, koji je podjednako permisivan/restriktivan za oba pola. Ova

⁷⁴ „Countless women and men have been labeled 'deviant' for their reluctance or inability to uphold idealized conceptions of gender. A framework of gendered moralities helps justify inequalities and stigmatize those who do not conform” (Gerson, 2002).

metodološka kvazidilema⁷⁵ je još jedan razlog što će u ovom radu biti zastupljen humanistički pristup, koji prepoznaje jednaku važnost potreba za razvitkom i slobodnim izražavanjem (pa i polnim) kod svakog ljudskog bića, bez obzira na pol.

⁷⁵ Dilema je lažna, jer nije toliko tehničko-metodološke prirode, koliko metodološko-gnoseološke, to jest: primena kategorija u istraživanju i svest o njihovoj društvenoj prikladnosti, kao i ontološkoj neprikladnosti se stapaju u istraživačevom radu, ali predstavljaju misaone procese koji se odvijaju i odnose na različite nivoe u traganju za znanjem. Ustalom, samim uviđanjem jedinstvenosti ljudskih bića, bez obzira na pol, ne možemo ukinuti postojeće i očigledne društvene nejednakosti među polovima, ali ono što možemo jeste: zauzeti kritički stav prema njima.

5. MORAL I POL: OD POVEZANOSTI, DO NJENOG NEGIRANJA

Pitanje postojanja, ili odsustva povezanosti između pola i nivoa i oblika moralnosti je u sociologiji možda ispravnije postaviti u formi: postoji li veza između moralnosti i roda. Uostalom, i moral, i rod se mogu smatrati društvenim činjenicama, koje oblikuju isti društveni i kulturni faktori.⁷⁶ Međutim, kako zapadnjačka kultura vezuje rod i seksualnost za pol, za sada će biti reči o moralu i polu.

Fizičko neprimetno vodi moralnome, pisao je Ruso. Iz moralne razlike za žene proizilazi posebna dužnost, a to je vrlina, čednost, makar i prividna, jer je nužno da je drugi takvom smatraju (Ruso, 1990 : 424-425). Iz društvenog odnosa među polovima nastaje moralno biće čije je oko žena, a muškarac snaga. Jer, razum žene je praktičan, ali ona nema snage da ostvari ciljeve, što nadomešta muškarac. Ona od njega uči šta treba da vidi, a on od nje šta treba da radi, zato što ona ne može da se uzdigne do principa, a on nije sposoban za konkretno i pojedinačno (Ruso, 1990 : 445).

Često čujemo u kolokvijalnom govoru kako su žene „ovakve”, a muškarci „onakvi”. Mnogi stvaraoci⁷⁷ (među kojima ima filozofa, pisaca i sociologa) takođe pridaju različite moralne karakteristike muškarcima i ženama, često argumentujući takve stavove „prirodnim” poretkom među polovima. Pitanje postojanja korelacije između pola i moralnosti zaista je usko povezano i sa pitanjem korelacije pola i sopstva (jastva)⁷⁸. Naime, čak i polni stereotipi ulaze u koncepciju selfa⁷⁹ (Best, 2003: 15). Ali, da li je pol bitna odlika identiteta? Odnosno, da li društveno značenje pridato kategoriji „žena” može da predstavlja konstantu u sopstvu žene (Meyers, 2010)? Naravno, isto pitanje važi i za muškarce.

⁷⁶ Rod je društvena činjenica u Dirkemovom smislu, baš kao i moral, pošto se oba mogu smatrati načinima delanja, mišljenja i osećanja, nesvodivima na sadržaje pojedinačnih svesti (jer ih čine kolektivna verovanja, težnje i činjenja) i nezavisnima od svojih pojedinačnih ispoljavanja, a koji imaju moć prinude nad pojedincem (Dirkem, 1963: 21-30).

⁷⁷ O nekima od njih će biti reči kasnije.

⁷⁸ Ovo takođe povlači još neka važna pitanja, kao što je opravdanost feminizma, ako ne postoji ništa zajedničko svim ženama, jer onda ne postoji ni njihov zajednički i specifični interes (Meyers, 2010).

⁷⁹ Best, na primer, primećuje sličnosti u ženskim i muškim društvenim ulogama, koje nadilaze razlike među kulturama i objašnjava ih na sledeći (sociologistički i teleološki) način: biološke razlike su poslužile kao osnova za podelu rada prema polu, koju polni stereotipi podržavaju i opravdavaju (ova njihova funkcija je i razlog njihovog nastanka). Jednom uspostavljeni, oni služe kao socijalizacijski model. Usled ovoga, određene („muške” i „ženske”) osobine se javljaju kao integrisane u koncepte polova o sebi i njihova shvatanja o feminiteti i maskuliniteti (Best, 2003: 21).

5.1. Pitanje polnog identiteta

Ima autora koji smatraju da obrazac koji konstituise kategorije muškaraca i žena kao različite i dominantne/subordinirajuće, treba da predstavlja ključ za objašnjenje svih ostalih formi pola, pa i polnog identiteta (Haslanger 2000, prema Meyers, 2010). Opet, ima ih i koji misle da, biti pripadnik takve kategorije, ne čini bitnu karakteristiku za identitet, pošto je on veoma lična opcija (Young, prema Meyers: 2010). Na kraju, psihoanaliza ukazuje na to da individualne predispozicije, podsvesno i lični odnosi sa drugima „filtriraju” kulturno utvrđene koncepcije pola⁸⁰ (Chodorow 1995, prema Meyers, 2010). Raznovrsnosti individualnih varijacija u okviru pola dokazuju da pol nije tek „interpretativna šema” koju pojedinci usvajaju u svoje psihičke strukture netaknutu i u celosti (Meyers, 2010). Srećom, individua i njen karakter su dovoljno kompleksni i prijemčivi za kontekst društvene interakcije (Nucci, 1997), pa je očigledno da, iako društvena konstrukcija pola u dobroj meri određuje identitet⁸¹, ne određuje ga u potpunosti ni ultimativno (inače bi živeli podeljeni na homogene, unificirane pole grupe). Ovo je i pitanje šireg i užeg pojma, pošto identitet ne možemo svesti na pol, pol ga ne „pokriva” u potpunosti, već čini samo jedan vid identiteta pojedinca (iako istovremeno i nadmašuje obim i doseg identiteta, u društvenim konsekvencama polnih podela). Ali, vratimo se za sada empiriji i naučno utvrđenim činjenicama.

Neizbežna imena u svakoj raspravi o povezanosti morala i pola su svakako Lorens Kolberg (*Lawrence Kohlberg*) i njegova studentkinja Kerol Giligan (*Carol Gilligan*).

5.2. Kolberg i Giligan

Kolbergova šema moralnog razvitka je predstavljena u delu o moralu, tako da će ovde biti reči o njegovim istraživačkim nalazima bitnim za ovaj rad. Kolberg i njegovi saradnici su, između ostalog, ispitivali i uticaj kulture (i kulturom određenih polnih uloga) na takozvani „privatni govor deteta” (što u stvari, ima veze sa kognitivnim razvojem, pa time i sa moralnim rasuđivanjem). Ispitivali su ovu pretpostavljenu korelaciju na devetnaest dečaka i petnaest devojčica predškolskog uzrasta iz Amerike i Norveške. Nisu pronašli da pol utiče na „privatni govor” dece (Kohlberg, Yaeger i Hjertholm, 1968). Međutim, u drugom istraživanju (Haan, Langer i Kohlberg, 1976) se pokazalo da nivo moralnog rasuđivanja

⁸⁰ Kao sociolozi, možemo se složiti da je ova tvrdnja do određenog stepena tačna.

⁸¹ U suprotnom ne bi moglo biti reči o socijalizaciji, društvenom karakteru i sličnim sociološkim pojmovima.

(meren preko rešavanja Kolbergovih dilema) devojčica i dečaka varira sa starošću: u ranijem uzrastu je zanemarivo viši kod devojčica, a u kasnijem značano viši kod dečaka. Takođe, nivo moralnog rasuđivanja kod devojčica i devojaka nije zavisn od nivoa moralnog rasuđivanja roditelja (oba pola)⁸² i, dok kod dečaka teži da bude isti, ali ta tendencija opada sa sazrevanjem (Haan, Langer i Kohlberg, 1976: 1205). Za ovaj rad je bitno da su Kolberg i saradnici pronašli da je nivo moralnog rasuđivanja kod devojčica (osim u najmlađem uzrastu) niži, nego kod dečaka. Korelacija između godina i nivoa moralnog rasuđivanja je 0,32 kod devojčica i devojaka, a 0,51 kod dečaka i mladića (Haan, Langer i Kohlberg, 1976: 1206). Istražujući moralno rasuđivanje učenika u različitim kulturnim, društvenim i vaspitnim uslovima, pronašli su da razlike u nivoima moralnog rasuđivanja mogu biti povezane sa razlikama u socio-kulturnoj zaleđini i vaspitnim pristupima⁸³ (Bar-Yam, Kohlberg i Naame, 1980). Rezultati još jednog longitudinalnog istraživanja⁸⁴ su ukazali na povezanost moralnog rasuđivanja sa uzrastom, socio-ekonomskim statusom, koeficijentom inteligencije i obrazovanjem (Colby i ostali, 1983), što, primenjeno na kategoriju roda, po pitanju sosioekonomskog statusa i obrazovanja, stavlja pripadnice ženskog pola (kao marginalizovane) u drugi plan.

U svakom slučaju, jedno je tražiti razlike u moralu žena i muškaraca, a sasvim drugo je pokušaj procenjivanja nivoa moralnosti. Tako Kolberg nalazi da su devojke u jednom trenutku moralnog razvitka u zaostatku za mladićima, to jest – njihovim moralnim rasuđivanjem i da žene mahom rasuđuju na prvom stadijumu konvencionalnog nivoa, a muškarci na drugom, što se itekako da osporiti kao što su, između ostalih, učinile Dawson i Gilligan. Dasonova (Dawson, 1992, prema Dawson, 1995), nasuprot Kolbergu, nalazi da studentkinje poslovnih studija imaju više etičke etičke standarde od svojih kolega kada su u pitanju situacije koje podrazumevaju odnošenje prema drugima (doduše, ne i u situacijama koje se tiču samo savesti jedne osobe). Kerol Giligan smatra da je Kolberg suzio domen moralnog na pravičnost, a zanemario moralnost brige i odgovornosti kao njoj komplementarnu moralnu orijentaciju (ovo može da implicira i da Kolbergovi nivoi moralnog rasuđivanja nisu kulturno neutralni). Žene ne ispoljavaju manje moralnosti od

⁸² Dok je, paradoksalno, dokazan veći vaspitni uticaj roditelja na devojčice (isto).

⁸³ Tako su muslimanske devojčice u njihovom istraživanju pokazale niži nivo moralnog rasuđivanja u odnosu na muslimanske dečake ili arapske hrišćanske devojčice (što se može tumačiti represivnom muslimanskom kulturom prema ženama), ali nije bilo razlika u rasuđivanju devojčica i dečaka u kibucima, gde su vaspitači bili demokratični, nisu pravili polne razlike među učenicima i podsticali zajedničku odgovornost dece i u njihovo učestvovanje u donošenju odluka (Bar-Yam, Kohlberg i Naame, 1980).

⁸⁴ Koje nije bilo dostupno u celini, na jednom linku.

muškaraca, već je ispoljavaju na drugi način: za razliku od muškaraca, koji se rukovode pravilima i dužnostima (etika pravde), one svoje obaveze i odgovornosti izvode iz interpersonalnih odnosa (etika brige i odgovornosti), sve u skladu sa tradicionalnom polnom podelom rada i ulogama. Tako osobine koje se smatraju poželjnima za ženu potiskuju njeno moralno rasuđivanje na stadijum niži od većinskog stadijuma muškarca. Sam izbor moralnih dilema, kao i način bodovanja, uplivisani su muškom Kolbergovom pristrasnošću, smatra Giligan, pa su njegovi rezultati posledica ovoga (Stojiljković, 2009: 114).

Kerol Giligan je odgreagovala feministički na učenje svog prethodnika i profesora: postojeći stereotipi koji razdvajaju muškarce i žene, pripisujući prvima emotivnost, a drugima ekspresivnost, instrumentalne sposobnosti, razdvajaju takođe i ljubav od rada, i predstavljaju refleksiju jedne neuravnotežene koncepcije zrelosti, koja razdvaja individuu od njenih relacija sa drugim osobama, koja nas usmerava na autonomnost područja rada, pre nego na međuzavisnost ljubavi i brige. Žensko iskustvo i konstrukcija društvene realnosti se razlikuju od muške, pa tako i njihove koncepcije morala⁸⁵, i zato Giligan piše o „drugacijem glasu” žena - „*different voice*” (Giligan, 1985). Isključivanje žena iz direktne participacija u društvu dovodi ih u poziciju objekta koncenzusa i stavova koje nameću muškarci od čije su zaštite i podrške zavisne i čije ime nose (Gilligan, 1982: 67), a različite putanje razvitka moralnog rasuđivanja kod polova su posledica različite polne socijalizacije i polnih uloga dečaka i devojčica (Dawson, 1995).

Giligan se, u potrazi za mogućim jezičkim kriterijumom razvoja moralnosti žene, pita da li, pre svega, ženska konstrukcija moralnosti počiva na jezičkoj konstrukciji drugačijoj od one koju koriste muškarci, da li tim jezičkim konstrukcijama treba dati istu metodološku vrednost u ispitivanju razvojnosti morala (Gilligan, 1982: 70). U razgovoru sa svojim ispitanicama, ona je uočila da one moralnim smatraju pomoć ljudima, nesebičnost, dobrotu, uvažavanje obaveza i odgovornosti prema drugima. Razgovarala je sa devojčkama i ženama na temu

⁸⁵ Ona smatra da je za žene nivo etičkog drugačiji nego za muškarce, da one ne razvijaju ego kao što je muški: neumoljiv, bezličan i nezavisan od svojih emotivnih korena, a istovremeno im se pripisuje niži nivo za pravdu, povodljivost za emocijama pri rasuđivanju i da nisu spremne da se suoče sa velikim situacijama života koje zahtevaju hitnost, kao muškarci. Naravno, sve ovo utiče na modifikovano formiranje ženskog super-ega, u odnosu na muški: „*I cannot evade the notion (though I hesitate to give it expression) that for women the level of what is ethically normal is different from what it is in man. Their superego is never so inexorable, so impersonal, so independent of its emotional origins as we require it to be in men. Character-traits which critics of every epoch have brought up against women—that they show less sense of justice than men, that they are less ready to submit to the great exigencies of life, that they are more often influenced in their judgments by feelings of affection or hostility—all these would be amply accounted for by the modification in the formation of their super-ego...*” (Giligan, 1985).

abortusa, kao moralne dileme. Naime, kontrola rađanja i mogućnost abortusa omogućavaju ženi kontrolu nad sopstvenom plonošću i time otvaraju dilemu oko izbora koji ona sama donosi. Žena može da postane nezavisna i aktivna. Njen identitet i njeno moralno rasuđivanje time više nisu (p)određeni njenoj reproduktivnoj funkciji, ona dobija kontrolu nad njome. Doduše, ovo je stavlja u konfliktnu situaciju, zbog tradicionalnih konvencija o ženskosti, naročito moralnog izjednačavanja dobrog sa samopožrtvovanošću. Stoga, konflikt, ili bolje rečeno – ambivalencija, između sebe i drugih, postaje glavni problem za ženu: biti „dobra”-saosećajna, vrlo, izlaziti u susret potrebama drugih, ili biti „loša” – nezavisna, moćna, koja „zavarava sebe samu”? A rešenje koje treba naći ne bi trebalo nikoga da povredi - inače ne bi bilo moralno (Gilligan, 1982: 70-71). Zato Gilligan intervjuiše devojke i žene koje su pred odlukom (moralnom dilemom): da li abortirati, li ne.

Kroz istraživanje, ona dolazi do zaključka da se konvencije koje oblikuju moralno rasuđivanje žene razlikuju od onih koje oblikuju moralno rasuđivanje muškarca. Takođe, i samo viđenje moralnog se razlikuje kod polova. Ženska konstrukcija moralnog problema daje problem brižnosti i odgovornosti u međuljudskim odnosima. Ovo vodi razvitku moralnog mišljenja ka razumevanju odgovornosti u odnosima, za razliku od koncepcije morala kao pravde, koja vezuje taj razvitak za logiku jednakosti i reciprociteta u njima, prava ljudskog bića i pravila koja treba poštovati, koja je karakteristična za muškarce (Gilligan, 1982: 73). Ovo proizilazi otuda, što se moralnost žene na određenom nivou povezuje sa njenom materinskom ulogom, koja podrazumeva nesebičnost i brigu o biću koje je zavisno od nje. Zato se briga za sebe i sopstveni opstanak može u tom kontekstu tumačiti i kao sebična. Otuda se brižnost izjednačava sa *dobrom*, a sebičnost sa *nemoralom* (Gilligan, 1982: 85), makar ovakav stav uzrokovao (ili pretpostavljao) nejednakost, neravnotežu (*inequality, disequilibrium*) u odnosu u kome je žena davalac brige (*care*), a druga osoba primalac, što je jedna od mogućih perspektiva „etike brige” – „*ethics of care*” (Gilligan, 1982: 74). Žene konstruišu moralni problem kroz prizmu konflikta odgovornosti, prolazeći „kroz tri perspektive” označene (ili, bolje rečeno razgraničene) konfliktima, koji zahtevaju sve kompleksnije shvatanje odnosa sa ljudima i odgovornosti. Svaka perspektiva donosi i kritičku reinterpretaciju konflikta između između sebičnosti i odgovornosti. Tako se moralno rasuđivanje žene razvija kroz tri etape, samo naoko slične Kolbergovim stadijumima (okarakterisane i razgraničene „tranzicijama”, kroz razrešavanje konflikata – moralnih dilema, slično kao kod ostalih strukturalista koji su se bavili moralnim razvitkom): od početne brige za sopstveni opstanak (koji podrazumeva sebičnost), preko fokusiranja na

odgoronost prema drugima i na dobro, do reflektivnog razumevanja i prihvatanja principa nenasilja (ne povrediti) i etike brižnosti („koncept odgovornosti i brige” – „*concept of responsibility and care*”) kao adekvatne prizme kroz koju se dolazi do razrešenja konflikata u međuljudskim odnosima. Dakle, koncepti žene o sebi i o moralu blisko su povezani⁸⁶ (Gilligan, 1982: 105).

Zato Giligan pretpostavlja da Kolbergov model razvitka moralnog mišljenja, koji je razvio ispitujući dečake o moralnim dilemama, nije primenljiv na žensko biće. Takođe, ona svojom teorijom o etici koja kao centralni problem ima međuljudske odnose, odgovornost i brigu (umesto pravičnosti kao pojma i pravila ponašanja), pokušava da dokaže kako je Kolberg pogrešio formirajući svoje stadijume razvitka moralnog mišljenja u radu sa dečacima i zaključujući (primenjujući iste kriterijume na devojčice i devojke) da su one inferiorne (manjkave, ili devijantne - Giligan: 1985) u odnosu na njih po pitanju razvitka moralnog mišljenja. Takođe, uviđa da je razvitak moralnog rasuđivanja uslovljen kompletnim sazrevanjem osobe, a ne prevashodno razvitkom kognitivnih sposobnosti (Dawson, 1995). Kolbergov model se oslanja na razvitak logike (formalnog mišljenja), a Giliganin na sazrevanje ličnosti i empatiju. I ako je Kolberg pogrešio intervjuišući u početku samo dečake⁸⁷, toliko je i Giligan, intervjuišući samo devojke i žene o moralnoj dilemi abortusa.

Giligan je, ipak, kao i Kolberg, načinila veliki korak u ispitivanju moralnosti, uvodeći „različiti glas” žena u teoriju i istraživanje moralnosti, načinje neka pitanja od substancijalne

⁸⁶ Šema moralnog razvitka Giliganove je nešto drugačije predstavljena, u odnosu na Kolbergovu, o kojoj je bilo reči u odeljku o moralu:

- a. Prvobitna uredsredenost na sebe (sopstveni opstanak) u prvom (da kažemo – prekonvencionalnom) nivou razvitka. Međutim, problem se javlja u odnošenjima sa drugima. Šta sa njima? Kroz tranziciju, otkriva se moralni koncept odgovornosti za druge, kao osnova za uspostavljanje ravnoteže u međuljudskim odnosima.
- b. Uz otkrivanje materinskog koncepta moralnosti (koji teži da pruži zaštitu inferiornom i zavisnom biću) ulazi se u drugi stadijum, koji karakterise izjednačavanje brige za druge sa dobrom. Ovo podrazumeva samopožrtvovanost. To je konvencionalna ženska definicija dobra, za razliku od predkonvencionalne sebičnosti. Međutim, ovaj odnos je neravnotežan (neuravnotežen), jer je žena davalac, a druge osobe su primaoci brige. Ovaj problem je uvod u tranziciju koja vodi ka trećem stadijumu. Jer, treba biti odgovoran, ne samo prema drugima, već i prema sebi, a ne biti sebičan. Kriterijum rasuđivanja više nije „dobro”, već „istina” (istina je i da je sama žena, takođe, ličnost prema kojoj treba biti odgovorna): više nije bitno kako je vide drugi, već kako će ona prosuditi sama sebe i svoje postupke.
- c. Sada treba uspostaviti ravnotežu u odnosima sa drugim ljudima, naći ravnotežu između sebičnosti i odgovornosti. Protivurečnost između individualne potrebe i konvencije se sada i rešavaju pod principom nenasilja (nepovređivanja). Princip je univerzalan (pa se može reći – postkonvencionalan), ali se primenjuje na subjektivnom nivou kroz preispitivanje namera i posledica činjenja. Postkonvencionalno rasuđivanje uzima u obzir odgovornost i princip nenasilja (Giligan, 1985).

⁸⁷ U nekim (početnim) istraživanjima Kolberg je ispitivao samo dečake, i to mu se može zameriti, ali u drugima je bilo i ispitivanih devojčica.

važnosti za filozofiju morala (a time i za ostale discipline koje se njime bave): ako postoji „drugačiji glas”, teorija o moralu mora da ga uzme u obzir, kao i sledstvujuću koherentnu grupu moralnih stavova, uvodeći u istraživanje morala objektivno i subjektivno, impersonalno i „čisto personalno” (Blum, 1988: 473).

5.3. Moral i pol: istraživanja

Grupa autora navodi da postoje brojna istraživanja (Murray, Feurestien i Adams, 2002) koja podržavaju Giliganinu teoriju, ali i ona koja je ne dokazuju (takođe, neka istraživanja su pokazala da i muškarci, i žene kombinuju moralne orijentacije pravičnosti i brižnosti). Isto tako je bitno da li se ispitanicima u istraživanjima predstavlja moralna dilema od javnog značaja, ili ona koja se odnosi na privatni, intiman život pojedinca (od važnosti je i da li su prave, ili hipotetičke). Socologu je jasno da će odgovori ispitanika oba pola zavisiti i od konteksta u kome se moralna dilema postavlja.

Pojedina proučavanja razvojnih koncepcija morala pokazuju različite razvojne strukture kod dva pola. Pre svega, u okvirima Giliganine teorije, „ženska koncepcija morala” iziskuje način mišljenja koji je kontekstualan i narativan, pre nego formalan i apstraktan. Sama koncepcija morala brižnosti usmerava razvitak moralnosti na razumevanje odgovornosti i obaveza. Koncepcija morala kao pravde („muška koncepcija”), sa druge strane, vezuje moralni razvitak za razumevanje prava i pravila (Dawson, 1995). Ipak, strukturalni pristup proučavanja razvitka moralnosti ukazuje na postojanje mogućnosti da se razlike među polovima u kasnijem životnom dobu umanjuju, uprkos razlikama u ranoj socijalizaciji i polnim ulogama koje se kroz nju uče (majka, žena...), zato što žene, suočene sa svojim ulogama u poslovnom svetu usvajaju mušku koncepciju moralnosti, a rezultati naučenog tokom socijalizacije bivaju poništeni (Dawson, 1995). Linda Klebe Trevino (Trevino, 1992: prema Dawson, 1995) je pokušala da „izmeri” moralno rezonovanje i predvidi ponašanje (na radnom mestu), stavljajući muške i ženske ispitanike u šest hipotetičkih moralnih situacija na poslu. Njeni nalazi, shodno Giliganinoj teoriji, pobijaju teoriju o poništavanju naučenog tokom rane socijalizacije, jer pokazuju da žene i muškarci u poslovno okruženje unose bitno različite etičke standrade. Naime, kada žene donose moralne odluke, one to čine sa većim obzirom prema međuljudskom odnošenju i odecanjima, nego prema ustanovljenim pravilima i pravima.

Snežana Stojiljković je u svom istraživanju (Stojiljković, 2009) ispitivala moguću povezanost između inteligencije, empatije i bazičnih dimenzija ličnosti sa moralnim rasuđivanjem adolescenata, uzevši u obzor i pol ispitanika. Ona nalazi da pol ne utiče bitno na razvijenost, sam proces i zaključke moralnog rasuđivanja adolescenata, tako da i devojke i mladići u istoj meri posežu za merilima konvencionalne i postkonvencionalne moralnosti, ali je ustanovila i neke specifičnosti, koje se tiču strukture osećajnih strana ličnosti i dimenzija ličnosti. Na primer, ženske osobe inače više vode računa o interpersonalnim odnosima u neposrednom okruženju, sklone su da afektivno i empatijski reaguju na emocionalna stanja i položaj drugih osoba, pa odnose među ljudima u većoj meri razmatraju sa stanovišta poverenja, brige i uzajamnog usaglašavanja. One su emotivno nestabilnije i empatijski osetljive, što je uslovljeno pobudljivošću vegetativnog nervnog sistema. Zato su devojke sklonije moralnom rasuđivanju po osnovu uklapanja u ulogu brižne, saosećajne i dobre osobe, koja brine o drugima (na osnovu uvažavanja očekivanja drugih). Njihovo moralno rasuđivanje na konvencionalnom nivou je pobuđeno emocionalnošću i empatijom, u smislu da je određeno „iznutra”, „emocionalnom proradom” materijala. Mladići, osim što je i njihovo moralno rasuđivanje konvencionalnog nivoa u dobroj meri određeno empatijskim sposobnostima, koja je, sa usmerenošću na spoljašnji svet i druge ljude, pobuđena karakteristikama centralnog nervnog sistema, malo više značaja pridaju orijentirima iz socijalnog okruženja. Kod njih i empatičnost i ekstravertnost čine doprinos usvajanju stanovišta drugih i ravanje prema normama postavljenim u socijalnom okruženju, a kod devojaka tu istu funkciju imaju empatija i emotivnost (na konvencionalnom, heteronomom nivou). Postkonvencionalno rasuđivanje je više uslovljeno kognitivnim sposobnostima i kod mladića i kod devojaka (Stojiljković, 2009: 205-209).

Slične rezultate prezentira i istraživanje grupe autora (Gibbs, Arnold i Burkhart, 1984: 1042, 1043), koji su ispitivali moguću korelaciju između pola i nivoa, kao i ekspresije moralnog rasuđivanja, u nameri da načine pomak u odnosu na istraživanja koja su se oslanjala isključivo na nivoe moralnog rasuđivanja utvrđene od strane strukturalista. Oni nalaze da nema razlike u nivoima moralnog rasuđivanja među ispitanicima oba pola (starosti od jedanaest do dvadeset i jedne godine), ali da na drugom nivou konvencionalnog rasuđivanja postoji značajna razlika u korist devojaka u ulozi empatije u moralnom rasuđivanju i njegovom obrazlaganju. Takođe su utvrdili da devojke na konvencionalnim nivoima ispoljavaju veću savesnost od mladića (u smislu uvažavanja interpersonalnog odobravanja ili neodobravanja, samopoštovanja, samovrednovanja, ponosa, časti, integriteta, i slično, što je u suprotnosti sa Frojdomovim mišljenjem da žene imaju slabiji super-ego).

Devojke i mladići su pokazivali skoro isti nivo odgovornosti u moralnom rasuđivanju. Stoga, autori zaključuju da polne razlike ne postoje u nivoima moralnog rasuđivanja i razvitka, koliko u orijentacijama ka nešto drugačijim sadržajima moralnosti. A da li pol utiče i na oblikovanje polnog morala?

5.4. Pol i polni moral

Sintagma „seksualna revolucija” je skovana da bi opisala promene u polnom moralu do kojih je došlo dvadestih godina dvadesetog veka. Koristi se za označavanje niza promena tokom dugog vremena posle toga (uključujući i čuvene „šezdesete”, kao i pretpostavku da se ona još uvek odvija) koje predstavljaju prevazilaženje tradicionalnog polnog morala. Promene u ekonomiji (u smislu imperativa koji se postavljaju), emancipacija žena kroz participaciju u radu, prodor znanja o ljudskoj seksualnosti, razvoj kontraceptivnih sredstava i njihova masovna primena, zakonom dozvoljen abortus, emancipacija omladine i njihovo osamostaljivanje, čine seksualnu revoluciju/e mogućom (i nužnom). Seksualna revolucija šezdesetih je najviše dobrobiti i slobode u polnom ponašanju donela mladima i ženama, a samim tim što prepuštanje polnim odnosima više ne zahteva obavezivanje u vidu braka, i muškarcima (Ehrenreich 1983, prema Scott, 1998). Feministički pokret sedamdesetih je, između ostalog, doprineo prihvatanju ideje jednakosti između polova i u polnim odnosima. Kontracepcija i abortus su doprineli razvijanju predbračnih, vanbračnih veza, kao i povremenih intimnih veza bez obaveza, ali i porastu vanbračnih rođenja (naročito kod maloletnih majki) i razvoda. Džeklin Skot (Scott, 1998) nabraja više studija koje dokazuju da je oslobađanje polnog morala od tradicionalnih stavova povezano sa procesom sekularizacije religije, odnosno slabljenjem tradicionalnog religijskog autoriteta. Ranije, utradicionalnim društvima, moral je, sa opšteprihvaćenim koncenzusima o dobrom i lošem, spadao u sferu javnog značaja, iako se dešavalo da se lični moral pojedinaca ne uklapa u stroga očekivanja. Seksualnost i porodica sada sapađaju u privatni domen života pojedinca. Džeklin Skot (Scott, 1998) navodi studije koje pokazuju da su mladi skloniji da odbace tradicionalne norme polnog morala, nego stariji (Harding, 1988; Thornton, 1989).

Ranija inostrana istraživanja pokazuju da ljudi (doduše, žene u nešto većem broju od muškaraca) sve lakše prihvataju predbračne polne odnose, ali ne i vanbračne (preljubu), kao ni homoseksualne odnose. Mada, druga istraživanja, novija, sprovedena širom sveta ukazuju da postoji trend prihvatanja homoseksualnog ponašanja u većem delu sveta. Naime, sa većim

procentom ljudi koji odobravaju homoseksualno ponašanje, nego onih koji ga ne odobravaju, osamdeset i sedam posto zemalja ispitivanih u projektu International Social Survey Program (ISSP) u periodu od 1988. do 2008. zauzima kurs tolerancije prema homoseksualcima i njihovim brakovima, a u više od polovine njih postoji trend rasta tolerancije. Generalno, pri tome žene pokazuju više razumevanja za homoseksualce, nego muškarci, kao i mlađe generacije u odnosu na starije, obrazovaniji ljudi u odnosu na manje obrazovane i manje religiozni i u odnosu na religiozne, kao i stanovnici velikih gradova u odnosu na stanovnike manjih naselja i sela (Smith, 2011: 1-7).

Štaviše, prema homoseksualnim odnosima žene generalno (u kulturi zapada) imaju blaži stav (Wellings and Wadsworth 1990., prema Scott, 1998.). Ovo se može tumačiti činjenicom da preovlađujući tradicionalni model muškosti podrazumeva dominaciju muškarca nad ženom (Carrigan et al. 1987., prema Scott, 1998.), dok model ženskosti podrazumeva brižnost i emotivnost u interpersonalnim odnosima (Duncombe and Marsden 199., prema Scott, 1998). Generalna tendencija je porast osuđivanja neverstva, porast odobravanja predbračnih polnih odnosa, i porast tolerancije prema homoseksualnim odnosima odraslih osoba, bar kod većine mlađih ljudi. Pri tome, u sekularnim državama, stavovi ljudi prema predbračnom seksu, homoseksualnosti i preljubi su znatno tolerantniji, nego u zemljama gde religija (naročito katolička crkva) ima jak uticaj (Scott, 1998). Jedna autorka (Scott, 1998) u svom istraživanju potvrđuje da ni krajem prošlog veka nije bilo dvostrukih standrada u vezi polnog morala (onih stavki koje je ispitala) kod žena i muškaraca, ali zna da to ne znači da se u svakodnevnicu ne praktikuju upravo dvostruki standradi.⁸⁸ Stavovi o polnom moralu i stvarno ponašanje subjekata ne moraju da budu konzistentni. Štaviše, mogu da se razlikuju. A i kada se ne razlikuju, teško je odrediti šta je uzrok, a šta posledica. Sa druge strane, stavovi, iako nisu indikatori ponašanja, jesu važni, jer su pokazatelji javnog mnjenja, koje je odstupnica za prosuđivanje ponašanja, kao i zato što mogu da reflektuju društvene promene koje se događaju. Takođe, javno mnjenje ima uticaja i na donošenje zakona, poput onih koji se tiču godina u kojima je stupanje u polni odnos dozvoljeno, abortusa, razvoda i tsl.⁸⁹

⁸⁸ „The double standard in sexual morality is not evident in our data, which go back to the mid-1960s in the United States and to the early 1980s in Britain. The fact that people express similar attitudes towards the sexual behaviour of men and women when it comes to pre-marital or extra-marital sex is important, but is no guarantee that double standards do not still exist in practice” (Scott, 1998).

⁸⁹ „Certainly, when it comes to sexual morality, there is likely to be quite a gulf between attitude and practice and even when the two are related, it is not clear which causes which. The primary reason, however, why

I na kraju treba pomenuti jedno od istraživanja, koje ukazuje na približavanje rezonovanja polova kroz transformaciju koja prati moderne moralne dileme (i „moralne strategije”) vezane za brak i porodicu. Istraživanje Ketlin Gerson (Gerson, 2002) u fokusu ima specifičnu situaciju generacije mladih⁹⁰ na pragu odraslosti, koja je rasla u porodicama sa očevima i majkama⁹¹ koji su „probijali led” polnih stereotipa, menjajući shvatanja o poslu i porodičnom životu, a sada žive u društvu sa mnoštvom netradicionalnih porodičnih formi, koje ozbiljno preispituje polne nejednakosti. Ona smatra da težnja (i mogućnost, i potreba) žena za ekonomskom nezavisnošću, kao i potreba (mogućnost i težnja) muškaraca za većim učešćem u roditeljstvu i partnerstvu u braku (pritisk da i oni postanu orijentisani ka brizi za druge)⁹² stvaraju moralne dileme⁹³ (kako sve to postići?), iz kojih proizilaze moralne strategije polova. Dok društvo, shodno ovoj moralnoj dilemi, i dalje deli ljude na muškarce i žene na dve polne i moralne kategorije, izbor između brige za druge i sleđenja sopstvenih potreba (interesa), tenzija između porodice i posla, javnog i privatnog, nezavisnosti i posvećenosti, kod mladih žena i muškaraca rezultiraju traženjem načina da se uravnoteži sopstveni razvitak i posvećenost drugima. Oni pri tome ne mogu da se oslone na postojeće društvene kategorije pola, jer su suviše rigidne da bi pružile rešenje, nemaju institucionalnu podršku od strane društva, a susreću se sa brojnim društvenim preprekama u stvaranju polno-neutralnih strategija. Zato se Gerson pita: kako individue biraju između potrebe za nezavisnošću i potrebe za izgradnjom relacija posvećenosti sa drugima?

Mladi razvijaju moralne strategije koje predstavljaju izazov tradicionalnim shvatanjima pola, čineći svojim identičnim aspiracijama granice pola nejasnim. Na primer, oni⁹⁴ većinom ne smatraju da bi individua trebalo da bira između porodice (posvećenosti) i posla, već žele da te dve oblasti života ravnomerno izbalansiraju, ne odričući se ne jedne; žele zajednicu u kojoj će oboje privređivati, jer uviđaju prednosti; smatraju da su njihove zaposlene majke imale bolju sliku o sebi nego nezaposlenje žene, pa su stoga bile i bolje majke; isto tako visoko cene porodici posvećene očeve (smatraju da oba roditelja da podrže

attitudes are important is not because they are indicators of behaviour, but rather because they help constitute the climate of opinion against which behaviour is judged. In this way shifts in public attitudes undoubtedly facilitate as well as reflect social change” (Scott, 1998).

⁹⁰ „deca polne revolucije” („children of the revolution”)

⁹¹ „roditelji polne revolucije” („parents of the gender revolution”) (Gerson, 2002)

⁹² Pri tome treba imati u vidu da su oba pola u mogućnosti da biraju partnerere, kao i da slobodno ulaze u fluidne ili kratkotrajne seksualne veze, da odlučuju o tome hoće li ući u brak i hoće li imati dece (Gerson, 2002).

⁹³ Moralne su stoga, što drugi moralno procenjuju takve izbore, primoravajući nove generacije da izmene, ili reprodukuju preovladavajuće moralne kodove (Gerson, 2002).

⁹⁴ Mladi odrasli u tradicionalnim domaćinstvima su više ambivalentni, i podeljeni u mišljenjima po sledećim pitanjima (Gerson, 2002).

decu i ekonomski, i u emotivnom smislu); mnogi mladići (dve trećine ispitanih) postaju skeptični po pitanju tradicionalnog muškog identiteta izgrađenog oko posla; razvod preko plovine mladih ljudi ne smatra lošom opcijom, jer je bolje biti sam, nego sa lošim partnerom; oni žele trajnu vezu sa jednim partnerom, i imaju visoka očekivanja u vezi nje (žele balans između požrtvovanosti i podrške, autonomije i deljenja), ali su i svesni da je to teško postići. Oni imaju iste ideale, ali različite ishode prilagođavanja činjenici da ih neće doseći: većina muškaraca (šestorica od deseterice) preferira „modifikovani tradicionalizam” (računajući na tradicionalne privilegije, sebe vide kao jedinog, ili glavnog hranioca porodice, dok od partnerke očekuju da obavlja pretežni deo poslova u domaćinstvu); žene su sklonije autonomiji (pre nego što bi dopustile da one same i njihova deca ekonomski zavise od drugih). Međutim, i muškarci i žene su velikim delom usvojili maksimu koja pokazuje njihov stav prema moralnoj dilemi posvećnost-samostalnost: Ako ne vodiš računa o sebi, nećeš moći ni o drugima.

U mnoštvu istraživanja, neka od njih pokazuju razlike u moralnosti dva pola, a neka ih ne registruju (što se svakako donekle može objasniti primenom različito „naštelovanih” metodoloških instrumenata, što je već ovlaš napomenuto). U svakom slučaju, može se prihvatiti kao tačno da mlade generacije nose veliki potencijal za spontano uravnoteženje rodni uloga i ravnopravan odnos među polovima. Da li će ove mogućnosti realizovati, zavisi pre svega od sociokulturnih uslova u kojima će živeti.

6. LJUDSKA POLNOST: IZMEĐU NAGONA I DRUŠTVENE KONTROLE

O polu, rodu, rodnom identitetu pisano je detaljnije u poglavlju o polu i rodu. Ovde se razmatra seksualnost kao karakteristika ljudi (polno privlačenje između njih), potreba za njenom društvenom regulacijom i pitanje da li se ženska i muška seksualnost razlikuju.

Seksualnost je prilično „neuhvatljiv” predmet za naučno proučavanje, jer je istraživač stalno na granici sa biologijom, i iako se od nje udaljava, uvek joj se vraća (Baret, 1983: 49). Pod polnim nagonom se smatraju fiziološke i fiziološke pojave, koje dovode do „naklonosti ka individui suprotnog pola, koja treba da dovede do spajanja sa tom osobom, uz specifično uživanje” (Nova enciklopedija seksologije: 439-440). Definicija data u Novoj enciklopediji seksologije je problematična, ako ništa drugo, u delu koji se odnosi na „osobu drugog pola”, jer je iz raznovrsne prakse polnih odnosa jasno da osoba prema kojoj se javlja „naklonost” ne mora nužno da bude drugog pola, kao i „specifično uživanje”, čija specifičnost ostaje nedokučiva, pa je definicija netačna i nejasna. Entoni Gidens smatra da su koncepcije rodnih identiteta povezane sa seksualnim stavovima i sklonostima (Gidens, 2003: 116). Polne orijentacije se se kreću u okviru različitih formi na skali od od isključive heteroseksualnosti, preko biseksualnosti, do isključive homoseksualnosti. Danas postoji i naziv za osobe koje žive izvan normi heteroseksualne patrijarhalne zajednice: kvir (*queer*).⁹⁵

Polnost je ljudima, kao i svom živom svetu na planeti, data kao biološka, univerzalna karakteristika. Seks (od lat. *sexus* - pol), snošaj (lat. *coitus*) ili polni odnos označava čin između dve ili više osoba u kojem dolazi do stimulacije polnog organa bar jedne od osoba. Seks je za ljude prirodan, i neki ga smatraju „petim instinktom” (Kotb, 25). „Upravo kroz seksualne odnose ljudi definišu polove i njihove odnose, kao što stvaraju smisao i vrednost svih funkcija koje obavljaju”; uopšte, seksualnost je toliko značajan element ljudskog života, da se može reći kako ga čitavog prožima, iako je samo jedan vid njegovog bivstvovanja (Bovoar, 1982a: 32, 69-70).

⁹⁵ Isti termin se koristi za aktivizam i pokret, kao i za teorije koje propituju nametnute patrijarhalne norme, tradiciju i običaje, a afirmišu ličnu kreativnost u osmišljavanju sopstvene kulture, seksualnosti i životnih uslova (Rečnik rodne ravnopravnosti : queer: 127-128).

Kod svih živih bića sa polnim dimorfizmom postoji privlačnost između polova, čiji je cilj produžetak vrste. Oto Vajninger stoga piše o *prirodnom zakonu polne privlačnosti*: „Seksualno uvek teži da sjedine potpuni muškarac (M) i potpuna žena (Ž), iako je to M i Ž u svakom pojedinačnom slučaju u nejednakoj srazmeri raspodeljeno na ove dve nejednake jedinke” (Vajninger, 1938: 50). Dakle, ako individua sadrži određenu količinu mužastvenosti, ženstvenosti će u njoj biti onoliko koliko joj nedostaje ove prve, i obratno, a data osoba će tražiti upravo svoju idealnu „dopunu”: onu, koja sadrži ono što njoj nedostaje u srazmeri u kojoj joj nedostaje – svoj polni komplement. Pri tome, estetika ne igra neku ulogu, smatrao je on. Takođe, bio je uveren, pošto je po sredi *prirodni zakon*, da najzdravije potomstvo potiče upravo iz veza u kojima postoji intenzivna polna privlačnost između roditelja⁹⁶ (Vajninger, 1938: 66).

Polni nagon je manifestacija jedne od bioloških potreba ljudske vrste (hrana, kiseonik, voda, određena temperatura, izlučivanje viškova iz organizma, san, aktivnost). Biološke potrebe imaju značajnu ulogu kao pokretačka sila u ponašanju čoveka. Pojava biološke potrebe označava da je u organizmu nešto suvišno, ili u nedostatku, što dovodi do aktiviranja organizma u cilju uspostavljanja homeostaze, odnosno ravnoteže. Ta pojava je tenzija: doživljena potreba. Potrebe koje se automatski zadovoljavaju (kao potreba za kiseonikom) ne postaju motivi, a potrebe za čije je zadovoljenje potreban određeni objekat i način postaju biološki motiv (Rot, 1973: 217). Načini zadovoljenja ovih potreba nisu apsolutno dati, već se menjaju i uče kroz socijalizaciju bioloških potreba.

Ljudska seksualnost je komplikovana i kompleksna mešavina bioloških i fizioloških činilaca, psihičkih i socijalnih uticaja, kulturnih i istorijskih nasleđa (Buloh i Buloh, 2004: 12). Ona se može posmatrati i proučavati (i treba), ne samo kroz presek raznolikih oblika pojavnosti, već i kao kulturom oblikovan uzajamni odnos između oblika subjektivnosti, vrsta normativiteta i područja znanja. To su „tri ose” oko kojih se iskustvo polnosti obrazovalo: pojedinci se prepoznaju kao subjekti seksualnosti kroz određene njene oblike (iskustvo), vlasti na određen način uređuju njegovu primenu i znanja koja se uvećavaju i utiču na prethodno navedena dva faktora (Fuko, 1988a: 8). Iv Levin, koja prevashodno tvrdi da je moguće polnost proučavati izvan društvenih okvira, pošto smatra da je seksualnost moguće

⁹⁶ To je, po njemu, razlog što narod uglavnom blagonaklono prihvata „decu ljubavi”. Ovaj blagonakloni stav potvrđuje i naša narodna poezija, kroz često ponavljan motiv: brat nalazi sestru sa vanbarčnim detetom, ali ga usvaja, ili posređuje da se obavi venčanje (Kostić, 1987: 157-163).

proučavati izvan okvira porodice ili položaja žena, i odvojeno od ekonomskih, političkih i uopšte – društvenih okolnosti (Levin, 2006: 42-44), već na sledećoj stranici svoje knjige uviđa da srazmere individualnih razlika u polnom životu ljudi upućuju na činjenicu da je isti u najmanjoj meri uređen instinktima. Ona piše: „Osim svesti o seksualnosti i nekoliko fizioloških konstanti ne postoji ništa univerzalno u vezi sa ljudskom seksualnošću. Kopulativne metode, izbor partnera, psihološko stanje učesnika, duhovne implikacije njihovog sjedinjenja, kao i društveno okruženje i ciljevi seksualnog kontakta razlikuju se kako među pojedincima tako i među kulturama” (Levin, 2006: 52).

Polni nagon je taj, koji stvara tenziju i potrebu da se ta tenzija razreši, a organizam dovede u homeostazu seksualnom aktivnošću. Međutim, velike su razlike u načinu zadovoljenja polnog nagona u različitim društvima. Pre svega, faktori koje čine osobu seksualno privlačnom su socijalno uslovljeni, navodi Nikola Rot: da li će privlačna biti osoba istog, ili suprotnog pola (kao u staroj Grčkoj); da li je privlačna žena vitka i nežna, ili snažna i sa viškom kilograma; da li je postoji incest tabu, ili ne (kao u starom Egiptu); da li će inicijativa doći od žene, ili od muškarca (u većini društava); da li je predbračno iskustvo poželjno, ili zabranjeno... Zato on zaključuje, što je veoma bitno za ovaj rad, da sam fiziološki mehanizam ne može da objasni ni javljanje, ni zadovoljenje seksualne potrebe kod čoveka, već da u tome bitnu ulogu igraju socijalna i psihološka komponenta, koje zajedno sa njime oblikuju seksualni motiv (Rot, 1973: 219). Dakle, seksualno ponašanje trpi snažan uticaj društva, štaviše, ono je: „samo po sebi vid socijalnog ponašanja, kao što i podstiče na razne oblike interakcije i raznovrsne interpersonalne odnose...” (Rot, 1973: 220).

Nema mnogo autora koji bi pridali istorijsku važnost polnim odnosima i koji bi, kao Rej Tanahil (Reay Tannahill), pokušali da rekonstruišu daleku istoriju polnih odnosa, nalazeći u njoj „okidače” za neka važna istorijska dešavanja. Na primer, on tvrdi da je (iako ne može da pretpostavi sa sigurnošću kada se to dogodilo) otkriće novog položaja u polnim odnosima, položaja licem u lice, između ostalog, pokrenulo estetske težnje bitno različite od onih pre toga, ako i da je, između ostalog učinio ženu podložnu prisilnom polnom odnosu (Tanahil, 1981: 21). Takođe nas uverava da se periodi preneglašavanja polnosti u društvima ne podudaraju toliko sa periodima obilja u njima, koliko sa periodima „proširenog odsustva društvenog cilja” i navodi primere od carskog Rima, Indije i Kine, do kasne viktorijske Britanije i kasnog dvadesetog veka: „kada se činilo da nema više svetova koji bi se mogli osvojiti, da nema više bitaka koje bi se mogle izvojevati – polost je sticala nesrazmernu

važnost” (Tanahil, 1981: 406). Iv Levin takođe potseća da su Engels i Bebel povezivali i preteranu represiju seksualnosti i preteranu slobodu sa eksploatatorskom strukturom društva (Levin, 2006: 50). Smenjivanje moralnog i seksualnog puritanizma i perverzija je redovno i ritmično, oni se međusobno dopunjuju, „u dubokoj zavisnosti održavaju i jedno drugo neguju (Alečković-Nikolić, 2001: 174).

Tanahil skreće pažnju na činjenicu da su sva društva poznata istoriji imala potrebu da kontrolišu polnost svojih članova u određenoj meri: regulisanjem polnih odnosa (na primer: legitimnosti dece, prava nasleđa, regulacije broja stanovnika) se u krajnjoj lini vrši kontrola nad porodicom kao jezgrom socijalizacije i efikasnim stabilizatorom društva. Ova tendencija za kontrolom je učinila da svetovni i verski zakoni uvek budu tesno isprepleteni, i da polni moral postane „svrsishodan mit što je proizveo više osećanja krivice i patnje no ma koji drugi vid ljudskog ili božanskog zakona” (Tanahil, 1981: 409-410). Po njegovom mišljenju, tek je seksualna revolucija sedamdesetih godina prošlog veka, između ostalog, učinila da intimni aspekti polnog života budu preneseni iz područja javnog u privatno. Ove tendencije za kontrolom je svesna i Levin, ali ona dodaje da je norme polnog opštenja nemoguće nametnuti „odozgo” u slučaju da se one već ne uklapaju u standarde zajednice (tako je, na primer, pravoslavna teologija već postojećim pravilima samo nametnula Božiji autoritet). Štaviše, pravila su korisna, pošto doprinose stabilnosti porodice, pa time i zajednice (Levin, 2006: 71).

Polni nagon i nagon samoodržanja upravljaju životom, održavajući vrstu i jedinku (Velde, 1935: 23). On služi razmnožavanju, ali se od te svoje funkcije diferencirao kada su ljudi u pitanju, preobražen je, kulturno preoblikovan i veoma moćan. Često mu se pridaje moć oblikovanja kulture, ali i obrnuto (kultura nastaje da bi obličila libido). Upravo polni nagon determiniše čitave civilizacije, određujući etiku, ekonomiku, umetnost itd. (Nova enciklopedija seksologije: 439-440). Pitanje da li ovu tvrdnju treba prihvatiti u ovakvom obliku. U svakom slučaju otvara novi diskurs. Čovek svakako postaje ljudskim bićem, između ostalog, učeći da potisne, sublimiše, preusmeri, iskoristi i polni nagon i zadovolji ga na određene, društveno prihvatljive načine. Da je zadovoljenje polnog nagona društveno posredovano, potvrđuju i njegova izopačenja.

Na primer, iako to ne bi trebalo da se događa (posto polnost ima i etičku, i erotsku dimenziju), seksualnost ima i komercijalno značenje: upotrebnu i prometnu vrednost, i često se koristi kao roba (proizvodi se, razmenjuje i troši/kupuje). Ovo se dešava na makro-nivou,

ali često i pojedinci sami tako pristupaju svojoj polnosti, koristeći je za ostvarivanje ovih ili onih ciljeva⁹⁷ (Lalić i Kešetović, 2009: 19). Takođe, i kod nekih vrsta životinja postoje pravila parenja, a u slučaju čoveka, njegovo društvo teži da kanališe, usmeri i ograniči njene manifestacije. Feminizam je razotkrio politički karakter seksualnosti, odnosno nejednaku količinu moći učesnika u polnom odnosu. Uopšteno, seksualni odnosi imaju politički karakter, pošto se odvijaju u društvu, kao vid društvenih odnosa⁹⁸ (Baret, 1983: 49-50). Sa jedne strane, autoriteti su nastojali da propisuju određene oblike polnog života, a sa druge je stvarno ponašanje ljudi u konkretnom vremenu i prostoru.

Sam termin „seksualnost” se pojavio početkom devetnaestog veka, i ustalio se sa uvećanjem naučnog fonda saznanja o reprodukciji i ponašanju vezanom za nju, uspostavljanjem normative (sudske, verske, zakonske, zdravstvene...) i osvešćivanjem subjekata polnih odnosa o njima (Fuko, 1988a: 7). Nepriistrasno proučavanje polnosti, bez normativnih ciljeva i propisivanja moralnog kodeksa koji uz nju pristaje, može se vezati tek za dvadesti vek (Levin, 2006: 27). Takođe, usled potrebe društava da kontrolišu nagon svojih članova u težnji za utvrđivanjem stabilnosti, tek u savremenim društvima polni život u svojim intimnim aspektima u velikoj meri postaje stvar privatnih preferencija i izlazi iz sfere stvari od javnog značaja. Naročito je u društvima strukturiranim porodičnim jedinicama (kao što su bila i Slovenka, pre prerastanja u društveno slojevite države) polno ponašanje imalo javni značaj (Levin, 2006: 46).

Jedna od posledica društvene kontrole nad polnošću je i polni moral.

Čini se da se polnim moralom bavi više nauka, ali da po tom pitanju između njih (sociologije, psihologije, pedagogije, antropologije, medicine...) ne postoji značajnija interdisciplinarna saradnja. Moguće je izdvojiti tri velike teorijske paradigme u proučavanju seksualnosti u društvenim naukama. To bi bile: kulturni determinizam, kros-kulturalna

⁹⁷ Otuda i pravo na sintagmu „seksualna eksploatacija”, koja podvlači još jednu bitnu činjenicu: žrtve su najčešće žene i deca, a korisnici muškarci, što takođe svedoči o neravnomernoj raspodeli društvene moći (Lalić i Kešetović, 2009: 19). Tipičan način za ugnjetavanje je seksualna zloupotreba žena koju treba sagledati u kontekstu seksualne politike muške suprematije, u korist muške težnje da kontrolišu biološku reprodukciju. Seksualnu praksu, ovako posmatranu, otrivamo kao još jedno polje u kome se pokazuje sistematska nejednaka raspodela snaga između žena i muškaraca (Baret, 1983: 51-52).

⁹⁸ Način na koji je biološka reprodukcija ljudi uključena u društvene odnose može se smatrati političkim, a ne biološkim pitanjem. Veza između biološke reprodukcije i seksa je društveno funkcionalna „u okviru ideologije muškosti i ženskosti koja reprodukuje subjekte sa društveno izgrađenim polom, i nju treba razmatrati u jednoj široj analizi društvenog okvira seksualne prakse” (Baret, 1983: 80-81).

antropologija i evolutivna psihologija. Kulturni determinizam prepostavlja da se i polno ponašanje, kao i svako drugo, uči kroz proces socijalizacijalizacije u određenoj kulturi, pa otuda toliko raznolikosti od kulture do kulture. Kros-kulturalisti polaze od pretpostavke da određeni vid ponašanja ili verovanja predstavlja odgovor društva na neki problem, to jest – način njegovog rešavanja, pa se tako mogu nalaziti i brojne sličnosti u različitim kulturama koje se susreću sa sličnim izazovima. Evolutivni psiholog je uveren da svako ponašanje u vezi sa seksom ima korene u biologiji, te da se mogu uočiti pan-humani seksualni impulsi širom različitih kultura, koje lokalne okolnosti samo oblikuju da bi se jedinke uspešnije razmnožavale. Zabrana predbračnog polnog odnosa devojkama stoga proizilazi iz visokog vrednovanja nevinosti u datoj kulturi. Sa druge strane, ista ova zabrana bi mogla biti jedan od načina borbe sa prevelikim natalitetom, tako što porodica brine o tome da devojka ne može da ostane u drugom stanju pre braka, jer ne želi da se stara o vanbračnom detetu. Takođe, objašnjenje bi moglo da leži i u evolutivnoj činjenici da bi majci bilo teže da sama podiže dete, nego sa ocem deteta, koji se na to obavezao brakom (Broude, 2003: 177-178).

U sociologiji, seksualnost se može sagledavati sa više stanovišta. Njih tri predstavlja Mišel Baret (*Michèle Barrett*): ekonomizam, koji bi povezao forme izgradnje muškosti i ženskosti, kao i oblike polne prakse sa određenim načinom društvene reprodukcije (u smislu društveno-ekonomske formacije), stanovište represije prirodnih potreba od strane društva i sa stanovišta seksualnosti kao ideologije, koje polazi od pretpostavke da su polni identitet i ponašanje naučeni (Baret, 1983: 55-67). Međutim, ona postavlja pravo pitanje: da li je seksualnost određena rodom? Postoji li veza između stečenog rodnog identiteta i polne prakse? Ona smatra da je na ovom polju najplodniji interakcionistički pristup. Takođe, veruje da postoji „preklapanje” između polnog identiteta, erotizma i seksualne orijentacije, ali ne i da se identitet pola „mehanički iscrpljuje” u seksualnom ponašanju. Pojava polne travestije, muškog mazohizma, homoseksualnosti i uopšte raznolikosti seksualne prakse ne dozvoljavaju takve pretpostavke (Baret, 1983: 69). Baret piše: kako „Treba nastojati da se povuče razlike između identiteta pola i seksualne prakse; da treba odbijati svaku direktnu vezu između muškosti i ženskosti i ‘prirodne’ orijentacije na heteroseksualnu genitalnu seksualnost, već i između društveno izgrađenih identiteta muškosti i ženskosti i njihovih pretpostavljenih posledica na seksualno ponašanje.” Ona uviđa da između datih kategorija postoji veza, u smislu da društvo uspostavlja i reprodukuje muškost i ženskost, kao i njima „svrsishodne” forme erotizma (i sankcije za njima suprotne, naročito nereproduktivne seksualne aktivnosti), ali ne dozvoljava mogućnost da je seksualno ponašanje na taj način u potpunosti određeno

(Baret, 1983: 72). Baret zaključuje da identitet roda, seksualnu i reproduktivnu praksu treba razdvojiti kao analitičke elemente (Baret, 1983: 77). Sa druge strane, u praksi, oni su nerazdvojivi i čine jedinstvenu celinu.

Tako možemo pročitati da "nema idealne telesne ljubavi, kad duše u ljubavi ne pripadaju jedna drugoj". Isto tako, neposredni cilj polnog sjedinjenja je mogućnost izražavanja za popuno stapanje dva bića - supružnika (Velde, 1935: 197). Velde, iako insistira na potrebi da oba učesnika u polnom aktu dosegnu zadovoljenje i opisuje načine na koje je to moguće postići (a da nisu u kontradikciji sa moralom, to jest religijom, pošto i sam smatra moralnim ono što je Bog propisao kao dobro), u skladu sa shvatanjima svoga vremena, odobrava jedino polno opštenje u braku i iz ljubavi (Velde, 1935: 351). Međutim, izgleda da ni seks ne znači isto za muškarca i ženu.

6.1. Da li polovi različito doživljavaju svoju polnost?

Psiholozi uzimaju za činjenicu da seks za žene i muškarce ima različito značenje. Psihoanalitičari, kao što je pomenuto, naglašavaju da kod žena koncentracija libida prelazi sa zone klitorisa na vaginalnu, dok je kod muškarca konstantna u penisu. Simon de Bovoar ističe da pubertet dečacima donosi slobodu i spontano agresivno ispoljavanje nagona, poistovećivanje sa sopstvenim telom, a devojkama nelagodu, trpljenje i skrivanje potreba. Zato je erotizam mladića, kao uzbuđenje koje ga nagoni ka objektu želje, u suprotnosti sa ljubavlju za samoga sebe, dok je devojka, naučena na pasivnost i skrivanje, koja samu sebe već percipira kao i što čini njena okolina – kao objekt - sklona autoerotizmu (Bovoar, 1982b: 95). Kasnije, sam čin pobuđuje različitu vrstu zadovoljenja kod muškarca i žene. Uopšte, ženska seksualnost je, prema Simon de Bovoar mnogo složenija nego muška, pa je i za njeno zadovoljenje potrebno da se steknu psihofizički uslovi koje ona naziva „saglasnošću čitave jedinke”. Prirodna posledica odnosa, trudnoća, ako do nje dođe, pogađa fizički isključivo ženu, donoseći dvostruka osećanja: istovremeno je obogaćenje i oštećenje ženinog tela i života. Takođe, patrijarhat nameće potrebu da žena pripadne samo jednom muškarcu, to jest, da u brak uđe „neokrnjena”, nedeflorisana. Čin defloracije je za ženskog učesnika u odnosu najčešće bolan, dok muškarac ne mora ni da ga bude svestan (Bovoar, 1982b: 138). Vajninger se poziva na klasifikaciju analitičkih momenata nagona Alberta Mola: nagon

detumescencije je posledica „osećanja zlovolje” usled nagomilanih zrelih polnih ćelija, a nagon kontrektacije je potreba za telesnim dodirima osobe koja je „uzeta za seksualnu dopunu”. I dok muškarac poseduje oba nagona, kod žena se prvi ne javlja, već samo kod njih (Vajninger, 1938: 124). Danas se zna da polovi na različit način doživljaju vrhunac polnog odnosa. Ali, šta nam o ovome poručuje biologija?

Često se pretpostavlja da su ljudi kroz davnu, nepisanu istoriju, praktikovali poligamiju. Inače, ljudska ženka, za razliku od ženski ostalih sisara (osim gibona), nije podložna estrusnom ciklusu, koji parenje omogućava samo u trenucima kada će doći do začeca, već menstrualnom. Za ljude, polni odnos je moguć bez obzira na plodne dane žene. Ovo praktično znači da mužjak može da ima samo jednu parterku, jer mu je ona uvek dostupna za parenje, što u stvari znači – mogućnost monogamije. Sa druge strane, kod ostalih životinja, mužjak mora da odgovori potrebama za parenjem svake ženke u plodnim danima (Tanahil, 1981: 23-24). Međutim, za monogamiju, koja je kod ljudi nastupila posle dugog (pretpostavljenog) perioda poligamije, postoji i drugo objašnjenje. Naime, priroda svakog bića na planeti, pa i ljudskog, je ustrojena tako da teži prenošenju svojih gena na sledeće generacije, kao glavnom cilju svog postojanja. Saradnja oba roditelja u podizanju potomka povećava verovatnoću da će potomstvo doživeti zrelost i preneti gene dalje (Tanahil, 1981: 26). Evolucionizam, dakle, daje uvid u najmanje dve strategije uspešnog prenošenja genetskog materijala za ljudsku vrstu: što više potomaka, od kojih će neki sigurno preživeti (što je biološki ostvarivo samo u poliginiji), ili ograničeni broj potomaka, čiji će se opstanak obezbediti pojačanom brigom roditelja o njima.

Zanimljivu teoriju o evoluciji čoveka, koja se zasniva upravo na seksualnom dimorfizmu čoveka, razvio je Jovo Toševski. On smatra da je ljudska evolutivna strategija zasnovana na psihoseksualnoj manipulaciji ženke nad mužjakom i interpolnoj borbi unutar same vrste veoma uspešna i jedinstvena na planeti (Toševski, 1989: 174-175). U ovom smislu, presudan je momenat kada je ljudska ženka postala sposobna za parenje bez obzira na sezonu i plodne dane, i lepa, odnosno, vizuelno privlačna mužjaku, zahvaljujući koži bez maljavosti i oblinama, kao i uspravnom stavu, koji je, sa jedne strane, istakao polne attribute, a učinio polne organe skrivenima i teško dostupnima (što naziva ženskom morfološkom kontroverznošću). Ovo je osnova za manipulaciju ženke nad mužjakom, pošto on mora da osvoji njenu saglasnost da bi došlo do polnog odnosa, na koji ga njena pojava stalno podstiče. Sa druge strane, ženski um je evolutivno nadmoćniji od muškog, te ona ume da uslovljava

muškarca, koristeći svoju seksualnost da ostvari uticaje na njega u ostalim sferama života. Ovaj „lebdeći psihološki položaj” muškarca je postao motivacijski podsticaj koji je učinio da muškarac razvije svoju umešnost na svim poljima delanja, koja nemaju veze sa seksualnošću, ali je ta umešnost upravo njome uslovljena, te je sav čovek pretvoren u seksualno biće, sa ženom kao pokretačem i vođom seksualnosti. Drugim rečima: „žena je zapalila civilizacijski požar”, pokrenuvši sublimaciju seksualne motivacije muškarca u najrazličitijim pravcima (Toševski, 1989: 26-32, 42, 47). Interpolna borba je posledica evolutivnog principa selekcije, ali se odvija unutar vrste – između polova, prvenstveno u vidu duhovne interakcije. Ona se sastoji u ženinom seksualnom izazovu muškarcu, da bi njegova seksualna namera postala fiksirana za nju, i od muškog odgovora, odnosno odbrane od njene težnje. U ovoj borbi nema vidljivih pobednika, pošto, iako uvek žena trijumfuje, muškarac ostaje u iluziji da je u prednosti, što je pseudodominatio masculina – lažna muška dominacija (Toševski, 1989: 42-48). Interpolna borba je borba za plasiranje vlasti kroz seksualnost, pa Toševski tu dominaciju naziva biovlast-seksualnost i smatra je genetski uslovljenom (Toševski, 1989: 90). U stvari, polna psihologija žene i muškarca je toliko različita, da Toševski smatra kako se sa pravom može govoriti o psihologiji žene i muškarca, o muškom i ženskom egu, pri čemu je ženski sadržajniji i biološki značajniji od muškog (ženskim egom dominira biovlast-seksualnost, a muškim – seksualno uslovljen nagon zaštitništva), te ga je oblikovao na svoj način i za svoje polje delovanja. Dakle, žena je stvorila našu vrstu onakvom kakva jeste (Toševski, 1989: 134-140).

Psiholozi, pak, uslovno izdvajaju dve grupe teorija koje objašnjavaju razlike u polnom ponašanju dva pola: biološke i enviromentalističke. Prve tumače razlike između muških i ženskih polnih uloga biološkim faktorima, to jest - uslovljenošću nastalom tokom evolucije. Biološki seksualni dimorfizam i dibiohemizam se smatraju osnovom za različitu biološke kontrole seksualnog ponašanja žena i muškaraca. Ženska seksualnost, prema ovakvim teortetičarima, ima primarno reproduktivnu (biološku) funkciju. Enviromentalističke (poput bihevorističke) teorije naglašavaju značaj učenja kulturom uslovljenih polnih uloga od ranog detinjstva, te da se različito polno ponašanje stiče u tom procesu učenja. „Učenje seksualnih uloga je socijalno kontrolisano, a ostvaruje se posredstvom primarne porodice, religije, nauke (obrazovanja), etike, običaja, pisanih i nepisanih normi. Uticaj sociokulturalnog pritiska na seksualno ponašanje prevashodno je u službi reprodukcije i opstanka vrste (biološki kontrolisan), usmeren ka kontroli rađanja, adekvatnoj primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji individua. Time se obezbeđuje usvajanje mehanizma kontrole seksualnih i agresivnih

impulsa, kao i sticanje seksualne svesti i odgovornosti članova društva prilikom stvaranja potomstva kojem je neophodno pružanje adekvatne nege, pažnje i ‘evolutivno očekivanih’ iskustava” (Stanković, Zdravković, Trajanović i Žikić, 2001: 210-211, 213). Istraživanja naših psihologa pokazuju da društvene okolnosti bitno utiču na formiranje stavova o seksualnosti i seksualnim ulogama polova. Međutim, pokazuje se da stavovi nemaju suštinski uticaj na sam „obrazac seksualnog ponašanja”, pa se važne razlike između polova u njemu pripisuju biloškim faktorima⁹⁹, a razlike unutar polnih grupa (koje su podložne oblikovanju usled seksualne istorije ispitanika, dimenzija ličnosti, emocionalnog profila, stavova i socio-demografskih varijabli) faktorima okruženja (Stanković, Zdravković, Trajanović i Žikić, 2001: 217-218).

Malo drugačije rezultate dalo je drugo istraživanje naših psihologa (Dinić i Knežević, 2009), koje je pokazalo da je pre svega ličnost ono što determiniše seksualno ponašanje, i to nezavisno od pola (ili se bar ne može u potpunosti objasniti polnim dimorfizmom), i čini ga predvidljivim. Uz to, pokazalo se da je priroda povezanosti dimenzija seksualnog ponašanja i osobina ličnosti je vrlo slična kod oba pola. Naime, dobro adaptirane ličnosti, sa funkcionalnom strukturom ličnosti imaju bogatije i zdravije¹⁰⁰ seksualno iskustvo, i obrnuto. Ovo važi za oba pola, sa bitnom razlikom da seksualni profil dobro adaptiranog muškarca uključuje i veće učešće neobaveznog seksualnog iskustva, a kod žena je obrnuto. Takođe, kod žena je povezana nerestriktivna seksualnost sa psihopatskim osobinama ličnosti. Autori smatraju da se ovako utvrđene relacije samo donekle mogu objasniti razlikama u seksualnim strategijama muškaraca i žena (kod muškaraca se ona povezuje sa većim ulaganjem u oplodnju, a kod žena sa seksualnom vernošću u cilju obezbeđenja partnera za ulaganje u potomstvo (Buss, 1998; Buss and Schmitt, 1993, prema Dinić i Knežević, 2009: 367).

Čini se, na kraju, da je moguće zaključiti sledeće: reprodukcija jeste kategorički imperativ seksualnosti, vrhovni zakon prirode koji kontroliše seksualno ponašanje, ali komunikacija između partnera daje nagonskom ponašanju ljudskost (Zdravković i Petrović, 2006: 25). Sve ovo za sociologa znači da je formiranje ličnosti, pa i njenog polnog identiteta i seksualnog ponašanja, proizvod, kako biološkog nasleđa u potencijalima (različitog za

⁹⁹ Svakako, i verovatnoća uspeha biloške reprodukcije utiče na razlike među polovima, to jest na njihovo reproduktivno ponašanje (taktike), ali ima gledišta da je uticaj hromozoma i hormona uvek u interakciji sa okruženjem. Tako u vrstama u kojima je najproduktivnija taktika razmnožavanja briga o potomstvu sa stalnim partnerom, mužjaci i ženke međusobno liče, dok u onima gde je, sa evolutivne tačke gledišta, „isplativije” da se mužjak pari sa više ženki (kao kod sisara), dok su one „specijalizovane” za odgajanje potomstva, postoje bitne razlike čak i u izgledu mužjaka i ženki (Low, 2003: 28).

¹⁰⁰ Praćeno nižim nivoom seksualnog fantaziranja, kao i nižom sklonošću parafilijama (patološkim seksualnim ponašanjima).

muškarce i žene), tako i objektivno datog društvenog okruženja, kao i subjektivnih karakteristika pojedinca, to jest: njegovih osobina, njegovog odnosa sa roditeljima (odnosa u porodici, uopšte), odnosno primarnim i sekundarnim socijalizatorskim grupama kao posrednicima između društva i individue, njegovog jedinstvenog životnog iskustva...

I pored značaja koji ljudska seksualnost ima za društvo, društveni značaj seksualnih odnosa među polovima je marginalizovan i nedovoljno rasvetljen (Kandido-Jakšić, 1999: 171). Ovaj rad je pokušaj doprinosa sociologiji upravo na ovom polju: analizi društvenog aspekta polnih odnosa.

6.2. Kratak istorijski pregled odnosa između polova

Moguće je da muškarac kroz istoriju dugo nije bio svestan svoje telesne uloge u proizvodnji dece¹⁰¹, i da je ovo saznanje stekao tek sa razvitkom zemljoradnje, posle deset hiljada godina pre naše ere. Kao dokaz mogu se uzeti i brojni mitovi „primitivnih” plemena o začecu. Ovakvo neznanje, koje bi isključivalo pojam „mog sina”, je moglo da omogući dominaciju žene u primitivnim društvima, a moguće je i da matrijarhat nikada nije postojao. Moguće je da su do neolitske revolucije žena i muškarac imali isti status¹⁰², ali je muškarac postao gospodar, uveren u sopstvenu nadmoćnost, putem genetskog prilagođavanja koje je uslovljeno usmeravanjem muškarca (nizom koincidencija?) na raznorazna praktična otkrića tokom neolitske revolucije, dok je žena ostala usmerena na „neposredne realnosti” (Tanahil, 1981: 17).

Žene su lošije u percepciji prostora, procenjivanju razdaljine, ali vide bolje pri lošijem svetlu, i imaju bolji sluh od muškaraca. Ovo je u lovačkom društvima davalo prednost muškarcima – lovcima kao opskrbljivačima, dok u lovačko-sakupljačkim društvima možemo da pretpostavimo da su žene podjednako doprinosile u održavanju života svojim radom. Međutim, muškarac vremenom, u neolitu postaje pastir, a žena ratarka, i Rej Tanahil u ovoj

¹⁰¹ Tek u sedamnaestom veku, sa pojavom mikroskopa su zapadnjački naučnici otkrili da u semenoj tečnosti žive spermatozoidi, a u devetnaestom je dokazano da je dovoljan jedan spermatozoid da oplodi jajašce (Tanahil, 1981: 327).

¹⁰² Ubijanje ženske dece u davnoj istoriji ljudskog roda nije posledica mizoginije, već verovatnije činjenice da su muška deca imala manje šanse da prežive, kao i toga da je, u uslovima kada nije bilo sigurno da će hrane biti dovoljno, žensko dete predstavljalo budućeg proizvođača dece (Tanahil, 1981: 37).

promeni vidi bitnu prekretnicu u odnosima žena i muškaraca, ali otkriće gajenja useva i stoke je promenilo, ne samo obrasce ljudskog postojanja, već i „vaskoliko lice Zemlje i čitav život na njoj”. Ironično, ali za otkriće gajenja biljaka je verovatno zaslužna žena, koja je, kao sakupljačica, mogla da shvati obrasce razmnožavanje bilja. Gajenje bilja je, opet, omogućilo proizvodnju dovoljnih količina hrane za gajenje životinja, čije početke nalzimo oko devet hiljada godina pre naše ere. U ratarskim društvima, muškarac, koji se bavio životinjama, a koji je upregao vola i zaorao zemlju, time je potvrdio da je u zamljoradnji bolji od žene i preuzeo najvažniji deo posla od nje. U pastirskim društvima, žena je bila vlasništvo, baš kao životinje (Tanahil, 1981: 32-52).

Rej Tanahil smatra da su muškarci-stočari upravo baveći se životinjama shvatili negde u ranom neolitu, svoju ulogu u stvaranju potomstva. Ovo, kao i činjenica da su, posle otkrića ratarstva, sva važna otkrića bili muški poduhvati, učinila je muškarca dominantnim i samouverenim. Polna sloboda žene je sve više ograničavana, jer je muškarac želeo da ima „svog sina” (za šta je potrebna „svoja žena”), dok je muškarac mogao da ima i više žena. U prvim civilizacijama, ove razlike u tretmanu polova su pretočene i u prve zakone. U opštoj društvenoj klimi dominacije muškog pola, gde su se „sve društvene sile urotile da ženu vežu za kuću, da njena poznanstva ograniče na porodicu, da joj zabrane da se pokazuje pred strancima”, um žene je ostao delotvorno zatočen poput nenog telesnog bića (Tanahil, 1981: 50-65).

Stari Grci su, mada je nepravедno uopštavati, mahom smatrali polnu aktivnost prirodnom i zdravom, pošto je priroda zahteva radi produženja vrste. Međutim, oni su, isto tako, smatrali da je semena tečnost, kao nosilac (budućeg) života, veoma dragocena, te da njeno stvaranje zahteva mnogo energije koja biva oduzeta od životne energije muškarca, pa da je ne treba previše trošiti, jer je to nezdravo, čak opasno: moguće iscrpljivanje organizma, pa i smrt (Fuko, 1988a: 18, 128-131).

Filozofi Stare Grčke su postavili odnos muževnog i ženstvenog, sagledavajući ga kroz vrlinu (umerenost). Naime, dok je slobodan muškarac muževan zato što je sposoban da ostvari svoju slobodu i vrlinu odolevajući porivu za nasladama, dakle – aktivno mu se suprotstavljajući, uspostavljajući umerenost u sebi, žena je tu pasivna, ona im se lako predaje, sklona je da im robuje. Dakle – aktivnost nasuprot pasivnosti, sloboda nasuprot ropstvu, muževnost nasuprot ženstvenosti. I dok se muškarac bori sa svojom prirodom da bi ostvario slobodu i vrlinu, ženi je potreba za vrlinom nametnuta njenim položajem: ona je zavisna od

muža i ima važnu ulogu vezanu za potomstvo. Tako je muškarac, koji je se odaje nasladama, mogao biti smatran – ženskastim (Fuko, 1988a: 84-85).

I, iako su pojedini filozofi uvažavali žensko biće (poredeći sa muškim, koje, ako ništa drugo, fizički i umno superiorno), žena je imala pravni i politički status sličan statusu roba (slično kao kod Vavilonaca i Jevreja): ona je bila „nosilja dece” (*gyne*); bila je potčinjena autoritetu muških srodnika, život je provodila mahom u kući, u ženskim odajama, brakovi su sklapani bez obzira na njenu volju, kada je izlazila, morala je to da čini u pratnji i nije smela da ponese više od tri komada odeće i hrane za jedan obrok, nije se upoznavala sa muškarcima, osim sa rođacima, razvod joj je bio skoro nemoguć, dok je muž mogao bez razloga da se odrekne nje (a bio je zakonski obavezan na to, ako ona izvrši preljubu), nije dobijala obrazovanje, ukratko – do trećeg veka pre naše ere, smatrana je nepredvidivom, labilnom, moralno defektnom nerazumnom i opterećenom seksom. A ipak, ironično, od nje se očekivalo da bude čedna, trezvena, štedljiva, vešta u kućnim poslovima, da mudro vodi domaćinstvo i bude plodna (Tanahil, 1981: 95-97). Djurant smatra neobičnom starogrčku kulturu, jer je nakon herojskog isključivala i marginalizovala žene, a postala briljantna (Djurant, 1996a: 327). Generacije dečaka su, rastući pored majki koje su muževi zapostavljali i smatrali nižim bićima, postajali muškarci sa ubeđenjem da je žene najbolje izbegavati (Tanahil, 1981: 95-97). U klasičnoj Atini prostitucija je bila široko rasprostranjena profesija, na više različitih nivoa – od običnih kurtizana do veoma cenjenih hetera (Djurant, 1996a: 321-322).

Pojedini filozofi stare Grčke su veličali homoseksualni način polnog opštenja („vaspitna pederastija”¹⁰³; Tanahil: 1981: 86, 93), posebice između zrelog muškarca i njegovog šticienika¹⁰⁴ (Fuko, 1988a), koji zakon nije branio, a bio je prihvaćen u javnom mnenju.¹⁰⁵ Štaviše, privrženost muškarca mladiću pokazivala je znake romantične ljubavi:

¹⁰³ Pederast: pais - dečak i epastes – ljubavnik (Vujaklija: 682).

¹⁰⁴ Odnos između učitelja i šticienika je filozofski razmatran kao kompleksan društveni odnos koji zahteva poštovanje brojnih pravila, počev od poželjnog društvenog statusa i ugleda zrelog udvarača, načina udvaranja, trajanja takvog odnosa, ponašanja dečaka i poželjnih uslova pod kojima on može da prihvati udvarača (i od njega se očekuje uzdržanost kao vid vladanja nad sobom), jer je sve to za njega i svojevrsna proba za kasniji život i sticanje ugleda u društvu. Jer, za razliku od bračnog odnosa, u kome je žena neravnopravan učesnik, ovde se radi o odnosu dva muškarca, iako će jedan od njih tek zauzeti svoje mesto slobodnog građanina koji učestvuje u vlasti, i baš zato; zato se ovakav odnos razmatra i sa stanovišta časti, oblika vršenja vlasti, kao i u njegovoj vaspitnoj i obrazovnoj funkciji (Fuko: 1988a: 183- 220). Vaspitna pederastija je bila u modi u intelektualnim krugovima oko dva veka, koji su ujedno i najlepši period antičkog stvaralaštva (Tanahil, 1981: 93). Sa druge strane, na Kritu je u jednom periodu homoseksualnost bila zakonski obavezna, u cilju smanjenja prirodnog priraštaja (Aristotel, prema Tanahil: 1981: 97).

¹⁰⁵ Stav prema homoseksualnom odnosu nije uvek kroz istoriju bio negativan. Sumerci, Vavilonci i Asirci su imali svaštenike (posvećene boginji Ištar) koji su praktikovali upravo homoseksualne odnose sa muškarcima.

zanos, ljubav, strast, ljubomoru, sviranje ljubavnih pesama, tugovanje, nesanicu... (Djurant, 1996a: 323, 324).

Brak ne mora da bude u vezi sa seksualnim naklonostima (koje se mogu zadovoljiti na druge načine), ali poliginija može da predstavlja način sticanja bogatstva. Brak stoga ima dublje značenje u kulturi u kojoj se javlja kao društvena institucija a značenje mu daje čitav kulturni sklop. Tako zapadnjački brak treba sagledati u svetlu kulturom uslovljene potrebe čoveka da stvara i nagomilava materijalna dobra, pa onda ljubomora, položaj žene i deteta u porodici mogu da se tumače pravilno: dete je naslednik, „produžetak” sopetvenog „ja”, a da bi to bilo i biološki, žena koja ga na svet donosi mora da isključi druge muškarce iz takvog odnosa (Benedikt, 1976: 260-262). U Staroj Grčkoj brak takođe nije vezivao muškarca isključivo za njegovu zakonitu ženu (nije nametao ograničenje sam po sebi, iako su izgleda postojala očekivanja za uzdržavanje muškarca u tom pogledu – to je bio način da pokaže i praktikuje gospodarenje nad samim sobom i nad suprugom, to jest, svoju muževnost), ali nju jeste za muža. Tako se, u skladu sa asimetričnim polnim moralom, prekršajem i preljubom smatrao samo odnos udate žene sa drugim muškarcem, ali ne i odnos oženjenog muškarca sa drugom ženom („žena pripada mužu, a on sam sebi”). Ipak, zakonitim se smatralo samo potomstvo iz braka. U helenističkom periodu i u vreme rimskog carstva se preljuba razmatrala kao povreda muževljevog prava, kao odnos između dva muškarca (Fuko, 1988b: 190).

Za muškarca Stare Grčke brak je značio ugled, uticaj, ostvarivanje uloge glave porodice, te vršenjene vlasti u domaćinstvu i ispunjavanje obaveza muškarca kao građanina – mogućnost ostvarivanja umerenog, vrlog života i dokazivanje sposobnosti da se vlada (učestvuje u politici), što sve, naravno, nije isključivalo i postojanje ličnih osećanja između supružnika (Fuko, 1988a: 148, 179).

Tek kasnije se kristališe pojam „uzajamne vernosti”, koji u bračni život uvodi vrstu „seksualnog prava”, kao moralna vrednost sa verskim obeležjem i pravnim posledicama, sa načelom „dvostrukog seksualnog monopola”, koji čini oba supružnika isključivim partnerima (Fuko, 1988a: 144-145, 148). Štaviše, javljaju se tendencije da se čulno uživanje vezuje samo

Stari japanski i kineski spisi pominju ljubavne veze mladića sa vladarima (Cardoso i Werner, 2003: 204-205), a neka plemena američkih Indijanaca visoko vrednuju muškarca koji odluči da živi životom žene, pa se često opredeli i za brak sa muškarcem (Benedikt, 1976: 279-281). Maje su takođe institucionalizovale homoseksualnost (Tanahil, 1981: 89).

za brak i sve strožiji zahtevi za vernošću¹⁰⁶ oba supružnika, što ima veze sa menjanjem globalnog društvenog okruženja (nema više polisa, njega smenjuje veliko carstvo) i položaja žene u njemu i u okvirima porodičnog života. Opet, ako bi sudili prema pisanoj reči, kao što su Homerove drame, položaj žene se razlikovao iz epohe u epohu, pa je tako bolji u Homerovo doba, nego u Periklovo (Djurant, 1996a: 62).

Starogrčki mitovi su opisivali boginje (koje su činile polovinu od dvanaest božanstava) kao simbole „karakteristično ženskih” stanja i ponašanja¹⁰⁷. „Dominacija bogova nad besmrtnim boginjama i smrtnim ženama kao mitološka projekcija čovekove želje i svesti predstavljala je pokazatelj muškarcima da većito sumnjiče žene, da nemaju poverenja u njih, da očekuju prevaru i podvalu, da ih drže dalje od značajnih mesta i uloga, te da mogu da ih koriste kao objekat za nesmetanu upotrebu i zadovoljstvo, kao ‘pomoćno sredstvo’ za svoje ciljeve i namere bez bilo kakve bojazni i moralne osude” (Šijaković, 2005: 325). Helenistički teoretičari su, između ostalog, argumentovali nadmoć muškarca nad ženom činjenicom da jedino on može da stvori semenu tečnost, koja je esencija života (Fuko, 1988b: 126).

Filozofija stoičara je doprinela izgrađivanju polne etike na početku Rimskog carstva, čije su glavne odlike zahtevi: da se polni odnosi praktikuju isključivo u braku, da se iz njih odstrani hedonizam (potreba za užitkom), odnosno da se kao njihova svrha postavi rađanje potomstva, a sve ovo proizilazi iz potrebe da se polni odnosi i njihova svrha uredi prema ljudskoj prirodi, suštini i razumu, da se usklade odnos čoveka prema sebi i njegovi polni odnosi (Fuko, 1988b: 204- 206). Međutim, polni moral običnog Rimljanina ostao je tokom celog perioda rimske istorije isti: sirov i slobodan, ali usaglašen sa uspešnim porodičnim životom. Rimljanin je želeo da oženi čednu devojku, ali se do njegove čednosti nije držalo. Brakovi su se sklapali radi dobijanja dece, prema dogovoru i saglasnosti očeva obe strane (Djurant, 1996b : 84, 421). Do prvog veka pre naše ere imao zakonsko pravo da na licu mesta ubije nevernu ženu, a da sam ne oseti takvu kaznu za isti prestup, sve do četvrtog veka, kada su sankcije izjednačene za oba supružnika (Tanahil, 1981: 105, 120). Ipak, u praksi, izgleda da su mnoge obrazovane i inteligentne Rimljanke poznog Carstva jednostavno „divljale” (uključujući i vanbračne polne odnose), a da im je to dozvoljavano iz sledećih razloga: da ne

¹⁰⁶ Vanbračni odnos muža više nije njegov prerogativ, proistekao iz superiornosti, već posledica njegove slabosti (Fuko: 1988b: 195).

¹⁰⁷ Hera je simbolisala bračnu čistotu i ljubomoru, Demetra plodnost, Afrodita lepotu, neverstvo i dvostruki moral, Atena mudrost, Artemida devičanstvo, čistotu i nepredvidivost, a Hestija vezanost žene za dom. Takođe, postoje i brojni zli mitski ženski likovi, poput podmukle Klitemnestre, izdajice lukave Medeje, i Erinija, osvetnica zastrašujućeg izgleda (Šijaković, 2005: 324-325).

bi odnele miraz, zato što slobodnih žena nije bilo dovoljno (zbog ustaljene prakse infanticida neželjene ženske dece¹⁰⁸), a i zato što su ih „seksualna nevaljalstva držala po strani od političkih” (Tanahil, 1981: 121-122). Žene su se kretale slobodno, što je ranije bila privilegija muškaraca, obrazovale se, zabavljale, imale ljubavnike... (Djurant:1996b: 422). Drevna porodična disciplina je nestala. Povećanje bogatstva je slabilo moral i bračnu vezu, a bilo je i ljudi koji nisu ni stupali u brak, što je veliki presedan u Rimu, gde je brak smatran dužnoću. Prostitutke u Rimu izgleda nije bilo mnogo. One nisu mogle da nose odeću uglednih matrona, a kretanje im je bilo ograničeno, ali su izgleda bile veoma popularne (Djurant, 1996b : 84, 157, 158, 422). Rimljanke su, izgleda po ugledu na hetere, pokrenule napore za vlastitu emancipaciju (Tanahil, 1981: 104-111). Iako su u ranom Rimu žene pravno bile u istom - zavisnom položaju - u odnosu na muškarce, od njih se očekivalo da učestvuju u širim porodičnim poslovima, tako su vodile aktivniji život i bivale manje usamljene i otuđene od svojih savremenica u drugim zemljama, pa su verovatno bile svesnije sopstvene vrednosti i imale su više samopouzdanja (Tanahil, 1981: 106). Žene iz viših staleža su posedovale zavidan nivo slobode (Tanahil, 1981: 111). Početkom drugog veka naše ere, Rimljanke su se razvodile kako god su želele, takoreći i bez razloga, a rimska istorija poznaje mnogo žena jakog duha (Tanahil, 1981: 118, 120). Ipak, iako su se mnoge žene ponašale „emancipovano” i slobodno, zakon ih je držao u podređenom položaju u odnosu na muškarce, a većina ih je ostala verna porodičnoj tradiciji (Djurant:1996b : 423, 424).

Sa druge strane, krajem četvrtog veka pre naše ere, sa promenom društvene klime uslovljenom osvajanjima Aleksandra Velikog, Atinjani se ponovo zanimaju za žene, ali ne za supruge, koliko za prostitutke, naložnice i hetere¹⁰⁹ – vrhunske kurtizane: inteligentne, obrazovane, lepe, darovite, načitane, uticajne žene uspešne u muškom svetu – upravo onakve, kakvima supruge nisu smele da budu (Tanahil, 1981: 100). Helenistička Grčka i Rim donose drugačiji, naizgled povoljniji položaj žene u braku¹¹⁰, između ostalog i relativnu nezavisnost i poštovanje njene volje prilikom sklapanja, miraz kojime ona raspolaže i može ga odneti u

¹⁰⁸ Najstariji rimski zakoni obavezuju roditelje da podignu prvorodenu devojčicu i svu mušku decu. Kako su ženska deca bila izvesan veliki trošak za roditelje (zbog miraza), ostavljali su ih da umru na mestima određenim za te svrhe (Tanahil, 1981: 122).

¹⁰⁹ A. Milić smatra da su hetere uspostavile arhetipski obrazac ženske slobode, oslobodivši se muškarca-gospodara u porodici, ali su ga platile „iskakanjem iz, društvenim poretom predodređene, polne uloge, odnosom podložništva muškarcima uopšte. Ono je zasnovano na pružanju seksualnih usluga, ali lišenih moralnih obzira i uobičajenih posledica: rađanja, roditeljstva, braka, ljubavi, odanosti... njihova polnost je stoga od njih otuđena, jer se percipira kao roba (Milić, 1994: 13-14).

¹¹⁰ Što je, prema Fukou, i posledica opadanja važnosti položaja muškarca-građanjina u političkom pogledu (ukidanje raznih vidova političke aktivnosti u rimskom carstvu, u odnosu na polis), kao i pravne nezavisnosti i jačanje uloge žena u braku (Fuko: 1988b: 88, 95).

slučaju raskida braka i hipotetičku simetričnu obavezu polnog opštenja koja isključuje vanbračne partnere za oba supružnika, brak se sve više smatra partnerskim odnosom između dvoje ljudi, umesto da se naglašava njegova funkcija vođenja domaćinstva, kao kod filozofa klasične Grčke (Fuko, 1988b: 87-93). Bračna veza definiše čitav način življenja; ona se zasniva na podeli poslova i dopunjavanju supružnika, međusobnom poštovanju i dužnostima. Iako je muž dominantan i treba da vaspita i oblikuje ženu (kao njoj superioran), brak postaje zajedništvo (uzajamnost), a ne gospodarenje (vladanje) muža nad ženom kao kod klasičnih mislilaca, i cilj bračnog života je porodično blagostanje, razumannačin življenja sa moralnim stavom i vrlinom. Veština življenja u braku je sastavni deo brige o sebi, sopstvenog moralnog izgrađivanja (Fuko, 1988b: 178-183). Supružništvo i polni život bi trebalo da se podudaraju, jer vanbračna deca predstavljaju neprijatnost, a i na taj način se potvrđuje gospodarenje nad samim sobom (Fuko, 1988b: 185).

Za trenutak ćemo se, u ovom istorijskom periodu, odvojiti od Evrope, da bi načili kratku distinkciju u odnosu na drugačije kulture, u cilju izbegavanja evrocentrizma.

Kineska kultura uslovljava drugačije poglede na polne odnose. Na primer, u poligamnoj drevnoj Kini žena je imala konkurentkinje, pa je njen status kod muža zavisio i od njenog umeća da mu pruži užitak (Fuko, 1988a: 141). Verovatno su iz Kine potekli najraniji (oko drugog veka pre naše ere), najobuhvatniji i najiscrpniji polni priručnici na svetu, a ipak, bez primesa koje bi sada nazvali sadomazohističkim (Tanahil, 1981: 164, 172). Kina je poznavala periode kada je homoseksualni odnos između dve odrasle osobe bio u modi, a javne kuće su često služile da muškarac odmori od svojih bračnih dužnosti sa brojnim ženama (Tanahil, 1981: 173, 183). Osam hiljada godina stara tradicija taoizma gleda na polni čin kao način da se životna energija kanališe i razmeni sa partnerom, tako da polni odnos može da osnaži i čak podmladi čoveka. Ipak, Tao ponire još dublje i naglašava da je pravi cilj „uzgajanja”¹¹¹ seksualne energije duhovni razvoj pojedinca i dovođenje kosmičkih energija (jin i jang) u ravnotežu (Mantak i Michael, 1991: 21-23), što je pravo i odgovornost čovečanstva¹¹² (Vajl, 1991: 18). Pošto je seksualna energija svima nama urođena i bliska, najlakše je početi sa njenim uravnotežavanjem. Sa druge strane, polni čin je prirodan, i

¹¹¹ „Uzgajanje” može da sprovodi pojedinac, ili da se praktikuje u parovima (Mantak i Michael, 1991: 22).

¹¹² Dakle, kontrolisanje moćne seksualne energije ima i moralnu konotaciju; Tao pripisuje čoveku moralnost kao urođenu. Na primer, postizanje svesti o međupovezanosti svih stvorenja vodi razvijanju nesebičnosti, a ljubav doprinosi dobrobiti čovečanstva. U ovakvom kontekstu, polni čin, pa čak i ejakulacija (odnosno njeno sprečavanje) imaju moralnu težinu, pošto se tiču borbe i uravnoteženja energija (Mantak i Michael, 1991: 68-69).

predstavlja tok energije, baš kao što se odvija kroz prirodne pojave, poput oblaka i kiše (Tanahil, 1981: 164). Taoisti ne određuju vrednost i čistotu ljudskog bića po kriterijumu apstinencije, ili celibata, već po nivou duhovnog razvitka koji pojedinac postiže, ali se od onih, koji se odluče na brak, danas očekuje potpuna odanost i vernost¹¹³ (Mantak i Michael, 1991: 64-68). Štaviše, Tao priznaje da je na ovom polju žena moćnija od muškarca (jer je njena seksualna energija takoreći neiscrpna, za razliku od muške, koje se lako troši, a neke žene takođe često u taoističkom „uzgajanju” intuitivno postižu ono za šta je muškarcima potrebna vežba). Tao vidi izvor sukoba između polova upravo u ovoj polnoj nadmoći žene nad muškarcem, koja se iz biološke prednosti pretače u „lančanu reakciju” što „prožima muško mišljenje i osećanje na svim nivoima”, uključujući i kulturom određene uloge muškaraca i žena. Muškarci, delimično zastrašeni ovom činjenicom, razvijaju nesigurnost koju pokušavaju da nadoknade na drugim poljima, što rezultira za fizičkom, religijskom, intelektualnom, političkom, finansijskom i drugim tipovima muške dominacije u svetu (Win, 1991:7- 8). Puritanska shvatanja je u kineski način života uvelo konfučijanstvo, zajedno sa omalovažavanjem ženskog bića (Tanahil, 1981: 177-178).

Drevna Indija je iznedrila hramove sa skulpturama muškaraca i žena u polnom aktu - možda kao mamac za mušterije hramovnih prostitutki, a možda jednostavno kao zabavu za neuke mase nižih staleža (Tanahil, 1981: 209-210), tantričku jogu i čuvane polne priručnike, od kojih je najpoznatiji Kamasutra, nastala najverovatnije između trećeg i petog veka naše ere (Tanahil, 1981: 191), koja daje detaljne opise i još detaljnije klasifikacije, kako tipova žena, tako i polnih odnosa, do detalja poput tipova „ljubavnih” belega od nokta. Ona takođe pretpostavlja i uslove pod kojima treba praktikovati polni čin, a neki od njih nisu ni malo moralni (na primer: zavesti ženu da bi kasnije ubili njenog supruga iz koristi), ali i pominje ljubav (Tanahil, 1981: 195-196), dok je u Kineskim taoističkim priručnicima najpribližniji izraz: harmonija (Win, 1991: 11). Za indijske hinduiste, polni život je bio jedna od verskih dužnosti, jedan od četiri važna cilja (pored stremljenja materijalnom blagostanju, izvršavanja verskih, društvenih i moralnih obaveza – dharme, i oslaobađanja od karme), što je verovatno bio ustupak učinjen nagonima. Polni čin je bio shvaćen kao prirodan, prijatan, a i vrlinom ispunjeno vrsko stremjenje (Tanahil, 1981: 192-193, 200). Budisti su takođe, težili prevazilaženju materijalnog sveta dostizanjem nirvane, stanja potpunog mira, tako da se može reći da su obe velike indijske religije religije odbacivanja. Indijci su izjednačavali

¹¹³ U drevnoj Kini je široko rasprostranjeni srednji stalež praktikovao brakove sa po tridesetak žena (supruga, konkubina...), jer je Tao propisivao muškarcima odnose sa što više žena, u cilju razmene energije sa njima (Tanahil, 1981: 168).

polnu aktivnost i stvaranje plodnog semena sa opštim zdravstvenim stanjem, nivoom zdravlja (Tanahil, 1981: 325). Međutim, kao odgovor na duge cikluse inkarnacija u cilju pročišćenja karme, u indiji su se pojavili brojni kultovi, koji su težili da ovaj proces skrate na određene načine. Jedan od njih je tantra, koja koristi seksualnu energiju za dostizanje duhovnih ciljeva, bez obzira na rasu i kastu (koji su u hinduizmu ključni). Međutim, Tantra je seks smestala u kontekst magije, obreda i tajne (Tanahil, 1981: 213-217). Inače, bojeći se upliva u karmički ciklus inkarnacija, autor Kamasutre nije opisao mogućnosti pobačaja (Tanahil, 1981: 201). Ugađanje mužu je bila osnovna dužnost dobre supruge (Tanahil, 1981: 196), a sam položaj žene je zavisio od njene starosti, odnosno bračnog stanja. Pravilo je bilo da se devojčice udaju za mnogo starije muževe, što im je, sa jedne strane, u određenom dobu davalo privilegiju, ali u nekom drugom bilo pogubno. Naime, kada bi muž koji dostigne određene godine otišao od kuće u potrazi za duhovnošću (kako su pravila nalagala), žena je praktično postajala gospodarica kuće. Ali, posle njegove smrti je dolazila u veoma težak položaj udovice koji je podrazumevao izolovanost, spavanje na podu, siromašne obroke, odricanje od svih dotadašnjih udobnosti u životu, te su se mnoge stoga (a i zbog jakih društvenih i porodičnih pritisaka) odlučivale da postanu sati – „vrle supruge” i umru zajedno sa njima (Tanahil, 1981: 205).

Jedna od odlika starog Egipta je i incestuozni brak između brata i sestre u faraonskim porodicama. Međutim, ima indikacija da se ovaj oblik braka raširio i na druge slojeve, te da je u drugom veku naše ere dve trecine građana bilo takvom braku (Djurant, 1995: 171). Predbračni moral Egipta se može smatrati slobodnim i bezbrižnim (Djurant, 1995: 174). Većina brakova je bila monogamna, ali je faraon, kao i bogati aristokrata, mogao da ima harem. Sa jedne strane, postoje tvrdnje da su žene u Egiptu visok pravni status i slobode (Miler, prema Djurant, 1995: 172). Muževljeva vernost je visoko cenjena, bas kao i ženina. Žene su mogle da budu posednice materijalnih dobara¹¹⁴, da ih nasleđu i ostavljaju u nasleđe, prilikom razvoda su dobijale deo imovine, osim u sličaju brakolomstva. Spomenici kulture ih pokazuju kako se slobodno i bez pratnje kreću javnim mestima i ulicama, proizvode i trguju, a Egipat pamti velike kraljice, poput Kleopatre, Hatepšust i Nefertete. Sačuvana pisma ukazuju na inicijativu žena prilikom udvaranja i zakazivanja ljubavnih sastanaka (Djurant, 1995: 172-173). Sa druge strane, postoje sumnje da je u Egiptu žena imala puku pravnu ravnopravnost, tako da je mogla da se razvede od muža, ali je u praksi bila ugnjetavana i nije

¹¹⁴ Štaviše, izgleda da je matrijarhalna tradicija ranog Egipta stavljala svu (i muževljevu) imovinu u ruke i na ime žene u braku, pa je takvom praksom objašnjiv i običaj ženidbe sestrama. Naime, to je bio način da se ne rasipa porodično bogatstvo, koje je nasleđivala ćerka od majke (Djurant, 1995: 172).

postojalo mnogo načina da se osamostali u materijalnom smislu (Tanahil, 1981: 64-68). U svakom slučaju moć supruge je opala sa prelaskom Egipta iz poljoprivredne izolacije na imperijalizam i rat i sa kontaktom sa patrijarhalnim kulturama (Djurant, 1995: 172). U Vavilonu je pravni položaj žene bio lošiji, nije mogla da se razvede, ali je mogla da stekne materijalnu nezavisnost radeći¹¹⁵, što znači da kretanje žena nije bilo ograničeno. Jevrejka je zbog neverstva mogla da bude kamenovana do smrti. Položaj žene bi se mogao porediti sa položajem sluškinje višeg ranga (Tanahil, 1981: 64-68). Ali, šta se dešava sa Zapadom? Zapad vremenom usvaja bliskoistočnu „monoteističku nit” i sa njome uređuje društvene i polne odnose u jevrejskom maniru, čemu doprinos hrišćanstvo, sa starozavetnim nasleđem. Seks postaje greh, a homoseksualnost postaje opasna po državu (Tanahil, 1981: 61).

Bilo je i u antici filozofa koji su smatrali da se treba uzdržavati, iz ovog ili onog razloga (potreba da se zagospodari samim sobom, ili suprotstavljanje prirodi radi dosezanja višeg nivoa znanja). Slični su i stavovi teoretičara helenističkog perioda (Fuko, 1988b: 126-138). Međutim, u ovom periodu se već nailazi na stavove pojedinih filozofa da je bolje suzdržavati se od polnih odnosa, kao i da čulni užitek ne bi trebalo da bude njihova svrha, što je usvojila hrišćanska polna etika (Fuko, 1988b: 161). Međutim, ovo ne znači da je polna etika hrišćanstva i Zapada zasnovana na načelima grčko-rimske kulture na njenom vrhuncu, pošto je u suštini potpuno drugačiji odnos prema sebi u jednoj, i u drugoj, kao i potpuno dugaćijeg načina na koji se čovek postavlja kao moralni subjekt svog seksualnog ponašanja (Fuko, 1988b: 268), baš kao što se pokazuje i prilikom poređenja klasične grčke misli sa hrišćanskom (Fuko, 1988b: 161). Ipak, odbacivanje užitka kao svrhe polnog odnosa (Musonije: prema Fuko: 1988b: 200) je podloga za razne zabrane, njihovo regulisanje i precizno kodifikovanje dopuštenih i zabranjenih vidova polnih odnosa, kao i uslova u kojima jesu, ili nisu dozvoljeni (Fuko, 1988b: 200).

Samom polnom činu (klasična) antika pridaje manje-više pozitivno značenje (treba izbegavati uopštavanja, naravno), a hrišćanstvo se prema njemu postavlja uglavnom negativno; antika prihvata heteroseksualan brak kao jedan od okvira polne aktivnosti, sa ciljem stvaranja poroda i mogućnošću ostvarivanja pravilnog življenja kroz međusobno odnošenje supružnika, a hrišćanstvo ga postavlja kao jedini, sa isključivom svrhom roditeljstva; homoseksualni odnosi u antici nisu predstavljali predmet problematizacije (osim u filozofskom smislu), dok ih hrišćanstvo neopozivo isključuje i proglašava grešnima (Fuko,

¹¹⁵ Žena je mogla da postane i pisar, što znači da je mogla da se obrazuje (Djurant, 1955: 254).

1988a: 17). Polni čin, užitak i žudnja za starogrčke mislioce predstavljaju jedinstvo, celinu. Hrišćanstvo, pak, razvija svojevrsnu „eliziju” uživanja – moralno obezvređivanje proizašlo iz zahteva sveštenstva da se svrha polnog opštenja ne nalazi u užitku, već u potomstvu, iz čega proizilazi problematizacija žudnje, koja postaje obeležje posrnule prirode (Fuko, 1988a: 44). Polno opštenje forsira fizičku stranu čoveka na ušrb duhovne (Levin, 2006: 72). U svojoj težnji da se moralni subjekt izgrađuje kroz umerenost, gospodareći sobom (svojim strastima), antička filozofija uspostavlja odnos (prema sebi) „nadmoć-poslušnost”, „uprava-potčinjenost”, „vlast-pokornost”¹¹⁶, a kod hrišćanskih teoretičara to je odnos „otkrivanje-odricanje”, „odgonetanje-pročišćenje” (Fuko, 1988a: 71). Etička sadržina starogrčkog (kod klasičara, pre rimskih osvajanja) polnog morala su prirodne radnje povezane sa užitkom, na koji sama priroda nagoni jakom silom¹¹⁷, a kod hrišćana su to područje žudnji i precizno propisane radnje. Kod Grka, potčinjavanje sebe sebi je umeće, a kod hrišćana potčinjavanje je pokoravanje sveštenoj vlasti (Fuko, 1988a: 92). U hrišćanstvu su polni odnosi pravno-moralno kodifikovani, te postoje njihovi zakoniti i nezakoniti vidovi, dok se u Grčkoj sami vidovi polnih odnosa nisu naročito razgraničavali i razmatrali, koliko njihova suština i posledice (Fuko, 1988a: 136).

Za razliku od religija orijenta, koje Delimo naziva „religijama spokojstva”, na Zapadu se razvila „religija strepnje”, podržana dramtizacijom greha i njegovih posledica, iako se istorija nastanka osećanja krivice javlja mnogo ranije od istorije crkvenih vlasti (Delimo, 1986a: 4). Moralnom kodeksu, „bolno neugodnom ljudskoj prirodi”, religija je dala pečat božanskog porekla (Djurant, 1998b: 966).

Hrišćanska crkva je, zauzevši duhovno-svetovnu dominaciju, istorijski gledano postala supstitut za rimsko carstvo u raspadu – sila koja uspeva da održi raznorodne narode carstva na umoru okupljene.¹¹⁸ Univerzalni moralni zakon crkve, izveden iz Novog zaveta, delova starog zaveta i učenja ranohrišćanskih mislilaca, zadobio je verski, ali i društveni

¹¹⁶ Askeza je put do vrline, ali ne odricanjem (kao kod hrišćana), već umerenošću, ne-prepuštanjem strasti za hranom, piće, polnim odnosima... To je svojevrsan vid slobode: ne robovati svojoj težnji za nasladama (Fuko: 1988a: 80).

¹¹⁷ Tako da je moralna vrednost ujedno i estetska (povezana sa lepotom duše) i istinosna (vodi mudrosti). Etika umerenosti – uzdržavanja je etika nadmoći muškarca, ograničavanje samoga sebe (vladavina nad sobom) (Fuko: 1988a: 180).

¹¹⁸ Ovo su joj omogućili odsustvo zakona i poretka usled raspada države i iščezavanje pismenosti, kako u privatnim životima ljudi, tako u javnom životu. Čitanje i pisanje su održavani samo u okvirima manastira, a sadržaje je određivala crkva. Na ovaj način učeja crkve su ostajala van dometa bilo kakve kritike. Svetovna praznina popunjena je hrišćanskom naukom, a održavanje stabilnosti je bilo u interesu crkve, jer je u takvim uslovima mogla da ubire zaradu (Tanahil, 1981: 133-134).

autoritet uz pomoć pretnji paklom. Hrišćanska crkva je tražila odricanja; štaviše, celibat je odredila kao poželjan i trajan. Možda je i ovo bio jedan od sačinilaca privlačnosti hrišćanstva za Rimljane, prezasićene čulnim užicima (Tanahil, 1981: 135). Ljudi su, zahvaljujući svom „izopačenom” i neukrotivom polnom nagonu, postali grešni, ali je zato (zapadno) sveštenstvo¹¹⁹ vremenom postalo čedno zahvaljujući životu u (od crkve nametnutom) celibatu, koji postaje odlika moralnog autoriteta. Brak crkva smatra ustupkom ljudskoj slabosti. Polni odnos donosi osećanje stida, greha i kajanja i udaljava od duhovne čistote (Tanahil, 1981: 134-140, 156). Međutim, uprkos ovakvom javnom stavu i pokušajima da se nametne hrišćanski moral, predbračni i vanbračni odnosi su bili rašireni, kao i u bilo koje drugo doba, a prostitucija je bila legalizovana u pojedinim gardovima, kao ustupak nagonskoj prirodi, koji je trebalo da deluje kao zaštitni mehanizam u odnosu na poštene žene (Djurant, 1998b: 968-969).

Hrišćanstvo¹²⁰ je, po ugledu na judaizam i neke starogrčke filozofske tradicije¹²¹, ženu okarakterisalo kao drugostepeno biće, stvoreno od rebra prvog muškarca, odgovorno za prvi greh i njegove posledice. I ne samo to: iako u Starom zavetu ne postoji osuda ili zabrana polnog života među supružnicima, pojedini apostoli (sveti Pavle, na primer) i teoretičari hrišćanstva su racionalizacijama, sledeći starogrčke uzore, došli do tačke u kojoj sve telesno, pa i brak i polne odnose, proglašavaju nepoželjnima, iako sam Isus ne prezire žene, već se rado okružuje njima i zagovara njihovu ravnopravnost u veri. Žan Delimo uviđa da je muški stav prema drugom (i „drugom”) polu oduvek (i znatno pre hrišćanstva) bio prožet protivurečnostima i ambivalentnošću: strahom i veličanjem, divljenjem i mržnjom. Jer, žena je dvosmisleno biće – daje život i nagoveštava smrt, mistična je, periodično „nečista”, neracionalna i nagoniska, za razliku od muškarca. Štaviše, ona ga, privlačeći ga seksualno, udaljava od njegovih racionalnih i duhovnih težnji. Vremenom, razvija se kultura koju karakteriše „temeljno ženomrzaštvo”, zasnovano na tabuima iz drevne prošlosti i savremenim umovanjima muškaraca, ili pod njihovim uticajem. Nije čudo što se na crkvenom saboru u Makoni, šest vekova posle Isusa, raspravljalo o tome ima li žena dušu, a spaljivanje veštica je moguće objasniti i muškim strahom od ženstvenog u sebi (Jerotić, 2001: 24, 29). Doduše, u

¹¹⁹ Katolički sveštenici žive u celibatu, pravoslavni ne; međutim, i pravoslavni monasi i monahinje praktikuju celibat. U crkvenoslovenskom jeziku izraz za celibat je „celomudrije”, pošto od greha treba sačuvati i telo, i misli (Levin, 2006: 92).

¹²⁰ Više o ovome u delu o religiji i polnom moralu.

¹²¹ Srednjevekovna crkva je preuzela, ne Platonovo, već Aristotelovo shvatanje polova (odnosno žene kao nepotpunog muškarca) (Kuburić, 2001: 144).

svim religijama žena je poštovana kao majka, a u Starom zavetu joj se čak obećava spasenje po rađanju (Kuburić, 2001: 146-147; Biblija: Novi zavjet: 216). Jedno od mogućih odgovora na pitanje zašto crkva daje moć muškarcu, jeste da to čini zbog paralelne dominacije moći žene u rađanju (Kuburić, 2001: 165). Istovremeno, ovo se može tumačiti kao još jedan mehanizam držanja žene na „kratkom povocu”, to jest, njenog zadržavanja u okviru porodice i upućivanja na izgradnju primarnih odnosa sa decom. Uostalom, u prilog muškoj dominaciji je i činjenica da je danas je i sama imenica „Bog” muškog roda¹²², da su velike i moćne boginje plodnosti davno zaboravljene. U jednom trenutku, božanstvo je postalo muško i javilo se (i u hrišćanstvu i u islamu), nimalo slučajno, baš – muškarcu. Čak i danas, kada su model greha i model bolesti u nauci i samim razvitkom nauke u dvadesetom veku osporeni, model greha ima svoj uticaj (Buloh i Buloh, 2004: 11).

Predfeudalni period (V-IX vek) je doneo sistematsko uskraćivanje prava ženama, sve do njenog ozakonjenog isključivanja iz učešća u crkvenoj hijerarhiji. Početkom feudalizma (X-XI vek) je ženama na vrhu društvene lestvice povratio deo društvene moći i ugleda, ali ih vrnucac feudalizma (XII-XV vek) ponovo udaljava iz javnosti (Šijaković, 2005: 327). Ipak, srednji vek je uznosio Isusovu majku (doduše, kao devicu), i iznedrio (doduše, samo vitezovima svojstvenu) „učtivu ljubav” (dvornu) koja je obnovila privlačnost među polovima i uzvisila obožavanu ženu do uzora savršenstva, što je bila jedna vrsta pobjede nad mizoginijom i poricanjem privlačnosti među polovima (Delimo, 2003: 426-438). Demonizovana u liku veštice ili uzdizana kao svetica, žena je oličenje dva aspekta arhetipa: pozitivnog i negativnog (Jovanović, 2001b: 99).

Iako izvorni islam teži poštovanju žene i obećava joj duhovne nagrade ravne onima koje su namenjene muškarcima-verniciima za dobra dela, patrijarhalne interpretacije svetog spisa vekovima marginalizuju žene i potiskuju ih u sferu privatnosti, dok se promovisanje principa jednakopravnosti polova smatra protivprirodnim. Žena u islamu jeste pravni subjekat, ali je u javnom životu njen status različit od statusa muškarca, zahvaljujući rodnim ulogama. Ovo rezultira potenciranjem razlika između polova u njihovoj društvenoj i duhovnoj moći, to jest podeli rada (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 126-135). Naime, žene imaju ista prava i dužnosti kao muškarci, ali su ovi za „jedan stepen ispred njih” u tome (Kur'an, 1989: 421). Sa druge strane, islamske feministkinje se pozivaju upravo na Kur'an,

¹²² Da li će se prvobitnom biću-stvoritelju nametnuti muški ili ženski identitet, bitno samo u slučaju da jedna polna grupacija teži da legitimise svoju dominaciju kroz mit (Jovanović, 2001a: 11).

dokazujući da je marginalizacija žena rezultat (istorijske i političke) tradicije¹²³ (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 129). Na osnovu iznesenog, može se zaključiti da su religijski modeli još jedan mehanizam za reprodukciju ideologije roda i definisanja rodnog identiteta (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 127). Islam je sažeo preko tri hiljade godina staru mudrost raznih civilizacija, kao i njihove kulture (Tanahil, 1981: 218). Za razliku od učenja hrišćanskih mislilaca, islam smatra polni nagon i odnose normalnim aspektima ljudskog života, za čije ostvarenje je neophodan brak (Tanahil, 1981: 225-226). Muslimanski zakoni su osmišljeni tako da umanjuju iskušenje izvan braka i obavezuju na predbračno uzdržavanje (Djurant, 1998a : 225). Žena postaje biće nižeg reda, ali čedno - zatvoreno u kući (bar kod svih onih društvenih slojeva koji su mogli da priušte odvajanje ženskih odaja i stanova od muškog sveta), takoreći nevidljivo. Ovakva praksa je imala udela u razdvajanju osećanja ljubavi i čulnosti. Prva je pripala duhu, a polnost telu. Tako je odvajanje žena doprinelo razvijanju „škole čiste ljubavi” – obožavanju i pisanju pesama o čednoj, nedostupnoj, često i neviđenoj, već pre zamišljenoj gospi, koja je usvojena u srednjem veku, u Evropi, gde su je doneli trgovci, krstaši i hodočasnici (Tanahil, 1981: 225-226, 250).

Tako se predstava o ženi promenila, od prezrenja, do divljenja. Jer, gospa se pretvara u simbol vrline, a žena postaje bitan član društva sa odsustvovanjem brojnih muškaraca u krstaškim ratovima (Tanahil, 1981: 247-248). Srednji vek u Evropi donosi, između ostalog, i pogodnosti vanbračnog polnog života sa ljubavnicama. Tako su postojela dve vrste žena: ona koja se obožava izdaleka, koja je sputana zabranama i pristojna, i kurtizana – obično strankinja, lepa, duhovita, darovita (Tanahil, 1981: 220). Čista, udvorna (učtiva) ljubav, je uvela novi kodeks ponašanja koji bitno menja status žene u društvu, iako se zasniva na pripisivanju vrline tamo gde je možda i nema (Tanahil, 1981: 250). Naglašavanje vrline i morala u kulturi su imali i neke negativne efekte, poput pojasa nevinosti, koji je, izgleda konstruisan u četrnaestom veku, a korišćen do tridesetih godina prošlog veka (Tanahil, 1981: 265-266). Ipak, petnaesti vek je poznat i kao „doba kopiladi”, jer su brojna aristokratska vanbračna deca smatrana članovima domaćinstva i podizana zajedno sa zakonitom, a mogla su se eventualno ozakoniti po venčanju roditelja (Tanahil, 1981: 266). Pojedini sveštenici petnaestog veka, sa svoje strane, osuđuju suviše česte polne odnose između supružnika, propisujući im pod kojim uslovima smeju da ih upražnjavaju, naglašavajući da zadovoljstvo ne sme biti glavni cilj braka (Delimo, 1986b: 662). A opet, prostitucija je cvetala po gradovima Evrope, po javnim kupatilima i javnim kućama, čak su postojali pokušaji

¹²³ Više o ovome u delu o religiji i polnom moralu.

organizovanja crkvenih javnih kuća (Tanahil, 1981: 267- 268). Ali, u šesnaestom veku, sa širenjem epidemije sifilisa, opada i broj prostitutki i mušterija (Tanahil, 1981: 269). Renesansa je učinila modernim prikazivanje golotinje u umetnosti i javnu priču o seksu, kao i biseksualne sklonosti muškaraca - u Italiji, na primer (Tanahil, 1981: 270-272). Ljudi su počeli da se opiru etici nastaloj iz siromaštva i straha. Osećanja greha i krivice su nestala, a savesti je ostavljeno da dela slobodno (Djurant, 1999: 505, 507). Iako su devojke iz uglednih porodica držane u relativnoj izolaciji od muškaraca i odgajane u duhu predbračne čednosti, veliki broj vanbranče dece, koja zbog toga nisu bila stigmatizovana, ukazuje na mnoštvo predbračnih avantura. U duhu Grčke je rehabilitovana i homoseksualnost, a sa porastom bogatstva i učenosti rasla je potražnja za obrazovanom i otmenim kurtizanama (Djurant, 1999: 511, 512, 519-520).

U doba renesanse je veća izjednačenost polova u obrazovanju i društvenom položaju doprinela „novom intelektualnom prijateljstvu” među njima. Uspon žene (makar one iz viših staleža) se može smatrati jednim od „najsvetlijih aspekata” tog doba, iako prosečnoj ženi život u braku nije mnogo izmenjen u odnosu na prethodne epohe (Djurant, 1999: 511, 516-617). Žene uzimaju učešća u javnoj (kulturnoj) sferi života, ali najčešće kao anonimne umetnice, ili radovima pod imenima muškaraca (Šijaković, 2005: 327). Sedamnaesti vek u Evropi donosi smanjivanje broja članova porodice, novi kvalitet bračnih odnosa¹²⁴ i sve veće učešće žena u javnom – verskom i političkom životu (Tanahil, 1981: 274). Sa druge strane, propovedi nekih evropskih sveštenika orijentisane su, u velikoj meri, osim na pohlepu i zelenašenje, i na pohotu, fizičku lepotu, ukrašavanje žena, priredbe, plesove, čednost, brak i udovištvo, prožete strahom od nagosti. Sveštenici pre zagovaraju uzdržavanje, nego brak, naročito devicama i udovicama. Pojedini rukopisi označavaju („neposlušnu”) ženu kao suštinski uzrok svih nesreća i beda koje su zadesile čovečanstvo. Vremenom je sveštenstvo sve više pažnje u svojim besedama posvećivalo seksualnosti (Delimo, 1986b: 655-682). Okončanje elizabetanske ere obeleženo je „složenim međudejstvom društvenih sila”: ratovi, revolucije, buđenje racionalizma i humanistička filozofija su odigrali (usled promena koje su začete još u šesnaestom veku kao posledica reformacije, protivreformacije i jačanja

¹²⁴ Produženje životnog veka uticalo je na sklapanje brakova u kasnijim godinama i u sopstvenoj starosnoj grupi (što za žene znači ulazak u brak u zrelih godinama, sa oblikovanim identitetom i individualnošću) , a rastao je i broj osoba koje nisu bile u braku (u srednjem veku pet posto stanovništva, u sedamnaestom petnaest). Muškarac od žene očekuje domaćicu, partnera, majku svoje dece i naložnicu, što pojačava uzajamnost, međudejstvo ličnosti i odanost osoba u braku (Tanahil, 1981: 316-317).

preduzumljivosti građanstva)¹²⁵ svoju ulogu u stvaranju iluzije o jednakosti muškaraca i žena koji su bili spremni da se late oružja. Predstava žene o samoj sebi se menja na bolje, uprkos opštim uverenjima o njenoj inferiornoj prirodi (Tanahil, 1981: 309-317).

Sa sedamnaestim i osamnaestim vekom i razvitkom buržoazije žene uzimaju udela u poslovanju (trgovina, zanatstvo), a u devetnaestom postaju veliki deo radne snage i time prvi put masovno uzimaju udela u društvenom životu (Šijaković, 2005: 327). Fuko naziva osamnaesti i devetnaesti vek dobom „novog velikog razvoja seksualne patologije” i povezuje ga sa pozivanjem na rimsku i helensku medicinu (Fuko, 1988b: 161). Osamnaesti vek je izneo razvrat kao igru za dokone i iznedrio Markiza de Sada. Takođe ga karakterišu povećanje broja vanbračne dece, upotreba kondoma (doduše, u cilju prevencije sifilisa, a ne trudnoće) i „držanje” naložnica u posebnim stanovima, kao i otkriće mehanizma začeca – to jest – otkriće da dete nosi u sebi telesne karakteristike oba roditelja (dok je mikroskopsko posmatranje spajanja jajne ćelije i spermatozoida izvedeno tek 1854.). Ovo saznanje, da i žena prenosi svoje karakteristike na potomstvo, iznova je pokrenulo pitanje ženske inferiornosti/neravnopravnosti. Jer, očigledno je bilo da i ona u ovome učestvuje ravnopravno sa muškarcem (Tanahil, 1981: 316-328).

Često su žene u zapadnoj civilizaciji smatrane bićima koje treba zaštititi od ovozemaljskih zala (Buloh i Buloh, 2004: 11). Devetnaeti vek u Britaniji je doba viktorijanstva, period u kome je srednji stalež spojio stare filozofske misli sa novom intelektualnom modom u moralni sistem i manire koji odgovaraju njegovoj društvenoj situaciji i stremljenjima. Viktorijanski seksualni moral je bio naročito represivan u odnosu na seksualnost žena (Baret, 1983: 73). Iako zabrana nereproduktivnih seksualnih aktivnosti više takoreći nema, one ipak u tragovima postoje u svesti ljudi, što se može zaključiti po načinu na koji primaju vanbračnu trudnoću i decu. Viktorijanski džentlmeni su prema damama, u koje su projektovali srednjevekovni viteški ideal, praktikovali preteranu udvornost i popustljivost, štiteći ih od surove stvarnosti, smatrajući da su (vrle) žene lišene polne želje, vrativši ih sa granice (realne i ekonomske) nezavisnosti na status „posmatrača života”, na njihovo mesto u domu, ovoga puta praćeno odgovarajućom doktrinom. Priznavanje biološke ravnopravnosti nije urodilo priznanjem društvene. Građanska supruga je ovo prihvatila i, oslobođena kućnih dužnosti, koje su sada obavljale služavke, imala je slobodnog vremena na pretek, ali ga je koristila za tračarenje, kupovinu i negovanje damskih manira. Pokorna i blaga prema mužu,

¹²⁵ Puritanska etika je izvršila nesrazmerno veliki uticaj u Americi, stvarajući „mentalno stanje viktorijanstva” pola veka pre Viktorijinog ustoličenja (Tanahil, 1981: 313).

prihvatila je vaspitanjem nametnute prefinjenost i produhovljenost i ostajala takoreći polno zakržljala. Njen suprug je zato, da ne bi „ukaljao” njeno „moralno superiorno” biće, radije tražio partnerku u nekoj od brojnih prostitutki. Mlade udovice, neudate majke, slabo plaćene radnice u potrebi za novcem su se masovno odavale prostituisanju. Venerične bolesti su uzimale danak. Ovo je, pak, povećavalo potražnju za nevinim prostitutkama-devojčicama, pa i dečacima, kao i korišćenje kondoma. Sa druge strane, aristokratkinje su uživale sa svojim ljubavnicima, a industrijalizacija i kapitalizam su pretvarli seljaka i njegovu ženu u gradske radnike, tako što je njen rad bio plaćen znatno manje, a tražen više. Radnice, neupućene u metode zaštite od začeca, bukvalno su stradale od posledica čestih trudnoća u lošim uslovima.¹²⁶ Takođe, krajem devetnaestog veka je definisan mazohizam od strane Riharda fon Kraft-Ebinga, po Leopoldu fon Zaher-Mazohu, koji je pisao romane i pripovetke o uživanju u trpljenju dominacije, povređivanja i poniženja (Tanahil, 1981: 333-365).

Termin „feminizam” se javlja u Francuskoj 1837.godine (Nelević, 2008: 123), gde je začet i Femnistički pokret, usmeren na borbu za jednakopravnost, građansko-politička i ekonomska prava žena¹²⁷, a u Vašingtonu 1888. Međunarodni savet žena - prvo međunarodno udruženje žena.

Dvadesiti vek je vek otvorene borbe žena za sva njihova prava, ali tu borbu privremeno zaustavlja širenje fašizma, koji ih je ponovo degradirao. Posle drugog svetskog rata borba se nastavlja. Neofeministički pokret (sa svestranijim¹²⁸ pristupom emancipaciji) se razvija između 1965 i 1980., sa težnjom na analizi mehanizama ugnjetavanja žena, insistiranjem na brisanju granica između privatnog i javnog i time učešću žena u svim vidovima javnog rada. Međutim, neravnomerna raspodela društvene moći, tradicionalizam i patrijarhalnost¹²⁹, kao i ekonomska nerazvijenost doprinose da neravnopravnosti među polovima

¹²⁶ 1877. je u Britaniji sudskim putem odlučivano o tome da li je obaveštenje o kontroli rađanja zakonski kategorija „opscene literature” (Tanahil, 1981: 392).

¹²⁷ Pravo glasa, profesionalnog života, visokog obrazovanja, protiv braka kao prepreke za ulazak udatih žena u javni život. Teži se minimaliziranju razlika među polovima (Nelević, 2008: 123).

¹²⁸ Težište borbe je na globalnom nivou, insistira se na ukidanju svih oblika nasilja nad ženama, na pravičnijoj ekonomiji, teži se demilitarizaciji (Šijaković, 2005: 334). Takođe, sada se insistira na razlikama među polovima, uz veličanje ženskih osobina, na zajedničkom ženskom identitetu (interesima). Takozvani treći talas femnizma karakteriše potenciranje rasnih i društvenih razlika među ženama (Zaharijević, 2007: prema Nelević, 2008: 124).

¹²⁹ Još uvek kod mnogih ljudi u mnogim narodima postoji želja da se rodi muško, a ne žensko dete, pa i želja da se žensko dete ne ostavi u životu. Kroz vaspitanje se tradicionalno daje prednost muškom detetu, pa se žensko od malena uči da više ceni drugi pol. Sledi učenje polnih uloga, pa ulazak u brak koji može da predstavlja negaciju slobode i autonomije za ženu. Izgovori za nasilje nad suprugama ne nedostaju. Primera radi: 95% svih punoletnih lica osuđenih za krivično delo nasilja u porodici dve hiljade desete godine su muškog pola, a broj žena žrtava teških ubistava se skoro udvostručio između 2007. i 2010.godine, na 43% (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 9-10), a žene, kao većinski deo nezaposlenog stanovništva, predstavljaju rezervnu radnu

još uvek opstaju (Šijaković, 2005: 327-329). Tek, šezdesetih godina dvadesetog veka, buntovni mladi ljudi su se usprotivili političkim i polnim konvencijama svojih roditelja, a 1966. je, osnivanjem Nacionalne organizacije žena, zvanično započet feministički pokret¹³⁰. Kontraceptivna pilula¹³¹ je postala elegantno i delotvorno sredstvo protiv začeca (popularno kod srednje klase), čime je doprinela odvajanju seksualne i reproduktivne funkcije, kao i kontraceptivna dijafragma, spirala i prezervativi¹³² (Tanahil, 1981: 383-391). Danas su, zahvaljujući napretku nauke, a posebno medicinskim saznanjima, i ženama i muškarcima ne raspolaganju brojna kontraceptivna sredstva, kako sa jednokratnim, tako i sa produženim dejstvom, kao i „pilula za dan posle”, tako je moguće potpuno odvojiti ove dve funkcije, odnosno, steći kontrolu nad rađanjem i planirati ga. Žena konačno stiče svoju „polnu nezavisnost” (Tanahil, 1981: 405).

Ipak, žene su izvojevale za sebe mnogo toga. Danas žena može, ako to želi (i ako se potrudi), da bude finansijski i polno nezavisna. Proces oslobađanja od muške dominacije je bio mučan, trajao je dugo, imao svoje uspone i padove, i još uvek nije u potpunosti dovršen, ali je sada veoma ubrzan: „Ljudi srednjeevropske evrope imali su dvanaest generacija tokom kojih su se mogli prilagođavati ideji da su žene dostojne poštovanja; viktorijanci tri generacije da prihvate činjenicu da zaslužuju pravo glasa. Moderni svet je za nepunu deceniju morao da se prilagodi gotovo potpunoj zakonskoj i polnoj jednakosti. Predvidljivo, rezultati su bili haotični...” (Tanahil, 1981: 405). Muškarac, izgleda, „gubi petlju” (Tanahil, 1981: 405): žena izmiče njegovoj kontroli i dominaciji u zakonskom, verskom, ekonomskom i polnom pogledu, ali to nije sve. Žene postaju svesnije sebe, svojih prava i agresivnije, ali se mnoge ne obaziru na posledice koje njihova sloboda ostavlja na drugi pol. Moraju li ljudska prava i ravnopravnost da budu ostvareni preko tuđih prava i uništenog identiteta i samopouzdanja? Muškarcu je sada jasno da drevni načini kontrole više nisu efikasni, štaviše,

armiju; kao zaposlene, često su manje plaćene od muškaraca, susreću se sa zatvaranjem krugova za određene profesije, a druge, u koje su se probile, postaju feminizirane; u politici su zastupljene nesrazmerno; neravnopravne su sa muškarcima u umetnosti i kulturi, a nizak stepen obrazovanja ih mnogo više sputava u profesionalnom ostvarenju nego njih itd. Metode degradacije žena su brojne, uključujući i seksualnu eksploataciju - pripadnici marginalizovanih društvenih grupa ponekada nisu vlasnici ni svog tela, ni seksualnosti, o čemu svedoči upravo praksa prodaje žena i dece u svrhe eksploatacije (Lalić i Kešetović, 2009: 19), a razvijeni su i mehanizmi samopotiskivanja - unutrašnji, poput zahteva za „savršenim izgledom” (Šijaković, 2005: 332).

¹³⁰ Takozvanu „feminističku revoluciju” karakterisale su dve srtuje: ekstremistički nastrojene feministkinje su težile iskorenjivanju hiljadugodišnjih diskriminatornih stavova, dok su reformistkinje želele borbu za ravnopravnost na legislativnom nivou (Tanahil, 1981: 400).

¹³¹ U Britaniji je puštena u prodaju 1962 (Tanahil, 1981: 396).

¹³² U Indiji se, u cilju smanjenja priraštaja, radilo na masovnom primenjanju vasektomije (Tanahil, 1981: 398).

sada je on u situaciji u kojoj se od njega očekuje da zadovolji kriterijume partnerke, u svim partnerskim, pa i polnim odnosima.

Pravo političkog glasa je bio simbol muške dominacije pet hiljada godina¹³³. Sa sticanjem prava glasa žene postaju sve zastupljenije u političkom (javnom) životu zajednice, a sa političkom, stižu i ravnopravnost i u drugim sferama života (privredi, kulturi...). Osamdesetih godina dvadesetog veka ženama je omogućeno da budu vojne starešine, otvoren im je pristup vojnim akademijama, što je predstavljalno rušenje „poslednjeg bastiona muške superiornosti” (Jovanović, 2001a: 14). Međutim, postoje najmanje tri aspekta procesa emancipacije žena, sa latentnim posledicama, na koje treba obratiti pažnju: žene zauzimaju tradicionalno muške uloge, ali na muški način - „bez kvaliteta ženskog” (Jovanović, 2001a: 14); sa druge strane, i dalje opstaju stereotipi i tradicionalna podela polnih uloga, koja žene smešta u sferu porodice, emotivnog i privatnog; i treće – šta se događa sa muškarcem? Naime, žene se usvajaju muški, agresivni obrazac ponašanja, podredile su svoj lični život karijeri i ekonomskoj samostalnosti, potiskujući emocije, ostvarujući status na muški način, zauzimajući muške položaje (Jovanović, 2001a: 14). Opet, sa društvenim uslovima koji su omogućavali ženama sticanje realne nezavisnosti, javili su se novi mehanizmi koji su ih ubeđivali da im nije potrebna: ideal lagodnog života udate žene, moda, letovanja, izlasci, holivudska predstava o braku kao romantičnom vrhuncu života žene i njenom prirodnom cilju, činili su da mase žena posle oba rata i ne požele tu nezavisnost (Tanahil, 1981: 383). Muškarci, suočeni sa novom paradigmom odnosa između polova, doživljavaju krizu, psihičku konfuziju i egzistencijalnu nesigurnost (Jovanović, 2001a: 15). Muškarac poljuljanog samopouzdanja i identiteta, izložen oku javnosti (ovoga puta uvećanog masovnim medijima), koja ženi daje za pravo da očekuje od njega polno zadovoljenje, sve češće se povlači u pornografiju, koja u određenim oblicima (hard core) sadistički pothranjuje njegov potisnuti bes izazvan predstavom o slobodnoj, nezavisnoj ženi (Tanahil, 1981: 405). Broj sklopljenih brakova se smanjuje, a raste broj razvoda, ali i kohabitacija sa odlikama braka (kao i površnih, privremenih i povremenih veza). Još jedna posledica seksualne revolucije iz

¹³³ Istraživanje Ane Vuković potvrđuje da je politika još uvek dominantno muška preokupacija. Ono pokazuje da, uprkos težnji da se učešće žena u politici kod nas poveća i intenzivira, postoje systemske i unutrašnje prepreke tom cilju, u vidu tradicionalizma (koji ženu vezuje za dom i privatnost) i psiholoških barijera kod samih političarki, koje su demotivisane u odnosu na političare (Vuković, 2008: 361-362). Inače, u dve hiljade jedanaestoj godini, od sto pedeset opština u Srbiji, na mestu predsednice opštine je bilo tek deset žena, a slična je situacija i sa gradonačelnicama (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 10).

sedamdesetih godina prošlog veka¹³⁴ bila je moralna pometnja: mišljenja ljudi o tome šta je u polnim odnosima ispravno, a šta ne, postala su podeljena, a ankete su pokazivale i neodlučnost i zbunjenost u odnosu na ova pitanja (Tanahil, 1981: 408). U svakom slučaju, takozvana vertikalna seksualna komunikacija, zasnovana na dominaciji muškarca u svim sferama života, zahvaljujući društvenim promenama, ustupa mesto horizontalnoj, koja naglašava potrebu da polni čin ne bude samo akt reprodukcije i zadovoljstvo muškarca, pošto za čoveka seksualno ponašanje služi i prenošenju osećanja bliskosti i ljubavi, iako može da bude instrument ispoljavanja agresije i podređivanja (Zdravković i Petrović, 2006: 7-8).

Takođe, ne treba gubiti iz vida da novostečene slobode, uključujući i polne, podrazumevaju i određene rizike. Kulturnu globalizaciju možemo smatrati delom izvorom, a delom i posledicom tih novih intimnih rizika. Do ne tako davno, područje intimnosti je predstavljalo društveni rizik: prebracni polni odnosi, vanbracne veze, klasno i rasno heterogene veze, kao i nestandardno polno ponašanje donosili su društvenu osudu i sankcije. Modernizacija i permisivnost koju donosi, zajedno sa kulturom individualizma i rastućom ravnopravnošću polova (kao jednima od pokazatelja demokratičnosti), učinili su ljubav i seks¹³⁵ pounutrenim rizicima (umesto, kao nekada, borbom sa društvenim konvencijama, zabranama i stigmama), koji proizlaze iz ličnih očekivanja, preferencija i interakcija s drugima: mogućnost izgradnje intimnosti¹³⁶, ali i njenog gubitka, unutrašnju napetost, nestabilnost i nepredvidivost veze. Veza, usled odsustva društvene regulacije, postaje potencijalni izvor neuspeha, usamljenosti, napuštenosti, razočaranja (Štulhofer i Miladinov, 2004: 2-3). Očigledno je da je polni moral mladih različit u odnosu na polni moral njihovih roditelja, ili baka i deka. Neki autori smatraju da su ove promene pozitivne i da donose više slobode i tolerancije u polne odnose, a drugi – da doprinose razgrađivanju vrednosti i označavaju propadanje morala (KOH, 1966).

Tradicionalne moralne norme seksualnog ponašanja očigledno nisu više funkcionalne (osim u pojedinačnim slučajevima), a tome doprinose: raskorak između polnog (fiziološkog i

¹³⁴ Seksualnom revolucijom se smatra neformalni pokret sa idejom vodiljom da je seksualnost potrebno potpuno osloboditi bilo kojih vidova društvene kontrole. Međutim, istraživanja pokazuju da stavovi o seksualnosti jesu doživeli preoblikovanje, ali se samo polno ponašanje nije bitno izmenilo – biološki obrazac je ostao relativno neizmenjen (Stanković, Zdravković, Trajanović i Žikić, 217).

¹³⁵ „Čistu vezu” (Giddens, 1993) kao savremeni tip intimnog povezivanja karakterišu sloboda izbora, ravnopravnost partnera i usredsređenost na ljubav. Ujedno, ovo je i pokazatelj „čišćenja” prostora intimnosti od društvene regulacije.

¹³⁶ Deinstitutionalizovana intimnost, oslobođena društvene regulacije, podrazumeva emocije i duboku povezanost, dok istovremeno isključuje površnost i privremenost.

psihičkog) i društvenog sazrevanja (postizanje samostalnosti i uključenosti u društveni život), emancipacija žena i sve manji udeo porodice u socijalizaciji dece (KOH, 1966). Dok se u prvobitnim društvima socijalizacija dece odvija u kontekstu svakodnevnice, a inicijacija u svet odraslih se dešava uporedo sa polnim sazrevanjem, u modernim društvima (naročito u gradovima, koji pružaju znatno jaču čulnu, duhovnu, uopšte – kulturnu stimulaciju, nego sela) starosna granica polnog sazrevanja je sve niža, a starosna granica društvene zrelosti se pomera ka kasnijim godinama. Ranije je porodica bila primarna socijalizatorska grupa, i određivala je bračne partnere za svoj podmladak, dok sada mladi sve češće upoznaju bračnog druga van konteksta porodičnog života. Emancipacija žena je od suštinske važnosti za slabljenje religijskog morala, koji uspostavlja dvostruke standarde za muškarce i žene u porodici i seksualnom životu, postavljajući ženu uvek u položaj podređen „njenim” muškarcima, blago se odnoseći prema muškim prekršiocima seksualnih normi, a strogo kažnjavajući žene za iste prestupe.

Sve ovo, između ostalog, dovodi do pomeranja starosne granice sklapanja brakova i rađanja dece, a posredno i do (odluka bračnih partnera o) bezdetnosti, ulaženja u predbračne veze, a brak i roditeljstvo se često doživljavaju kao obaveza i ograničavanje lične slobode. Iako kulminacija seksualnog života nastupa mnogo kasnije u odnosu na postizanje polne zrelosti, probuđenoj seksualnoj energiji potrebni su kanali za pražnjenje. Predbračni seksualni odnosi, neželjene trudnoće, prenosive polne bolesti, vanbračne zajednice, razdvajanje emotivnog faktora veze od seksualnog iskustva i njima slične, teme su kojima savremeni istraživači na ovom polju mogu da se bave.

Počeci drastičnog smanjivanja autoriteta religije na Zapadu se možda delimično mogu objasniti i time što je doživljaj seksa nadvladao doživljaj duhovnosti vezan za crkvu. Međutim, proboj seksualnih sloboda izgleda nije pružio ljudima osećaj stabilnosti u svetu, te sa mnogi ponovo okreću religiji, braku i takozvanim tradicionalnim vrednostima (Win, 1991: 8). Ni moralnost represivne, ali ni oslobođene seksualnosti izgleda nisu doneli čovečanstvu ono što mu je potrebno. Izobličavanje polnog instinkta vodi u lične i društvene patologije (Vajl, 1991:16), što nije pogrešno, ali sociolog ne sme sebi da dopusti da izvor svih društvenih devijacija i eksploatacije vidi u ovom jednom uzroku.

6.2.1. Odnosi među polovima na našim prostorima

Slovenska paganska tradicija izgleda nije negovala prezrenje žena, niti je znala za prvobitni greh. Kasnija institucija Istočne crkve je bila manje opterećena od Zapadne biblijskom podelom na dobru i zlu figuru žene (Alečković-Nikolić, 2001: 184). Međutim, u Srbiji je žena, osim u pra-zajednicama, negde do bakarnog doba (Srejšević, 1994a, 1994b), oduvek bila niže rangirana u odnosu na muškarca. Odnosno, kako piše Tihomir Đorđević, postojala je „velika razlika u položaju čoveka i žene” (Đorđević, 1984b: 12). Zakonici, običaji, pa i sama crkva su je postavljali na mesto građanina, ili podanika, ili saplemenicu drugog reda. Uostalom, ona je kriva za praroditeljski biblijski greh, na koji je navela i prvog čoveka. Dakle, žena je duhovno slaba i grešna sama po sebi. Takođe, ona je stvorena od Adamovog rebra, da mu predstavlja pratilju, družbenicu, da mu rađa decu i pomaže mu: stvorena je da bude iza, ili posle muškarca. Zakonodavstvo je stavljalo žene pod vlast oca ili muža, ili brata, u krajnjem slučaju – muškog srodnika. Udovice su imale pravo da, u cilju izdržavanja porodice, budu piljarice, pekarke i tome slično, ali u suprotnom, predstavljale su samo „dodatak” suprugu, koji je status sticao profesijom (Fostikov, 2004: 329-330). Žena nije mogla da bude pozvana na sud, bez muževljevog prisustva. Nesleđivanje je bilo primarno rezervisano za muške naslednike, a naslednice su se pojavljivale izuzetno, ako prvih nije bilo, sa potpuno jednakim pravima, ali kao drugorazredne (Dušanov zakonik, zakon blagovernog cara Stefana, 2002, stav 48). Istorija (pre)poznaje i beleži samo žene vladara i ktitorke¹³⁷, veoma retko postoji zapis o nekoj ženi iz naroda, naročito pod njenim punim imenom. Izuzetak čine jake, sposobne žene sa sela i iz gradova, koje su posle muževljeve smrti uspele da preuzmu njegovu ulogu i poslove. Njihovi potomci zato nose prezimena izvedena iz njihovih imena (Đorđević, 1984b: 25). Ženi je, u porodici i braku, tek majčinstvo i vaspitanje dece donosilo poštovanje, ali ne i mnogo bolji položaj u odnosu na muškarce¹³⁸.

O polnom životu Srba u ranijoj istoriji nema mnogo dostupnih podataka, ali seksualnost pravoslavnih Slovena od desetog do osamnaestog veka je detaljno analizirala Iv Levin u istoimenoj knjizi (Levin, 2006). Ona otkriva da je njihov polni život zaista bio u

¹³⁷ Ali, čak ni one nisu mogle da sede za stolom i jedu sa svojim muževima (Đorđević, 1984b: 23).

¹³⁸ U devetnaestom veku je pažljiv posmatrač zabeležio jadikovanje žena prilikom njihovih susretanja zbog „jada i čemera”, ropstva mužu i celoj njegovoj rodbini, pa i muškom svetu uopšte. Na primer, žena ne sme ni muža, ni njegovu rodbinu da oslovi krštenim imenom, služi ga i dvori, ide pešice na njivu noseći dete, natovarena hranom, dok on jaše konja (Milojević, 1869: 112, 113).

velikoj meri regulisan verskim pravilima¹³⁹. Izgleda da, usled niske religijske kulture (nepoznavanja osnova učenja sopstvene religije), koja je i danas karakteristična za naš narod „Bog se bolje poznaje preko moralno-asketskih sadržaja nego preko teoloških dogmi. Odnosno, predstava o svetom daleko se više formira na osnovu moralnih atributa nego na osnovu racionalne teologije” (Simić, 2005: 62).

Izgleda da je pravoslavlje, sledeći iste (pre)hrišćanske tradicije kao i Rim, i tumačeći ljudski pad i izgnanstvo iz raja, razvilo negativan stav prema seksualnosti (iako ga hrišćanstvo nije usvojilo generalno). Polno ponašanje (naročito žena) je postalo kriterijum moralnog integriteta. Međutim, norme polnosti nikada nisu nezavisne od običaja i društvenih imperativa (Levin, 2006: 48-52). Ono na šta Levin skreće pažnju, između ostalog, jeste da su sva ograničenja polnog opštenja (inače dozvoljenog samo supružnicima) učinila da je tokom godine bilo vrlo malo dana kada je ono bilo dopušteno, jer je bilo dozvoljeno samo u cilju stvaranja deteta, a zabranjeno generalno (sa nekim izuzecima) verskim praznicima, pa i danima koji im prethode, sredom, petkom, subotom i nedeljom, u toku menstucije i trudnoće, i za vreme svih postova i nekih epitimija (Levin, 2006: 218). Za srednjevekovnu pravoslavnu ženu, koja je mogla biti izložena velikom broju trudnoća čime bi njeno zdravlje lako bilo ugroženo, sve ove zabrane su značile umanjeње rizika, te je anti-seksualni aspekt hrišćanstva pre za nju značio oslobađanje, nego ograničenje (Levin, 2006: 52). Takođe, srednjevekovni Sloveni nisu povezivali ljubav i seksualnu privlačnost – štaviše, ljubav prema supružniku je isključivala potonju¹⁴⁰ (Levin, 2006: 95). Inače su i prehrišćanski Sloveni poznavali instituciju braka (koja je izgleda bila univerzalna); ne naročito imućan Sloven teško da je mogao praktikovati poliginiju, pa su brakovi najverovatnije mahom bili monogamni (ako isključimo vladare); i oni su pridavali značaja (ženskoj) nevinosti¹⁴¹, a običaj da se ona potvrdi materijalno posle prve bračne noći sačuvao se takoreći do juče; incest je bio zabranjen; postojali su obredi plodnosti koji su uključivali polne odnose, ali se njima tada pridavao kosmički i simbolički, magijski značaj - podsticanje plodnosti u prirodi (Levin,

¹³⁹ Crkva je kontrolisala polni život parohijana pozivajući se na moral i duhovno dobro. Njen stav prema seksualnosti je bio pre svega praktičan: ona je predstavljala potencijalnu opasnost po društveni poredak (njegovu stabilnost u smislu uspostavljenih hijerarhija i uloga polova). Međutim, nije postojao dublji jaz između normi crkve i zajednice, te su standardi seksualnog ponašanja koje je propovedala crkva bili uspešni, pošto su bili u skladu sa realnošću društvenog života (Levin, 2006: 404).

¹⁴⁰ Ljubav prema supružniku je trebalo da rezultira time da ga se ne izlaže iskušenjima. Koncept romantične ljubavi Sloveni u navedenom periodu nisu poznavali; emotivne veze su bile priznate, ali nisu dovođene u vezu sa potrebom za polnim sjedinjenjem, niti je seks smatran načinom da se izraze emocije – to je samo bio način da se rodi dete (Levin, 2006: 216).

¹⁴¹ Srednjevekovnim pravoslavnim Slovenima je crkva preporučivala pre uzdržavanje, nego zakonit brak (ili njegovo nekunzumiranje), u cilju očuvanja nevinosti i duhovne i telesne čistote (Levin, 2006: 93-94).

2006: 74-81). Srednjevekovna pravoslavna polna etika potseća na vizantijsku, ali je usvojila od ove samo ono što je bilo prikladan izraz za osećaj ispravnosti tadašnjih ljudi i najprikladnije za tadašnja društva, u skladu sa uverenjem da je ispravno polno vladanje bitno za ispravan poredak u kosmosu i zajednici. Stoga, seksualni život pojedinca nije bio tek deo njegove lične etike. Istovremeno, ovu etiku karakteriše i blagost, u smislu velikog saosećanja i razumevanja za ljudsku slabost: prekršaji su bili očekivani, i praštali su se (Levin, 2006: 109-110).

U tradicionalnim društvima, zahvaljujući strogim pravilima polnog morala, brak je manje bio posledica naklonosti onih koji su u njega ulazili, a više ugovor između dve društvene grupe (Pavićević, 2006: 103). Brak je predstavljao glavni deo dominantne porodične i klanovske strukture društva Slovena, a slovenske vlasti su ga stavljale pod potpunu kontrolu crkve, pa se zakonitim smatrao samo brak sklopljen crkvenom ceremonijom – venčanjem (mada je u početku priznavan i brak sklopljen narodnim običajem - svadbom¹⁴²). Crkva, je, opet, prema ovoj instituciji imala u osnovi ambivalentan stav: metaforički, brak je savez poznat kroz primere Isusa i crkve, Marije i tvorca, a i sam Isus je blagoslovio brak (svadbu u Kani) i dao mu božanski blagoslov; ipak, brakovi običnih muškaraca i žena su budili podozrenje, pa je njihov brak smatran „manje vrednom alternativom” za slabe duhom. Bolje je bilo ostati u celibatu, sačuvati nevinost. Brak jeste bio zakoniti okvir za rađanje dece, ali polni čin je i dalje ostao nešto prljavo, iako se događao među supružnicima. Međutim, za onoga ko živi u svetu, veća je verovatnoća da će zgrešiti ako je bezbračan. Jedini način da se zaista živi u apstinenciji, smatralo se, bio je u manastiru. Otuda i opravdanje brakova sveštenika. Brakovi su po pravilu ugovarani, pošto pošto su bili motivisani ekonomskim i političkim ciljevima, a ne moralnim i religijskim, pa otuda i verovatnoća politički opravdanih razvoda i ponovnih sklapanja brakova (iako se smatralo da je samo jedan, to jest prvi brak pravi, pa se nije blagonaklono gledalo na ponovne ženidbe i udaje; ipak, sveštenstvo ih je tolerisalo, do četvrtog, u maniru kompromisa zbog ljudske prirode). Pri tome, pravila koja regulišu razvode nisu bila ista za žene i muškarce. Emotivna i fizička veza između supružnika nije bila od značaja. Svrha sklapanja braka nije bila sreća

¹⁴² Do braka je u starini najčešće dolazilo voljom roditelja, izgleda prvenstveno oca, pošto je i dete predstavljalo njegovu svojinu, baš kao i žena (Đorđević, 1984b: 22), ali i otmicima, dogovorenim otmicima, kupovinom, a događalo se i da sama devojka pobegne kod mladića. Ove oblike sklapanja braka su vlasti nastojale da zabrane i stave sklapanje brakova pod kontrolu crkve (Đorđević, 1984b; 12, Đorđević: 1984a: 174-196). Tek je knaz Miloš, 1818. godine, izdao naredbu da se mora uvažiti volja devojke pri izboru supruga (Đorđević, 1984b: 151).

supružnika, već pre savez porodica (tek je u eventualnom drugom braku mogao da dođe do izražaja lični izbor partnera). Međutim, mladenci nisu to ni očekivali, pošto se, shodno vremenu u kome su živeli, nisu ni nadali romantičnoj ljubavi i polnom ispunjenju, već poštovanju i saradnji. Muškarci su najjače veze razvijali u svojoj porodici, sa roditeljima, braćom i kumovima, a žene su nalazile emotivno ispunjenje kroz odnos sa decom. Muškarcu se čak preporučivalo da ne pokazuje neumerenu naklonost prema svojoj ženi. Bračni odnos je bio zanemaren, na račun porodičnih interesa. Štaviše, podela poslova na ženske i muške, kao i uopšte podela muških i ženskih sfera života, činile su da oni i ne provode mnogo vremena zajedno, ali su ii umanjivali verovatnoću vanbračnih polnih kontakata (Levin, 2006: 112-124, 156-169, 145-153, 180-183, 215).

Crkva je obeshrabrivala nedozvoljene polne radnje pričama o grehu i manje-više strogim kaznama (epitimijama). Tako je, na primer, i san o polnom odnosu sa sopstvenom ženom smatran grešnim i podrazumevao epitimije, molitve i poklone. Međutim, o prihvatljivim vidovima polnog opštenja može se zaključivati samo na osnovu zabranjenih, pošto se prvi nisu pominjali, u težnji da se ljudi ne navode na „prepuštanje đavolu” (Levin, 2006: 216). Već je objašnjeno de je supružnicima, usled preporuka o suzdržavanju, tokom godine preostajalo malo dana kada je upražnjavanje polnih odnosa bilo dozvoljeno. Jedini odnos za koji je postojalo opravdanje bio je onaj koji može da dovede do začeca (isključivo genitalni), i to u „misionarskom” položaju, koji naglašava mušku dominaciju (upražnjavanje suprotnog položaja je smatrano grehom, kao i pokušaji sprečavanja trudnoće, spontani pobačaj i abortus). U cilju podsticanja stabilnosti u (ugovorenim) brakovima (bez međusobne emotivne i polne privlačnosti), generalno, propisi sa silnim ograničenjima i zabranama su mogli delovati i kao način da se umanjí tenzija, a ta stabilnost se (hipotetički) odražavala i na stabilnost porodice i društva; stoga je bilo važno podstaći održavanje odgovarajućih polnih odnosa između muža i žene. Trebalo je očuvati tradicionalne polne uloge i raspodelu autoriteta zasnovanu na pripadnosti polu¹⁴³ (Levin, 2006: 275). Svi polni kontakti van braka su karakterisani kao preljuba, ili kao „nedozvoljeni blud”. U suštini,

¹⁴³ Za srednjevekovne pravoslavne Slovence je polno izražavanje predstavljalo, ne privatnu, već javnu stvar, sa posledicama po dobrobit zajednice. „Kršenje propisa o seksualnom vladanju je ugrožavalo stabilnost poordice i zajednice. U društvu koje je organizovano prvenstveno na odnosima koji su određeni poprodičnim i kvaziporodičnim vezama, svaka seksualna aktivnost je ili potvrđivala ili dovodila u opasnost postojeće veze. Propisi o incestu, razvodu, ponovnom sklapanju braka i konkubinatu jemčili su da će porofični odnosi ostati nedvosmisleni i da će odgovornosti biti jasne. Zabrane predbračnog i vanbračnog seksa su štitile svetost braka, koji je činio osnovu političkih i ekonomskih saveza između porodica”... „Ovi propisi su jačali vlast porodica nad pojedincima, gospodara nad slugama, muškaraca nad ženama i sveštenstva nad parohijanima” (Levin, 2006: 398).

preljuba udate žene je predstavljala potencijalno „najrazorniju seksualnu devijaciju”, pošto je ona takvim činom pokazivala nepoštovanje i neposluš mužu (koji je i sam postajao preljubnik, njenim činom), izvgavala ga javnom podsmehu, a mogla je i donese na svet dete koje nije njegovo. Zato je polni odnos sa udatom ženom predstavljao svojevrsno skrnavljenje. Zabranjen je bio i predbračni polni odnos (ženama, dok se na avanture neoženjenih mladića generalno, sa nekim izuzecima, gledalo blagonaklono, pod uslovom da je partnerka odgovarajuća- neudata, ili prostitutka), kao i brojni „protivprirodni” (izopačeni) vidovi odnosa kao što su incest, masturbacija, ili polni odnos sa životinjom, ili odnos koji ne uključuje mogućnost začeca (Levin, 2006: 214-262). Homoseksualnost je smatrana opasnom, pošto je narušavala označene polne uloge muškaraca i žena, a samim tim remetila ustaljeni red i stabilnost odnosa među polovima, ali se događao i relativno popustljiv stav crkvenjaka prema neoženjenim, ili veoma mladim muškarcima (Levin, 2006: 262-269). Silovanje su kanoni često svrstavali u seksualne prekršaje (silovatelj je osoba koja je grešna, jer se prepustila đavoljim iskušenjima), ali drugi aspekti propisa koji se na njega odnose upućuju na zaključak da su ga svetovne vlasti interpretirale pre kao čin nasilja, nego polnu devijaciju. Zato su u takvim slučajevima svetovne i vrkvene vlasti delile nadležnost. U oba vida, ovakav čin je shvatan kao težak prestup, pošto prestavlja jako narušavanje poretka¹⁴⁴. Zakon je ponekada predviđao i rešenje: isplatu naknade porodici žrtve, a ako žena/devojka nije bila udata ili verena za nekog drugog, silovatelj je mogao da je oženi (ovo je u nekim tekstovima čak naređivano), ukoliko bi njena porodica bila saglasana sa time. Na ovaj način, ma koliko to nama surovo zvučalo, devojci je bilo obezbeđeno njeno mesto u zajednici uz muža, umesto obeščašćenosti (Levin, 2006: 292-316). Dušanov zakonik (2002) predviđa različite kazne za silovanje (blage kazne, sakaćenje, čak i smrt), što je zavisilo od statusa silovatelja i žrtve.

Ovde bi trebalo pomenuti i zaključke Vladimira Dvornikovića, dok je o polnosti u našoj poeziji više pisano u odeljku o prethodnim istraživanjima.

Dvorniković je pisao da su Jugosloveni narod sa izraženim nagonima i čulno osetljivi, što je, prema njegovom mišljenju, posledica „vezanosti za zemlju i prirodu” (Dvorniković, 1990: 335). Naše ponašanje je u velikoj meri podložno afektima i instinktima, za razliku od nekih naroda, kojima je prirodan miran karakter. O jačini polnog nagona svedoči i sam jezik, bogat erotskim terminima i sa jakom erotsko-asocijativnom dinamikom. Seksualni nagon je,

¹⁴⁴ Ipak, četo je silovanje udate žene kategorisano kao preljuba, kao polni odnos sa ženom koja ima muža, tako je tu kažnjavan polni prestup, a ne agresivnost i nasilje (Levin, 2006: 297-298).

kako sam Dvorniković kaže, jedan od najdubljih i najjačih vitalnih nagona: „Polni nagon, sam po sebi, jedan je od najsirovijih i najamorfnijih elemenata iz kojih se gradi komplikovana psihička arhitektura koja nosi ime ‘karakter’ ” (Dvorniković, 1990: 335).

Nagone Dvorniković smatra psihičkim potencijalom, koji samo u sklopu celokupne ličnosti dobijaju karakternu funkciju. Pol može da utiče na karakterne crte i predstavlja smernicu za formiranje ličnosti. Priroda seksualnog nagona je u velikoj meri podvrgnuta "individualnim varijacijama", pa on smatra da pri generalizacijama na nivou istorijskih kolektiviteta treba biti naročito obazriv, što naročito treba imati na umu prilikom korišćenja kvalitativne metodologije u istraživanjima. Tako on Vajningerova zapažanja o polu i karakteru smatra „duhovito netačnima”, iako i sam priznaje postojanje povezanosti pola i karaktera (Dvorniković, 1990: 336). Ipak piše: „Severnjacima su hladniji, južnjaci vrući, eruptivniji, to je poznata i priznata istina”...”Orijentalaska i mediteranska muška ljubomora isuviše je poznata pojava; indiferentnost i mlakost severnjaka isto tako” (Dvorniković, 1990: 336-337). Ipak, Dvorniković smatra da je nerealno govoriti o apsolutnoj homogenosti kod Jugoslovena, već pre o približno istom modelu, nastalom zahvaljujući „mešanju krvi” i istim istorijsko-društvenim uslovima. Sa jedne strane, naš narod karakterišu vulgarne psovke i „erotske sirovštine”, a sa druge – nežna, suptilna, visoko estetizovana lirika "bolno čeznutljivog tona". U krajevima gde se zadržavaju patrijarhalni modeli, polni moral je strožiji, dok u vlaškom Homolju, naprimer, sredina ne vrši moralni pritisak na devojke da budu čedne i na žene da budu verne; štaviše, smatra se da su žene te koje dominiraju usvajanjem modela bračnog života kod Vlaha. „Herojsko-patrijarhalna siromaština nije sredina za erotske lascivnosti. U govoru i ponašanju zapaža se izbegavanje svake aluzije na polni život. Pol je sfera od koje se po pravilu zazire, a polni život prekriva se velom stidljivosti i najveće diskrecije” (Dvorniković, 1990: 340).

Opet, ljubav je za naš narod odvajkada predstavljala osećanje izuzetne jačine, osećanje „jače i od smrti” (Dvorniković, 1990: 341), a od ljubavne boljke nema leka. Prepustiti se ljubavi, značilo je „omekšati”, dozvoliti ženi da porobi muškarca. Po pravilu, junak-patrijarhalac prezire sentimentalna osećanja prema ženi i makar glumi hladnog i surovog mušakačinu. Žena mora da mu bude poslušna, pre svega, pa i da primi batine, ako on to nađe za potrebno. Štaviše, čak su i same žene nalazile čudnim ako ih muževi ne tuku, a o venčanoj ženi se u javnosti govorilo, ne kao o sadrugu, partnerki, ili voljenom biću, već kao „nesreći”, „gaduri”, „ženturači”. Naprotiv, sintagma „muška glava” nosi sobom neviđeno

poštovanje u našem narodu (Dvorniković, 1990: 343-345). Pa ipak, ima narodnih pesama u kojima muškarac lije suze za svojom preminulom dragom, pa čak i umire od tuge za njome (Kostić, 1987: 28-30).

Dvorniković je smatrao da je „brak na probu” pre vlaški, nego srpski običaj (jer se ne uklapa u strogu srpsku patrijarhalnost), „gostinsku obljudu”¹⁴⁵ reliktom, a „snahaćenje”¹⁴⁶ i incest redovnim pojavama, naročito u nerazvijenim krajevima (Dvorniković, 1990: 339).

Ambivalentan odnos srpskog muškarca prema ženi proteže se od davnina, do današnjih dana. Žena i njene karakteristike se smatraju manje vrednom od muškarca i njegovih osobina, od nje se očekuje da mu bude podređena i da ostane u domenu privatnog, rađajući i odgajajući decu. Opet, nju naš narod smatra „stubom koji drži kuću”, njoj je poverena ključna uloga u moralnom vaspitanju dece. Da, primetno je da moć koja se njoj daje ostaje ograničena na porodicu. Ovakva podela posla je omogućila muškarcima da se usredsrede na život van doma i posvete javnim sferama, lišivši ih odgovornosti prebačenih na ženina pleća (Šijaković, 2005: 325). Sa druge strane, srpsko pravoslavlje poznaje svetice za uzor, uzdiže Isusovu majku kao ženu nad svim ženama, a narodna poezija daje žene poput majke kraljevića Marka i majke Jevrosime, koje su oličenja razuma, pravde, moralnosti i moći. Majka Jevrosima je sušta odbrana ženskog principa, „ravnopravno delovanje Jungovih Anime i Animusa” (Alečković-Nikolić, 2001: 173, 180). Narodne poslovice iskazuju, osim generalnog prezira prema ženskom biću (a naročito prema gordojoj i lepoj ženi, ili prema nerotkinji), poštovanje prema majci, dobroj domaćici i nežnost i zaštitnički stav prema sestri i devojci (Trebješanin, 2001: 198) Sublimirana mržnja prema ženi može biti oblikovana u preterano poštovanje i artificijelnu ljubav (Alečković-Nikolić, 2001: 184). Ženski lik (p)ostaje podeljen na „dobru” i „zlu” ženu.

¹⁴⁵ Gostinska obljudba je bičaj da domaćin gostu ustupi sopstvenu ženu ili ćerku preko noći.

¹⁴⁶ Snahaćenjem se smatra običaj da otac oženi sina ženom koju bi on želeo za sebe, da bi on sam imao polne odnose sa njome (Dvorniković, 1990:339). Običaj se dugo održao, o čemu svedoči i slučaj iz 1956., kada je snaha osakatila svekra prilikom njegovog pokušaja da joj priđe (*Kalemarcem presekle običaj*. <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2002/01/07/srpski/H02010504.shtml>).

6.2.2. Savremena žena

Danas, u takozvanom „civilizovanom svetu” nema zakona koji bi dozvolio ženi neslobodu samo zato što je žena. Ženski pol je slobodan, poslovno sposoban, priznat kao subjekat nasleđivanja, zakonima uvažen po pitanju svih vidova ljudskih prava, sve u cilju antidiskriminatorne politike. Za početak, sledi sažeti pregled statusa konvencija o pravima žena u Srbiji. Evropsku konvenciju o ljudskim pravima (koju je prihvatila i Srbija) doneo je Savet Evrope je četvrtog novembra 1950. godine¹⁴⁷. Prihvaćena je od strane četrdeset i šest zemalja, koje su time priznale nadležnosti Evropskog suda za ljudska prava (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 51). Antidiskriminacioni zakoni se delom odnose i na rodnu ravnopravnost. Njihova svrha je da u zakonske sisteme država stvore zakonodavni okvir za prevazilaženje različitih vidova diskriminacije i unesu orijentaciju ka međunarodnim antidiskriminacionim dokumentima. Ukidanje diskriminacionih praksi stvara uslove za afirmaciju ravnopravnih odnosa i uvažavanja posebnosti (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 26). U Srbiji je 7.4.2009.godine od važeći Zakon o zabrani diskriminacije, kao glavni antidiskriminacioni zakon, a 11.12.2009.godine je donesen Zakon o ravnopravnosti polova, koji posebno reguliše jednake mogućnosti polova u oblasti javnog i privatnog života (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 26). CEDAW¹⁴⁸ konvencija, jedan od ključnih dokumenata za umanjivanje rodne neravnopravnosti i diskriminacije¹⁴⁹, usvojena je od strane Generalne

¹⁴⁷ Više o Međunarodnim mehanizmima za postizanje rodne ravnopravnosti u Rečniku rodne ravnopravnosti (94-96str). Takode: „Ženska ljudska prava garantuju brojni međunarodni dokumenti: Opšta deklaracija UN o ljudskim pravima (UDHR, 1948), Međunarodni pakt UN o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima (ICESCR, 1966), Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima (ICCPR, 1966), Konvencija UN o eliminisanju svih oblika diskriminacije žena (CEDAW, 1979), Deklaracija UN o uklanjanju nasilja nad ženama (1993), Pekinška deklaracija i Platforma za akciju (1995), Univerzalna deklaracija o demokratiji (1997), Rezolucija Saveta bezbednosti UN br.1325 (2000), Milenijumska deklaracija UN (2000) (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 172).

¹⁴⁸ CEDAW definiše diskriminaciju žena kao svaku razliku, isključivanje ili ograničavanje na osnovu pola sa ciljem da se žene onemoguće u ostvarivanju ljudskih prava i sloboda na svim planovima (ekonomskom, pravnom, političkom, kulturnom obrazovnom...). Potpisnice se obavezuju da ovo osuđuju i eliminišu uvođenjem sistema ravnopravnosti kroz pravo, menjanje običaja, predrasuda i praksi koje tretiraju žene kao inferiorne, kao i borbom protiv trgovine ljudima i iskorišćavanja žena kroz prostituciju. One garantuju ženama politička prava (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 31-32).

¹⁴⁹ „Diskriminacija je dovođenje jedne društvene grupe ili pojedinaca/pojedinke u položaj manje vrednih osoba, onih kojima se ukidaju ili umanjuju prava ili kojima se osporavaju vrednosti. Ako je diskriminirajući osnov pol osobe, onda je reč o polnoj/rodnoj diskriminaciji.” Žene predstavljaju najveću diskriminisanu grupu (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 37). Pod polnom diskriminacijom se podrazumeva „svako neopravdano pravljenje razlike ili nejednako postupanje, odnosno propuštanje (isključivanje, ograničavanje ili davanje prvenstva) koje ima za cilj ili posledicu da licu ili grupi oteža, ugrozi, onemogućuje ili negira priznanje, uživanje ili ostvarivanje ljudskih prava i sloboda u političkoj, ekonomskoj, društvenoj, kulturnoj, građanskoj, porodičnoj i drugoj oblasti.

skupštine Ujedinjenih nacija osamnaestog decembra 1979.godine. SFRJ, je potpisala ovu konvenciju 1980., a ratifi kovala je 1981.godine. 2000. SRJ je potvrdila da ponovo prihvata međunarodne pravne akte među kojima je i ova konvencija (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 26). Deklaracija o suzbijanju nasilja nad ženama doneta je kao Rezolucija Generalne skupštine UN dvadesetog decembra 1993.godine. Ona definiše nasilje nad ženama kao „svaki akt rodno zasnovanog nasilja koji rezultira ili bi mogao imati za rezultat fizičko, seksualno ili psihičko nanošenje bola ili patnje ženama, uključujući i pretnje takvim postupcima, prinudu ili samovoljno lišenje slobode, bilo da se dešava u javnom ili privatnom životu” i objašnjava situacije i oblike rodno zasnovanog nasilja (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 36-37). Zakonodavstvo Evropske Unije takođe jednim delom počiva na načelima rodne ravnopravnosti, detaljno razrađenim u takozvanom sekundarnom zakonodavstvu EU, preciznije u direktivama¹⁵⁰, rezolucijama, preporukama i odlukama Saveta ministara i Evropskog parlamenta (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 38). Smernice Evropske Unije za rodnu ravnopravnost su strateški dokument EU kojim se definišu politike delovanja u cilju unapređivanja rodne ravnopravnosti u periodu od 2006. do 2010. godine (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 50-51). Osmog marta 2005. Osnovan je Evropski institut za rodnu ravnopravnost, a dve hiljade i šeste godine, Savet evropskih opština i regiona (CEMR), odnosno asocijacija lokalnih i regionalnih vlasti iz preko trideset zemalja Evrope usvojio je Evropsku povelju o rodnoj ravnopravnosti na lokalnom nivou (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 52-54). Dve hiljade sedme godine Savet Evrope je doneo Preporuku za uspostavljanje standarda i mehanizama za postizanje rodne ravnopravnosti (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 95).

Borba za jednake šanse polova se kod nas može pratiti na zakonodavnom, republičkom i lokalnom nivou. Ustav Srbije garantuje rodnu ravnopravnost i politiku jednakih mogućnosti¹⁵¹, a nakon Zakona o zabrani diskriminacije, krajem dve hiljade devete godine je usvojen Zakon o ravnopravnosti polova. Takođe dve hiljade devete godine, od

Diskriminacijom se smatra i ako se prema licu neopravdano postupa lošije nego što se postupa prema drugome, isključivo ili uglavnom što je tražilo ili namerava da traži pravnu zaštitu od diskriminacije ili je ponudilo ili namerava da ponudi dokaze o diskriminatorskom postupanju. Pod neopravdanim razlikovanjem, isključivanjem, ograničavanjem i postupanjem ili drugim preduzetim merama, u smislu ovog zakona, naročito se smatra ako: 1) preduzeta mera nije opravdana zakonitim ili legitimnim ciljem; 2) ne postoji srazmera između preduzetih mera i cilja koji se preduzetim merama ostvaruje” (Zakon o ravnopravnosti polova: 2009: I/član 4).

¹⁵⁰ Direktive su vrsta sekundarnog zakonodavstva EU, koje stvaraju isključivo institucije EU (Savet ministara sa Evropskim parlamentom i Komisija su ovlašćeni predlagači pravnih akata) i pružaju uputstva kako postići određene standarde rodne ravnopravnosti u nacionalnim okvirima mputem usaglašavanja (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 38).

¹⁵¹ Ustav Srbije: član 15: „Država jemči ravnopravnost žena i muškaraca i razvija politiku jednakih mogućnosti.”

strane Vlade Republike Srbije, usvojena je Nacionalna strategija za poboljšanje položaja žena i unapređivanje rodne ravnopravnosti, kao prvi strateški dokument naše zemlje u oblasti rodne ravnopravnosti. Njome su utvrđeni ciljevi, mere i aktivnosti koje će Vlada preduzeti do dve hiljade i petnaeste godine u cilju unapređivanja položaja žena u svim sferama javnog i privatnog života. Zasnovani su na savremenim međunarodnim i evropskim standardima o ravnopravnosti žena i muškaraca, te predstavljaju usaglašavanje nacionalnog zakonodavstva sa međunarodnim normativnim okvirom (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 103-105, 167-170). U Srbiji postoje tela za rodnu ravnopravnost na svim nivoima vlasti, zaštitnici građana, strategije i akcioni planovi posvećeni ovom cilju, kao i institucionalni mehanizmi za rodnu ravnopravnost na republičkom nivou - poput Skupštinskog odbora za ravnopravnost polova i Uprave za rodnu ravnopravnost (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 68-73). Takođe postoje i Pokrajinski mehanizmi za rodnu ravnopravnost, kao što su Pokrajinski sekretarijat za rad, zapošljavanje i ravnopravnost polova, Pokrajinski zavod za ravnopravnost polova, Savet za ravnopravnost polova Pokrajinskog sekretarijata za rad, zapošljavanje i ravnopravnost polova (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 117-119). Od dve hiljade i druge godine, u Srbiji počinje ustanovljavanje raznorodnih lokalnih tela za rodnu ravnopravnost u vidu saveta, komisija, „*focal points*”, ili lica određenih za pitanja rodne ravnopravnosti. Nacionalno izvršno telo angažovano je na uspostavljanju mreže ovih lokalnih mehanizama i održavanje kontakta sa ovim telima. Štaviše, Zakon o ravnopravnosti polova, obavezuje jedinice lokalne samouprave da ustanovljavaju mehanizme rodne ravnopravnosti (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 85-86).

Međutim, jasno je da i dalje postoji „niz ‘nevidljivih društvenih prepreka’ koje održavaju hijerarhijske društvene poretke zasnovane na moći, novcu, privilegijama i nepravednoj podeli društvenih dobara.” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 26) I kroz istoriju je uvek bivalo tako. Građanska revolucija je donela ravnopravnu borbu oba pola za ostvarenje političkih i ekonomskih sloboda. Međutim, odnos moći u porodici ostaje nepromenjen u korist muškaraca, jer se transformacija porodice završava formalnom slobodom bračnog ugovora. Ono što žena dobija sa razvitkom kapitalizma jeste mogućnost materijalne nezavisnosti i prodor u javnu, proizvodnu sferu. Ali, njen rad je plaćen manje od muškog, ne njeno zapošljavanje se često ne gleda sa odobravanjem, a obaveze u porodici nisu nimalo umanjene. Sa razvitkom države blagostanja, novih tehnologija, tercijarnog sektora, umenjuju se otpori zapošljavanju žena, a seksualnost postaje njeno komercijalizovano oruđe. Feminizam zahvata pre svega kulturnu i političku sferu društvenog života i prodor žena u njih. Naglašavanjem različitosti, feminizam je daleko od ukidanja polne dihotomije. On, u

stvari, samo uspostavlja simetriju između polova, insistirajući na pravu na autonomno izražavanje i delanje polova (Milić, 1994: 14-20).

Autorke Rečnika Rodne ravnopravnosti pišu: „S obzirom da su tradicija, običaji i hegemoni kulturni obrasci puni diskriminišućih sadržaja po žene, svi međunarodni dokumenti koji garantuju ljudska prava žena ističu da se ta prava ne mogu kršiti i povređivati po osnovu kulturnih ili religijskih normi. Jedna od ključnih zamerki Srbiji prilikom razmatranja inicijalnog izveštaja države na CEDAW komitetu odnosila se upravo na ovaj aspekt ugrožavanja ženskih ljudskih prava. ‘Komitet je zabrinut zbog upornog postojanja duboko-ukorenjenih, tradicionalnih patrijarhalnih stereotipa koji se odnose na ulogu i obaveze žena i muškaraca u porodici i u široj zajednici, što se ogleda u izboru obrazovanja žena, njihovom nepovoljnom položaju na tržištu rada i niskom nivou njihovog učešća u političkom i javnom životu, što sve doprinosi toleranciji nasilja nad ženama (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 171).

One navode šest strukturalnih nivoa muške dominacije i eksploatacije žena u patrijarhalnim kulturama (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 114-116): 1. Kućni rad: iscrpljujući je, nije limitiran, uključuje brigu o higijeni, ishrani, o deci, o starima, nemoćnima i obavljaju ga žene, ne dobijajući naknadu; 2. Profesionalni rad: zanimanja i funkcije su pod uticajem polne segregacije, žene su za isti posao manje plaćene; 3. Seksualnost: ženska tela su predmet muške kontrole; 4. Kulturne institucije: pod uticajem su hegemone muške kulture; 5. Mediji: reprodukuju patrijarhalne obrasce i time doprinose širenju i učvršćivanju patrijarhalnih vrednosti; 6. Država: muškarci dominiraju u upravljanju državom i „vrlo žilavo” pružaju otpor podeli vlasti i upravljanju društvom na rodno osvešćenoj politici.

Primeri degradacije ženskog pola u svakodnevnom životu su brojni. Pošto su žene još uvek uveliko percipirane kao seksualni objekti, to proces starenja često povlači i gubitak društvenog ugleda i moći za njih: „ejdžizam” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 48). Širom sveta još uvek postoji praksa fetifemicida (*Female-Selective Abortion*): abortiranje ženskih fetusa, kao vida femicida¹⁵². U Srbiji svake sedmice jedna žena strada od svog nasilnog partnera¹⁵³ (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 55). Takođe, jezik je pravi „lakmus” za percipiranje rodne diskriminacije. „Ukoliko su, na primer, žene isključene iz

¹⁵² Femicid je podvrsta genocida, a čini ga ubijanje žena zato što su žene (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 55).

¹⁵³ Nasilje nad ženom je pokazatelj njenog društvenog položaja i kvaliteta svakodnevnice. Ono je u službi ideologije patrijarhata, u kome se nameće, propisuje i simulira kao „sredstvo disciplinovanja”, a u njegovoj osnovi je mizoginija (Miletić-Stepanović, 2002: 391).

jezika, ženski rod supsumiran pod muški, ili se ženski rod koristi samo za označavanje manje vrednog i manje poželjnog, reč je o duboko uvreženoj rodnoj diskriminaciji u jeziku” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 38). U ovom radu je već pomenut jedan od brojnih primera jezičke diskriminacije ženskog pola u udžbenicima. Sociološka analiza sadržaja udžbenika pokazuje da se, između ostalog¹⁵⁴, u njima sistematski upotrebljava rodno stereotipan rečnik (Stjepanović-Zaharijevski, Gavrilović, Petrušić: 2010: 113-114). Isto tako, u srpskom jeziku (na primer) ne postoji konvencionalni, svakodnevni muški oblik reči „alapača”, niti „prostitutka” (mada se tu tamo može pročitati: „prostitut”). Takođe, u srpskom jeziku ne postoji konvencionalni, svakodnevni muški oblik reči „alapača”, niti „prostitutka” (mada se tu tamo može pročitati: „prostitut”), a to je samo par primera, izabranih koincidencijom. Reklame – neizbežno obeležje savremene kulture i mas medija, ako im je ciljna grupa muška populacija, ženu najčešće predstavljaju kao seksualni objekat...

I pri prvom pogledu je jasno da nismo suštinski odmakli od klasičnog patrijarhalnog modela. Pravni i ekonomski status za koji su se žene izborile su jedna strana medalje njihove borbe za ravnopravnost, a sa druge strane stoje istinsko vrednovanje, koje se očituje u društvenoj praksi, svakodnevnom životu i o(p)stalim običajima. Živimo u vremenu velikih i globalnih promena. Iako je primetno da žene nisu postigle punu ravnopravnost sa muškarcima, do određenih, i to bitnih pomaka je ipak došlo. O nekima od njih je bilo reči ranije. Ovde ćemo se uredsrediti na kratak prikaz društvenog položaja savremene žene u Srbiji.

Anđelka Milić analizira aspekte društvenog položaja žene i razlučuje ih na: društveno-ekonomski položaj, participaciju žena u obrazovanju, položaj žene u porodici i odnos moći i polova.

Društveno ekonomski položaj žena se odnosi na njihovo učešće u radno aktivnom stanovništvu, njihovo zapošljavanje i ekonomsku nezavisnost. Prema ustavu Srbije, svako ima pravo na rad (Ustav: član 60). Tema o masovnom zapošljavanju žena i nekim njegovim društvenim posledicama po žene, kao marginalizovanu grupu, je već načeta u ovom radu. Veoma je široka i nemoguće je obuhvatiti je u svim njenim bitnim elementima i aspektima na malom prostoru. Činjenica je da su žene izašle iz porodične u javnu sferu pre svega

¹⁵⁴ Zahvaljujući nastavnim programima, udžbenici ne sadrže osvrt na (neravnopravne) odnose među polovima i pitanja koja bi upućivala na tu temu, iako postoje sadržaji koji su rodno relevantni, muški i ženski likovi su neproporcionalno zastupljeni, naročito kada je reč o važnim ličnostima; osim ovoga, žene se prikazuju kao nosioci rada u domaćinstvu (Stjepanović-Zaharijevski, Gavrilović, Petrušić: 2010: 113-114).

zapošljavanjem. Danas Ustav Srbije omogućuje ženama (kao i invalidima i omladini) posebne uslove rada i posebnu zaštitu na radu (Ustav: član 60). Međutim, samo zapošljavanje ne znači i nestanak polne diskriminacije na polju rada. Tako je na primer, kod nas, prema Republičkom zavodu za statistiku, zaposlenost žena u odnosu na muškarce uvek manja (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 54). Žene su, početkom milenijuma, činile skoro sedamdeset procenata od ukupnog broja onih koji nemaju nikakva sredstva za život, i ređe se pojavljivale kao osnivači sopstvenog posla, nego muškarci, a privatizacija podstiče seksizam i „ejdzizam” (Blagojević, 2002: 293, 299). Takođe, učešće žena i muškaraca u različitim sektorima ekonomije je disproporcijalno. Na primer, u rudarstvu, snabdevanju energijom, vodom i građevinarstvu, kao i delatnostima eksteritorijalnih organizacija i tela, procentualno učešće žena je znatno manje, nego učešće muškaraca (14:86; 17: 83; 19: 81; 13: 87; 26:64). Zdravstvo, socijalna zaštita i obrazovanje, kao i „delatnost domaćinstva kao poslodavca”, finansijske delatnosti i delatnost osiguranja imaju znatno veće procentualno učešće žena, a manje učešće muškaraca (81:19; 67:33; 78:22; 62:38) (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 54).

Nadalje, u industrijskim delatnostima jasno su uočljive podela na tradicionalno „muške” (energetika i sirovine) i „ženske” (tekstilna proizvodnja, prerada kože) industrije. Ako se na ovu podelu primeni analiza uslova rada i zarada, pokazuje se da su, uz uvažavanje bipolarnosti i ženskih i muških industrijskih grana, radu po smenama najpodložnije upravo tipično ženske grane industrije, a tipično muške imaju veoma nisku smenost rada (Milić, 1994: 67-68). Uslovi koje poslodavci često postavljaju ženama pri zapošljavanju često se, protivzakonito¹⁵⁵, tiču njihovih planova u vezi udaje i materinstva, a nije redak slučaj da žena zbog trudnoće bude raspoređena na niže rangirano radno mesto ili dobije otkaz, što takođe podleže zakonu¹⁵⁶. Prosečne zarade zaposlenih žena i muškaraca se razlikuju, skoro uvek u korist muškaraca, osim u sektoru uslužnih delatnosti, gde je plata žena primetno veća od plate muškaraca (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 66). Zarade istovetno kvalifikovanih muškaraca i žena, na istom radnom mestu se razlikuju, u korist prvih¹⁵⁷, takođe protivzakonito, prema Zakonu o ravnopravnosti polova (II/17). Isto tako, što je veći procenat zaposlenih žena u grani sektora, lični dohodak je niži, kao u tekstilnoj industriji, na primer

¹⁵⁵ Zakon o ravnopravnosti polova iz 2009.godine u delu VI, član54, predviđa kaznu od 10 000 do 100000 dinara za poslodavca koji zahteva ili koristi obaveštenja o porodičnom životu ili planovima kandidata.

¹⁵⁶ Zakon o ravnopravnosti polova, deo II, član 16, predviđa da trudnoća ne sme da predstavlja prepreku ili razlog za nazadovanje na radu.

¹⁵⁷ Platni jaz (*gender pay gap*) je razlika između prosečne bruto zarade koju primaju žene i prosečne bruto zarade koju primaju muškarci, izražena kao procenat prosečne bruto zarade muškarca (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 66).

(Milić, 1994: 70-71). Štaviše, pokušaji retradicionalizacije podrazumevaju da je ženina dužnost da se vrati privatnoj sferi doma i odgajanju dece. Ovakvi podaci, samo ovlaš prikazani, upućuju na zaključak da društvene nejednakosti među polovima u sferi rada i zapošljavanja uporno opstaju i da u njoj postoji negativna diskriminacija prema ženama (Milić, 1994: 67). Takođe, ne treba gubiti iz vida neplaćeni (i nepriznati) „nevidljivi” rad žena u okvirima porodica i domaće sfere, koji one često (još uvek) obavljaju i pored, i „preko” ranog vremena uslovljenog zaposlenjem, a koji je determinisan tradicionalnim, rigidnim polnim ulogama u porodici (Gudac Dodić, 2011: 167-174). Taj rad je „naturalnog karaktera”, pa se u društvima sa naturalnom privredom javlja kao regularan, ali u društvima sa robno-novčanom privredom se postavlja pitanje neplaćenog rada (Milić, 1981: 156).

Ovde treba imati u vidu da je ekonomski razvitak uvek u interakciji sa ostalim vidovima kulture i oblikuje ih, pa tako ima uticaja i na rod (O’Brian, 2003: 146), ali očigledno postoji i povratna sprega između roda i ekonomije.

Participacija žena u obrazovanju je još jedan veliki korak modernih društava ka ravnopravnosti polova i takođe široka tema. Participacija u zapošljavanju je u bitnoj vezi sa participacijom u obrazovanju. Takođe, obrazovanje ima veliki udeo u razvitku ličnosti, a ženama je bilo vekovima uskraćivano. Danas se čini da je obrazovanje podjednako dostupno (Ustav Srbije: član 71), baš kao i zapošljavanje, u svim vidovima, na svim nivoima i u svim usmerenjima, za oba pola. I zaista, dostupnost (pa i obaveznost određenih stepena obrazovanja) je ženama donela mogućnost profesionalnog ostvarenja u javnim sferama. Ono, ne samo da je pospešilo društvenu pokretljivost žena naviše kao korak u opredmećivanju ideologije jednakosti u socijalizmu, već se pokazalo i kao transformacijski potencijal u artikulaciji subjektiviteta na individualnom nivou (Blagojević, 2002: 288). Međutim, podaci pokazuju da polna segregacija u obrazovanju još uvek postoji, i ujedno ukazuju na to da postoje dublji, društveni i kulturni razlozi za neravnopravno učešće i uspeh oba pola u svim vidovima obrazovanja. Kao primer polne segregacije u obrazovanju može da posluži uvid u podatke Republičkog zavoda za statistiku, u kome je očigledna obrnuta simetrija u izboru usmerenja na visokim školama i fakultetima, prema polu. Naime, jasno je da su pojedine oblasti obrazovanja za koje se odlučuju žene obrnuto proporcionalne onima za koje se odlučuju muškarci. Tako su žene najzastupljenije (a muškarci najmanje) u obrazovnim i profilima, zdravstvu i socijalnoj zaštiti, umetnosti i humanističkim naukama. U društvenim naukama, poslovanju i pravu su žene zastupljene nešto više od muškaraca, za oko jednu trećinu. Sa druge strane, muškarci su najzastupljeniji (a žene manje) u studijama usluga,

poljoprivrede i veterine, prirodnih nauka, matematike i informatike, dopk su u tehnici, proizvodnji i građevinarstvu žene znatno manje zastupljene od muškaraca (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011:39).

Demokratizacija obrazovanja na globalnom nivou (započeta pedesetih godina prošlog veka) je donela ženama veliku korist, pošto je njihovo učešće u obrazovnim institucijama na svim stepenima naglo povećano, a naročito na nivou visokog obrazovanja. Međutim, dejstvo polne strukture je uticalo na nejednake efekte demokratizacije obrazovanja. Feminizacija¹⁵⁸ obrazovnih profila umanjuje njene efekte i donosi tendenciju višestruke degradacije u feminiziranim oblastima rada. Kroz preferencije obrazovnih profila, održava se polna segregacija u obrazovanju. Posledice za žene su teškoće u zapošljavanju i postizanju društvene i radne afirmacije, degradacija njihovog obrazovnog postignuća i niske zarade; na nivou zanimanja sledi njihova društvena marginalizacija (opadanje ugleda, prestiža, plata, moći, uslova rada i deprofesionalizacija); na nivou društva, koncentracija jednog pola u nekim delatnostima i nedovoljna uposlenost pola, činioci su društvene nestabilnosti. Pri tome, uzroke ovakvih izbora obrazovnih profila ne treba tražiti u ličnim preferencijama, već u procesu socijalizacije, na šta ukazuje očigledno postojanje zajedničkog obrasca/modela ponašanja. Još uvek prisutni tradicionalni, patrijarhalni model socijalizacije deluje represivno na razvitak sposobnosti i motivaciju mladih žena (Milić, 1994: 39-53).

Položaj žene u porodici je jasan pokazatelj ne/ravnopravnosti polova u jednom društvu. Tako na primer, u popisu stanovništva u Oblasti Brankovića žene nisu ni konstatovane (kao ni deca, i nemoćne stare osobe) kao članovi domaćinstva, odnosno porodice (Bobić, 1998: 393-410). Ni sam ulazak u brak ne započinje sa istim značenjem za ženu i muškarca: po tradiciji, ona je (*pre*)data, *uzeta* za ženu, najčešće preuzima muževljevo prezime, pripaja mu se. Ona se *za njega* udala a on se *njome* oženio. Veliku formalno-pravnu promenu u položaju žene u porodici doneo je Osnovni zakon o braku iz 1946.godine, kojim je žena u braku pravno izjednačena sa muškarcem, kao i Zakon o nasleđivanju iz 1955, čime su (formalno) ukinute drevne partijarhalne prakse omalovažavanja i podređivanja žene muškarcu (Gudac Dodić, 2011: 100-101). Međutim, „Društvena promena je proces tokom koga se menjaju prihvaćena društvena pravila, strukture, društveni poredak i važeći vrednosni sistem” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 43), tako da i porodica, zajedno sa društvom

¹⁵⁸ Feminizacija se odvija na najmanje tri nivoa: devojke radije biraju da se školuju za „prirodno predodređene”, „ženske” pozive (poput nastavničkog); prodor žena u obrazovne profile koji su tradicionalno „muški” (poput industrijsko-tehničkih) završava njihovom koncentracijom na užim područjima, koja bivaju feminizirana; tradicionalno ženski profili u industiji (kao što je tekstilni) postaju potpuno feminizirani (Milić, 1994: 49-50).

trpi određene transformacije, koje se moraju sagledavati u širem društvenom kontekstu. Ovde nas zanimaju samo oni aspekti porodičnog života, koji su glavni pokazatelji statusa žene u njoj. Na primer, Ustavom je predviđeno da se u brak ulazi i izlazi dobrovoljno¹⁵⁹, kao i da je vanbračna zajednica izjednačena sa bračnom. Takođe, roditelji imaju pravo da slobodno odlučuju o rađanju dece¹⁶⁰. Porodica i majka uživaju posebnu zaštitu, u skladu sa zakonom (Ustav Srbije: član 62, 63, 66).

Koliko je porodica bitna za pojedinca, potvrđuje i podatak da su u Srbiji najvažniji samoidentifikacioni markeri, i kod žena, i kod muškaraca, roditeljstvo i bračni status (nešto važniji muškarcima, doduše), dok se porodični vrednosni obrasci menjaju, ali muškarci i žene mahom se izjašnjavaju za moderno-liberalni obrazac (nasuprot tradicionalnom), sa polno uslovljenom razlikom: žene su sklonije modernijim matricama polnih uloga i obrazaca (ravnopravni odnosi polova u porodici), a muškarci konformističkim i patrijarhalnim (ženina uloga majke i domaćice je „prirodom” određena). Ovi podaci govore o usporenom, ali prisutnom redefinisaju rodni uloga i odnosa, koje koče, između ostalog i loši ekonomski uslovi života građana, nedostatak institucionalne podrške i duboko ukorenjeni stereotipi o rodni ulogama (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 107-116). Proces dekonstrukcije patrijarhalne porodice prepoznaje se po kasnijim sklapanjima brakova, povećanom broju razvoda, ali i kohabitacija, povećanom udelu žena na tržištu rada (Kastels: prema Stjepanović-Zaharijevski: 2010: 93). Svi ovi procesi, zajedno sa destabilizacijom tradicionalnih temelja identiteta, utiču i na formiranje nešto drugačijih rodni identiteta nego ranije. Kod nas, porodica je najveću transformaciju pretpela usled migracija stanovništva iz sela u grad, zbog čega je razoren njen tradicionalni oblik – zadruga, koji je zamenjen nuklearnom porodicom, a potom i usled etničkih sukoba i političko-ekonomskog kraha države. Model moderne porodice podrazumeva veću starost pri stupanju u (prvi) brak, zaposlenost oba partnera, nuklearnost i rađanje dvoje dece u kratkom razmaku i koncentraciju roditelja na potomstvo i njegovu budućnost (Milić, 1994: 103-104). Sve su češći i bezdetni brakovi, kohabitacije, kao i zajednice istopolnih partnera, a uloge u braku dobijaju simetrično obeležje. Sa druge strane, u periodima društvenih kriza ljudi se okreću porodici kao najiglednijem izvoru materijalne sigurnosti i identiteta (Milić, 1994: 111), a retradicionalistički naponi teže da vrata žene u okvire privatnog. Čini se da u našoj savremenosti koegzistiraju, ugrubo uzev, dva porodična „modus operandi”: savremena

¹⁵⁹ Isto je navedeno i u porodičnom zakonu, u članu 3.

¹⁶⁰ Porodični zakon u članu 5 navodi da majka slobodno odlučuje o rađanju.

porodica u kojoj zaposlena žena i dalje nosi najveći deo tereta brige o njenim članovima, ne uspevajući da se otrese svoje opštedeterminirajuće tradicionalne polne uloge i podeli te dužnosti sa muškarcem, kao atavizam tradicionalnog društva, i sve simetričnija savremena porodica, kao anticipacija novih, humanih odnosa u porodici i društvu.

Odnos moći i polova je, čini se ključni element ovog kratkog prikaza, jer se u krajnjoj liniji i prethodne analitičke jedinice mogu tumačiti upravo kroz odnos moći između polova. Stoga možda zaslužuje i najviše prostora.

Za patrijarhalca naših prostora androkratija je normalna životna pojava, jer se žena smatra nižim bićem (Dvorniković, 1990: 344). Dvorniković primećuje da se ni njegovi savremenici, intelektualci nisu mnogo izdigli u odnosu na ovakva shvatanja, i dokazuje ovo primerima iz svog života. „Mnogo i mnogi jugoslovenski visoki intelektualac – koji možda daje izjave i piše članke za emancipovanje žena – u bračnoj preksi ostao je rasno-patrijarhalni muž-gospodar ili poluorijentalac” (Dvorniković, 1990: 345). Ženska deca se ne žele i ne vole kao muška, pa se čak i ne "broje" u sopstvenu decu, pisao je on (Dvorniković, 1990: 344). O svojevrsnom tepanju, kada roditelj oslovi ćerku sa: „sine moj”, Dvorniković piše da ga smatra vrhunskim omalovažanjem ženskog bića, jer na taj način otac, samo na trenutak, uzdiže to niže biće na nivo muškog deteta. Tradicionalno patrijarhalno onemogućavanje žene, da nasleđuje, da se obrazuje, radi, odlučuje o svom životu i telu, sedne sa muškarcem za sto, a sa druge strane svakodnevno, ničim izazvano, nasilje prema njoj (Đorđević, 1984b: 19-22, 22-23) i pežorativan odnos prema ženskom u govoru, eklatantni su pokazatelji neravnomerne raspodele moći i potrebe muškarca da stalno potvrđuje svoju dominaciju i prenosi isti model na svoje sinove. I čini se da na svako „zašto?” o neravnopravnosti između polova, moguć je odgovor: zbog neravnopravne raspodele društvene moći.

Pitanje raspodele moći veoma je usko povezano sa pravom političkog glasa, pravom na poslovnu sposobnost, privređivanje, nasleđivanje, obrazovanje i razvitak ličnosti... „Pojam emancipacije podrazumeva oslobađanje pojedinca/pojedinke od dominacije drugog. Proces emancipacije žena je krenuo sa zahtevima da žene budu jednake sa muškarcima, da ne budu tlačene i onemogućavane samo zato što su žene.” Emancipacija žena započinje traženjem prava glasa, iste plate kao za muškarce i prava na obrazovanje (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 49). Kao što je nezaustavljiv proces globalizacije, tako je nezustavljivo i širenje ljudskih i, sa njima, ženskih prava koje on sa sobom donosi, uprkos otporima. Naime: „tekovine ženske borbe sa jedne tačke planete postaju svojina svih žena sveta”

(Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 44). Emancipacija žene je emancipacija od supružničke, očinske vlasti uz, sa muškarcima ravnopravnu, integraciju u građansko društvo (Hauzen, 1988: 215).

Žene su se u razvijenim industrijskim zemljama zapošljavale, dobijale pravo glasa, obrazovanja, bavljenja profesijom. Ali, to nije automatski značilo i prevazilaženje polno tipiziranih uloga i stvarnu jednakost prava između polova. Na primer, prema statistici u Srbiji veoma malo žena, u odnosu na muškarce, učestvuje u donošenju političkih odluka (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 76) Da je ova neravnomerna i neravnopravna raspodela moći odraz ekonomske nužnosti, a ne emancipovane društvene svesti, zaključuje i Nenad Havelka, uzimajući u obzir činjenice da žene mahom zauzimaju niže vrednovana radna mesta od muškaraca, ili im uopšte zapadaju poslovi manje društvene vrednosti, da profesije u kojima žene načine proboj postaju feminizirane, da bračna, domaćinska i roditeljska uloga sa sve pravima i obavezama nisu redefinisane u smislu podjednake raspodele tih dužnosti i prava na muškarce i žene, da žene uspešne u tradicionalno „muškim” delatnostima nailaze na osuđivanje od strane okruženja, naročito ako pri tome zanemare svoje tradicionalne uloge, kao i pojavu feminističkog pokreta i njegovih implikacija, naročito brojnih istraživanja koja ukazuju da je polno tipiziranje u krajnjoj liniji posledica nejednakog učešća oba pola u raspodeli društvene moći (Havelka, 2001: 213) .

Muškarci su u našoj kulturi socijalizovani da budu „glava porodice”, usvojili su shvatanje da im uloga hranitelja iste daje pravo na dominaciju njome i u njoj, a isti model je socijalizacijom usađivan i ženama. Zaprepašćuje činjenica da je kod nas tek 2002. godine usvojen Zakon o izmenama i dopunama Krivičnog zakona, koji predviđa uvođenje člana koji reguliše kažnjavanje nasilja u porodici, čije su žrtve najčešće žene i deca, a vrše ga muškarci (Gudac Dodić, 2011: 193). Međutim, sama činjenica da se žene zapošljavaju i po primanjima postaju ozbiljna konkurencija, izolovana od ostalih faktora modernizacije porodice, može da dovede do toga da muškarci osećaju kako im izmiču njihovi „muški prerogativi”, a da žene osećaju da im po istom pravu pripada nešto za šta nisu socijalizovane: uloga člana porodice koji zarađuje, što bi trebalo da garantuje i dominaciju (Mid, 1968: 312). Moderna, emancipovana žena je odbacila pasivnost koju joj nameće muški svet i postala aktivni učesnik u njemu, prihvatajući muške vrednosti: misli, dela, stvara, radi kao muškarac, potvrđujući se kao njemu ravna (Bovoar, 1982b: 592). Na stranu pitanje da li je ovakav način delanja, to jest, preuzimanje muške forme delanja pravi način za istinsko oslobođenje žene i postizanje

ravnopravnosti (a ne jednakosti među polovima), ali situacija često nije ovako jednostavna, na šta upućuje i analiza autorki rečnika rodne ravnopravnosti sa početka ovog odeljka.

Na kraju, kada se poteže pitanje raspodele društvene moći među polovima, treba imati u vidu i jednu činjenicu koja ne utiče bitno na generalizaciju, ali nije ni zanemariva: počev od (pretpostavljenog) matrijarhata, preko podređivanja žene muškarcu paralelno sa stvaranjem privatne svojine i formiranjem prvih klasa, pa do vraćanja vlasti žene nad svojim telom i njegovim društvenim funkcijama u modernim društvima putem zakonskih akata i njene ekonomske i obrazovne emancipacije, primetno je da su ipak neke životne mogućnosti bile uvek dostupnije za žene iz viših klasa (naročito obrazovne), i to pre svega za one koje se nisu mirile sa ograničenjima koje im društveno okruženje nameće (Bovoar, 1982b: 592). Ipak, čitava ljudska istorija do sredine dvadesetog veka je istorija – muškaraca, pošto je ženski uticaj najčešće bio neformalan i ostajao nevidljiv (Репина).

7. POLNA ETIKA HRIŠĆANSTVA I ISLAMA

Zapadna kultura, pod uticajima hrišćanstva, smatra se kulturom sa negativnim stavom prema seksu (za razliku od, na primer, kineske, indijske i islamske) – karakterišu je nepoverenje ili neprijateljski (može se reći i ambivalentan) stav prema polnoj aktivnosti. Međutim, ovakav stav ne pripisivati samo hrišćanstvu, jer on ima dublje korene, koji sežu do stare Grčke i dualističke filozofske misli¹⁶¹ koja je u njoj razvijena, a kasnije ostavila traga u hrišćanstvu i dovela do takozvanog „seksualnog asketizma” (Buloh i Buloh, 2004: 13). Takođe, filozofska razmatranja polne etike otvaraju pitanja, koja će kasnije, razmatrana u drugačijem kontekstu, preobraziti tu etiku u moral potpunog odricanja¹⁶². Vidovi seksualne strogosti postaće bitna odlika polnog morala Zapada tokom čitave njegove istorije (Fuko, 1988a: 225-226). Tako se i sada čini da religija, iako mnogi smatraju da njen uticaj slabi, i dalje ima uticaja na stavove ljudi o polnom životu. Iako je relija pretrpela (i trpi) sekularizaciju, i čini se da njen uticaj na način života ljudi, pa i vernika, opada, ne može se poreći da su hrišćansvo i islam, dve najmasovnije religije kod nas, kroz istoriju ostavile duboke tragove i na našoj kulturi, običajima, moralu... Stoga nije pogrešno pretpostaviti da su one ostavile posledice i na polni moral i da ga regulišu indirektno u određenoj meri, a da u nekim slučajevima (kod aktivnih vernika) imaju i direktan uticaj na njega.

Religija je, kao i moral, specifičan oblik društvene svesti. Smatra se da nastaje sa razvitkom određenih kognitivnih funkcija kod čoveka, kao odgovor na neke njegove specifične potrebe: objašnjenje sveta i samog čoveka u njemu, objašnjenje nerazumljivih fenomena, kao što su smrt, snovi, vizije, prirodne pojave i slično, te vrši brojne funkcije za čoveka i društvo.

Latinski glagol „religare” znači: povezati, svezati, savet ili zavet, a imenica „religio” – obavezu. Reeligere znači: ponovo izabrati¹⁶³. Kao kompleks elemenata psihički povezanih u strukturu, religija predstavlja *zamisao* o natprirodnom, svemogućem i svezajućem biću, prema kome čovek gaji specifična *osećanja*, smatra se zavisnim od njega, te izvodi određene

¹⁶¹ Podela na duhovno i telesno, beskonačno i konačno, svetlost i tamu, neparo i parno, dobro i loše, muško i žensko...

¹⁶² Iako prethodna etička misao uopšte ne povezuje polni odnos sa zlom (Fuko: 1988b: 79).

¹⁶³ Oba značenja upućuju na drevnu, iskonsku čovekovu potrebu da ne bude sam (Kuburić, 2001: 166).

radnje (rituale, obrede) kako bi mu se „približio”. Ova apstraktna osećanja i zamisli se izražavaju religijskim *simbolima*, a ljudi koji dele ista verovanja se udružuju u verske zajednice (Pavičević, 1980: 15-17). Ili: religija je verovanje u apsolutnu i mističnu moć, koja kontroliše život i smrt, ali se na nju može uticati određenim radnjama, a iskustva o njoj se izražavaju kognitivno, emotivno, praktično i mistično (učenjem, obredom, zajednicom, harizmom), dok za čoveka i zajednicu ova iskustva imaju određena značenja i značaj (Šušnjić I, 2009: 54). Religija je „metafizičko svojstvo čovekove samosvesti” (Ilić, 1995: 48).

Načiniti osvrt na religiju kao drevni i multifunkcionalni društveni fenomen povodom razmatranja polnog morala je višestruko opravdano. Naime, moral i religija su kroz istoriju bili tesno povezani i oboje regulišu, između ostalog, i polno ponašanje ljudi. Ovime ostvaruju potrebu društva da ga kontroliše. Zato je potrebno osmotriti polni moral kroz prizmu religija koje su ostavile traga na kulturu na našim prostorima. (Na zakone, i običaje, koji takođe teže da, svaki na svoj način, regulišu ovaj segment društvenog života, biće načinjen osvrt u sklopu samog istraživanja, shodno oblastima polnog ponašanja koje zakon „pokriva” i načinu na koji to čini.) Treba početi sa razmatranjem odnosa religije i morala uopšte, pa onda usmeriti pažnju na odnos polnog morala i religija koje su najmasovnije na našim prostorima: hrišćanstva i islama.

Između morala i religije postoji kompleksan odnos. Često se dešava da religijska i moralna norma zahtevaju isto, upravo zbog velikog upliva koji je religija imala na moral kroz istoriju ljudskog društva, ili usled toga što je religijska etika sastavni i bitni deo religijskih sistema. Lukić smatra da u tom slučaju postoje dve paralelne norme: moralna i religijska. Međutim, dok je moral usmeren na međuljudske odnose, religija je usmerana na odnos čoveka sa svetim: božanskim. Pa ipak, oboje integrišu, regulišu i legitimišu društva kroz istoriju, vršeći tako važnu društvenu funkciju kroz međusoban kompleksan i promenljiv odnos (Gavrilović, 2008: 19-20). Mišljenja teoretičara su podeljena: dok jedni smatraju da proces sekularizacije religije, kroz umanjeње njene uloge i povlačenje u oblast privatnog života u obliku vere, vodi slabljenju njenog uticaja i osamostaljivanju moralnih vrednosti od religijskih, drugi predviđaju da je religija čoveku još uvek neophodna, da je u toku proces njene revitalizacije i da će i u budućnosti vršiti bitne funkcije i zadovoljavati neke ljudske potrebe, kao što su potreba za smislom i prevazilaženjem egzistencijalnih uskraćenosti, sazajna, etička, kompenzativna, pa i integrativna (na određenim nivoima), bilo kao deo javne društvene sfere, ili privatne (Gavrilović, 2008: 19-34, 65-82). Za ovaj rad su veoma bitne neke funkcije religije, pre svega etička, orijentaciona, regulativna i identifikacijska.

Kao što je već rečeno, moral i religija kroz istoriju ljudskog društva bili isprepleteni tako da je često bilo teško razlučiti postojanje i moralne i religijske norme, a njihovi odnosi su veoma kompleksni. Religija, kao sistem verovanja, nudi specifičan orijentir u svetu u kome živimo te redukuje neodređenosti i sumnjičavosti, uvodeći pojmovni i logički red u njega; ona je „kompas” vernika (Šušnjić I, 2009: 431). Kroz funkciju legitimizacije (poretka) religija opravdava, ne samo poredak uopšte (njegovu istoriju, strukturu...), već i individualne činove u okviru njega (Šušnjić I, 2009: 451). Ona reguliše ljudska htenja i delanja: neke vidove ponašanja dozvoljava, a druga zabranjuje, pri tome usađujući u čovekovekovu svest i podsvest određene vrednosti kojima se on rukovodi (Šušnjić I, 2009: 461). Takođe, religija je bila, i može da bude bitan faktor individualne identifikacije. U tradicionalnim društvima, kolektivna (a posredstvom nje i individualna) identifikacija nosila je jak religijski pečat. U savremenim društvima, opšte individualizacija vodi individualizaciji i u religiji. Religija postaje vera pojedinca, odnosno, njegov izbor može postati i ateizam. Ljudi više u javnom životu i ulogama obezličenim u pogledu verske identifikacije ne istupaju kao pripadnici određene religije; ona ostaje rezervisana za privatnost. Međutim, u trenucima kada verski identitet postane bitan, on „prekriva druga interesovanja i identitete” i izbija u prvi plan, što dokazuje rastući verski nacionalizam: funkcija verske identifikacije još uvek može da bude jaka i ljudi su skloni da u određenim situacijama svoje delanje orijentišu u velikoj meri u odnosu na svoj verski identitet, naročito u uverenju da je kolektivna sudbina religijski posredovana (Gavrilović, 2008: 67-70).

Prema mnogim mišljenjima, i sama priroda pravnih institucija na Zapadu, ima judeo-hrišćansku osnovu i poreklo, pošto se može pronaći njihova osnovica u deset božjih zapovesti (Gavrilović, 2008: 29). U nekim zemljama Istoka pravni sistem je neskriveno šerijatski, ili na manje-više posredan ili neposredan način povezan sa religijskim normama. Konačno, religija je jedan od najstarijih oblika društvene svesti, čovekov orijentir u svetu koji ga okružuje i izvor delanja (Gavrilović, 2008: 32,66). Religija ne gubi sve svoje funkcije za individuu i društvo, ali istraživanja pokazuju da pri moralnom delanju religija sada predstavlja tek jedan od orijentira i autoriteta.

Prema Tomasu Lukmanu (prema Gavrilović: 2008: 30-31) religija i moral su dva aspekta ljudskog habitusa, i njihov odnos prolazi kroz četiri perioda, pri čemu religija u ranim, sinkretičkim društvima zauzima centralno mesto (najduži deo istorije), da bi, sa diferencijacijom i specijalizacijom društvenih segmenata zadobila svoj institucionalni oblik

kroz crkvu, a još kasnije bila privatizovana, uz gubljenje njenih institucionalnih uloga. Dok je kroz istoriju religija dugo služila kao „društvena baza moralnosti” (Gavrilović), konačno ona zadobija vid vere, a moral postaje – savest. I religija i moral, iako ne gube društveni kontekst, prolaze kroz proces individualizacije i povlačenja u privatnu sferu. Društveni procesi poput urbanizacije, transformacije porodice i odnosa crkve i države bitno utiču na odnos morala i religije u savremenom društvu (Gavrilović, 2008: 31). Društveni kontekst života pojedinca možemo razlikovati prema obeležjima kao što su: dominantan način proizvodnje (u kome različitu poziciju imaju muškarci i žene), dominantnim vrednostima (tradicionalnim, prelaznim i li modrenim), dominantnoj religiji (koja bitno utiče na formiranje polnih uloga, poimanje braka, kontracepcije, rađanja...), i pretežno ruralnom ili urbanom načinu života/kulturi (Opačić, 1995). Takođe, i dalje uveliko prisutne „infantilno-mitološka” i metafizičko-religijska svest čine da „religijski oblici života” učestvuju u stvarnosti kulture svakodnevnice (Ilić, 1995: 49). Tako religija ne odriče ni tendenciju uređenja polnog života vernika, pa je potrebno osvrnuti se na dve velike i mnogobrojne religije, koje dugo paralelno (i često međusobno netrpeljivo) egzistiraju u Srbiji: na svete spise i versku praksu obe.

Na našim prostorima je dugim i laganim procesom usvajano hrišćanstvo, a potom su ljudi, pod pritiskom osjavača, počeli da primaju islam (videti koliko ima pravoslavaca, koliko katolika kod nas) Međutim, ovde se neće toliko razmatrati razlike između katoličkog i pravoslavnog stava prema seksu, koliko izvorni tekstovi hrišćanstva (i kasnije islama). Uporedno postojanje i sukob ove dve religije su istorijski karakteristični za pretežno hrišćansku i pravoslavnu Srbiju. Pošto su pravoslavlje i islam ostavili najdublji trag na ovdašnju kulturu i običaje, trebalo bi načiniti kratak osvrt na njih. U suštini, obe religije, ili bar verske prakse, ako ne svete knjige, stavljaju ženu u inferioran položaj u odnosu na muškarca. Međutim, danas se uslovi života razlikuju, ne samo prema kulturnim specifičnostima, već i prema razvijenosti određenog društva. Zato, pri izlaganju o uticaju religije na život ljudi danas, treba uzeti u obzir slojevitost društva, stepen njegove razvijenosti i lokalne specifičnosti. Zato je potrebno osvrnuti se na svete spise i njihova tumačenja, ali i na svakodnevnu praksu, koja ne retko odudara od verom propisanih normi.

Dvorniković, na primer, smatra da je uloga religije u formiranju strogog, patrijarhalnog morala Srba precenjena (Dvorniković, 1990: 340). On primat prepušta teškim uslovima života i svakodnevnoj borbi za život u surovim i siromašnim krajevima, u kojoj je prepuštanje erotskim čarima moglo predstavljati jednostavno - gubitak energije. Polni život tu

ostaje „užljebljen” u tesne okvire represivnog tradicionalnog morala, piše on. Dvorniković ga smatra čak – rudimentarnim (naročito u odnosu na polni život ljudi u zapadnjačkim gradovima), jer je potisnut i retko se popušta polnim prohtevima, već su ljudi više suzdržljivi (i u samom braku), a kod žena se u takvim uslovima, naslućuje on, češće javlja frigidnost. Polni akt pre svega služi funkciji razmnožavanja.

Sledi pregled hrišćanskog i islamskog polnog morala, izloženog u svetim knjigama obe religije.

7.1.Hrišćanstvo

Hrišćanstvo je, u različitim istorijskim okolnostima, uvek bilo povezano sa položajem žene u društvu (Benedikt, 1976: 71), i nastojalo da uredi međuljudske, pa i polne odnose. U Starom i Novom zavetu ima kontradiktornosti i nejasnoća po pitanju položaja žene i polnog morala, a hrišćanski teoretičari su ih tumačili u skladu sa svojim afinitetima i vremenom. Naravno, potrebno je i naglasiti da je Stari zavet veoma normativan, savremenicima ponekada i zastrašujuć, sa masom strogih zapovesti (i surovih sankcija) koje regulišu religijski (i ne samo njega) život do detalja, dok je Isusova pojava predstavljala prekretnicu u odnosu čoveka sa njegovom Bogom jer mu ga približava na ličnoj osnovi (pa i u odnosu čoveka sa čovekom, ne tražeći više „oko za oko”, već nudeći i „drugi obraz”, zahtevajući da se oprašta i voli). Ipak, i Isusovi sledbenici u Novom zavetu često iskazuju svoje težnje (koje nisu uvek konzistente sa učenjem samog učitelja) u impertivnom obliku.

Hrišćanski sveti spisi opisuju da je ženu Bog stvorio od rebra čovekovog, da bude uz njega (Biblija, Stari zavjet: 2), i „ženu radi muža, a ne njega radi nje” (Biblija, Novi zavjet: 179). Hrišćanstvo pre svega krivi ženu za moralni pad čoveka u raj. Objašnjenje koje daje Biblija je priča o ženinom (Evinom) posrnuću, koja je povukla i prvog čoveka (Adama) za sobom, nagovorivši ga da okusi plodove sa zabranjenog drveta. Zato su oboje proterani iz raja i kažnjeni, a ženi je prorečeno da će njena volja biti „pod vlašću muža” (Biblija, Stari zavjet: 3; Novi zavjet, 216). Ovo su dva od mnogih razloga da se žena proglasi inferiornom, čak i da se smatra vlasništvom muškarca (nasleđe starih Jevreja). „Prevara rađa krivicu, krivica rađa strah, a strah agresivnost” (Alečković-Nikolić, 2001: 178). I tako, uprkos rečima koje svedoče o ravnopravnosti polova: „nema muškoga roda ni ženskoga; jer ste svi vi jedno

u Hristu Isusu” i da je žena mužu drugarica i saputnica, kao ni da „niti je muž bez žene, niti žene bez muža u Gospodu” (Biblija, Novi zavjet: 196, 179; Stari zavjet: 2), ženu je Bog postavio u zavisan odnos prema muškarcu, a njemu dao vlast nad njome.

Žena, kao grešna i „prestupnica” jedino može da se iskupi pokoravanjem mužu i rađanjem dece (Biblija, Novi zavjet: 216). Čak se i menstuacija, u skadu sa jevrejskom tradicijom, smatra nečistom (Biblija, Stari zavjet: 112, 114). Hrišćanka ne treba da se pokazuje naokolo u svojoj lepoti, da se kinđuri i šepuri, već da čini dobra dela, da bude pristojno obučena i da se rukovodi osećanjem stida i pošenjem (Biblija, Novi zavjet: 216, 240). Žena je, prema Bibliji, dužna da sluša muža „kao Gospoda” , da mu bude „pokorna” i da ga se boji, jer kroz njega može da traži spasenje (Biblija, Novi zavjet: 202, 222, 209, 240), kao i da pokriva glavu kada se moli i da ćuti u crkvi, za razliku od muškarca (Biblija, Novi zavjet: 179, 182). Iako je Isusovo učenje težilo da to promeni i u potpunosti uvaži ženu (težeći za jednakošću svih ljudi međusobno i pred Bogom), ova težnja za ravnopravnošću polova ne ostvaruje se u verskoj praksi.

Hrišćanstvo proglašava brak jednim od sedam sakramenata, tako da nije tek ljudska zajednica, već i božanska (Šušnjić II, 2009: 82). Biblija poručuje da je žena stvorena da bi se muškarac „prilepio k’ njoj”, postao jedno sa njome i radi toga „ostavio oca svojega i mater”, a „ko je našao ženu, našao je i dobio ljubav od Gospoda” (Biblija, Stari zavjet: 2, 571; Novi zavjet: 25). Brak je, dakle, (telesno, a za pravoslavlje i duhovno) ujedinjenje dva bića u jedno. Stoga, hrišćanstvo nalaže monogamiju. Takođe, Jevanđelje po Mateju upućuje na antologijske Isusove reči: „Što je Bog sastavio čovek da ne rastavlja” (Biblija, Novi Zavjet: 25, 175), koje služe kao osnova za zabranu razvoda hrišćanskih brakova. Preljubnicima se proglašavaju čak i oni koji „puste” ženu i ožene se drugom, ili raspuštenicom. (Ibidem) Na istom mestu se bezbračnost odobrava samo onima koji ne mogu da imaju dece i onima koji su se odrekli svetovnog, da bi se posvetili duhovnom životu. Prema Bibliji, muž i žena su dužni da ukazuju poštovanje i ljubav jedno drugome (Biblija, Novi zavjet: 175, 202, 209, 222), „A žena nije gospodar od svojega tijela, nego muž; tako i muž nije gospodar od svojega tijela, nego žena” (Biblija, Novi zavjet: 175, 202).

Ipak, vremenom, hrišćanstvo se razvilo u religiju koja je nametala celibat kao trajno stanje, a ne kao privremeni cilj, što su činile druge religije (Tanahil, 1981: 135). „Čovek žudnje” (kao polni subjekt, čovek koji žudi) može se smatrati načelom iskustva seksualnosti i njegovog promišljanja kroz istoriju, pa i tipično hrišćanskog iskustva „puti” (putenosti), iako

ga hrišćanstvo kroz dugu tradiciju tumači na specifičan, negativan način (Fuko, 1988a: 9). Međutim, represivan stav prema polnosti i telesnosti uopšte nije potekao direktno iz svetih spisa¹⁶⁴: „Nesumnjiv je uspeh (istina dvosmislen) ljudi kavi su sveti Jeronim i sveti Avgustin što veliki deo onoga što savremeni svet još podrazumeva „grehom” ne proističe iz učenja Isusa Nazarećanina, ili s’ tablica predanih sa Sinajske gore, već iz ranih polnih doživljaja šačice muškaraca koji su živeli u doba sumraka carskog Rima” (Tanahil, 1981: 135). Jedino je kultura Zapada između trinaestog i osamnaestog veka pridavala toliko važnosti osećanjima krivice i srama. Žan delimo povezuje razvitak „nečiste savesti” sa pojavljivanjem umetnosti portreta i zaključuje da su oboje propratili razvitak individualnosti i osećanja odgovornosti (Delimo, 1986a: 5). Religija „strepnje” sa preispitivanjem savesti i strogosti prema čoveku se razvijala iz shvatanja hrišćanskih isposnika o preziranju sveta (mržnji prema telesnom i materijalnom), padom u greh koji je izazvao bes Boga i obezvređivanju čoveka, zasnovanom na Bibliji (iako sam Stari Zavet ne poznaje preziranje materijalnog i telesnog) i tumačenju čovekove grešne, putene prirode, kao i orijentalnom „hiperspiritualizmu” i starogrčkoj tradiciji (Delimo, 1986a: 11-12). Otuda i preziranje zadovoljstava, seksualnog kao najbezzrednijeg među njima, jer unižava čoveka na nivo životinje (Delimo, 1986a: 21).

Međutim, ovde se nećemo baviti Zapadom, već uvidom u izvore pravoslavlja: Starim i Novim zavetom. Takođe, treba imati u vidu da nisu svi hrišćanski teoretičari imali negativan stav prema seksualnosti, kao ni generalno sve denominacije i sekte kroz istoriju.

Polni život pravoslavnih Slovena u prošlosti¹⁶⁵ je proučavala Iv Levin (Levin, 2006), koncentrišući se na period između desetog i osamnaestog veka. Uprkos istoj ranohrišćanskoj tradiciji i evropskoj kulturi koju pravoslavne crkve dele sa katoličkom, njihovi kanoni se ponekada bitno razlikuju, kao i sama struktura institucija. Pravoslavci imaju autokefalne nacionalne crkve sa službom na nacionalnom jeziku, što onemogućava kontrolu tipa katoličkog centra, a sveštenstvu je, za razliku od katoličkog, odobren ulazak u brak (Levin,

¹⁶⁴ Prvi hrišćanski tekst posvećen polnom opštenju i braku je deseto poglavlje drugog toma Pedagoga Klementa Aleksandrijskog, koji, pozivajući se na neke delove vetog pisma, ali i preuzimajući neka načela iz paganske filozofije, povezuje polnu aktivnost sa zlom, osuđuje homoseksualnost i odobrava monogamni brak u cilju stvaranja potomstva, veličajući uzdržavanje. Ovo su teme koje su obeležile hrišćansku etiku, ali i moral savremenih evropskih društava (a bile su prisutne i u antici, ali sa drugačijom konotacijom) (Fuko: 1988a: 17). Moralni subjekt je pozvan da sumnjiči, da „izdaleka prepoznaje vidove ispoljavanja jedne slepe, promenljive i strašne sile” (Fuko: 1988a: 43). Pad i greh su uzrok siline žudnje i užitka, pa je glavni moralni zadatak – izboriti se sa njima, odnosno, protiv njih (Fuko: 1988a: 52). Hrišćansko načelo polnog morala je bilo – prinuda, a njegov domet sveobuhvatan (Fuko: 1988a: 23). Ustrojstvo kaznenog sistema ustanovljenog u trinaestom veku i njegov razvoj do uoči reformacije, izazvali su svojevršno „ozakonjavanje”, „kodifikovanje” moralnog iskustva, a kao odgovor nastaju mnogi duhovni i asketski pokreti u okviru hrišćanstva (Fuko: 1988a: 30).

¹⁶⁵ Više o ovome u odeljku o polnosti.

2006: 32). Prodor Turaka je još više ojačao uticaj crkve po pitanjima nametanja normi polnog života, osim kod onih koji su primili islam. Veliki uticaj crkve i veliko poklapanje njenih normi i stvarnog ponašanja, to jest, njihove primene u životu, može se objasniti činjenicom da su te norme bile u skladu sa narodnim običajima i shvatanjima, kao i sa potrebom društva za kontrolom (Levin, 2006: 36-42).

Najvažnije je na ovome mestu skrenuti pažnju da su pravoslavni Sloveni smatrali da polnost nije urođena, već da je u čoveku stvaraju zle sile, pa se protiv nje treba boriti. Takođe, nisu povezivali brak (kao društveno odbrenu instituciju za vršenje polnih odnosa) sa ljubavlju. Naime, poreklo i porodični status su određivali količinu političke moći kod srednjevekovnih Slovena, pa otuda i specifična shvatanja o svrsi braka, odnosu između supružnika i njihovim dužnostima, kao i prihvatljivosti vanbračnih polnih odnosa.ž (Levin, 2006: 31, 43) .

Naše savremeno pravoslavlje ne gaji ovako represivan stav prema polnosti. Štaviše, bračnost smatra normalnim stanjem svetovnih ljudi. Pravoslavlje inače objašnjava autoritet oca u porodici¹⁶⁶ prvenstveno njegovom dužnošću da brine o njoj i njenom duhovnom ustrojstvu, kao pastir o stadi, dok je žena tu kao njegova pomagačica i nadahnuće (Veljković, 2000: 85). Kao što određene grupe katoličkih teologa „popuštaju”, proglašavajući vanbračne polne odnose (jer ljudi nisu bespolni), stabilne homoseksualne veze i sterilizaciju moralno prihvatljivima (Tanahil, 1981: 408), tako i pravoslavlje mora izaći u susret izmenjenim društvenim uslovima. Cilj braka u hrišćanstvu je rađanje dece, a tek kasnije, u našem pravoslavlju je težište pomerenom na jedinstvo muža i žene i „punoću” njihove zajednice same po sebi, kojoj deca samo još više doprinose (Veljković, 2000: 86), te se supružnicima u Bibliji poručuje da se ne „zabranjuju jedno od drugoga”, osim po dogovoru, u postu (Biblija, Novi zavjet: 175). Međutim, problem je nastajao u biblijskim brakovima bez dece, pa nalazimo da praksa „pozajmljivanja” žene, to jest uzimanja konkubine, da bi se dobio porod, nekada nije osuđivana kao grešna (Sara i Agara, na primer: Biblija, Stari zavjet: 13). Takođe, u prošlosti se uvodi praksa „otpuštanja” žene, ako za deset godina braka supružnici ne dobiju decu (Veljković, 2000: 77). Crkva i danas smatra i abortus i sterilizaciju grehom, posto su to posupci koji sprečavaju rođenje, a koje je svojevrsno otelovljivanje lika Božijeg u čoveku (Veljković, 2000: 92-93).

¹⁶⁶ Hrišćanski brak ljubavi ne nameće pitanje nadmoćnosti supružnika, to čini strah, a ne ljubav (Jerotić. 2001: 38).

Pravoslavlje, iako se žestoko protivi razvodima, kao i Biblija (Biblija, Novi zavjet: 9, 175) ipak čini ustupak i odobrava ih pod određenim uslovima i u slučaju da je brak prethodno razveden na sudu. Ipak, samo prvi brak se smatra blagoslovenim, karakter te bračne veze se smatra večitim, a sam razvod, iako formalno dopušten, otežan je u cilju sprečavanja razilaženja supružnika (Veljković, 2000: 90, 109). Biblija preporučuje da se razdvojeni supružnici pomire, ili više ne žene i udaju, osim u slučaju smrti jednoga od njih, mada je i tada bolje da nastave da žive suzdržano (Biblija, Novi zavjet: 175, 217).

Može se zaključiti i da je u prošlosti preporučivano uzdržavanje od brakova sa nevernicima („ne dohvatajte se nečistote”), ali i njeno prihvatanje, ako je zajednica već ostvarena i uspešna (Biblija, Stari zavjet: 806, 561-562; Novi Zavjet: 175, 188-189). Smatralo se da „nekršteni” supružnik, živeći sa krštenim postaje vernik, pa njihova deca nisu „nečista”, nego „sveta” (hrišćani). Pravoslavlje je uvek težilo ostvarenju idela religijski endogamnog braka, te drugačiji ne može ni biti sklopljen u crkvi: „I ako se nađe poluverac oženjen hrišćankom, da se krsti u hrišćanstvo ako ushtedne. Ako li se ne krsti, da mu se oduzmu žena i deca, i da im se da deo kuće, a on da se odagna” (Dušanov zakonik, zakon blagovernog cara Stefana, 2002: 80). Ovakav stav je definisan kao posledica međusobnog podržavanja crkve i države, a rezultirao je verskom, staleškom i etničkom endogamijom.

Inače, svako usmeravanje polnog nagona van braka pravoslavlje (hrišćanstvo uopšte) smatra grešnim. Opet, pravoslavna crkva zatupa stav da bi oni koji se gnušaju braka iz neduhovnih razloga trebalo da budu ekskomunicirani iz verske zajednice (Veljković, 2000: 87-88). Takođe, Biblija osuđuje kao greh preljubu, incest, homoseksualnost i ostale izopačene oblike polnog opštenja, te predviđa i smrtne kazne za njih (Biblija, Stari zavjet: 112, 114, 188, 192; Novi zavjet: 9, 157, 174).

Preljubu hrišćanski sveti spisi oštro osuđuju (Biblija, Stari zavjet: 806, 561-562) Uostalom, među deset Božijih zapovesti je i „Ne poželi žene bližnjega svojega” i „Ne čini preljube” (Biblija, Stari zavjet: 71). A preljubom je smatran i brak koji bi usledio posle „puštanja” (Biblija, Novi zavjet: 50, 161).

Za razliku od glagola „poznati”, koji u početku označava polni čin, na kasnijim stranicama Starog zaveta se naznačava „otkrivanje golotinje” (Biblija, Stari Zavet: 3, 114). Teorteičari hrišćanstva, međutim, proglašavali su često polni čin prljavim i grešnim¹⁶⁷, ženi

¹⁶⁷ Avgustin ga je nazivao suštinski gnusnim, Arnobije prljavim i ponižavajućim, Metodije nepristojnim, Jeronim nečistim, Tertulijan sramnim, Ambrozije sknavljenjem (Tanahil, 1981: 138).

dodeljivali status životinje ili defektnog bića, poput Tome Akvinskog ili Aurelija Augustina (prema Pavičević: 1980: 299-300 i Djurant: 1998b: 1144). Ranohrišćanski teolozi su zauzeli neprijateljski stav prema seksu, a institucija crkve je takav stav prenela u propise koji se tiču svakodnevnog ponašanja (Buloh i Buloh, 2004: 45). Svaka manifestacija seksualnosti je činila ljude obredno nečistim (Levin, 2006: 84). Jedan od osnova za ovakvo tumačenje polnih potreba nalazi se u prvoj poslanici Pavlovoj Korinćanima¹⁶⁸, gde se preporučuje da se čovek „ne dohvata žene”, ali posto su ljudi puteni, bolje je da sklapaju brakove, nego da još više zapadaju u greh. Naime, tako je bolje „po svijetu, a ne po zapovjesti” (Biblija, Novi zavjet: 175). Takođe, otkrovenje Jovanovo stavlja nedvosmisleno do znanja da je žena „pogana”¹⁶⁹ (Biblija, Stari zavjet: 260). Sam mit o prvobitnom grehu i njegovom nasleđivanju navodi na shvatanje o grešnosti same telesnosti (putenosti, nagona) takođe, a krivica za to je – do žene. Zato hrišćansko učenje o braku daje stvaranju potomstva dvostruku funkciju: razmnožavanje, ali i mogućnost da čovek izbegne osudu na svoje duše na večnu smrt zbog polne aktivnosti, ako se upražnjava kao dozvoljena (dozvoljeni vid i u dozvoljenim – čak obaveznim - monogamnim okvirima), ali nikako iz potrage za užitkom (Fuko, 1988a: 136, 142). Polni odnos je loš, jer nosi pečat prvobitnog greha i zla, ali mu brak daje legitimnost, radi produženja vrste (Fuko, 1988b: 205).

Uopšte, u Bibliji je moguće pronaći mnoštvo kontradiktornih stavova prema ženi i braku: od zahtevanja da se ljudi žene i množe, do preporuka da se, duhovne čistote i posvećenosti Bogu radi (Biblija, Novi zavjet: 167), klone žena, jer su „nečiste”, tako da je u njoj moguće pronaći argumente za krajnje oprečne stavove i tumačenja. Takođe, neke vrste polnih aktivnosti su od strane teologa proglašavane grešnijima od drugih, jer su smatrane „neprirodnima”¹⁷⁰ (Buloh i Buloh, 2004: 45). Zavodljiva žena je iskušenje za muškarca, zato

¹⁶⁸ Pavle je, iako je bio svestan da ne mogu svi ljudi ostati u celibatu pa je dopuštao brak, možda bio prvi mislilac u istoriji Zapada koji je izjednačio duhovnost sa seksom, odnosno odricanjem od njega (Tanahil, 1981: 136): „Ne znate li da su tjelesa vaša udi Hristovi? Hoću li dakle uzeti ude Hristove i od njih načiniti ude kurvine? Bože sačuvaj! Ili ne znate da ko se s kurvom sveže jedno tijelo s njom postane? Jer, reče, 'biće dvoje jedno tijelo'.” (Biblija, Novi zavjet: 175).

¹⁶⁹ Ovaj stav su prihvatili i srednjevekovni pravoslavni Sloveni, uprkos priznatoj mogućnosti da visoko moralna vernica (naročito ako radije bira smrt, nego obeščašćenje) dosegne svetost, poput Marije. Vrle žene su bile aseksualne: device, ili odane majke (Levin, 2006: 85-92).

¹⁷⁰ Čak se težilo izbegavanju njihovog pominjanja, pa su nazivane „zločinima čije ime nije umesno izgovarati”. Ipak, izučavaoci Biblije ni danas ne mogu da se usaglase oko toga koje tačno seksualne aktivnosti potpadaju pod kategoriju „protivprirodnih” (contra naturam); kriterijum bi trebalo da bude posmatranje sveta koji nas okružuje i ponašanja ostalih živih bića u njemu. Posledica je klasifikacija svih polnih aktivnosti koje ne vode eventualnom začecu, kao i vanbračnih aktivnosti, u neprirodne, za koje vremenom sodomija postaje eufemizam (Buloh i Buloh, 2004: 45-46). Tako je glavni polni greh predstavljalo sprečavanje začeca u braku (Tanahil, 1981: 146).

treba da pokriva svoje draži. Avgustin je pisao: „Ne poznajem ništa što muževni duh obara sa visina više od ženinih milovanja i onog spajanja tela bez kojeg čovek ne može imati ženu” (Augustin, prema Buloh, 2044: 27). Religija favorizuje asimetričnost polova, iako nema odgovora na pitanje je li ta asimetričnost religijskog porekla, ili je u religije dospela kao univerzalna, iz nekog drugog sistema (Kuburić, 2001: 140, 148). Sve religije, štaviše, imaju jaku argumentaciju za marginalizaciju žena i njihovo isključivanje iz javnog i potiskivanje u privatno (Kuburić, 2001: 141). Često vera pred muškarca postavlja alternativu: da se odluči za duhovnost, ili za ženu. Još češće se duhovnost suprotstavlja seksualnost kao nepomirljiva opozicija, pa seksualnost predstavlja tačku susretanja ili razdvajanja između muškarca i žene (Kuburić, 2001: 146). Crkva je, u suštini, ponudila ženi samo duhovnu jednakost sa muškarcem, dok je u privatnom životu ostavljena tamo gde je i bila (Tanahil, 1981: 144).

Srednjevekovna inkvizicija, mučenje i spaljivanje „veštica”¹⁷¹ (i po stotinu žena zajedno), dok crkva preuzima njihovu imovinu (Kandido-Jakšić, 1999: 176), može se razumeti samo u tadašnjem istorijskom, i ovakvom teorijskom kontesktu. U ovom pogledu, još jedna, ideološka funkcija religije za ovaj rad može da bude važna. Religija u čoveku može da ukoreni „netrpeljivost, gnev i mržnju” (Šušnjić I, 2009: 484), u ovom slučaju usmerenu ka jednom polu.

Zato nije neobično što se hrišćanstvo ponekada opisuje kao religija koja propoveda apsolutnu ljubav prema bližnjem, a praktikuje toliko mržnje prema istom, kao i prema ženama. Hrišćanstvo je prevalilo ideološki ogroman put od naređenja „množite se”, do religije sa negativnim stavom prema polnim odnosima, opterećene nasleđem Grka, Rimljana i Jevreja. Ono je „bilo stanje postojanja, a svaka misao, osećanje i postupak morali su dosegnuti beleg na filisofskom aršinu što su ga od ljudskih unapred gotovih mišljenja i predrasuda izdeljali rani crkveni oci i njihovi srednjovekovni naslednici. Čak ni najprivatnija područja duha (ili tela) nisu imala biti izuzeta od nadzora” (Tanahil, 1981: 409).

¹⁷¹ Prvo veliko spaljivanje se dogodilo 1482.godine u Sevilji. Iako je spaljivanje „veštica” započela Rimokatolička crkva formiranjem organa Sveta inkvizicija, a sama praksa njihovog progona se raširila uz objavljivanje spisa „Malleus Malefi carum” („Malj za veštice”) žene optužene za veštičarenje su mučene, spaljivane i davljene i u pravoslavnoj Srbiji (Đorđević, prema Rečnik rodne ravnopravnosti, 2010: 165-166).

7.2. Islam

Islam je bliskiji hrišćanskoj i judejskoj tradiciji, nego religijama Indije i Kine, koje neguju potpuno drugačiji odnos prema polnim odnosima, nego hrišćanstvo¹⁷² (Buloh i Buloh, 2004: 39). Ipak, između islamskog i hrišćanskog stava prema seksu postoje, osim sličnosti, i neke bitne razlike. Danijela Gavrilović (2008: 102) primećuje da se kod nas pristup položaju žene u islamu karakteriše sugerisanjem obespravljenosti¹⁷³ žena u islamskim zemljama, uz pojednostavljivanja, bez osvrta na konkretne uslove života muslimanki, dok se sveti tekstovi tumače pristrasno, u zavisnosti od cilja tumača. Sa druge strane, muslimanske feministkinje se pozivaju na izvorni tekst Kur'ana i rani islam, tvrdeći da sveta knjiga garantuje ženi mnogo više prava i sloboda nego što je u praksi dozvoljeno. U svetskoj sociologiji se tumačenja islama dovode u vezu sa konkretnim uslovima života žena, uz uvid u različit stepen modernizacije, uvođenje jednakog obrazovanja za decu oba pola i sve masovnije zapošljavanje muslimanki, što, opet, fundamentalisti povezuju sa „moralnom degradacijom” muslimanskih žena (Gavrilović, 2008: 102-103). I dok Kur'an stavlja ženu i muškarca u komplementarnu poziciju, kao što to čini rečima: „one su odjeća vaša, a vi ste njihova odjeća”¹⁷⁴, ili kada propisuje pođednake verske dužnosti muškarcima i ženama (Kur'an, 1989: 28, 82, 97) i zahteva od muškarca zaštitnički stav prema ženi kao nežnijem biću koje donosi na svet novi život i o njemu brine, ipak žena kao svedokinja (Kur'an, 1989: 47) ili naslednica (Kur'an, 1989: 77-78) vredí manje od muškarca, koji ima pravo i da je fizički kazni - iako se preporučuje da se vernik kloni od nasilja prema ženama i zlostavljanja uopšte, kao i ljubav i samilost među supružnicima (Kur'an, 1989: 28, 36, 83, 98, 29, 347, 405). Žena ima „isto toliko prava kao i dužnosti” i po tome je ravnopravna sa muškarcem (Kur'an, 1989: 421), samo muž ima prednost „za jedan stepen” u odnosu na nju, (Kur'an, 1989: 35) a onima koji bi poštenu ženu optužili sledi teška kazna od osamdeset udaraca bičem (Kur'an, 1989: 349). Ova jednostepena prednost se može shvatiti, ne samo kao potreba da žena bude

¹⁷² Bilo bi čak pogrešno nazvati odnos Indijske i kineske religije prema polnim odnosima permisivnim, pošto ih one cene i veličaju, prijađujući im i sakralno i simboličko značenje. Najveći uticaj starogrčke dualističke misli na islam očitava se u sufizmu (Buloh i Buloh, 2004: 42).

¹⁷³ Izgleda da je pre-islamska žena uživala određene lične slobode, u zavisnosti od plemena kome je pripadala (u smislu da odvajanje od muškaraca nije postojalo, kao ni obaveza pokrivanja), ali je sa druge strane, njena sloboda bila ograničena običajima (zakonom). Sam Prorok je težio da ženama obezbedi određena prava, ali su davno usvojeni (vizantijski) običaji i gradski život to u velikoj meri onemogućili. Sa druge strane, mnogoženstvo donosi tek islam, prvobitno u cilju osiguranja života nezbrinutim ženama i deci (Tanahil, 1981: 221-222).

¹⁷⁴ Kako je žena dužna da bude na raspolaganju mužu, tako i je obavezan i on. Polne i emotivne potrebe partnera ne smeju da se zanemaruju, jer je to greh (Kotb, 143-146, 154).

zaštićena od strane muškarca, već i kao podsticaj (ili opravdanje) da bude marginaizovana i potisnuta u privatnu sferu života. Naime, islamska tradicija proglašava neprirodnim promociju jednakosti (jednakopravnosti) među polovima (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 126), a muslimansko mnogoženstvo i kulturno apsorbavano vizantijsko odvajanje žena od sveta muškaraca, sjedinjeni u praksi vernika, daju neverovatno nepovoljen i nehuman položaj žene (Tanahil, 1981: 222), sasvim suprotan onome što je Muhamed propovedao. Siromašni slojevi nisu imali uslova da praktikuju strogo odvajanje žena i zatvaranje u kuću, ali imućni su držali supruge takoreći u zatvoru (Tanahil, 1981: 224). Jedan od najznačajnijih islamskih verskih mislilaca, Gazali, izlaže čak osamnaest kazni koje je Bog dodelio ženama, zato što je prva žena okusila plod sa drveta u raj (prema Tanahil: 1981: 223), a koje, uglavnom, idu u prilog muškoj supremaciji.

Neka od centralnih pitanja koje ne-muslimanski svet postavlja islamu su poliginija i pokrivanje žena, što ne bi trebalo da čudi, jer su to jednostavno najupadljivije karakteristike islamske kulture, lako uočljive na prvi pogled. Kur'an je potisnuo nekada praktikovanu poliandriju i dozvolio mnogoženstvo, ali pod uslovom da muškarac može da izdržava sve svoje žene i decu, i da postupa pravedno i da se lepo odnosi prema svima njima. U suprotnom nalaže se da ožene jednu ženu (Kur'an, 1989: 76, 98, 424). Ovaj ajet se može objasniti istorijskim uslovima: islam čini veliku prekretnicu u načinu života ljudi koji su nekada ubijali žensku decu. Islamom im je to zabranjeno (Kur'an, 1989: 272, 284, 145, 585). Takođe, usled čestih sukoba, mnogo je žena i dece ostajalo bez muževa i sredstava za život, pa je mnogoženstvo predstavljalo jedan od načina da one budu zbrinute, naročito zato što ne mogu da raspoložu materijalnim sredstvima kao muškarci (Kur'an, 1989: 83, 38). Kur'an takođe dozvoljava muslimanu da oženi vernicu druge vere (Kur'an, 1989: 106), ali obrnuto je zabranjeno sa obrazloženjem da će musliman, dužan da poštuje svete knjige objavljene pre njegove i sve vernike koji ih slede, bez obzira da li su muslimani, ispoštovati veru svoje supruge, dok muslimanka neće naići na takav tretman u sredini svog supruga. U svakom slučaju, brak sa ne-verujućim ženama je zabranjen.

Zapadnjaci su skloni da pokrivanje žena¹⁷⁵ tumače kao obespravljanje i obezličavanje žena (tako da je u Francuskoj zakonom ne tako davno zabanjeno nošenje burke u javnosti) i znamenje fundamentalizma, zaboravljajući da i hrišćanstvo preferira da žena

¹⁷⁵ Dok Zapadnjačke žene nemaju potrebu za pokrivanjem, pošto se u datim kulturama smatra da je jedini izvor ponog identiteta polni organ, Istočnjaci očigleno pridaju i drugim delovima tela (lice, ruke...) značenje povezano sa rodnom i polnim identitetom (Rothenberg, 2003: 187).

pokriva glavu (narocito) kada ulazi u hram. Takođe, činjenica je da se i želja samih žena za pokrivanjem može tumačiti kao simbolički akt kulturne odbrane: težnje da se istakne, zadrži, pokaže i odbrani sopstveni kulturni identitet u trenucima kada se oseti da je ugrožen (kao u zapadnjačkim društvima), te se onda nošenje vela može smatrati idendifikacionim markerom, delom kulturnog, verskog i polnog identiteta žene. Štaviše, nošenje vela omogućava muslimanki da izađe iz kuće u javnost, zaposli se, obavlja društvene funkcije u savremenom društvu. Položaj muslimanke se mora tretirati u kontekstu islamskih vrednosti i konkretnih uslova života (Gavrilović, 2008: 106). Ipak, islam preporučuje polno zrelim ženama (Kur'an, 1989: 357) da se pokrivaju i „obaraју pogled”¹⁷⁶ (Kur'an, 1989: 352, 357, 425) smernosti i zaštite od „napasnih muškaraca” radi (što je bio racionalan zahtev u vreme kada ženu nisu štitali zakoni), a sam čin pokrivanja može se tumačiti kao jedan od činilaca ograničavanja bliskosti između muškaraca i žena među kojima ne bi trebalo da je bude (baš kao i zabrana njihovog susretanja nasamo). Dakle, još jedna funkcija pokrivanja je izbegavanje pretvaranja žene u objekat polne želje¹⁷⁷ (Mutahhari, 1996: 7). Štaviše, pokrivanje žena nije islamski izum: bilo ga je i kod starih Jevreja, Perisijanaca i Indijaca - uopšte na Bliskom Istoku bilo je statusna privilegija slobodnih žena (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 128). Ali, dok vernim muškarcima islam obećava rajске bašte i „čiste” (nataknete) žene (Kur'an, 1989: 50) odnosno „hurije koje će preda se gledati” (Kur'an, 1989: 455), nema detaljnog opisa raja kakav zasluđuje vernica, iako se na više mesta u Ku'anu najavljuje da će ljudi biti cenjeni prema svojim dobrim delima, a ne prema polu.

I dok istraživanja pokazuju da žene drugih veroispovesti na Zapadu u velikom broju prihvataju islam (Gavrilović, 2008: 104), možda se može postaviti i pitanje obnavljanja običaja pokrivanja žena u Srbiji, prilikom odlaska u crkvu. Obnavljanje ovog običaja je objašnjivo pokušajima retradicionalizacije i revitalizacijom uloge religije (na individualnom planu, kao i društvenom, ostvarenom kroz ulogu crkve kao institucije) na ovim prostorima, nakon sloma socijalizma i njegove ideologije, za razliku od Zapada, koji karakteriše pad religioznosti kod mladih (M. Tomka, prema Gavrilović, 2008: 31). Potiskivane, ali konzervirane tradicionalne forme društvenog života se sada revitalizuju, kao i shvatanja

¹⁷⁶ U smislu: ne gledati muškarca drsko i sa zagledanjem, kao polno privlačnog, kao što ni muškarci ne bi trebalo na takav način da posmatraju žene (Mutahhari, 1996: 91).

¹⁷⁷ Mada se ovo može tumačiti i kao povod za nametanje koncepta skromnosti i seksualnih zabrana ženama, što se može smatrati direktnim indikatorom nametnute muške kontole (bilo da koncept teorijski povezujemo sa islamskom tradicijom, ili kompleksom „časti i srama”, koji obavezuje muškarca da kontroliše ženu kako ga ne bi osramotila). Sa druge strane, nije nužno ovakvom činu pripisivati prisilno nametanje, niti ga shvatati kao zabranu; jednostavno se može tumačiti kao jedan vid određenog načina života, koji ima svoju simboličnu i pragmatičnu svrhu za pojedince u datim društvenim okolnostima (Rothenberg, 2003: 187-189).

(verovanja) o imenu, veri, jeziku, običajima, zajedničkom poreklu, svetoj zemlji i vladarskoj lozi, identičnosti verke i etničke identifikacije... „Etnički identitet isplivava iz kolektivne svesti i legitimiše društveno ponašanje” (Gavrilović, 2008: 118).

Islam ne razdava, već intergriše seksualno i versko (Kotb, 6), čineći polni život u braku dužnošću polno zrelih vernika. Na ovaj način, i polnost na određeni način stiče sakralni karakter, dok istovremeno ostaje ovozemljaska, telesna i željena. Smatra se su svrhe seksualnosti lično zadovoljenje, održavanje ličnog zdravlja i ljudska reprodukcija (Kotb, 116), kao i da je u islamu ljudska seksualnost regulisana na human način (Kotb, 132). Da, islam insistira na bračnosti vernika (Kur'an, 1989: 353, 405). Sa jedne strane, ljudi su stvoreni kompletni, kao muškarci i žene, te bi trebalo da žive u parovima i reprodukuju se, a sa druge, na taj način se ostvaruje kontrola nad društvenom funkcijom seksualnog života. Kontrola seksualnosti ostaje jedan od ciljeva verskih fundamentalista, bez obzira o kojoj je religiji reč. Tako i islam zabranjuje polno opštenje van braka, kao i njegove devijante oblike, a podstiče bračne intimnosti - Kur'an ih čak nalaže kao dužnost; u suprotnom, brak se smatra razvedenim (Kotb: 4) i opominje supružnike čak i na dužnost vođenja računa o higijeni i izgledu, kako bi jedno drugome bili privlačni, a ne odbojni (Mutahhari, 1996: 29). Islamski polni moral je permisivan i daje legitimitet čulnom užitku u braku, dok asketske apsentizam i samotnost ne smatra dobrim za čoveka, jer su supresivni. Umesto za potiskivanjem, izvorni islam poseže za regulisanjem polnog nagona. Štaviše, muslimani uzimaju supružničku ljubav i privrženost za dokaz postojanja Boga, jer je On taj koji između njih uspostavlja ljubav (Mutahhari, 1997: 13; Kur'an: 1989: 405). Kur'an (Kur'an, 1989: 35-37) nakon određenog perioda razdvojenosti (u toku kojeg je poželjno da se supružnici pomire uz pomoć posrednika) dozvoljava razvod, na šta daje pravo i ženi i muškarcu. Ipak, u praksi je ženama često otežano (čak onemogućeno) da se razvedu.

Međutim, i u islamu, baš kao i pravoslavlju, između izvornih tekstova i primene verskog morala uopšte, pa i polnog, umeću se određena tumačenja (pretendujući na izvornost), koja se u nekim crtama razlikuju kod sunita, šiita, sufija...

Interesantno je, na primer, ne samo kako islamski šiitski teoretičar tumači svoju, već i kako doživljava hrišćansku polnu etiku. Hrišćanska crkva dugo je pretpostavljala da je seksualni odnos nečist, baš zahvaljujući što je ta želja prirodni deo čovekovog bića, piše jedan od njih. Naime, ona proizilazi iz materijalnog aspekta postojanja, a kao takva je u suprotnosti sa asketskom težnjom za duhovnom čistotom. Mahom su se hrišćanski teoretičari

izjašnjavali tako da su vrlinu suprotstavljali braku, i smatrali prljavim odnose sa ženom. Sa druge strane, brak se proglašava jednim legalnim načinom produžetka vrste (što ga ne čini manje pogubnim po duhovnost) i predstavlja zamenjivanje većeg zla (promisluiteta) manjim (Motahhari, 1997: 17). Zapad je, sa dugom tradicijom gušenja i potiskivanja, zato potražio izlaz u odbacivanju svih stega i potpunom oslobađanju od prepreka zadovoljenju nagona.

Moguće je izdvojiti tri pretpostavke na kojima počiva nova seksualna etika Zapada (Motahhari, 1997: 27). Prvo: slobodu individue može da ograniči samo sloboda drugih (odnosno mogućnost njenog ugrožavanja). Dalje: sreća i zdravlje čoveka se postižu potpunim razvitkom i oslobađanjem njegovih sposobnosti. Na kraju: ljudske želje se sa zadovoljenjem i zasićenjem umanjuju, a povećavaju usled zabrana, oskudnosti i potiskivanja, što je loše za čoveka. Prema tome, insistira se na potpunoj slobodi polnih odnosa i permisivnosti različitih vidova seksualnog života, u cilju postizanja psihofizičkog zdravlja i sreće ljudi, dokle god ne ugrožavaju duge i zasnivaju se na dobrovoljnosti dva odrasla ljudska bića. Međutim, kako se sposobnost čoveka da se reprodukuje u islamu smatra Bogom dana, kao i svaka i druga, te se ne sme zanemarivati, muslimanima se nalaže da tu slobodu praktikuju, ali u okruženju braka, dok sfera javnog života treba da ostane mesto rada i drugih društvenih delatnosti, oslobođena od polnih kontakata, jer se instinktima može udovoljiti u okvirima „principa čestitosti i neporočnosti” (Motahhari, 1997: 46, 67). Van braka, nalaže se suzdržavanje, (Kur’an, 1989: 353), a preporučuje se klonjenje od bluda (Kur’an, 1989: 284).

Zato šiitski islam sada dopušta takozvane „privremene”, kratkoročne brakove (mut’a, prema Buloh: 2004: 40), koji su sklopljeni pred dva svedoka i traju dok oba supružnika osećaju potrebu za njime. Poželjnim se smatra da ovaj brak vremenom preraste u pravu bračnu islamsku zajednicu, ali se na raskid ne gleda kao na nešto loše, obzirom na sam njegov cilj. Međutim, žene često po izlasku iz takvog braka imaju problem u slučaju trudnoće, pošto su muškarci skloni da ne priznaju decu iz takvog braka i preuzmu odgovornost za njih. Preljuba nije dozvoljena, homoseksualnost takođe (Kotb, 156-178).

7.3. Uporedni pregled polne etike hrišćanstva i islama

Jasno je da i islam i hrišćanstvo regulišu polne odnose u skladu sa shvatanjem ljudske prirode uopšte (Pavičević, 1980: 298). Pri tome su uočljive mnoge sličnosti, ali i određene razlike. U oba slučaja, istovetne svete priče su uticale na formiranje polnog identiteta i polnih uloga generacijama (Kuburić, 2001: 140).

U hrišćanstvu, baš kao u islamu, ženu je Bog postavio u zavisan odnos prema muškarcu, a njemu dao vlast nad njome. Tako je i „Ženska seksualnost prožeta [...] religioznim osećanjem, prema kome je žena od detinjstva zaveštana muškarcu” (Bovoar, 1982(b): 38), što važi, kako za islam, tako i za hrišćanstvo. U oba slučaja, samo priznanje formalne jednakosti polova pred Bogom, predstavlja unapređenje položaja žene, koja sada dobija religijski status duhovnog bića, kao i muškarac. U poređenju sa ranijim odnosima među polovima, koji su počivali na načelu izrazite nejednakosti, ovakvo postavljanje tog odnosa je novina i pomak na bolje za ženu, iako je ne izjednačava u potpunosti ni u verskom, ni u društvenom smislu sa muškarcem. Takođe su bitni delovi svetih spisa obe religije u kojima se negira važnost pripadnosti polnoj grupi, u odnosu na način života i posvećenost u veri. Ipak, primanje hrišćanstva, kao i islama, je na našim prostorima samo utvrdilo podređenost žene muškarcu (Levin 2006: 48). Androlatrija i mizoginija su još kako prisutne u religijskim idejama i tumačenjima (Kuburić, 2001: 151). I islam, i hrišćanstvo gradili su dvostruki polni moral.

Kur'an i Biblija gotovo na identičan način upućuju na (željenu i preporučivanu) ravnopravnost supružnika u privatnoj, bračnoj sferi života: da jedno drugome raspoložu (odnosno „gospodare”) međusobno, „kao svojom odevom”. Baš kao u islamu, žena hrišćanka je dužna da čini dobra dela, da bude smerna, poštena i odana mužu, da mu podari decu, kao i da ne ističe svoje polne attribute oblačenjem. Vanbračni seks pravoslavlje smatra grešnim, a islam takođe. Preljubu „jednoglasno” ne tolerišu. Isti stav obe religije imaju prema različitim oblicima polnog opštenja koji se smatraju devijantnim. I Kur'an zabranjuje abortus, (Kur'an, 1989: 550), baš kao i pravoslavlje. Obe religije izričito preporučuju da supružnici neguju međusobno poštovanje i ljubav u braku. Izvorni islam, kao i Isusovo učenje (za razliku od nasleđa Satarog zaveta), stavlja ženu rame uz rame sa muškarcem u duhovnom smislu (ali u praksi svakodnevnog života žena dugo ostaje biće koje nema vrednost muškarca).

Međutim, postoje i bitne razlike između ove dve religije. Tako islam ne prebacuje teret za prvi greh na ženu, kao hrišćanstvo, već ga smatra iskušenjem zla, kome su oboje (i Aadam i Eva) podlegli (Kur'an, 1989: 5, 151, 152). Takođe, „nečista” menstruacija u Bibliji, u Kur'anu je opisana tek kao „neprijatnost” (Kur'an, 1989: 34) i nigde se ne pominje da je žena „po prirodi nečista”. Razvod je u Bibliji nedopustiv, a Kur'an ga dopušta (iako ga ne preporučuje) u slučaju da se supružnici ne vole, ne mogu da se pomire (što je poželjno) i da podnesu zajednički život. Pravoslavlje dozvoljava razvode pod određenim okolnostima, ali im se protivi i otežava ih, kao i eventualno sklapanje novih. Stoga Biblija preporučuje uzdržavanje od sledećeg braka, u Kur'an ih, štaviše, preporučuje. U nekim delovima Biblije, kao što je navedeno, izlaže se stav da je celibat duhovno korisniji, te da je i polni odnos sa sopstvenom ženom grešan, i da je bolje suzdržavati se. Kur'an polne prohteve shvata kao sasvim prirodne i Bogom date, pa zato i insistira na ženidbama i udajama vernika. Islam dozvoljava muško-ženski religijsko egzogamni brak, pravoslavlje ne (mada u Bibliji ima delova koji sugerišu toleranciju prema njima). Islam i Biblija potenciraju kao cilj braka ljudsku reprodukciju, ali pravoslavlje svrhu crkveno sklopljenog braka vidi u duhovnom ujedinjenju žene i muža. Dok je sam polni moral u propisan u Bibliji i nekim njenim tumačenjima, u navratima strogo represivan, islamski je permisivan. Kur'an je takođe veoma jasan i nedvosmislen u pogledu svih zahteva prema vernicima, pa i u pogledu regulisanja polnog života, dok u Bibliji, shodno njenoj „starosti” i interpretacijama nalazimo brojne suprotnosti i gradacije. Ovo je primetno i u samom stavu o seksualnosti, koji varira od nalaganja da se bračne dužnosti ne smeju zanemarivati („ne zabranjujte se jedno od drugoga”), pa do srednjovekovnog uverenja da je sama telesnost (naspuprot duhovnosti čoveka), povezana sa prvobitnim grehom, grešna, a seksualnost đavolje iskušenje (Levin, 2006).

Čini se da u glavnim crtama bitnim za polni moral ima, koliko sličnosti, toliko i razlika u normativnim polnim etikama ove dve religije, bar kada ih analiziramo u stanju koje se smatra najbližijem izvornim. A šta je sa svakodnevnicom, sa istinskom, delatnom praksom ljudi? Imaju li pokušaji retradicionalizacije uticaja na njen kvalitet u ovoj sferi života? Dok se pravoslavna crkva gnuša svih polnih aktivnosti van braka, a nalaže svim svetovno orijentisanim ženama i muškarcima brak, jer bi bezbračnost takođe bila greh, polne slobode se uveliko praktikuju u Srbiji, a zakoni ih ne brane, već, naprotiv, nekima od njih (kao što su posledice vanbračna trudnoće) daje slobodu i garantuje zaštitu i određena prava u vezi njihovih posledica. Za razliku od srednjovekovne hrišćanske preporuke, koja je ženu

bukvalno postavljala u položaj ispod muža u toku samog polnog čina (Levin 2006), čini se da devojke postaju (ne tek slobodne, već) sve agresivnije u polnom ponašanju. Uprkos propovedanju partnerske uloge, kao i ljubavi i sloge među supružnicima, sve je više žena izloženo nasilju u porodici. Nasuprot verskoj zabrani abortusa, u Srbiji ih je svake godine sve više, baš kao i razvoda, a nije zanemariv ni broj samačkih domaćinstava. Sa druge strane, Srbi se masovno (ali formalno) „vraćaju” religiji svojih predaka.

Proces demokratske transformacije je zahvatio i islamska društva i porodice, jer gotovo da je nemoguće živeti izolovano u svetu globalizacije. Tako pojedini običaji lagano odumiru u nekim delovima islamskog sveta. Na primer, nošenje feredže u Turskoj zabranjeno je 1935, a u Francuskoj nedavno (Veljković, 2000: 97). Muslimanima se u velikom broju zemalja sve više preporučuju monogamija, i kontola začeca, koji nisu u suprotnosti sa kur’anskim ajetima. Smatra se da nekadašnja seksualna etika proizilazi iz društvene prakse patrijarhata: vlasništva¹⁷⁸ muškarca nad ženom, njegove ljubomore i težnje da obezbedi sigurnost svog očinstva u svom potomstvu, verovanja nekih verskih poglavara da je seksualni čin gnusan i prljav, kao i da je žena prljava usled mesntrualnog ciklusa, mogućnosti muškarca da izlaže ženu kaznama kakve on odredi i ekonomske zavisnosti žena od muškaraca. Današnji društveni život ovo prevazilazi u velikoj meri. Nepravda i ugnjevanje na polnoj osnovi, kao i vlasništvo nad ženom su uveliko umanjeni i teži se njihovom potpunom ukidanju, žena postaje ekonomski nezavisna od muškarca, kontracepcija omogućava planiranje trudnoće, a država štiti ženu za vreme trudnoće i dojenja (Motahhari, 1997: 30-31).

Međutim, praksa islama se u nekim zemljama radikalno razlikuje od one koju nalaže sveta knjiga muslimana. Vera pomaže ženi da ne oseti kompleks niže vrednosti, jer je stavlja u rang božijih stvorenja, pa tek onda u rang žene, pisala je Simon de Bovoar (Bovoar, 1982:(b): 476), a Kur’an potvrđuje (Kur’an, 1989: 421) Ipak, izgleda da postoje džamije na kojima piše: „Zabranjen ulaz, ženama, psima i drugim nečistim životinjama” (Kandido-Jakšić, 1999: 176), čime se žena samo na osnovu polne kvalifikacije stavlja u red nižih bića u odnosu na muškarca. U poslednje vreme muslimanke dižu glas, zahtevajući prava koja su im Ku’anom obezbeđena, ali se ne poštuju. Iako Kur’an nalaže obrezivanje muškaraca - to jest muške dece (Kotb, 69-94), ali ne i žene, devojčice se u nekim zemljama izlažu klitorektomiji (Saadai, 1999) ili „faraonskoj kopči” (isecanje i zašivanje spoljnih polnih organa).¹⁷⁹

¹⁷⁸ Preljuba je pre smatrana povredom imovine, neko seksualnim deliktom (Iskander, prema Buloh, 2004: 41).

¹⁷⁹ Genitalnom sakaćenju (*Female genital mutilation- FGM*) biva izloženo oko dva miliona devojčica godišnje (Svetska zdravstvena organizacija, prema Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 61).

Ženskoj deci se u nekim delovima sveta i dalje uskraćuje obrazovanje, a žene drže zatvorene u kućama, zabranjuje im se da rade (privređuju van doma), onemogućeno im je da izađu i putuju van zemlje bez muževljeve dozvole i/ili pratnje muškog lica, u praksi im je i pokretanje razvoda često onemogućeno... Novine su pune primera u ubistvima žena „iz časti”¹⁸⁰ (pošto se žena tretira kao svojina, ukoliko počini preljubu, na primer, ona je ukaljala kuću, te brat, otac ili muž imaju pravo da je ubiju). Dostojanstvo žene je zatrto, kao i istorijske činjenice o ženama-vladarkama u islamskim zemljama (Mernissi Fatima, prema Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 138). Zato ne bi trebalo da čudi što pojedini autori (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 128) smatraju da je islam degradirao ženu kao nijedna druga religija. I dok sveta knjiga islama, pisana u imperativu, detaljno reguliše odnose između polova, pa se islamske feministinje upravo na nju pozivaju u borbi za svoja prava (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 129), društvena praksa se ne rukovodi uvek tim nalozima. Naprotiv: muški svet interpretira Kur'an na način koji pogoduje održanju ustaljenih šema raspodele društvene moći, kako na globalnom nivou, tako i u porodici, kao i ukorenjenih polnih identiteta. Može se zaključiti da obe religije, u uslovima kada je religijska svest jaka, oblikuju modele koji su u suštini mehanizmi reprodukcije ideologije roda i definisanje rodnog identiteta (Stjepanović-Zaharijevski, 2010: 127).

U slučaju obe analizirane religije je jasno da postoji diskrepancija između verskih propisa izloženih u svetim spisima, raznolikih i brojnih tumačenja istih, a naročito između ova dva i svakodnevnih prakse vernika. U ovome svakako imaju udela i celokupni uslovi života u određenom delu sveta, zastareli, ali ne i odbačeni običaji, ideologije, nekonzistentnost verskih i zakonskih normi, sam kvalitet (intenzitet) vere pojedinaca, sekularizacija religije i, čini se, pre svih njih – civilizacijska, odnosno kulturna razvijenost društava (sa podrazumevanim racionalnim pristupom definisanju i poštovanju ljudskih prava).

¹⁸⁰ Ubistvo iz časti je jedan od vidova femicida (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 55).

8. NALAZI IZ NEKOLIKO PRETHODNIH ISTRAŽIVANJA

8.1. Moralni lik žena u najstarijim epskim pesmama i polni moral¹⁸¹

Nakon izvršene sociološke leksičke i semantičke analize sadržaja najstarijih epskih pesama zapisanih od strane Vuka Karadžića, postalo je moguće izgraditi moralnu strukturu ženskih likova u njima. Ovde će biti navedeni njeni najbitniji delovi, odnosno samo oni koji se direktno ili indirektno odnose na polni moral.

Devojke su u analiziranim pesmama, očekivano s obzirom na patrijarhalnu tradiciju, predstavljene kao buduće supruge i majke, od kojih se očekuje da (jednom verene) budu odane budućim muževima¹⁸², ali i da pokažu visprenost i sposobnost da pomognu, da se nađu ljudima u nevolji. Kada se radi o običajima i porodičnim odnosima, od njih se očekuje da delaju heteronomno. U izuzetnim situacijama, one će delati autonomno i pokazati za kakva su velika moralna dela sposobne. Devojke su najpošteniji ženski likovi u pesmama (trinaest puta su devojke pomenute kao poštene, istinoljubive, pravične i časne, a žene devet, i sestre osam puta). One se u analiziranim pesmama nikada ne pominju u smislu izneveravanja budućeg supruga (upravo je obrnuto), činjenja dela iz mržnje, zavisti i zlobe, nepoštenja, dvoličnosti i laži (za razliku od svih ostalih ženskih likova). Devojke u analiziranim pesmama za drskost i gordost bivaju kažnjene, ali najmanje od svih ženskih likova. Mahom su čedne (osim ako nisu druge vere i nacionalnosti) i kao da su nesposobne za zlo većih razmera. Njihova najupečatljivija dela koja se tiču polnog morala su odbijanje braka (ili polnog odnosa) sa muškarcima drugih nacija i veroispovesti – što govori o odanosti narodu i veri i često dobija herojske dimenzije, pošto one radije priželjkuju smrt – na primer u pesmi Marko Kraljević ukida svadbarinu (Karadžić, 1969: 303), kao i pokazivanje vernosti budućem mužu (tako što ga upozoravaju na razne prevare i zamke, te mu pomažu da ih izbegne). Od devojke se očekuje da u brak uđe nevinna (zbog sumnje u nevinost, kada je pomislio da ona želi polni odnos sa njime pre venčanja, Marko Kraljević je umalo ubio svoju nevestu u pesmi o njegovoj ženidbi). Markova namera takođe ukazuje na normu koja ne dozvoljava ženi da

¹⁸¹ Ovde su pomenuti neki od nalaza istraživanja rađenog za potrebe magistarskog rada S. Redžić: Mit o moralu Srпкиnje kao uzorni model nekada i sada.

¹⁸² Čak se može smatrati grehom odbijanje udaje za čoveka koji je devojci određen (Brkić, 1961: 44).

inicira polni odnos (Karadžić, 1969: 243). Devojke retko biraju mladoženju same, kao što je bilo ponuđeno devojci u pesmi *Devojka nadmudrila Marka* (Karadžić, 1969: 182), pre to čine njihovi roditelji za njih, a one ostaju verne njihovom izboru. Čednost devojaka u našim epskim pesmama, njihova polna stidljivost se ističe kao velika vrlina i suštinska osobina ženskog bića. Raditi devojci "o obrazu" je veliki greh. Devičastvo, čednost (neiskvarenost) i bračna vernost su takođe visoko na skali moralnih vrednosti iskazanih u našoj epici: „vijerna ljuba”, „devojka još neomilovana” opšta su mesta i dobro poznate sintagme. Žena je svetinja o koju junak ne sme da se ogreši, pa otete devojke završavaju u – braku (Dvorniković, 1990: 140).

Lako je zaključiti da se kod žena naročito ceni bračna vernost (u analiziranim pesmama je šezdeset i sedam puta upotrebljena sintagma „verna ljuba” (ljuba vijernica i slično)¹⁸³, kao i da se brakolomstvo oštro osuđuje¹⁸⁴ i okrutno kažnjava. U pesmi *Ženidba kralja Vukašina* (Karadžić, 1969: 87), na račun nevrne žene je izgovoren upozoravajući stih: „danas mene u tebe izdala, a sutra će tebe u drugoga”. Moral precizno reguliše polne odnose, što se u analiziranim pesmama jasno primećuje. One podjednako poštuju i ne poštuju običaje (četiri puta), nisu počinile mnogo hrabrih dela, ali su zato najčešće u odnosu na ostale likove pominjane kao poslušne, smerne i skromne – sedamnaest puta (devojke sedam, ostale četiri, sestre tri puta), pošto im se upućuje veoma izražen zahtev za pokoravanjem u odnosu na muševu. Jedna od legendarnih junakinja naših epskih pesama je žena vojvode *Prijezde* iz pesme *Smrt vojvode Prijezde* (Karadžić, 1969: 362), koja radije bira smrt sa njime, nego da se preda Turcima. Kao i za devojke, i za žene važi moralni imperativ da ne smeju da dozvole da padnu u ruke inovercu. Međutim, u pesmi *Banović Strahinja* (Karadžić, 1969: 196), glavni junak oprašta ženi, svestan da je na to bila primorana (uprkos tome što je ona, iz straha od njegove odmazde, u jednom trenutku pokušala da pomogne Turčinu da ga ubije), iako joj to ni njen otac ne bi oprostio: „Al’ ako je jednu noć bila, jednu noću šnjime pod čadorom, ne može ti više mila biti, Bog j’ ubio, pa je to proketo”. Žena je pre svega supruga i majka. Otuda i moralni imperativi poput: „Svaka majka rada je porodu”, ili „A svaka je majka milostiva i na svoje čedo žalostiva”.

¹⁸³ Iako ova sintagma označava i takozvano „opšte mesto”, čest stilski detalj korišćen da bi se ostvario određen broj stihova u pesmi (čak je nekoliko puta upotrebljena i za žene koje nisu činile moralna dela, kao u pesmi *Milan-beg* i *Dragutin-beg*) (Karadžić, 1969: 44), ipak ukazuje na „opšte mesto” i u našoj patrijarhalnoj tradiciji i kulturi koja visoko vrednuje nevinost devojaka i vernost žene, a teško kažnjava njenu preljubu u vremenima kada brak ima za osnovnu funkciju reprodukciju. Vernost žene je, ne samo vernost mužu, već i porodici, deci, narodu i veri.

¹⁸⁴ Bračno neverstvo je u pesmama tretirano kao greh (Brkić, 1961: 54).

Majke se u kontekstu dobrih dela najčešće pominju kao dobročiniteljke, one koje sprečavaju zlo, brinu, dobronamerne su (petnaest puta). One su sa godinama u braku, životnim iskustvom i rađanjem dece stekle status koji zahteva poštovanje, tako da se ne pominju u situacijama u kojima pokazuju skromnost, posluh i smernost, a ne moraju više ni da dokazuju vernost. One su čuvari morala, svojim savetima sprečavaju zlo. Majčin glas je glas savesti. Ako je porodica primarni agens socijalizacije, pa i oblikovanja moralnih subjekata, uticaj majke na to oblikovanje je veliki i očigledan. Ipak, u analiziranim pesmama jednom se pominje majka koja je mimoišla poštovanje običaja, a tri puta je pomenuto brakolomstvo od strane majke (u odnosu na jedanaest puta za žene). Dva puta je pomenuta smrt majke iz moralnih razloga, kao u pesmi Smrt majke Jugovića (Karadžić, 1969: 225). Najpoznatije visoko moralne majke naših epskih pesama su čuvarica morala - majka Marka Kraljevića, Jevrosima i heroj-majka Jugovića, koja umire od tuge za svojim Jugovićima. Za majku je nezamislivo, da, kao u pesmi Jovan i divski starješina (Karadžić, 1969: 33), žrtvuje dete da bi bila neverna mužu.

Za sestre je poželjno da budu nežna i nevina, poslušna bića. One najviše od svih likova poštuju običaje – šest puta, a krše ih samo jednom. U analiziranim pesmama po osam puta su pomenute kao časne, istinoljubive, pravične i poštene, i kao dobročiniteljke, brižne i sprečiteljke zla. Njihova najveća mana je sebičnost, agresivnost, samovolja, neposlušnost, taština ili neskromnost (pet puta pomenuto). Njihova ljubav prema braći je omiljena tema narodnih pesnika i njihov veliki kvalitet. One braću moraju da vole i da im se pokoravaju¹⁸⁵, i da gaje prema njima strahopoštovanje, što potvrđuju reči izgovorene u pesmi „Sestra Leke kapetana” (Karadžić, 1969: 169): „Avaj Leka, vesela ti majka! A kakav bi bio straješina te suditi jednom zemljom ravnom, pa se tebe sestra ne bojati!”... „Da je moja u Prilipu mome, pa kad ona ne bi poslušala, ja bih njene ruke osjekao, il njezine oči izvadio.” Sestre su tri puta su „nagrađene” brakom. U pesmi Dušan hoće sestru da uzme (Karadžić, 1969: 101), vladareva sestra se našla u teškoj moralnoj situaciji, pošto njen brat hoće da je oženi. Pokušavajući da izbegne incest, ona ujedno želi da spreči verski greh i moralno posrnuće.

Ženski likovi visokog morala su: verne ljube, dobre, plemenite (iz časne, dobre porodice, koja poštuje običaje, veru i moral), razumne, čestite, pa i „ljute i proklete” (kada se ljutito protive nemoralu), ili sirote, sinje kukavice (kada su suočene sa teškom moralnim situacijama). Loše su kurve, kučke, nevernice, horjatkinje, samovoljne i ponosite, proklete, grdne (kopilice), grešnice, zlosretne i nesretne. Sama terminologija i njena učestalost upućuju

¹⁸⁵ U prilog ovoj tradiciji govori i činjenica da se i danas sestre često odriču nasledstva koje im zakonom pripada u korist braće (Vučković-Radovanović, 1995: 119).

na važnost nekoliko pomenutih imperativa polnog morala. Iz konteksta u pesmama, jasno je da je neverna žena loša osoba, koja je često spremna i na druge nemoralne radnje. Žena koja je samovoljna, tašta, ponosita na svoju lepotu, takođe nije poželjna za brak. Sankcije za neverne su žene su veoma okrutne (bacanje sa visine, sečenje sabljom, vezivanje konjima za repove, spaljivanje, izgnanstvo). Poštenje, čast, požrtvovanost i saosećanje su osobine koje pesnik ceni kod ženskih likova.

Narodni pevač neguje naglašenu odvratnost prema drugim rasama i tuđoj veri (Kostić, 1978: 135-139). Verska i nacionalna pripadnost, insistiranje na etosu, osećanju solidarnosti i različitosti od drugih imaju moralnu težinu, što je od velike važnosti za porobljen narod, pa je sklapanje etnički heterogenih brakova ženama najstrože zabranjeno i smatra se izdajom sui generis¹⁸⁶ (dok se odobrava muškarcima, u maniru dimorfizma polnog morala): i polni moral može da ima integrativnu funkciju za zajednicu. Takođe, postoji dvostruki aršini za preljubu, kao i za iniciranje polnog čina. Ženska preljuba je nešto strašno, grešno i nezamislivo i povlači i smrtnu kaznu kao sankciju, a od žene, kao čednog i vrlog, poslušnog bića se svakako ne očekuje da bude inicijator polnog odnosa.

Još je moguće primetiti da muškarac određuje ženino mesto u društvenoj (porodičnoj) strukturi, on sprovodi sankcije, (ili ih naređuje), da je mesto žene pre svega u porodičnom krugu i da se od nje očekuje da preuzima obaveze karakteristične za dobru suprugu i majku (verna, požrtvovana, smerna, vredna), kao i obeveze koje joj suprug nagovesti¹⁸⁷. Žena je utoliko bolja, ukoliko se njen glas manje čuje, osim u izuzetnim situacijama. Ako napravi autonomni iskorak, biće dobro ukoliko je načinjen u smislu pozitivno sankcionisane devijantnosti i potvrđivanja moralnosti i u tom slučaju će ga pesnik oceniti pozitivno, ali ne uvek. Ukoliko je, pak, taj iskorak iz šablona načinjen u radi ostvarenja ličnog cilja, i pri tome predstavlja kršenje norme, sledi kazna. Izuzetak je, ne tako stara, pesma „Ženidba Jove Budimlije”, u kojoj pesnik odobrava bekstvo mlade žene od muža koga nije izabrala, sa voljenim čovekom (Karadžić, 1969: 455). Marginalizovane u svakodnevnom životu, žene u pesmama često pribegavaju lukavstvima da bi ostvarile moralne ciljeve, kao u pesmi Ženidba Marka Kraljevića (Karadžić, 1969: 243). Markova nevesta koristi lukavstvo kako bi sačuvala svoju čast i dokazala Marku svoju moralnost i polnu nevinost. Dušanova sestra iz već

¹⁸⁶ Merenja etničke distance kod nas pokazuju da je najveća upravo prema muslimanima (i Albancima) (Kuzmanović, 1994), što ne treba da čudi, ozev' u obzir vekovnu omaraženost turskih zavojevača muslimanske vere u našoj istoriji.

¹⁸⁷ Natalija Jovanović primećuje da je moguće analizirati i društveni položaj i ulogu srpske žene kroz našu poeziju (Jovanović, 2007: 158).

pomenute pesme čini isto, postavljajući bratu uslove koje je nemoguće ispuniti, kako je ne bi uzeo za ženu i počinio incest, te joj na kraju i viša sila izlazi u susret.

Polni moral ženskih likova u najstarijim epskim pesmama je deo etike koju dominantni muški svet pretpostavlja ženama, naročito u patrijarhalnoj kulturi. U pesmama su mahom opredmećeni stereotipi ženskog i muškog ponašanja i ideologija pola: vlast muškarca i pokornost žene. Ženi pripada privatna sfera, a muškarcu javna. Ženi pripada dom, porodica i deca, muškarcu poslovi, vlast, moć odlučivanja i rat.

8.2. Jedno istraživanje polnog morala u našim narodnim pesmama

O polnom moralu u našim narodnim pesmama (ne ograničavajući analizu na epiku) pisao je i Aleksandar Kostić (*Seksualno u našoj narodnoj poeziji*: 1978), smatrajući da u srpskim narodnim pesmama naš narod saopštava snagu i elementarnost svog nagonskog života (Kostić, 1978: V). On ponekada greši u tumačenjima, a ne naglašava ni period, ni region u kome je analizirana pesma nastala, što je od velike važnosti, ali je njegova analiza poprilično jedinstvena, razvijena i sveobuhvatna.

Vizuelni utisci su u narodnoj pesmi opisani kao veoma jak stimulans, a u toj funkciji se takođe pominju hrana, piće i začini (biber, šećer), mirisi, taktilne senzacije (milovanje, poljupci, štipanje...) i umilni glas drage/dragoga (Kostić, 1978: 54-82). Ideal ženske lepote (Kostić, 1978: 1-34) u narodnoj poeziji izgleda ovako: (snežno) beli ten (poput meseca), crne (kao trnjine ili crno grožđe) oči, rumeni (ružice) obrazi i usne, visina i vitak (tanana) struk, „hitre noge” i graciozan hod, zubi kao niska bisera, crna, duga, bujna kosa. Plavokose i plavooke, bucmaste i trome devojke nisu smatrane lepima. Devojke su volele da se oblače izazovno i ističu svoje sekundarne polne karakteristike (tanana košulja, niska dukata, koja privlači pogled, preko grudi ili sve do ispod stuka i slično), a ni šminkanje nije bilo nepozanto: žene su belile lice i koristile rumenilo, što narodni pevač mahom kritikuje, zbog trošenja novca i gordosti lepote. Međutim, prevelika lepota je u pesmi često kobna: oko prelepe devojke se često zavadi više mladića, pa joj braća ili majka prebacuju da bi bilo bolje da je slijepa nego toliko lepa i preporučuju joj da se udavi. U narodnoj pesmi se smatra normalnim da devojčica polno dozreva oko dvanaeste godine, ali može da pokaže inresesovanje za momka i u devetoj (Kostić, 1978: 41).

Ideal muške lepote je sledeći: (Kostić, 1978: 34-40) lep mladić je često opisivan kao „lepši od devojke”. On bi trebalo da bude visok, vitak, takođe belog i rumenog lica, crnih očiju, kose i obrva, kao i lepa devojka. Muškarac bi trebalo da je dugih brkova („do ramena”, „prosuta niz prsa”) krupan, jak, širokih pleća i jakih obrva. Plavooki muškarac nije smatran lepim, kao ni nizak rastom. Devojke u narodnim pesmama preferiraju mlade momke za muževe (ali se brakovi sklapaju i iz interesa), dok se starih muškaraca gnušaju (Kostić, 1978: 90-102), a i muškarci više vole „ljubavisanje” sa mlađima, nego starijim ženama i udovicama.

Od ljubavnog jada (sevdaha, „bolesti od jašikovanja”) u pesmi glava boli, a može i da se umre. Iskušenju teško odolevaju i junaci i devojke, pa narodni pesnik preporučuje i da se bira dever od poverenja, koji će se suzdržati pored isuviše lepe mlade. Jačina polnog nagona čini da mlade udovice žele ponovo da se udaju, a ako im pri tome deca predstavljaju smetnju, one su u stanju i da ih pomore (Kostić, 1978: 46-53). Muškarci u narodnoj pesmi ne prezaju od presretanja devojaka i žena, otmice i obljudljivanja, a Turci umeju sa punim pravom da zatraže i noć sa devojkom. Od pogleda na lepu devojku, junacima srce brže kuca (preti da prepukne), zavrta im se u glavi („dvori se oko njih okreću”), a mladić može da ostane potpuno pometen i zaluden, tako da samo zanemi i uzdiše.

Inicijativu za polni odnos u narodnoj pesmi, uprkos očekivanju da budu pasivne, započinju i devojke, odnosno, žene, ponekada i potpuno direktnim pozivom: „obljubi mi lice”, „ljubi mene”, „skidaj ruho”... Ali, takvi pozivi su često ujedno i obavezivanje junaka na brak. (Ono što Kostić ne primećuje, jeste da takve pozive junacima upućuju ženski likovi za koje se ispostavlja da su loši.) Udovice se često nude muževima čije su žene nerotkinje, a devojke izazivaju otkivanjem ruku, nogu i nedara (Kostić, 1978: 82-90). Ipak, u drugim pesmama, pesnici veličaju devojačku skromnost i čednost (kada, na primer, devojka koja vodi kolo neće ni da pogleda na momke) i kritikuju obljudljivanje koje se ne završi brakom (Kostić, 1978: 114), kao i obećanu, pa prekršenu veridbu devojci, ili devojačko obećanje momku da će se udati za njega ako ispuni njene uslove, pa povučeno ispunjenju uslova (Kostić, 1978: 163-172). Kostić i ovde ne pravi distinkciju između pesama nastalih u različitim vremenima i krajevima: običaji se razlikuju i menjaju vremenom, kao i od regiona do regiona. U krajnjem slučaju, treba napraviti distinkciju između onoga što je narodni pevač opevao u pesmi, jer se priželjkuje, i između onoga što se u njoj našlo, jer tako treba da bude. Dakle, narodna poezija nam obiluje šarolikošću situacija i običaja i čitavim spektrom

ponašanja – od sasvim slobodnog preuzimanja inicijative sa ženske strane, do držanja devojke „u kavezu”. Takođe, treba imati na umu da su najstarije, epske pesme, pesme strogog morala, dok one koje kasnije nastaju dopuštaju i flert, i ašikovanje, i brakove iz ljubavi. U novijim pesmama Kostić nalazi dokaze poliandrije: neskriveno priznavanje veza žena sa više muškaraca, čak i hvalisanje time (Kostić, 1978: 184, 185). U jednoj pesmi nalazi pomen takozvane „gostinske obljuje”, kada muž najavljuje ženi da će gost (kralj) da večera sa njime, a prespava sa njome (Kostić, 1978: 205).

Kostić piše i o značaju ljubavi u bračnim odnosima (Kostić, 1978: 115-127). Na ovom polju čini se da ponovo zalazimo u antinomiju: „znamo” da patrijarhalni moral ne mari mnogo za ljubav, a narodna pesma poznaje slučajeve nesipunjenih ljubavi i nasilnih dogovorenih brakova koji završavaju bežanjem, pa i samoubistvima. „Bog ubio i staro i mlado, ko rastavlja i milo i drago” – citira Kostić narodnu pesmu (Kostić, 1978: 118; Kušmiš, br.8). dalje: „Nemilo se ljubiti ne može, a nedrago grliti ne može” (Kostić, 1978: 119; „Bos. Vila”, VII, 7, 125). Sa druge strane, narodni pesnik teško kažnjava prislinu obljudu nad devojkom: nasilnik nastrada čudom, ili od devojčine ruke, poču više sile (Kostić, 1978: 172- 174). Neverstvo u braku se teško kažnjava kada su prevareni muževi, makar žene bile prisiljene, ali kada muškarac vara, ne strada on, već žena sa kojom vara svoju! I to ne uz pomoć, ili od strane više sile, već najčešće od ruke devera prevarene žene (Kostić, 1978: 178-184). Iz ljubomore se u pesmama čine strašna dela, pa i bratoubistva i samoubistva (Kostić, 1978: 130-132).

Porod je vrlo važan u pitanjima polnog morala. Deca su svrha braka, i u pesmi muževi najčešće daju nalog da se žena-nerotkinja ubije, makar i ne bila njena krivica, već njegova impotencija (Kostić, 1978: 148-154). Ali, u pesmi nije bitno tek roditi, već roditi „muško čedo”. Žene koje rađaju samo kćeri takođe završavaju tragično: izgnane, ili se ubiju. Vanbračna deca, kojoj se najčešće ni pol ne pominje („čedo”) su u pesmama dobrodošla kao i bračna. Najčešći motiv u pesmama je sledeći: brat otkriva kako mu sestra ima vanbračno dete, ali ga donosi kući i primorava svoju ženu da ga proglasi njihovim, ili udaje sestru za oca deteta (Kostić, 1978: 167-163).

U pesmama se opisuju i devijantni oblici polnog ponašanja. Narodni pesnik osuđuje incest, kažnjavajući ga smrću. Ima više pesama sa istim motivom: majka ubija i sina i kćerku, zbog sinovljeve želje da obljudi sestru (Kostić, 1978: 187-205). „Ljubav utroje” Kostić analizira na primeru nekoliko pesama, u kojima momak „leže” sa dve devojke, ili udata žena

sa dva muškarca, a da ni za jednoga od njih nije udata (Kostić, 1978: 206-7). Nekrofilija u našoj narodnoj pesmi nije ustvari „prava”, perverzna nekrofilija, jer su takvi postupci likova proizašli iz nemogućnosti da zadovolje polni nagon sa željenom osobom dok je bila u životu. Dakle, nije reč o bolesnom nagonu (Kostić, 1978: 207-8). Isto važi za sadizam i fetišizam: „povrede” koje se dešavaju ne pružaju kao takve seksualni užitak, već su deo ljubavne predigre i igre, a deo odeće izaziva uzbuđenje takođe ne sam po sebi, već zbog onoga ko ga nosi, ili kome pripada (Kostić, 1978: 210). Tragove gerontofilije i pedofilije Kostić nalazi u jednoj pesmi iz Slavonije, u kojoj pesnik osuđuje grad gde mladici ljube stare udovice, a straci devojčice. Sodomija je, takođe samo prividna, pre figurativna (Kostić, 1978: 208-209).

8.3. Fokus grupni intervjui u Kosovskoj Mitrovici i Nišu naspram istraživanja narodne epike¹⁸⁸

Za ovaj rad je takođe interesantan jedan deo nalaza istraživanja sprovedenog u Nišu i Kosovskoj Mitrovici, kao i poređenje nalaza ovog, sa istraživanjem epskih pesama. Fokus grupni intervjui u dva grada pokazuju više sličnosti nego razlika, u skoro svim obrađenim temama, a ovde su od značaja teme koje se dotiču polnog morala, pa će one biti izdvojene iz konteksta i ostalih tema: moralnost u kontekstu preljube, shvatanja o preljubi i sankcijama vezanim za nju i etnička distanca (ispitivana preko stavova o etnički mešovitim brakovima).

Ispitanice su, kao uvod u moralnu tematiku, slušale deo iz pesme Jovan i divski starješina. Naime, Jovanova majka nagovara svog ljubavnika, diva, da ubiju Jovana, kako bi ostali sami i uživali u ljubavi. Kao što u narodnoj pesmi ovaj čin izaziva moralno gađenje kod pesnika i likova u njoj, tako su i ispitanice bile zgranute i zgađene činom majke, u cilju neverstva.

Interesantna je i upotreba pojedinih termina kojima ljudi karakterišu osobine žene. Naime, termini kojima se označavaju neverne žene u Nišu su: sponzoruša, kurva, drolja, preljubnica, nevernica, ona koja vrti repom (kao kučka), kučka, kučkica. Za neverne žene u Kosovskoj Mitrovici se kaže: preljubnica, nevernica, kurva, neverna žena, rospija, fuksa,

¹⁸⁸ Ovde su pomenuti neki od nalaza istraživanja rađenog za potrebe magistarskog rada S. Redžić: Mit o moralu Srпкиnje kao uzorni model nekada i sada.

„brzi voz”, prostitutka, grešnica, laka žena, raspuštenica (u smislu moralno raspuštene), svaštara (koja je probala svačiji dušek).

Zanimljivo je da se neki termini, kojima se označavaju neverne žene, koriste i za označavanje nemoralnih žena uopšte. Kurva, kučka, nevernica i grešnica su termini kojima i narodni pevač označava nemoralne ili neverne žene, uporedo sa rečima: nevernica, horjatkinja, samovoljna, prokleta, grdna i zlosretna. Reč „kurva” se, prema iskazima učesnica, i danas koristi kako za nevernu ženu, tako i za ženu koja je loša (koja uradi bilo šta loše, ili uradi nešto što se drugima ne dopada: „odmah je nazivaju kurvom”), baš kao u pesmama. Za termin „kučka” su dve učesnice dale objašnjenja – „kučka, zato što ostavlja svoje mladunce posle nekog vremena” (umesto da brine o njima) i „zato što 'vrti repom' (pred muškarcima), kao kučka”. Iz ovoga proizilazi da se preljubnica smatra nemoralnom osobom uopšte, ili da se nemoralnoj ženi pripisuje i neverstvo, ili spremnost da ga poćini.

Kod učesnica u Kosovskoj Mitrovici i Nišu nailazimo na istu paletu stavova o braćnom neverstvu. Oni se mogu klasifikovati u nekoliko kategorija: danas je brakolomstvo uobićajeno; neverstvo se osuđuje ili ne u zavisnosti od motiva iz kojih je poćinjeno; neverstvo se osuđuje bez obzira na motive iz kojih je poćinjeno; neverna žena je loša osoba; ne mora da znaći da je neverna žena loša osoba; mušku preljubu treba osuđivati u istoj meri isto kao i žensku (ili ne osuđivati obe), ali obićno se na neverstvo od strane muškarca u našim sredinama „gleda” blagonaklono, dok se žena za isto oštro osuđuje. Razvod se u oba grada pominje i kao posledica neverstva i kao moguće rešenje za supružnike. U oba grada se pominje i mogućnost da preljuba doprinese osnaživanju braka, kroz mirenje supružnika, kao i da preljubu treba oprostiti. Takođe, neke učesnice u oba grada ne smatraju da bi nalaženje” drugog muškarca trebalo osuđivati, jer ono ne mora nužno da oznaći brakolomstvo: kao što je jedna junakinja iz pesme odlučila da živi sa drugim ćovekom, a na taj naćin je održala decu i porodićno bogatstvo na okupu – jednom rećju – „snašla se”. Druge ispitanice (takođe u oba grada) smatraju da je ova žena pogazila braćni zavet i unesrećila decu, doprinela osipanju porodice i imanja.

Kao posledice ili kazne za izvršenu preljubu ispitanice u Nišu navode sledeće: nije potrebna kazna, protivljenje fizićkom kaćnjavanju (većina), griža savesti, osuda okoline, verbalna sankcija, fizićka (ali ne oduzimanje života, kao u pesmi), zakonom utvrćena sankcija - razvod i oduzimanje dece, dati preljubnici da izvrši izbor sankcije koju će podneti: fizićku, ili verbalnu. Takođe, jedna učesnica navodi da nije zadovoljna time što muškarac koji

je učestvovao u preljubi nije kažnjen u pesmi, već samo žena, dok druga smatra da ista kazna treba da postoji i za muškarca i za ženu ako su neverni/odnosno da oboje ne budu kažnjeni.

Etnička distanca je, kao što je primetno i u narodnim pesmama, posredno povezana sa polnim moralom. Tako je kod svih učesnica u oba grada primetno je odobravanje čina žene vojvode Prijezde, koja bira smrt sa njime, radije nego život sa zavojevačima druge vere i nacije. Međutim, razlike u pojedinačnim shvatanjima dolaze do izražaja kada se postavi pitanje *motiva* iz kojih je ovakva odluka donešena. Naime, ljubav ili čast/patriotizam/solidarnost sa narodom, oba ova motiva, kao i strah (od zavojevača) – motivi su koji se navode u grupama u oba grada¹⁸⁹.

Na pitanje o mešovitim brakovima, potkrepljeno hipotetičkim primerom o Srпкиnji i Albancu koji bi se zavoleli, ima najviše razlike u intenzitetu odgovora između grupa u Nišu i onih u Mitrovici, što ne iznenađuje. Inače, u Nišu i Kosovskoj Mitrovici su zastupljeni isti stavovi: izričito protivljenje takvim brakovima (u Mitrovici ima mišljenja i da tako nešto ne može više da se dogodi, zbog načina na koji se sada tamo živi, iako se ranije događalo, što u Nišu očekivano izostaje), mišljenja da je društvena sredina otežavajući faktor za takve veze (od predlaganja da zaljubljeni par pobegne što dalje, do mišljenja da im nikakvo protivljenje neće stati na put) i odobravanja brakova iz ljubavi bez obzira na nacionalnost i veroispovest. U Nišu jedna ispitanica ima selektivan stav: zavisi *koje* je nacionalnosti i veroispovesti osoba koja bi trebalo da oženi Srпкиnju, dok je u Mitrovici uobičajena primedba upućena na račun okoline kao otežavajućeg faktora. Takođe, u Mitrovici neke učesnice govore o odricanju srodstva od strane porodice u slučaju takvog braka i nemogućnosti takve veze da porodica ne bi ispaštala (a ima i izjava da je nemoguće živeti bez podrške porodice), dok u Nišu ima navođenja primera kako su porodice prekinule veze sa svojim članovima u braku sa osobama druge vere i nacionalnosti, ali ne i tvrdnji da bi one same, ili njihove porodice to učinile (za razliku od Mitrovice).

¹⁸⁹ Kada se poredi paleta klasifikovanih stavova, nema razlike između grupa u Nišu i u Mitrovici. Međutim, nekoliko učesnica u Kosovskoj Mitrovici pominje tradiciju i vaspitanje koji se usaduju u detinjstvu i utiču na donošenje takvih odluka. One naglašavaju potrebu da se očuva srpstvo i pravoslavlje po cenu života, jer je to srpska tradicija. U Nišu, kod učesnica koje takođe smatraju da je važnija čast/odanost veri i naciji od života, nema ovakvog eksplicitnog insisitiranja na tradiciji. Ovo ne iznenađuje ako na umu imamo političku situaciju na Kosovu i „tradiciju” sukoba između pravoslavnih Srba i muslimana Albanaca, gde je u svesti stanovništva jedini način da se opstane na tim prostorima, održavanje kroz srpski nacionalni identitet i pravoslavnu veru.

Primetno je u oba grada da su učesnice svesne potpuno drugačijeg društvenog i kulturnog miljea za žene u vreme nastanka pesama i danas. Smatraju da su žene nezavisnije, emancipovane, obrazovane, pa da stoga ne moraju da trpe mnogo toga što su morale žene srednjeevokovne Srbije. One su, dakle, svesne da ekonomska nezavisnost i obrazovanje daju ženi slobodu u odnosu na muškarca: ona *može da* odabere da otrpi neverstvo (zbog dece, na primer – opcija koju odabiru neke starije, udate učesnice/majke, naglašavajući da ni one ne bi pristale da podnose fizičko maltretiranje), ali *ne mora*. Mlađe učesnice se žestoko protive bilo kakvom nasilju nad ženom u porodici i smatraju da ga žena ne sme trpeti. Da merila za bračno neverstvo moraju biti ista za muškarce i žene – u tome se sve učesnice slažu i doživljavaju kao nepravdu različita reagovanja okoline na mušku i žensku preljubu. Takođe, postoji opcija uzvratanja na neverstvo – neverstvom u vidu osvete. Žena nije više potčinjena muškarcu, i svSena je toga. Jasno je da nema govora o vraćanju žena u podređen položaj u odnosu na muškarca i o bespogovornoj poslušnosti i poštovanju, kao u pesmama. Žene ne žele dvojni moral (za muškarce i sebe), već ravnopravni, jedinstveni polni moral, što je primetno iz njihovih iskaza o bračnoj prevari i sankcijama za istu. Seks i rođenje deteta nisu više u nužnoj vezi (kontracepcija, legalni prekid trudnoće), dete je moguće začeti i vantelesnom oplodnjom, a seks se upražnjava iz zadovoljstva, što ide u korist emancipacije žena. Čini se da tradicionalni polni moral slabi, i da ga mlade generacije više ne prihvataju.

Ali, izražen nacionalizam, religioznost kao izraz pripadnosti grupi, kolektivizam, solidarizam, ideja o nacionalnom ekskluzivizmu u porastu – neki su od pokazatelja retradicionalizatorskog procesa. (Ovde je nacionalizam posmatran kroz dimenziju etničke distance prema pripadnicima drugih vera i nacionalnosti. Socijalna distanca se ispituje kao *spremost* za stupanje u odnose različitog intenziteta bliskosti. Najveću bliskost predstavlja odnos stupanja u srodstvo putem braka, ili preko braka rođaka – brata, sestre...) Sa druge strane, U epskoj poeziji izdaja vere i naroda je zastupljena sa 2,3 procenta u ukupnom broju činjenja, a odanost veri i naciji sa 2,67 procenata. Ova dela su mnogo manje zastupljena u odnosu na dela iz nekih drugih kategorija, ali imaju moralnu težinu, a najupečatljiviji su primeri devojaka koje bi radije u smrt, nego u brak sa Turčinom. Izdaja uopšte je smatrana nemoralnim činom, a udaja za inoverca je svojevrsna ženska izdaja - koju samo žena može da počini.

U ovom istraživanju, ispitanice su pre pokazale istaknutu nacionalnu vezanost, nego isključivu. I u Nišu i u Mitrovici su zastupljeni skoro identični stavovi o mešovitim brakovima: od potpunog odbijanja odnosa najvećeg intenziteta bliskosti (ponekada sa

resantimanom), do prihvatanja, uprkos otežavajućim okolnostima. Dok u narodnim pesmama ova tema ne zauzima mnogo prostora, u intervjuima je ona bila povod za iscpne i, ponekad žučne, diskusije „za” i „protiv”, kako u Nišu, tako i u Mitrovici.

Osvrt na istraživanje epike i grupne intervjuje bi sadržao sledeći zaključak: osećaj za pravičnost, dobrotu, humanost, poštenje, nesebičnost, požrtvovanost i posvećenost porodici su osobine koje narodni pevač pridaje svojim idealnim likovima, a intervjuisane žene apstraktnoj - idealnoj Srпкиnji. Uostalom, čini se da su ovo univerzalne moralne vrednosti današnjice (ako se smemo usuditi da tvrdimo kako ima univerzalnih). Međutim, od Srпкиnje se više ne očekuje da bude podređena muškarcu ni u kakvom aspektu; ni ocu, ni suprugu, ni bratu – da ne sme da se suprotstavi iz staha od fizičke kazne ili da joj to neće pasti na pamet zbog parijarhanog vaspitanja. Takođe, njen svet više ne čini isključivo porodica sa njenim muškarcima i decom (iako joj se pridaje veliki značaj), niti se smatra da njene potrebe moraju po svaku cenu da budu podređene potrebama porodice, čega su ispitanice veoma svesne: one cene obrazovanje, žele da dobro upoznaju budućeg supruga pre nego što se odluče na sklapanje braka (ni govora o posredovanju roditelja pri izboru životnog saputnika), žele finansijsku nezavisnost, žele ravnopravnost sa muškarcima, o čemu svedoči burna reakcija (smeh i protivljenje) ostalih učesnica na izjavu jedne od njih – starije, udate, visoko obrazovane, zaposlene (inače, jedinu izjavu takvog tipa): „Previše slobode za ženu nije dobro! Ipak je bolje kad pevac kukuriče u kući...”

9. TERIJSKO METODOLOŠKI OKVIR

Polni moral je vekovima više restriktivan prema ženi, nego prema muškarcu, u skladu sa globalnom marginalizacijom žene i njenim položajem i duštvu. Povezati ove dve činjenice, to jest, analizirati ih sa femnističkih pozicija nije pogrešno, štaviše, ima svojih prednosti, jer u sagledavanje društvene strukture i stratifikacije unosi kategoriju pola, akcentujući neravnopravan položaj žena. Međutim, iako u ovom radu feminističko gledište neće biti ni zanemareno, ni ignorisano, pre će se ispoštovati humanistička paradigma, nego feministička. Naime, iako je svesna marginalizacije ženskog pola, autorka polazi od pretpostavke da su u modernim društvima oba pola eksploatisana i diskriminisana (na specifične načne, doduše), ne samo prema polu, već i prema mnogim drugim društvenim, ali i prirodnim obeležjima (status, nivo obrazovanja, boja kože, ime i prezime...)

Uostalom, sam izbor problema (kao i utvrđivanje empirijskih činjenica) su i vrednosno određeni (Weber, 1989: 212-213). Osnovna pitanja koja treba postaviti sa ovakvih pozicija jesu: da li je polni moral podjednako funkcionalan za društvo i pojedinca i da li polni moral doprinosi sreći individue i njenom potpunijem razvitku, ili njenom otuđenju, diskriminaciji i ekploataciji?

Živimo u svetu velikih i brzih društvenih promena, koje zahvataju i bazu i nadgradnju. „Evolucijom društva sistemi vrednosti koji se zasnivaju na hipostaziranju parcijalnih entiteta (etničkih ili verskih grupa) gube integracijsku i legitimacijsku moć. Univerzalizacija vrednosti jeste proces koji mora da prati umrežavanje globalnog društva da bi se taj novonastali poredak mogao uspostaviti kao uređen” (Gavrilović, 2008: 36). Međutim, problem nastaje kada se univerzalne vrednosti ne uklapaju sa vrednostima određene zajednice. U svakom slučaju, živimo u vremenima brzih smena vrednosti i prevrednovanja tradicionalnih vrednosnih sistema (poput religijskih, ili tradicionalnog morala). Ipak, ovo ne mora da bude shvaćeno kao znak moralnog „sunovrata” i nastupanja ere „sumraka vrednosti”, kako pise Rejmon Budon (Budon, 2005: 19: 52). Naime, tolerancija prema različitom i poštovanje individualnosti isplivavaju na vrh vrednosnih lestvica širom sveta, kroz proces racionalizacije vrednosti.

Promene u društvenoj strukturi bi trebalo da utiču i na preoblikovanje normi polnog morala u smeru formiranja jedinstvenog polnog morala za muškarce i žene, tako da prvo pitanje koje u ovom radu treba postaviti jeste: kako izgleda vrednosno-normativna struktura polnog morala? Ili, još preciznije: kako izgleda primena¹⁹⁰ polnog morala u svakodnevnicima? Dakle, istraživač bi trebalo da usmeri napore ka razotkrivanju stavova ispitanika o polnom moralu i njihovog uobičajenog ponašanja u reproduktivnim, odnosno polnim odnosima.

Takođe, ovde se moraju uzeti u obzir neke specifičnosti teme. Naime, mnoge vrste ponašanja obuhvaćene seksualnim moralom, koje su do skora smatrane nemoralnim, čak seksualnim devijacijama, u modernom društvu smatraju se uobičajenima (naročito u gradovima), a neke dobijaju i legitiman status. Nekada nevaljano, zabranjeno ponašanje, koje je izazivalo prezir i gađenje, pa je (ako je upražnjavano) upražnjavano u strogoj tajnosti, često se praktikuje bez griže savesti i stida, ili neskriveno, uprkos negodovanju okoline.

Nosioci ovih promena (u smislu praktikovanja i odobravanja rečenih ponašanja) su prvenstveno mlade generacijske grupe, te bi stoga trebalo ispitati upravo ovu populaciju. Svaka naredna generacija, naime, predaje sledećoj (često krišom i sa stidom) i neke pogrešne ideje, ali one bivaju obogaćene „dodacima” sledećih generacija (Buloh i Buloh, 2004: 9). Na ovaj način se, međutim, „uče”, kako nazadni, tako i napredni stavovi. Studente, kao mlade osobe koje žive u univerzitetskim centrima (većim gradovima¹⁹¹), stiču visoko obrazovanje i formiraju se u akademske građane, obaveštene o pravima i slobodama savremenog građanina, sam predmet istraživanja čini njegovim uzorkom.

Cilj istraživanja je stoga: *deskripcija vrednosno-normativne strukture polnog morala*¹⁹², odnosno *primene* polnog morala u svakodnevnicima ispitanika, što znači:

¹⁹⁰ Moral u sadržajnom smislu čine isključivo specifične, obavezne *moralne norme*, a ne ljudsko ponašanje u vezi sa tim normama (ponašanje u skladu, ili u suprotnosti sa moralom, kao i moralno ocenjivanje). Ponašanje predstavlja *primenu* morala u moralnoj situaciji (Lukić, 1974: 120).

¹⁹¹ Odnos prema svetu, životu uopšte, kao i sam način života, različiti su u gradu i selu, i uprkos modernizaciji sela, mentalitet srpskog seljaka se teško menja. Tako ljudi na selu drugačije vrednuju i pristupaju polnom, nego građani. Za seljana je to prirodna neminovnost i potreba, on se svakodnevno susreće sa plodnošću njive, stoke, pa i svojom, jer one, u krajnjoj liniji, omogućavaju opstanak porodice, odnosno domaćinstva. Građani, na primer, u polno unose licemerje, lažni stid, dok prikriveno uživaju polni život sa mnogo više čulne prefinjenosti i intenzivnije od „prostog naroda”, jer ga doživljavaju pre svega kao zadovoljstvo (Kostić, 1978: XII). Gradovi su uvek bili kulturni centri, žiže obrazovanja, napretka i građanskih sloboda.

¹⁹² Kvalitativna istraživanja jesu prevashodno eksplorativnog i deskriptivnog karaktera, i često se zbog toga navodi da im hipoteze nisu neophodne. Međutim, zbog složenosti predmeta istraživanja, kao i zbog potrebe za uspostavljanjem moguće relacije između roda i sadržaja/strukture polnog morala, ovde je postavljena hipoteza, ali upravo iz tog razloga (kao i u cilju otklona istraživačevih očekivanja) u nultoj formi (Vujević, 2006: 87;

razotkrivanje stavova¹⁹³ ispitanika o polnom moralu i njihovog uobičajenog ponašanja u reproduktivnim, odnosno seksualnim odnosima.

Dakle, osnovni cilj rada je *deskripcija* polnog (seksualnog) morala mladih. Sledeći cilj je *sagledavanje polnog morala u perspektivi roda*, to jest, uporedna analiza podataka dobijenih od ispitanica i ispitanika. Pretpostavka istraživanja je da više (ne) postoje razlike u poimanju polnog morala između mladih pripadnika ženskog i muškog pola, koje su konsekvantna posledica vekovnog neravnopravnog položaja polnih grupa, te da se devojke i mladici (više ne) rukovode različitim predstavama i vrednostima u svojim reproduktivnim navikama.

Zadatak istraživanja je, prema tome: 1. detaljan *opis normativno-vrednosne strukture* polnog morala studenata, 2. *opis njihove rodne socijalizacije*, 3. *Opis reproduktivne prakse* (koja može i odudarati od njihove predstave o sopstvenim ubeđenjima) u cilju razotkrivanja odnosa idejne strukture i svakodnevne prakse 4. *opis njihovog doživljaja i ocene polnog morala sredine* kojoj pripadaju, radi uvida u nivo konformiranja sa javnim mnenjem.

Ove informacije su potrebne u cilju poređenja polnog morala studenata i studentkinja, radi provere postojanja/nepostojanja pretpostavljenih razlika, odnosno radi provere pretpostavke o (ne)postojanju dvojnog morala.

9.1. Teorijski okvir istraživanja

*Tumačenje i razumevanje*¹⁹⁴ (Weber, 1989: 157-161) su nezaobilazan put ka postizanju ovakvo postavljenog cilja istraživanja kvalitativne orijentacije, kao i pri postavljanju teorijsko-metodološkog okvira. Njima dobijamo takozvanu „specifičnu kvalitativnu evidentnost” u istraživanju¹⁹⁵ (Weber, 1989: 158). Takođe: ako postojanjem

Šušnjić, 1973; 131), da bi potom bila postavljena bitna pitanja u vezi nje, kako bi se preciznije odredile teme intervjua.

¹⁹³ Stav je tendencija reagovanja (pozitivnog ili negativnog) na osobine, objekte ili situacije, koja ima sledeće dimenzije: smer (pozitivnu ili negativnu direkciju), složenost (količina i vrsta saznanja, emocija, tendencija uključenih u stav), ekstremnost (stupanj pristajanja, intenzitet), usklađenost (komponenti stava: kognitivne, emotivne i konativne), doslednost (mera u kojoj se stav primenjuje na sve slučajeve), snaga (otpornost stava na promenu) i otvorenost/izrazitost (spremost da se stav manifestuje) (Rot, 1989: 292-302).

¹⁹⁴ Tumačenjem dobijamo razumevanje/objašnjenje („razumevajuće objašnjenje”), jer tragamo za motivima ljudskog delanja.

¹⁹⁵ Čime nije dokazana i empirijska valjanost istraživanja, piše Veber. Najvišu meru evidentnosti ima svrsishodno racionalno tumačenje, čemu se ovde i teži, jer, sociologija tumači na osnovu racionalno razumljivih

svesti, moralnog osećanja, uviđanja moralne dužnosti, odluke (namere), obaveznosti norme, nameravanog cilja delanja (moralna satisfakcija); ili svesnog kršenja moralne norme radi cilja, koji nije moralan, jedan čin biva okarakterisan kao moralan, istraživač je nužno upućen na *interpretaciju* (tumačenje) ispitanikovih stavova, namera, osećanja i ciljeva. Sam moral - njegovo postojanje, učenje, prenošenje, menjanje – nezamisliv je bez korišćenja jezika: simboličke interakcije. Interpretativna sociologija je stoga najprimereniji sociološki teorijski okvir za ovakvo istraživanje.

9.2. Značaj istraživanja

Istraživanje može da ima praktičnu (Đili, 1975: 15) i teorijsku vrednost. Naime, ovakvo istraživanje doprinosi boljem poznavanju i razumevanju polnog morala mladih, te može da posluži za komparaciju (pa i usklađivanje) prakse i legislature (u domenima polnog morala kojih se zakon dotiče), kao i osnova za eventualna buduća objašnjenja i planiranja demografskih kretanja vezanih za reprodukciju stanovništva. Rezultati istraživanja mogli bi biti uzeti u obzir i primenjeni (kao dodatni izvor podataka) u društvenoj praksi prilikom planiranja politike nataliteta, planiranja razvitka mera zaštite reproduktivnog zdravlja (mlađeg) stanovništva, polnog vaspitanja, planiranja podrške porodici i njene zaštite, definisanja prava i obaveza mladih i njihove zakonske zaštite, kao i u sličnim situacijama.

Proveravanjem pretpostavke o postojanju (opstajanju) dvojnog morala u grupi mladih ljudi, ovo istraživanje doprinosi utvrđivanju reproduktivne prakse i stavova mladih o polnom moralu u Srbiji. Na taj način, ono predstavlja neznatan doprinos ukupnom fondu socioloških saznanja o posebnim društvenim strukturama u Srbiji. Takođe, može da posluži kao polazna tačka (predistraživanje) za uporedna istraživanja srodne tematike. Sama primena predviđenog instrumenta je takođe iskustveni doprinos kvalitativnoj sociološkoj metodi, u smislu njenog korišćenja i samim tim izoštravanja instrumenta, čemu doprinosi svako njegovo korišćenje i rešavanje problema koji se tokom tog korišćenja pojavljuju.

veza u (smislom specifikovanom) delanju (Weber, 1989: 159). Ona vrednuje činjenice, ali ne polaže i pravo na normativni dignitet (Weber, 1989: 214-215).

9.3. Metode, tehnike i instrumenti istraživanja

Specifičnosti teme determinišu i specifičnosti metoda: naime, metodološki je neopravdano moralna shvatanja unapred razdeliti u određene kategorije; predmet istraživanja nalaže dominantno kvalitativni pristup – produbljeni uvid u shvatanja ispitanika; za istraživanje je ključno dobiti što opširnije informacije i detaljne opise sa obrazloženjima, kroz autentične iskaze. Zbog navedenog, ispitanicima je neophodno obezbediti određenu slobodu izražavanja („otvorenost” samog instrumenta - spiska pitanja - mogućnost da se u razgovoru dobiju informacije koje nisu predviđene), što rezultira potpunijim uvidom u stavove, argumentaciju, iskustvo i čini uočljivom meru konformiranja sa „mnjenjem”. I sam vokabular koji upotrebljavaju ispitanici svojevrsni je indikator moralnih stavova i njihovog intenziteta, te ne bi trebalo ograničavati njihovu mogućnost izražavanja. Takođe, potrebno je pratiti i neverbalno izražavanje: oklevanje, pauze, mimiku, gestikulaciju, visinu glasa, smeh... (Branković, 2009: 146; Fajgelj i ostali, 2004: 195; Kostić, 2007: 25-33), koje može da ukaže na neprijatnost, negativan ili pozitivan stav prema predmetu razgovora, i tome slično. Istraživaču je neophodno da dobije dubinski, slojevit i nijansiran opis od sagovornika, kako bi mogao da *razume* njihove stavove i motivaciju, smisao i značenje koje pridaju svojim stavovima i postupcima (Branković, 2009: 102-104).

Moral je veoma složena društvena pojava, kojoj je teško izmeriti intenzitet, ili izvesti uopštavanja. Stoga, istraživač se odlučuje za dubinski (in-depth) intervju kao osnovnu metodu, namenjenu prikupljanju podataka. Ova vrsta intervju je „tehnika kvalitativnog istraživanja stavova i ponašanja ljudi pomoću koje se dobija celovito razumevanje i dublji uvid u iskustva, mišljenja, osećanja i ponašanja” (Branković, 2009: 142). Dubinski intervju, kao kvalitativna metoda koja se koristi za prikupljanje podataka, omogućava (kao što sam naziv metode upućuje) detaljno i dubinsko ispitivanje stavova sagovornika, njihovo objašnjenje, razjašnjenje motivacije, praćenje neverbalnih znakova u komunikaciji, i stoga – bolje razumevanje, nego kvantitativne metode. Ovo se postiže zahvaljujući individualnim, face-to-face razgovorima sa ispitanicima (gde oni nisu izloženi eventualnom konformizmu sa grupom, kao u fokus-grupnim intervjuima¹⁹⁶) i strukturalnim prednostima dubinskog intervju. Naime, dubinski intervju ima otvorenu, fleksibilnu strukturu, pošto ne postoji

¹⁹⁶ Doduše, postoji verovatnoća konformiranja sa ispitivačem, ukoliko on nije dovoljno vešt, kao i odbijanja komunikacije sa njime.

jednom utvđen i nepromenljiv broj pitanja i njihov redosled, kao u potpuno strukturiranoj anketi, na primer. Štaviše, struktura pitanja više predstavlja potsetnik za intervjuera (Branković, 2009: 144-149), što omogućava obema stranama u komunikaciji (i intervjueru i intervjuisanome) da se na pojedina pitanja vraćaju, postavljaju potpitanja, ili otkriju nešto bitno, a što možda potsetnikom nije ni predviđeno. Na ovaj način se dobija bogata narativna, opisna građa, koji ni jedna kvantitativna metoda ne može da obezbedi, ali je i zaključivanje na osnovu nje – koliko bogato mogućnostima za uočavanje suptilnih detalja i nijansi u stavovima - toliko i ograničeno, o čemu će biti više rečeno u toku analize, skretanjem pažnje čitaocu na pojedine specifičnosti zaključivanja, kao i u samom zaključku. Kako generalizacije nisu cilj kvalitativnih istraživanja, broj ispitanika je daleko manji (par desetina do stotinu) nego kod kvantitativnih, a uzorak je često tipičan, a ne reprezentativan, odnosno - nameran, a ne slučajan (Branković, 2009: 142, 149-151). Uzevši sve ovo u obzir, ovde dubinski intervju izgleda kao opravdan i dobar izbor metode za prikupljanje podataka.

Po dobijanju informacija od ispitanika sledi kategorizacija iskaza (stavova), dok se uporedna metoda, kao osnovna i opšta metoda društvenih nauka (Šešić, 1974: 140-146; Šušnjić, 1973: 271-280), najintenzivnije primenjuje pri analizi odgovora ispitanika različitog pola.

Cilj intervjuja je dobijanje informacija o stavovima ispitanika, njihovom neposrednom iskustvu i njihovom doživljaju mnjenja sredine, kako bi se stekao uvid o normativno-vrednosnoj strukturi polnog morala mladih, kao i na koji način ga oni primenjuju, to jest – kako polni moral oblikuje ponašanje mladih. Stoga teme obuhvataju pitanja o mišljenju okoline, o sopstvenim moralnim osećanjima i ubeđenjima ispitanika, kao i o njihovom iskustvu i primerima za koje znaju.

Predviđeno je dvadeset i osam dubinskih intervjuja, od čega po četrnaest sa studentkinjama i studentima. Za dubinski intervju je uobičajen izbor tipičnih (Branković, 2009: 149) ispitanika¹⁹⁷ iz određene grupe – u ovom slučaju to je studentska populacija – a ispitanice i ispitanici će biti određeni metodom slučajnog izbora fakulteta u Nišu: Fakulteta zaštite na radu, Filozofskog, Medicinskog, Tehnološkog, Građevinsko – arhitektonskog, Ekonomskog, Elektronskog, Mašinskog, Pravnog, Prirodno-matematičkog, Učiteljskog,

¹⁹⁷ Termin „ispitanik” se više koristi u kvantitativnim istraživanjima i ukazuje na asimetričan odnos, relaciju u okviru koje istraživač postavlja pitanja, a ispitanik daje, a prema njemu se odnosi kao prema objektu istraživanja, a ne kao prema subjektu. Izraz sagovornik/sagovornica, implicira ravnopravan odnos, interakciju i razmenu (Zlatanović, 2010: 131). Termin „respondent” koristili su Gud i Het (Gud i Het, 1966).

Fakulteta sporta i fizičkog vaspitanja i Fakulteta umetnosti (sa svakog fakulteta po jedan student i jedna studentkinja)¹⁹⁸.

Iako je istraživanje koncipirano kao prvenstveno deksriptivno, istraživač će pokušati da postavi određena pitanja koje zahteva i sama tema rada, više u cilju dobijanja smernica za eventualna dalja istraživanja, nego zarad' formiranja definitivnih tvrdnji. Glavna pretpostavka ovog istraživanja je da polni moral (ni)je uslovljen pripadnošću rodnoj grupi. Odnosno, glavno pitanje je: da li je polni moral dimorfičan?

Posebnim pitanjima, izvedenim iz nje, biće pristupljeno kao pretpostavkama u tehničkom smislu, pa se njihova „operacionalizacija” izvodi na sledeći način:

Da li pripadnost rodnoj grupi uslovljava polnu socijalizaciju? (Pitanje treba ispitivati preko: polnih stereotipa izraženih u oblačenju, polnom vaspitanju; eksponiranja polnih atributa u oblačenju; polnih stereotipa u vaspitanju preko stavova ispitanika. Takođe: proveriti uticaj roditelja i sredine na formiranje polnog morala.)

Da li pripadnost rodnoj grupi utiče na stavove o braku i porodici? (Pitanje ispitivati preko sledećih stavki: odnos prema braku kao instituciji – treba li, i kada treba stupati u brak, apstinencija pre braka, uticaj sredine i roditelja pri stupanju u brak i izboru partnera. Roditeljstvo: planiranje, ili Božiji dar? Seksualna i reproduktivna funkcija: spojene, ili odvojene? Bračno neverstvo.)

Da li pripadnost rodnoj grupi utiče na stavove o polnoj zrelosti? (Pitanje proveriti preko stavova o tome kada polna zrelost nastupa.)

Da li pripadnost rodnoj grupi utiče na stavove o seksualnim odnosima?

(Odgovor na pitanje potražiti ispitivanjem stavova o sledećem: seks i ljubav - povezane, ili odvojene potrebe; reprodukcija, užitak, ili nešto drugo? Apstinencija i promiskuitet kao krajnosti. Iniciranje upoznavanja partnera. Homoseksualni i heteroseksualni odnosi. Silovanje kao devijantno polno ponašanje. Abortus. Prostitucija.)

¹⁹⁸ U analizu su uključena i dva intervjua urađena sa studentkinjom i studentom Filozofskog fakulteta u Kosovskoj Mitrovici, sa ciljem provere jasnoće, nedvosmislenosti i razumljivosti pitanja (Branković, 2009: 145), pošto su bili uspešni.

Shodno pitanjima, teme koje treba obraditi su sledeće:

Prvo pitanje se odnosi na pripadnost rodnoj grupi i njeno uslovljavanje polne socijalizacije. Ovde se preispituju polni stereotipi¹⁹⁹, uticaj roditelja i sredine na formiranje polnog morala, kao i sklonost polnim stereotipima u vaspitanju dece (da li se deca različitog pola različito vaspitavaju? Ako je ovo tačno, onda će se različito polno vaspitanje odraziti i na shvatanja o budućim polnim ulogama supružnika u zajednici). Polni stereotipi se „uvlače” u svest pojedinca već prilikom najranije socijalizacije, pa se stoga u ovom istraživanju pošlo od slučaja neuobičajene, polno nesterotipizirane socijalizacije deteta. Stereotip se takođe „provlači” i kroz shvatanja o oblačenju i ponašanju ljudi. Odevanje je u našem narodu odvajkada naročito bitno, pošto predstavlja bitan pokazatelj društvenog statusa i polne uloge, naročito kada su u pitanju žene (Gavrilović i Menković: 1991: 104, 111). Kroz istoriju različitih kultura su se smanjivali periodi kada se obnaživanje smatralo sramotnim, ili prirodnim, kao i periodi kada je društveno sankcionisana muška/ženska obnaženost. Čak i opis Adama i Eve u raj, kao i njihovo kasnije pokrivanje, može se tumačiti tako da je njihova golotinja, koje nisu bili svesni, pokazatelj njihove neiskvarenosti, a da je odevanje došlo sa gubljenjem te prvobitne nevinosti, te da je ono znak saramote i poniženja (Buloh i Buloh, 2004: 244). Često su kriterijumi za nagost bili dvostruki za žene i muškarce, kako u životu, tako i u umetnosti, to jest, u njenom prikazivanju. Zato je bitno upitati sagovornike šta misle o oblačenju kolega i kolegice; šta je to što oni smatraju pristojnim, a šta nepristojnim. Pitanje je: postoji li još uvek „dvostruki polni moral u vezi sa golotinjom”? (Buloh i Buloh, 2004: 246), i da li postoje stereotipi u vezi oblačenja?

Drugo pitanje se odnosi na pripadnost rodnoj grupi i njen uticaj na stavove o braku i porodici. Ovde se ispituje odnos sagovornika prema braku kao instituciji²⁰⁰ i/ili vanbračnoj zajednici, kada treba stupati u brak, apstinenciji pre braka, uticaj roditelja (sredine) pri stupanju u brak i izboru partnera, stavovi o roditeljstvu i preljubi u braku/vezi, kao i „Pozajmljivanju” oca²⁰¹. Sasvim je očekivano za sociologa da svako društvo, u funkciji svog

¹⁹⁹ O polnim stereotipima je već bilo reči ranije, u odeljku o polovima.

²⁰⁰ Pod brakom se, u pravnosociološkom smislu, podrazumeva društvena institucija i lični odnos, društveno dopuštena seksualna zajednica plove kojom se reguliše zajednički život partnera i ljudska reprodukcija, te legalizuje potomstvo kao njen proizvod (Sociološki rečnik: 2007: 50). Zato se smatra jednom od najznačajnijih društvenih ustanova kojom čovek uređuje polne odnose i rađanje dece (Sociološki leksikon: 36).

²⁰¹ „Pozajmljivanje oca” je stara praksa. Kroz istoriju je za besplodne brakove najčešće po pravilu bila okrivljavana žena, i nazivana je jalovom, sterilnom, čak i kada je problem bio do impotentnog (erektivnog disfunkcionalnog) muškarca. Sa druge strane, takav muškarac je bio suočen sa pretnjom svojoj muškosti, sa rušenjem svog muškog imidža, kao i sa migućnošću razvoda. Tek je medicina dvadestog veka rasvetlila proces oplodenja i više mogućih razloga zbog kojih do željene trudnoće eventualno ne može doći.

opstanka, visoko vrednuje institucionalne oblike u okviru kojih se vrši reprodukcija njegovih članova²⁰². I u našoj kulturi, patrijarhalni monogamni brak se smatra socijalno priznatim optimalnim mehanizmom ljudske reprodukcije (Hauzen, 1988: 212). Brak je, vremenom, prerastao iz potpuno privatne prakse u javni čin, pri čijem je sklapanju postalo potrebno posredovanje vlasti (Fuko, 1988b: 84-85).

Porodica²⁰³, sa svoje strane, u procesu socijalizacije prenosi i društveno poželjno („normalno”) i društveno nepoželjno („devijantno”) na mlade članove. Zato je uticaj porodice kao primarnog agensa socijalizacije veoma bitan za stabilnost društvene strukture: da li će novi članovi društva biti sposobni da prihvate društvene uloge, da se intergišu u socijalnu sredinu, aktivno učestvuju u društvenim procesima, ispune očekivanja društvenih grupa i dugih individua, zavisi u najvećoj meri od oblikovanja kome je njihov karakter izložen u porodici (Golubović, 1981: 236-237). Zorica Kuburić se poziva na Rouz Kozer (Cosier Laub Rose), objašnjavajući da jedina univerzalna funkcija porodice jeste upravo socijalizacija deteta, kojom se biološki organizam transformiše u člana društvene zajednice (Kuburić 1996; 7). U toku je redukcija funkcija porodice na psihosocijalnu sferu, smatra Zagorka Golubović (1981). Anđelka Milić smatra da brak i porodica predstavljaju jedini društveno priznati socijalni prostor u kome polovi dospevaju u neposredan kontakt i odnose razmene. Susret, odnosi i razmena između polova, priznavanje ljudske seksualnosti i njenih posledica odvijaju se upravo u porodici i braku, dok su u drugim sferama društvenog života i povodom drugih aktivnosti drugačiji društveni odnosi u prvom planu, a odnosi polova su od sekundarne važnosti. Brak i porodicu, kao društvene grupe i institucije, odlikuje upravo primarnost participacije polova u odnosima njihovih članova (Milić, 2011: 131).

I dok je poznata biblijska priča o „pozajmljivanju” surogat-majke, kroz mit o Sari, koja je Avramu pozajmila sluškinju Agar da bi dobili dete (Stari zavet: 13), „pozajmljivanje” oca je već nešto sasvim drugo. Čini se da je čitava kultura Zapada prožeta ambivalentnošću i uslovljena postojanjem dvostrukih kriterijuma, koji ono što je prikladno za muškarca, proglašavaju neprikladnim za ženu (Buloh i Buloh, 2004: 195). Očistvo ima bilošku i društvenu dimenziju, ili ravan, a druga nije uslovljena prvom (Tanahil, 1981: 30). Koliko su mladi sposobni da razluče ove dve dimenzije, i da li su voljni da prihvate društvenu ulogu oca, bez biloškog očinstva? O ovoj praksi su govorili ispitanici Aleksandre Pavićević (Pavićević : 2006) u istraživanju porodice i polnog morala, a govoriće i sagovornici u dubinskim intervjuima.

²⁰² Tek je romantizam doneo ubedenje da se brak zasniva na ljubavi (Hauzen, 1988: 214).

²⁰³ Savremena upotreba termina „porodica” upućuje, kako primećuje Zorica Kuburić, na zajednicu roditelja i njihovih krvnih potomaka (Kuburić 1996; 5), mada je već moguće i ovakvo shvatanje dovesti u pitanje, zbog mogućnosti usvajanja deteta, tako bi možda trebalo preispitati neizostavnost krvne veze između roditelja i potomaka.

Tradicionalni porodični obrasci i motiv porodice kao osnovne ćelije društva već su, po mišljenju nekih stručnjaka, uzdrmani različitim faktorima društvene prirode (brojne funkcije porodice preuzimaju druge društvene institucije²⁰⁴), a savremena shvatanja o polnim odnosima nužno donose izmenu dosadašnjih koncepata braka i porodice. „Ono čemu smo mi nalepili etiketu tradicionalnih porodičnih obrazaca formirano je u periodima kada nisu postojala efikasna sredstva za kontracepciju, ali ni svest o opasnosti od prenaseljenosti, kada je subordinacija žene muškarcu bila opšteprihvaćena, a ženi nije preostajala druga alternativa, i kada ljudi nisu verovali u zadovoljstva koja donosi seks” (Buloh i Buloh, 2004: 259). Sužavanje njenih funkcija i menjanje uzora dovodi do preispitivanja potrebe kod ljudi za osnivanjem i održavanjem porodice, smatraju neki autori. Veličina prosečne porodice se smanjuje, stopa razvoda raste. Obrasci kasnih brakova sa oba zaposlena supružnika i kasnog rađanja, kao i monogamija, postaju pravilo. Brak se često više ne smatra doživotnom, već privremenom obavezom, a broj vabračnih kohabitacija je u porastu, kao i bezdetnih parova. Stoga, možda i jeste opravdana potreba da koncept porodice pretrpi izvesne promene (kao što je, na primer, mogućnost gej parova da osnuju porodicu), ili da se prihvati činjenica da tradicionalni koncept porodice jednostavno nije više ni dominantan, ni jedini životni aranžman čoveka (Buloh i Buloh, 2004: 259).

Treće pitanje se odnosi na pripadnost rodnoj grupi i njen uticaj na stavove o polnoj zrelosti. Pitanje polne zrelosti se često u prošlosti rešavalo pojavom prvih znakova sposobnosti reprodukcije. Kroz istoriju i u raznim kulturama, često su se brakovi sklapali između partnera sa ogromnim generacijskim jazom, pri čemu je obično devojčica udavana za neproporcionalno (i po nekoliko desetina godina) starijeg muškarca (što se i danas dešava u Indiji, na primer). Međutim, polna zrelost bi trebalo da se posmatra, ne samo kroz fiziološke procese, već i kroz prizmu emotivne i intelektualne, moralne, socijalne, uopšte – zrelosti ličnosti. Reproductivno zdravlje podrazumeva, kako odsustvo bolesti, tako i normalno razvijanje i odvijanje fizičkih, mentanih i socijalnih procesa koji se odnose na reproduktivni sistem i njegove funkcije. Takođe, ako se uzme u obzir činjenica da mladi ljudi tek treba da učestvuju u reprodukciji stanovništva, onda, sa stanovišta fertiliteta, njihovo reproduktivno zdravlje predstavlja i predmet interesovanja društva, a ne samo individualnu potrebu, ili problem (Stanković, 2004: 68). Neki psiholozi podvlače stav da preuranjeno upuštanje u seksualne odnose, zbog biološke prirode razloga upuštanja u odnos, donosi kasnije opasnost

²⁰⁴ Ipak, smatra se da emotivnu i primarno-socijalizatorsku ulogu porodice ni jedna institucija ne može da preuzme od nje.

da osoba neće biti u stanju da prihvati svog partnera kao ljudsko biće sa svim njegovim kvalitetima, već će ga i dalje doživljavati kao sredstvo za namirenje svojih potreba i neće usvojiti sposobnost trajnog vezivanja (Smiljanić i Toličić, 1973: 196). Još u antici je otkrivena (a danas na pragu da bude naučno potvrđena fiziološkim činjenicama) uzročna veza između preuranjenog stupanja u polne odnose kod devojaka sa verovatnoćom pojave raka polnih organa kod žena (Fuko, 1988b). O odeljku o polovima je već pomenuto da psihoseksualno zrela ličnost prihvata svoj polni identitet, ima pozitivan stav prema osobama drugog pola, želju za bliskim emotivnim odnošenjem, ume da zadovolji svoje, i želje svog partnera, te nema potrebu za submisivnošću/dominacijom. Na žalost, često čitamo (i u ovom radu je naveden primer devojčica koje se podvrgavaju namernom prekidu trudnoća) da se u polne odnose upuštaju veoma mlade, još neformirane i nezrele osobe, iz pogrešnih motiva: radoznalosti, popularnosti, čak - konformizma. Drugim rečima, polni odnos bi trebalo da predstavlja telesno, emotivno i duhovno sjedinjenje zrelih, svesnih i savesnih osoba, koje znaju šta čine, i žele ga – sve ovo u cilju zaštite prirodnog i neometanog razvitka ličnosti. Na žalost, postoji globalni trend spuštanja starosne granice prvog seksualnog iskustva (Dimitrijević, 2011: 23-25).

Četvrto pitanje – da li pripadnost rodnoj grupi utiče na stavove o polnim odnosima, proveriće se kroz stavove sagovornika o povezanosti seksa, ljubavi i reprodukcije, apstinenciji i promiskuitetu, iniciranju polnog zbližavanja, heteroseksualnim i homoseksualnim odnosima, seksualnim devijacijama/silovanju, abortusu i prostituciji. O različitom poimanju seksa kod polova je već pisano u odeljku o polnosti. Dve grupe teorija koje psiholozi izdvajaju objašnjavaju razlike između muških i ženskih polnih uloga. To su biološke i enviromentalističke teorije. Biološke tumače razlike između muških i ženskih polnih uloga biološkim faktorima, a enviromentalističke učenjem kulture i njome uslovljenih polnih uloga (Stanković, Zdravković, Trajanović i Žikić, 2001: 210-211, 213) Ovdje se takođe preispituje stereotip (ili činjenica) da žene unose emocije u polne odnose, a muškarci ne čine to, ili bar ne uvek.

Takođe, nekada je brak smatran prevashodno institucijom za legalnu i legitimnu reprodukciju, a ovdje se ispituje da li za sagovornike brak označava i nešto više, u smislu emotivnog ispunjenja i zajedničkog razvitka dve osobe, kao i da li oni jasno razgraničavaju seksualnu od reproduktivne funkcije. Vanbračna zajednica, ili kohabitacija bi se mogla

smatrati elementom moderne kulture, u zavisnosti od njenog sadržaja, pa se zato ispituje i sklonost sagovornika ka ulaženju u zajednice alternativnog tipa.

„Senzualnost i celibat odražavaju dva kraja kontinuuma seksualnog ponašanja zajedničkog za oba pola” (Levin, 2006:51). Za kulturu u kojoj je takoreći nezamislivo da neko ne želi brak i potomstvo, jer se porodica visoko vrednuje, karakteristični su negativni stavovi o polnoj apstinenciji, shvaćenoj kao potpunom uzdržavanju od polnih odnosa. Apstinencija – da li je dobra, ili loša? Zašto? Šta se misli o ljudima koji apstiniraju? Da li je isto za muškarce i žene da apstiniraju? Sa druge strane, ispituju se i stavovi o promiskuitetu, kao drugoj kranosti.

U zavisnosti od kulture, ponekada se smatra poželjnim da muškarac bude taj koji će načiniti „prvi korak” ka zbližavanju, ali to nije uvek pravilo.

Dominantna heteroseksualna kultura takoreći automatski uspostavlja stavove sa negativnom konotacijom prema homoseksualcima, pa je ovo predmet ispitivanja. Imaju li istu težinu ženska i muška homoseksualnost?

Seksualne devijacije su brojne, a samo shvatanje devijantnog je, opet, kultuno uslovljeno. Kod pitanja o seksualnim devijacijama, treba obazrivo utvrditi *šta* se smatra devijantnim: ono što odstupa od statističke norme (oformljenoj na osnovu prikupljenih podataka o ponašanju ljudi), ono što odstupa od zakonskih normi, ili moralnih normativa (predstava o dopuštenosti određenih ponašanja), ili ono što je sa fiziološke strane potrebno individui za zadovoljenje polnih potreba: sa stanovišta pola, zrelosti, saglasnosti učesnika, odsustva štete po zdravlje, odsustva štetnosti za druge ljude. Zakon je pretpostavka i uslov života ljudi u društvu, obezbeđujući vrednosti koje ga omogućavaju, definišući (regulišući) međuljudske odnose na određen način (Babić, 1988: 113-118). Međutim, država ne može da se meša u privatnu sferu života; štaviše, ona mora da bude maksimalno zaštićena od uticaja države i politike, osim ako je reč o totalitarnim državama (Babić, 1988: 119-120).

Ipak, čini se da je silovanje²⁰⁵ kroz istoriju mahom osuđivano – ako ne kao polni čin, onda kao čin nasilja i povrede prava. Naime, savremena forenzička psihijatrija ga primarno posmatra kao čin agresije, a sekundarno kao seksualni čin, dok moralnu, pa i zakonsku

²⁰⁵ Moguće je da je frontalni položaj polnog odnosa, licem u lice, omogućio prisilan odnos između muškarca i žene, odnos kakav ne postoji u životinjskom svetu, osim možda kod jedne vrste pauka (Berrill: 1954., prema Tanahil: 1981: 21).

(društvenu) osudu stupruma²⁰⁶ smenjuje psihijatrijski pristup psihopatološkoj motivaciji u cilju jenog razjašnjenja, prevencije i lečenja (Vučković i Vlaški, 1995: 61). Nas Krivični zakonik svrstava ovaj čin u krivična dela²⁰⁷. „Silovanje je akt nasilja u seksualnom obliku. Silovatelj ženu tretira kao objekt, krši njenu volju, atakuje na njen fizički i emocionalni integritet. Na simboličkoj ravni akt silovanja je demonstracija ko je gospodar situacije, poruka ženama kao grupi da njihova reč ne znači ništa, da se njihovo 'ne' ne poštuje, da se njihova prava mogu gaziti, da mogu biti degradirane i svedene na objekt. Silovanjem se uspostavlja patrijarhalni poredak dominacije muškaraca nad ženama. Pored pribavljanja zadovoljstva za sebe, nasilnik ništi ličnost žrtve” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 152). U tradicionalnom smislu, silovanje je smatrano nekom vrstom povrede imovine muža, oca (žena ili ćerka), ili nekog muškog rođaka. Kasnije, dobija kontekst napada, sa time da su neretko žrtve (najčešće žene) morale da dokazuju da su zaista žrtve (smatrano je da su same krive ako su se provokativno oblačile, ili ponašale, ili bile na neprikladnom mestu). Takođe, u zavisnosti od klase ili rase, primenjivani su različiti kriterijumi za proglašavanje silovanja. Sada se smatra da je za polni čin potreban uzajamni pristanak, da partner ima prava da ga odbije (i u braku), kao i da su ponašanje i prošlost žrtve nebitni (Buloh i Buloh, 2004: 252-253). Može se reći i da je silovanje seksualna zloupotreba žene²⁰⁸ (Baret, 1983: 51). Mada, žena ne mora da bude objekt u takvom odnosu²⁰⁹. Argument o nesposobnosti muškaraca da kontrolišu nagon ne stoji, pošto silovanje često uključuje razne forme brutalnosti, kao i ponižavanja, koje nisu seksualnog sadržaja, pa ga neophodno sagledavati u širem kontekstu tog čina, u perspektivi ugnjetavanja žene (Baret, 1983: 51-52). Krivični procesi protiv silovatelja se često izvću u procese dokazivanja „krivice” žrtve. Pripadnost klasi utiče, kako na samo mogućnost silovanja, tako da mu nisu sve žene podjednako izložene (Baret, 1983:

²⁰⁶ Drugi naziv za silovanje (Seksološki leksikon: 384).

²⁰⁷ „Ko prinudi drugog na obljudu ili sa njom izjednačen čin upotrebom sile ili pretnjom da će neposredno napasti na život ili telo tog ili njemu bliskog lica, kazniće se zatvorom od tri do dvanaest godina” (Krivični zakonik: član 178).

²⁰⁸ U ratu, česta su silovanja žena suprotne strane, u cilju ponižavanja pobedenih, pokazivanja dominacije i pobeđe, dok su pobedeni muškarci kroz istoriju često ubijani i feminizirani odsecanjem genitalija i analnim odnosom (Goldstein, 2003: 109). U pojedinim regionima žene siluju radi zatrašivanja, naročito žene aktivista, drugih rasa i etničkih pripadnosti, ili religioznih grupa. Pitanje silovanja u braku se tek od skoro postavlja, jer tradicionalno (i religijski) muž ima pravo na ženino telo, kao na svojinu (Kandido-Jakšić, 1999: 178).

²⁰⁹ Ovo je pitanje može li žena da siluje muškarca. Ipak, činjenice o osuđivanima dve hiljade sedme i dve hiljade desete godine govore da ni jedna žena (niti maloletna devojčica) u Srbiji nije osuđena za silovanje, dok su muškarci za ostala krivična dela protiv polne slobode osuđivani u daleko većem broju nego žene (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 47).

53). Za ovaj rad je bitno kako ispitanici doživljavaju silovanje (i silovanje u braku²¹⁰), i smatraju li da može žena da siluje muškarca.

Namerni prekid trudnoće, ili abortus je veoma specifično područje za ispitivanje sociologije morala, kao i etike uopšte. Za neke žene tek trenutak koji treba prebroditi, a za većinu prava moralna drama, ili greh praćeni osećanjem krivice, jer, čak i ako se ne smatra ubistvom, nije ni blizu jednostavnoj upotrebi kontracepcije. Naučena da je stvorena radi rađanja, žena pobačaj može da doživi i kao žrtvovanje svoje ženskosti, ali sa druge strane, ozakonjeno pravo na pobačaj²¹¹ joj omogućava da se slobodno opredeli za materinstvo, u sklopu sa ostalim brojnim činionicima koji na takvu odluku imaju uticaja. Muški moral osuđuje pobačaj, ali ga u konkretnim slučajevima muškarci rado prihvataju (Bovoar, 1982b: 318-326). Poznavale su ga različite kulture, od drevnih vremena, i sprovodile na različite načine. Neke su ga negativno sankcionisale, neke ohrabrivale. Predstavlja jedan od pokušaj žena da uspostave kontrolu nad rađanjem, kao poslednja mogućnost da se odbaci neželjena trudnoća (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 17-18). Iako religije²¹² teže da regulišu namerne prekide trudnoće, danas je ova praksa dobrim delom obuhvaćena zakonima. Tako naš zakon dozvoljava da se abortus izvrši do desete sedmice starosti trudnoće²¹³ (Klajn-Tatić, 2011: 35). Odnos države prema pravu na abortus može se smatrati indikatorom demokratičnosti i uvažavanja prava žene na izbor (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 17-18).

Međutim, glavni problem koji se javlja u vezi namernog prekida trudnoće nije medicinske, već etičke prirode. Naime, postavlja se pitanje prava fetusa. Tako Đubilini i Minerva (Giubilini i Minerva, 2011) argumentuju tvrdnju da, ako je abortus moralan (i legalan), onda mora biti moralno (i legalno) i davanje novorođenčeta na likvidaciju ili, kako ga autori nazivaju, "postporođajni abortus" (after-birth abortion). Oni polaze od pretpostavke

²¹⁰ U Srbiji do dve hiljade desete godine, kako navode autorke Rečnika rodne ravnopravnosti, nije zavedena ni jedna pravosnažna presuda za silovanje u braku, iako je (poznato je iz prakse ženskih organizacija) je to jedan od najrasprostranjenijih oblika silovanja koji trpe žene (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 151).

²¹¹ Takozvani slobodni prekid trudnoće je moguće uraditi do desete sedmice starosti ploda, a takozvani dozvoljeni (sa ovlašćenjem ovlašćenih tela i u zakonom predviđenim slučajevima) i kasnije: kada trudnoća ozbiljno narušava zdravlje ili život žene, kada fetus pokazuje znake da će se dete roditi sa teškim duševnim i telesnim nedostacima, ili kada je trudnoća posledica izvršenja krivičnog dela protiv dostojanstva ličnosti i morala - kao što je silovanje, ili protiv porodice - kao što je rodoskrnavljenje (Cvejić Jančić, 1995: 115-116).

²¹² Interesantan je podatak da je katolička crkva verovala da život počinje sa oživljavanjem embriona, a tek 1869.godine je Papa Pije IX proglasio abortuse obavljene u ranim sedmicama trudnoće „nevažecim” (Buloh i Buloh, 2004: 151).

²¹³ U statističkom prikazu Gradskog zavoda za javno zdravlje Beograda za 2010.godinu nalazimo podatak da su prekidi trudnoća vršeni osobama starim od deset do pedeset i pet godina, pri čemu je šokantna donja granica. Inače, najviše namernih prekida trudnoće izvršile su žene između dvadeset i pete i četrdeset i četvrte godine.

da nema razlike između moralnog statusa fetusa i moralnog statusa novorođenčeta (oboje su tek potencijalne ličnosti). U tom slučaju, novorođena deca nisu „prave osobe” (actual persons) i imaju (nemaju) „moralno pravo na život”, baš kao i fetus. Jovan Babić smatra da su reproduktivna prava jedan od najosteljivijih delova oblasti prava uopšte, između ostalog, zato što se tiču samog postojanja, odnosno ukidanja, negiranja nečijeg postojanja, dok, kako sam naglašava, razlozi za postojanje ne bi trebalo da budu diskutabilni (Babić, 1988: 271). Ipak, u svetu se vode debate između dve, prema ovom pitanjanju, opozitno orijentisane grupe: „pro-life” i „pro-choice” (Rečnik rodne ravnopravnosti: 2010: 18). Povodom ove teme etika, dakle, postavlja sledeća (i još mnoga) pitanja. Da li oplodena jajna ćelija ima isti moralni status kao pojedinac? Ako ne, kada ga, i da li ga stiče? Da li je fetus ličnost, ili prava žene koja ga nosi ograničavaju njegoa prava? Da li silovanje, incest, maloletnička, li neželjena trudnoća, bolest majke ili festusa opravdavaju prekid njegovog razvitka? Sagovornici u dubinskom intervjuju biće podstaknuti da iznesu svoje stavove o abortusu. Ovde se pitamo da li je mogućnost abortusa nešto dobro ili loše? Zašto?

Prostitucija, u bukvalnom, najužem smislu, predstavlja prodavanje seksa za materijalnu naknadu (Sociološki rečnik: 453). Smatra se „najstarijim zanatom”, iako neki smatraju da se ni jedna definicija posla na nju ne može primeniti (Buloh i Buloh, 2004:195). Prostitucija zaista jeste drevno zanimanje, koje su obavljale žene, često pod okriljem i u službi hramova, i tada nije bilo stigmatizovano (Tanahil, 1981: 81). U masovnom vidu, kao posao, javlja se sa civilizacijom, privatnom svojinom i nestankom predbračnih sloboda (Djurant, 1995: 55). Kada se govori o prostituciji, prvo se pomisli na žene. Ovaj posao se obavlja na različitim niovima, počev od žena koje ga rade na ulici da bi preživele, pa do visoko plaćenih, često veoma obrazovanih žena, ponekada i veoma poznatih kroz istoriju. Međutim, ima i muškaraca koji se ovime bave, i njih kolokvijalno nazivaju „muškim prostitutkama” (retko „prostitutima”), pa i „žigolo”-ima²¹⁴. Prostitutke su moralno prilagođene, ne u smislu nemoralnosti, već u smislu da su se uklopile u društvo kome su njihove usluge potrebne (Bovoar, 1982b: 415). I dok je sasvim uobičajeno da bordele posećuju cenjeni muški članovi društva, prostitutke koje oni posećuju su marginalizovane i moralno degradirane kao ličnosti. Ne retko smatra da su prostitutke moralno posrnule ili

²¹⁴ Kao što je navedeno i tekstu: Muška prostitucija: ispovest vlasnika novosadske Agencije za pomoć usamljenim damama: Žigolo u odelu pokojnog muža

(<http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/1999/08/21/srpski/R99082001.shtm>).

bolesne osobe, pripisuju im se razni poroci. Ipak, neka istraživanja pokazuju da je psihička struktura prostitutki veoma šarolika, te da nema pravila kakve se ličnosti upuštaju u bavljenje tim poslom. (Doduše, iz nekih biografija/autobiografija učenijih prostitutki je jasno da su se osećale degradirano zbog posla kojim su se bavile, ali ne i da su imale osećanje krivice.) One se na to odlučuju, najčešće kao na privremeno zanimanje, zbog zarade. Sa druge strane, njihove mušterije traže profesionalno zadovoljenje potrebe, bez obaveza, osim novčane naknade: ne žele recipročnost i uzajamnost. Polni odnos se tu tretira kao roba, a ne kao zajednička aktivnost. Međum, nestajanje dvostrukih kriterijuma i prihvatanje ženske seksualnosti (zajedno sa mogućnošću abortusa, kontracepcijom, ekonomskom nezavisnošću žena), dovode do manje potražnje za uslugama ove vrste, u odnosu na neke ranije periode (Buloh i Buloh, 2004: 214-216). Danas je u nekim zemljama prostitucija legalizovana, i time stavljena pod nadzor države i medicine (reglementacija), u cilju sprečavanja širenja polno prenosivih bolesti (Buloh i Buloh, 2004:206). Za ovaj rad je bitno da se prostitucija može smatrati i jednom od posledica, i korelatom psihoseksualne disocijacije (odvajanja telesne od duhovne ljubavi), baš kao što su to brakovi sklopljeni iz interesa (Kandido-Jakšić, 1999: 173). Ovde istražujemo da li je takvo ponašanje opravdano, ili ne i zašto?

Pitanja, odnosno smernice za dubinski intevju, izgledaju ovako:

Demografski podaci: datum rođenja, pol, mesto rođenja, mesto boravka, veroispovest, bračni (emotivni status) zanimanje roditelja, da li živi sa oba roditelja, godina studija.

1. Pripadnost rodnoj grupi (ne) uslovljava polnu socijalizaciju.

(Polni stereotipi) Pročitati tekst (iz "Blic"-a).

- Šta mislite o ovom tekstu (takvom vaspitanju)?
- Kakav je stav okoline o tome? (Kada bi se takva porodica pojavila u Vašem komšiluku, kako bi ljudi reagovali?)
- Kako se studenti na Vašem fakultetu oblače: pristojno, ili nepristojno? Da li je tačno da neke studentkinje zavode profesore? (Ako je odgovor "da", onda: šta mislite o takvom postupku?)

(Uticaj roditelja i sredine na formiranje polnog morala)

- Da li ste razgovarali (razgovarate) sa roditeljima o pubertetu i promenama koje donosi, o tome kako treba upoznati budućeg partnera, kada treba stupiti u polne odnose, ili brak...?
- Sa kime razgovaraju Vaši prijatelji?

- Ako se razgovara sa roditeljima: sa kojim roditeljem se više o tome priča, koji od njih ima veći uticaj?
- Da li je veći uticaj roditelja, medija, obrazovanja u školama, ili vršnjaka, ili nekog drugog faktora?

(Polni stereotipi u vaspitanju)

- Mislite li da roditelji isto savetuju svoju mušku i žensku decu (o tome: braku itd...)? Zašto? Je li to dobro, ili ne?
- Šta Vi mislite, kako treba vaspitavati (mušku i žensku) decu u vezi braka, porodice i polnih odnosa? (Da li bi isto vaspitavali svog dečaka i svoju devojčicu? Zašto?) Šta mislite, kakav je stav dugog pola o tome?
- Prema Vašem mišljenju, da li se uloge žene i muža u braku bitno razlikuju, ili ne?
- Kakav je stav okoline o tome? (kakvi su primeri iz Vašeg okruženja, Vaših prijatelja, poznanika, komšija...?)

2. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o braku i porodici.

(Odnos prema braku kao instituciji, kada treba stupati u brak, apstinencija pre braka, uticaj roditelja (sredine) pri stupanju u brak i izboru partnera.)

- Da li je, po Vašem mišljenju, poželjno ući u brak i zasnovati porodicu? Da li to žele i osobe suprotnog pola?
- Šta je to brak, za Vas?
- Zašto se stupa u brak? (Primeri za koje znate, ili ste čuli za njih) Kakav je stav drugog pola o tome?
- Šta mislite, kako (na koji način, gde) bi trebalo upoznati budućeg partnera? Kako se to zaista radi (iskustva Vaših poznanika, prijatelja, Vaša...) Da li bi trebalo roditelji da imaju uticaja u tome?
- Kada je poželjno stupiti u brak?
- Šta mislite o vanbračnoj zajednici (kohabitaciji)?
- Šta mislite o polnim odnosima pre braka?
- Da li bi trebalo da bude razlike u godinama između partnera? Ako da: zašto i koliko? Da li isto važi za devojke i mladiće? (Zašto?) Kakvi su stavovi Vaših prijatelja i poznanika i njihova (Vaša) iskustva?

(Roditeljstvo: planiranje ili Božiji dar? Stavovi o roditeljstvu. Seksualna i reproduktivna funkcija: spojene, ili odvojene?)

- (Ako je odgovor na pitanje o poželjnosti braka i dece pozitivan, onda: da li rođenje treba planirati, i koliko dece želite da imate?)
- Šta mislite 'pozjamljanju' oca i veštačkoj oplodnji, usvjanju?

(Preljuba.)

- Šta mislite neverstvu (preljubi): da li je isto kada partnera prevari žena i partnerku muškarac? Zašto? Šta o tome misle ljudi iz okruženja? Kakva su iskustva vaših poznanika, prijatelja, Vaša...? Šta mislite o tim iskustvima? Šta mislite, kakav je stav drugog pola o tome? Zašto je takav? (Ako je negativan stav prema neverstvu, pitati treba li ga sankcionisati (kazniti) i kako?)

3. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnoj zrelosti.

(Kada polna zrelost nastupa (za muškarce i za žene)?) Pitanja:

- Kada bi trebalo upustiti se u prvi seksualni odnos? Zašto? Da li isto važi za devojke i mladiće? Šta mislite, kakav je stav suprotnog pola o tome?
- Da li znate kakva su iskustva vaših poznanika o tome? (Ako da: šta mislite o njima?)
- Da li ste Vi seksualno aktivni? Kada ste počeli sa tom aktivnošću?

4. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnim odnosima.

(Seks i ljubav: povezane, ili odvojene potrebe; reprodukcija, (uporediti sa odgovorima iz 2.2) užitak, ili nešto drugo?)

- Šta mislite, šta je najbitniji razlog za stupanje u polne odnose? Da li isto važi za osobe oba pola? Da li osobe drugog pola misle isto, ili drugačije? (Šta mislite, zašto?)

(Apstinencija i promiskuitet kao krajnosti.)

- Šta mislite o suzdržavanju od polnih odnosa? Zašto? Šta se misli (okolina) o ljudima koji apstiniraju? Da li je isto za muškarce i žene da apstiniraju? Da li poznajete nekoga ko apstinira? Šta mislite da osobe drugog pola misle o apstinenciji, i zašto?
- Ista pitanja za promiskuitet.

(Iniciranje zblizavanja.)

- Ko treba da načini prvi korak: muškarac ili žena? Šta mislite, kakav je stav drugog pola o tome? Kako se inače dešava, ko prilazi prvi najčešće?

(Homoseksualni i heteoseksualni odnosi – stavovi.)

- Šta mislite o homoseksualcima? A okolina? Kakva su iskustva za koja znate (Vaša, Vaših poznanika...), poznajete li takvu osobu, družite li se? Šta mislite, kakav je stav suprotnog pola o tome? Zašto? Ženski i muški homoseksualizam: imaju li istu "težinu"? (Ako je stav ispitanika negativan: treba li takvo ponašanje da bude kažnjivo? Kako, zašto?)

(Seksualne devijacije)

- Da li smatrate da postoje neke nenormalne vrsta ponašanja u polnom odnosu? Koje? Zašto su nenormalne? Treba li dozvoliti ili zabraniti, kazniti takvo ponašanje? Kako?

(Silovanje)

- Šta se oseća prema silovatelju? Ako su osećanja negativna: treba li ga i kako ga kazniti? Šta mislite, da li je moguće silovanju u braku? Može li žena da siluje muškarca? Iskustva, primeri?

(Abortus.)

- Da li je mogućnost abortusa nešto dobro ili loše? Zašto? Kakav je stav javnog mnjenja, a kakva su iskustva ljudi (Vaša)? Kakav je stav drugog pola?

(Prostitucija)

- Šta mislite o prostituciji? Zašto? Da li se osobe oba pola prostitušu (sponzorišu)? Kakav je stav javnosti o tome? A kakva su iskustva (Vaša i iz Vašeg okruženja), poznajete li nekoga ko se time bavi? Kakav je stav osoba drugog pola prema tome?

Da li pričate o ovim temama sa svojom devojkom/mladićem?

Da li sam propustila neko bitno pitanje, o nekoj važnoj pojavi?

Šta biste dodali ovom našem razgovoru?

U ovom trenutku bi trebalo skrenuti pažnju na još jednu dilemu u vezi polnog morala, čije razrešenje bitno utiče na izradu metodološkog instrumenta. Naime, kada se čini da postoji moralna norma za regulisanje ponašanja, koja je takođe religijska ili običajna (Lukić tvrdi da to znači formalno postojanje dvaju ili više paralelnih normi – moralne i običajne ili verske, koje su istog sadržaja), moglo bi se zaključiti da li je delanje moralno ili ne, na osnovu posledica – specifično moralnih sankcija, ukoliko ih ima, kao i na osnovu motiva aktera. Međutim, nama motivi nisu uvek najjasniji, a i moralne sankcije se ne razlikuju mnogo od drugih društvenih sankcija, osim kada su u pitanju specifično moralne sankcije unutrašnjeg ili spoljašnjeg tipa.

Moralnom situacijom može se smatrati društveni odnos ili splet odnosa u kojima postoji obaveza za učesnike da se ponašaju prema manje više precizno određenoj moralnoj normi, odnosno, u užem i konkretnom smislu „društvena situacija regulisana moralnom normom, u kojoj postoji obaveza da se ova primeni” (Lukić, 2974: 205), a situacije polnih odnosa ne spadaju automatski i u većini slučajeva u takve. Međutim, moral na apstraktan način reguliše takoreći sve društvene odnose i situacije, ne zahtevom da se primeni određena moralna norma, već zahtevom da se u životu (kada se pojavi situacija u kojoj se *može biti moralan*), dela moralno, čovečno, da se ne čini zlo, već dobro. Iako ne obuhvata sve društvene odnose u potpunosti, moral je, dakle, prisutan u (takoreći) svima njima.

Zato je na početku delovalo da je u ovom radu bitno razlučiti moralnu normu od običajne ili religijske, pa uzimati u obzir kao moralno rasuđivanje (delanje, odnosno praksu) samo ono, koje je po motivaciji moralno (kome i sam ispitanik kao subjekt moralnog suđenja pridaje moralnu dimenziju, rasuđujući u odnosu na pojmove dobro i zlo, a ne u odnosu na korist, Božiju volju, javno mnjenje i tome slično). Dakle, izgledalo je potrebno da postoji svest i moralno osećanje kod ispitanika, uviđanje moralne dužnosti i, ako se govori o određenom postupku - odluka (namera, predumišljaj), obaveznost norme u moralnoj situaciji, a nameravani cilj delanja da bude moralna satisfakcija, ili pak, svesno kršenje moralne norme radi cilja, koji nije moralan. Ipak, pošto su polni odnosi regulisani moralom više na apstraktan način, ovde se boljim pokazuje pristup koji uvažava sledeću činjenicu: „U gotovo svakom pojedinom stavu stvarnih ljudi vrijednosne sfere se križaju i isprepliću.” (Weber, 1989: 220); psihološko poznavanje moralnog rasuđivanja takođe nas upućuje na fakat koji Veber izražava na njemu svojstven način: moguće/potencijalne sfere vrednovanja

(uključujući i vanetičke), sa svojim praktičnim posledicama, se međusobno nadmeću u svesti pojedinca koji bira cilj i sredstva svog delanja (Weber, 1989: 219-221). Štaviše, Može se težiti istom cilju, ali iz potpuno različitih razloga, sa divergentnom motivacijom (Weber, 1989: 214).

10. TOK ISTRAŽIVANJA I ANALIZA

Istraživanje je urađeno u Nišu i Leskovcu, gde je obavljeno dvadeset i osam intervjua sa studentima oba pola (četrnaest studentkinja i isto toliko studenata) svih fakulteta niškog univerziteta (ispitanici iz Vranja su intervjuisani u Nišu), a dodata su i dva uspešna probna intervjua sa studentom i studentkinjom iz Kosovske Mitrovice, tako da ih ukupno ima trideset.

Pre same analize, čitalac bi trebalo da bude upoznat sa nekoliko napomena u vezi samog toka istraživanja i analize, koje slede.

Naime, u toku analize i pred sam proces zaključivanja, uočene su određene pravilnosti u stavovima sagovornika oba pola, te shodno tome i potreba za postavljanjem nekoliko opštijih kategorija, koje bi poslužile kao širi referentni okvir za tumačenje podataka dobijenih analizom. Kao parametri za definisanje ovih kategorija – modela, poslužiće sledeći elementi: raspodela moći između polova, rodne uloge i polne slobode/represalije, kao i već ustaljena tradicionalna, kulturom uobličena praksa. Tradicionalno, tegovi moći na vagi polova pretežu na muškoj strani. O ovome je već pisano na prethodnim, teorijskim stranicama rada. Povezane sa ovom činjenicom, tradicionalne rodne uloge su manje-više jasno odeljene, kako neravnoteža moći ne bi bila poremećena: pojedini sagovornici kažu – zna se ko šta radi, šta je muško, a šta žensko. Takođe, nadovezane na prethodna dva elementa i sa njima strukturalno, uzročno i funkcionalno povezane, javljaju se represalije i u oblasti polnog života, tradicionalno prema ženskom polu, ili bar u mnogo većoj meri prema ženskom polu. Savremnost podrazumeva pomeranja na skali preraspodele društvene moći ka ravnoteži, rodne uloge se sve manje razlikuju i teže ka simetriji, a polne slobode oba teže nadjačavanju nekadašnjih zabrana i pritiska. Zato ćemo prvu kategoriju nazvati tradicionalnim patrijarhalnim, ili konzervativnim modelom. Njegova suprotnost je moderni, ili liberalno simetrični model, a u kategoriju između njih spada model prilagođavanja, usklađivanja (kako polova međusobno, tako i oba pola sa savremenim uslovima života), koji možemo nazvati prelaznim modelom, ili „heterogenim” („polutanskim”), pošto se sastoji iz mnoštva pomešanih elemenata, te je eklektički i nekonzistentan (Blagojević i Cvejić, 1997: 114).

Ovde još jednom treba napomenuti da je istraživanje postavljeno kao kvalitativno, te se može samo potvrditi eventualno nepostojanje veze između varijabli, ali ne i njeno sigurno postojanje. Ovo je bio jedan od razloga da se pretpostavka istraživanja postavi kao nulta²¹⁵ (osim potrebe istraživača da ublaži svoja očekivanja o tome da pripadnost rodnoj grupi utiče na polni moral), a potom iz nje izvedu posebna pitanja.

Nadalje, seks je (čak i njegovo proučavanje), u mnogim aspektima bio i ostao tabu. Ili, kako se izrazila jedna sagovornica, Ž8: „*Seks je kod nas još uvek tabu tema, čudno je kada se priča o tome...*” Neki od razloga za to su sledeći: polni odnosi nisu smatrani temom pogodnom za javne diskusije, a sama seksualna aktivnost je neretko smatrana grehom; ipak svi smatraju da su u tu temu upućeni (Buloh i Buloh, 2004: 9). Mlađi sagovornici, generalno, mnogo „lakše” pričaju, „otvorenije”, bez zadržke, za razliku od pojedinih starijih, studenata završnih godina studija. Čak i oni koji nisu seksualno aktivni, bili su raspoloženi da obrazlažu svoje stavove i pričaju o iskustvima drugih. Ipak, kod sagovornika (ne i kod sagovornica) je uočena ponekada nelagodnost kod nekih direktnih pitanja o polnim odnosima, što se možda može tumačiti razgovorom sa osobom ženskog pola u ulozi intervjuea. Možda bi im bilo lagodnije u prisustvu ispitivača. Osim ovoga, reakcije (verbalne i neverbalne) su bile ponekada burne (smeh, zgražavanje...).

Niko od ispitanika se nije izjasnio kao homoseksualac, niti kao međupolan, transpolan, ili transrodan.

Pri samom izboru boje fascikle, koja je bila uvrštena u poklon ispitanicima, sagovornice su birale fascikle svih boja, a samo jedan ispitanik je uzeo crvenu, dok je jedan i prokomentarisao: „Hajde da uzmem plavu, pošto sam muško”. Ovaj podatak sam po sebi već ukazuje na prisutnost polnih stereotipa i predrasuda vezanih za pol i rod.

Dalje, često su ispitanici bile veoma mlade osobe, studenti početnih godina studija, još uvek nepotpuno formirane, bez neposrednog iskustva o problemu o kome su upitane, kako je i sam ispitanik M3 to opisao: „*Devojke, moje vršnjakinje i vršnjaci jednostavno nemaju ni sami izgrađen karakter, a kamoli da znaju kako bi vaspitavali decu, nisu zreli.*”

Stoga je često bilo nemoguće dovesti u vezu stav sa ponašanjem u određenoj situaciji, osim eventualno posredno: pitanjem da li poznaju nekoga kome se određena situacija dogodila, kako se taj neko poneo, i šta oni misle o tom postupku. Međutim, najčešći

²¹⁵ Vše o ovome videti kod Šušnjića (1973: 131)

odgovor je bio: „Ne poznajem nikoga kome se to dogodilo”. Nekonzistentnost stavova sagovornika je bila uočljiva kroz, ponekada prisutnu ambivalentnost, kao i u slučajevima kada bi sagovornik/ca izneo svoj početni stav, a onda, kroz obrazlaganje, završio/la sa nešto modifikovanim stavom, ili čak potpuno divergentnim (na primer: ispitanik izjavljuje da je potrebno različito vaspitavati žensku i mušku decu, kreće u obrazlaganje, da bi na kraju, i sam iznenađen tokom svoga mišljenja, zaključio da u stvari nije bitan pol deteta, koliko njegove sklonosti i potencijali). Takođe, dešavalo se da sagovornik/ca iznese određeni stav, a potom ispriča da je učinio/la nešto što je u suprotnosti sa njime (na primer: ispitanik kaže da preljuba može da „osveži” (ljubavnu, seksualnu) vezu, argumentuje takav stav, a na kraju prizna da je jednom počinio preljubu, da se zbog toga kaje i da je taj čin doveo do raskida postojeće veze; njegov konačni stav o preljubi je negativan). Naravno, psihologiji je poznato da se ljudi ne ponašaju uvek u skladu sa svojim stavovima. Sa druge strane, dešavalo se da sam ispitanik/ca „potseća” istraživača da se već izjasnio/la na određen način o nekoj srodnoj pojavi, i da ostaje pri takvom stavu.

Ipak, usled navedenih poteškoća, nije moguće sa sigurnošću načiniti uverljiv²¹⁶ opis prakse polnog ponašanja sagovornika, ali je i ovakav uvid u njihove stavove dragoceno saznanje za istraživača. Naime, ovakvo istraživačko iskustvo ukazuje na to da a) mlade osobe nemaju nužno mnogo iskustva u polnom životu (bar ne sve koje su ispitivane), kao i b) da su njihovi stavovi ponekada nekonzistentni, podložni promeni (dešavalo se da priznaju istraživaču kako „nikada ranije o tome nisu razmišljali”, pa je ispitivač bivao svedok formiranja stava), ili da se ponekada dela u suprotnosti sa proklamovanim stavovima.

Takođe, pojedini ispitanici na neka pitanja nastojali da daju društveno poželjne odgovore (kao na primer, student koji je uporno izbegevaio da se izjasni o homoseksualcima, da bi konačno dao odgovor koji je on sam smatrao umerenim).

Istraživač, naravno, mora da bude svestan i problema koje istraživanje moralnosti putem intervjua donosi. Isključivo verbalni iskazi moralnih sadržaja mogu da budu problematični, jer postoji mogućnost da nemaju uticaja na realno ponašanje, odnosno, može se desiti da ispitanik ne izrazi vrednosti koje stvarno oblikuju njegovo ponašanje. Takođe, iskaz nam ne govori šta ispitanik zaista misli kada se nađe u moralnoj situaciji, ili se može desiti da on prihvata vrednosti koje ne razume, ili ne shvata njihove posledice. On može dati moralni smisao delu koje ga nema (Pharo, 2006: 131). Takođe, može se težiti istom cilju, ali

²¹⁶Za razliku od proverljivih podataka u kvantitativnim istraživanjima (Branković, 2009: 111).

iz potpuno različitih razloga, sa divergentnom motivacijom (Weber, 1989: 214), i to Veberovo zapažanje je u ovom istraživanju bilo inspiracija za osvrt na pojedine iskaze sagovornika razlitog pola kroz Kolbergovu i Giliganinu teoriju.

10.1. Pripadnost rodnoj grupi (ne) uslovljava stavove o polnoj socijalizaciji.

10.1.1. Polni stereotipi

Intervju je započet ispitivanjem (doduše, tek površnim, jer nije bilo prostora za dublje ispitivanje) polnih stereotipa povodom primera (teksta o polnoj socijalizaciji neopterećenoj rodnim ulogama i stereotipima) tačnije, ispitivanjem stavova sagovornika o tome, kao i oblačenju na fakultetu i stereotipnoj slici studentkinje koja na fakultetu koristi svoju seksualnost (što se takođe tiče i instrumentalizacije seksualnosti).

Raspon stavova sagovornika oba pola je sledeći:

Stavovi o vaspitanju koje ne forsira rodne stereotipe se kreću od odlučnog osuđivanja, do odobravanja, kod sagovornika oba pola. Naime, ovakvo vaspitanje je ocenjivano kao veoma loše (čak sa gađenjem i zgražavanjem); pojedini sagovornici ga jednostavno ne odobravaju; neki sagovornici ga smatraju lošim iz praktičnih razloga (nije dobro za dete: stvara zbrku oko rodnog identiteta, dete će biti drugačije, reakcije okruženja će biti loše, a dete će trpeti...); neki od njih pokazuju zbunjenost i ambivalenciju (razmišljaju o dobrim i lošim posledicama ovakvog vaspitnog postupka), a drugi toleranciju (uprkos ličnom neslaganju); tek pojedini sagovornici smatraju ga dobrim (jer ne sputava dete u razvitku).

Prema njihovom mišljenju, u okruženju bi porodica iz pročitanoog primera izazvala čuđenje, neodobravanje, negodovanje, izbegavanje, „smatrali ih bi ih ludima”, ne bi bili prihvaćeni, izazvala bi burne reakcije (dobacivanje, zadirkivanje i slično).Pojedini sagovornici su se smejali čitajući tekst. Jedan ispitanik se nasmejao sa odobravanjem, pošto mu se tekst veoma dopao, a kod nekoliko sagovonika oba pola smeh je označavao nevericu. Neki sagovornici su već pri samom čitanju reagovali negativno i burno (mrštenje, coktanje, odmahivanje glavom, zgranuti pogledi, izražavanje neverice), neki su čak pitali da li je teskt pravi, ili izmišljen.

Oblačenje studenata ocenjivano je kao pristojno, uglavnom pristojno, raznoliko, ponekad nepristojno i nepristojno.

Korišćenje polnih atributa na fakultetu se toleriše sa neodobravanjem, ili osuđuje.

Raspon stavova studentkinja o vaspitnom postupku koji ne forsira polne stereotipe je sledeći:

osuđivanje - loše je, zgražavanje - Ž3²¹⁷: „...jer postoji velika razlika između muškog i ženskog pola. Suludo²¹⁸ je i glupo davati dečaku da se igra sa barbikama, ili ga voditi na balet, umesto da se igra sa loptom, na primer, jer može da postane feminiziran, ili slično. Dete može da zaostane, a i da ga zadirkuju kasnije u školi.”; Ž6: „Ne podržavam ovo, smatram da detetu treba objasniti da postoje dečaci i devojčice, šta je za dečake, a šta za devojčice. Po meni nije normalno da se dečaci oblače u žensku garderobu. Narandžasta majica nije ništa strašno, ali suknja, to nije normalno.”; Ž4: „Sasvim blesavo, jer se nanosi psihička šteta detetu, koje ne zna ko je i šta je.”; Ž9: „Čovek je rođen sa određenim polom. Ako je muško određeno da bude muško, onda ga tako treba i tretirati. To nije ograničavanje osobe, mislim da svako ima prava da bira, ali ako je već priroda odredila da se muško ponaša na određeni način, da svoju muškost pokaže onako kako treba, time normalno treba i da se rukovodimo. Ne slažem se sa ovakvim vaspitanjem, ono stvara uvrnutu sliku o tome šta čovek u životu treba da radi, jer ako bude sklon da se oblači kao žensko, možda će i ponašanjem da bude tome sklon, možda će ta mlada osoba tražiti partnera, a ne partnerku sutra u životu. Time se stvaraju nezdrave generacije i to su nezdrava shvatanja, po mom mišljenju. Ne mislim da baš strogo treba voditi računa o tome da li će se dečak obući u plavo, i igrati autom, a ne u roze, ili da mu se da lutka, ali ne bilo loše. Oduvek se znalo da muško dete samo traži igračke poput automobila, kamiona i tome slično, a devojčice više privlači garderoba i šminka... to je sve sastavni deo odrastanja i važno za kasnije.”;

neodobravanje - Ž13: „Ne slažem se, uopšte. U redu je da ima neku slobodu, ali je isuviše mali, dete odmalena treba da se usmeri: šta je pravilno, šta nepravilno, šta je dobro za njega, šta ne.”; Ž11: „Nisam pristalica ovakvog vaspitanja. Ne mora da se krije pol deteta, ako je dete muško, da se ne bi se igralo lutkama, to je stvar izbora. Zašto bih krila pol svoga deteta, da ga ne bi prozivali u društvu? Dete treba da se ponaša u skladu sa svojim polom.”;

neodobravanje, iz praktičnih razloga (dete će biti drugačije, reakcije okruženja će biti loše.) Na primer - Ž8: „Čudno je zbog deteta, mislim da mu to otežava razvoj, roditelji mu dozvoljavaju da nosi i mušku i žensku odeću, zadirkivaće ga... (ne odobrava) ...zbog deteta, ne zbog nekih stereotipa. Dok to ne bude radilo više ljudi, detetu može da bude samo teže u životu i karijeri.”; Ž14: „Mislim da je nekorektno. Donekle razumem njihovu potrebu da ne podstiču dete, ali mislim da bi trebalo da ga oblače kao muško, jer jeste muško, i da mu objasne da može da se oblači drugačije, ako to baš želi, a ne da sve bude neutralno, i boja sobe... pre svega zbog okoline. Svi

²¹⁷U cilju zaštite privatnosti sagovornika, navodiće se samo šifra za pol („Ž” za ženski, ili „M” za sagovornika muškog pola) i redni broj intervjuja pored tog slova, tako da, na primer: Ž1 označava sagovornicu iz intervjuja pod brojem jedan...

²¹⁸Termine poput: „suludo”, „glupo”, „blesavo”, „uvrnutu”, sagovornici upotrebljavaju kada nešto ne odobravaju, smatraju lošim, neprimerenim...

kažemo da nam mišljenje dugih o nama nije bitno, ali on je ipak dete, i neće moći verbalno da se odbrani od drugih ljudi i dece, koja su surova. Napravili su mu problem, a ne pozitivno iskustvo u životu.”;

ambivalencija: donekle dobro - Ž2: (Ovo je) „...donekle dobro, jer stereotipi o polu u velikoj meri određuju ponašanje dečaka i devojčica. Mnogo bi lakše bilo kada ne bi postojala ta pravila, i kada bi sami mogli da biramo kako ćemo da se ponašamo i da kombinujemo neke ženske i muške karakteristike ponašanja. [...] Nisam sigurna je li ovakvo vaspitanje (iz teksta) dobro, ili loše, ali bi bilo dobro kada bi mogli sami da biramo kako ćemo da se ponašamo, a da nas svet ne gleda kao da smo drugačiji. On će imati slobodu izbora [dečak], da li će biti muško, ili žensko...” (sagovornica pokazuje zbrkanost oko polnog i rodnog identiteta, poistovećuje ih) „ali će mu olakšati to što ga roditelji ne sputavaju. Opet, možda će to za njega biti velika dilema, dok ne pronade šta mu odgovara. Nisam sigurna da li bih svoje dete ovako vaspitavala. Ne ovako drastično, ali ne bih ga opterećivala polom i time kako treba da se ponaša. Ovo nije dovoljno ispitano područje, nisam od onih koji prihvataju novotarije, ali verujem da će ovo imati pozitivnih efekata.”;

(Iako među iskazima ispitanica nema ni jednog sa eksplicitno izraženom tolerancijom na vaspitni postupak iz primera uprkos ličnom neslaganju (čega ima kod ispitanika), implicitno, neke od njih (koje su ambivalentne), tolerisale bi takvu porodicu u okruženju, ili bi je prihvatile blagonaklono, baš kao i neki ispitanici.)

dobro je - Ž12: „To je dobro, sviđa mi se jer ne ograničavaju dete, a ono samim odrastanjem pokazuje svoje oredeljenje što se tiče oblačenja i svega ostalog.”

Sledeći stavovi, kao i već naveden stav sagovornice Ž2, ilustruju nemogućnost nekih sagovornica da razluče polni identitet od rodnog, čak pol, kao bilošku činjenicu, od rodnog identiteta:

Ž5: „Poželjno je dati detetu slobodu, ali ne ovoliku (smeh). Pol je već određen, ne treba se mešati u to. Ne odobravam, ovo je previše. Ipak, on je određen svojim polom, zna se šta je muško, a šta žensko, i to ne može da se izmeni.”; Ž7: „Zapanjena sam, ne mogu da razmem, zašto sam da se opredeli za pol, kada je već rođen kao dečak. U redu bi bilo da kasnije podrže ako poželi da promeni pol, ili da bude gej, ali ovo je čista glupost.”

Identičan problem imaju i pojedini sagovornici.

Po mišljenju sagovornica, u okruženju bi porodica i vaspitanje iz primera: izazvalo čuđenje, kao novotarija; smatrali bi ih čudacima („ludacima”, kao u izvornom tekstu); bilo bi loše prihvaćeno (zbog konzervativnosti); bilo bi loše prihvaćeno; ljudi bi ih odbacili; izbegavali bi ih; izazvali bi podsmeh, dobacivanja, ogovaranja; takođe, izdvaja se jedan ekstremno negativan stav:

Ž4: „U okruženju bi smatrali da bi im trebalo oduzeti dete i da nisu sposobni da budu roditelji.” (Vrlo ubedeno, jer to je stav koji je ona usvojila.)

Oblačenje studenata sagovornice ocenjuju kao: pristojno; uglavnom pristojno; ponekad nepristojno:

Ž5: „Baš sam sinoć pričala sa kolegama o tome, nepristojno - uglavnom u letnjem periodu. Kolege dolaze u jadrancima, šortsevima, koleginice u prektarkim haljinicama, šortsevima, što je nepoštovanje prema profesorima.”; Ž4: „Prekratko, neprimereno, odeća za večernji izlazak rano ujutru, na fakultetu, i tsl. Mislim da bi trebalo da dolaze primereno obučene.”; Ž14: „Nije to u redu [...] ovo je obrazovna ustanova, zna se kako se treba oblačiti. Došli samo da učimo, a ne da ulazimo u emotivne veze sa profesorima i profesorkama, nije nam to cilj, ne treba to mešati.”;

i nepristojno - Ž8: „Nepristojno je, devojke dolaze sa golim stomacima i prevelikim dekolteima”; Ž10: „Smatram da nije u redu nositi duboki dekolte, visoke štikle i slično ovde, to nije prikladno. Imaju prilika da izlaze, pa neka se tako oblače tamo. Privlače pažnju profesora, a oni ih onda 'prozivaju': 'Vi ste se skockali, sredili... sigurno sve znate, izadite pred tablu'. Mislim da profesori to rade zato što im takvo oblačenje smeta.”

Slučajeva da studenti pokušavaju isticanjem polnih atributa da zavedu profesore, ili polože ispit, na fakultetima, prema mišljenju studentkinja: nema; zavodjenja ima, ali ne u bliskom okruženju (nisu lično videle, ali dešava se); dešava se.

Takvo ponašanje se toleriše (sa neodobravanjem):

Ž2: „Te devojke samo koriste svoj izgled, atraktivnost, mladost da dobiju neki poen više i slično. Lično, ja se ne bih tako ponašala, nisam tako ni vaspitana, ali ne želim ni njih da osuđujem.”;

ili osuđuje - Ž1: „Kresnete se sa asistentom za bodove. I to je prostitucija, zar ne?” Ž6: „Možda čak ima više profesora koji prilaze studentkinjama, nego obrnuto. One to rade samo zbog ocena, ali po meni to nije opravdano. Ocenu treba zaslužiti znanjem, a ne mini suknjom ili dekolteom.”; Ž7: „Postoji zavodjenje, to nije u redu. Neka one rade šta hoće, ali to profesore ne treba da zanima, takvo ponašanje je neopravdano, apsolutno. Verovatno to rade iz koristoljublja, ili vole autoritete...”; Ž9: „Ne bi trebalo tako da bude, pre svega zbog razlike u godina, a i srećemo se, treba ipak odvojiti privatni život od javnog, ne bi trebalo da utiče na javni, to treba odvojiti, a nije lako. One verovatno imaju različite težnje, možda da privuku pažnju na svoju lepotu, ili novac koji imaju, da pojedine predmete lakše polože, ako je profesor slaba ličnost pa to dozvoli. To je na fakultetu problem, a ako se sprovodi na drugom mestu, nije.”; Ž12: „Kod nas ima malo profesora muškog pola, pa nije toliko primetno, ali sam čula da ima takvih koje tako obučene dolaze na ispit i dobijaju prolazne ocene. Ali, to nije dobro jer će to znanje da im bude potrebno, a na taj način se samo dobije ocena, ne stiče se znanje.”; Ž4: „Ima i zavodjenja, dešava se. Smatraju da, ako dođu na ispit provokativno obučene, da će bolje proći na ispitima, ako je profesor muškarac, ali to se uglavnom ne dešava, skoro nikada. Patetično.”; Ž5: „Nemoguće je sprečiti zavodjenje. Na žalost, devojka, nekima, uspeva da promene ocenu na taj način. Čak i kao se ne oblače tako, ali ako ste lepa cura, imate prednost. Naravno da lepša osoba nije i sposobnija i kvalitetnija za ocenu ili rad, osim za izbor za miss (smeh), ali lepši ljudi bolje prolaze u životu.”; Ž11: „Ne opravdavam, jer ovde treba pokazati znanje, a ne dodvoravati se i drugim načinima uspeti.”

Jedna studentkinja skreće pažnju na potrebu razdvajanja privatnog života od javne funkcije, a duga smatra da je ovakvo činjenje problematično samo na fakultetu, ne i u drugim životnim situacijama.

Raspon stavova studenata o vaspitnom postupku koji ne forsira polne stereotipe je sledeći:

loše je: osuda sa moralnim gađenjem - M13: „Ne slažem se. Ko je kako rođen, treba i da živi, ne treba kriti pol i zbog psihe deteta, ne treba da ga roditelji zataškavaju, jer je to i zataškavanje ličnosti. Treba ga uvesti takvog kakav je u društvo, da bude normalan, da se osposobi za normalan život bez sramote.”; M1: „Ne slažem se sa roditeljima ovog deteta. [...] Ne volim da vidim da dečak obuče ženski odevni predmet: suknjicu ili cipele na štikle, nije mi prijatno. [...] Previše je dati detetu toliko slobode, da nosi suknjice, ali njegov drug iz vrtića nosi pantalone (sa izrazitim gađenjem).”; M7: „Pomalo neprirodno. Ako je dete muško, treba ga odgajati u skladu sa time, i obrnuto. Znam za primere kada ljudi pate što nemaju mušku decu, pa od ženske prave mušku. (sa neodobravanjem) Žensko da se oseća kao muško, da ide u teratanu, neprirodno je, kao i da se muškarci šminkaju, video sam, zgrozio sam se. Skroz pogrešno, nelogično. Meni je ovo ograničavanje: dete je ili muško, ili žensko. Ovakvo ograničavanje se tiče života!”; takođe i M2: „Mislim da ovo može da nanese detetu samo zlo, ništa dobro iz toga što je i muško i žensko (ni muško ni žensko). Neće da privuče sebi ni drugove, ni drugarice. Dok odrasta, posmatraće ga kao čudaka. Ja ne mislim da je čudak, daleko od toga, ali ne odobravam, nije prirodno. U mom okruženju bi majku smatrali ludačom, kao i što i sama (u tekstu) kaže. Ni meni ovo ne deluje baš zdravorazumski. Ne kažem da je loše, imali su dobru nameru, ali postupak je pogrešan.”;

(Ni ovaj sagovornik ne uspeva da razluči pol od roda.)

neodobravanje - M4: „Decu treba oblačiti različito i davati im različite igračke. I sa nama su tako radili, pa valjda po nekoj inerciji.”; M6: „Svako ima prava da bude šta želi, ali kroz vaspitanje, ako je već dečak, treba odgajati dete kao dečaka.”

neodobravanje iz praktičnih razloga, ambivalencija - M9: „Roditelji su odabrali jedan nekonvencionalan način na odgajaju dete, odlučili su da on sam izabere neki svoj put, da li će biti dečak, ili devojčica, iako je on telesno dečak. Nisu vršili pritisak na njega da mora da se oblači na ovaj ili onaj način. [...] To je nešto novo, zanimljiva zamisao. Možda se dečko stvarno pronade u ženskom svetu, možda mu tako bude bolje. Ne mora on da zavoli sve što je 'muško'. Poznajem prijatelje koji su bili pod presijom da moraju da budu 'muškarci', kako to ovde biva, stereotipno, ali oni su izabrali drugi put. Sigurno da će ovaj dečak imati poteškoća kroz život, jer se telesne karakteristike ne mogu sakriti, a ako se bude oblačio u žensku odeću i igrao lutkama, imaće problema. Ali, zanimljivo je da ima i drugačijih načina razmišljanja od onog: 'dečko je dečko, devojčica je devojčica'.”;

(I ovaj sagovornik takođe pokazuje zabunu oko sadržaja termina pol i rod.)

neslaganje sa tolerancijom (koje bi se moglo svrstati u podkategoriju neodobravanja iz praktičnih razloga, a ovde je izdvojena samo radi uvida u tananu razliku, nebitnu za rezultat analize) - M5: „Ipak treba da postoji kontrola u porodici. Je li ovo pravi tekst, ili je izmišljeno? Ne slažem se sa ovime, ali svako ima svoje mišljenje. Mislim da bi dete trebalo usmeriti, muško je, a oni kao da kriju njegov identitet. Ono neće da se drži stereotipa, ali mislim da bi ipak trebalo nečega da se drži. Nisam intolerantan

prema homoseksualcima, ali iz ovoga može proizađe i homoseksualnost. Ali, to je njihovo dete, ako oni misle da je to za njega dobro, neka rade tako. Ali, masa kontroliše sve, teško je da pojedinac izgura nešto svoje protiv običaja i konvencija koje je masa usvojila.”;

ambivalencija: donekle dobro - M10: „Ima smisla to što su roditelji uradili, da ga ne opterete stereotipima pola, ali zbog nerasprostranjenosti ovakvog pristupa dete neće moći da funkcioniše u svetu kako treba: kroz neodobravanje i nerazumevanje od strane ljudi proći težim, trnovitim putem kroz život. Stoga, jedne strane je to vaspitanje dobro, a sa druge loše. Mislim da bi i u mojoj okolini naišli na nerazumevanje ljudi. Po mom mišljenju, to je loše, jer smatram da rodni identitet ne treba nametati. Smatram da, iako smo biološki različiti, rodni identitet treba da se razvija slobodno.”;

(Sagovornik je zbunjen: smatra da rodni identitet ne treba nametati, ali njegovu „slobodno” razvijanje vidi kao usvajanje stereotipa, koje „prirodno” treba da proizađe iz pola deteta.)

dobro je - M3: „Savršeno ok. Nema predrasuda. Čak je i dobrodošlo ovakvo vaspitanje u našem svetu, jer neka deca mogu da budu nesrećna i zbunjena tražeći sebe kroz život. Mislim da je sasvim ok što ga podižu bez polne identifikacije, iako je on svestan da je muško.”

Ovaj sagovornik nema jasnu predstavu o polnom i rodnom identitetu, ali naslućuje razliku i svestan je velikog koraka koji su načinili roditelji ne vaspitavajući svoje dete ni kao devojčicu, ni kao dečaka. Za razliku od većine ispitanika, on uviđa da je detetu jasno da je muškog pola, i da takav način rodne socijalizacije neće narušiti njegov polni idetitet, a ni opteretiti rodni predrasudama.

Studenti smatraju da bi porodica iz primera u okruženju izazvala sledeće reakcije. Izazvali bi čuđenje; nerazumevanje; neodobravanje (zbog konzervativnosti):

M4: „Mislim da je stav okoline još tvrdi, tradicionalan. (U odnosu na njegov.) U mom okruženju bi ovo bilo primljeno baš negativno, iz tradicionalnih razloga. Mislim da ni baba i deda ovog deteta ne bi to podržali.”;

negodovanje, izbegavanje, smatrali ih bi ih „ludima” (kao u tekstu); bili bi loše prihvaćeni; ogovaranje; podrugivanje; zadirkivanje; neki bi ih osuđivali:

M8: „Ovo je konzervativna sredina, pa bi reakcije bile verovatno iste ili drastičnije, nego tamo, kod njih, u engleskoj, koja je na daleko višem stupnu razvoja polnih sloboda. Osuda društva ili sredine. I tu godpođu koja je svoje dete vaspitavala tako da ne zna šta je (podrugljivi osmeh) su komšike diskriminisale, nisu htele ni kafu sa njome da popiju. [...] Ko štrči, ovde biva osuđivan zbog toga od strane zajednice. U vezi onog teksta: da je to ustaljen način vaspitanja dece, da ne znaju kog su pola, verovatno ne bi bili osuđeni, diskriminisani, izvgnuti ruglu i dobili epitet čudaka.”;

neprihvatanje; u malom mestu bi ih ljudi osuđivali, u Nišu najverovatnije ne bi.

Da je nekim ispitanicima prihvatljivije da devojčica zakorači u svet muškaraca, a da se osuđuje ako se dečak ponaša ili oblači kao žensko, govori i sledeći iskaz:

M11: „Ima par dečaka u Vlasotincu, koji se tako oblače, i niko od muške populacije nije dobar sa njima, već ih maltretiraju... ne maltretiraju, nego zadirkuju i ...ostale gluposti. Nije došlo do konflikta, ali nikome ne prija kada vidi takvog dečaka. A, muškobanjaste devojčice? Malo je drugačije, ja nisam žensko, ali imam par drugarica koje se ne oblače i ne ponašaju kao muškarci, ali imaju tako neke postupke. Meni to ne smeta. Dečaci ih nisu zadirkiivali, ne znam za devojčice, možda jesu. Baš je jedna bila sa mnom u odeljenju, igrala je fudbal sa nama i bilo nem je super. Nisam primetio da su je devojčice zadirkiivale.”

Muškarcu je neizmislivo da osoba muškog pola ne usvoji muški polni identitet, da se ne uklopi u polne stereotipe. To se smatra velikom greškom, svojevrsnom izdajom. Međutim, već je pomenuta i rekacija zgražavanja jednog studenta nad devojčkama koje su usvojile neke maskuline tipove ponašanja.

Oblačenje studenata sagovornici ocenjuju kao: pristojno; mahom pristojno; uglavnom pristojno, ali može prigodnije; raznoliko; (Student koji studira i na državnom i na privatnom fakultetu, kaže da se je oblačenje na državnom pristojno, ali na privatnom veoma loše i nepristojno („kao iz ‘Grand’-a”), ali da:

M1: „Takve nemaju ‘prolaz’ (na ispitima), traži se minimum znanja. Možda u svakodnevnom životu imaju ‘prolaz’ za neke druge stvari.”;

ima devojčaka koje se oblače provokativno (nepristojno).

Slučajeva da studenti pokušavaju isticanjem polnih atributa da zavedu profesore, ili polože ispit, na fakultetima, prema mišljenju studenata: nema; priča se o tome, ali nisu videli lično (ima, ali ne u njihovom okruženju); ima, ali malo (dešava se); ima. Takvi pokušaji se:

tolerišu (sa neodobravanjem), kao M3: „To ne opravdam, ali mi je sve jedno šta neke devojke rade, jer zašto bih se mešao u njihov život, kada imam svoj?”; M12: „...Svako ima prava da tako radi, to je njihov život i niko ne može da im zabrani to. Ako su mislile da će tako lakše da dobiju ocene i završe fakultet...”;

osuđuju i ne odobravaju - M5: „Ima nekih devojčaka koje se provokativno oblače. Da li zbog profesora, ili jednostavno žele da budu primećene, ne znam. Nešto žele da ostvare. Možda i zbog toga što misle da mogu lakše da prođu na ispitima... meni to nije način, ne ide se pravim putem.” M2: „Izričito sam protiv toga. Koliko god da je težak ispit, to nije način, to je kao da prodaje sebe zbog nečega, figurativno.”; M4: „Ja se sa time ne slažem, one to rade iz koristi. Mnogo je profesora koji se zabavljaju sa studentkinjama. Ja to ne bih nikada uradio, ali sam mnogo puta bio svedok. To nije u redu, jer se koristi seksualnost za postizanje nekih drugih ciljeva.”; M8: „Neprijatno je doći na ispit u suknjici koja više otkriva nego pokriva i sa dekolteom. Kod muških profesora taj stil oblačenja izaziva neke reakcije, na primer, sećam se da

se cura provokativno oblačila, profesor se našalio na njen račun, a ona se uvredila, jer joj nije uspelo i tužila ga za seksualno zlostavljanje”; M10: „Fakultet je institucija koja treba da nas formira, usmerava kao osobe, intelektualce i stručnjake. Oblačenje prikladno za noćne klubove i diskoteke nije primereno na fakultetu. Neke studentkinje se oblače zavodljivo i to nije u redu. Njihova predstava i svrha... pogrešna im je želja... pribegavaju sredstvima koja nisu primerena za postizanje duhovnog ili materijalnog bogatstva.”; M12: „Naravno da nije dobro, kasnije će možda nastaviti i kroz život tako, nije dobro za njih, treba da budu poštene.”; M15: „Ima toga i više nego što se o tome priča. To je krajnje nemoralno. One to vide kao šansu za ocenu i lakši prolazak kroz testove i ispite bez učenja. I uspeva im, neki profesori to odbijaju, stariji uglavnom. Neki prhivataju, zavisi od profesora.”

U ovom delu istraživanja, nema bitne razlike između stavova mladića i devojaka: njihovi stavovi su gotovo identični. Jedini aspekt stavova, i to onih krajnje negativnih, na koji bi trebalo obratiti pažnju, jeste intenzitet moralnog zgražavanja nad „zbrkom oko polnog identiteta”, koji je nešto jači kod ispitivanih mladića, uz upotrebu termina koji su karakteristični za moralno rasuđivanje. Naime, studenti pokazuju viši nivo moralnog zgražavanja, u odnosu na onaj koje su pokazale studentkinje. One, i kada izražavaju gađenje, ne koriste termine karakteristične za ispitanike. Sagovornici koriste reči poput: „sramota”, „neprijatno”, „zlo”, „ništa dobro”, „zgrožen”, a neki pokazuju i neskrivenu odvratnost, gađenje i neverbalno (facijalnom ekspiracijom, gestikulacijom). Sa druge strane: „suludo”, „glupo”, „nenormalno”, „zgranuta” - termini su koje koriste devojke.

Ovo upućuje na zaključak da oni vaspitanje muškog deteta, koje se ne rukovodi takozvanim polnim stereotipima tumače kao atak na svoj „muški polni identitet”. Takođe, navodi istraživača da se zapita: da li bi nivo zgražavanja bio isti, da je, umesto teksta o dečaku, sagovornicima dat na čitanje tekst o devojčici? Mišljenje istraživača je, na osnovu dobijenih odgovora, intenziteta stavova i praćene neverbalne komunikacije, da ne bi, bar u većini slučajeva, iako jedan sagovornik pominje da je video devojke od kojih su očevi „napravili muškarce” i da se zgrozio nad njima (već citiran u tekstu), a drugi navodi da ima drugarice koje se ponašaju dečački (kasnije, u tekstu se pojavljuje i navod ovog iskaza), ali im to niko ne uzima za zlo.

Poredeći iskaze ispitanika oba pola, uviđa se da je raspon stavova skoro identičan, da se kreće od moralnog zgražavanja, do odobravanja, te da ih navedene kategorije „pokrivaju”, bilo kog da su pola sagovornici. Kao što je već zabeleženo, kategorija „neslaganja sa tolerancijom”, koja postoji kod sagovornika, a kod sagovornica ne, mogla bi se, po sadržaju iskaza tretirati i kao podkategorija „neodobravanja iz praktičnih razloga”, a pojedine sagovornice, takođe, pokazuju toleranciju na vaspitanje iz primera, iako se sa njme lično ne

slažu, tako da ovo ne treba shvatiti kao suštinsku razliku, već kao pokušaj istraživača da razluči finese u iskazima, koji po svojoj biti nisu različiti.

Nemoguće je ne primetiti takoreći identične rečenice i sličan intenzitet stavova. Tako među sagovornicima oba pola nalazimo bojazan da bi dečak iz primera mogao da postane homoseksualac zbog vaspitanja koje primenjuju njegovi roditelji, kao i nesposobnost većine ispitanika da razdvoje predstave o polu i rodu, iz čega i proizilaze burne i negativne reakcije na primer. Skepticizam u vezi mogućih (ili izvesnih) negativnih reakcija okruženja na dečaka kao iz primera, prisutan je i kod sagovornica, i kod sagovornika. Takođe, pojedine devojke i mladići smatraju vaspitanje iz primera „ograničavanjem” i „sputavanjem” ličnosti (zato što roditelji „ne dopuštaju” detetu da se ponaša onako „kako bi dečak trebalo da se ponaša”, već ga „prisiljavaju” da se ponaša „kao devojčica”), dok ga drugi vide kao oslobađajuće (jer ne nameće stereotipno ponašanje dečaku, ali mu ga i ne brani). Dečije aktivnosti, igračke, preovlađujuće boje odeće i dečije sobe, oblačenje, po mišljenju nekih ispitanika, treba da budu različite za devojčice i dečake (na primer: voditi dečaka na balet, dopustiti mu da obuče suknju, da se našminka, ili da devojka ide u teretanu i tome slično, za mnoge je neprihvatljivo ponašanje, ali ne i za sve), dok pojedini ne smatraju ove aspekte bitnim.

Na ovom mestu bi trebalo skrenuti pažnju i na (ilustrovanu primerima) nesposobnost većine sagovornika oba pola da razluče pol od roda, te da uvide pravi smisao navedenog vaspitnog postupka, kome nije cilj da muško dete tretira kao da je žensko, niti da ga „pretvori” u devojčicu (kako neki sagovornici misle), već da dete odraste koliko-toliko oslobođeno prisilnog delovanja polnih (odnosno rodnih) stereotipa. Jedan ispitanik (M2) koristi argument da „nije prirodno” „ne biti ni muško ni žensko”, kao i da je „prirodno” usvajati kulturom oblikovani model ponašanja i identitet. Ne mali broj ispitanika uopšte i ne shvata da se u tekstu ne radi o polu, nego rodu. Oni misle da su roditelji bukvalno stvorili konfuziju kod deteta po pitanju samog pola. Ne uviđaju da je reč samo o rodnom identitetu osobe i izbegavanju polnih stereotipa. Komparativna analiza iskaza upućuje na zaključak da bi kvantitativna metoda možda ukazala na mnogobrojnost mladih koji ne razlučuju pol od roda, a pridaju veliku važnost polnom identitetu („Ovakvo ograničavanje se tiče života!”, „...ko je i šta je...”), kao i rodnom, izjednačavajući ih, te malobrojnost onih koji uviđaju tu razliku, makar nisu u stanju da je verbalno jasno iskažu.

Kada su u pitanju reakcije okruženja koje sagovornici pretpostavljaju u odnosu na primer iz teksta, koji bi se hipotetički dešavao u njihovom okruženju, sagovornici oba pola su saglasni u tome da okolina ne bi prihvatila ovaj primer kao dobar (u najblažem obliku

reakcije, porodica bi bila smatgana neobičnom, sa njenim članovima bi ljudi možda izbegavali kontakt, ili bi ih smatrali potpunim autsajderima, a predviđene reakcije mogle bi da uzmu ekstremni oblik u vidu oduzimanja deteta (radi njegovog dobra). Jedan ispitanik je predvideo da bi, u gradu, ljudi iz teksta verovatno bili lakše prihvaćeni, nego u malom mestu, a predviđene reakcije jedne ispitanice mogle bi da uzmu ekstremni oblik u vidu oduzimanja deteta (radi njegovog dobra).

Na molbu da (pro)cene oblačenje svojih kolega i koleginja, raspon stavova studentkinja je nešto šturiji od raspona ocena studenata. Tako one smatraju oblačenje na fakultetima pristojnim; uglavnom pristojnim; ponekad nepristojnim; nepristojnim, a oni ga ocenjuju kao pristojno; mahom pristojno; uglavnom pristojno (neke devojke se oblače provokativno), ali može prigodnije; raznoliko; nepristojno (kao iz „Grand”-a). Kod studentkinja se ne javlja eksplicitno kategorija „raznoliko”, ali se da naslutiti iz konteksta. Inače, sagovornici oba pola uglavnom smatraju nepristojnim oblačenje „za pokazivanje”, kao za večernji izlazak, i oblačenje koje, po njihovom mišljenju, otkriva suviše, ili nije adekvatno ulozi studenta (za devojke: dekoltei, mini suknje, previsoke štikle; za mladiće: neprikladna obuća, kao što je obuća za plažu, bermude, šortsevi), oblačenje koje je provokativno. (Mahom se navode devojke kao nepristojno obučene, retko mladići. U jednom slučaju, sagovornica je izrazila sumnju u to da se pristojnost oblačenja kolega uopšte može dovesti u pitanje, već je govorila samo o oblačenju devojaka. Ovo upućuje upravo na moguće dvostruke kriterijume pristojnog oblačenja, kada su u pitanju žene i muškarci. Jedna studentkinja čak nalazi opravdanje za svoje kolegince, koje dolaze obnažene na fakultet (Z1: „...mlađe generacije, brucoši: majice na bretele, pokazuju delove tela koji su lepi, ali nalazim opravdanje za njih, jer su mladi, željni pokazivanja i dokazivanja. Možda je fakultet neprimereno mesto za to, ali možda sam ja u stvari ljubomorna na njih pa zato to primećujem, možda bih i ja nosila isto, da sam zgodna kao one.” (Ispitanica sebe smatra neprivlačnom)

Takođe, kada se govorilo o korišćenju polnih atributa na fakultetu, pominjane su samo studentkinje i profesori (muškarci) koji ponekada „odgovore” na provokativno oblačenje i ponašanje, a nekada ne. Niko nije pomenuo obrnut slučaj. Međutim, ovo je donekle uzrokovao i sam instrument, pošto je pitanje usmereno na ispitivanje stereotipa o studentkinji-zavodnici i postavljeno na takav način, da ispitanika upućuje na studentkinju i profesora, a ne eventualno na studenta i profesorku. Sa druge strane, sagovornici su bili veoma otvoreni za diskusiju po ovom pitanju, obrazlagali su svoja mišljenja i iskustva sasvim opušteno, a ipak niko nije pomenuo obrnutu situaciju (propust ispitivača je nepostavljeno podpitanje o tome).

O pokušajima da se ispit položi isticanjem polnih atributa, zavođenjem i sličnim načinima, umesto pokazanim znanjem, i studentkinje, i studenti su procenili da: toga na njihovom fakultetu nema; da se o tome priča, ali nisu videli i doživeli; da se događa.

Sagovornici oba pola ovakvo ponašanje osuđuju, ili ne odobravaju, ali tolerišu. Međutim, termini, koje koriste, unekoliko su drugačiji. Naime, dok devojke koriste izraze poput: nije u redu, prostitucija, koristoljublje, patetično, nije dobro, neopravdanost, ne bi trebalo; mladići nešto više koriste termine tipične za moralno rasuđivanje: ne (ide) pravim putem, jer se koristi seksualnost (za postizanje nekih drugih) ciljeva, pogrešno, neprimerena sredstva, nije dobro, (treba da budu) poštene, krajnje nemoralno, kao isledeće reči: nemam pozitivno mišljenje o tome, to nije način (da se nešto postigne), nepristojno. Oni koriste i izraze koje su upotrebile devojke: nije u redu, kao da prodaje sebe (zbog nečega), korist.

Da sumiramo. Podaci pokazuju da studenti oba pola imaju takoreći identičnu skalu stavova o postavljenim pitanjima (o socijalizaciji koja ne nameće rodne uloge, oblačenju kolega i koleginja na fakultetima i korišćenju polnih atributa na fakultetu). Zanimljivo je da razlika koje su analitički ustanovljene (ali suštinski ne utiču na poređenje) već je objašnjena kroz analizu.

Nalazi u vezi očekivanih reakcija okruženja na primer polne socijalizacije iz uvodnog teksta su direktan indikator konzervativnosti naše sredine, teškog prihvatanja drugačijih načina života i rada, naročito kada su u pitanju polne podele.

Provokativno oblačenje, koje nije adekvatno ulozi studenta, sagovornici oba pola uglavnom smatraju nepristojnim i neprimerenim, dakle – nepoželjnim. Suštinski problem ovde iskrsava iz konteksta. Naime, osim par izuzetaka, uglavnom se (pro)cenjuje oblačenje studentkinja, a u znatno manjoj meri oblačenje studenata. Ovo već ukazuje na moguće postojanje dvojnog polnog morala po pitanju oblačenja/obnaživanja, što treba dalje istražiti.

Isto važi i za korišćenje polnih atributa u cilju „prolaznosti” na kolokvijumima i ispitima. Generalno, sagovornici oba pola ovakvo ponašanje kritikuju, osuđuju, ne odobravaju, ali tolerišu, ograđujući se od takvog ponašanja. Smatraju ga nepoštenim, pogrešnim, nemoralnim... Glavni argumenti su korišćenje pogrešnog sredstva (instrumentalizacija i zloupotreba seksualnosti) i posledice ovakvog postupka, to jest – dobijanje ocene pri čemu ostaje neznanje.

Dakle, pripadnost polnog grupi nema uticaja na podložnost polnim stereotipima. Među sagovornicima oba pola ima onih koji ih usvajaju po inerciji, ne preispitujući ih, ali i onih čiji stavovi upućuju na to da o njima razmišljaju kritički, pa i da ih prevazilaze. Ovde su stavovi studentkinja i studenata raspoređeni u sva tri modela: tradicionalnom, prelaznom i savremenom. Distribuciju bi, naravno, trebalo proveriti kvantitativnom metodom. Suptilnu razliku možda treba videti u težnji da se komentariše i ocenjuje oblačenje i ponašanje devojaka, više nego oblačenje mladića, što može biti indikator za dalja istraživanja dimorfizma polnog morala po pitanju oblačenja i obnaživanja.

10.1.2. Uticaj roditelja i okruženja na formiranje polnog morala

Ranija istraživanja pokazuju da mladi većinu informacija o polnosti dobijaju od roditelja (70%), prijatelja i u školi (Dimitrijević, 2011: 30). Ovde nas zanima postoje li razlike u stavovima i iskustvima sagovornika oba pola o uticaju roditelja i okruženja na formiranje njihovog polnog morala: sa kojim roditeljem se razgovara, koji od njih ima jači uticaj, koji su najjači uticaji iz okruženja...

Raspon stavova sagovornika oba pola izgleda ovako:

Studentkinje i studenti o polnim odnosima i moralu razgovaraju sa: roditeljima (oba), sa oba roditelja, ali više sa jednim od njih (majkom, ili ocem – pristutna su oba odgovora), sa jednim od roditelja, braćom i sestrama, ili prijateljima.

Njihovi prijatelji razgovaraju sa: roditeljima, braćom i sestrama, međusobno.

Na pitanje koji roditelj ima veći uticaj (ako se živi sa oba roditelja), ispitanici su navodili i majku, i oca, kao i pođednak uticaj oba roditelja.

Studentkinje i studenti procenjuju da najveći uticaj na oblikovanje stavova deteta imaju: roditelji u najranijem detinjstvu, kasnije i ostali faktori; porodica; porodica i mediji; porodica i okruženje; porodica i vršnjaci; mediji, okruženje, vršnjaci; mediji i vršnjaci; mediji pa vršnjaci; prijatelji i vršnjaci.

Studentkinje o pitanjima vezanim za polni moral razgovaraju sa: roditeljima (oba); sa oba roditelja, ali više sa ocem (jer on ima više vremena); sa oba, ali više sa majkom (jer ima više vremena); sa oba, ali više sa majkom; sa majkom:

Ž6: „Sa majkom da, sa ocem ne. Ne znam šta bih sa njime mogla o tome da razgovaram. Ja se svog oca ne plašim, ali gajim neko strahopoštovanje. Smatram da je dovoljno da zna to što mu ja kažem.”; Ž10: „Sa mamom govorim o svemu. Pričale smo o braku, rađanju, čak i o polnim odnosima. Sa ocem baš i ne. I pre smrti nisam, sa ocem je drugačije. Mama se postavila prema nama tako još dok smo bili mali, da sa njome pričamo i o tome kako je bilo u školi, kakav je naš odnos sa prijateljima i o svemu ostalom, a on je `imao čvrstu reč`: `to ne može tako i kraj`, nema više razgovora o tome. A mama je htela da pričamo baš o svemu, od početka.”

(Primeri slični ovome se sreću u još nekim intervjuima: otac je rigidan i autoritaran, nije demokratski raspoložen za diskusiju i razmenu mišljenja, insistira na tome da se njegove odluke ispoštuju.);

sa bratom i sestrom; sa sestrom; sa prijateljima i sa oba roditelja, ali više sa majkom:

Ž5: „Sa ocem sam bliskija, ali više pričam o tome sa majkom, valjda zato što sam žensko. Jednostavnije je. [...] Moja drugarica je krila od oca tri godine da je u vezi, jer je mislila da neće odobriti. Grešila je, nije imala poverenja u njega.”;

ne razgovara se sa roditeljima, nego sa drugaricama, prijateljima.

Ovi odgovori se mogu svrstati u nešto uopštenije kategorije: razgovara se sa oba roditelja, sa majkom, braćom i sestrama, ili sa prijateljima.

Njihovi prijatelji razgovaraju sa: roditeljima; sa roditeljima, braćom i sestrama; drugarice razgovaraju sa majkama; drugarice razgovaraju sa majkama ili sa prijateljicama; uglavnom razgovaraju međusobno, sa prijateljima (retko ko priča sa roditeljima):

Ž10: „Drugarice mi se dive što mogu da pričam tako otvoreno sa majkom. Oni ne mogu, ni sa očevima, ni sa majkama, oni nisu tako otvoreni sa decom. Njihovi razgovori nisu tako detaljni, na primer, sramota ih je da pričaju sa roditeljima o polnim odnosima. Meni je to normalno, moja majka je o tome savetovala i braću, a meni je nagoveštavala da ćemo o tome da pričamo kada još malo porastem... tako me je pripremala na naše buduće razgovore.”;

zavisi od porodice, mogući su različiti odgovori:

Ž9: „Neki moji prijatelji razgovaraju sa roditeljima, neki ne. Imam primere: jedna priča o svemu i svačemu, a druga krije i da ima dečka, jer su tradicionalni, partijarhalni. Različite su porodice.”

Na pitanje koji roditelj ima veći uticaj (ako se živi sa oba roditelja, i sa njima razgovara), sagovornice su odgovarale na sledeći način:

majka - Ž4: „Veći uticaj ima majka. Svi su privrženiji majci i njena reč ima veću težinu”. (Kaže to, iako više razgovara sa ocem, jer on ima više vremena. Majka je u njenim očima čuvar i učitelj morala.) Ž6: „Majke imaju veći uticaj, naročito na žensku decu. Sa njome može da se priča o svakoj temi, a sa ocem ne. Na primer, prva menstuacija. Normalno da ću pre da kažem njoj. To nije stvar koja treba oca da zanima.”;

otac (iako jedna sagovornica koja je dala ovaj odgovor više razgovara sa majkom).

Kao bitne faktore koji utiču na vaspitanje i formiranje osobe, sagovornice nabrajaju: roditelje; roditelje, pa kasnije okruženje

Ž7: „U početku je veći uticaj roditelja, moralnost potiče iz porodice.”;

porodicu i medije; roditelje i vršnjake; vršnjake (prijatelje) i medije (koji imaju veći uticaj od roditelja, prema mišljenju pojedinih sagovornica); prijatelje (imaju najveći uticaj); vršnjake:

Ž6: „Inače, 'društvo' ima veliki uticaj na mlade. Društvo može da te 'digne', ili da te spusti na dno dna.”;

ima i mišljenja da roditelji imaju najmanji uticaj:

Ž13: „Utiče sve i svašta, samo ne roditelji: ulica, društvo, TV, kompjuter...”

Ovi odgovori se mogu podvesti pod sledeće kategorije: roditelji, mediji, okruženje, vršnjaci.

Studenti o pitanjima vezanim za brak, polne odnose, rađanje, polni moral razgovaraju sa: roditeljima (oba); sa oba roditelja, malo više sa ocem:

M15: „Razgovaram sa roditeljima, podjednako, ali ipak o nekim temama više sa ocem („zgodniji je za polne odnose, veze sa devojkama, najčešće sa njime razgovaram o tome, i o drogama”), a o nekima sa majkom... isto mi je pričala o drogama, o braku, da ne žirim, da prvo završim fakultet i zaposlim se...”;

sa oba roditelja, više sa majkom - M10: „Sa roditeljima razgovaram, više sa majkom.kod nas je karakteristična tradicionalna porodica za naše prostore... Otac se posatvlja drugačije, sa njime se često ne može razgovarati o tim temama. To nije ispravno, jer mislim da treba razgovarati sa oba roditelja o istim temama.”;

sa jednim roditeljem (jer se sa jednim živi: sa majkom);

sa ocem - M11: „Nisam bio prisutan kada je moja sestra razgovarala sa majkom, nije mi bilo prijatno da sedim za stolom dok se njome vode takvi razgovori...”;

sa ocem i bratom (starijim) - M7: „...sa majkom ne baš, jer je žensko, škakljivo je.[...] Nema ko bliži da ti da savet, nego roditelj i brat.”;

sa prijateljima - M4: „Nisam sa njima (roditeljima) razgovarao, već sa prijateljima, društvom. Ako su oni kasnije i pokazali volju da pričaju, ja nisam, bilo je već kasno. Loše, u smislu da je ostavilo posledice na mene, nije, ali generalno, mislim da treba pričati sa roditeljima, ali blagovremeno. Ja bih sa svojom decom pričao. [...] Ja sam muško, supruzi bih prepustio žensko dete. Mislim da bi mi bilo neprijatno da pričam sa ćerkom o tim stavrima. Oba roditelja treba podjednako da učestvuju u vaspitanju svoje dece, bez obzira na pol, ali neke stvari treba prepustiti majci, to jest' ocu. Na primer, ne bih se usudio da pričam sa ćerkom o prvoj menstruaciji, kada je treba uputiti u svet žena. Ne mislim da sa roditeljima bukvalno o svemu treba da se priča. Roditelj jeste svom detetu najbolji prijatelj, ali deca ponekada nešto radije dele sa vršnjacima.”

Ovi odgovori se mogu svrstati u nešto uopštenije kategorije: razgovara se sa oba roditelja, sa ocem, sa braćom, ili sa prijateljima (odgovor sagovornika koji razgovara sa majkom neće biti uzet u obzir u analizi, pošto živi samo sa majkom, a sa ocem nema dobar odnos, pa i ne postoji mogućnost da bira sagovornika između oba roditelja).

Njihovi poznanici razgovaraju sa: roditeljima; momci sa očevima, devojke sa majkama; sa roditeljima (više sa majkama); prijateljima oba pola.

Na pitanje koji roditelj ima veći uticaj (ako se živi sa oba roditelja, i sa njima razgovara), sagovornici su odgovarali: uticaj oba roditelja je podjednak; otac; majka; zavisi od porodice.

Kao bitne faktore koji utiču na vaspitanje i formiranje osobe, sagovornici izdvajaju sledeće: roditelji; roditelji pa mediji; roditelji, pa okruženje; roditelji, pa vršnjaci:

M13: „Na mene su najviše uticali roditelji i porodica, ali danas više utiču drugovi, a roditelji imali vrlo malo uticaja, popustili su, svašta dozvoljavaju deci, otuda kaos.”;

i mediji, i vršnjaci imaju uticaja na formiranje deteta, ali se osnovni stavovi formiraju u krugu porodice - M7: „Iz porodice se nose stvari sa sobom, ali sa vršnjacima se izmenjuju mišljenja, i nastoji se da se oformi zajedničko mišljenje, pa i oni imaju veliki uticaj.”;

ravnomeran uticaj sva tri faktora, ali roditelja u najranijem detinjstvu - M8: „Imaju uticaja i mediji, i vršnjaci, ali se sve ponese iz kućnog vaspitanja, porodice. Zato na prvo mesto stavljam uticaj roditelja i porodice.”;

mediji i vršnjaci; mediji pa vršnjaci - M4: „Mediji su u poslednje vreme agresivni, i kristališu ono najlošije, što privlači i golica publiku, tako da mladi na kraju prihvataju uzore sa medija, a taj sistem vrednosti je loš.”;

individualno je – u nekim porodicama roditelji, u nekima vršnjaci.

Ovi odgovori se mogu podvesti pod sledeće kategorije: roditelji, mediji, okruženje, vršnjaci.

Na pitanje sa kime razgovaraju o braku, polnim odnosima i rađanju, mladići i devojke su donekle davali iste odgovore: sa oba roditelja; oba roditelja, ali više sa ocem, ili majkom. Tu su i prijatelji. Međutim, na dalje se njihova iskustva razlikuju sa obzirom na pol.

Naime, ispitanici koji razgovaraju samo sa jednim roditeljem, pokazuju sklonost da se poveravaju i pitaju za savet roditelja onog pola kome i sami pripadaju (osim u slučajevima gde se živi samo sa jednim roditeljem).

Razgovara se i sa prijateljima, braćom i sestrama, ali dok studentkinje navode i sestre i braću kao sagovornike, studenti koji su intervjuisani nisu pominjali sestre kao sagovornice. Takođe, dva mladića su pomenula da se mladi uvek mogu obratiti i kompetentnim licima (što devojke ne pominju).

Pojedini ispitanici oba pola su skrenuli pažnju na rigidnost svojih tradicionalno vaspitanih očeva, koji su „zatvoreni” za takve teme, za razliku od majki (ilustrovano primerima u prethodnom tekstu). Još jedan iskaz upućuje na činjenicu da (još uvek) ima očeva koji na sebe preuzimaju stereotipnu ulogu hranioca porodice, dok majci prepuštaju vaspitnu: Ž1: „Otac se tu držao sa strane, on je bio više zadužen za finansiranje porodice.”

Pojedini ispitanici muškog pola su tvrdili da im je neprijatno da razgovaraju sa majkama, pa se obraćaju očevima (što nije i indikator kvaliteta razgovora sa ocem). Stav jednog sagovornika oslikava njegovu potrebu za muškim sagovornikom, za ocem, iako je, kako sam kaže „otvoren sa majkom, u nedostatku oca” - M1: „Odrastao sam sa majkom, nanom i tetkom, u porodici bez i jednog muškarca, nikoga da me posavetuje” (i pored toliko rođaka!) tako da sam sa majkom otvoren, ona mi uvek da savet.” Drugi sagovornik smatra nepriličnima razgovore sa majkom, i kaže - M7 „...sa majkom ne baš, jer je žensko, škakljivo je [...] Nema ko bliži da ti da savet, nego roditelj i brat.” Takođe, on negoduje (u odnosu na roditelje, smatrajući to njihovom greškom ili propustom), jer je njegov brat mnogo stariji od njega, otišao je na studije, pa on nije imao kome da se poverava. Sličan stav nalazimo i kod pojedinih ispitanica, koje smatraju da sa ocem o tome ne mogu da razgovaraju - Ž6: „Ne znam šta bih sa njime mogla o tome da razgovaram. [...] Sa njome (majkom) može da se priča o svakoj temi, a sa ocem ne. Na primer, prva menstuacija. Normalno da ću pre da kažem njoj. To nije stvar koja treba oca da zanima.” (Odlučno, bez potrebe da se objašnjava, jer se podrazumeva).

Ovakvi iskazi ukazuju na opstajanje tradicionalnog načina vaspitanja (koji stvara barijeru između roditelja i dece suprotnog pola), uprkos prisutnim suprotnim tendencijama povezivanja roditelja i dece i sve veće emotivnosti i intimnosti među njima, bez obzira na pol, što potvrđuju iskazi devojaka i mladića koji se poveravaju roditeljima oba pola i oboma se obraćaju u potrazi za savetom. Međutim, kako takve primere nalazimo u ispitanika oba pola, pre ćemo zaključiti da veza između tradicionalnog razdvojenog vaspitanja i polne pripadnosti ne postoji kod porodica koje karakterišu otvoreni, prisni odnosa između oba roditelja i dece, a da je veća mogućnost da postoji u porodicama sa tradicionalnom podelom roditeljskih uloga (što nadalje treba proveravati kvantitativnim metodama).

Neke ispitanice uviđaju da je dobro razgovarati sa roditeljima, kao

Ž1: „Moji prijatelji nemaju slobodu da o tome razgovaraju sa roditeljima, oni su zatvoreni za te teme, mahom. Više kao da imaju neke prećutne sporazume, koji se podrazumevaju. Više pričaju sa prijateljima, nego sa njima. To je loše, jer društvo može da navede na pogrešan put. Roditelji imaju više iskustva i godina, znaju o nekim stvarima ipak malo više od nas. Nikad ne možemo biti sigurni ko nam je stvarno prijatelj, da li laže, ili je iskren.” (za razliku od roditelja, koji su uvek dobronamerni), ili Ž7: „Roditelji su najveća podrška, nikada nam ne žele zlo, uvek će oni najbolje da nas posavetuju.”; Ž9: „Razgovaram sa roditeljima, jer mislim da je neophodno. Pričamo o situacijama koje meni, kao mladoj ženskoj osobi mogu da dese. I na ulici, i da vidim, i da doživim... u mojoj porodici to nisu tabu teme. Ako se roditeljima pristupi iskreno, oni će uvek saslušati i dati najbolje savete, ne postoji bolji prijatelj od roditelja.”; Ž11: „Moje društvo takođe, više pričamo međusobno. To ne neki način dobro, ali i loše. Trebalo bi pričati više sa roditeljima, kada bi oni bilo

otvoreniji, a mi, da nas ne bude strah da im nešto kažemo, a ne da kažemo samo prijateljima. Trebalo bi više da nas razumeju, da se stave na naše mesto. Oni su iskusniji i najbolje mogu da nam pomognu i posavetuju nas. Možda bi tada sve bilo drugačije.”;

pojedine sagovornice smatraju da je dobro pričati sa vršnjacima, braćom i sestrama - Ž8: „Opušteniji smo kada pričamo međusobno, zato je i bolje pričati sa vršnjacima, to većina mojih poznanika radi. Dobro je kada roditelj posavetuje, ali u društvu razmišljamo slično...” (sagovornica upućuje na solidarnost i identifikaciju sa vršnjacima); Ž3: „Bolje je (pričati) sa sestrama i braćom, meni mnogo znači što imam stariju sestru. Smatram da roditelji ne treba da budu u prijateljskim odnosima sa decom, nego da imaju autoritet nad njima, da moram prvo da razmislim da li je prikladno sa njima pričati o tome.”;

dok pojedine uviđaju da je dobro i jedno i drugo - Ž14: „Dobro je i jedno i drugo, jer su roditelji ponekada subjektivni, pa jedno misle, a drugo savetuju svoju decu. Drugarice i drugovi nisu toliko iskusni, jer su istih godina, pa treba čuti obe strane.”

Kao i neke sagovornice, pojedini sagovornici smatraju da je dobro je pričati sa prijateljima i vršnjacima:

9M8: „Ne pričam sa roditeljima, nego sa prijateljima, uglavnom i moji drugovi isto. To je dobro, jer razmenjujemo iskustva i stavove... svi težimo da se uklopimo, da ne štrčimo, što postizemo i kroz razgovore. Ko štrči, ovde biva osuđivan zbog toga od strane zajednice.”;

odnosno sa roditeljima - M13: „Moji poznanice razgovaraju najčešće sa majkama, a poznanici sa očevima. Muškarce je više sramota da pričaju o tome, nego žene. Više pričaju međusobno. Mislim da je važnije pričati sa roditeljima, jer imaju više iskustva i ispravnije mogu da posavetuju. Sa drugovima je slobodniji razgovor.”

Sa jedne strane, uviđaju se iskustvo i dobre namere roditelja, a sa druge, potreba da se iskustvo i misli podele i usaglase sa grupom vršnjaka i prijatelja, potreba za konformiranjem (na šta, osim prethodno navedenih stavova upućuje i sledeći - M7: „...sa vršnjacima se izmenjuju mišljenja, i nastoji se da se oformi zajedničko mišljenje, pa i oni imaju veliki uticaj.”), ali i razumevanjem i solidarnošću, koje roditelji, prema rečima pojedinih sagovornika, ponekada ne umeju da pruže.

Njihovi prijatelji, baš kao i oni, razgovaraju sa roditeljima, braćom, sestrama, prijateljima i vršnjacima, u zavisnosti od toga u kakvim porodicama žive. Pojedini studenti i studentkinje smatraju da devojke pre razgovaraju sa majkama, a mladići sa očevima. Po tom pitanju, iskustva studenata i studentkinja (odnosno, njihova saznanja o ponašanju njihovih prijatelja i vršnjaka) su ista.

Uticaj roditelja na formiranje deteta ispitanici oba pola procenjuju skoro isto: majka ima veći uticaj (kao čuvar morala, i osoba kojoj je „prigodnije” obratiti se, u slučaju ispitanica), otac ima veći uticaj (kao autoriteta u porodici) i uticaj oba roditelja je podjednak.

Kao najvažniji faktor za formiranje deteta, studenti i studentkinje ističu iste faktore, počev od porodice (roditelja); preko mešovitog uticaja porodice i medija; porodice i okruženja; porodice i vršnjaka; medija i vršnjaka; do medija, okruženja, vršnjaka.

Zaključujemo da, dok pojedini sagovornici oba pola dele svoja iskustva sa roditeljima i od njih traže savete (od oba roditelja, ili se malo više okreću ka jednome od njih), iskustvo drugih svedoči o postojanju prakse razdvojenog vaspitanja za decu različitog pola, koja još uvek nije napuštena: ocu se prepušta sin, a majci ćerka (kao što se da zaljučiti na osnovu određenih iskaza navedenih u analizi). Takođe, bilo je i iskaza koji pokazuju potrebu da se razgovara sa roditeljem istog pola, bez obzira na pol sagovornika (neprijatno je razgovarati o polnim pitanjima sa roditeljem suprotnog pola, ili se zaključuje da se to njega/nje i ne tiče). Čini se, na osnovu odgovora sagovornika, da iskustva sagovornika oba pola zavise najpre od opšte atmosfere u porodici (bliskosti, otvorenosti za međusobnu komunikaciju, odsustva tradicionalne polne podele uloga u porodici/emotivne udaljenosti od roditelja suprotnog pola, ili od oba roditelja, rigidnosti, stroge podele polnih uloga u porodici). U prvom slučaju, gde su oba roditelja uključena u vaspitanje deteta i bliski su sanjime/njome, odnosi su prisni sa oboje, i obrnuto. Zato se može zaključiti o nepostojanju povezanosti između pola deteta i razdvojenog vaspitanja (tradicionalnog: majci se poverava polno vaspitanje ženskog, a ocu muškog deteta) u prvom slučaju, a izgledno postojanje veze u drugom treba tek proveriti, kao što je već napomenuto. Ovde bi trebalo istaći i činjenicu da su pojedini ispitanici oba pola skrenuli pažnju na rigidnost svojih tradicionalno vaspitanih očeva, koji su „zatvoreni” za teme o polnosti, dok su majke, ili vršnjaci, pristupačniji za razgovor.

Takođe, verovatno upravo iz tog razloga, pojedini mladići ne bi oklevali da se obrate stručnom licu (savetniku) za savet u vezi polnih pitanja, dok devojke to nisu pomenule. Isto tako, devojke su sklone da razgovaraju i sa braćom i sestrama (ako ih imaju), a mladići samo sa braćom (opet zbog pomenute neprijatnosti u vezi razgovora o polnim pitanjima sa osobom suprotnog pola).

Saznanja studenata i studentkinja o tome sa kime razgovaraju njihovi prijatelji i vršnjaci su ista.

Uticaj roditelja na formiranje deteta ispitanici oba pola procenjuju skoro isto: majka, kao čuvar morala, ima veći uticaj, (i u slučaju ispitanica „prigodnije” je obratiti joj se); otac, kao autoritet u porodici, ima veći uticaj; i samo pojedini sagovornici muškog pola smatraju uticaj oba roditelja jednakim, dok se sagovornice uvek opredeljuju za jednog od roditelja, ali ovde to ne predstavlja bitnu razliku.

Upitani da izdvoje najvažniji faktor u vaspitanju deteta, studenti i studentkinje ističu iste faktore (roditelji, vršnjaci, mediji...).

Ovde se može zaključiti da u odnosu sa roditeljima postoje sva tri modela: tradicionalni (najočiglednije izražen u stavu jedne sagovornice da roditelji treba da predstavljaju autoritet, te da i ne treba pričati o svemu sa njima, kao i u potrebi da se razgovara sa roditeljem istog pola, ili u primedbama na rigidnost oca), prelazni (kada se sa roditeljima otvoreno razgovara i traži savet), ali ne i liberano simetrični – koji bi podrazumevao pojavu da sagovornici oba pola biraju i roditelja istog, i suprotnog pola za razgovore (u smislu da bi bilo potrebno da se neka sagovornica izjasnila da razgovara sa ocem, i neki sagovornik sa majkom, te da su ih odabrali prema ličnim afinitetima, a ne prema polu u ulozi u porodici). Generalno, stav o uticaju roditelja i okruženja na formiranje polnog morala nije u vezi sa polom sagovornika, pošto, čak i kada postoji potreba da se razgovara sa jednim roditeljem, to je uvek roditelj istog pola.

10.1.3. Polni stereotipi u vaspitanju

Da je ovde ispitivana sklonost roditelja da vaspitavaju isto/različito svoju decu različitog pola, došlo bi se do čitave lepeze elemenata drastično različitog vaspitanja i raznih argumenata u njegovu korist, kao i argumenata i korist jednakog vaspitanja. Međutim, ovde su tražene razlike/sličnosti između stavova i iskustava sagovornica i sagovornika o polnoj socijalizaciji i polnim ulogama u braku.

Raspon stavova sagovornika oba pola je sledeći:

Na pitanje da li roditelji isto vaspitavaju mušku i žensku decu, sagovornici su davali odgovore u sledećem rasponu: isto; mahom isto, ali različito u nekim detaljima; različito.

Svoju decu različitog pola bi sagovornici vaspitavali: isto, ili različito.

Polne uloge supružnika u braku sagovornici vide kao: različite; različite, ali ne strogo odeljene; približno izjednačene; izjednačene, ali bez fizički teških poslova za žene; izjednačene.

Polne uloge u brakovima svojih sugrađana procenjuju kao: različite; u većini slučajeva različite; u nekim brakovima različite, u nekima ne; mahom izjednačene; sve više brakova ne praktikuje strogu podelu poslova, iako žena pretežno obavlja i poslove u kući, i radi.

Raspon stavova studentkinja je sledeći:

Na pitanje da li roditelji isto vaspitavaju mušku i žensku decu, sagovornice su davale odgovore u sledećem rasponu:

isto - Ž6: „U našoj porodici su se isti saveti davali meni i bratu. Ja sam za tu ravnopravnost polova, pa je po meni to dobro što su nas savetovali isto. Zašto bi vaš sin radio nešto (nekoj devojci), što nečiji sin ne bi radio vašoj ćerki? O muškarcima: svakako nije prijatno za oca da čuje nešto takvo za ćerku, a ponosan je ako čuje za sina. Smatram da, ako je ponosan na sina, nema razlike da se stidi ako njegova ćerka ima odnose.”;

mahom isto, ali različito u nekim detaljima (što se u suštini može podvesti pod kategoriju različitog, pošto nije identično, iako sagovornice takvo vaspitanje nazivaju istim);

različito - Ž14: „Imam brata, daju nam iste savete. On i ja se dobro slažemo, često i sa njim pričam o svemu, tako da zajedno izlazimo, imamo zajedničko društvo, pa se zajedno i vratimo. Inače roditelji ne rade tako, drugačije se odnose prema deci

različitog pola. Generalno su malo stroži prema ženskoj deci, u smislu slobode sa suprotnim polom. Na primer, ne bi trebalo da stupe u seksualni odnos pre braka, ali zavisi od porodice. Neki kažu da bi trebalo da imaju nekoliko partnera pre braka, a neki i ne razgovaraju sa decom o tome. Takvo nam je društvo, nisam razmišljala je li dobro, ili loše, ali mislim da je loše, da bi trebalo vaspitavati ih slično, a ne tako drastično različito.”; Ž4: „Možda roditelji inače više savetuju žensku decu, jer se smatra da je muško jače, samostalnije, da je manji rizik da upadne u neku opasnost, a što (pri tome) može da se desi da povredi nečije žensko dete... (sa vidnim neslaganjem) I njemu može da se desi neželjena trudnoća, kao i ženskom, ali neće on biti taj koji nosi dete. Ne samo da se više razgovara sa ženskom decom, nego postoje i prilične razlike u savetima. Naprimer, ako momak krene da menja devojke, njegov otac to neće proceniti kao nešto loše, ali ako je ćerka, gledaće drugačije na to, kao da je loše. I oko izbora partnera, i stepena slobode koja se daje detetu postoje razlike: recimo, nije isto ako sin dođe kući u pet ujutru, ili ćerka.”

Sagovornice bi svoju decu različitog pola vaspitavale:

isto (smatra se dobrim podjednako vaspitanje, jer Ž1: „...daje deci iste šanse u životu.”; Ž4: „Ono što je ispravno, ispravno je za oboje.” (Ispitanica je rekla na početku da deca različitog pola nisu u istoj situaciji, i da treba više pažnje posvetiti ženskom detetu. Takođe, visoko vrednuje polne stereotipe. Na prvi pogled, zbrka u stavovima, nekonzistentnost. Ali, na osnovu uvida u kompletan intervju, stiče se utisak da sagovornica ima nekonzistentne stavove o vaspitanju i o polnom identitetu.);

različito - Ž12: „Ne bih isto vaspitavala, jer veća opasnost preči ženskom detetu, što se tiče izlazaka i kasnog vraćanja. Ja bih se trudila da moje muško i žensko dete ne primete razliku u vaspitanju. Ne znam koliko je moguće isto reagovati sa decom različitog pola.”; Ž3: „Više bih brinula o ženskom detetu. Trudila bih se da njen brak bude bolji, jer muškarci umeju da budu nasilni. Više bih se raspitivala o njenom dečku, pre stupanja u brak. Mislim da bi muškarci isto tako radili.”; Ž7: „Mislim da usmeravanje odnosa prema drugom polu treba da bude drugačije. Bar sam ja tako 'povukla' iz svoje porodice, mada mi nisu baš konkretno pričali kako treba da se ponašam. (učila prema modelu) muškarac treba da je džentlmen, da patrijarhalan, da je podrška, tolerantan, da poštuje žensko i da ne potčinjava ženu. Devojka otprilike isto, da ne voli da bude potčinjena. [...] Svoje dete bih vaspitavala da poštuje ženu, kao što poštuje majku, da bude džentlmen, a cura da voli da se on tako ponaša.”(Uverena da insistira na komplementarnosti polova, sagovornica u suštini samo potcrtava već ustaljene razlike i polne stereotipe.;

muško dete treba prepustiti ocu, a žensko majci (što suštinski spada u kategoriju različitog), kao što bi učinila Ž5: „... ne, zato što je za devojčice mnogo nesigurnije noću. Moje komšije imaju čudno mišljenje o mom ocu, jer mi je dopuštao da ostajem duže. Ali on je znao da sam sa drugovima i da me oni ispraćaju, imao je poverenja u mene. Mislim da bi mi bilo neprijatno da razgovaram sa sinom o tome, a sa ženskom decom bih pričala kao i moji roditelji sa mnom.”

Na pitanje da li bi pripadnici drugog pola vaspitavali svoju decu različitog pola isto, ili različito, sagovornice su odgovarale:

ne bi, različito bi ih vaspitavali - Ž7: „Muškarci preteruju, oni teže... svojoj superiornosti u odnosu na žene, pa bi tako i vaspitavali svoju mušku decu. [...] Ovde muški roditelj od samog početka tako vaspitava svoje muško dete.”; Ž10: „Muškarci ne misle da ih treba isto vaspitavati. Ne! To nikada! (odlučno) Njima treba da bude dozvoljeno sve, oni nemaju predrasuda, a devojčicama ne treba sve dozvoljavati.”(muškarci očigledno ustrajavaju u stereotipima koji njima koriste); Ž14: „Ja bih vaspitavala isto, ali mislim da bi muškarci drugačije vaspitavali svoje žensko dete, najviše zbog okoline, šta će drugi da kažu...”; Ž11: „Momci ne misle da treba isto vaspitavati, oni misle da su bolji od nas, i da zaslužuju više nego mi, a da mi moramo da se ponašamo po propisima.”;

isto bi vaspitavali devojčice i dečake.

Polne uloge supružnika u braku sagovornice vide kao:

različite, poput Ž6: „Ja sam za to da se zna šta je čiji posao, da muškarac nosi pantalone, a žena suknju. Nekad može muškarac da ti opere sudove, ali ne konstantno. Uglavnom brakovi tako i funkcionišu. Treba da se zna ko je muško, a ko žensko u kući. Ne kažem da muškarac mora da bude glavni u kući, ali da se zna ko šta radi u kući. Ne znam zašto, ali meni je to normalno.”;

različite, ali ne strogo odeljene, kao Ž12: „Podela na muške i ženske poslove treba da postoji, ali ako se nema vreme, da se dopunjuju. Nabolje je kada se dogovaraju.”; Ž12: „Uloge u braku se razlikuju. Prvenstveno su muškarci obrazovaniji i novčano situirani, on je taj koji je muško, koji će sve da joj pruži, čak i ako je ona obrazovana, tako ljudi žive. Danas skoro svi studiraju, većina ima tu mogućnost. Pre je bila veća podela na muške i ženske poslove, a sada se to menja, i muškarci i žene rade razne poslove, sve više. Ja bih volela kada ne mogu, da muž uskoči i pomogne mi, da nema predrasude.”;

približno izjednačene - Ž5: „Što se tiče opštih poslova da, razlikuju se u smislu da ću ja pre da požurim da uradim neki ženski posao, a ne muški, jer je to meni teško. Ali, ne smatram da treba baš deliti poslove na muške i ženske, već da se pomažu međusobno. Jednostavno, da se zna ko šta bolje radi.”;

izjednačene, ali bez fizički teških poslova za žene; i izjednačene - Ž3: „Ne bi trebalo da postoje razlike. Oboje su ljudi, oboje su roditelji, sposobni da rade... U mojoj porodici roditelji podjednako rade te poslove: i moj otac sprema i čisti. Ne vidim zašto bi bilo drugačije.”; Ž10: „Moj lični stav je: ravnopravnost u svemu. Takva je i moja veza. Sve može da se dogovorom uredi. Mislim da nije dobro da se uloge muškarca i žene u braku razlikuju. Ne može uvek samo muškarac da bude u pravu, a i poslove treba podjednako raspodeliti.”; Ž11: „Ne bih volela da se poslovi dele na muške i ženske, ako smo u braku, onda treba donositi odluke zajedno i raditi zajedno. A ne da ja, zato što sam žena, moram da radim u kući, perem, pegleam, čuvam decu, dok on, samo da ide na posao, pa kada dođe, sve ga čeka spremno. Ne. Mislim da možemo da imamo mnogo bolji odnos i komunikaciju ako se dogovaramo. Nadam se da ću naći takvog.”

Polne uloge u brakovima svojih sugrađana studentkinje procenjuju kao:

u većini brakova različite - Ž11: „...zna se šta radi žena, a šta muškarac. U mojoj porodici nije tako. Živimo u jednoj kući sa očevim bratom i tamo se zna da je njen posao u kući i sa decom, i ništa drugo, a on dođe sa posla kući, sve je spremnjeno, on

samo sedne pomeri se i toliko, sve ga čeka. Kod nas je drugačije, ocu nikada nije teško da uključi usisivač, obriše prašinu, opere sudove, trude se i otac i majka. Mislim da je bolje ovo kod nas, jer otac pomaže majci, pa ona nije toliko opterećena, jer i ona ima posao i radi i tamo. To bolje utiče i na decu.”;

u nekim brakovima različite, u nekima ne - Ž5: „U mom okruženju ima brakova gde su poslovi podeljeni, a znam i muševе koji rade sve ženske poslove, mada su žene nezainteresovane za muške poslove, ali najlepše je tamo gde se saraduje i gde postoji dogovor.”; Ž10: „Od braka do braka su različiti slučajevi, ali još uvek postoje tradicionalna shvatanja da je u braku muška reč poslednja. To je i stav okoline u kojoj živim, mada se polako menja. Na primer, mladi bračni parovi, iako se javno izjašnjavaju u korist muškog autoriteta, u okrilju porodice drugačije rešavaju stvari. Stariji su tradicionalniji, muškarac je glava porodice.”;

sve više brakova ne praktikuje strogu podelu poslova, iako žena pretežno obavlja i poslove u kući, i radi - Ž8: „Sada je to drugačije nego ranije, kada je žena bila zadužena za kuhinju i decu, a danas svi rade, pa i muževi mogu da spremе ručak i operu sudove, ali nije izjednačeno.”

Raspon stavova studenata je sledeći:

Na pitanje da li roditelji isto vaspitavaju mušku i žensku decu, sagovornici su davali odgovore: isto (njega i njegovu sestru);

različito - M10: „Nekako su obazriviji i zaštitnički nastrojeni prema ženskoj deci. To je loše, kao bilo koje podvajanje. Zaštitništvo je tu za jedne veće, iako se tvrdi da se roditelji odnose isto prema svojoj deci. Prosto, jedno se očekuje od muškarca (sina), drugo od žene (ćerke). Na primer: počeci noćnih izlazaka. Ja nisam imao ograničeno vreme, a moja sestra jeste. Tu se ogledaju predrasude, očekivanja i zabrinutost roditelja. Ona je mlada od mene, ali mislim da je presudan pol kod roditelja. [...] Često se ćerki kaže da treba da se uda dobro, da škola nije bitna. Bio sam u prilici da čujem poznanika kako ćerki kaže da napusti fakultet i ode iz zemlje, ako nađe priliku. Naravno, to smatram potruno pogrešnim, ali mislim da je ona takav stav osećala i pre nego što je otac to izgovorio. Već je vidala slične primere u životu.”; M3: „... dosta razdvajaju decu po polu, ima polne diskriminacije, ne znam zašto. Drugačije se vaspitavaju sinovi i ćerke. Favorizuju se deca muškog pola, od strane očeva. Tamo (u njegovom rodnom mestu) su porodice patrijarhalne. To nije dobro, nikako, jer danas ima uspešnih žena, ne bi ih trebalo, po kojoj osnovi da okruženje isključuje žene iz poslovnog odnosa, zašto da ih odbacujemo, ili vaspitavamo drugačije od muškaraca? [...] Jedno dete dobije sve, drugo ništa. Znam slučaj, da otac praktično maltretira ćerku, čak ne voli ni da je vidi, a sina nagrađuje za bilo šta. [...] Drugi slučaj, za koji sam čuo: devojčica od 13 god je zatrudnela, i roditelji su je se odrekli. Siguran sam da majka to nije želela, ali je otac tako hteo.”; M5: „Ne savetuju isto mene i brata, i sestru. To je ono staromodno, što većina roditelja (radi)... devojka ne sme pre braka da spava sa momkom, a momak može da radi šta hoće, i to me boli, što se različito tretiraju. Mislim da i ne mogu isto da se savetuju. Polazim od sebe, znam kakvi su muškarci, a kakve su devojke. Muškarci često žele da iskoriste devojke, a one nisu takve naravi.”

Sagovornici bi svoju decu različitog pola vaspitavali:

isto, kao što bi M7: „Možda će zvučati šovinistički, ali se drugačije gleda na muško i žensko kada su u pitanju neke stvari. Ja nisam pristalica toga. Ja bih savetovao (tako da) da budu prihvatljivi saveti za oba deteta. Ali, ne bih savetovao da dečak nosi suknjicu, ili devojčica igra fudbal... po pitanju braka i porodice, ako ne isto, bar približno bih ih savetovao, puštao do istog vremena da izlaze, glupo mi je odvajati decu, stvarati ljubomoru i zavist, rod su, najbliži. To je najpoštenije i najbolje. Imam rođake, sin je mogao da izlazi dokle hoće, a cura da se vrati do 12h. Sve to u strahu da je neki muškarac ne zloupotrebi, ne iskoristi... To mi je bezveze. Kad neko nešto hoće da uradi, uradiće, ne može im se zabraniti na silu. Ako neko hoće da ima polni odnos, imaće ga, to se ne može sprečiti, to je samo pitanje vremena. Zato je nelogično da se žensko dete drži vezano da bi se sprečilo nešto što je neminovno kad-tad.”; M10: „Ja bih isto vaspitavao dečaka i devojčicu, iz ljubavi, jer, kada nekoga volite, omogućavate mu da se slobodno razvija. Mislim da se devojke u većini sa ovime ne bi složile, jer je malo ljudi bez predrasuda, pa se verovatno ni mladići ne bi složili sa mnom.”; M1: „...Uglavnom roditelji jednu filozofiju pričaju devojčicama, a drugu muškarcima, koji treba da promene što više devojaka, da budu ostvareni kroz broj veza na tom polju (što smatram nebitnim, ako nađem pravu osobu koja mi odgovara, zašto bih je menjao?). Čerkama kažu da nije dobro da menjaju partnere, da treba da nađu nekoga (što ne smatram dobrim, jer može da se desi pogrešan izbor, pa mora da trpi) Njima se govori da nema potrebe da imaju visoke ambicije u životu, da je dovoljno završiti srednju školu, eventualno fakultet... Smatram da ni ja ne bih vaspitavao isto mušku i žensku decu. Ustvari, kada sada razmislim, treba ih oboje usmeravati u zavisnosti od samog deteta. Ok je i da devojčice i dečaci menjaju partnere dok ne nađu pravog.”);

različito, poput M11: „Mislim da bi trebalo malo više... da bude drugačija priča između oca i sina o seksu, i između majke i ćerke... može da se desi da ona zatrudni, i šta dalje?”; M5: „Mislim da i ne mogu isto da se savetuju. Polazim od sebe, znam kakvi su muškarci, a kakve su devojke. Muškarci često žele da iskoriste devojke, a one nisu takve naravi. Ne bih vaspitavao isto, mislim da je to dobro. Devojke takođe mislim da imaju različiti pristup prema muškoj i ženskoj deci.”; M12: „Različito se savetuju muška i ženska deca, nemoguće je davati im iste (savete). Ženska deca su osetljivija, sa njima treba posebna priča, nama muškarcima je mnogo lakše u svakom smislu. Sa njima mora temeljno da se radi, mi smo mnogo drugačiji od njih. Ni ja ne bih isto vaspitavao, mislim da bih bio stroži sa ženskim detetom, ali polako, postepeno mora sa njima pažljivo.”);

isto, ali bi prepustio vaspitanje ženskog deteta supruzi M4: „U vezi polnih odnosa bih savetovanje ćerke prepustio ženi, ali to bi bio verotano sličan princip i sa istim krajnjim ishodom za decu oba pola.”;

isto, samo sa različitim pristupom M13: „Ja bih verovatno savetovao isto, ali na drugačiji način, bio bih otvoreniji sa muškim detetom, a sa ženskim bih vodio računa kako da predočim to što treba.”

Kategorije isto, ali u radvojenom maniru, ili isto, ali sa različitim pristupom, mogu se suštinski podvesti pod kategoriju različitog, iz istog razloga koji je naveden kod paralelnih kategorija sagovornica.

Oni misle da bi devojke vaspitavale decu različitog pola:

isto - M7: „Mogu da navedem nekoliko devojaka koje potenciraju isto vaspitanje dece. Devojke teže jednakosti, ne razdvajaju polova.”;

različito - M4: „Mislim da devojke, prijateljice koje imaju i muško i žensko dete ne vapistavaju isto decu, zbog već naučenog stava da se žensko biće upravlja drugačije od muškog.”; M8: „...žene su nekako naklonjenije sinovima, a kritički nastrojene prema ćerkama, i imaju prema njima zaštitnički stav, samo ne u toj meri kao očevi.”;

ne znaju ni one same, kao ni mladići - M3: „Devojke, moje vršnjakinje i vršnjaci jednostavno nemaju ni sami izgrađen karakter, a kamoli da znaju kako bi vaspitali decu, nisu zreli.”;

različito ili isto, u zavisnosti od toga kako su one vaspitavane (individualni pristup).

Ove kategorije se mogu svesti na sledeće: isto, različito, ne znaju (usled nezrelosti).

Polne uloge supružnika u braku sagovornici vide kao:

različite - M5: „Ne znam kako bilo kada bi ti poslovi bili izjednačeni. Meni se čini je da ovako dobro. Moji roditelji su u srećnoj zajednici.” (majka je domaćica); M8: „Ovo je Balkan, muškarci se smatraju jačim i sposobnijim, svako ko ima ravnopravan odnos sa ženom je papučar, tako ga nazivaju, znam iz ličnog primera. Ja nemam ništa protiv toga da operem... dobro, preterujem, baš ne perem... Usisam, zalijem cveće, spremim doručak, to nije problem, da radim te ženske poslove. Tako i funkcionišu brakovi, sa podelom poslova na muške i ženske.”; M12: „Muž ne može da pere suđe, nego žena. Mora da postoji raspodela poslova na muške i ženske. Koga god poznajem, ta podela postoji u njihovim brakovima. Nije strašno da muškarac opere suđe i usisa, ali kod nas je od davnina tako. Naravno, bolje je da muškarac pomogne ženi, i ona njemu.”;

različite, ali ne strogo odeljene - M1: „Napravio bih razliku između muških i ženskih poslova u kući. To se samo nameće. [...] Priroda je tako uredila, jednom dala jedno, drugom drugo, radi ravnoteže. Slažem se da muškarac treba da zna da uradi sve što radi žena (opere sudove, pusti mašinu za veš) i što se smatra ženskim poslovima, ali smatram da muškarac treba da bude glava porodice[...] Ja, iako živim sa tri žene, opeglam ponekad odevni predmet, operem svoj veš, postavim sto, znam sve to što žene obavljaju po kući. Sa druge strane, ženama je nepotrebno da se bave alatom, popravkama kola, to utiče na njihovu ženstvenost. Žena treba da 'drži kuću', a muškarac treba da zna da tu uskoči, ali i da popravi, zašrafi, da bude oslonac i u intelektualnom, i u fizičkom pogledu. [...] Muškarac je više racionalan, a žena emotivnija. [...] Devojke, ako se stavim na njihovo mesto, mislim da bih opet ovako razmišljao kao sada. Pošto su vaspitavane na jedan način, one bi to isto prenele na svoju decu, isto tako bi ih vaspitavale. [...] Žene traže sigurnost i jačinu kod muškarca, da on vodi, a one da budu vođene. Ako i njega treba na grbači da nose, jedna im majka...”;

približno izjednačene - M4: „Muž i žena su ravnopravni, ali ipak, nešto se prepušta ženi, čak one same traže da im se prepusti vođenje domaćinstva, a muškarac učestvuje, ali veću ulogu ima žena u kući, iako oboje rade. I žene tako više vole.[...] Mislim da ćemo deliti sve poslove, ja ionako živim sam, pa sam navikao da sve radim

ali ću u braku sakriti da ponešto znam da uradim, jer mi je već i dosadilo tako. Neću baš da ističem da sam spretan u kuhinji. (smeh)”;

izjednačene (osim poštete grubih fizičkih poslova za žene);

izjednačene - M3: „Uloge u braku ne bi trebalo da se razlikuju. Koliko ja doprinosim braku, toliko treba i žena, da se dogovaramo. Ne bi trebalo da postoje muški i ženski poslovi. [...] Na primer, imamo savršene kuvare, kao što je Džejmi Oliver, pa zašto onda muškarci ne bi kuvali ručak?”; M9: „Uloge u braku bi trebalo da budu stvar dogovora. Ako se tako dogovore, ne bi trebalo da bude problem da muškarac skuva, opere sudove, a žena da radi, jer je nazadno smatrati da žena treba da bude kod kuće i kuva. Bitno je da oboje rade, a podela poslova u kući treba da bude svta dogovora, tako i zamišljam moj brak.”

Polne uloge u brakovima svojih sugrađana procenjuju kao:

različite - M3: „Takvi su moji baba i deda. Baba je završila samo osmogodišnju školu, a moj deda je završio dva fauleta i uvek materijalno obezbeđivao porodicu, dok je baba bila domaćica.”; M4: „U praksi su brakovi [...] surovo tradicionalni, sa strogo podeljenim poslovima i ulogama po polu. Zaključujem iz primera.”);

u većini slučajeva različite - M9: „...ovde je ljudima usađeno u glavu tradicionalno očekivanje da muškarac treba da radi, ili da radi više, a žena da se usredsredi na kuću i čuvanje dece. U većini slučajeva je tako, ali ljudi koji su odrasli u gradu, na gradski način, liberalniji su.”;

mahom izjednačene - M6: „Ne znam za porodice u okruženju u kojima postoje jasne granice šta radi muškarac, a šta žena. Svakako nisu svi poslovi isti, i ne mogu da ih rade oba supružnika. Uvek postoji blaga podela, ali ne treba je potencirati i praviti je velikom.”;

sve više brakova ne praktikuje strogu podelu poslova, iako žena pretežno obavlja i poslove u kući, i radi - M7: „U mojoj porodici majka radi popodne i ima privatnih poslova, normalno je da joj se pomaže. Ona to pretežno radi, ali otac je tu, kada ona ne stigne. Možda zato što ja tako volim, pa to i primećujem, čini mi se da je sve više takvih brakova.”

Doživljaj polnog vaspitanja dece različitog pola kod studenata oba pola je isti. Njihova iskustva se kreću od različitog, do istog pristupa roditelja u vaspitanju. Dok pojedini ispitanici i ispitanice uviđaju da je loše to što okruženje često nameće različito vaspitanje (smatraju da ljudi različitog pola treba da budu ravnopravni, pa osuđuju različit nivo sloboda - kao što su noćni izlasci i džeparac - koje roditelji daju deci različitog pola, različit pristup po pitanju polnih sloboda, pa i samog izbora partnera, različita očekivanja i predrasude, što kasnije može da rezultira i isključivanjem žene iz pojedinih, na primer poslovnih, odnosa), drugi smatraju da je upravo to dobro (zbog neravnopravnosti koju doživljavaju kao datu, ili zbog „suštinske”, „prirodne” različitosti polova). Jedan ispitanik sasvim iskreno polazi od

sebe kao primera, opisujući sklonost muškaraca da iskoriste devojke, pa zaključuje da se i ne mogu podjednako vaspitavati.

Ovde istraživač izdvaja jedan izuzetno tradicionalan stav, oličenje stereotipa: Ž9: „Da imam brata, mislim nas ne bi isto savetovali. [...] danas je inače mnogo lakše biti muškarac, nego žena, i možda bi mu dozvoljavali više da izlazi, duže da ostaje, dobio bi više novca. [...] i mislim da je to do neke granice dobro, što je njima više dopušteno, jer muškarac mora da prođe kroz neka iskustva sa ljudima i situacijama, da bi sutra mogao svoju decu da savetuje i da se postavi pravilno u vezi porodice. Majka bi trebalo više da čuje iz iskustva drugih, nego da sama doživi.”. Mlada ženska osoba, studentkinja, razmišlja o sopstvenom biću kao do te mere različitom od muškog, da sama sebi uskraćuje pravo na neka životna iskustva, koja dobrovoljno prepušta muškarcima. Ona smatra da je ženi mesto u krugu doma i porodice, što je primetno u još nekim njenim odgovorima. Iako želi da završi fakultet i zaposli se, i štaviše, smatra sebe modernom ženom, ona se sebe ne vidi kao ravnopravnu sa svojim budućim muškarcem, već se a priori postavlja u inferioran položaj. Očigledno, postojanje rodnog režima utemeljenog na veoma asimetričnim odnosima, ulogama i očekivanjima, ako je ukorenjeno u tradiciji i obnovljeno nekim novim uzrocima, može biti dugotrajno i stabilno, kako primećuje Marina Blagojević (Blagojević, 2002: 294).

Već je iz nekih odgovora uočljivo da i pojedini sami sagovornici primećuju da bi primenili isti način vaspitanja koji su primenjivali njihovi roditelji. O učenju po modelu, ali i nekritičkom prihvatanju tradicionalnog i sklonosti konformiranju svedoči i stav M8: „Mislim da su ženska deca pod strožijim režimom prismotre u odnosu na mušku. Roditelji su malo liberalniji prema muškoj deci, a strožiji prema ženskoj. Verovatno bih i ja tako postupao. To je nasleđe. Tako su se rod mojih roditelja ponašali prema svojoj deci, i njihovi roditelji prema njima... Možda zato što su slabiji pol, pa im je potrebna zaštita, očevi su onda zaštitnički nasrojeni, a sinove puštaju da se čeliče. Meni roditelji nikada ništa nisu zabranjivali, omogućavali mi da ja biram šta želim, nikada mi za devojku nisu rekli da ona nije za mene... Žene su nekako naklonjenije sinovima, a kritički nastrojene prema ćerkama, i imaju prema njima zaštitnički stav, samo ne u toj meri kao očevi. Još ako je jedina ćerka a ima tri brata...još je strože. Ako težimo izjednačavanju prava polova, ne bi trebalo tako.” Ovaj sagovornik je takođe svestan protivurečnosti između naučenog, i onoga što uviđa da je ispravno, ali je izgleda lakše konformirati se, nego postupiti po savesti.

Za analizu je takođe interesantan sledeći stav, kao primer nivoa moralnog rasuđivanja - M2: „Mislim da je ipak normalno da roditelji malo više brinu za žensku decu (savetjuju im da se ne udaju ni prerano, ni prekasno), jer je muško u malo povoljnijem položaju (ukoliko dođe do trudnoće, muškarac samo plaća alimentaciju i često izbegava odgovornost, iako ne bi trebalo, a devojci se menja čitav tok života, na njoj ostaje sva odgovornost, pa mora više da pazi).” Ovaj stav, kao i stavovi nekih sagovornica, upućuju na nivo moralnog rasuđivanja koji kao merilo za dobro/loše uzima konkretne posledice određenog čina, koje mogu biti otežavajuće u životu. Slično tome, student koji je pomenuo poštenje, kao moralnu kategoriju i kao argument za istovetno vaspitanje, povezuje ga sa mogućom pojavom ljubomore između brata i sestre kojima se nameću različita pravila, tako da on u suštini zaključuje uzimajući u obzir konkretne loše posledice različitog vaspitanja, a ne, kao neki ispitanici i ispitanice, slobodu kao princip. Stoga ovde Kolbergova teorija ne bi mogla uspešno da se primeni u dokazivanju višeg nivoa moralnog rasuđivanja muškog pola, naročito zato što je ispitanik student viših godina studija. Jedna studentkinja početnih godina studija, slično njemu, priča o „buntu” devojaka zbog različitog nivoa sloboda koje se daju njima, u odnosu na slobode koje roditelji dozvoljavaju mladićima, i smatra da to nije dobra posledica neravnopravnog tretmana dece različitog pola.) Ovde se takođe može izdvojiti sledeći stav, zbog analize nivoa moralnog rasuđivanja: M2: „Ja bih vaspitavao oba deteta isto, jer bih im oboma želeo dobar život i dobar brak. Ne bih mogao da ih naučim da vole, ali bih mogao da im dam opšte smernice... (kako izgleda čine i njegovi roditelji, i on to očigledno smatra ispravnim, i stiče se utisak da im je zahvalan na tome što su ga vaspitavali tako da bude dobar čovek - opet učenje po modelu na delu) ...koje bi im pomogle da prepoznaju pravu osobu i da se bolje snađu u braku. Ja ne mogu tu previše da uradim, mogu samo da im obrazložim šta je dobro, a šta ne sa mog stanovišta, da im ukažem na to kako je ispravnije postupiti, ali oni su na kraju nezavisne osobe koje odlučuju kako će postupati.” Ovde sagovornik pokazuje viši nivo moralnog rasuđivanja. Brak, polne odnose, kao konkretne situacije, podređuje opštijim principima, ispravnosti, dobrom životu uopšte. Ili, možemo navesti primer sagovornice Ž4: „Ono što je ispravno, ispravno je za oboje.”, koja je, škrto se izrazivši, u stvari iznela veliku istinu o potrebi za ravnopravnošću među polovima i težnjom za ispravnošću, koja jeste apstraktna kategorija moralnog rasuđivanja.

Po pitanju polnog vaspitanja sopstvene dece različitog pola, odgovori su: različito ili isto, ponekada sa potrebom da se vaspitanje deteta suprotnog pola prepusti supružniku (što spada u kategoriju različitog vaspitanja), ili da se različito pristupi ženskom i muškom detetu

(ali sa istim ciljem, pa ovo spada u kategoriju istog vaspitanja). Iz iskaza je primetno da bi neke sagovornice, kao i sagovornici, različito vaspitavale svoju decu različitog pola zbog okolnosti, kojih su svesne: društveno okruženje nije podjednako nastrojeno ka muškarcima i ženama, moć je na strani muškaraca. Druge bi tako postupale jednostavno po inerciji, kao i pojedini sagovornici.

Sagovornici oba pola smatraju da ima pripadnika suprotnog pola koji bi primenjivali oba modela polne socijalizacije na svoju decu različitog pola: i isto, i različito vaspitanje. Devojke koje smatraju da bi mladići različito vaspitavali svoje žensko i muško dete to objašnjavaju muškom dominacijom i potrebom očeva da takav stav usade sinovima i ćerkama. Mladići koji smatraju da bi devojke vaspitavale decu isto, navode da one teže polnoj ravnopravnosti, a oni koji smatraju da bi ih vaspitavale različito, to bi činile usled prirodnih razlika među polovima, i pošto su naklonjenije muškoj deci.

Inače su neka od postavljenih pitanja navela sagovornike da po prvi put razmisle o njima, pa se kod jednog sagovornika se dogodila i promena stava: odgovorio je da bi decu različitog pola različito vaspitavao, a onda je, razmislivši, menjao tok misli i zaključio da u stvari treba usmeravati decu prema njihovim sklonostima, a ne u zavisnosti od polne pripadnosti.

Po pitanju polnih uloga u braku, sagovornici oba pola su dali odgovore u identičnom rasponu stavova, od: uloge muža i žene u braku se bitno razlikuju, do: ne bi trebalo da se razlikuju. Često sagovornici oba pola i sami teže reprodukciji već usvojenih obrazaca polnih uloga, ali svest o promeni situacije ih navodi da svoje stavove ublaže izjavama tipa: supružnici bi trebalo da se međusobno pomažu. Odgovori na ovo poslednje pitanje očigledno direktno uslovljeni užim socijalnim okruženjem, (odnosno svakodnevnim zapažanjima ispitanika): da li je student sa sela, ili iz grada, u kom delu grada živi (na primer: radničko, ili mešovito, ili elitno naselje), odnosno kom društvenom sloju pripadaju ljudi sa kojima je svakodnevno u kontaktu.

Takođe se izdvaja jedan ekstreman, tradicionalan, patrijarhalan stav - M13: „Uloge muža i žene se razlikuju. Žene se bore za prvi plan, što jeste dobro, ali sada (čuo sam jednog profesora na TV kako kaže da su muškarci i žene zamenili uloge: muškarci su postali žene, i obrnuto,) ja mislim da treba vratiti stare uloge, jer je ravnoteža izgubljena (vidim to u porodicama), nastao je opšti haos. Muškarci su obukli suknje, a žene pantalone, otuda haos. Žene treba poštovati, čuvati, maziti, paziti, ali njene su obaveze da čuva i vaspitava decu pre

svoga. Majka i dete su veoma povezani, i zato. Otac je tu, ali je sporedniji, čak i dete treba više da poštuje i voli majku. Sada su uloge zamenjene, muškarci su stavljeni u drugi plan, ne postavljaju se više kao muškarci, nego kako im žene kažu, i onda nastaje haos. Žene ne čuvaju dovoljno decu zbog karujere, deca su 'ispuštena', to vidam, nema ko da im spremi, jer žena se bavi karijerom, nema vremena. Treba žena da ima posao, ali mora da obavlja kućne obaveze. Muškarac mora da bude autoritet i da sve to finansira, da bi funkcionisalo."

Ženski pandan ovom stavu je već iskorišćen: Ž6: „Ja sam za to da se zna šta je čiji posao, da muškarac nosi pantalone, a žena suknju. [...] Treba da se zna ko je muško, a ko žensko u kući. Ne kažem da muškarac mora da bude glavni u kući, ali da se zna ko šta radi u kući. Ne znam zašto, ali meni je to normalno.” Iako ne pripisuje sav autoritet muškarcu, sagovornica je isključiva po pitanju podele poslova u kući, baš kao i sagovornik čiji je stav iznet pre njenog.

Sledeći stav je citiran da bi se ilustrovala potreba muškaraca da pred očima javnosti oni budu glava porodice: Ž7: „Mislim da treba da postoji podela poslova, jer nikada ne možemo da budemo potpuno ravnopravne sa muškarcima. Mora da postoji podela poslova, jer mi njihove ne možemo da radimo (fizički teške poslove). Oni naše mogu, i ok je da nam pomažu. Mislim da im je važno da u očima drugih izgleda da su oni glava porodice, i neka tako i izgleda, ali potajno se žene podjednako pitaju kao i oni, ali treba da im dozvole da pred drugima to budu njihove odluke. Meni to nije bitno, da ja budem glava porodice. [...] Ne bih muža koji bi mi dozvolio da radim muške poslove.”. Sagovornica je ovoga svesna, kao i činjenice da mnoge žene dopuštaju da odnosi u njihovom braku tako izgledaju, iako u biti nisu takvi.

Šarolikost odnosa supružnika u praksi ilustruje sledeći stav: M15: „Uloge u braku ne bi trebalo da se bitno razlikuju. Poslovi bi trebalo da budu ravnopravno podeljeni između njih. Ja očekujem takav brak: da pomažem po kući, hranim i presvlačim decu, perem sudove... sve je to normalno raditi, mene je majka tako vaspitala, ali moj otac nije tako vaspitan. O okruženju se smatra drugačije. Moj najbolji drug misli da žensko i muško treba da rade različite poslove, što nije dobro, jer danas i žene imaju karijeru, nisu više samo domaćice, treba im pomoći. Zašto bi bilo za mene ponižavajuće da radim ono što inače rade žene? To ne znači da ja zauzimam niže mesto u braku u odnosu na ženu. U okruženju, nikada nisam video da muž pomaže u kući ženi, a ona je tu da spremi kuću, ručak, počisti, bavi se

decom... među mlađim parovima je to manje zastupljeno nego među starijim. U mojoj porodici nije tako.”

Polne uloge u brakovima svojih sugrađana procenjuju kao: različite; u većini slučajeva različite; mahom izjednačene; sve više brakova ne praktikuje strogu podelu poslova, iako žena pretežno obavlja i poslove u kući, i radi.

Takođe, pojedini sagovornici uočavaju da mlađi bračni parovi manje primenjuju tradicionalnu podelu poslova u kući, da sve više žena radi i van kuće i u kući, kao i da žene ne žele da rade teške fizičke, „muške” poslove, a sa druge strane - očekuju njihovu pomoć u tradicionalno „ženskim” poslovima. Jedna sagovornica pravilno uočava opravdanje porodičnog nasilja muža pšrema ženi u tradicionalnim porodicama: Ž4: „U mom okruženju, koje je tradicionalno [...] ako muž udari ženu, ona se ne buni, nego misli da je verovatno zalužila”.

Jedna sagovornica, čiji je stav već naveden u potpunosti, uočava učenje po modelu roditeljskih uloga, pa je kritički nastrojena prema strogoj podeli rada prema polu u svom bliskom okruženju (za razliku od situacije u njenoj porodici): Ž11: „Mislim da je bolje ovo kod nas, jer otac pomaže majci, pa ona nije toliko opterećena, jer i ona ima posao i radi i tamo. To bolje utiče i na decu.” Njoj je jasno da je teško ostvariti ravnopravnu podelu poslova među budućim supružnicima, koji rastu u porodicama u kojima su polne uloge roditelja isključive.

Suma summarum: da je ovde ispitivana sklonost roditelja da vaspitavaju isto/različito svoju decu različitog pola, došlo bi se do čitave lepeze elemenata drastično različitog vaspitanja i raznih argumenata u njegovu korist, kao i argumenata i korist jednakog vaspitanja. Međutim, ovde su tražene razlike/sličnosti između stavova i iskustava sagovornica i sagovornika o polnoj socijalizaciji i polnim ulogama u braku. Njihova iskustva, stavovi i doživljaji polnog vaspitanja dece različitog pola su jednaka, i kreću se od viđenog i doživljenog različitog vaspitanja, do istovetnog.

Stavovi sagovornika oba pola o tome kako bi vaspitavali sopstvenu decu različitog pola se kreću u rasponu od: istovetno, do različito, sa sličnom argumentacijom, i sa istom potrebom kod pojedinih sagovornika oba pola da taj zadatak prepuste roditelju detetovog pola, što sagledano u kontekstu prethodnog odeljka svedoči o prenošenju modela razdvojenog vaspitanja u porodici.

Pristalice ravnopravnog vaspitavanja dece različitog pola ističu da razdvajanje dece u ovom smislu nije dobro, odnosno da je loše, dok je dobro vaspitavati ih isto. Argumentacija

se kreće od omogućavanja slobodnog razvitka dece (i kod devojaka, i kod mladića), do potrebe za ravnopravnošću (i kod devojaka, i kod mladića) i usled toga i sprečavanja razvoja ljubomore među njima, što eksplicitno ističe samo jedan sagovornik. Pristalice različitog vaspitanja ističu da je dobro upravo različito ih vaspitavati, a kao argumenti se ističu društveno okruženje koje je „opasnije” po žensko dete (što se prihvata kao fakat, bez preispitivanja), odnosno mogućnost neželjene trudnoće i esencijalna, data, različitost (neravnopravnost) polova (i kod devojaka, i kod mladića). Ovde, dakle, nema razlike u korišćenju termina dobro i loše, i argumentacije, tako da nema naznaka koje bi upućivale na dalju proveru eventualne različitosti nivoa moralnog rasuđivanja između devojaka i mladića, a osvrt na pojedine izdvojene iskaze je urađen u odeljku o analizi.

Iako su stavovi sagovornika oba pola o tome kako bi pripadnici suprotnog pola vaspitavali svoju decu isti (navode se oba opcije: isto i različito), ispod površine se nazire jedna razlika, koja neće promeniti zaključak analize (jer, kako je navedeno, generalno nema razlike u samim stavovima), ali je važno osvrnuti se na nju. Naime, navedeno je u analizi da pojedine sagovornice (one koje smatraju da bi mladići različito vaspitavali decu) uviđaju prisvajanje moći od strane muškaraca i povezuju njihovu potrebu da različito vaspitavaju svoju decu različitog pola sa prenošenjem modela muške dominacije na nove naraštaje. Sagovornici koji smatraju da bi devojke različito vaspitavale decu, pozivaju se na prirodom date razlike među polovima, koje se uzimaju kao činjenica: duboko usađena ideologija superiornosti njihovog pola kao da im ne dozvoljava da razmotre pojam moći i neopravdanu neravnopravnost polova (ovoga puta u polnoj socijalizaciji u porodici).

O polnim ulogama u braku sagovornici oba pola su izneli takoreći identične stavove (sa istom ili sličnom argumentacijom): od stava da uloge supružnika treba bitno da se razlikuju i da je to dobro, do stava da one ne bi trebalo da se razlikuju i da je strogo odeljivanje uloga loše. Oni takođe iznose ista iskustva o podelama polnih uloga u brakovima koje su sami primetili u svom okruženju i smatraju ih različitima, ili bar u većini slučajeva različitima; uglavnom izjednačenima; primećuju da je sve više brakova u kojima se ne praktikuje stroga podelu poslova (iako žena pretežno obavlja i poslove u kući, i radi), kao i da mladi ne drže zaista do tradicionalne raspodele autoriteta, čak i kada žele da to tako drugima izgleda.

Ovo znači da polne stereotipe o vaspitanju i polnim ulogama podjednako usvaju/opiru im se i intervjuisane devojke i mladići, kao i da su njihova iskustva jednaka u svojoj

raznolikosti²¹⁹. Pol ne uslovljava prijemčivost za stereotipe. Prisutna su sva tri modela: tradicionalni (kroz potrebu da se vaspitanje deteta prepusti roditelju istog pola, kroz odobravanje različitog vaspitanja dece različitog pola i favorizovanje različitih polnih uloga u braku), prelazni (kroz težnju da se deca različitog pola vaspitavaju isto, „samo sa nekim razlikama” i da se uloge u braku uravnoteže, iako nisu simetrične) i simetrični (kroz kritiku različitog vaspitanja dece različitog pola, težnju da se sopstvena deca vaspitavaju isto i kritiku strogo odeljenih bračnih uloga).

²¹⁹ Tako se, na primer, i članice/članovi ženskog foruma „Ana” izjašnjavaju različito o podeli poslova na muške i ženske. Član „Muški Uljez”, smatrajući težnje žena za muškim učešćem u kućnim poslovima nepravednim, piše: „Šalu na stranu, mislim da je značajno manje izražena nego nekada, ali ipak postoji. Recimo auto neće da upali ili pukne guma i koja će sad žena (pored muškarca) da se uhvati da menja točak ili da čačka ispod haube, ili recimo kada su u pitanju neke popravke u kući i ostala majstorisanja. Slično vazi i za građevinske poslove recimo, tu su bukvalno 100% muškarci radna snaga. Isto tako koji će se muškarac otimati za peglu ili za pranje sudova ☺ „...”Ja mislim da je opšti trend da poslovi koji su tradicionalno pripdali muškarcima njima i ostaju, ali da kada su u pitanju tradicionalno ženski poslovi onda se dolazi do priče kako je podela poslova na muške i ženske prevaziđena i kako muškarac treba da se ukljuci i u kuvanje, usisavanje itd.”; članica „Pahulja” piše o posledicama polne socijalizacije i stereotipa: „Na ovakvu podelu u kući već sam navikla. To je verovatno stvar vaspitanja i navike. Bilo bi mi jako neprijatno da sam ja kod kuće, a moj muškarac riba kupatilo... Jednostavno, kroz odrastanje i moju porodicu, navikla sam da te neke poslove muškarac ne obavlja. Ok, nije mi teško da to ja radim. Ali, žestoko me zaboli kada neće da promeni sijalicu, zameni osigurač, nosi teže stvari i sl. Daleko od toga da ja to ne umem, ali kakva je to zajednica ako on u kućnim poslovima ni malo ne ucestvuje!”...”Imam drugarice koje su inženjeri i koje se susreću sa neverovatnim predrasudama pri zapošljavanju i radu baš zbog toga sto su devojke.”; sa druge strane, ima i pobornika ravnomernije raspodele poslova, na primer „vakizashi”: „Ja kuvam, perem i peglam svoje stvari, perem suđe za sobom, itd....jos od malih dana...i to volim! Još nemam ženu „...”ali sigurno se neće menjati moje navike kad dođem u tu fazu svog života. A rado ću da je naučim kako se menja osigurač ako je bude to zanimalo.” ; i „palcic”: „Toliko se navikla da ja kuham, da je nervozna kad je ne dočeka lijep ručak... Ona nema ništa protiv da kasnije opere suđe i spremi kuhinju... Ovo super funkcioniše već godinama... Zašto je čudno ljudima kad kažem da sam ja taj koji kuha i ide na tržnicu? Počnu me gledati s nekakvom rezervom”...” Zašto je toliko čudno ljudima ako im slučajno kažeš za podjelu poslova koji nisu ‘standard’? A zašto su ti standardi uopće još uvijek aktualni ako oboje radimo i gledamo da pored posla što više vremena provedemo zajedno?”

10.2. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o braku i porodici

10.2.1. Odnos prema braku kao instituciji, kada treba stupati u brak, apstinencija pre braka, uticaj roditelja (sredine) pri stupanju u brak i izboru partnera.

Porodica i produžetak loze su odvajkada smatrani prirodnim u životu svakog čoveka. Svete knjige poručuju vernicima da se venčavaju i množe. Jalovost je za ženu večito bila najveća nesreća koja je može snaći, a muškarac koji nije mogao da ime dece je smatran nekompletnim – u oba slučaja, ljudska patnja je bila velika. Ovde se ispituje da li su stavovi studeneta i studentkinja različiti kada je u pitanju odnos prema braku kao instituciji i vanbračnoj zajednici, motiv za stupanje u brak, kada treba stupati u brak, apstinencija²²⁰ pre braka, uticaj roditelja (sredine) pri stupanju u brak i izboru partnera, poželjna starost partnera.

Raspon stavova sagovornika oba pola izgleda ovako:

Koliko je poželjno stupiti u brak i zasnovati porodicu: poželjno je i potrebno; normalno.

Brak je: zajednica, institucija, svetinja.

U brak se stupa (treba stupiti) zbog dece; dece i međusobnog dopunjavanja; potreba i želja da se živi sa nekime - da ne bi bili sami; ljubavi, privlačnosti, solidarnosti; težnje za srećom; zbog sigurnosti, iz konformizma (to je „normalno”, to je „tradicija”).

Način upoznavanja se smatra: nebitnim, dešava se na mestima okupljanja mladih, kroz društvene mreže, preko zajedničkih prijatelja, na fakultetu, na poslu... .

Roditelji ne bi trebalo uopšte da utiču, mogu da daju svoje mišljenje, ali ne i da se mešaju u izbor partnera; ne bi trebalo da utiču, ali ni da im izbor partnera bude nepodnošljiv; trebalo bi da utiču, ali izbor je na partnerima.

U brak treba stupiti: godine su nebitne (ali bitno osamostaliti se); sa dvadest dve, ili tri godine; od dvedeset i četiri godine pa naviše (sa određenim stečenim životnim iskustvom, završenim fakultetom, zaposlenjem...); pre tridesete (a posle završenog obrazovanja).

Vanbračnu zajednicu sagovornici: potpuno odobravaju; odobravaju, ali joj ne pridaju isti značaj kao braku; odobravaju delimično - odobravaju donekle; odobravaju pre braka – kao predbračnu; odobravaju, ali ne lično; ne odobravaju.

²²⁰ Termin „apstinencija” je izabran umesto termina „celibat”, pošto ovaj drugi označava bezbračnost, a ne nužno i uzdržavanje od polnih odnosa. Štaviše, stopa celibatnosti je najniža u najstarijim starosnim grupama stanovništva. Odnosno, njegova rasprostranjenost je negativno povezana sa starošću (Petrović, 1981: 178), što je pre posledica potrebe za zajedničkim životom i međusobnom brigom.

Polnih odnosa pre braka bi: trebalo da bude; trebalo bi da ih bude, pod uslovom da je veza stabilna; trebalo bi, ako postoji poverenje među partnerima; može da ih bude i pre braka; trebalo bi (ali različiti su uslovi za mladiće i devojke); trebalo bi, ali ne po svaku cenu.

Razlika u godinama između partnera je: nebitna; nebitna je (važna je zrelost); ne bi bilo poželjno da bude veća od pet do dvadeset godina (u okviru kojih je nebitno ko je stariji); prihvatljiva donekle, nebitno ko je stariji (tri do pet godina razlike); mala razlika u godinama je nebitna (ko je stariji, ako je razlika dve ili tri godine), ako je veća, poželjno je da muškarac bude stariji; poželjna, muškarac da bude stariji nekoliko godina (tri, do nešto manje od deset godina); najbolje je ako su partneri vršnjaci; poželjno je da budu vršnjaci, ili da muškarac bude malo (nekoliko godina) stariji.

Raspon stavova studentkinja je ovakav:

Na pitanje koliko je poželjno stupiti u brak i zasnovati porodicu, sagovornice su odgovorile da je poželjno je i potrebno („zbog dece”, kojoj su potrebni roditelji oba pola, to je „normalno”, „najvažnije”).

Brak one definišu kao: zajednicu (nastavak veze, razumevanje, ljubav, poštovanje, kompromisi), poput Ž11: „Brak je zajednica dve osobe koje odgovaraju jedna drugoj, slične su, mogu da funkcionišu zajedno i lepo im je kada su zajedno.”;

instituciju; zajednicu i instituciju; svetinju - Ž13: „Brak, to je dvoje, da ne nabrajam troje: muž, žena i dete, to sveto trojstvo kasnije dolazi.”

Dakle, za sagovornice je brak instucija, zajednica i svetinja.

Po mišljenju studentkinja, u brak bi trebalo stupiti: zbog dece (radi poroda, nastavka loze); radi zaštite od samoće i izolovanosti, zajedničkog života; želje za zajedničkim životom (Ž8: „Da mi neko bude tu, da me sasluša, da podelim sve sa njime, to su razlozi za mene...”); sigurnosti; iz ljubavi i potrebe (Ž4: „...najispravniji razlog je kada ljudi osećaju da tako treba i osećaju potrebu, da tako treba: da potvrde svoju zajednicu pred Bogom i ljudima.”); iz ljubavi (Ž6: „Trenutno, pošto nisam završila školovanje, udala bih se samo zbog deteta, ako bi mi se to desilo. Kasnije, kada završim školovanje, uradila bih to iz ljubavi. Svi smo različiti, pa i muškarci... ljudi to čine ili iz ljubavi, ili iz interesa. Ne vidim zašto bih se udala za nekog ako ga ne volim, a pri tome nema ni dinara. Sa druge strane, ako nema ni dinara, a ja ga volim, to je to!” (osmeh); ljubavi, privlačnosti, solidarnosti; zato što je to „normalno”. Ovi stavovi se mogu sažeti u kategorije – u brak treba stupiti zbog potrebe za: porodom, zajedništvom/solidarnošću, ljubavlju/privlačnosti, ili iz konformizma.

Ali, one kažu da ljudi često to čine iz materijalnih pobuda, zbog neplanirane trudnoće, zato što je praktično (zbog dece); forme radi (očekivanje okruženja, da se ispuni „normalan sled događaja”, da se ozvaniči veza, jer je „red” (Ž13: „Ako su bili dugo u vezi [...] da se to obeleži, ako su imali seksualne odnose i ona ostala trudna, isto da se ozvaniči, to su najgore verzije. Ako se dvoje zaljube i posle nekog vremena venčaju. Ja bih se udala ako nekoga dovoljno poznajem, volim, poštujem, hoću sa njim da budem, smatram da je to čovek za mene.”); da bi se „pobeglo” od roditelja; kao i iz ljubavi. Ove stavove pokrivaju kategorije: materijalni razlozi, deca/neželjena trudnoća, konformizam, ljubav/zajedništvo, osamostaljivanje.

Način upoznavanja se smatra: nebitnim; nema pravila - na mestima gde se mladi okupljaju: kafići, žurke, diskoteke... (Ž10: „Sigurno ga ne treba tražiti u biblioteci. [smeh] U tom godinama retko zalaze u biblioteke, nećemo ih tamo naći. Možda na poslu, u klubovima, kafićima, na raznim skupovima za mlade...”; društvene mreže Ž4: „Ne postoji neki određen način za upoznavanje partnera, svašta je moguće, sve ljudi i ljudi su načini. Na primer, momak je bio član lude zajednice kauč-surfera, otišao je u Poljsku, trebalo je da spava kod devojke dva dana, ostao tri meseca i sada se venčavaju! Nema tu ničega lošeg. Ako se desi – desilo se. Nove tehnologije čine čuda.”; preko zajedničkih prijatelja; na fakultetu, na poslu...).

Kategorije u koje ih možemo sažeti su: nebitno, kroz svakodnevnicu, na okupljanjima mladih, preko prijatelja, društvenih mreža.

Roditelji: ne bi trebalo nipošto da se mešaju u izbor partnera/ne bi trebalo da imaju uticaja na izbor partnera; mogu da daju svoje mišljenje, ali ne i da se mešaju u izbor partnera:

Ž6: „Moji roditelji nemaju uticaja na odluke, znaju kako biram i imaju poverenja. Samo bi trebalo ranije da objasne detetu šta je poželjno, šta da traže.”);

ne bi trebalo da utiču, ali ni da odnosi između njih i partnera ne budu podnošljivi: Ž9: „Roditelji ne bi trebalo da utiču na izbor partnera, ali bi trebalo da utiču na razvoj pravih vrednosti kod čoveka, da drži do ugleda, da ne okalja obraz ni porodice koju ostavlja, ni buduće. Ipak, ne bi trebalo da se pogledi buduće supruge i roditelja kose do temere da bude nepodnošljivo i da zavlada netrpeljivost. Teško je onome ko je onda između dve vatre.”

Drugim rečima, roditelji će ipak uticati na izbor, makar posredno.

Što se tiče starosti prilikom ulaska u brak, sagovornice smatraju da: nema ograničenja u godinama (ali je bitno zaposliti se); sa dvadeset dve, ili tri godine; počev od dvadeset i četiri godine, pa naviše (zrelost, iskustvo, završeno obrazovanje, proživljena mladost); od dvadeset i pet godina pa naviše:

Ž1: „...kada se prođe kroz par veza, da se oseti kakvi su različiti muškarci, odnosno žene, kada proživiš neke stvari, (sa) dvadeset i pet, šest godina; tada već znaš kakva osoba ti se sviđa, ali takva možda naiđe tek sa četrdeset i nešto. To za žene. A muškarci teško zazrevaju, oni su celog života deca, mogu da ne sazru i sa trideset i pet... moj dečko je takav, i nikada neće da sazri.” (smeh);

posle studija - Ž9: „Ako neko već završava fakultet, da ga završi, pa stupiti u brak negde oko dvadeset pete, šeste...kada se primiri i shvati da su brak i porodica bitni. Brakovi se sve kasnije sklapaju, zbog nesigurnosti. Rani brakovi se teže održe, mislim da se ljudi posle kaju.”;

posle studije studija i pre tridesete - Ž8: „Pre tridesete ući u brak, jer su tada već završili fakultete, zaposlili se, možda već neko vreme žive sami, osamostaljuju se, tada im je potreban neko za zaj život.”; Ž12: „Posle završenog fakulteta ući u brak, sa dvadeset četiri, pet. Dvadeset godina je prerano, jer kasnije, u braku, ima potrebe za onime što nije preživljeno u mladosti, pa brak puca. Ni kasnije, oko tridesete ne valja (ni za muškarce, ni za žene, takode), zbog dece, je su onda roditelji mnogo stariji od dece, tako je u mojoj porodici. Mene su pitali da li mi je to deda došao na roditeljski. Bolje je proživeti i završiti fakultet, pa je vreme za ozbiljnije stvari.”; Ž13: „Za muškarca mislim da nije bitno i do trideset i neke, trideset i pete, recimo, da stupi u brak, a za žene do dvadeset sedme, osme, devete, ne kada zađe u tridesete. Ne znam zašto, najlepše joj je vreme pre tridesete, i to bi trebalo da iskoristi sama, a posle tridesete da se posveti detetu. Muškarci su mentalno slabiji, a fizički izgledaju bolje. Ja mogu i za nekog četrdesetogodišnjaka da kažem da je dobar frajer! A ženi se uvek vide godine...”

Daljim uopštavanjem, ovakvi odgovori se mogu svesti na tri kategorije: godine su nebitne (ali bitno osamostaliti se); sa dvadeset dve, ili tri godine pa naviše (sa određenim stečenim životnim iskustvom, završenim fakultetom, zaposlenjem...); pre tridesete (posle završenog obrazovanja).

Sagovornice vanbračnu zajednicu:

potpuno odobravaju - Ž4: „Nije bitno potpisati se u knjigu venčanih. Ako neko živi deset godina zajedno i imaju decu, to je brak, papir ne menja ništa.”;

odobravaju, ali joj ne pridaju isti značaj kao braku - Ž3: „Ok je živeti vanbračno, nije ništa loše, ali brak je nekako sigurniji. Ipak vanbračna zajednica nije ozbiljna, veća je verovatnoća prekida, a u braku je to teže, zbog dece...”;

odobravaju donekle (imaju rezerve zbog dece) - Ž8: „Poznajem ljude koji ne smatraju da je potreban papir, i isto prezime, misle kao i ja. Papir i nije nužan, da sam udata, ali zbog deteta je poželjno, zbog sredine.”;

odobravaju pre braka - Ž9: „Moje dtugarice su imale veze od po pet godina, koje j trebalo da se završe brakom, pa nisu opstale, mislim da je vanbračni život poželjan zbog toga, pa ako shvatiš sa tom osobom možeš da živiš, onda se možda i venčati u opštini. [...] Danas ima mnogo vanbračnih zajednica, (ljudi) zaobilaze bračne.”;

odobravaju, ali ne lično - Ž13: „Vanbračna zajednica, što da ne, za neke ljude, ali pošto sam žensko, ja maštam o beloju venčanici i o venčanju, sklapanju braka, sjedinjavanju, meni je to potrebno, možda nekome nije.”;

ne odobravaju - Ž5: „Vanbračno, sa decom, ne znam zašto to ne bi bilo legalno, osim ako ne žele 'luft' za sebe.”

Pri tumačenju njihovih odgovora treba imati u vidu i nalaze jednog ranijeg istraživanja, koje je ukazalo na to da preko polovine studentkinja smatra da kohabitacija treba da prethodi braku, a samo 4,6% prihvata kao ekvivalentnu braku (Stjepanović-Zaharijevski, 2009: 136).

Polnih odnosa pre braka bi, prema sagovornicama:

trebalo da bude (to je normalno, važan su aspekt upoznavanja, neophodno je da i to funkcioniše) - Ž8: „Da, polni odnosi pre braka... čekati do 29 godine...?!”(smeh); Ž1: „Ranije sam smatrala da u brak treba ući nevin. Vremenom, upoznala sam osobu za koju sam mislila da je odgovarajuća, i odlično smo se složili u seksu, pa mislim da je moj izbor bio dobar. Polni odnosi pre zajednice, ja sam za, mada to nije hrišćanski. Da bi nekoga potpuno upoznao moraš da vidiš sve njihove vrline i mane... ljudi često pokazuju svoje slabosti i mišljenja baš u tim intimnim trenucima. Ljudi treba da budu kompatibilni, da bi zajednica bila dobra. Ne može se pretpostaviti da li će fizički biti kompatibilni.” (dok ne probaju).; Ž12: „Polni odnosi pre braka su sada normalni, ne mogu da zamislim drugačije. Pre se u brak ulazilo ranije, pa je to išlo jedno sa drugim. Baš zato što mislim da ne treba da se venčavamo pre dvadest i neke, mislim da je potrebno imati odnose pre braka, inače bi bilo nenormalno.”- ignorisati potrebu), odnosno, trebalo bi, ali ne po svaku cenu - Ž11: „Polni odnosi pre braka su poželjni, ali zna se sa kime, ne sa svakime, treba sačekati zrelost, i da se javi potreba, i da se želi da se spava sa tim dečkom, a ne samo zato što su moje drugarice već to uradile.”;

trebalo bi da ih bude, ako je veza stabilna; trebalo bi, ako postoji poverenje među partnerima - Ž9: „Ako je čovek siguran u osobu, ako zna da neće da se pokaje, makar se i razišli, onda treba stupiti u polne odnose pre braka. Ali, nikako da ideš od jednog do drugog, od jedne do druge, ne razmišljajući o tome da ćeš možda da se kaješ sutra... seks za jednu noć ne podržavam.”;

može da ih bude i pre braka - Ž14: „Kad se oseti potreba, kada mislimo da smo spremni, tada i uraditi. Ako je pravi, ta osoba, onda je to to, nema veze da li je pre braka, nego da li se stvarno želi. Ako posle i raskinemo, ok.”;

trebalo bi, ali različiti su uslovi za mladiće i devojke.

Ovi stavovi se mogu uopštiti: predbračnih polnih odnosa treba i može da bude, treba da ih bude, pod uslovom stabilne veze/poverenja među partnerima.

Razlike u godinama između partnera, prema sagovornicama bi:

trebalo da bude, muškarac da bude stariji nekoliko godina - Ž13: „Treba da postoji razlika u godinama. Meni se sviđaju muškarci stariji četiri, pet, šest godina. Više od toga, fizički izgled dolazi do izražaja, fizičke razlike: devojka mlada od nekoga deset ili viš godina... jasno je vidljiva razlika. Nije poželjno imatio vršnjake za partnera.”; Ž1: „Oni (muškarci) prođu sve te ludosti dok su mladi, zato je bolje da bude stariji partner.”; Ž3: „Godina dve do četiri razlike su ok, da bude stariji muškarac, jer su ženske osobe ozbiljnije. Da budu na istom nivou zrelosti. Velika razlika je već problem, stariji muškarac (za obrnuto tek da ne pričam) može da namami devojku na prevaru u brak. Devojke vole starije muškarce, a mojim vršnjacima imponuje starija, ali stariji muškarci, od tridetete pa nadalje, već traže mlade.”; Ž6: „Nisam za velike razlike u godinama... možda se trenutno ne primećuje između njenih dvadeset i dve i njegovih trideset i dve, ali njegovih pedeset i dve, a mojih četrdeset i dve su nekako... (ne zna ni sama, ali joj se ne dopada, čine preveliku razliku). A tek obrnuto, da je žena starija toliko! To tek nikako. Ne bih mogla da vidim sebe sa muškarcem mlađim deset godina. Moje drugarice su za neku malu razliku, ne za mlade muškarce, toga nema u mom okruženju. Za muškarca je normalno da voli (da ima) mlađu devojku, kao što je normalno za devojku da voli (da ima) starijeg momka. Razlika od deset godina je prevelika, jer čovek sa godinama postaje nervozniji, teže je pokretan (recimo, u parku smo sa detetom, a on ne može ni da potrči za njim), sve mu smeta, nema razumevanja...”; Ž14: „Mislim da je bolje da muškarac bude stariji, ne zato da bi on odlučivao, nego im treba više vremena da sazru, bilo za brak, ili dužu vezu, bilo koji odnos. Tri do osam godina je ok, preko osam mislim da ne valja, jer kasnije je izražena ljubomora na ženu i njene aktivnosti, znam više primera. Sama ta razlika dovodi do nesuglasica među ljudima.”;

prihvatjiva je razlika u godinama, donekle, nebitno ko je stariji - Ž4: „Pet do šest godina gore-dole je ok, dok je reč o punoletnim ljudima. Do deset godina mi je prihvatljivo, više je previše. To su ljudi u različitim životnim fazama, imaju različite ideje, pa mi ne deluje prirodno. Optimalna prihvatljiva razlika je par godina, u okviru kojih je nebitno ko je stariji. Žena starija dvadeset godina od momka mogla je da ga rodi, i obrnuto. Glupo je.”;

Mala razlika u godinama je nebitna (ko je stariji), ako je veća, poželjno je da muškarac bude stariji - Ž11: „Ako je razlika do par godina, mislim da nije bitno ko je stariji, ako je veća od dve ili tri godine, bolje da je stariji muškarac, jer su žene zrelije od njih. Evo, na fakultatu smo vršnjaci, ali se dosta razlikujemo, mi devojke dosta smo razumnije od momaka.”;

najbolje je ako su partneri vršnjaci - Ž12: „Ja se slažem sa vršnjacima, nisam mogla da pronađem zajednički jezik sa starijima i mlađima.”

Stavovi devojaka se mogu uopštiti, pa bi kategorije izgledale ovako: razlika u godinama je prihvatjiva donekle, nebitno ko je stariji (dve do pet godina razlike); ako je veća, poželjno je da muškarac bude stariji; poželjna je - muškarac treba da bude stariji nekoliko godina (tri, do nešto manje od deset godina); najbolje je ako su partneri vršnjaci.

Trendove u zabavljanju sagovornice opisuju kao sasvim raznolike: postoji tendencija da muškarci budu mlađi; da muškarci budu stariji; da žena bude starija kod mlađih muškaraca, a kod starijih da bude mlađa; da žena bude mlađa od muškarca; momci vole vršnjakinje; momci vole vršnjakinje, ili malo mlade, a devojke vršnjake ili malo starije;

muškraci vole starije od sebe; neki, malobrojni vole vršnjake. Dakle, moguće su sve kombinacije po pitanju ko je stariji – devojka, ili mladić.

Raspon stavova studenata je sledeći:

Na pitanje koliko je poželjno stupiti u brak i zasnovati porodicu, sagovornici su odgovarali: poželjno je („svrha života”; nešto „jače i odgovornije” (od zabavljanja), sa višim nivoom međusobne povezanosti i brige).

Brak je, za sagovornike:

zajednica - M3: „Brak je nešto što usrećuje, da imam osobu koja me voli i poštuje, i male anđele kod kuće - to je savršeno. Brak je najstabilnija veza, od čelika, koja ne bi trebalo da pukne.”; M10: „Brak je zajednica koja, ako je zasnovana na pravim vrednostima, doprinosi da potomstvo bude formirano kao bolji ljudi.”; M5: „Brak je životno dostignuće, da imam osobu kojom ću da se probijam kroz život. To je lakše sa srodnom dušom.”;

institucija ili ugovor (viši stupanj u odnosima, „korak više ka zajednici i porodici”, „za ceo život”) - M7: „Za mene je to institucija. Kada se čovek na to opredeli, poteže mnoga pitanja: produžetak, loze... Ili, ako su oba supružnika doktori, to već može da bude porodičan posao, i deca da ga nastave. Ući u brak pošto-poto, da bi se zadovoljili roditelji, na primer, je glupost, bolje da nije u braku nego tako.”

Svetinja - M1: „Bog je rekao da je za dete potreban i muškarac i žena.”

U brak se, po mišljenju studenata, stupa (treba stupiti) zbog:

potomstva i međusobnog dopunjavanja muškarca i žene - M7: „Čovek treba da bude spreman u svakom pogledu za to: psihički spreman, da je materijalno obezbeđen (posao, stan), i spreman da legne sa ženom, a ne da svakog dana čeka otkaz... i deci trebaju adekvatni uslovi. U brak se ne ulazi iz interesa, nego zato što osoba koja se uzima nešto znači.”; M8: „Brak je zajednica muža i žene zasnovana na dve osnovne funkcije: obezbeđivanje ličnog, i opstanka vrste. [...] Pravi razlog za stupanje u brak je produženje vrste. A za uspešan brak treba više... ja tražim prijatelja. Ljubav posle tri godine nestaje, dokazano je, ali ja tražim prijatelja, sa kojim ću da podelim dobro i zlo, i da popričam... materijalna strana nije mi presudna. Ljubav, takođe.”;

ljubavi (viši stepen ljubavi, odgovornosti, želja za zajedničkim životom) kao što misli M10: „Motivi za stupanje u brak bi trebalo da budu želja za zajedničkim životom, da se ljudi razvijaju zajedno, da budu dvoje u jednom.”; ili M2, koji smatra da je brak odluka za ceo život: „Bolje je ne biti u braku (ne mislim biti sam, samoća boli, nego biti u nekoj vezi, na primer), nego ući u brak samo zbog toga što su stigle godine, a da ne bude kvalitetan.” (i ovaj sagovornik, kao i još neki, pravi razliku između „obične” veze, i braka kao nečeg „ozbiljnijeg”, na višem stepenu);

potrebe i želje da se sa nekime živi; ljubavi, sreće, ali i tradicije (to je normalno, očekivano).

Ovi stavovi se mogu sažeti u kategorije – u brak treba stupiti zbog potrebe za: porodom, zajedništvom/solidarnošću, ljubavlju/privlačnosti, ili iz konformizma.

Inače, prema proceni sagovornika, ljudi stupaju u brakove i zbog: materijalnih pobuda - M7: „A ima i primera da se ulazi u brak iz interesa, i muškarci, i žene. Ima mnogo primera, i da momci idu 'u žene' od 50 godina.”;

zato što se želi porod, iz koristi - M2: „'za papire', za inostranstvo, ali ja to ne bih nazvao brakom, to su neke druge stvari”;

zbog neplanirane trudnoće; pod pritiskom - zato što okruženje to očekuje (zato što je „vreme za to”, „svi vozovi su im prošli”); da ne bi bili sami (strah od samoće, iz straha od napuštanja); zbog poroda; da bi se izdvojili („pobegli”) iz svoje porodice (od roditelja).

Ove stavove možemo svrstati u kategorije: materijalni razlozi, deca/neželjena trudnoća, strah od samoće/zajedništvo, osamostaljivanje, konformizam.

Način upoznavanja studenti smatraju: nebitnim, nema pravila- M9: „Nije bitno mesto, nego želja i otvorenost da se vidi mogućnost nečeg lepog u nekoj osobi.”;

društvene mreže - M3: „... A na FB se odmah čuju reakcije: Aaaa, lepa devojka! Volim i ja da vidim lepu devojku na FB, ali sam više za upoznavanje uživo. Međutim, kada sam prilazio uživo, devojke su me ismevale. Sada bolje znam kada, gde i kako prići. Danas je FB alfa i omega veze, kako vas spoji sa nekome, tako može da vas rastavi.”;

na poslu, fakultetu (kroz svakodnevne obaveze), društvenim okupljanjima, preko prijatelja.

Kategorije u koje ih možemo sažeti su: nebitno, kroz svakodnevnicu, na okupljanjima mladih, preko prijatelja i društvenih mreža.

Roditelji ne bi trebalo da se mešaju u izbor partnera - M2: „Uloga roditelja i jeste da načine od deteta nezavisnu osobu, koja će sama da donosi odluke, a ne da ih oni donose umesto njega.”; M8: „Roditelji ne bi trebalo da se mešaju. Obično majke savetuju ćerke da momak nije za njih iz nekog razloga, da mladoženja nema potrebno imovinsko stanje. To je ružno, po meni.”;

ne bi trebalo da se mešaju u izbor partnera, ali mogu da daju savet (svoje mišljenje) - M7: „Roditelji treba da daju mišljenje i sugerišu, ali to ne treba da bude presudno.”;

trebalo bi da utiču na izbor partnera, ali je odluka na budućim partnerima - M14: „Roditelji bi trebalo da imaju uticaja, mada često postoji nerazumevanje između generacija kod dece i roditelja, zato što su stariji iskusniji, imaju formirano mišljenje o ljudima, ali sama odluka je na ljudima koji će se venčati. Oni najbolje znaju ko im odgovara.”.

U brak, po mišljenju studenata, treba stupiti:

vreme je nebitno (kada se pronade prava osoba; ili kada se zavši fakultet, steknu uslovi - M5: „Nisu bitne godine za ulazak u brak, koliko osamostaljivanje, da ja znam da mogu da izdržavam svoju porodicu.”);

sa dvadeset i pet do dvadeset i sedam godina - M8(28god): „Ja sam primer, u mojim godinama, moji prijatelji već imaju po dvoje dece.”;

sa dvadeset pet ili šest godina, kada je čovek psihofizički spreman i materijalno obezbeđen; nakon završenih studija, stabilizacije statusa i stečenog životnog iskustva - M12: „Sa dvadeset i pet ili šest godina i za muškarce, i za žene. Najviše zbog dece, da imaju mlade, savremene roditelje.”; M9: „ Posle dvadeset i pet ili šest godina. [...] Treba i proživeti, završiti fakultet, zaposliti se... doći u ozbiljne godine. Ne bi trebalo ni da bude prevelikog generacijskog jaza između roditelja i dece. Moja majka me je rodila sa trideset i dve, a mog brata sa trideset šest, ili sedam (što je već prilično), a moj otac je bio nešto mlađi od nje (dvadeset i devet, kada sam se ja rodio). Trebalo bi kasnije i da ostanu prijatelji (roditelji i deca), jer nije bilo tako davno kada su i oni bili mladi. Optimalno bi bilo između dvadeset i pete i tridesete.”;

sa dvadeset sedam ili osam godina, nakon studija i „stabilizacije statusa”; pre tridesete - M14: „Ovde znam uglavnom ljude koji su došli da studiraju, pa tek onda planiraju da stupe u brak i oforme porodicu. To je pogrešno, jer čoveku na prvom mestu treba da bude porodica, a karijeru treba juriti usput.” (a sam nije oženjen) „U malim mestima je drugačije: traži se posao posle srednje škole, pa se oformi porodica.”

Uopštavanjem, njihovi odgovori se mogu svesti na tri kategorije: godine su nebitne (ali bitno osamostaliti se); od dvadeset i nekoliko godina, pa naviše (sa određenim stečenim životnim iskustvom, završenim fakultetom, zaposlenjem...); pre tridesete.

Vanbračna zajednica se među studentima:

potpuno odobrava - M3: „Ok je živeti zajedno bez venčanja, ako se ljudi vole. To je isto što i brak, samo nije ozvaničeno.”; M8: „Živeo sam sa curom vanbračno godinu dana, nije mi to strano.”; M4: „Mislim da je vanbračna zajednica super, možda ću ja jednoga dana tako živeti.”;

odobrava delimično, ili kao predbračna (zbog dece) - M6: „Ja ću stupiti u brak zbog potomstva, pretpostavljam da i devojke iz tog razloga ulaze u brak. Jer, može se živeti i vanbračno. Ali, sa decom vanbračne zajednice nisu zaživele, i mislim da ih ne gledaju isto kao na bračne.”; M7: „...To je kao probni brak.”; M12: „Vanbračna zajednica nije greh, nije loše, može i da tako da se živi, pa kasnije da se venčaju i reše bračno pitanje.”;

odobrava, ali ne lično - M11: „Vanbračna zajednica je ok, ali zašto, ako već žive zajedno, imaju decu, što se ne bi venčali ne razumem? (zbunjeno) Ali, dobro, podržavam.”;

ne odobrava se - M2: „Zajednički život bez venčanja mi je malo čudan, ne vidim razloga zašto se ne bi venčali, ako misle da su jedno za drugo. Znači da postoji neka sumnja u to, da to nije pravi partner.”.

Polnih odnosa pre braka bi, po mišljenju studenata:

trebalo da bude - M1: „...imitacija zajedničkog života.”; M6: „Polni odnosi su normalni pre braka, živimo u takvom društvu. I za mene jeste, jer ljudi koji se pridržavaju toga da je to loše, da se treba čuvati za brak, možda se kasnije ponašaju neživljeno, i prave probleme u braku.”; M12: „Ako odlučim da je to žena za brak,

voleo bih da spavam sa njom pre toga, zbog sebe (da bude siguran), a i tako bi se više vezali jedno za drugo.”; M13: „Jer je bitan, treba probati partnera, da i u tome funkcionišu dobro.”;

ne bi trebalo da ih bude pre duge veze, ili veridbe - M3: „Polne odnose pre braka treba izbegavati, jer je svet pun svakakvih bolesti. Zašto bih ja ovako zdrav trebalo da dobijem sifilis, sidu, hepatitis ili nešto slično?”

Ovi stavovi se mogu podvesti pod kategorije pod koje su svrstani i stavovi devojaka: prebračnih polnih odnosa treba i može da bude, treba da ih bude, pod uslovom stabilne veze.

Razlika u godinama između partnera je, prema sagovornicima:

nebitna - M8: „Nemam ništa protiv razlika u godinama, imao sam mlade (sedam godina od mene, recimo) i starije cure, nemam radikalni stav o tome. Ne mora to da bude neko mojih godina. I devojke razmišljaju slično, znam ih mnogo koje se zabavljaju sa momcima starijim po 19 godina, a i sa mlađima. U okruženju, iz primera koje ja znam, nema negativnih reakcija na to.”;

ako nije velika, nebitna je, važna je zrelost - M14: „Razlika u godinama između partnera, ako je mala nije bitna. Danas je neko sa šesnaest preživeo ono što neko sa dvadeset i šest nije... Zavisi od stepena razvitka partnera, ako mogu da se razumeju međusobno, godine nisu prepreka. Nebitno ko je stariji.”;

ne bi bilo poželjno da bude veća od šest ili sedam godina - M7: „Velika razlika u godinama čini da ima razlika, nesuglasica, svađa, brak, čini mi se, ne bi funkcionisao. Svejedno je ko je stariji, bitno da je pristojna razlika, da nema razlike u mišljenjima i stavovima, čestih sukoba... do četiri, pet, šest godina najviše, po mom mišljenju. Znam ljude koji su dobro funkcionisali sa tom razlikom. U mom okruženju se smatra boljim da je muškarac malo stariji. Dešava se da se momcima prigovara samo zato zato što je devojka starija od njih. Nije to ni mana, ni prednost, nego, eto, samo mu kažu: starija je od tebe.”;

ne veća od sedam, osam godina, nebitno ko je stariji - M11: „Nisu važne godine, ali ne bi trebalo da bude prevelika razlika. Otprilike do sedam, osam godina. Ja ne bih podržao veću razliku, ko zna šta taj partner ima iza sebe, kakva mu je prošlost, da li će to da kaže, ili neće... [...]Mislim da je u ovim okvirima svejedno ko je stariji.”;

ne veća od deset godina, nebitno ko je stariji; ne veća od dvadeset godina; ne veća od nekoliko godina, muškarac da bude stariji; poželjno je da budu vršnjaci, ili da muškarac bude malo stariji.

Ovi stavovi se mogu uopštiti na sledeći način. Razlika u godinama između partnera je: nebitna; ne bi bilo poželjno da bude veća od pet do dvadeset godina (u okviru kojih je nebitno ko je stariji); poželjno je da budu vršnjaci, ili da muškarac bude malo (nekoliko godina) stariji.

Trendovi su, prema mišljenju i iskustvima studenata, sledeći:

mladići vole da se zabavljaju i sa starijim i sa mlađim devojka - M13: „Po meni, čovek nije neki frajer ako je sa mlađom, meni je zanimljivije zavesti stariju osobu, tada je muškarac šmeker.”, a devojke sa starijima, ali i mlađima od sebe - M11: „Devojke traže par godina starije muškarce, ali moje generacije već traže mlade. Na primer, devojka je osadeset sedmo godišta, a zabavlja se sa mojim drugom

koji je devedeset i privo... to razlika od tri, četiri godine. Za mene je to sasvim normalno.”;

ljudi teže manjoj razlici u godinama.

Bez izuzetka, sagovornici oba pola smatraju ulazak u brak i zasnivanje porodice poželjnim i potrebnim i normalnim. Oni vide brak i porodicu kao svrhu života i viši nivo povezanosti i obaveze prema partneru, što je verovatno posledica inercije u mišljenju i konformizma, o čemu svedoče i sledeće izjave: Ž12: „Trebalo bi ući u zajednicu, jer se tada mnogo toga menja, kada živiš sa nekim zajedno, tu su obaveze, deca... to je... normalno (smeh)” i M3: „...treba ući u brak zato što je to prirodno, to je vekovna tradicija, zašto bi je menjali?”.

Međutim, jedna sagovornica napominje da ima i mladića i devojaka koje ne žele brak: Ž6: „Poželjno je ući u brak i imati decu. Imam drugarica koje ne misle kao ja, a imam i drugova koji misle kao ja. Ne znam za muškarce, ali uglavnom devojke imaju san da budu majke. Ali, ne i po cenu da imaju muža. Znam sve više devojaka kojima je bitna karijera, i da imaju dete, ali ne i da se udaju i da žive sa mužem [...] Ja bih volela da imam i muža, i dete, to je skladna zajednica [...] Ja smatram da svako... da je porodica nešto najvažnije.” Isto čini i jedan sagovornik: M5: „Poželjno je imati brak i porodicu. I devojke mislim da tako misle. Ima ljudi koji su više fokusirani na karijeru, nego na brak i decu, to im je važnije”. Takođe, jedna sagovornica je rekla da je poželjno, ali sve manje ljudi to želi (Ž14: „Brak je po meni poželjan, i deca. Ali, mislim da sve manje ljudi to želi. Generalno se udaljavamo jedni od drugih, gubimo međusobno poverenje, bliskost. Možda i ne žele da stvore takav odnos sa toliko poverenja i bliskosti. I muškarci, i žene.”

Brak sagovornici oba pola doživljavaju kao zajednicu, instituciju (ugovor), ili svetinju.

Kada argumentuju razloge za ulazak u brak, moguće je uočiti nijanse razlika u odgovorima studentinja i studenata. Naime, potomstvo, zajedništvo (solidarnost, potreba za zajedništvom), ljubav, konformizam – zajednički su odgovori studenata oba pola (svi se mogu podvesti pod ove kategorije, uopštavanjem). Ali, eksplicitno izneta potreba za sigurnošću se javlja kao motiv za stupanje u brak samo kod studentkinja (ako ne uzmemo u obzir da zajedništvo samo po sebi donosi određenu sigurnost: u partnera, u život, materijalnu... a da niko od studenata nije osetio potrebu da je izdvoji). Ima i sagovornika koji to primećuju. Na primer M5 detaljno obrazlaže taj pojam „sigurnosti”, kao stabilnost: „Mislim da devojke traže neku sigurnost kasnije, u braku, da se više oslanjaju na muškarce. I one dolaze iz porodica gde glavnu ulogu ima otac, pa samim tim, one to očekuju i od svog

braka, da je muškarac dominantan. Glavna uloga u braku znači da muškarac uspostavlja ravnotežu u porodici. [...] ...kada sam sa roditeljima, osežam ravnotežu u porodici. Kada otac ode da radi u Nemačku, kao da stvari odu malo van kontrole.”

Inače, sagovornici smatraju da se u brakove ulazi iz najrazličitijih mogućih motiva: zbog interesa, neplaniranih trudnoća i poroda uopšte, iz konformizma, da bi se otišlo od roditelja. Strah od samoće pominju samo pojedini ispitanici, a ljubavi su setile samo neke ispitanice, ali se ti motivi već i kod jednih, i kod drugih javljaju kao ispravni motivi za sklapanje brakova, pa se ovde i podrazumevaju.

Interesantno je uporediti izjave sagovornika o motivima stupanja u brak suprotnog pola. Studentkinje mahom smatraju da i muškarci uglavnom žele brak i porodicu; a po mišljenju pojedinih žele, ali nešto kasnije, o odnosu na devojke (pominje se njihovo kasnije sazrevanje, u odnosu na devojke, kao i želja za produženim momačkim životom, koji podrazumeva provod i izbegavanje obaveza) - Ž5: „Jedno vreme sam mislila da muškarci vole da imaju devojku koju će da pokažu, da budu vezi. Oni ne žele brak rano, jer ne shvataju prednosti.”

Muškarci, po njihovom mišljenju, ulaze u brak zbog: ljubavi ili interesa; želje za zajedničkim životom; pritiska okruženja:

Ž4: „Većina mojih kolega i prijatelja planira da se u jednom trenutku oženi i stvori porodicu, jer se to od njih očekuje. To je kao neki logičan sled u životu, završiti fakultet, zaposliti se, izgraditi karijeru i šta mu onda preostaje, nego je red da se oženi i dobije decu. Ali, neki od njih to ne planiraju skoro, već oko četrdesete, i maštaju o idealnoj ženi. [...] U okruženju se smatra da je čovek koji ima preko četrdeset godina, a nema porodicu i nije u braku, promašio život, nije uradio ništa u životu. Prijatelji mog oca koji se nisu oženili sada smatraju da je to bila velika greška, da je glupo što nemaju nikoga.”; Ž11: „Za muškarce je važan uticaj prijatelja i pritisak rodaka, ako su već dugo sa nekom devojkom, ili njena trudnoća.”;

zato što im je potreban neko će o njima brinuti - Ž12: „Poželjno je imati brak i porodicu. Momci da, ali njima to da žele brak dođe tek kasnije, a mi uvek maštamo o tome još kao devojčice zamišljamo venčаницe... [...] Iz ljubavi, tako misle i ljudi muškog pola koje ja poznajem, ali ne misle svi ljudi tako. Njima je potrebna žena da bude dobra domaćica, da čuva decu, da preuzme brigu o domaćinstvu na sebe, a oni da izlaze i ne vode računa ni o čemu.”; Ž14: „Muškarci mislim najčešće pokleknu pod pritiskom okoline, a i treba im neko da im zamene mamu, (smeh) da im pomaže oko kućnih poslova koje ne žele da rade naravno, spremanja hrane...”;

zbog neželjene trudnoće; kod muškaraca su brak i porodica na neki način potvrđivanje statusa. Neke od njih smatraju da devojke ulaze u brakove iz ljubavi, a mladići ne.

Koliko je javno mnjenje moćno, taj pritisak da se čovek oženi i oformi porodicu, primetno je iz izjava poput sledeće: Ž7: „Mislim da većina muškaraca smatra to poželjnim,

ali ima pojedinaca koji neće da se žene, kažu: hoću da ostanem uvek dečko, a meni je to skroz glupo. Kad vidim nekog matorca de je dečko i da se tako ponaša, u neskladu sa svojim godinama, meni je muka.”. Ispitanica verbalnom i neverbalnom komunikacijom, facijalnom ekspresijom, pokazuje neskriveno gađenje.

Stav koji ukazuje na mogućnost da muškarci potvrđuju svoj status muškarca kroz porodicu iskazala je Ž9: „Potrebno je, čovek nije stvoren da živi sam. Sve se prebrodi kada su ljudi zajedno, porodica je nešto najlepše na svetu, i najlepše stvari se dešavaju u njenom okviru. [...] Muškarci to shvate u kasnijim godinama, oni inače kao ličnosti kasnije sazrevaju. Mislim da devojke od mladosti da vide sebe u venčanici, i da se zamisle pored čoveka sa kojim žive srećno do kraja života, a njima je potrebno da se oseće kao ličnosti, po imenu i prezimenu, struci, intelektualno, da steknu samopouzdanje, da počnu da zarađuju... tek onda razmišljaju o braku. [...] Muški motivi? Verovatno podižu sebi samopouzdanje kao muževi i očevi. [...] Naročito muškarci u godinama smatraju da je brak važan i da treba zasnovati porodicu...”. Takođe, ovde, kao i u još nekim stavovima, nalazimo klasičnu stereotipnu sliku devojke koja mašta o beloj venčanici. Drugim rečima, cilj života devojke je da se uda. Ovo potvrđivanje statusa i maskuliniteta potvrđuje i stav jednog sagovornika - M13: „Poželjno je, ja to želim. Pravi muškarac nije muškarac, ako ne ceni porodicu, ženu i decu, pa sebe.”. Međutim, činjenica je i da žene stiču i potvrđuju svoj status udajom i stvaranjem porodice, ali ni jedan/na sagovornik/ca se nije direktno osvrnuo na to.

Sledeća izjava svedoči o statusnom potvrđivanju, ali skreće pažnju istraživača na još jednu bitnu činjenicu. Naime, veliki broj brakova se sklapa zbog „neželjenih trudnoća”. Međutim, ispitanica uočava da su ta začeca često u biti neka vrsta testa za devojku:

Ž10: „Mislim da mladići i devojke ne stupaju iz istih razloga u brak. Muškarci žele da se zaposle, da imaju „svoj dinar” i svoje potomke. Oni imaju svoje razloge, ali mislim da oni nisu svesni da su njihovi razlozi drugačiji od ženskih, oni misle da to čine iz ljubavi. A znam devojke koje su se udale i pre nego što su završile srednju školu. One su nekako zaslepljene ljubavlju. [...] Često se `uzmu` zbog neželjenih trudnoća, iako se ne vole. Čak neće da ožene devojku pre trudnoće, to je kod nas najčešće. Kao neka vrsta testa, da li ona može da zatrudni. A pričaju da se žene zbog ljubavi. Ja to ne odobravam. Kao da uzimaju trudnu devojku iz samilosti, sažaljenja. To je loše.”

Dakle, potrebno je da žena dokaže da može da donese dete na svet, da bi je muškarac oženio, što pominje i Aleksandra Pavićević u svom etnološkom istraživanju sela: vanbračna zajednica se često smatra „probnom” u smislu provere devojčine sposobnosti da začne (Pavićević, 2006: 288). Ispitanica, kao što se vidi, eksplicitno ocenjuje ovakve postupke kao loše.

Prema mišljenju sagovornika, i devojke uglavnom žele brak i porodicu. One se udaju:

iz ljubavi i zbog zajedničkog života - M5: „Nadam se iz ljubavi (osmeh), ali ima ih i koje su sa momkom zato što vozi dobra kola, ili ima dobre patike, a ne zbog njegove unutrašnje vrednosti. Mislim da devojke traže neku sigurnost kasnije, u braku, da se više oslanjaju na muškarce.”;

ali i iz interesa (materijalnih sigurnosti, kao i neki muškarci – M2) - M9: „...je većini devojaka cilj da se bogato uda, što je potuno pogrešno, jer je relativno, tog bogatstva može jednog dana da ne bude. Mnoge su ulazile u takve brakove, a izlazile povređene. Te stvari su prolazne. To bi trebalo menjati, u čemu je bitan uticaj javnog mnjenja, a mediji baš takve stavove i propagiraju. [...] Tamo se prihvata ono što se vidi na emisijama rialiti šou-a, gde devojke sve čine novca radi. Tada će sebi nešto priuštiti, i tako dokazati da su uspele u životu. Po mom mišljenju, takve stvari nisu ocena uspeha u životu, pogrešne su. Uspeh je imati ljude na koje se čovek može osloniti u životu, jer u teškim trenucima ih ima malo.”;

neke zbog pritiska okoline (ili zato što su već dugo sa jednim momkom) - M9: „Ovde je i veliki pritisak sredine, posebno na starije žene i devojke, Tako devojke ulaze radi neke svoje lične sigurnosti. Nezamislivo je da se nisu udale, da nemaju muža, to je katastrofa, stav sredine je prilično okrutan. Smatra se da bi trebalo produžiti lozu, zato. To je loše, jer ljudi su pod pritiskom [...] Neki ljudi upšte ne razmišljaju, naprave dete i svi se posle polome oko njih... isti su ciljevi iz kojih muškarci i žene ulaze u brakove ovde. To se nameće od strane porodice i prijatelja.”;

zbog potomstva;

zavisi, individualno je - M11: „Devojke... zavisi koji tip devojke. Sponzoruše gledaju samo materijalne koristi, njima sigurno nije bitno da li su braku, ili nisu.”;

zbog neželjene trudnoće.

I sagovornik čiji stav se ovde navodi smatra lošim skalapanje brakova na taj način, baš kao i jedna sagovornica - M15: „Znam devojku koja se udala rano, zbog trudnoće, i to je jedan od razloga. Mislim da je to loše, jer se udala sa nepunih 18 godina, nedovoljno razvijene moći rasuđivanja - ne znajući šta je dobro, a šta loše, a i dete... treba o tome dobro razmisliti, to su ozbiljne odluke.”

Jedan sagovornik kaže da devojke sve manje žele brak i porodicu. On priča sa velikim prezirom:

M13: „Devojke većinom danas ne žele. Udaju se kasno, sa trideset i nešto. Žele lagodan život, tuđe finansiranje, ko nema para, ne može da nade devojku koju želi. One koriste svoju lepotu, telo i garderobu, funkcionišu kao lovina i lovci. Ne žele obaveze i naređenja, da tako kažem, kao što su naše majke i bake čuvale decu i

obavljale kućne poslove (sa neodobravanjem). Žele da budu bezbrižne, da žive bez obaveza. Mislim da ni decu ne žele, u velikom procentu, bar ne pre tridesete... Ako je čovek finansijski dobar, onda žele da stupe u brak, ali to je iz koristi. Dešava se i da se u brak uđe iz straha da vas ne napusti partner, da imaju nekoga. [...] Muškarci pre žele brak, nego žene. One to drugačije shvataju. Ima i ovakvih žena kao što sam ja, ali malo ih je.”

Isti sagovornik kritikuje „sponzorisanje”, i potrebu nekih devojaka za produženim životom bez obaveza, koju inače pojedine sagovornice kritikuju kod mladića.

Drugi ispitanik uviđa razloge otpora braku i porodici kod pojedinih devojaka:

M15: „Stav devojaka je podeljen, mislim da je veći broj onih koje žele da se udaju. Mislim da devojke koje žele brak, to žele da bi ispoštovale tradiciju, a one koje ne žele, recimo moja koleginica kaže da ne želi da izgubi svoje 'ja', da bude potčinjena muškarcu u braku.” Očigledno, kod njega svest o neravnopravnom odnosu supružnika postoji. [...] On dalje izjavljuje: „...mislim da se većina brakova i sklapa zbog rađanja potomstva, to je važno. Isti motivi treba da budu i za devojke. To je stav i u okruženju. Devojke takođe tako misle, smatram. Imam i poznanica koje ne žele da imaju decu, jer misle da bi im to upropastilo izgled, ali one su baš malobrojne.”

Izjava jednog sagovornika ilustruje gotovo sve nevedene razloge iz kojih devojke (po mišljenju mladića) stupaju u brakove. On takođe, ocenjuje nevedene motive kao pogrešne, loše:

M10: „Međutim, devojke i mladiće ne motiviše isto. Čitav je spektar motiva: od materijalne sigurnosti, bekstva od roditelja (za devojke), iako možda onaj kome odlazi nije dobar za nju, očekivanja od strane okoline (često čujemo da muškarca u tridesetim godinama kritikuju što nije oženjen i nema dece, a devojke doživljavaju taj pritisak već sa dvadeset i pet godina). A to nije u redu, jer niko nema prava da vrši takav pritisak na pojedinca [...]. Dakle, u velikom broju slučajeva su to pogrešni motivi, a u okruženju su česti materijalni motivi. Slobodoumniji ljudi, koji vole svoju decu, smatraju da njihova deca treba da uđu u brak iz ljubavi. Devojke iz moje sredine se ne bi složile sa mnom, jer one očekuju od muškarca da ih izdržavaju, u skladu sa tradicionalnom sredinom iz koje potiču.”

Uglavnom, studenti i studentkinje navode jedni kod drugih iste motive, i ocenjuju kao loše slične postupke kod suprotnog pola. Jedni drugima prebacuju stupanje u brakove iz interesa, zbog neplaniranih trudnoća i odlaganje oformljavanja porodica zarad ličnog zadovoljstva.

Ipak, iako se brak i porodica smatraju poželjnim, mladi pokazuju odlučnost da te veze raskinu, ukoliko brak nije dobar (funktionalan), čak i u slučajeve kada bi im to veoma teško palo.

Sagovornici oba pola iznose iste stavove i iskustva po pitanju upoznavanja partnera. Većina ih smatra da je način nebitan, dok neki kao najverovatnije i najzgodnije situacije navode mesta okupljanja mladih, zajedničke prijatelje, svakodnevnici (fakultet, posao i slično), društvene mreže (koje sve više dobijaju na značaju, prema izjavama pojedinih

sagovornika, dok drugi preferiraju upoznavanje „uživo”). Jedan ispitanik je izneo interesantan hipotetički način za upoznavanje, koji je po njemu najbolji, zato što je moguće percipirati partnera bez uticaja vizuelnih draži - M3: „Uđete u restoran sa nekime, u mrak, ‘blind date’ u bukvalnom smislu. Vidite se tek posle večere. Sva čula su zasleplena, osim čula ukusa i sluha. Ne možemo da se vidimo, ali ako smo na istoj talasnoj težini, zašto bi izgled bio prepreka?”.

Roditelji, po mišljenju studenata i studentkinja, ne bi trebalo da imaju uticaja pri izboru njihovog partnera, ili mogu da daju svoje mišljenje (savet), ali to ne može biti presudno. Dalje, jedna sagovornica smatra da izbor partnera ipak ne bi trebalo da se kosi sa potencijalnim izborom roditelja (što znači da ipak imaju uticaja, u njenom slučaju), dok jedan sagovornik nalazi da bi roditelji trebalo da imaju uticaja (zbog iskustva koje poseduju, ali konačna odluka je ipak na budućim partnerima). Na prvi pogled, ovo su vrlo slični stavovi. Međutim, ona smatra tako zato da ne bi došlo do situacije „između dve vatre”, posrednika između roditelja i partnera koji se međusobno ne podnose (što nema direktne veze sa partnerskim odnosom), a on upravo zbog odnosa sa partnerkom (roditelji su iskusniji, poznaju ljude bolje nego mladi). Dakle, krajnji rezultat je isti, ali iz različitih pobuda.

Što se tiče starosti i ulaska u brak, neki ispitanici oba pola smatraju starost nebitnom (ali je zato bitan materijalni status i zrelost), dok ostali misle da je dobro ući u brak posle dvadeset i četvrte ili pete godine, a pojedini smatraju da to treba učiniti pre tridesete (postavljaju gornju granicu). Razlike između stavova sagovornica i sagovornika se pokazuju u jednoj kategoriji koje kod sagovornika nema: najnižu donju granicu - dvadeset dve ili tri godine, postavila je sagovornica; kao i u jedva primetnom generalnom pomeranju donje granice kod sagovornika naviše za godinu-dve, u odnosu na ispitanice, što može da objasni njen odgovor. Takođe, često se mladići smatraju tradicionalno odgovornima za buduću porodicu, pa je logično da žele prvo da „stabilizuju status” (završe fakultet i zaposle se, kako bi mogli da izdržavaju porodicu), dok devojke ponekada objašnjavaju da je za mladiće dobro da se ožene nešto kasnije zato pošto su „nezreli” u odnosu na devojke.²²¹ Pojedini mladići i devojke pokazuju potrebu da se porod ne odlaže previše, pre svega zbog budućeg odnosa dece sa roditeljima (što se može tumačiti i njihovim spostvenim iskustvom). Oni smatraju da između roditelja i dece ne bi trebalo da postoji preveliki generacijaki jaz, da bi roditelji trebalo da budu savremeni i da ostvare prijateljske, a ne autoritarne odnose sa decom.

²²¹ Doduše, jedan ispitanik, koji je ocenio kao pogrešno to što njegove kolege na prvo mesto stavljaju završene studije, pa tek onda planiraju brak i porodicu, a ni sam nije oženjen (a sam spada u „većite studente”). On navodi da se u malim naseljima brakovi sklapaju posle završene srednje škole i fakulteta, ali ipak se izjašnjava da to treba učini pre tridesete, dok ne navodi donju granicu.

Takođe, kao argument se javlja i zdravlje žene, njena sposobnost da rađa, kao i opasnost po zdravlje deteta i žene sa kasnim trudnoćama.

Stavovi sagovornika i sagovornica o vanbračnoj zajednici se kreću od potpunog odobravanja, do potpunog neodobravanja, iniciranog tradicionalizmom („nezgodno je” zbog dece, ili se smatra da onda postoji sumnja u ispravnost veze sa datim partnerom). Finesa između stavova studenata i studentkinja je primetna u odgovoru studentkinje, kakvog kod studenata nema, bar ne u eksplicitnom obliku (iako se podrazumeva da oni, koji su se izjasnili protiv kohabitacije, smatraju brak važnijom zajednicom). Naime, jedna sagovornica je navela da je brak „ozbiljnija” zajednica od braka. Međutim, svi odgovori se mogu svrstati u sledeće kategorije: odobrava se u potpunosti; odobrava se delimično, ili kao prebračna (maločas izdvojeni stav se može svrstati ovde); ne odobrava se uopšte.

Po pitanju polnih odnosa pre braka, sagovornici oba pola daju odgovore koji se na prvi pogled mogu svrstati u dve kategorije: poželjni su, i poželjni su, ali ne po svaku cenu i samo pod određenim uslovima. Međutim, studentinje ipak daju mnogo više iznijansirane odgovore, nego studenti.

Tako i one smatraju da polnih odnosa pre braka treba da bude (to je normalno – zadovoljiti potrebu, važan su aspekt upoznavanja, neophodno je da i to funkcioniše); trebalo bi da ih bude, pod određenim uslovima - da je veza stabilna (odgovor koji postoji i kod studenata - ali sa posebnom argumentacijom - koji će biti izložen nešto kasnije), a potom u ovoj kategoriji daju odgovore koje kod studenata ne nalazimo: trebalo bi, ako postoji poverenje među partnerima; može da ih bude i pre braka (ako je partner procenjen kao dobar i kao objekat želje); trebalo bi, ali ne po svaku cenu, trebalo bi, ali različiti su uslovi za mladiće i devojke - kod Ž13: „Ženska osoba mora da isproba makar sa četvoricom, petoricom, jer je potrebno iskustvo. Ipak će ona sa njime da bude ceo život... Muškarci, što više, minimum desetak, da se uvežbaju, usavrše, pronađu... Više će da uživaju kada stupe u brak i on i ona, znaće šta vole.” Ovaj stav je izdvojen zato što je ilustracija tradicionalnog shvatanja da muškarac treba da bude iskusniji, samo modifikovan tako da se i od devojke očekuje neko iskustvo.

Polni odnosi pre braka se skoro među svim studentima smatraju sasvim normalnim. To je, sa jedne strane, način da se partneri povežu još intimnije, sa druge je neka vrste „probe” za brak, uverenje da se i na tom planu dobro „funkcioniše”, sa treće je zadovoljenje prirodne potrebe (za šta ne mora ni da postoji emotivna povezanost) M2: „Prirodna stvar, potreba koju ne treba uskraćivati ni sebi, ni partneru”; M4: „Polni odnosi pre braka su normalni, ne

možu da vežem seksualno ponašanje isključivo za brak. Čak se ne vezuje uvek ni za ljubav.” Jedan sagovornik čak ispoljava nezadovoljstvo povodom toga pojedinci smatraju da devojke ne bi trebalo da se upuštaju u polne odnose pre braka - M5: „Ne slažem se sa onim mišljenjem da ne devojke ne treba da imaju odnose pre braka, i što ih nazivaju pogrđnim imenima.” Student koji smatra da ne bi trebalo da se upusti u polne odnose pre braka ili veridbe (stabilne veze iz prethodnog pasusa), to ne čini iz moralnih ili emotivnih razloga, već iz straha od posledica takvog ponašanja (od polno prenosive bolesti).

Stoga se može zaključiti da, iako su odgovori ispitanika oba pola u kategoriji: trebalo bi da bude polnih odnosa pre braka, ali pod određenim uslovima, naoko isti, iza njih stoji donekle različita argumentacija.

Razlika u godinama između partnera je, prema sagovornicama: prihvatljiva donekle, nebitno ko je stariji (tri do pet godina razlike); mala razlika u godinama je nebitna (ko je stariji, ako je razlika dve ili tri godine), ako je veća, poželjno je da muškarac bude stariji; poželjna, muškarac bi trebalo da bude stariji nekoliko godina (tri, do nešto manje od deset godina); najbolje je ako su partneri vršnjaci.

Prema sagovornicima, ta razlika je: nebitna; nebitna je - važna je zrelost; ne bi bilo poželjno da ne bude veća od pet do dvadeset godina (u okviru kojih je nebitno ko je stariji); poželjno je da budu vršnjaci, ili da muškarac bude malo (nekoliko godina) stariji.

Primetno je da kod devojaka „nedostaje” iskaz da je razlika u godinama potpuno nebitna, dok ga kod mladića nalazimo. One tolerišu do nekoliko godina razlike među partnerima, u okviru kojih nije važno ko je stariji, ali, ako je veća, poželjno je da muškarac bude stariji tri do deset godina, dok mladići ne smatraju preprekom za vezu i razliku do dvadeset godina, u okviru koje nije važno da li bi bila starija žena, ili muškarac. Ovo pokazuje da oni imaju veći prag tolerancije na razlike u godinama, da ih smatraju manje bitnim, nego devojke. Kategoriju vršnjaka nalazimo kod obe grupe studenata, sa time da je jedna devojka isključiva jer smatra da je najbolje da par bude vršnjački, a da jedan mladić dozvoljava da on bude stariji par godina (ako već nije vršnjak svojoj devojci).

Krajnje tradicionalan stav u odnosu na veliku razliku u starosti partnera iznelo je nekoliko sagovornika oba pola, sa vidljivim gađenjem:

M12: „Vršnjaci, ili da muškarac bude dve-tri godine stariji, više ne. Žena nikako da bude starija, imao sam stariju devojku, ne želim da pričam o tome. Jer će muškarac hteti da potraži drugu kasnije, švrljao bi na sve strane, kao što bi i mlada žena potražila drugog, otišla bi sa mlađim. Moje drugarice, neke, imaju momke starije po deset godina, meni se to ne sviđa (sa gađenjem), ali one vole zrelije muškarce.”;

(Ž7): „U redu je neka razlika u godinama, tri-četiri, pet... tada nije bitno ko je stariji. ali neka ekstremna razlika: stariji čovek i cura, to mi je nerazumljivo. Isto važi za žene. Prvo, to su osobe koje mogu da im budu roditelji! Ne znam kako mogu da se vole, da se poljube??? Jao, muka mi je! (od pomisli na to) [...] To je van pameti. Muškarci uvek teže mladima, a to mi je potpuno ljigavo. Nisam čula da je neka starija žena sa dečkom... dešava se, ali u mojoj okolini nema toga. To je pedofilija!”

Takođe ekstremno tradicionalan stav, koji se tiče i uloga u braku²²², iznosi studentkinja:

Ž9: „Da, ja volim da mi muškarac bude stariji. Oni kasnije sazrevaju, a ja sam patrijarhalna, želim da mi muž pokaže pravi put, a ne da ja budem vođa. Muškarac je glava porodice, a žena je vrat, koji se okreće za njom. On je taj koji treba da štiti... moje drugarice vole mlađe momke, i ne osuđujem ih, ali zreloj devojci je potreban muškarac stariji jedno pet, šest godina od nje. U okruženju su različiti stavovi. Mislim da muškarcima nisu bitne razlike u godinama, nego samo izgled, možda više ni to. Naročito im je poželjno kada su devojke mlađe od njih. [...] Bio je (njen dečko) dve godine mlađi od mene, mislila sam da je stabilan, da ćemo moći da pričamo o svemu, ali on nije mogao da ide u korak sa mnom, ne mogu ja da ga učim „nekim stavrima”, nemam za to ni vremena ni živaca. Njemu treba da odraste.”

Jedan sagovornik je naveo da žena nikako ne bi trebalo da bude starija, dok ostali sagovornici ne polažu mnogo na pitanje da li je poželjno da u vezi bude stariji muškarac, ili žena. I kada navode godine u okviru kojih smatraju da je moguće ostvariti vezu, oni kažu da je nebitno ko je stariji. Jedan od njih pominje da žene ranije sazrevaju, pa priznaje mogućnost da je bolje ako je muškarac stariji, ali njemu je to nebitno. Takođe, par sagovornika je navelo da okruženju smeta ako je devojka starija od mladića. Generacijski jaz, različita shvatanja i životna iskustva, kao i mogućnost preljube, navode studenti kao razloge da razlika u godinama između partnera ne bude prevelika (u granicama koje su oni zamislili). Devojke, pak, mahom argumentuju potrebu za nekom (po njihovom mišljenju prihvatljivom) ne prevelikom razlikom u godinama takođe različitim životnim iskustvima, mogućim generacijskim jazom između partnera, različitim tempom sazrevanja muškaraca i žena, ali (za razliku od mladića) i fizičkim izgledom, psihofizičkim propadanjem i mogućom ljubomorom starijeg partnera).

Trendove u zabavljanju studenti oba pola opisuju kao raznolike, tako da se stiče utisak da se mladi zabavljaju i sa starijim i mlađim partnerima od sebe, bez obzira na pol, ali i sa vršnjacima.

Zaključujemo da sagovornici oba pola visoko vrednuju brak i porodicu. Za njih, porodica je svrha života, noramalan i prirodan nastavak života nakon perioda sazrevanja i

²²² Njena izjava potseća na Rusoove reči o ženi: „Njeno dostojanstvo, sreća i slava su u njenom mužu i porodici.” (Ruso, 1990 : 478).

nepojmljivo je da neko to ne želi (iako pojedini sagovornici oba pola napominju da ima ljudi koji ne žele brak)²²³. Jedna sagovornica čak izražava gađenje nad ljudima koji izbegavaju brak i porodicu, jedan sagovornik smatra da muškarac bez porodice i nije „pravi” muškarac. Brak doživljavaju kao zajednicu, instituciju, ili oba, a pojedini kao svetinju. U njega se stupa radi zajedništva (potrebe za zajedništvom), potomstva²²⁴, iz ljubavi i iz tradicionalnih razloga (po inerciji, iz konformizma), i to su odgovori koje daju i studentkinje i studenti. Međutim, samo među studentkinjama nalazimo i „sigurnost” (zaštitu) kao razlog za ulazak u brak, što bi se moglo objasniti socijalizacijom za ulogu slabijeg pola, kome muškarac treba da pruži zaštitu, materijalnu sigurnost i obezbedi orijetir u životu.

Studentkinje i studenti mahom smatraju da i pripadnici/ce suprotnog pola uglavnom žele brak i porodicu i da u brak ulaze zbog: ljubavi ili interesa; želje za zajedničkim životom; pritiska okruženja; neželjene trudnoće. Dakle, navode se mahom isti motivi. Studenti ističu i motiv potomstva kod devojaka, a sagovornice kao motive muškaraca za ulazak u brak navode i potrebu muškaraca za nekime ko će o njima brinuti i sticanje statusa (porodičnog čoveka). Pojedini sagovornici oba pola smatraju stupanje u brakove iz interesa, zbog neplaniranih trudnoća i odlaganje oformljavanja porodica zarad ličnog zadovoljstva lošim, i prebacuju odgovornost za ovo jedni drugima. Takođe, pojedini sagovornici oba pola osuđuju sklapanje brakova iz razloga koji nisu „pravi”.

Nekada su se budući bračni partneri upoznavali na određenim mestima (kao što su bila posela), ili preko provodadžija, ili preko roditelja koji su ih birali umesto njih. Smatralo se da u brak treba ući odmah po postizanju polne zrelosti, a vanbračni život je često bio nezamisliv, usled težnje društva da što efikasnije reguliše polni život svojih pripadnika. Sada, sagovornici oba pola iznose iste načine pogodne za upoznavanje partnera (nebitno, svakodnevnica, mesta okupljanja mladih, zajednički prijatelji, društvene mreže), pri čemu su stavovi o uticaju roditelja u izboru partnera takoreći isti: ne bi trebalo da se mešaju, mogu da daju svoje mišljenje (ali ono ne treba da bude presudno), trebalo bi saslušati i roditelje (samo što ovde, kao što je u analizi primećeno, sagovornica i sagovornik obrazlažu svoj stav

²²³Sedamdeset i osam procenata muškaraca i osamdeset i jedan procenat žena u Srbiji su živeli u braku, odnosno zajednici, u 2011. godini, a od toga je oko trećine i jednih i drugih bez dece (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 9).

²²⁴Istraživanje roditeljstva i fertiliteta krajem devedesetih pokazuje da skoro polovina žena smatra da brak bez dece nema smisla, što ukazuje na visoku povezanost braka i roditeljstva (Blagojević i Cvejić, 1997: 111), što delom može objasniti otpore prema vanbračnoj zajednici kod pojedinih ispitanika u ovom istraživanju. Takođe, preko sedamdeset procenata ispitanica smatralo je da svaki normalan čovek treba da bude u braku, kao i da je brak bolji od vanbračne zajednice, pošto garantuje sigurnost (Blagojević, 1997 i Cvejić: 112).

različito: ona ne bi želela sukob sa svojom porodicom ili partnerom zbog eventualnog animoziteta među njima, a on veruje da roditelji mogu da odaberu dobru partnerku za njega).

Sagovornice i sagovornici, upitani o starosti za ulazak u brak odgovaraju donekle isto: da su godine nebitne, ili postavljaju gornje i donje granice (ne pre, ili ne pre posle određene starosti). Međutim, kod sagovornica je ta donja granica nešto niža u odnosu na donju granicu koju pretpostavljaju sagovornici, što je objašnjivo prirodno različitim stepenima polne zrelosti za isti uzrast žena i muškaraca (iako se granica za mogućnost zdrave trudnoće i poroda za žene stalno blago podiže²²⁵, činjenica je da je trudnoća u kasnijim godinama rizična i za ženu i za dete, a muškarac nema takvih ograničenja), ali i kulturom nametnutom potrebom muškaraca da budu „hranioci” porodice, a za sticanje tih uslova je potrebno više vremena.

Stavovi sagovornika i sagovornica o vanbračnoj zajednici se ne razlikuju i kreću se od potpunog odobravanja do isključivog neodobravanja. Ali, ovde bi trebalo skrenuti pažnju na to da oni sagovornici koji kohabitaciju smatraju nekom vrstom predbračne zajednice i probom za brak²²⁶, u suštini i ne prave bitnu razliku između braka i kohabitacije kao zajednice dvaju bića. Oni joj sadržajno ne pridaju elemente alternativne zajednice, već je instrumentalizuju za buduće stupanje u brak i potomstvo²²⁷.

Polne odnose pre braka i jedni i drugi smatraju poželjnima, ili poželjnima pod određenim uslovima (najčešće je uslov da je „veza stabilna”). Međutim, samo kod pojedinih sagovornika (ne i kod sagovornica), nailazimo na eksplicitno odricanje potrebe da se povežu seks i emocije (mada ih ni sagovornice ne povezuju eksplicitno, tako da je jasno da sve one ne smatraju postojanje emocija nužnim uslovom za stupanje u predbračne polne odnose, ili bar ne u svakom slučaju), a pojedine sagovornice su kao uslov postavile poverenje (čega nema kod sagovornika, ali je i kod njih pretpostavljeno kroz uslov „stabilne veze”). Takođe, jedan mladić je postavio uslov stabilne veze iz straha od polno prenosivih bolesti. Ujedno, ovakav nalaz potvrđuje nalaze nekih drugih istraživanja, koja upućuju na to da žene generalno povezuju seks sa emocijama više nego muškarci, o čemu će kasnije biti reči.

²²⁵U periodu između 1980. i 2010. je zabeležen konstantan pad sklopljenih brakova (za trećinu), a partneri koji stupaju u brak su sve stariji. Broj porođaja majki starih između petnaeste i devetnaeste godine je opao za više od trećine u poslednjih deset godina (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 9).

²²⁶ Brak se ipak smatra trajninom, sigurnijom zajednicom, pogodnijom za rađanje dece, iako je Ustavom FNRJ još 1946, kao i Zakonom o braku i porodici iz 1963 pravni status dece rođene u braku i van braka izjednačen (Bobić, 2003: 173), delom i zbog duboko uvreženih shvatanja i diskriminacije i stigmatizacije od strane okruženja.

²²⁷ Ovo su i nalazi istraživanja početkom dve hiljaditih, usmerenog na ispitivanje sadržaja vabračnih zajednica (Bobić, 2003: 208).

U pogledu starosti oba partnera, i kod studenata i kod studentkinja nalazimo gotovo identične stavove i argumentaciju (počev od toga da najbolje biti u vezi sa vršnjacima, preko tolerisanja manje razlike od nekoliko godina, ili više, do potrebe da muškarac bude stariji od žene). Suštinska razlika je u „nedostatku” jednog stava iz lepeze stavova kod studentkinja, a taj stav nalazimo kod studenata: da je razlika u godinama i to ko bi u vezi bio stariji potpuno nebitna. Ovu razliku je verovatno moguće tumačiti na više načina. Naime, kod nas takoreći postoji tradicija i težnja ka tome da muškarac bude bar malo stariji od žene, ili eventualno vršnjak, dok se na vezu starije žene i mlađeg muškarca nije gledalo blagonaklono. Konformizam je svakako jedno moguće objašnjenje. Dalje, uverenje da je muškarcu potrebno više vremena da „sazri”, kao i već pomenuta činjenica ograničenja moći žene da reprodukuje život u kasnijim godinama. Takođe, ima ispitanica koje su iznele strah od poređenja fizičkog izgleda starije žene i mlađeg muškarca, što je u suštini strah od mogućnosti da starija žena postane neprivlačna na fizičkoj ravni. Inače, iskustva sagovornica i sagovornika (to jest – njihovih poznanika) svedoče o brojnim emotivnim i seksualnim vezama među ljudima koji su vršnjaci, ali i među onima između kojih postoje razlike u godinama, a da je pri tome nebitno ko je stariji. Pojedini sagovornici oba pola izražavaju gađenje (neverbalno ili verbalno) prema emotivnim vezama između ljudi sa velikom razlikom u godinama.

U stavovima o braku i porodici, u zavisnosti od pitanja, postoje, odnosno ne postoje bitne razlike između studenata i studentkinja. Naime, generalno, oni tradicionalno visoko vrednuju brak i porodicu i doživljavaju ih istovetno. Njihovi motivi za ulazak u brak su identični, ali devojke navode sigurnost kao motiv, koga kod studenata nema, što takođe upućuje na prisustvo tradicionalnog modela (zajedno sa konformizmom, ili potomstvom kao motivom), dok ostali motivi (zajedništvo, ljubav) mogu da budu svrstani u prelazni, odnosno simetrični model (u zavisnosti od detaljnijeg objašnjenja koje su sagovornici davali). Prisustvo polnih stereotipa potvrđuje mišljenje pojedinih ispitanika da devojke, između ostalog, stupaju u brakove radi potomstva, i mišljenje pojedinih ispitanica da mladići to čine iz potrebe da žena o njima vodi računa. Stavovi o upoznavanju partnera i uplivu roditelja ne pokazuju bitne razlike (kreću se od liberalnih – način upoznavanje je nebitan, roditelji ne treba da imaju uticaja; preko prelaznih – dobro je upoznati partnera preko zajedničkih prijatelja, roditelji mogu da se izjasne, ali to nema uticaja; do tragova tradicionalnih – mišljenje roditelja se smatra bitnim), ali je zamišljenja idealna donja starosna granica pretpostavljenog ulaska u brak kod devojaka nešto niža nego kod mladića. Njihovi stavovi o kohabitaciji čine istovetne palete, počev od tradicionalnog neodobravanja, preko prelaznog tolerantnog stava, do liberalnog odobravanja. Polni odnosi pre braka se smatraju poželjima

(liberalni model), ili poželjnima pod određenim uslovima (prelazni model), dok tradicionalni model nije prisutan. Po pitanju starosti partnera kod sagovornika oba pola nalazimo tradicionalni model (da je potrebno da muškarac bude stariji od žene) i prelazni model (da je dobro biti u vezi sa vršnjacima ili nešto mlađima/starijima od sebe). Liberalni model nalazimo samo kod sagovornika u vidu stava da je razlika u godinama između partnera potpuno nebitna (kao ni ko je od njih stariji: žena, ili muškarac).

10.2.2. Roditeljstvo: planiranje ili Božiji dar? Stavovi o roditeljstvu. Seksualna i reproduktivna funkcija: spojene, ili odvojene?

Produžetak porodične loze – reprodukcija članova porodica, a time i šire zajednice, smatrana je dugo, pa i danas u velikoj meri (Blagojević i Cvejić, 1997: 112), osnovnom funkcijom braka. Nedostatak dece je velika nesreća, a bezdetni brakovi se često razvedu (Pavićević, 2006: 311). U ovom odeljku se ispituje da li studenti različitog pola imaju različite stavove o roditeljstvu: da li ga treba planirati, ili je to Božiji dar? Koliko dece bi želeli da imaju? Konačno - da li su seksualna i reproduktivna funkcija spojene, ili odvojene?

Raspon stavova sagovornika oba pola je sledeći:

Decu je poželjno imati: jedno ili više; dvoje – troje; manje od troje; troje; manje od četvoro; dvoje do četvoro; koliko se želi i može se izdržavati bez oskudice; ne zna koliko bi dece želeo.

Začeće deteta: ne treba planirati (da se dogodi spontano, iz ljubavi); ako postoji brak i svi uslovi – ne planirati; ne planirati u detalje, ako je doneta odluka da se dete želi; planirati (ne pre braka); planirati donekle, zbog uslova; planirati da bi se obezbedili uslovi (da bi se pripremili za dolazak deteta, finansijska situacija to nalaže); treba planirati.

Pozajmljivanje oca je: neprihvatljivo; prihvatljivo je pod određenim okolnostima; prihvatljivo (kao i usvojenje);

Raspon stavova studentkinja je sledeći:

Stavovi studentkinja o roditeljstvu su: decu je poželjno imati, u tome se sve slažu, ali ne žele sve isti broj dece: dvoje; manje od troje; dvoje – troje; troje; manje od četvoro; dvoje do četvoro.

Što se tiče planiranja porodice, studentkinje imaju sledeće stavove: ne planirati - Ž11: da se dogodi spontano; ako postoji brak i svi uslovi – ne planirati; ne planirati u detalje, ako već postoji dogovor; planirati (da se desi u braku, ne ranije); planirati da bi se obezbedili uslovi - Ž4: „Decu treba planirati, apsolutno. Zašto rađati decu kojoj se ne mogu obezbediti uslovi za život, da se muči i pati?”; planirati da bi se pripremili za dolazak deteta (za

trudnoću). Ovi odgovori se mogu svrstati u nešto sažetije kategorije: protiv planiranja, protiv planiranja u određenim uslovima, za planiranje.

Raspon stavova sagovornica o pitanju „pozajmljivanja oca” je sledeći:

neprihvatljivo - Ž9: „Pre bih usvojila dete, našli bi neko drugo rešenje, nego da pozajmim oca. Da sam ja muško, a moja žena ode kod drugoga, to bi mi ubilo samopouzdanje, jer on želi, a ne može. Ako žena već traži nešto kod drugoga, neka ide kod njega i traži sve od njega.”; Ž11: „Pozajmljivanje oca... ne sviđa mi se to. Ne podržavam, bolje je usvojiti dete. Ne bih mogla da budem sa drugim, a da to nije moj muž.”;

prihvatljivo je pod određenim okolnostima (da se suprug slaže sa takvom odlukom, da treba reći detetu...) - Ž4: „...Ako je stvar dogovora, onda je u redu. On je onda usvojio to dete. Ali, ako je ona njega prevarila i on misli i živi u ubedenu da je to dete njegovo, to je suludo. Nepravedno i prema njemu, a još više prema detetu. Ako je odluka zajednička i svesna, to je kao da su uradili veštačku oplodnju. Nepravedno je uraditi to bez njegovog znanja, jer će on odgajati dete u ubedenju da je njegovo. Jednog dana, pre ili kasnije, to će se saznati, onda oni neće znati šta da osećaju jedno prema drugome. To je šok i velika trauma i za dete i za oca.”; Ž14: „Pozajmiti oca, ako muž ne zna da dete nije njegovo, nije u redu. On ima pravo da zna, jer će on učestvovati u podizanju deteta i vaspitanju. Istina je bolja od „dobre laži”. Ako on zna, i slaže se, ne smeta mu, zašto da ne? Ako će da gleda dete kao svoje... To je njihov život, i ne bi trebalo da se tiče nikoga sa strane.”;

prihvatljivo (ako se dete želi, način je nebitan) - Ž8: „Pozajmljivanje oca je ok ako neko želi da ima dete. Može i da ga usvoji, ako će ljudi da ga vole, sve je ok. Ima ljudi koji imaju decu, a ne vole ih. Mnogi ljudi ne mogu da imaju decu, a čuvali bi ih bolje od nekih koji ih imaju.”

Raspon stavova studenata izgleda ovako:

Stavovi sagovornika o roditeljstvu su jedinstveni, po pitanju poželjnosti poroda, ali ne i po pitanju broja dece: decu je poželjno imati: dovoljno je i jedno, a može i više; dvoje; dvoje-troje; troje, četvoro; još uvek ne zna koliko bi dece želeo da ima; koliko se želi i može se izdržavati bez oskudice.

Sagovornici smatraju da rođenje deteta: ne treba planirati - M13: „Ne treba planirati, to jednostavno treba da se desi, iz ljubavi. Planirati je veštački, to može i na drugi način da se obavi.”; ne treba planirati (jer nikada neće biti savršenih uslova); od trenutka kada se donese odluka da se dete želi, ne planirati - M9: „To može drastično promeniti život, pa kada se već dogovore, rade na tome da dobiju dete, treba prepustiti vremenu, bez nekog detaljnog planiranja.”; ne treba planirati, ali finansijska situacija to nalaže - M8: „Ne treba planirati, ali je nemoguće i spontano, jer moraš da obezbediš stan i ostale uslove da se dete formira u normalnu osobu.”; planirati donekle, zbog uslova; porodicu treba planirati - M7: „Mislim da

treba planirati. Moj brat je stariji osam godina od mene, jer su roditelji čekali bolje uslove života, pa je jaz između njega i mene veliki... on je otišao na fakultet, a meni je bio potreban kao brat, da bude pored mene, kao malo stariji, da me uputi šta je dobro, šta ne, kao neko ko je generacijski bliskiji od roditelja.”; M12: „Treba planirati, jer ne bih želeo da se to desi iznenada, pa da moramo da se venčamo, ili da imamo finansijskih problema, pa da mu nešto uskraćujemo...” Ovi odgovori se, kao i odgovori sagovornica, mogu svrstati u sažetije kategorije: protiv planiranja, protiv planiranja u određenim uslovima, za planiranje.

Po pitanju „pozajmljivanja oca” ispitanici imaju sledeće stavove:

neprihvatljivo je - M1: „...Celog života bih znao da je neko drugi otac mom detetu, a i dete bi znalo ko mu je otac. Ja bih tu bio suvišan.”; M2: „Seksualni čin smatram bitnim delom veze i nije mi normalno da žena stupi u odnos sa drugim muškarcem, bez obzira na razlog.”; M3: „Zašto bi neka žena spavala sa drugim muškarcem da bi dobila dete i spasila brak? Zašto ne veštačka oplodnja? [...] Ne mora baš ni da se rodi dete, može i da se usvoji. [...] Ja se stavljam u poziciju muža te žene. Ne bih mogao da je gledam istim očima kao ranije.”; M4: „Kada bi meni žena to uradila, ne bih to prihvatio, doživeo bih kao prevaru. [...] Da uradi tako nešto meni iza leđa, bez mog znanja, to bi bila izdaja. Nikada ne bih odobrio. Postoji i veštačka oplodnja.”; M5: „Mislim da ne bih to prihvatio. Ne bih dozvolio, da ne mogu da imam decu. Da moja žena bude sa drugim muškarcem, to je za mene prevara. Onda ona nije ona prava, ne voli me koliko ja nju, jer ja njoj tako nešto ne bih uradio, a ona bi to prihvatila.”; M7: „Danas je sve postalo normalno, ljudi su izuzetno nisko pali. Ima situacija da drugovi jedni drugima pozajmljuju devojke. Sigurno im nije prijatno, za njih se može reći da su drolje, sve najgore. Ponekada se pitam da li sam ja normalan!? To po meni ne bi trebalo, jer živiš u saznanju da ogajaš tuđe dete. Usvajanje je isto, ali manje bolno.”; M12: „Pozajmljivanje oca je sasvim neprihvatljivo. Bolje usvojiti, nego da žena bude sa drugim, pa m da odgaja tuđe dete. Ne treba tako raditi. To je oblik nevertva. Zgrožen sam [...].”;

prihvatljivo je, pod određenim uslovima - M10: „Pozajmljivanje oca je prihvatljivo kao mogućnost, u smislu da se kao otac može ostvariti i prema detetu koje nije biološki vaše.”;

prihvatljivo je - M8: „Nemam ništa protiv pozajmljivanja oca, jer svrha porodice jeste „osnovni instinkt”, koji nam je zajednički sa životinjama, da se obezbedi potomstvo. Dobro, sada imamo i druge metode, usvajanje, veštačka oplodnja...”; M14: „Pozajmiti oca, u cilju proširenja porodice, zašto da ne. Bitno je u kakvoj sredini dete raste i ko ga odgaja.”

Ispitanici oba pola smatraju da je poželjno imati poroda (smatra se „produžetkom loze”, vrste; veliku zrelost u razmišljanju pokazuje student koji uviđa da je u pitanju zadovoljenje potreba višeg nivoa od produžetka porodičnog imena, ili vrste - M10: „Rađanje dece je potrebno, jer nas roditeljstvo upotpunjava kao ličnosti. Tako se ostvaruje još jedna dimenzija ličnosti, prirodno data mogućnost.”, ali se međusobno razlikuju po pitanju broja dece, koju bi želeli da imaju, kao i da li ih treba planirati.

Jedno (ili više), dvoje, do četvero dece, odgovori su zajednički studentima i studentkinjama. Jedan sagovornik je naveo da broj zavisi od toga koliko se dece može izdržavati, a treći – da još nije siguran koliko bi dece želeo da ima.

Stavovi studenata i studentkinja se po pitanju planiranja porodice delimično preklapaju, sa par odgovora koji predstavljaju nijanse u razmišljanju i izdvajaju se od ostalih. Odgovori poput: ne planirati; ne planirati od trenutka kada se donese odluka da se dete želi; planirati da bi se obezbedili uslovi (da bi se pripremili) i planirati, prisutni su kod obe grupe. Kod studentkinja, međutim, nalazimo odgovore: ako postoji brak i svi uslovi – ne planirati; planirati (da se desi u braku, ne ranije); kao i da treba planirati da bi se pripremila za trudnoću; a kod studenata: ne treba planirati, jer nikada neće biti savršenih uslova (što se može podvesti i pod „ne planirati”); ne treba planirati, ali finansijska situacija to nalaže (što se može podvesti pod „planirati”); planirati donekle, zbog uslova (što se takođe može podvesti pod „planirati”). Genralno, svi ovi stavovi se mogu svrstati u dve kategorije: za planiranje i bez planiranja. Ovako gledano, izdvajaju se samo dva stava studentkinja, koje pre svega brak smatraju uslovom da se dete začne - Ž3: „Planira se u braku, jer brak je uslov za dete, a ne dete preduslov za brak.”. Ali, ovde treba imati u vidu i da se nekoliko studenata povodom ranijih pitanja izjasnilo da bez (van) braka ne razmišljaju o deci, tako da se ne može reći da ovde postoje bitne razlike u stavovima između dve grupe studenata (stav koji je izneo M12, a citiran je ranije u tekstu, takođe ovo potvrđuje: on ne želi da se venča zato što bi mu devojka ostala u drugom stanju). Drugi stav razlike je da se treba pripremiti za trudnoću, ali se on odnosi na psihofizičko stanje žene, a ne na planiranje porodice.

Izdvojen je stav, koji ilustruje predrasude o odnosu dece različitog pola prema roditeljima različitog pola - Ž6: „Želim dva sina, po mogućstvu, ako ne, može i ženska deca. (smeh) nekako mislim da su muškarci mamine maze, i da su više za majke, a majke vezane više za njih, za mušku decu, pa zato više želim sinove. Mama više voli brata, i on nju, a ja sam više vezana za tatu, iako se bolje slažem sa mamom. Volela bih da moja deca budu vezana više za mene. (smeh) Možda sam sebična. (smeh) mislim da treba planirati, ali ako baš iskrzne, šta se može...”

Zanimljivo shvaćenu distinkciju između muške i ženske potrebe za detetom, iznela je jedna sagovornica - Ž8: „Muškarci žele brak i porodicu, jer produžavaju lozu, dete nosi njihovo prezime, a kod žena se probudi majčinski instinkt, imaju potrebu da imaju dete, da nekoga čuvaju, da prenesu svoju ljubav na nekoga...” Pojedine ispitanice smatraju i da mladići žele brak i porodicu, neke od njih misle da oni to poželeva nešto kasnije, nego devojke,

dok ih ima koje navode da se pojedini mladići ponašaju kao da ne žele decu (o ovome je bilo reči u prethodnom delu, o braku).

Devojke sve manje žele decu, po mišljenju sagovornika:

M3: „Devojke sve manje žele decu. Mislim da se ugledaju na ‘poznate’ linosti koje drže do sebe, drže liniju... [...] I brakove sve manje žele, opet zbog uticaja iz okoline, bivale su povređene i žele vezu bez obaveza.”; M7: „Decu je izuzetno bitno imati, to je i stav okruženja. Kod devojaka je zbog karijere to sada stavka broj dva. Neke devojke ciljaju ozbiljnije priče u vezi posla, a biološki sat im otkucava.”);

a ima onih koji smatraju da i one žele brak i porodicu (M4: „Mislim da i devojke, i svi ljudi iz mog okruženja dele taj stav, i teže tome osim jedne... dve. (smeh)” M5: „Milsim da i devojke žele decu, većina. Ne znam ni jednu koja ne bi. Ne znam zašto ne bi. Možda zbog karijere, pa da im dete predstavlja prepreku u napredovanju.”; M8: „I devojke koje poznajem žele decu, naravno, svaka normalna osoba želi da ostavi potomstvo iza sebe.” M9: „Devojke možda ne žele da upropaste lepotu rađanjem, ali se vidi u odnosu prema deci uopšte da i one same žele, možda podsvesno, samo ne pokazuju. I lepe deojke rađaju decu.”); M10: „Vlada podstiče borbu protiv bele kuge, pa se žene odličuju na treće ili četvrto dete zbog koristi.”; M14: „Mislim da ovde ljudi misle da je važno imati decu, proširiti porodicu, i muškarci i žene misle isto, razlikuju se verovatno po pitanju broja dece koju će imati. Što manje dece, manje obaveza (za žene).”

Upitani za mišljenje o praksi „pozajmljivanja oca”, studenti oba pola iznose skoro identične stavove: neprihvatljivo, prihvatljivo je pod određenim okolnostima (da je stvar dogovora, da treba reći detetu, da otac prihvata dete), prihvatljivo je, kao i usvojenje.

Odobranje ovakvog postupka proizilazi iz želje da se ima dete, svejedno na koji način: usvojenjem, veštačkom oplodnjom, pozajmljivanjem biološkog oca.

Međutim, središnja kategorija je po sadržaju različita kod studentkinja i studenata. Naime, dok studentkinje smatraju da je potreban dogovor između supružnika da bi se tako nešto preduzelo, i da je neophodno da i otac i dete znaju šta se dogodilo, student smatra je neophodno da muškarac može da se ostvari kao otac sa detetom koje nije biološki njegovo (što u suštini predstavlja i očevu saglasnost, kako devojke zamišljaju, ali stepen više u daljem igranju uloge roditelja).

Negativan stav proizilazi iz žestokog protivljenja ovakvom činu. Dok ga neki ispitanici i ispitanice izjednačavaju sa preljubom, drugi akcentuju neispravnost laži budućem ocu (suprugu), a treći smatraju da čin polnog spajanja ne treba praktikovati iz koristi, već iz ljubavi. Koriste se termini poput: prevara, izdaja, suludo, nepravedno, nije u redu, nije dobro, istina, korist, zgražavanje:

Ž4: ... „Ali, ako je ona njega prevarila i on misli i živi u ubeđenu da je to dete njegovo, to je suludo. Nepravedno i prema njemu, a još više prema detetu. [...] Nepravedno je uraditi to bez njegovog znanja, jer će on odgajati dete u ubeđenju da je

njegovo. [...]”;

Ž14: „Pozajmiti oca, ako muž ne zna da dete nije njegovo, nije u redu. [...] Istina je bolja od „dobre laži”...”;

Ž2: „To nije dobro.”;

Ž7: „Taj čin treba da bude iz ljubavi, a ne iz koristi.”;

M2: „Seksualni čin smatram bitnim delom veze i nije mi normalno da žena stupa u odnos sa drugim muškarcem, bez obzira na razlog.”;

M4: „Kada bi meni žena to uradila, ne bih to prihvatio, doživio bih kao prevaru. [...] Da uradi tako nešto meni iza leđa, bez mog znanja, to bi bila izdaja. [...]”;

„... Da moja žena bude sa drugim muškarcem, to je za mene prevara. Onda ona nije ona prava, ne voli me koliko ja nju...”;

M12: „...To je oblik nevertva. Zgrožen sam...”;

M7: „Danas je sve postalo normalno, ljudi su izuzetno nisko pali. Ima situacija da drugovi jedni drugima pozajmljuju devojke. Sigurno im nije prijatno, za njih se može reći da su drolje, sve najgore. Ponekada se pitam da li sam ja normalan!?!...”

Sumiramo na sledeći način. Bez izuzetka, studentki oba pola žele porodicu²²⁸. Za njih je to prirodno i služi produžetku vrste ili porodične loze. Za jednog studenta, imati dete predstavlja mogućnost da se kao ličnost ostvari na novom (višem) nivou – kao roditelj (što je stav koji kod studentkinja ne nalazimo tako eksplicitno izraženog, iako one sve teže majčinstvu u budućnosti, ali čini se iz konformizma). Takođe, njihovi se odgovori razlikuju i kada su upitani o broju dece: ni jedna studentkinja nije pomenula da bi želela što više dece, koliko god se može izdržavati, a jedan student jeste (što ne iznenađuje, pošto su one manje-više svesne svoje uloge nosioca, donosioca, negovatelja i primarnog vaspitača deteta, kao i napora koji te uloge zahtevaju od žene). Takođe, jedan sagovornik je, svestan svoje mladosti (nezrelosti) rekao da nije siguran koliko bi dece želeo. Upitani za stav drugog pola o roditeljstvu, i kod mladića i kod devojaka se sreću stavovi kako pripadnici drugog pola žele, ili ne žele decu.

Može se zaključiti da se stavovi (odnosno njihov opseg) sagovornika i sagovornica po pitanju planiranja proširenja porodice, koji su bili indikator razdvajanje seksualne funkcije od reproduktivne, ne razlikuju bitno, i da se mogu svesti na dve kategorije: za, i protiv planiranja. Otuda se može zaključiti da među obe kategorije ispitanika ima onih koji spajaju seksualnu i reproduktivnu funkciju, i onih koji je razdvajaju.

O praksi „pozajmljivanja oca”²²⁹ (kao načinu da se začne dete ako je u paru problematična funkcija muškarca), koja je predstavljala sledeći indikator razdvajanja dveju funkcija: reproduktivne i seksualne, sagovornici daju odgovore koji se mogu svrstati u tri kategorije: neprihvatljivo je; prihvatljivo je (pod određenim okolnostima: da otac prihvata dete; ako postoji dogovor među supružnicima da se to uradi; treba reći detetu); prihvatljivo je

²²⁸Istraživanje Marine Blagojević je pokazalo da preko devedeset procenata žena smatra decu smislom života (Blagojević, 1997 i Cvejić: 112).

²²⁹ Istraživanje u jednom srpskom selu potvrđuje da je ova praksa postojala (i to uz svekrvin blagoslov), ali njeno postojanje potvrđuju žene, dok ga muškarci negiraju (Pavićević, 2006: 317).

(isto je što i usvojenje, ili veštačka oplodnja), pošto želja za detetom opravdava sredstvo da se do njega dođe, i važno je da se dete voli i prihvati kao svoje, što je moguće na planu socijalne uloge roditelja, neovisno od biloškog roditeljstva. I ovde se pokazuje da i među studentima i među studentkinjama ima onih koji razdvajaju seksualnu od reproduktivne funkcije, i onih koji to ne čine.

Među ispitanicima koji ovu praksu smatraju neprihvatljivom, osuđuju se: polni odnos sa osobom sa kojom se nije u emotivnoj vezi (i studenti i studentkinje, ali pojedini studenti ovo jasno nazivaju prevarom: preljubom, izdajom, i iskazuju neskriveno gađenje), stupanje u polni odnos iz koristi (studentkinja), laž kao vrstu prevare - nepravedno je, suludo, nije dobro (studentkinja).

Jasno je da i među studentkinjama i studentima nalazimo i povezivanje seksualne funkcije sa reproduktivnom, i njihovo razdvajanje, pri čemu je naizgled teško razlučiti kom modelu priparadaju stavovi. Naime, planiranje deteta svakako spada u liberni model, i predstavlja razdvajanje dveju funkcija, dok neplansko proširenje porodice sa nerazdvajanjem ove dve funkcije možemo smatrati tradicionalnim modelom. Pod prelazni model bi svrstali stavove tipa da, kada se ima uslova, ili se par dogovori, dalje ne treba planirati. U slučaju „pozajmljvanja oca”, tradicionalni model pretpostavlja upravo svojevrсно razdvajanje seksualne i reproduktivne funkcije, u smislu da ženi nije bitan sam seksualni čin, koliko začćeće, ali i njihovo spajanje, pošto se začćeće očekuje upravo iz datog čina. Zato se ovde pod liberalni model ubrajaju stavovi koji su prema ovakvoj praksi permisivni (kao i prema usvojenju, ili veštačkoj oplodnji) i razdvajaju dve funkcije, a pod tradicionalni model stavovi osude, odnosno spajanja ove dve funkcije. Prelazni model bi obuhvatio stavove koji tolerišu ovakvu praksu, pod određenim uslovima. Dakle, po pitanju razdvajanja seksualne i reproduktivne funkcije, i među studentima i među studentkinjama ima i tradicionalno orijentisanih, kao i prelazno, i liberalno.

10.2.3. Preljuba

U Srbiji se od vjkada žensko neverstvo partneru smatralo prestupom, a muško podvigom. Ovde su ispitivani stavovi sagovornika o neverstvu uopšte, kao i muškom i ženskom neverstvu.

Raspon stavova sagovornika oba pola o preljubi je sledeći: permisivan stav, sa zadržskom; negativan, sa obrazloženjem da je u nekim slučajevima razumljiva (u braku, odnosno zajednici ne bi trebalo da se dešava); ambivalentan; negativan; isključiv (u braku); isključiv (ekstremno negativan).

Muška i ženska preljuba, po mišljenju ispitanika: nemaju istu težinu; iste su; razlike su individualne.

Raspon stavova studentkinja:

O preljubi, stavovi ispitanica oblikuju sledeću paletu:

permisivan, sa zadržskom - Ž13: „Ako se desi, može da osveži vezu, ili da je pokvari. Ali, ja nisam za to. [...] Ja ne bih mogla da oprostim, ali ako je to bilo samo jednom... ne znam.”;

blago negativan (u braku, odnosno zajednici ne bi trebalo da se dešava), sa obrazloženjem da je u nekim slučajevima razumljiva (potrebna promena, ljudi ne odgovaraju u potpunosti međusobno i tsl.) - Ž3: „Mislim da se razlikuje prevara u braku od one u vezi. Ako bi se to desilo u braku, sa decom, samo jednom, možda bi trebalo oprostiti, ali ako se ponavlja ne. U vezi, oprostila bih možda na samom početku upoznavanja, ali posle ne. Znam devojkicu koja je oprostila prevaru koja se dogodila posle nekoliko meseci zabavljanja, ali ja mislim da je pogrešila.”;

ambivalentan - Ž2: „Nije mi jasno koliko čovek treba da kontroliše svoje nagone i da li ljubav treba da znači apsolutnu vernost jednoj osobi, šta znači ta vernost... Meni bi teže palo ukoliko bi se zaljubio u drugu, ako bi je voleo više od mene, nego ako bi imao samo fizički odnos. Ne osuđujem previše one za koje sam čula da su bili neverni, ne znam sa kog aspekta to da posmatram, mogao je da suzdrži nagone, jer smo ljudska bića, a ne životinje, a opet, zašto bi neko sputavao sebe?”;

negativan - Ž3: „Preljuba je nepoštovanje.”; Ž7: „Ako već hoćeš da budeš sa nekim, i voliš ga, onda zašto da ga varaš?”; Ž8: „[...] Taj čovek bi me povredio, jer ga ja volim, a on je bio sa nekim drugim, i ne bi više bio isti za mene. ,,;

bez opravdanja, isključiv - Ž4: „Partner koji je prevaren oseća veliku izdajuna ljuskom planu, pa i na emotivnom, oseća se prevareno.” Ž5: „Ne bih mogla da živim sa nekime ko me je prevario, ne bih mogla da oprostim. [...] Nema opravdanja za to. [...]”; Ž9: „Preljubu mrzim. Ako nekog prevariš, to znači da tražiš kod drugoga nešto, a već imaš kod osobe sa kojom si. [...] To bi me pogodilo kao ličnost, unizilo bi me, ne bih mogla da oprostim. Ako ti dam celu sebe i svoj život, poverenje, i ljubav, zašto da tražiš nešto kod druge? Ako imaš kraj sebe kvalitetnu osobu, a prevariš je zbog pet

minuta zadovoljstva, ti gubiš. [...] Kazna je ostaviti takvog čoveka i ženu.”; Ž14: „Preljuba ne bi trebalo da se dešava, ali to je danas česta praksa, čak i cilj muškarac i žena, ali ja ne opravdavam, nema opravdanja za to. Ako sam se odlučila za jednog partnera, kaže se „do kraja života”, onda treba imati seksualne odnose samo sa njime. Ako više ne odgovara, to treba reći i razvesti se, odnosno rasturiti zajednicu.”

Stavovi ispitanica o ženskoj i muškoj preljubi su sledeći:

nisu iste - Ž1: „Muška prevara nije prevara. To je ponašanje u cilju produžetka vrste [...] a žena ne bi trebalo da prevari muškarca, ako je sa njim u zajednici „; Ž13: „Za muškarce je to praznjenje, neobavezan seks, a žene se vezuju emotivno. [...] Ako žena prevari, ona voli, ona će posle toga ili sama da prekine (vezu), ili da mu dopusti da radi sa njome šta hoće.”;

iste su; razlike su pre individualne, nego između dva pola - Ž7: „To je individualno. Nekima je seks samo seks, nekima je vođenje ljubavi. Retkim muškarcima je seks vođenje ljubavi sa nekime koga vole.”

Raspon stavova studenata:

Stavovi sagovornika o preljubi su sledeći:

permisivan (sa zadržkom) - M8: „Generalno, mislim da je prevara jedan od načina da se osveži veza, koja vremenom postane rutina. Ljudi posle nekog vremena postanu lenji i ne rade na toj vezi. Ipak, bio sam u toj situaciji i imao grižu savesti. Nisam joj rekao. Posle par sedmica sam raskinuo tu dugogodišnju vezu zbog preljube. Prosto, u društvu muškaraca se svi utrkuju da pokažu koje veći mačo men. Eto, i ja sam probao, i nije mi se svidelo.”;

negativan, sa obrazloženjem da je u nekim slučajevima razumljiva, ili dozvoljena (u braku ili trajnoj vezi ne bi trebalo da se dešava) - M2: „U mlađim godinama nije opasna, ali kada se već ozbiljna veza, ili brak, nikako. Pogotovo kada dođu deca, jer se time mnogo toga dovodi u pitanje i rizikuje, i nije vredno toga. Mislim da uvek postoji prezir, potreba za okrivljavanjem...”; M12: „Veoma često se dešava, zgrožen sam. Inače, ne volim to (sa gađenjem). Poznajem dosta ljudi koji imaju „otvorene veze” i ja im kažem da mi se to ne sviđa, imao sam i ja par takvih veza, ali mi se ne sviđa to. Njima valjda odgovara. Ako bih bio sa osobom koju ne volim, što da ne? Moderna, otvorena veza, ali ako bih bio u braku, onda bi to bila osoba koju volim, a to ne bi dolazilo u obzir.”;

negativan - M4: „Svako ima nagon za prevarom, ali ga obuzdavamo, razmišljajući o tome šta ta prevara donosi meni, a šta oduzima mom partneru. Ako ste u vezi sa nekime koga mnogo volite, znate da bi ga to strašno povredilo, kontrolišete se.”; M6: „Imam negativno mišljenje o tome. Trebalo bi prekinuti odnose sa osobom sa kojom ste, da bi se bilo sa drugim. [...] Treba tako birati partnera, da do toga ne dođe. Inače se prevara muškarca smatra normalnom, što po meni nema veze sa životom, jer nema opravdanja ni za muškarce, ni za žene.”; M9: „Bolje je razvesti se, jer je mnogo teško preći preko preljube. To je znak da nas nešto ne ispunjava sa partnerom... zato je bolje prekinuti vezu ili brak. Bas, mržnja, ali i pitanje šta sam ja to uradio da zaluzim tako nešto?”;

isključivo negativan (za brak) - M13: „Flert može, to je dopuna, razbijanje monotonije, ali preljuba ne. Ako mi osoba odgovara, nemam potrebu da je varam. Ne bih voleo ni žena mene, ni ja nju da varam. Ženu treba poštovati, i ako vredi, ja bih

uradio sve da brak traje i za tu osobu. Kao momak, možda i bih, ako nešto jače od mene, ali ne bih joj prećutao. U braku nikako. Preljuba je izdaja, slabost, nepoštovanje čoveka, nebriga za druge, samoživost. Ipak, taj nagon možda ne može da se obuzda, to je stvar čovekove prirode. Ako se to desi, treba priznati, i ljudski je prašati, ako je kajanje iskreno. Ja bih možda oprostio, ali bi trebalo da prođe vremena da prebolim i ne bih više verovao toj osobi.”

isključivo negativan - M11: „Prevara? Sve najgore. Gubi se to osećanje koje se ima dok ste sa nekime u vezi, sve pada u vodu, bar za mene.”; M5: „U pogledu prevare sam baš strog. Rekao sam devojci da, ako do toga dođe, da ne želi više da bude sa mnom, da mi kaže, bolje nego da me prevari. Meni mi slomila srce, da mi to uradi, verovatno bih pao u depresiju.”; M3: „Neverstvo. Ako neko to uradi meni, može samo da ide. (odlučno)”

Ženska i muška preljuba, po mišljenju ispitanika:

imaju istu moralnu težinu - M4: „Kažu da žena smislenije vara. Muškarac je po prirodi neverniji, ima jače instinkte, i ne čini prevaru sa emocijama, a žena da. Po meni, svaka prevara je emotivna, ja se ne slažem sa time.”;

nisu iste - M13: „Muškarci na to gledaju drugačije, oni udaraju rečke, a žena vara iz ljubavi, više nego iz strasti, zbog nedostatka pažnje i ljubavi, kad se oseti odbačenom od partnera. Ako je brak dobar, ona nema potrebu za time. Za nju se odmah kaže da je laka roba i kurva, a za muškarca je to plus, to je normalno. Vekovima se tako gleda na ženu, jer je ona stub porodice, ona mora da drži konce u rukama i da ne dozvoli muškarcu da se to desi, ako je zadovoljan to neće da se desi.”

Stavovi, odnosno raspon stavova ispitanica i ispitanika o preljubi su veoma slični i kreću se od permisivnog stava, sa određenom zadržkom (preljuba može i da „osveži” vezu, ali, bolje ne činiti je); negativan, sa obrazloženjem da je u nekim slučajevima razumljiva/prihvatljiva, a u nekima ne (u braku, odnosno zajednici ne bi trebalo da se dešava); negativan; isključiv (ekstremno negativan).

Razliku u stavovima ispitanika i ispitanica čine sledeći stavovi: isključiv (u braku ne sme nipošto da se dogodi), koji je karakterističan samo za jednog studenta i ambivalentan, koji je pokazala samo jedna studentkinja, ali oni u ovom istraživanju ne čine suštinsku razliku.

Sagovornici oba pola mahom smatraju preljubu lošim činom, sa lošim posledicama. Oni je percipiraju kao povređivanje druge osobe, svojevrstu izdaju.

Muška i ženska preljuba, po mišljenju ispitanika: nemaju istu moralnu „težinu”, ili su iste. Jedna sagovornica je unela i stav da su eventualne razlike individualne, te da se ne mogu objasniti pripadnošću polnoj grupi u potpunosti.

Tanana razlika, ali ne i suštinska, između sagovornika i sagovornica je donekle uočljiva i u načinu izražavanja. Tako termini moralne osude, koje koriste ispitanice da bi

argumentovale svoje negativne stavove o preljubi su: nepoštovanje, izdaja, prevara, griža savesti, prezir, povređivanje, (ne)moralno, uniženje, a studenti koji su se izjasnili negativno po pitanju preljube koriste izraze poput: nepoštovanje, izdaja, prevara, griža savesti, prezir, povređivanje, slabost, nebriga, samoživost, katastrofa, gađenje, kajanje, loše.

Studenti i studentkinje mahom iznose jedan te isti stav okruženja: muška preljuba je relativno dozvoljena, treba je oprostiti, ona je, štaviše – podvig, kojim se treba dičiti, dok je ženska sve suprotno i ima katastrofalne posledice za porodicu. Takođe, tendencija je da se žena okrivljuje i za svoju, i za muževljevu preljubu. Ženi koja prevari sleduju uvredljivi epiteti, a muškarac je „frajer”, nedostižni „švaler”.

Sagovornice procenjuju da se u okruženju muška i ženska preljuba smatraju različitima:

Ž4: „Za mene je identična muška i ženska prevara. U okruženju se muška prevara češće toleriše i prašta, mnogo više nego ženska... To su ustaljeni obrasci, ona glupost da muškarci ne mogu da budu verni, da mogu da budu sa deset žena i vrte se ženi i deci, a ako žena vara, ona rastura brak, porodicu, uništava decu, nije više dobra majka... to je po meni potpuno pogrešno. (odlučno) Porodicu uništava i on, na identičan način.”; Ž3: „Ljudi ne gledaju isto na mušku i žensku prevaru, i ja mislim da je jače, ozbiljnije kada žena to uradi. Veće su posledice i to negativne za devojku, a za muškarca nisu negativne. Ona je 'ovakva' i 'onakva'... možda posle zbog tih priča neće moći da ima drugog momka.”; Ž8: „I tu postoje razlike između muškaraca i žena: ako je on prevario, ili ima više devojaka, on je je frajer, on je super, a ako je ona takva, onda... ona je kurva. I dalje postoje takva mišljenja. Ili on kaže: napio sam se, nisam znao šta radim, a ako bi devojka to rekla... (to ne bi bilo shvaćeno kao opravdanje)”;

Ž11: „Ovde više podržavaju onog ko je prevario, nego onog ko je prevren. To su češće muškarci. Uvek stavljaju ženu u negativan kontekst, da je ona kriva, dala je povoda, inače on ne bi to uradio... a mislim da žene nisu krive. [...] Muškarce opravdavaju ovde, a kada žena prevari muža, ona je kriva. Uvek je ona kriva, a on nije.”; „U Srbiji generalno je veća i drastičnija stvar kada žena prevari muškarca. Smatramo to mnogo većom greškom, tako smo vaspitani, nego kada on to uradi. Njemu se to mnogo lakše prašta: pogrešio je, ili je malo više popio, ili je to bilo samo za jednu noć... Ženama se mnogo teže prašta, a mislim da bi trebalo da imamo ista prava. Tako je uvek bilo, to je patrijarhalno vaspitanje i tradicija koje se ponavljaju sa kolena na koleno i usađuju nam se.”

Preljuba žene i muškarca u okruženju se, i po mišljenju sagovornika, ne ocenjuju isto:

M1: „Za nju kažu da nije poštena. Ako žena prevari, ona je kurva, i za ono što je dobro kod nje, kažu da je loše! Čak žene to pričaju! A muškraci vrebaju i koriste priliku, da budu sa razvedenom, prevarenom ženom, kojoj je potrebna sigurnost... A muškarac koji prevari je zavodnik, njega hvale! Što je glupost! To je ono razdvajanje polova! Po meni je ista muška i ženska prevara.”; M2: „Ja smatram da je muška i ženska preljuba ista, ali u mom okruženju se smatra gorim kada to uradi žena. U redu je da muškarac ima više žena, ali je loše da žena ima ima više muškaraca, ali ja se ne slažem sa time, mislim da je podjednako loše. I devojke u neku ruku misle da je gora njihova prevara, iako pričaju: „Ako on mene prevari, i ja ću njega, pa šta?”.”; M7: „Za mene je muška i ženska prevara ista, ali ljudi kažu da je ženska teža, jer ona treba da podiže decu, i šta će joj neko drugi, patrijarhalno mišljenje, žena je kriva za sve.

[...]"; M9: „U okruženju, reakcija je ukratko: muškarac je švaler, a devojka je prostitutka. To je generacijama prenošeno shvatanje, i ne samo kod nas. To je znak muškarcu da ni jedna devojka neće da ga 'dostigne' (u smislu priveže uza sebe), to je njihov san.”

Dok pojedine sagovornice i sagovornici uviđaju da je ovakav stav okruženja posledica duboko uvreženih polnih stereotipa i patrijarhalne vlasti muškarca u porodici, neki od njih i sami podležu istim tim stereotipima.

Interesantno je i uporediti stavove pojedinih ispitanika o tome kako suprotni pol reaguje na preljubu, pošto se tu nalaze neki identični, i neki potpuno oprečni stavovi, poput: većina devojaka i mladića ne želi da prevari, ili bude prevarena (a opet, neki ispitanici kažu da su preljube česta pojava); muškarci su skloniji preljubi; žene su moralnije; žene teže opraštaju preljubu; muškarci teže opraštaju preljubu...

Upitane za ponašanje suprotnog pola po pitanju preljube, ispitanice smatraju da:

većina muškaraca ne bi ni da prevari, ni da bude prevarena, ali neki smatraju da imaju prava da varaju, a žene ne [Ž2]; većina ljudi je za veze bez preljube - Ž1: „Stav okoline, nekih mojih kolega, oni seks doživljaju kao vežbu, nebitno je da li će prevariti, isto i kolegice neke rade, ali većina je za normalne, zdrave, duge veze.”;

oni prave razliku između njihove i ženske preljube - Ž11: „Mislim da muškarcima to nista ne predstavlja, kada oni varaju, nije im bitno. Ako žena prevari, tada jeste, i nije smelo da se desi.”; Ž10: „Mislim da i muškarci osuđuju preveru, ali je doživljavaju drugačije nego žene. Smatarju da njima treba progledati kroz prste, a ženama ne. Misle da mogu da zataškaju to što su uradili, pa im se „može”. Postoje žene koje to primaju k' srcu, a neke prelaze olako preko toga, ima takvih mnogo.”; Ž8: „Muškarci više besne, a devojke su više tužne i povredene (kada se to desi).”;

ne mare za svoje preljube, diče se njima - Ž9: „Meni je ista muška i ženska prevara, ali rekla sam već da u okruženju nije: muško je frajer, poželjan i moćan, diče sebi samopouzdanje, a žena može da se oseti poželjnom, ali će je okruženje osuditi, a i ona sama će se osetiti kao predmet, kao iskorišćena. Ima mnogo slučajeva... ili su nastavljali tako, jer im se usladi, a neki su se i pokajali... neke devojke pak ne žele više ni jedno muško u životu, zbor njihove prevare, što opet nije dobar stav. [...] Uvek će postojati preljube... kada muškarac vara, on vara sa drugom ženom, pa broj preljubika oba pola dođe isti. Samo što se za njegovu preljubu često zna, jer oni ih ističu.”;

skloniji su preljubi, nego žene - Ž5: „Mislim da su žene moralnije. Muškarci su slobodniji. Upoznala sam dosta ljudi do trideset devet godina, jer sam u jednoj organizaciji gde ima mnogo ljudi do tih godina. Muškarci su još uvek deca u tim godinama, čak i ako su u braku, i češće razmišljaju o tome. Znam za brak koji traje, iako se zna da on to radi. Za vreme svoje svadbe je slao poruke drugima, i meni. [...]”; Ž9: „Muškarci sebi podižu ego, kažu, oni uglavnom i varaju, devojke to manje čine. Zašto ne podigne sebi ego sa svojom ženom, svojom porodicom?”; Ž7: „Neki smatraju da ženama ne može da se veruje, jer su sklone preljubi, a ja mislim da su muškarci takvi.”;

teže opraštaju - Ž4: „Stav muškaraca se kod određenog broja ljudi razlikuje od stava žena, ali ne kod svih. Ako ona prevari njega, tu nema praštanja, a on će od žene tražiti oprost. To je zbog načina na koji smo vaspitani, muške sujete i velikog ega, stavova u društvu, svega po malo.”; Ž11: „Muškarci sami sebe lakše opravdavaju, „vade” se, i čak očekuju i zahtevaju da im se oprost i ne uzima za zlo. Ali, ako je njihova žena to uradila, mnogo osuđuju, ne opravdavaju, mislim da retko koji muškarac oprost. [...] Ako se već ljudi tako ponašaju kada žena prevari, onda bi trebalo i kada muškarac prevari. [...] Kada on prevari, podrazumeva se da treba da se oprost. [...] Uglavnom su bile žene preverene (slučajevi za koje ona zna), a one mahom finansijski zaviše od muškaraca, pa oprostite, ili možda nikada ne oprostite, ali zaborave, ili zbog dece ne žele da se razvedu.”

Takođe je važno ovo zapažanje (kod ispitanika oba pola) da žene često ostanu u zajednici, uprkos preljubi, iz materijalnih razloga:

M10: ...”a žene mnogo češće pređu preko neverstva, verovatno opet zahvaljujući tradicionalnim vrednostima. Ili zbog toga što su žene ekonomski zavisnije, pa se teže odlučuju da ostave nevernog supruga, a muškarci nezavisni.”

Upitani za mišljenje o tome kakve su devojke po pitanju preljube, studenti su rekli:

ni devojke ne vole da budu preverene - M15: „Devojke se ne slažu sa time, ali prave kompromis, ako ne žele da izgube tu osobu, ako žele da ostanu u braku, da se ne razvedu.”;

one teže podnose preljubu - M13: „Žene teže podnose preljubu, emotivno. Više puta sam čuo u autobusu, na ulici: „Ubila bih ga kada bih saznala da me je prevario, polomila bih nju.” Kada je nešto njihovo, to niko ne sme da dira, ljubomorne su, čuvaju svoje... muškarci su drugačiji. Oni više pričaju nego što to urade, većinom se povuku kada žene to urade, ali se dese opasni sukobi.”;

žene lakše prelaze preko preljube - M10: „U okruženju, mislim da se na to drugačije gleda, da muškarci to mnogo teže podnose, a žene mnogo češće pređu preko neverstva, verovatno opet zahvaljujući tradicionalnim vrednostima. Ili zbog toga što su žene ekonomski zavisnije, pa se teže odlučuju da ostave nevernog supruga, a muškarci nezavisni.”;

one teže podnose preljubu i manje varaju (nego muškarci) - M9: „Mislim da devojke teže primaju k'srcu nego muškarci. Ali, kada devojka prevari momka, o tome će oboje dugo razmišljati, a kada on to uradi, samo ona razmišlja dugo o tome, mislim... u okruženju je to kod muškaraca uobičajeno, ali ja to nikada nisam radio. I devojke vole da „švrljaju”, ali ne tako izraženo. Običaj je da muškarac prevari, bar u mom uzrastu, ne znam za kasnije. [...] Poznajem, više muškaraca, nego žena, koji su to uradili. Muškarci koji su načinili preljubu su gledali da utaje, a kod devojaka se to vidi, ili nekako sazna, ali one to pretoče u neku svoju priču (daju opravdanje). Muškarci ne uspeavaju tako da izmanipulišu situaciju. Ni jedno, ni drugo nije pošteno.”; M7: „Devojke malo više to osuđuju kod muškaraca, ali kada one to urade, prikrivaju, ćute. Muškarci, kada su mlađi, kada nema ozbiljnih veza, manje to osuđuju jedni kod drugih.”;

muškarci su skloniji preljubi - M14: „Devojke u priči sa muškarcima kažu da ne bi prevarile svog partnera, a muškarci su tome skloni i više o tome pričaju. Ali, da bi to uradio, mora i da pronade ženu. Jednostavno drugačije pričaju o tome muškarci i

žene. Muškarci vole da kroz priču, zezanje, odaju utisak da su to uradili, ali ne mora da znači da jesu.”;

slične su reakcije muškaraca i žena - M3: „Ako muškarac prevari ženu, ona se oseća kao da je izdao. Više ne bi mogla da mu veruje. Ako žena prevari, a muškarac je voli, ne bi mogao više da je gleda istim očima, udaljava se od nje.”; M8: „Pa, svako pokušava sebe da opravda. Ni jedan muškarac neća da prizna da je pogrešio, već nalazi izgovore. One (devojke) isto.”;

i devojke smatraju svoju preljubom gorom - M2: ...”mislim da je podjednako loše. I devojke u neku ruku misle da je gora njihova prevara, iako pričaju: „Ako on mene prevari, i ja ću njega, pa šta?”

Po pitanju sankcionisanja preljube, ispitanice i ispitanici imaju slične stavove. Oni pominju sledeće: preljubu ne treba specifično kažnjavati; griža savesti; prezir; raskid; kazna emotivne prirode (emotivna hladnoća, odbijanje komunikacije sa počiniocem). Sankcija, koju je predložila sagovornica, a ni jedan sagovornik jeste retributivna kazna (preljubom za preljubu), odnosno novčana kazna.

Kazne za preljubu su, po mišljenju sagovornica:

ne treba specifično kažnjavati - Ž10: „Mislim da ne treba to kažnjavati. Mada, znam za slučaj da je snimljena devojka dok je činila preljubu, pa je taj snimak korišćen kao kazna kasnije.”; griža savesti Ž4: „U Srbiji se neverstvo žene u ogromnom broju slučajeva kažnjava fizički. Ako se završi samo batinama, to je još i dobro. Bar jednom mesečno čujemo priču u medijima da je muž ubio ženu i ljubavnika koje je uhvatio na delu - kažnjava se i smrću. Fizičko i bilo kakvo drugo kažnjavanje, naravno - ne. Griža savesti i osećaj da su pogrešili je više nego dovoljno. Ako se ne jave, onda...su oni otišli u aut.”;

prezir i griža savesti - Ž7: Čovek, ako je zauzet, nije oduzet, nije zabranjeno gledati, ali sam poljubac, i sve više od poljupca je po meni prevara. Nije me još uvek neko prevario, ali mislim ga bih ga ubila! Šalim se, brišite to! Čula sam da je dečko prevario curu, i da je mesecima plakao, nije mogao da joj kaže, jer bi ga ostavila... sa druge strane, neko vara stalno, prema takvima osećam prezir, i ne bih da imam ništa sa takvima, to bi bio kraj, ne bih ga nikada više pogledala, da pravi od mene budalu! A prema ovakvom prvom, koji se toliko kaje... ne znam kako bih se osećala. [...] Imala sam momke koji su mi pretili: „ako me prevariš...”, sve pod tri tačke nešto... Mislim da je sama griža savesti dovoljna kazna.”;

raskid - Ž14: „Generalno, to je lični izbor, ne bi trebalo da postoji kazna, a ako partner odluči da neće više da ostane sa onim ko je prevario, to je dovoljna kazna.”; vratiti istom merom: Ž6: „Preljuba, konstantna nikako! Doviđenja. Ali, da se desi, recimo na službenom putu? Idem i ja na službeni put, i to je to.”; Ž13: „Kazna? Ako muškarac prevari, devojci treba izložiti najlepše muškarce regiona, pa neka bira jednog i iskulira, a ako žena prevari, ona voli, ona će posle toga ili sama da prekine (vezu), ili da mu dopusti da radi sa njome šta hoće.”;

novčana kazna - Ž11: „Možda bi i trebalo kazniti. Možda novčano, pa bi se manje dešavlo.”;

kazna treba da bude emotivne i moralne kakvoće - Ž11: „Ne treba kazniti. Prezir od strane dugih ljudi, odbijanje komunikacije.”

Sagovornici su naveli sledeće kazne za preljubu:

ne treba kažnjavati specifično; ne kažnjavati specifično, ili raskidom - M7: „Za nekoga je kazna i ne pričati sa nekime, raskinuti, ali ne mislim da bi trebalo naročito kažnjavati.”;

prezir - M12; griža savesti, kajanje M15: „Kazna za neverstvo je pokazivanje kajanja, ako se kaje. Da pokaže želju da se vrati toj osobi i pomiri, i da to više ne uradi.”;

emotivna kazna - M13: „Trebalo bi kazniti preljubu, umereno. Hladnoćom, na primer. Nikako nasiljem. Treba joj pomoći da svhvati da je pogrešila i da prizna grešku, to je svrha kazne.”

Pojedini stavovi, po mišljenju istraživača, trebalo bi da budu izdvojeni i na ovom mestu, pošto zavređuju tumačenje ili komentar.

Interesantno iskustvo koje daje uvid u slobodno polno ponašanje nekih studenata i studentkinja, i potvrđuje potrebu muškarca da kontroliše aktivnosti svoje devojke/žene i potvrdi svoju dominaciju kao nad njome:

M7: „Znam cure koje budu pre podne s jednim, a popodne budu sa drugim, sa svojim momkom, a on to ne zna. To je već preljuba. To je veliki problem, danas je teško doći do nekoga kome možete da verujete. Kod studenata ima utrkivanja 'za brojke', ne biraju devojke, nego se hvale, kao sa trofejima, iako već imaju devojke. To je katastrofa, ako se čovek već odluči za nekoga, ako je već u ozbiljnoj priči. [...] Znam jednog, on bi u stanju da ubije devojku ako bi ga prevarila, ne bukvalno, već figurativno. Znam i jednog druga, koji je trošio po pedeset eura na telefon dnevno, jer je stalno bio na vezi sa njome, iz straha da će ga ona prevariti, hteo je da je čuje kako diše! To je već bolesno. Kaže: 'Brate, mnogo je volim, ne bih da me prevari, a ovo jedini način da budem sto posto siguran!' Ako neko hoće nekoga nekoga da prevari, uradiće mu to ispred nosa, to niko ne može da spreči.”

Sledeći stav je izdvojen zbog nivoa moralnog rasuđivanja:

M11: „Ako ti se neko sviđa, jednostavno kažeš svom partneru da neće više da budeš sa njim. Sviđa mi se neko drugi, možemo možda da ostanemo prijatelji. Popričate i završite posao. Ovako... prevariš je, vidiš se tajno sa nekim drugim, pa ona sazna... milion komplikacija se stvori ksanije. Ima devojaka koje, kada saznaju da su prevarene, kažu da su trudne, pa doživljavaš stresove. A posle se ispostavi da je lagala. Ili te prevari sa nekime, pa kaže da je trudna sa tobom... to je sasvim suludo.”

Naime, sagovornik u zaključivanju ne ide dalje od konkretnih loših posledica po počinioca preljube, za razliku od nekih drugih, koji razmišljaju o krivici, povređivanju i tome sličnom.

Student koji obrazlaže svoj stav o različitoj moralnoj snazi ženske i muške preljube, nehotice otkriva poreklo svog argumenta u nejednako raspodeli moći između polova:

M14: „U okruženju, mislim, dele moje mišljenje: da je u redu kada muškarac prevari, da je drugačije kada žena vara. Verovatno zbog neravnopravnosti između polova. Muškarci su jači pol. [...] Za nekoga je kazna i ne pričati sa nekime, raskinuti, ali ne mislim da bi trebalo naročito kažnjavati.”

Da se preljuba može smatrati i sredstvom društvene selekcije, govori i iskustvo sagovornice:

Ž1): „Imam primer, moja drugarica je bila u vezi sa dečkom koji je bio u vezi, ali posle pet, šest meseci ona se izborila za prvo mesto svojim sposobnostima! To je prirodna selekcija, ne mogu da je osuđujem! Oni su sada zajedno, on nema ni jednu drugu, a ona ga sada kontroliše, jer se boji da se isto ne desi i njoj. (smeh)”

Međutim, i ona sama primećuje da je sada ta ista devojke da se boji konkurencije koja može ugroziti njene pozicije na isti način, na koji ih je ona ostvarila.

Kako rasuđuje sagovornica koja, uprkos težnji ka ravnopravnosti polova podleže javnom mnenju, ilustruje iskaz u kome ona otkriva da i sama smatra žensku preljubu „jačom” i „ozbiljnijom”; takođe, i nivo njenog moralnog rasuđivanja je ovde relativno nizak, jer je rukovođeno mogućim spoljnim neformalnim negativnim društvenim sankcijama po aktera:

Ž3: „Ljudi ne gledaju isto na mušku i žensku prevaru, i ja mislim da je jače, ozbiljnije kada žena to uradi. Veće su posledice i to negativne za devojku, a za muškarca nisu negativne. Ona je 'ovakva' i 'onakva'... možda posle zbog tih priča neće moći da ima drugog momka.”

Konformizam (i stereotip) je čitljiv i u sledećem (ženskom!) iskazu:

Ž1: „Muška prevara nije prevara. To je ponašanje u cilju produžetka vrste [...] a žena ne bi trebalo da prevari muškarca, ako je sa njim u zajednici „

Zaključujemo sledeće: stavovi ispitanika oba pola o preljubi su slični i kreću se od permissivnog (sa zadržkom tipa: bolje je ne činiti je), preko negativnog stava (koji dopušta da postoje razlozi/uslovi da se ponekada dogodi) i negativnog do isključivog – ekstremno negativnog. Oni je percipiraju kao lošu, zato što predstavlja povređivanje druge osobe, nepoštovanje, izdaju, prevaru, poniženje i nemoralna je²³⁰, pa povlači grizu savesti i prezir, kao tipične moralne sankcije.

Pojedini studenti argumentuju negativan stav u odnosu na preljubu lošim praktičnim posledicama koje ona može da donese (u smislu komplikacije života sa partnerom i sa decom) i tu pre pokazuju niži nivo moralnog rasuđivanja, prema Kolbergovoj šemi.

²³⁰Moralni prekršaj je „ponašanje subjekta protivno moralnoj normi (tačnije: njenoj dispoziciji)”. Prekršaj može biti *teži* ili *lakši* (Lukić, 1974: 205), a ovde se evidentno krši norma o poštovanju drugog ljudskog bića.

Mušku i žensku preljubu sagovornici oba pola vide kao izjednačene, ili bitno različite. Samo jedna studentkinja pokazuje zrelost u rasuđivanju, izbegavanje stereotipa i nekonformizam, zakučivši da je svaka preljuba individualna, te da ne treba generalizovati mušku i žensku preljubu. Takođe, i studentkinje i studenti uviđaju da u okruženju stavovi o ženskoj i muškoj preljubi nisu isti: prva se osuđuje, žena je ta koja razara porodicu takvim činom²³¹, a muškarac je dokazao da je muškarčina, jer je za njih to vrsta podviga. Oni primećuju i sklonost okruženja da ženu krivi i za mušku i za žensku preljubu. Upitani za mišljenje o tome šta drugi pol misli o preljubi²³², oni su iznosili pojedine identične tvrdnje, a pojedine su potpuno oprečne, kao što je navedeno u analizi, pa se i ovde primećuje da su podjednako skloni konformizmu i prihvatanju stereotipa. Sankcije za preljubu koje su predlagali takođe su iste (osim potrebe jedne ispitanice da uzvрати istom merom, ili da kazna bude novčana). Očigledno, studenti oba pola nisu ni svesni savremenih mogućnosti i trendova koji u svetu već neko vreme postoje²³³ i možda se mogu smatrati moralnima ili nemoralnima, ali se svakako moraju shvatiti kao savremeni. Međutim, i studentkinje i studenti primećuju da su reakcije okruženja na preljubu drugačije ako je počini žena, ili muškarac. Pojedini od njih uviđaju da je to posledica polnih stereotipa i ocenjuju kao loše, a pojedini su i sami pod uticajem partijarhalnog vaspitanja i stereotipa o ženi i muškarcu, što je primetno i u odgovorima na pitanje o ne/poželjnoj starosnoj razlici između partnera.

²³¹ Baš kao što je pisao i Ruso: pošto su ženama poverena deca, njihova je dužnost da garantuju za njih drugom polu. Nema opravdanja za neverstvo sa muževljeve strane, ali neverna žena, to jest – njen čin – ima mnogo veće posledice nego njegov: ona rađa decu koja ne pripadaju mužu, te razara porodicu i kida prirodne spona, ona nije samo neverna, već je i izdajnik (Ruso, 1990: 424).

²³² Smiljanić i Toličić navode neodređeno istraživanje na uzorku ljubljanskih srednjoškolaca (sa napomenom da se ne može „računati” na doslednost ispitanika adolescenata), u kome su (između ostalog) devojkama zamerale mladićima nestrpljivo stupanje u polne odnose (na prvom mestu), neversva, zabavljanje sa više devojaka istovremeno, samoživost, a mladići devojkama preterano ulepšavanje, da ih materijalno iskorišćavaju, istovremeno zabavljanje sa više mladića (na petom mestu od osam, isto kao kod devojaka), preteranu stidljivost. Istovremeno, kod mladića su bile na ceni međusobno poverenje i vernost (prva dva mesta), a kod devojaka iste osobine, ali na drugom i trećem mestu (Smiljanić-Toličić, 1973: 198).

²³³ Brak je tradicionalno definisan kao „trajni oblik monogamne ljubavne veze” (Velde, 1935: 30), što je očigledno i uverenje naših studenata oba pola. Višestruka ljubav, ili *polyamory* predstavlja oblik (istovremenih, ne sukcesivnih) višestrukih seksualnih veza sa znanjem i pristankom svih onih koji su uključeni u vezu na tu višestrukost; izgrađuje se na konceptu jednakosti polova, slobode izbora, međusobnog poverenja i ljubavi. To je etička, odgovorna ne-monogamija uz pristanak. Viševernost (višestruka vernost), ili *polyfidelity* (*Polyexclusivity*) je forma poliamorije, u kojoj se podrazumeva seksualna vernost članovima (ili međusobna vernost članova) poliamorne grupe, neka vrsta grupnog braka.

(<http://oxforddictionaries.com/definition/enghsh/polyamory?q=Polyamory>;

<http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Polyamory>; <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Polyfidelity>)

Očigledno, brak više nije jedini okvir za polnu realizaciju ljudi, kojoj više nije potreban ni afektivni legitimitet (Pavićević, 2006:103). Međutim, studenti ne pokazuju ni da su upoznati sa ovim oblicima vernosti i veza. Uostalom, kod nas je ovo i zakonom regulisano: Porodični zakon članom 15 predviđa da brak sklapaju dva lica različitog pola (a članom 31 proglašava brak između dva lica istog pola nistavim), davanjem izjave volje pred matičarem, a članom 17 onemogućava dvobračnost.

Stavovi ispitanica i ispitanika o preljubi ne pokazuju bitne razlike, već pre sličnosti. Teško je komentarisati stavove o preljubi u kontekstu konzervativnog-liberalnog. Naime, neverstvo je svakako nepoželjan čin, predstavlja povređivanje druge osobe i nemoralno je. Ali, iz istorijskih izvora²³⁴ je jasno da se kod nas tradicionalno razdvajala ženska preljuba od muške: prva je, u partijarhalnom maniru, smatrana teškom, nepopravljivom greškom, i žena je mogla da nastrada zbog nje. Otuda se ovde neće procenjivati pripadnost modelima na osnovu samih stavova o neverstvu, već na osnovu viđenja muškog i ženskog neverstva. Njihovo stereotipno razlikovanje (posredovano muškom partijarhalnom nadmoći i tradicionalnom ulogom žene u porodici, kao i represalijama u vezi polnog ponašanja žene, ali ne i muškarca) će se smatrati tradicionalno patrijarhalnim, a izjednačavanje simetrično liberalnim modelom. Oba modela su prisutna kod sagovornika oba pola.

²³⁴ Na primer, Dušanov zakonik, ili narodno stvaralaštvo.

10.3. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnoj zrelosti

Ovde je cilj bio saznati kada polna zrelost nastupa? U srednjeevropskoj Srbiji je mlada osoba smatrana zreloom za brak kada dostigne telesnu sposobnost reprodukcije: za devojčice, sa pojavom prve menstruacije oko dvanaeste godine, a za dečake oko četrnaeste, sa pojavljivanjem dlačica na bradi (Bobić, 1998: 393-410 i Jiriček, prema Fostikov: 2004). Takođe, u našoj narodnoj pesmi se smatra normalnim da devojčica polno dozreva oko dvanaeste godine, ali može da pokaže interesovanje za momka već i u devetoj (Kostić, 1978: 41). Međutim, ovde se radi i o fizičkoj, i o psihičkoj zrelosti mladih osoba, pošto polni čin treba da podrazumeva i afektivnu komponentu (što uključuje i poverenje i prijateljstvo) i da predstavlja deo kompletnog sazrevanja ličnosti sa pozitivnim efektima na psihi (Dimitrijević, 2011: 19, 23). Istraživanje seksualnog identiteta na našim prostorima iz dve hiljadite godine pokazuje da četrdeset procenata mladih starih od četrnaest do dvadeset i četiri godine (od toga 62% srednjoškolaca i 38% studenata) nije stupilo u polne odnose. Inače postoji (svetski) trend porasta polne aktivnosti među mladima, broja partnera, kao i spuštanja starosne granice ostvarenja prvog polnog odnosa, što potvrđuju i opservacije ispitanika oba pola (Sedlecki, 2001: 92-96). Takođe se pokazuje da stupanje u polne odnose u ranijem uzrastu negativno korelira sa tradicionalizmom (Savin i Fajgelj, 2000: 120).

Granica postizanja polne zrelosti se, verovatno usled načina života koji podrazumeva kvalitetnu ishranu, sve bolje zadržavstvene zaštite i podsticajnog okruženja, stalno pomere naniže, ali čini se da, uprkos uverenjima da devojčice sazrevaju ranije, i dečaci dostižu polnu zrelost otprilike u isto vreme (kod dečaka nema objektivnih pokazatelja, dok se kod devojčica kao znak dostizanja zrelosti uzima vreme prve menstruacije (Smiljanić i Toličić, 1973: 192). Adolescenti mahom doživljavaju pritiske u odnosu na svoju seksualnost: sa jedne strane porodica, crkva, škola - da ne stupe u polne odnose, a sa druge mediji, vršnjaci i parteri - da to učine (Dimitrijević, 2011: 19).

Raspon stavova sagovornika oba pola je sledeći:

Sagovornici smatraju da bi trebalo početi sa polno aktivnim životom u sledećem uzrastu: sa petnaest godina; posle petnaeste godine; sa šesnaest, sedamnaest, ili osamnaest godina; oko punoletstva (posle sedamnaeste godine); posle punoletstva; između šesnaeset i dvadesete godine; bez pravila – kada se upozna prava osoba.

Ispitanici su počinjali da budu seksualno aktivni sa: petnaest; šesnaest; sedamnaest; osamnaest; devetnaest; dvedeset i tri godine; nisu seksualno aktivni.

Raspon stavova studentkinja:

Stavovi ispitanica o uzrastu u kome bi trebalo započeti polnu aktivnost su sledeći:

posle petnaeste godine;

oko punoletstva - Ž13: „Tada se najviše i zanimanja za to javlja, najviše se čita o tome, mada i ranije sada, mnogo ranije... mene su roditelji tako vaspitali, da me ranije to nije toliko zanimalo. Imala sam dečka, šetali smo, držali za ruke, ljubili se, grlili i na tome je bilo... posle završetka srednje škole je drugačije, preselila sam se, promenila mesto življenja, valjda su mi sa devetnaest godina i hormoni proradili, pa sam počela za to da se interesujem. Devojke i nemaju potrebe pre tog vremena. Sa četrnaest, petnaest smatram da to nije dobro za njih, imaju vremena da uživaju posle na taj način. Treba uživati i u detinjstvu. Momci možda sa par godina mladi mogu da počnu.”; Ž6: „Za muškarce je - što ranije to bolje, to je njima ponos (oni tako misle). Za devojke, mislim da je ok kada osete potrebu, od sedamnaeste pa nadalje, kada osete da su spremne. Ja u uzrastu od deca, petnaest godina nisam o tome ni pričala, o momcima (do šestog, sedmog razreda, tada smo se držali za ruke i desio bi se poljubac). To su deca!”;

posle punoletstva - Ž5: „Sve pre osamnaeste je rano, a upozнала sam trudnicu od trinaest godina, i to je za mene bio šok, jer sam mislila da je dete.”;

bez pravila – kada se upozna prava osoba i sa zrelošću - Ž12: „Inače, ne zavisi toliko od starosti, nego od zrelosti i stabilnosti osoba. Treba da budu svesne toga šta rade.”

Ispitanice su seksualno aktivne od: svoje šesnaeste, sedamnaeste, osamnaeste godine; devetnaeste godine; dvedeset i treće godine; sagovornica nije bila seksualno aktivna.

Raspon stavova studenata:

Stavovi ispitanika o početku polno aktivnog života se kreću u sledećem rasponu:

petnaest godina pa nadalje (sa psihofizičkom spremnošću) - M7: „Sa petnaest, šesnaest godina su formiranije ličnosti, mogu da donose neke odluke, to su stariji maloletnici, i zakonski odgovaraju za svoje postupke.”;

šesnaest, sedamnaest, ili osamnaest godina (posle petnaeste) - M10: „Sa sedamnaest, osamnaest godina, i za muškarce, i za žene. Jer je to period kada značajno životno iskustvo ne treba odlagati. Mislim da devojke razmišljaju slično.”;

punoletstvo - M4: „Roditelji se možda plaše posledica za dete, i ne doživljavaju ga isto, ali mislim da niko ne bi zabranio detetu, u tim godinama, naravno. Moraju da budu svesni da je došlo vreme i za to.”;

između šesnaeste i dvadesete;

kada se oseti spremnost (potreba) za takvo iskustvo; godine su nebitne (starost je nebitna, ali ne prerano) - M1: „...to dođe samo po sebi kao vrhunac (viši stepen) ljubavi.”

Sagovornici su polno aktivni od: petnaest godina; šesnaest godina; sedamnaest godina; osamnaest godina; nije bio seksualno aktivan.

Sagovornici oba pola smatraju da bi trebalo početi sa polno aktivnim životom u sledećem uzrastu: posle petnaeste godine; sa šesnaest, sedamnaest, ili osamnaest godina; oko punoletstva (posle sedamnaeste godine); posle punoletstva; između šesnaest i dvadesete godine; bez pravila – kada se upozna prava osoba. Pojedini sagovornici su kao idealan uzrast naveli petnaest godina, i u tome se razlikuju od sagovornica (mada su neke od njih navele starost *posle* petnaeste godine kao idealnu, pa razlika nije tako bitna).

Kod pojedinih ispitanaka se kod pitanja o prvom polnom odnosu javila neprijatnost, kod drugih ne, mahom neaktivne devojke nemaju inhibicija da kažu da „to” nisu uradile, odgovaraju bez zadržke, i objašnjavaju zašto. Mladići možda i ne daju uvek iskren odgovor, možda ih je sramota da priznaju da još uvek nisu seksualno aktivni pred ispitivačem, ali se čini da su ipak bili iskreni. Ispitanici su počinjali da budu seksualno aktivni sa: šesnaest; sedamnaest; osamnaest godina. Dok ni jedna sagovornica nije navela starost od petnaest godina (već od šesnaest, pa nadalje) za svoje prvo seksualno iskustvo, sagovornici jesu. Takođe, ni jedan sagovornik nije naveo devetnaest godina (već osamnaest i manje), dok sagovornice jesu, kao i dvedeset i tri godine. Ima sagovornika oba pola, koji nisu seksualno aktivni:

M3 „Ja nisam. Na početku me je jednostavno bilo strah, kada su svi moji drugovi pričali o tome. Sada ne vidim pravu osobu za to.”; Ž4 „Nisam seksualno aktivna, i nije mi žao. Kada se desi, desiće se. Život je preda mnom, i ne treba žuriti. Nisam još uvek to uradila zato što nisam srela nekoga koga bih dovoljno volela.”

Oboje navode da jednostavno nisu upoznali „pravu osobu”, a sagovornik veoma iskreno opisuje razlog ustezanja i svoja osećanja, kao „izopštenika” u društvu u kome su se svi već okušali u ovakvim iskustvima.

Kao glavni argument za svoje stavove, sagovornici navode (psihofizičku) ne/zrelost:

Ž3: „U ranijem uzrastu (pre sedamnaeste, osamnaeste) su to deca, nerazvijena, ne shvataju posledice i ozbiljnost toga.” Ž4: „I moji prijatelji smatraju da treba prvo porasti, 'izaći iz pelena' pre toga.”)

Za neke je granica zrelosti petnaesta godina, za druge ponoletstvo, ili čak dvadeset četvrta godina. Sledeći argument je „prava osoba” (upoznati osobu u koju se ima poverenja, sa kojom se želi polni odnos...).

Prijateljice, prijatelji i poznanici sagovornica su postali polno aktivni u sledećem uzrastu:

pojedini sa trinaest godina (Ž14, sa neodobravanjem i osudom);

neki u osmom razredu osnovne škole - Ž1: „Moje drugarice, polovina njih je u osmom razredu već spavalo sa mladićima, a u srednjoj se pet njih udalo na drugoj godini, mislim...” (neodobravanje);

u uzrastu između petnaeste i sedamnaeste godine - Ž11: „Neki moji poznanici su sa šesnaest, čak i petnaest. Mislim da nije dobro, možda je trebalo da sačekaju godinu, ili dve. Jesam sa njima pričala, ali ih nisam osuđivala. To je njihov život. Rekla sam svoje mišljenje, ali nisam kritikovala.”;

sa sedamnaest ili osamnaest godina.

Sagovornici su rekli da mladi inače započinju sa seksualnom aktivnošću u sledećem uzrastu:

neki krajem osnovne škole - M4: „Nove generacije se mnogo razlikuju od nas, kao i mi od prethodnih. Mislim da se granica spustila na četrnaest, šesnaest godina, što ocenjujem kao prerano. [...] Oni su nezrela deca, tek ulaze u pubertet. Preporučio bih da pričekaju negde do šesnaeste, ali mislim da devojčice ranije sazrevaju i ulaze u polne odnose. Mada, i ta granica se pomera, oni sada ranije ulaze u pubertet. Ali, i ne mislim da je to toliko krupan doživljaj u životu, da ne ostavlja krupne posledice u životu, možda i ostavlja, ne znam.”;

sa četrnaest-petnaest (i to je „ok”); oko petnaeste (što je prerano);

neko pre šesnaeste godine, većina kasnije;

oko sedamnaeste-osamnaeste godine; između šesnaeste i dvadesete;

neki još nisu polno aktivni.

Za mladiće ispitanice su rekle da:

oni žure - Ž1: „Ali, oni misle da su zreli već sa petnaest, šesnaest. Već oko četrnaeste misle da su muškarci.”; Ž11: „...oni misle da treba ranije, vidim iz njihovog ponašanja, to im je način da se istaknu.”;

devojke su sklonije da sačekaju dužu vezu (ali to to za sebe kažu i pojedini sagovornici);

moгу da počnu ranije nego devojke.

Za devojke, ispitanici su rekli sledeće:

one ranije sazrevaju i postaju polno aktivne; trebalo bi da postanu polno aktivne u istom uzrastu kada i mladići; ne pre dvadesete - M8: „Društvo u kome živimo čini sve to dostupnim, klinci mnogo više znaju o seksu nego što sam ja znao u njihovim godinama, sve im je to dostupno, imaju formiran svoj stav i ranije stupaju u dnose. Mislim da devojka ne bi trebalo da to uradi pre dvadesete, zbog svog fizičkog zdravlja pre svega. Ne znam koje posledice može muškarac da ima (ne može), ali devojka sa trinaest god nije fizički zrela za to, može da ima posledice za njeno zdravlje. Mislim da rano stupaju u odnose i da bi to moglo malo da sačeka. Devojke su mnogo liberalnije, slobodnije nego u moje vreme i mislim da više insistiraju na odnosima nego muškarci.”); M15: „Muškarci se osete spremnijim ranije (sa petnaest, šesnaest) nego devojke (sa sedamnaest, osamnaest). Devojke misle da bi trebalo to da urade sa osamnaest. Neke se boje da to urade, odlažu, da ih ne bi nazivali... (smeh) droljama, kurvama. Fuksa je sada često korišćena reč, `in` je. Stariji u okruženju savetuju mlade da što kasnije stupe u odnose, a mladi (da li iz bunta ili iz svoje želje) žele što pre to da obave.”;

devojke postanu polno aktivne: neke oko punoletstva, neke kasnije, neke ranije;

M9: „Za devojke, iz zdravstvenih razloga (da se ne naruši fiziologija ženskih organa) sedamnaest, osamnaest godina, a za mladiće je manje bitno, ali bi trebalo da budu iste psihičke zrelosti... pa isto tih godina. I u okruženju je to neki prosek. Devojke misle da su već sa petnaest zrele, ali obično sačekaju do sedamnaeste. Zависи od devojke. Starije generacije (dvadeset sedam osam godina) misle da ni dvadeset i dve godine nisu dovoljno... zависи od generacije.”; „Nema precizne granice za to. Ne mogu da nevedem godište. Mislim da ni devojke nemaju neku određenu predstavu o tome, to se jednostavno desi. [...] Danas je to normalno, granica se spušta. Nije to dobro, ima slučajeva na zapadu da devojke i dečaci sa dvanaest, trinaest godina stupaju u polni odnos, ali to nije u redu, jer mogu da upropaste svoju budućnost.”

U cilju dalje analize, ovde je moguće, i potrebno, izdvojiti sledeće stavove:

Ž9: „Ako se radi o dugoj vezi, ako znaš da je osoba od poverenja, (ali to nikada sa sigurnošću ne može da se zna), tada. Dvadeset i tri ili četiri godine za devojke. Za muškarce, možda čak i pre, sa dvadeset. Oni su ipak iskusniji, mogu mnogo više da prođu i shvate, nego žene. Ako već biram muža, bolje da ga ima i za mene i za ostale, nego da ga nema ni za mene i ni za koga. Imati pored sebe nekoga ko neće moći da zadovolji u bilo kom smislu, porodičnom, emotivnom, ako ne razume neke stvari izrečene pogledom i račima, ne vredi mu crtati. Oni misle da to treba uraditi što ranije, sa četrnaest, petnaest, čim osete potrebu. Neki to urade i sa dvanaest, trinaest, prerano. Za devojke muškarci misle da treba kasnije da to urade, jer misle da, ako su već imale odnose sa dvanaest ili trinaest, da su lake, i predmet su ogovaranja. Drugarice i drugovi neće baš da razgovaraju o tome. Otprilike sa osamnaest, devetnaest, ali sumnjam da je to tačno, tako se samo naćuje. Starije

generacije nisu za to da se porani, iako su svesni da je to normalno, kao što je potreba za hranom... boje se da im deca ne pođu lošim putem. Žene inače imaju ograničen rok trajanja po pitanju rađanja, pa i ne treba da čekaju previše.”

Ž10: „Treba pronaći osobu od poverenja, sa kojom će se to poželeti, treba sazeti, treba vremena za to. Kod nas se ipak smatra da muškarci treba da stupaju pre u polne odnose, sa šesnaest, sedamnaest, obično sa starijim devojkama, jer je iskusnija, može da ih nauči nečemu. Mislim da muškarci smatraju da žene treba da čekaju do braka; kada hoće da se ožene, traže nevinu devojku, iako oni nisu. Čula sam da pričaju o tome još u osnovnoj školi, da se diče svojim seksualnim iskustvima, smatraju ih podvizima. Mislim da mladići počinju ranije, a devojke čekaju ozbiljniju vezu. Za devojke je ovakva praksa dobra, a to što rade mladići nije dobro, jer mogu da se zaraze od osobe koja je imala više partnera, pa mogu posle da prenesu nekoj devojci koja nije kriva. [...] U okolini se smatra da je sramota da devojka zatrudni pre braka, iako se to stalno dešava, a za muškarce je normalno da imaju predbračna iskustva.”

M3: „Ja ne odobravam, jer je trinaest godina jako malo za tako nešto, ona nije ni u devojku izrasla, devojčica je. Danas društvo takvo ponašanje uslovljava. Po meni, treba sačekati ozbiljnu vezu, posle dve-tri godine, posle veridbe i slično, jer to znači da odgovaraju jedno drugome i da mogu da se upuste u tu avanturu.”

Ž12: „Moje drugarice su oko petnaeste, šesnaeste, po meni rano, ali su već bile u dugim vezama, i bilo je samo pitanje meseca kada će, to se prosto očekivalo [...] Često muškarci inistiraju na tome i vrše pritisak. U mom slučaju je bilo: kad ti hoćeš, kad budeš spremna.”

Dakle: stupanje u polne odnose sagovornici i sagovornice vide kao sastavni deo sazrevanja, nešto što treba da se dogodi kada se oseti potreba (i pronađe odgovarajući partner, što važi mahom za devojke). Ova razlika koja se pokazala kroz analizu odgovora potvrđuje rezultate nekih psiholoških istraživanja (kao što su Stanković: 2004; Stanković, Zdravković, Trajanović, Žikić: 2001; Dinić i Knežević: 2009). Svesni su da rizično ponašanje može da dovede do neželjenih trudnoća i polno prenosivih bolesti. Takođe, kod nekih ispitanika postoji svest o tome da rano stupanje u polne odnose može da nanese štetu reproduktivnom zdravlju (najčešće pominju devojčice u tom kontekstu). Oni navode starost od petnaest godina pa naviše kao dovoljnu za zrelo odlučivanje o stupanju u polne odnose i smatraju lošima iskustva iz svog okruženja koja su se dogodila u ranijem uzrastu. Ipak, najraniji uzrast u kome je sagovornica stupila u polni odnos je šesnaesta godina, a za sagovornika je to petnaesta. Najkasniji uzrast za sagovornice je bio dvadeset treća i godina, a za sagovornika osamnaesta. Zato se može zaključiti da su pojedine sagovornice sklonije da stupanje u prvi polni odnos odlože za nekoliko godina, dok sagovornici to ne čine. Ovo bi moglo da se objasni biološkim razlikama (ali to objašnjenje „ne pije vodu” ako uzmemo u obzir kasnije sazrevanje dečaka u odnosu na devojčice), ili kulturnom nadogradnjom, koje su i pojedini sagovornici oba pola svesni. Sa druge strane, među sagovornicima oba pola bilo je polno neaktivnih, iz istovetnog razloga: oni žele da budu sa osobom koju će proceniti kao „pravu”,

koju će voleti. Pojedini sagovornici se otvoreno zgražavaju nad polnim moralom srednjoškolaca, govoreći da su oni „gori” od njihove generacije.²³⁵

Nalazi ovog istraživanja potvrđuju nalaze nekih ranijih. Naime, prema jednom nedavnom istraživanju psihosocijalne slike seksualno aktivnih adolescentkinja²³⁶, devojke stupaju u polne odnose najčešće oko petnaeste godine²³⁷ (retko i sa trinaest), i to najčešće motivisane ljubavlju prema partneru u „stabilnoj vezi”²³⁸ (što podrazumeva „poverenje, bliskost i strast”). Njihov ideal su ljubav, porodica i deca, a ciljevi lični razvoj i razvoj profesionalnog identiteta (Stanković, 2004: 88). Inače, podaci Republičkog zavoda za statistiku (2011) govore da je nešto više od dvadeset posto devojaka između petnaeste i devetnaeste godine praktikovalo polne odnose, dok je mladića nešto više od četrdeset procenata. Razlika između njih se smanjuje u kategoriji uzrasta od dvadesete do dvadeset i četvrte godine, jer se približava cifri od sto procenta, sa nešto nižim procentom za devojke (Žene i muškarci u Republici Srbiji, 2011: 24).

Tradicionalno, kao što je napomenuto, smatralo se da polna zrelost nastupa veoma rano. U kasnijem periodu se ta granica podigla, a danas vidimo da se govori o spuštanju starosne granice upuštanja u prvi polni odnos. Međutim, prema tradicionalnom modelu, tu granicu je određivalo shvatanje okruženja, odnosno roditelji kao posrednici između okruženja i deteta, a stupanje u prvi polni odnos se dešavalo u okvirima braka. Polni moral je bio represivan više prema devojčicama, pošto su udavane u mlađem uzrastu i bile primorane da prihvate bračne rodne uloge, dok je dečacima ostavljena koja godina više u detinjstvu²³⁹. Takođe, žensko dete je u brak moralo da uđe netaknuto (Đorđević, 1984a: 202-207). Shvatanja ispitanika o tome da sami odlučuju u ovoj starosnoj granici bi mogli da svrstamo u

²³⁵ Među srednjoškolcima, koji mahom rano stupaju u polne odnose, popularna i je i takozvana „mobitelska pornografija”, koja se koristi u „edukativne” svrhe, za pedofiliju, ucenjivanje, ali i privlačenje pažnje, egzibicionističkih težnji, zaradu na pornografiji, razbijanje dosade i različite druge ciljeve (Stanić, 2008: 1053, 1057, 1064).

²³⁶ Devojke su bile iz Beograda, uglavnom školskog i studentskog uzrasta, većina živi u potpunoj porodici, sa veoma dobrom obrazovnom strukturom roditelja, uglavnom zadovoljne svojim imovnim stanjem. U njihovom vrednosnom sistemu porodica, prijateljstvo i ljubav zauzimaju veoma značajno mesto. Mahom su zadovoljne svojim životom i ogovorne osobe, otvorene za nova iskustva, poverljive i društvene (Stanković, 2004: 88).

²³⁷ Prema drugom istraživanju, ispitivane devojke su najčešće stupale u prvi polni odnos u proseku između šesnaeste i sedamnaeste godine (Sedlecki, 2001: 92).

²³⁸ Prema drugom, ovde korišćenom istraživanju, motivi prvog polnog odnosa devojaka bili su ljubav (45,7%), radoznalost (35,7%), fizička privlačnost i strast (8,3%), uticaj vršnjaka (5,0%), insistiranje mladića (4,7%) i potreba za ljubavlju (0,3%), a oko polovine njih je bilo u vezama dužim od tri meseca pre toga (Sedlecki, 2001: 93).

²³⁹ Ipak, nije bila retkost i da devojka bude znatno starija od mladoženje, pošto se dešavalo da je njen otac drži u kući produženo vreme, da bi otplatila radom ono što je on u nju uložio, ili zato što svekar želi da dovede u kuću zrelu, obučenu radnu snagu, pa i snahu sa kojom će imati polni život (Đorđević, 1984a: 144, 244-246).

prelazni model, pre nego u liberalni, zato što u stavovima postoje kolebanja u odnosu na shvatanje same zrelosti. Naime, pojedini ispitanici povezuju zrelost sa potpunom zrelošću ličnosti, ali drugi ne: smatraju da je dovoljno osetiti fizičku potrebu za polnim odnosom, a vidimo i da su mladi skloni da počnu sa praktikovanjem polnih odnosa iz konformizma. Dalje, nalazimo mišljenja da važe različiti uslovi za devojke i mladiće, naročito ako se odnose na mlađi uzrast (u ovom modelu mladići ranije stupaju u polne odnose, u odnosu na devojke, uprkos navedenom shvatanju da polna zrelost nastupa otprilike u isto vreme). Liberalni model bi trebalo da bude model u kome ovakve razlike ne postoje, model koji uvažava individualni tempo razvitka pojedinaca oba pola, ne nameće represije (ni u smislu odlaganja, ni u smislu ishitrenih polnih odnosa, kao ni u samom odnosu između partnera) i podrazumeva kompletnu zrelost ličnosti pre stupanja u polne odnose.

10.4. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnim odnosima

10.4.1 Seks i ljubav: povezane, ili odvojene potrebe; reprodukcija, užitak, ili nešto drugo?

Ovde se teži otkrivanju načina na koji ispitanici percipiraju polne odnose: još jednom se proverava da li ih razdvajaju od njihove reproduktivne funkcije, da li u njih unose emocije (odnosno, da li povezuju potrebu za polnim odnosom sa ljubavlju koju osećaju prema partneru) ili žele da prvenstveno da postignu zadovoljstvo?

Raspon stavova sagovornika oba pola je sledeći:

Motivi stupanja u polne odnose su: emocije/ljubav; privlačnost; poverenje; radoznalost/upoznavanje samoga sebe; nagon/potreba; bliskost/viši stepen ljubavi i upoznavanja/produbljivanje veze; spremnost; porod; lično zadovoljstvo.

Raspon stavova studentkinja izgleda ovako:

O motivima stupanja u polne odnose, sagovornice kažu da su to: ljubav; ljubav, poverenje i radoznalost; emocije, privlačnost, poverenje; nagon, poverenje, ljubav; privlačnost i zbližavanje; bliskost i poverenje; želja, potreba, spremnost - Ž6: „*Jednostavno želiš sa nekim... Kada me moj muškarac pogleda, to je... tako mi je nešto, eto.*” Ovi stavovi se mogu grupisati na sledeći način: emocije/zbližavanje (bliskost), poverenje, privlačnost, nagon (želja, potreba), radoznalost.

Raspon stavova studenata je sledeći:

Motivi stupanja u polne odnose su, prema sagovornicima: potreba, ljubav, viši stepen ljubavi i upoznavanja; ljubav - M2: „... i želja da se to uradi sa tom osobom da misli da je ispravno i da se neće kajati posle.”); ljubav i privlačnost; ljubav, nagon, upoznavanje samoga sebe; poverenje u partnera i ljubav; ljubav, (ali u tim godinama kada se počinje, ne; kasnije da.); radoznalost (M5: istražiti nešto novo, upoznati sebe, nije samo fizička potreba.); potreba, želja; porod i lično zadovoljstvo; želja i kasnije potreba da se produbi veza. Ovi

stavovi se mogu grupisati na sledeći način: emocije/zbližavanje (bliskost), poverenje, privlačnost, nagon (želja, potreba), radoznalost, porod.

Motivi za stupanje u polne odnose su, prema ispitanicima oba pola, skoro identični. To su: emocije/zbližavanje (bliskost), poverenje, privlačnost, nagon (želja, potreba), radoznalost. Devojke navode i „spremnost” (koja se pre može smatrati uslovom, nego motivom), a mladići porod i lično zadovoljstvo. Međutim, one ne pominju eksplicitno ni lični užitek (podrazumevaju ga, kada navode nagon/potrebu kao motiv). Takođe, jedan sagovornik je pomenuo i motiv upoznavanje partnera i samoga sebe, čega među sagovornicama nema, ali je svrstan u kategoriju radoznalosti, pošto očigledno u nju spada). I sagovornice, i sagovornici pokazuju, mimo ovoga, čitavu skalu motiva, koja se kreće od radoznalosti i nagona, do ljubavi i produblivanja bliskosti.

One smatraju da muškarci stupaju u polne odnose:

iz zadovoljstva i ljubavi; neki muškarci iz ljubavi - Ž1: „...zavisi od njihove inteligencije, neki 'udaraju što više recki', a neki shvataju da je poenta u kvalitetu, a ne u kvantitetu, i osećaju fizičkog pražnjenja i zadovoljstva.”; Ž11: „Muškarci češće to urade samo iz svoje potrebe, a ne zbog ljubavi i zato što žele da budu sa devojkom. Jednostavno, pružila im se prilika, zašto da ne? Moje drugarice su sve u dugim vezama, sigurno je to iz ljubavi.”);

potrebe i ljubavi; želje/potrebe - Ž5: „Muškarci to najčešće urade iz prevelike želje, koja je veća nego kod nas, i zato što im se cura sviđa.”; Ž3: „...devojke ipak gledaju da prođe malo više vremena pre nego što to urade, da budu sigurnije. Muškarcima to nije važno, ni da li će to uraditi sa osobom koju vole.”; Ž13: „Hemija, seksualna privlačnost koja se odmah oseti, pa ako se upznaju i zblize, to je to, zašto da ne? Tako treba da bude. Kod muškaraca je drugačije, njima je dovoljno da im se devojka sviđi, ne moraju ni da je upoznaju, može i prve večeri.”);

zbog privlačnosti Ž13: „Kod muškaraca je drugačije, njima je dovoljno da im se devojka sviđi, ne moraju ni da je upoznaju, može i prve večeri.”;

zbog nagona (Ž10: „Nagon, ali i poverenje u osobu, da je to trajna veza, da postoji ljubav... mislim da to treba da važi i za muškarce i za žene, ali oni misle drugačije. Oni to čine zbog nagona...da se ne izrazim vulgarno: iz želje. Verovatno zato što ne uspeju da pronađu osobu kakvu sam opisala, pa dok je ne pronađu, rade tako.”);

potrebe za dokazivanjem/zato što im je nametnuto da tako treba: Ž2: „Muškarci misle drugačije, zaključujem na osnovu komentara koje sam čula. Želja za dokazivanjem u „društvu” im je velika, nametnuto im je da to treba što pre uraditi... Mislim da su njima važniji razlozi od same potrebe.”;
isprobavaju zavodničke veštine.

Ljubav, zadovoljstvo/potreba, privlačnost, želja za dokazivanjem (konformizam) su, dakle, prema njima, osnovni razlozi iz kojih ljudi ionače žele polni odnos, a tu su i radoznalost, pakost, rutina (dosada) i očekivanja partnera.

Devojke, po mišljenju ispitanika, imaju sledeće motive:

potreba; ljubav, nagon, upoznavanje samoga sebe; ljubav - M9: „Devojke mislim imaju dublja osećanja [...], da im je bitna povezanost, osećanje ljubavi koje ih vuče ka tome da stupe u seksualni odnos.”);

radoznalost, potreba, ljubav; ljubav, konformiranje, obest, radoznalost - M13: „Mislim i znam iz priča da devojke to najčešće rade iz ljubavi, u procenata. Ali, desi se da to urade da ne bi bile odbačene od društva, ili iz obesti. Iz znatiželje, zato se često menjaju partneri, kao čarape. I devojke i mladići, iz želje da uporede različite partnere, da vide ko je kakav.”);

da bi zadržala dečka, ili bila popularna u društvu, iz potrebe, dosade, ljubavi (kao i neki muškarci); jedino želja, potreba („i one tako misle”); porod i lično zadovoljstvo;

želja i potreba da se učvrsti veza (M15: „Glavni motiv je želja da se to uradi, bar u mladosti. Kasnije, pored nje, i potreba da se produbi, učvrsti veza. Mislim da možda ovo malo manje važi za devojke, one to češće rade da bi učvrstile vezu. Mislim da muškarci imaju veću želju za 'tim'. U okruženju se za muškarce priča da treba što pre da 'isteraju kera', a da žene treba da sačekaju i urade to iz ljubavi.”).

Ljubav, zadovoljstvo/potreba, privlačnost, radoznalost, konformizam/popularnost, obest, dosada, porod, lično zadovoljstvo, potreba da se učvrsti veza/zadrži momak (očekivanja partnera), razlozi su iz kojih ljudi inače žele polni odnos, prema mišljenju sagovornika.

I ovde se radi dublje analize mogu izdvojiti pojedini stavovi. Zanimljivo je da poverenje kao motiv/uslov za stupanje u polni odnos navodi osoba koja priznaje da je sklona instrumentalizovanju seksa - Ž1: „Ja najbolje pregovaram u krevetu! (smeh) Kada hoću nešto da dobijem, ja to zloupotrebim, tu se osećam jakom, tu dobijam najiskreniji odgovor. Ako tu ne mogu da se izborim za nešto, znam da nema ničega od toga.”

Stereotip o devojci koja raskida vezu zato što nije spremna za polne odnose razbija iskustvo prijatelja jedne ispitanice: (Ž2) „Imam druga koji je čekao prilično, čak je raskinuo vezu od nekoliko meseci zato što on nije želeo seks, malo je čudno, obično se dešava suprotno.”

Specifičan slučaj je opisala jedna studentkinja: Ž5: „Moja drugarica se uplašila ginekološkog pregleda, i dan pre toga je stupila u polne odnose da bi sebi olakšala pregled.”

Pojedine osobe se upuštaju u polne odnose iz konformizma, da bi se uklopile u „društvo”, ali neki ispitanice i ispitanici to ne odobravaju:

Ž9: „Imam drugaricu koja misli da će zadržati dečka time što sa njime spava, ali to je pogrešno.”; Ž4: „Smatram da je apsurdno ući u tako nešto samo zato da bi se uklopili. To je glupo.”; Ž11: „...treba sačekati zrelost, i da se javi potreba, i da se želi da se spava sa tim dečkom, a ne samo zato što su moje drugarice već to uradile.”; Ž14: „Bliskost među ljudima, da to ne uradimo tek tako, nego zbog bliskosti prema suprotnom, ili istom polu (naglašeno), iz poverenja, i da postoji dobra komunikacija. Inače, nekada se to uradi iz pakosti, što meni uopšte nije smisljeno, ili zato što osoba to od nas očekuje, ili zato što bi „trebalo”, jer su ljudi dugo u vezi. Sve je manje bitna

bliskost, nego da se to jednostavno desi. Muškarcima nije bitno sa kime će, ali imaju potrebu, i to će da urade, bez obzira da li su sa nekime u vezi, ili se znaju dva dana, njima je to stvar ponosa.”

Dakle, osim motiva zajedničkih sagovornicima oba pola: emocije/zbližavanje (bliskost), poverenje, privlačnost, nagon (želja, potreba), radoznalost, pojedini mladići su govorili i o reprodukciji, ili o u zadovoljstvu kao motivima za stupanje u polne odnose (što devojke ne čine eksplicitno; kasnije pominju zadovoljstvo kao motiv). Ovo ipak ne znači da pojedini sagovornici povezuju seksualnu u reproduktivnu funkciju, dok sagovornice to ne čine. Ovakvo objašnjenje bi bilo površno i netačno. Ova razlika je možda objašnjiva upravo ranije pomenutom činjenicom da je upotreba sredstava kontracepcije oslobodila polne odnose nasumične reprodukcije, omogućivši partnerima da imaju decu tek i kada to požele. U suštini, ovo je bila velika pobjeda za ženski pol, jer je žene oslobodila neželjenih trudnoća i omogućila im da se u životu posvete i sebi i svojoj karijeri, kao i viši nivo zdravlja. Ovo objašnjenje, zajedno sa već utvrđenom činjenicom da devojke žele brak i porodicu, upućuje na zaključak da one povezuju ove dve funkcije tek kada osete da su vezi sa partnerom sa kojim bi i poželele decu, a do tada paze da ne dođe do neželjene trudnoće, razdvajajući u tom periodu ove dve funkcije.

Sagovornice i sagovornici navode iste motive iz koji ljudi obično stupaju u polne odnose i oni se mogu se grupisati u sledeće kategorije: ljubav, zadovoljstvo/potreba, privlačnost, želja za dokazivanjem/popularnost (konformizam), a tu su i radoznalost, pakost/obest, rutina (dosada) i očekivanja partnera/potreba da se učvsti veza.²⁴⁰ Ispitanici primećuju i instrumentalizaciju polnih odnosa. Kod mladića ponovo srećemo kategoriju poroda, a kod devojaka ne. U procenjivanju motiva suprotnog pola se javljaju iste kategorije, ali se kroz stavove pojedinih ispitanika provlače stereotipi: o devojka koje čekaju „pravog” i stupaju u polni odnos iz ljubavi prema njemu, kao i o muškarcu kome emocije ništa ne znače, koji samo broji „recke”.

Dakle, najvažnija razlika koju ovde srećemo je „izostanak” kategorije poroda kod ispitanica. U svemu ostalom, stavovi i iskustva ispitanika oba pola su isti.

Stavovi koji ističu reprodukciju kao motiv za stupanje u polne odnose se mogu svrstati u tradicionalna shvatanja, koja na partnere vrše pritisak u cilju produženja loze.

²⁴⁰ Ovakav nalaz se poklapa sa nalazom jednog prethodnog istraživanja iz 2011. Godine (Dimitrijević, 2011: 34).

Konformizam, rutina i loše namere (koje instrumentalizuju seks) su prisutni u odgovorima ispitanika oba pola, ali ne kao njihovi motivi, već kao motivi drugih ljudi, i mogu se svrstati pod prelazni model. Ostali motivi koje sagovornici navode kao poželjne, poput ljubavi i bliskosti mogu se podvesti pod liberalni model, jer podrazumevaju odstustvo pritisaka, izjednačene uloge polova i moć u partnerskom odnosu.

10.4.2. Apstinencija i promiskuitet kao krajnosti

Apstinencija, u smislu trajnog celibata je u našem narodu oduvek bila retka i neobična pojava. Štaviše, beženstvo se smatralo vrstom božije kazne²⁴¹. U brak nisu stupali samo bolesni, bezumni i nesposobni za rad, kao i osobe koje su se posvetile religiji, ili eventualno žensko dete koje je preuzelo ulogu muškog -virdžina, tombelija (Đorđević, 1984a: 129-131). Ovakav negativna stav prema samcima je posledica tradicionalne svesti koja favorizuje brak, ali i nerazvijenosti obrazaca individualizacije i personalizacije (Bobić, 2003: 208). Svakako, ovde važnu ulogu igra i potreba društva da kontroliše reprodukciju. Kako svako društvo teži da uredi polne odnose, ni kod nas se i na promiskuitetno ponašanje nikada nije gledalo blagonaklono. Sa druge strane, polne slobode danas omogućavaju česte promene seksualnih partnera, pa se dešava da pročitamo kako je devojčica imala sto partnera²⁴². Ovde su ispitivani stavovi sagovornika o promiskuitetnom seksualnom ponašanju i njegovoj krajnosti: apstinenciji.

Raspon stavova sagovornika oba pola izgleda ovako:

Prema apstinenciji sagovornici su imali sledeće stavove: sagovornik apstinira (do daljeg); tolerantan stav (sa naglaskom na fiziološkoj neadekvatnosti takve odluke); ambivalencija; neodobravanje (osim do braka); negativan stav (bespotrebno odricanje).

U odnosu na promiskuitet stavovi se kreću od: odobravanja donekle (bez preterivanja); odobravanja do braka; preko tolerancije sa neodobravanjem (ne osudujem, ali nisam za to); do neodobravanja i izričito negativnog stava.

²⁴¹ Čovek i muž (oženjan čovek) su u našem narodu bili sinonimi, neoženjen muškarac je smatran momkom (Đorđević, 1984a: 129).

²⁴² Na primer, jedna četrnaestogodišnja učenica osmog razreda osnovne škole u Zagrebu „spavala” je iz opklade sa sto muškaraca za mesec dana, izjavila je Gordana Buljan Flander, psiholog i direktorka Klinike za zaštitu dece grada Zagreba. <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/292351/Ucenica-14-iz-Zagreba-iz-opklade-spavala-sa-100-muskaraca-za-mesec-dana>

Raspon stavova studentkinja je sledeći:

U odnosu na apstinenciju, sagovornice su pokazale sledeći raspon stavova:

pojedine sagovornice apstiniraju do daljeg; tolerancija (sa naglaskom na fiziološkoj neadekvatnosti) - Ž14: „Ako neko nema potrebu, mislim da bi drugi trebalo to da ispoštuju i da se ne bave time, da ne postavljaju pitanje. Ali, mislim da ne bi trebalo to raditi, jer je svakome potrebna bliskost i 'spajanje' sa drugom osobom. Ne poznajem takve, ali mislim da bi takvu osobu uglavnom izbegavali, možda bi joj se smejali, ispitivali je o razlozima.”;

ambivalencija i sumnja u ispravnost - Ž2: „To je [...] pitanje: živeti prema nagonima, ili u skladu sa vrednostima koje važe u društvu, možda neko iz religijskih razloga ne može da ima porodicu...”;

neodobravanje (osim do braka) - Ž3: „Ja poštujem apstinenciju do braka, ako to neko želi, ni to nije ništa loše. Ali, ako neko to uošte ne želi, tako živeti, ne mogu da verujem da postoji neko ko ne bi da ima decu, to je normalno i lepo. Mislim da reakcije okruženja na takvu osobu ne bi bile pozitivne. Mislim da ne postoji muškarac koji ne želi polne odnose, a žena može, nije isto za muškarca i ženu.” Ž5: „Suzdržavanje je nepotrebno, osećanja se pokazuju i putem telesne bliskosti. To je potrebno. [...] Ako je osoba odlučila da čeka do braka, ili zbog zdravstvenih problema, to razumem, inače ne.”;

neodobravanje/bespotrebno odricanje (lišavanje zadovoljenja prirodne potrebe (Ž7), neprirodno je) - Ž8: „Apstinencija mi nije prirodna, a muškarcima još manje! (Smeh) Nisam za to. Ne poznajem takve. Imam drugarice koje nisu spavale ni sa kime do sada. One bi htele, ali nisu imale duge veze...”

Ovi stavovi bi se mogli uopštiti na sledeći način: sagovornica apstinira, tolerancija, ambivalencija i negativan stav.

U odnosu na promiskuitet stavovi ispitanica se kreću između odobravanja i neodobravanja:

odobravanje, donekle („bez preterivanja”) - Ž5: „Treba upoznati više ljudi, ja sam imala nekoliko veza ranije, pa sada znam šta je dobro u mojoj vezi. [...] Ne podržavam (menjanje mnogobrojnih partnera). Nema potrebe za time, za takvim ekperimentisanjem. Nije higijenski, nije zdravo. Zašto bi neko sam sebi želeo da oteža život nekom bolešću? Ali, dešava se često.”;

do braka je poželjno menjati partnere - Ž9: „Promiskuitet ne valja, nisam pristalica toga. Da, promeniti zdrave i noramlne partnere, i za muškarca, i za ženu, tražeći pravu osobu, ali ne svakog dana ili nedelje. To su lekcije. Poželjno je promeniti, steći neko iskustvo, upoznati stvari. Treba biti sa nekime, vidiš da li ti ide sa njome dobro, pa ako ne ide, ići dalje, ne вреди lagati se i gubiti vreme. Samo je jedan pravi. Svako od nas ima srodnu dušu.”;

tolerancija sa neodobravanjem („ne osuđujem, ali nisam za to”) - Ž1: „Ako neko jadan uporno traži ljubav i pokušava da je nađe kroz seksualnu aktivnost, kako da ga osudim? Mislim da ni društvo ne osuđuje, bar muškarci ne osuđuju takve žene.

(smeh) Ali, ne raduju se da takva bude njihova žena. [...] Ja nisam za seks bez emocija, ne znam šta se time postiže osim fizičkog pražnjenja.”; Ž2: „U redu je, to je njihov način života, ali mislim da nisu baš srećni. (sagovornica ima težnju da ne osuđuje druge, ali postavlja pitanja ispravnosti i sreće...) U okruženju se gleda kroz prste, čak se i favorizuje takvo ponašanje, ali ženama uopšte (ne).”; Ž8: „Ako je nekome to prija, meni je ok, radi ono što voli, i ne obazire se na priče. Ja to ne radim, kada sam nekime u vezi, sa nekime sam. Imala sam dužu vezu, i posle jos jednu. Ne znam da neko baš često menja partnere. Obično prođe neko vreme od kada se završi veza, pa do druge veze.”; Ž14: „Nisam za to, ali, ako nekome tako odgovara... Ako mene ne ugrožavaju, ja poštujem odluke ljudi. Postoji rizik od polno prenosivih bolesti, nije moralno, jer takve osobe stupaju u seksualne odnose iz raznih razloga, ali ne iz bliskosti.”;

neodobravanje - Ž3: „Loše je stalno menjanje partnera. Te osobe to čine iz zadovoljstva, a ne iz ljubavi, a u te odnose bi trebalo stupati iz ljubavi, naročito za žene to važi.”; Ž4: „To više nije čin ljubavi i strasti, nego se pretvara u sport. [...] U mom okruženju je stav izuzetno, izuzetno negativan, do te mere da se ponakada izjednačava sa prostitucijom. Kaže se da je to potpuno odsustvo morala. To je nemoralni čin, šta ona ili on misli, ako spava sa pedeset ljudi, šta time postiže? Svaku prethodnu vara sa narednom... zato se to čini, ali se pokušava da se prikrije, da ih ne bi sredina osuđivala.”; Ž12: „Ljudi koje znam, pričala sam sa njima o tome, a tako se ponašaju, rade to zbog potrage za pravom osobom. Ja se ne slažem, jer će prava osoba doći kad tad, ne treba tako tragati za njom. Kažem im da to nije normalno, i da se strpe, jer stvaraju negativnu sliku o sebi u okruženju, koju je teško popraviti kasnije.”

Ovi stavovi bi se mogli svrstati u grupe: tolerancija, odobravanje do braka, negativan stav.

Raspon stavova studenata je sledeći:

O apstinenciji se stavovi sagovornika se kreću u sledećem rasponu:

jedan sagovornik je odlučio da apstinira do daljeg - M3: „Raskinuo sam vezu od dve godine pre par meseci i odlučio da se od daljih veza distanciram nadalje. Rekao sam majci to. To je moja odluka, i niko nema prava da utiče na to. [...] Neki moji poznanici znaju, neki ne. Oni misle da ja menjam devojke često, pa me i ne pitaju o tome. Oni koji znaju su to prihvatili kao moju odluku i poštuju je.”;

tolerancija - M10: „Suzdržavanje, zašto da ne, ako čovek oseća da mu to prija, da ga ispunjava, kao vid slobode, baš kao onaj ko ih upražnjava, zašto da ne? Mislim da je stav okoline negativan zbog predrasuda. Mislim da ljudi veruju da, ako ne upražnjavaju seksualne odnose, mogu postati emotivno udaljeni, otuđeni. Nedostatak seksa im može osiramašiti emotivni život.”;

tolerancija, ali se smatra neadekvatnom - M5: „Meni lično to nije dobro, ali za nekoga možda jeste. Ipak se treba prepustiti „tome”. Ne poznajem (takvu osobu), a kada bi se neko takav pojavio, verovatno bi bilo intolerancije, nekoga ko bi osuđivao. Zašto se on izdvaja, ne radi ono što svi mi „normalni” radimo? Ocenili bi ih kao „jadne”, jer samim tim što su postali aseksualni, neće imati decu, pa bi ih sažaljevali. Neki ljudi bi verovatno komentarisali da sa njima nešto nije u redu. Mislim da i

devojke tako misle. Muškarci i žene... ja ne pravim razliku, a mislim da ne bi ni u okruženju.”; M8: „Pa, ko može, slobodno, stvarno! (smeh) Ne poznajem takve. Apstinencija sa razlogom uvek bude: nemaš curu, ne možeš da nađeš, pa apstiniraš dok ne nađeš, poštuješ veliki post, verski razlozi... to je opravdano. I ne verujem da neko apstinira iz drugih razloga.”; M15: „ (smeh) Ne vidim potrebu za time. Ne treba preterivati ni u tome. Ako ste u vezi, zašto bi ste se suzdržavali? Ljudi koji se odluču na takav život, to je njihova odluka, njihov život. To poštujem, ne treba siliti ljude na nešto što ne žele. Svako ima prava da radi šta želi i misli da je za njega dobro. Ne mislim da to treba okarakterisati kao dobro, ili loše, jednostavno, kako kome odgovara. U okruženju mislim da nema stava o tome. Zavisi, da li je muško, ili žensko. Za muškarca bi bilo čudnije da se suzdržava, nego za ženu. U komšiluku imam osobu koja ne želi da ima decu, jer nije našla ljubav svog života. Često ih (apstinate) posmatraju kao lude osobe, koje su previše... Ljudi koriste reč 'baksuz'... previše baksuz da bi neko bio sa njima, kao da su one krive, a ne splet okolnosti.”;

negativan (bespotrebno lišavanje, ukoliko nije osoba rešila da se posveti Bogu, na primer) - M13: „Suzdržavanje nije normalno. Jedini razlog je zamonašiti se. Seks je potreba i želja, kao za hranom i pićem, snom. Suzdržavanje stvara nervozu, strah, neispavanost, nezadovoljstvo, stres. [...] to nije u čovekovoј prirodi. Poznajem (takve osobe), i mislim da je u pitanju stah, odbojnost, usled nezrelosti. I ja sam ranije osećao odvratnost prema fizičkom kontaktu, kasnije se sazri. Ljudi za takve pričaju da je nezreo, mlakonja i sl. Kod žena je potreba za seskom veća, nego kod muškaraca, tako da nije isto za muškarce i žene.”;

bespotrebno lišavanje zadovoljenje potrebe i lišavanje prisnosti - M9: „Može se suzdržavati neko vreme, ili od neke osobe, ali nepotrebno je potpuno suzdržavanje, zaboraviti na 'sve to'. To je način na koji se postiže veća prisnost... Ja volim da se družim sa ljudima, ostvarim kontak. Prisnost i povezanost sa osobom drugog pola mnogo znači za samopouzdanje i sa aspekta osećanja.”

Ovi stavovi ni se mogli uopštiti na sledeći način: sagovornik apstinira, tolerancija, negativan stav.

Stavovi sagovornika o promiskuitetu su sledeći:

odobravanje („bez preterivanja”); odobravanje (do braka) - M1: „*Dok ne nađete pravog, morate da tražite, da probate [...] ne smatram ženu nepoštenom ako menja partnere.*”; M9: „*Mislim da čovek treba da ima periode kada će proći više avantura, ali da na kraju treba da se skrasi sa jednom osobom, ako je nađe.*”;

neodobravanje - M4: „*Čovek može i mora da se zaustavi na nekome u svojoj potrazi za odgovarajućim partnerom. [...] Sumnjam da neko posle dvadeset, trideset partnera i dalje traži pravu osobu. Možda neko misli da menjanje partnera osvežava seksualni život, da je dobro, da donosi dodatno uzbuđenje, ja ne. [...] Deliti intimu sa nekim je normalno, ali promiskitet nije prihvatljiv, jer generalno ne donosi dobro toj osobi.*”; M5: „*Nijespravno često menjati partnere. Polazim od toga da čovek može da se razboli... mislim da devojke imaju isti stav. Pričam sa društvom o tome, kao kroz šalu... za momka kažemo da je budala, a za devojku... vulgarne reči, da je drolja i slično.*”;

izričito negativan stav - M13: „*Moj stav prema tome je da nije dobro, čovek gubi ličnost, umanjuje mu se vrednost, i ženama i muškarcima. Više vredi ako je bio sa jednom ili dve osobe, treba promeniti što manje partnera, iako je teško naći pravog. Suština čoveka je da zadrži svoju duhovnu vrednost, ne davati se svakome. Ne bih*

oženio osobu koja je promenila više partnera, mada neke ne bi ni priznale. Poznajem takve osobe, ali ne družim se sa takvima, ne želim (sa odbojnošću, odvratnošću)."

Ovi stavovi bi se mogli svrstati u grupe: tolerancija, odobravanje do braka, negativan stav.

Stavovi ispitanika o apstinenciji su izrečeni sa veoma sličnim reakcijama (na primer: smeh, neodobravanje) i takoreći identičnom terminologijom, za razliku od nekih prethodnih tema, gde su stavovi ponekada i bili identični, ali argumentacija i terminologija različiti. Stavovi sagovornika i sagovornica se razlikuju po tome što se, u objedinjenoj skali stavova za ispitanike oba pola, kao karakteristični za sagovornice javljaju stavovi o toleranciji apstinencije do braka, kao i ambivalentan stav. Ostali stavovi iz palete su isti: sagovornik/ca apstinira (na neodređeno vreme); sagovornici tolerišu apstinenciju, ali je smatraju neadekvatnom; imaju negativan stav prema apstinenciji (bespotrebno lišavanje, fiziološko, i emotivno: smatra se da se veća bliskost postiže kroz polni čin i tome slično).

Na zahtev da uporede mušku i ženski apstinenciju, studentkinje su rekle:

ista je (nepoželjna) za oba pola - Ž2: „Taj neko(apstinent)odudara od standarda, okolina negoduje. Isto je za muškarca i ženu. Muškarci mislim to ne podržavaju, ja ne znam nikoga ko podržava, osim onog (njenog) jednog druga.”);

nisu iste (muškarcima je nepoželjnija, nego devojkama, njima apstinencija ne ide u prilog zbog muškog imidža) - Ž11: „...mislim da bi pre žena donela takvu odluku, prosto zato što je žena. Za nju je to moguće ostvariti u životu, za muškarce... teško da bi mogli bez 'toga'.”; Ž4: „Osim za one koji su se zamonašili, ne znam za takve. Muškarci još manje to razumeju nego žene, mislim da oni suzdržavanje smatraju još većom ludošću. (stereotip: muškarci imaju jači nagon)”; Ž6: „Muškarci su željni dokazivanja i misle da je najveća muškost u tome koliko je devojaka imao u krevetu, pa bi ga muškarci osuđivali, govorili bi da nije muško, a za devojke ne znam šta bi rekli.”);

okruženje ih ne smatra jednakim (Ž12: „U okruženju bi bilo negativnih komentara, jer bi takva osoba bila drugačija, odstupala bi, ne bi se uklapala. Za ženu i muškarca nije isto, to češće može da desi ženi, da bude teko primećena (u negativnom smislu) i takvi komentari, jer se muškarci međusobno podržavaju, i drugačiji su komentari kada je muškarac u pitanju. Po meni je isto. Mislim da i momci misle da to nije normalno ni prirodno.”);

okruženje ih smatra jednakim (ne odobrava).

Na molbu da uporede žensku i mušku apstinenciju, studenti su odgovorili:

nije dobra ni za njih, isto je za mladiće i devojke da apstiniraju; nije isto za devojke i mladiće, neobičnije je da apstinira muškarac, nego devojka - M9: „Mislim da će pre žena da se odluči na to, možda zbog nekih neprijatnih iskustava u mladosti ili detinjstvu. (implicitno: žene češće imaju neprijatna iskustva? Ili neprijatna iskustva ostavljaju manje posledica na muškarce?) Muškarac može na to da se odluči zato što

smatra da ne poseduje lične kvalitete koji su poželjni, pa misli da ne može da ostvari ni sa kime takav odnos, takođe iz neprijatnog iskustva. U okruženju, stav je okrutan prema takvima. Ne ulaženje u brak i odluka da se nemaju deca povlače negativna osećanja, izbegavanje takvih osoba, čak i kao članova porodice.”;

žene apstiniraju zbog toga što su im potrebne emocije da bi se upustile u polni odnos - M8: „Mnogo cura poznajem koje nemaju stalne partnere, a ne žele da spavaju sa momcima čisto da bi... ono... i to je mnogo više devojaka koje zbog toga apstiniraju, nego muškaraca. One 'to' rade zbog emocija, a ne moguće ih je razviti za sat vremena.”);

žene imaju jači polni nagon, nego muškarci, pa nije ista za muškarca i ženu - M13: „Kod žena je potreba za seskom veća, nego kod muškaraca, tako da nije isto za muškarce i žene.”);

u okruženju ne prihvataju isto mušku i žensku apstinenciju (lošije se prihvata ako muškarac apstinira M12: „Imam druga koji ima dvadeset i jednu godinu, i još nema devojku (smeh), totalno glupo. [...] Ali, svi kažu, kao i ja, da mu prolazi život, da treba da ima devojku, proba seks... za devojku bi rekli da je poštena, partijarhalna.”; M1: „Ako je žena u pitanju, za nju bi pričali da je poštena, a za njega da je šmoklja, da ima neki kompleks.”);

u okruženju je stav prema muškoj i ženskoj apsitenciji isti.

Sada je izdvojen stav Ž3: „Te osobe (promisluitetne) to čine iz zadovoljstva, a ne iz ljubavi, a u te odnose bi trebalo stupati iz ljubavi, to važi naročito za žene.”, koji upućuje na osudu polnog odnosa koji ne proizilazi iz ljubavi, već teži samo ka zadovoljstvu, ali je još važnije to što sagovornica ovakvu praksu smatra naročito lošom za žene. Ovo znači da je podlegla stereotipu i usvojila neravnomernu raspodelu moći među polovima, kao i da prihvata veću restriktivnost polnog morala prema ženama.

Skoro da su identični sledeći stavovi, koji izražavaju nevericu u to da neko može da ne želi porodicu, kao i pritisak okruženja na takve osobe:

Ž9: „Mislim da bi u okruženju takve osobe bile diskriminisane, da bi im bio pristup nekim stvarima sužen. Sve se svodi na seks, pa ne bi ni imale o čemu da pričaju sa drugima, jer ne znaju, i ne žele da znaju ništa o tome. Može se izdržati, ali to je mučenje za ličnost i organizam, podsvesti i svesti, kao zatvor u koji ljudi sami sebi stvaraju. To je ubitačno, i za muškaca, i za ženu, nije zdravo, jer takva osoba ne može mnogo toga da shvati u životu. Mislim da muškarci gledaju na takve osobe kao na glupe i nepoželjne, nezrele, nenormalne. [...] Osobe koje neće da se udaju i ožene greše, [...] su u oskudici za mnoge lepe stvari u životu, ne samo za seks.” i stav M7: „Moje mišljenje je da je to malo pogrešno. Nelogično je da čovek ne želi potomstvo i da prenese svoje ambicije na njega. Za potomstvo radimo, njima da ostavimo ono što postignemo. Niko takvog ne bi osuđivao u mom mestu, ali bi mu sugerisali drugačije. [...] Mogu da zamislim dve drugarice, jedna priča o tome kako je ispunjena porodicom, decom, a ova druga ne zna ništa o tome... [...] Znam za devojke koje se suzdržavaju, dok ne upoznaju nekoga sa kime će provesti čeo život. Ako one misle da je to za njih najbolje, ja to poštujem. Ali, mislim da bi trebalo imati polne odnose i neko iskustvo pre braka, ne da devojka promeni dvesta muškaraca pre ulaska u brak, ali da ima određeno iskustvo za to. Mislim da treba da se prođe i taj deo priče.”

Stavovi o promiskuitetu se donekle razlikuju kod intervjuisanih studenata i studentkinja. Osim odobravanja donekle („bez preterivanja”); odobravanja do braka i neodobravanja (što su zajednički stavovi), njihovi stavovi se mimoilaze u nijansama, kao što su: tolerancija sa neodobravanjem („ne osuđujem, ali nisam za to”), koje nalazimo samo kod studentkinja; i izričito negativnog stava, koji je sa vidnim gađenjem izrečen od strane studenta.

Devojke ovde koriste termine, poput: nemoralno, odsustvo morala, a mladići slične, ili sa istim značenjem: nije dobro, nije ispravno, nije moralno, rđavo, vrednost (osobe).

O ženskom i muškom promiskuitetnom ponašanju, kao i reakcijama okruženja na muški i ženski promiskuitet, studentkinje kažu da je: muškarcima promiskuitet nepravedno odobren, te da oni javno kritikuju promiskuitetne žene, ali lično ih preferiraju; muškarci su promiskuitetniji:

Ž5: „O ženama se priča da su niskog morala, a za muškarca je to igra, zanimljivo. A posledice su iste, što se mene tiče, samo se na ženu gleda drugačije iz nekog razloga.”; Ž11: „A kada su muškarci u pitanju, njima je dozvoljeno: `pa muško je`, takav je komentar. A o devojci se priča loše. Muškarci teže da promene više partnera da bi se dokazivali u društvu, a o devojka misle isto što i u okruženju, da ne bi trebalo to da rade.”; Ž14: „Ako se žena tako ponaša, momci se raduju i podržavaju, jer misle da su sledeći, (smeh). Žene ne podržavaju, jer misle da bi one mogle da budu sledeće, a ne žele da budu samo broj. Muškarci takvim muškarcima zavide, jer se smatra da ne može svako to da uspe, jer žene više biraju, a muškarci su tolerantniji u pogledu fizičkog izgleda.”; Ž10: „U mojoj sredini se smatra da muškarci treba to da urade da se diče time u društvu, čini mi se, a žene iz ljubavi. Ali, ne postupa se tako. Neki ljudi razmišljaju drugačije. Ima devojaka koje nije briga koliko će partnera promeniti pre braka, a i onih koje se čuvaju za brak. A kod muškaraca je, čini mi se, uvek isto. Muškarci se drže toga (da im je promiskuitet dozvoljen), solidarni su, jer im odgovara. Moje drugarice su našle svoje stalne partnere u nekih sedamnaest-osamnaest godina, i to je dobro, jer ako se seks upražnjava bez ljubavi, nije potpun. U promiskuitetnim odnosima ne može da se razvije ljubav.”;

podjednako su promiskuitetni i muškarci i žene, ali se ženski promiskuitet osuđuje - Ž4: „To više nije čin ljubavi i strasti, nego se pretvara u sport. Isto je i za muškarce, i za žene, po meni. [...] Muškarci imaju nešto blaži stav, kada su oni u pitanju. Na ženski promiskuitet gledaju kao na nešto veoma loše i imaju loše mišljenje o takvim ženama.”;

ima muškaraca koji nisu promiskuitetni - Ž2: „Znam i one muškarce koji smatraju to poželjnim, imati što više partnerki, dokazuju da su veći muškarci, ali znam i one koji ne vole takav način života.”

O ženskom i muškom promiskuitetu i reakcijama okruženja, ispitanici su rekli:

isto je, ni devojka nisu privlačni promiskuitetni partneri, kao ni mladićima - M2: „Mislim da to niko ne smatra dobrim, da ni devojke to ne privlači.” (osobe koje menjaju partnere);

normalno je i za devojke i za mladiće da traže pravu osobu (ali, M1, koji smatra da je i za devojke normalno da menjaju partnere tražeći pravog, ipak kaže, u drugom kontekstu: „Ja nisam hteo da moja devojka ikada prespava kod mene, niti ja kod nje. Što sutradan, ako se mi razidemo, da govore o njoj da menja muškarce?“);

devojke i mladići su podjednako promiskuitetni - M13: „Iz znatiželje, zato se često menjaju partneri, kao čarape. I devojke i mladići, iz želje da uporede različite partnere, da vide ko je kakav.[...] Danas muškarci i žene imaju isti stav prema tome, da je to sasvim normalno.“;

devojke su promiskuitetnije - M9: „Mislim da muškarci češće pričaju o tome kako menjaju partnere, ali to ne urade stvarno, a devojke to i čine. Mislim da one češće menjaju partnere. Poznajem takve, muškaraca svega jednog ili dvojicu, devojaka dve tri, iako imam širok krug prijatelja. Ipak je Niš dovoljno veliki da to može, ali i dovoljno mali, da ne može dugo.“;

muškarci su promiskuitetniji - M10: „Mislim da to nije dobro, i da je takvo mišljenje zastupljeno u okruženju. Verovatno sam i ja pod uticajem neke predrasude, jer nisam razmišljao o tome zašto je negativan. Verovatno se misli da osoba koja se tako ponaša nije baš emotivno u redu, da pokušava na taj način nadoknadi nedostatak emotivne ispunjenosti. I mislim da su muškarci baš iz tih razloga skloniji češćem menjanju partnera. [...] Imam prijatelje koji su promiskuitetni, ali ja se na takva iskustva ne bih odlučio. To se svodi na 'recke'.“;

i muški i ženski promiskuitet je loš - M10: „Devojke verovatno promiskuitet ocenjuju u tradicionalnom duhu, da i same teže ocenjuju ženski promiskuitet. [...] Imam isti stav (negativan) prema muškom i ženskom promiskuitetnom ponašanju.“;

ženski promiskuitet je lošiji - M12: „Imam koleginice i drugarice koje stalno menjaju partnere, i meni je to totalno bezveze, svake druge nedelje drugi partner, neprihatljivo po meni. One treba sutra da se udaju i formiraju porodicu...“ (a nemoralne su) „Ne znam kako bi one odgajale svoju žensku decu? Ni za momke to nije u redu, iz istog razloga, treba imati porodicu sutradan, odgajati decu... verovato bi bilo mnogo strašnije kada bi devojka to radila, nego muškarac, mi smo zaštićena vrsta.“; M6: „Ne podržavam. U tom slučaju nema posvećenosti, emocija, ljubavi, već je to čisto zabava i fizička potreba. Žene i muškarci, na isto se svodi, ali generalno, ne znam zašto, drugačije se gleda na to. Moram da priznam da bih i ja gledao drugačije na slobodno ponašanje muškarca i devojke. Ne znam zašto. Mislim da cure, kao lepši i slabiji pol, treba da vode računa o tome i da se u skladu sa time i ponašaju.“;

u okruženju se ne prihvataju jednako (M7: „Za mene je isto za muškarca i ženu, ali za okruženje, takve žene su ološ, drolje. Čak i ako samo prošetala sa jednim pa sa drugim, ili ako se poljubi sa nekoliko momaka, onda je ovakva, onakva, kurva. Muškarcima muškarci to odobravaju, jer je automatski frajer... žene mu ne odobravaju, kažu da mu ni jedna nije dobra i nikada neće ni biti...“; M10: „U mom mestu se sasvim drugačije priča o muškarcima i ženama! Muškarac koji je promenio deset, petnaest partnerki je glavni u gradu, može da ima svaku, a o njoj, ako ih je toliko promenila, o njoj se priča pogrдно... [...] (smeh) Kurva, nazivaju je pogrđnim imenima. To nije u redu, jer one imaju prava da se ponašaju kao i mi. Možda neke devojke misle da je to... tek da budu sa nekim, pa idu dalje, a neke ne podržavaju.“; M13: „Nije isti stav (u okruženju) prema muškarcu i ženi koji se tako ponašaju. [...] Žena je manje važna, da ne kažem da gubi cenu, nije više tako privlačna, svako može da je ima, pa biva odbačena.“

Sagovornik, koji ima ekstremno negativan stav prema promiskuitetu, čak naglašava da osoba, koja je bila sa više partnera, manje vredi kao ličnost, te da ne bi ni venčao ženu koja je imala više partnera.

Pojedini stavovi koji se izdvajaju zaslužuju poseban osvrt. Na primer - M11: „Moraš da budeš siguran u partnera da bi stupio u polni odnos... devojka ili momak za jedno veče... ne znaš sa koliko partnera je bila, možda ima i neku bolest... i šta posle?” pokazuje nivo rasuđivanja koji uzima u obzir eventualne negativne posledice, a ne ličnost partnera i mogućnost za ostvarenje sa njime.

Stav M15:

„Treba menjati partnere dok ne nađete osobu koja vam odgovara. Zavisi šta želite: da li tražite osobu koja vam odgovara, ili samo odnos. Tako da je u nekim situacijama dobro menjati partnere, a u nekima ne. Naročito za žene ne valja, dobijaju razne epitete, već pomenute. Do petnaestak partnera u životu je ok. U Nišu za takve promiskuitetne osobe se kaže da nisu moralne, da se na njih ne treba ugledati, čak i za muškarce koji promene previše partnerki. I njima se pripisuju imena, kao 'kurvar'. Pripisuju im se rdave karakteristike, negativne osobine, kao na primer da im ni do čega nije stalo, da su nemoralne. [...] Mladi danas sve više to praktikuju... ne znam za devojke. Danas je sve izvrnuto, one gledaju da se izjednače sa muškarcima, pa menjaju partnere često.”

upućuje na razlučivanje ciljeva i procenu čina prema motivaciji, kao i na težnju okruženja da promiskuitetnu osobu etiketira kao nemoralnu.

Sumiramo na sledeći način. Stavovi intervjuisanih su mahom isti: sagovornik/ca apstiniraju; tolerišu apstinenciju, ali je smatraju neadekvatnom; imaju negativan stav prema apstinenciji (bespotrebno lišavanje, fiziološko, i emotivno: smatra se da se veća bliskost postiže kroz polni čin i tome slično). Kod devojaka se još javljaju i ambivalentan stav i tolerisanje apstinencije do braka (kasnije se smatra besmislenom, pošto se želi porodica), međutim ovi stavovi po mišljenju istraživača ne čine bitnu razliku (drugi bi se mogao podvesti i pod kategoriju „tolerisanje, ali se smatra neadekvatnom” - doživotno). Da su se pojedine sagovornice izjašnjavale u korist apstinencije do braka, to bi upućivalo na stereotip o devojci koja „čeka” do venčanja i prve bračne noći, kao i na dvostruki polni moral, ali one su samo pokazale razumevanje za osobe koje bi eventualno odabrale da tako urade (štaviše, nisu specifikovale mušku ili žensku osobu).

Devojke su smatrale da je apstinencija podjednaka (nepoželjna) za oba pola, ili nepoželjnija za muškarce, gde se nazire stereotip o jačem polnom nagonu kod muškaraca, a mladići takođe smatraju da je apstinencija ista za oba pola, ili različita u smislu da devojke

apstiniraju iz emotivnih razloga (pa to čine češće), ili da devojke imaju jači polni nagon od mladića, ili da je teže muškarcu da apstinira, nego ženi (pošto ima jači nagon). Ovi stavovi su isti, osim kod pojedinih sagovornika koji smatraju da devojke imaju jači polni nagon (što je takođe stereotip), dok ovakav stav kod sagovornica ne srećemo, verovatno iz navedenih razloga (izgleda da i neki sagovornici usvajaju isti stereotip). Među sagovornicima oba pola ima mišljenja da se ženska i muška apstinencija u okruženju smatraju istima, ili različitima.

Stavovi o promiskuitetu su donekle slični, a donekle se razlikuju kod intervjuisanih studenata i studentkinja. Odobravanje donekle („bez preterivanja”); odobravanje do braka i neodobravanje su zajednički stavovi. Međutim, kod devojaka postoji i stav koji se može svrstati u neodobravanje, ali je nazvan: tolerancija sa neodobravanjem („ne osuđujem, ali nisam za to”), a kod jednog ispitanika se od ostalih negativnih stavova izdvaja izričito negativan stav sa vidnim intenzivnim gađenjem. Ipak, i ovaj stav spada u stavove neodobravanja.

Devojke, čak i kada ne osuđuju promiskuitet, postavljaju pitanje ispravnosti i sreće; druge koriste termine nemoralno, loše, nenormalno (a argumetacija se kreće od straha od polno prenosivih bolesti, preko loših posledica po reputaciju osobe, do uverenja da u polne odnose treba stupati iz ljubavi, što sa argumentom ispravnosti i sreće čini čitavu gradaciju moralnog zaključivanja od konkretnog ka apstraktnom, od uviđanja loših posledica u životu, do poštovanja principa). Mladići koriste termine: nije dobro, nije ispravno, nije moralno, rđavo, vrednost (osobe). Argumenti polaze, kao i kod devojaka, od konkretnih loših posledica u vidu polno prenosivih bolesti, loše reputacije, do apstraktnih, poput uverenja o umenjenoj duhovnoj vrednosti osobe koja je promiskuitetna.

Devojke smatraju da je muški promiskuitet nepravedno odobren, a ženski kritikovan i osuđivan, čak i kada su podjednako promiskuitetni, da su muškarci promiskuitetniji, ali nalazimo stav i da ima muškaraca koji nisu promiskuitetni. Mladići takođe uviđaju da se muški i ženski promiskuitet u okruženju ne ocenjuju ravnopravno (ili i sami to čine ocenjujući ženski kao lošiji), oni ih smatraju podjednako negativnima, misle da su podjednako promiskuitetna oba pola, da su promiskuitetniji muškarci, ili žene.

Dok su stavovi sagovornika i sagovornica o apstinenciji veoma slični, mestimične razlike upućuju na postojanje polnih stereotipa i mogućeg postojanja dvojnog polnog morala kod pojedinih ispitanika oba pola, što znači da suštinske razlike nema. Isto je i sa stavovima o promiskuitetu: bez suštinskih razlika, osim „nedostatka” stava da su devojke promiskuitetnije

od mladića - kod devojaka. Tradicionalno, promiskuitet se zvanično ne odobrava, ali je muški promiskuitet nezvanično odobren, dok se ženski osuđuje, što oblikuje dvostruke aršine polnog morala za žene i muškarce. Apstinencija je tradicionalno nazmisliva za oba pola. Odgovori ispitanika se kreću u okvirima tradicionalnog, prelaznog i liberalnog modela (u njihovim odgovorima prisutni su tradicionalni stavovi, stereotipi, ali i izjednačavanje polova).

10.4.3. Iniciranje zblizavanja

Tradicionalno, u našem narodu postoji uverenje, ili običaj, da je muškarac taj koji bi trebalo da „priđe” devojci i započne komunikaciju. Od nje se očekivalo da bude skromna, povučena i obara pogled, ali je i ona nalazila načina da pošalje „signal”, ako je to želela (a dešavalo se i da devojka „prebегne” ili bude „oteta” u dogovoru sa mladićem). U daljem planiranju eventualnog braka su posredovali roditelji ili provodadžije (ukoliko su naklonosti mladih uopšte uzimane u obzir).

Raspon stavova sagovornika oba pola je sledeći: nebitno je, „prvi korak” može da načini žena, ili muškarac; muškarac treba da načini „prvi korak”.

Raspon stavova studentkinja čini sledeću paletu:

O tome, ko treba da načini „prvi korak”, studentkinje su rekle:

nebitno je, prvi korak može da načini žena, ili muškarac (svejedno je, i dešava se i jedno, i drugo) - Ž5: „Ja sam prišla prva. Ako oboje to žele, više nije bitno ko je prvi. Ne postoji više ono očekivanje da muškarac to uradi.”;

muškarac treba da priđe devojci - Ž2: „Muškarcima to pridaje na muškosti.”; Ž6: „Budi muško pa priđi! Ako nisi, nećeš da dobiješ ništa! (smeh)”;

Ž9: „Prvi korak, ja očekujem da načini muškarac. Ako to učini žena, meni je to tako loše, to deluje tako jadno i kao da ne može da se strpi da joj on priđe. Treba da postoji obostrana želja, ali ja se osećam lepše ako on juri mene, nego kada bih ja jurila njega, tu sam tradicionalna. U okruženju je svejedno, dešava se oba, devojke često prilaze momcima. Muškarci, ako su stidljivi, žele da načine prvi korak, ali nemaju dovoljno samopouzdanja, pa prepuštaju devojkaма. [...] Kada prođem kroz centar, vidim da devedeset posto devojaka sedi po kaficima, gde su ti muškarci stvarno ne znam... ionako imamo malo muškaraca, a neki se i opredeljuju da budu pederi...”

One primećuju da se u okruženju: dešava se da prva priđe devojka, kao i mladić;

dešava oboje, ali i muškarci smatraju da oni treba da priđu - Ž8: „Ranije su prvi korak pravili muškarci, a sada to rade i devojke. Ipak je simpatičnije kada oni to urade. Oni moraju prvo da popiju nešto, da se opuste malo, pa onda priđu. (Smeh) Ipak se očekuje da oni to urade.”;

ima muškaraca koji očekuju da im devojka priđe - Ž2 „... momci se nekako povlače, čekaju da im devojka priđe, jer su one danas slobodnije, prilaze im, pa su se oni

privikli na to, možda im čak i prija.” Ž4: „To hrani njihovu sujetu.”; Ž3: „One potajno očekuju od njega da to uradi (da im pride prvi), ali su svesne toga da on to možda neće da uradi, pa one to učine. Muškarcima više imponuje kada im devojka pride.”;

češće prilaze muškarci - Ž11: „Dešava se češće da muškarac to uradi. Ovde žene očekuju to. Ja bih prišla da ostvarim kontakt, zašto da ne? Muškarci misle da oni treba da načine prvi korak.”; češće prilaze devojke (Ž13: „Muškarac treba da načini prvi korak, uvek! Dešava se i obrnuto, danas sedamdeset posto devojaka prilazi muškarcu. Dešava se da one daju neki signal, ali oni sve manje prilaze, što zbog stava, što zbog izgleda, a i one se same nabacuju i prilaze.”

Raspon stavova studenata je sledeći:

Prvi korak, prema studentima, treba da načini:

nebitno da li mladić, ili devojka, „ispravno je oba” - M9: „Stav okline je da muškarac učini prvi korak, to je i uobičajeno, ali ne vidim razloga da to ne uradi i devojka, ako su nam već prava i obaveze izjednačeni, zašto ne bi ona prišla momku, zatražila broj telefona ili predložila da odu na piće? Retko se to dešava, više u obliku podsvesnog nabacivanja, kao da kada dok pričaju flertuju, ili njihov govor tela govori o tome da su spremne za zblizavajnje, ali od muškarca se očekuje da pride. Trebalo bi da se i one ohrabre da načine taj prvi korak.”); muškarac treba da pride devojci.

U okruženju se, prema iskazima studenata i studentkinja:

dešava i jedno i drugo - M4: „Devojke nisu opterećene tabuima, tradicionalizmom što s toga tiče, ne libe se da načine prvi korak.”;

dešava se i jedno i drugo, ali češće prilazi muškarac, jer se to od njega očekuje - M1: „Ako moraju, one će (prići momku), ako ne moraju, neće, glumiće, a u stvari ga žeeeee! (smeh)”; M10: „Iskustva mojih prijatelja – muškarac češće čini prvi korak. To objašnjavam time da su muškarci verovatno pod većim uticajem očekivanja iz okoline i podležu mu. Zato i devojke to očekuju od njih.”; M13: „Džentlmenski je da prvi korak učini muškarac, to je kodeks koji traje godinama, ali je svejedno. To je obostrano, privlačnost, ali uglavnom on pride. One to očekuju zbog kulture: ona tako ne izgleda kao laka žena, zadržava svoju vrednost. Meni je baš zanimljivo da devojka pride. Inače se očekuje da muškarac pride, ali se dešava i obrnuto.”);

češće prilazi muškarac - M7: „Prvi korak je svejedno ko načini. Devojke žele ravnopravnost, pa im je bitno da one iniciraju, a posle pričaju kako je muškarac tupan i šonja. Ja to ne volim da slušam, prekidam kada počnu to da mi pričaju. U mom okruženju češće prilazi momak, to je logičnije...” M8: „U mojoj generaciji muškarac čini prvi korak. I tada je bilo cura koje su to umele da urade. Mislim da je to više do čoveka. Sedamnaestogodišnjaci su danas toliko slobodni, cura kojoj se neko sviđa pride i to pokaže, a na tebi je da prihvatiš, ili ne.”;

češće prilaze devojke (sve su agresivnije).

Kada je u pitanju iniciranje zblizavanja, takozvani „prvi korak”, u očekivanjima sagovornika oba pola nema razlike. Oni smatraju da „prvi korak” može da načini žena, ili

muškarac – svejedno je, ili da muškarac treba da načini „prvi korak”. Niko od sagovornika nije naveo da žena treba to da učini.

U praksi, kažu studenti oba pola, dešava se da prvi priđe mladić, ili devojka; dešava se oboje, ali češće prilazi muškarac, jer se to od njega očekuje; češće prilazi muškarac; češće prilaze devojke; i ima muškaraca koji očekuju da im priđe devojka (ovu opciju navode samo studentkinje).

Zaključujemo da u očekivanjima sagovornika oba pola nema razlike u stavovima po pitanju ko treba da načini takozvani prvi korak pri iniciranju zbližavanja. Oni smatraju da „prvi korak” može da načini žena, ili muškarac – svejedno je, ili da muškarac treba to da učini. Niko od sagovornika nije očekivao inicijativu od žene²⁴³. U suštini, ovakva struktura stavova ukazuje na tradicionalno shvatanje da to treba da učini muškarac, da bi žena trebalo da bude objekat njegovog intresovanja (kao što se primećuje u nekima od navedenih stavova u analizi), ali i na tendenciju prevazilaženja ovakvih shvatanja, jer je zastupljen i stav da devojka može da priđe mladiću – da je nebitno ko će od njih dvoje to učiniti. Oni se slažu da se i u praksi dešava da devojka priđe mladiću, i obrnuto.

Iako su muškarci generalno slobodniji, otvoreniji, inicijatori približavanja suprotnom polu (Kuburić, 2001: 164), ovde suštinskih razlika u stavovima nema, ali takođe kod sagovornika oba pola izostaje stav da se inicijativa očekuje isključivo od žene. Prema tome, njihovi stavovi se mogu svrstati u tradicionalni, ili prelazni model.

²⁴³ Aleksandra Pavićević beleži da u jednom srpskom selu devojke smatraju da bi se, ako bi one preuzele inicijativu, za njih pričalo kako ih niko „neće”, pa se same nude. Mladići u istom selu, u suštini, gaje strah od preuzimanja „prvog koraka” (Pavićević, 2006: 275).

10.4.4. Homoseksualni i heteroseksualni odnosi

Naš porodični zakon članom 15 predviđa da brak sklapaju dva lica različitog pola, a članom 31 proglašava brak između dva lica istog pola ništavim. Tradicionalno, kod nas se nahomoseksualnost nije gledalo blagonaklono, na šta je upućivala i religija. Još je u srednjem veku pravoslavna crkva odredila muški homoseksualni (analni) odnos kao teži prestup od ženskog (Levin, 2006: 215). Dakle, postoji duga tradicija na našim prostorima, koja podrazumeva da je muška homoseksualnost lošija od ženske. O preljubi, 243, 244. Danas u svetu postoji trend (koji se stanovišta ljudskih sloboda može smatrati naprednim) priznavanja homoseksualnih veza, brakova, pa i zvaničnog dozvoljavanja usvajanja dece ovakvim supružnicima.

Raspon stavova sagovornika oba pola izgleda ovako: izrazito negativan stav; negativan stav; neodobravanje (usvajanja dece, javnog eksponiranja) sa tolerancijom; neodobravanje (uopšteno) sa tolerancijom; tolerancija (sa neodobravanjem javnog eksponiranja i usvajanja dece); tolerancija (sa neodobravanjem uopšte); odobravanje.

Raspon stavova studentkinja je ovakav:

O homoseksualnosti su sagovornice dale sledeću paletu stavova:

izrazito negativan stav - Ž9: „Homoseksualce ne podržavam, ne mislim ništa dobro. Grozno je (da muškarac bude ženstven). Muškarac treba da bude muškarac, ne da se kosi sa prirodom sa kojom se radamo, to nije normalno, jer su muškarac i žena načinjeni da funkcionišu, tu je i priča o Adamu i Evi, poželjno je da bude tako. [...] Meni je to jadno, smešno i bolesno da muškarac traži muškarca, imam potpuno pravo kao građanin da to osuđujem. Šta to daje kao proizvod ljubavi? Ništa. Samo bolest i ništa drugo. A muško - ženski odnos daje mnogo toga: porodicu, decu, budućnost, rad, sve... [...] To ne vredi kažnjavati, jer kazna to ne leči, nego prevaspitavati, da postoje institucije koje će se time baviti, da ih leče čim se to primeti. E, sad, takvi se neće sami javiti, pa bi to moralo da bude prisilno. Mislim da treba da postoje preventivne mere, da se to suzbije, da se ne širi. Parada ponosa je javna, oni se ne stide da prođu ulicom. Mene bi bilo stid, bilo bi mi ponižavajuće. To nije za ponos, to je parada srama.”; Ž12: „Ne volim ih (smeh) to nije normalno, prirodno; bolesno je, vrsta poremećaja, ne mogu da ih razumem [...] ne mogu da ih vidim (u smislu da joj je mrsko da ih vidi). Nije mi ljudski.”;

negativan stav - Ž7: „Nije da mi je ok, nije ni prirodno. Ne podržavam to, ni brakove, ni usvajanje dece. Vidala sam po kaficima cure koje se ljube, bila sam zgranuta. Ne podržavam mržnju prema njima, niti bih im ikada nešto dobacila, rekla, ili tukla, kao neki. To je njihova stvar, kako će da žive. [...] Mislim da bi trebalo da bude kažnjivo,

ali niti im se može zabraniti, niti se kaznama može iskoreniti. Trebalo bi da se ponašaju bar na ulici pristojno, da ne prave ni sebi ni drugima probleme.”: Ž11: „Homoseksualce ne podržavam, nisam pristalica. Čitala sam da je to na neki način bolest. Nije mi normalno da vidim dve žene, ili dva muškarca zajedno i da podižu dete. Ono će biti isto kao oni, pretpostavljam. Malo ih je ovde, uglavnom žena. Sa jednom sam se upoznala, prišla mi je ispred toaleta u diskoteci, umalo me je poljubila, ali imala sam sreće, pojavili su se moj drug i drugarica. Ne znam kako bih odreagovala da se nisu pojavili... bilo mi je čudno i neprijatno.”;

neodobravanje (usvajanja dece, javnog eksponiranja) sa tolerancijom; tolerancija (sa neodobravanjem javnog eksponiranja i usvajanja dece); tolerancija (sa neodobravanjem uopšte) - Ž5: „Muškarci imaju veoma loše mišljenje o njima, kao da ih se plaše, ali ne znam zašto im predstavljaju pretnju. Ja bih se družila i sa njima, i sa normalnima. (smeh, shvatila je šta je rekla, da nisu normalni) Meni je logičnije da ako si muško, budeš muško do kraja, ali ih se ne gadim, nisu mi čudni, iako ih ne razumem, to je njihovo pravo. Ne možemo zabraniti slobodu ljudima. [...] Ne znam zašto, ali dve žene su poželjne, muškarcima, za raličku od dve muškarca. Što se mene tiče, i dva muškarca, i dve žene greše.”; Ž 13: „Homoseksualci su ok, ali ja nisam u tom fazonu, ne podržavam, i ne znam da li bih mogla da ih imam za prijatelje. Za to tražim ljude onakve, kakva sam ja. U redu je ako se nađu i zavole, ali ne moraju toliko da se eksponiraju, da to pokazuju javno, nema potrebe, niti je normalno. Treba da održe distancu. Bog je stvorio Adama i Evu, da krenemo od toga. I zašto onda dva muškarca, ili dve devojke? Mislim da ima muškaraca koji ih podržavaju, ali malo ih je. Većina se slaže samnom. Mi smo Balkanci, konzervativni smo, svi smo za porodicu, svetu porodicu: Marija-Josif-Isus... Ne treba im braniti, neka žive svoj život, ali ne javno, i bez forsiranja toga. Nisu iste reakcija na dve žene i dva muškarca. Grozno je videti dva muškarca. Na svakog muškarca dolaze po dve devojke. I onda, videti dva muškarca zajedno je banalno, glupo, bez kometara.”;

odobravanje - Ž8: „Meni su homoseksualci ok, ako su oni srećni tako. Ne znam zašto bi neko imao nešto protiv njih. Ljudi ih omalovažavaju, ne vole ih, izbegavaju, to im je ružno. Ljudi smo, svi smo isti, ne mogu ja da namećem nekome seksualno opredeljenje.”; Ž14, na pitanje o motivaciji za polne odnose odgovara: „Bliskost među ljudima, da to ne uradimo tek tako, nego zbog bliskosti prema suprotnom, ili istom polu (naglašeno), iz poverenja.”; Ž4: „To je njihova privatna stvar. Ako se vole i smatraju da im je tako lepše, šta smeta? Mene ne ugrožavaju, ne smetaju mi na bilo koji način. Ljubav kao i svaka druga. U okruženju: 'Ubiti pedere!', to se smatra neprirodnim, nemoralnim, bludnim, kviri se javni moral, deca ih gledaju, kviri se omladina, umesto da se ženi, on ima momka, i tsl. I obrnuto: ona ima devojku...”

One, dakle, imaju negativne stavove, tolerantne, i pozitivne stavove prihvatanja

homoseksualnosti.

Raspon stavova studenata je sledeći:

Studenti su, kao i studentkinje, pokazali čitav raspon stavova o homoseksualnosti:

izrazito negativan stav - M7: „Katasrtofa, da idu dva momka ulicom da se drže za ruke i ljube... još da i dozvole brakove i usvajanje dece! Da dete ima dva oca... ili dve majke! Detetu trebaju i otac i majka. To je neprirodno, muškarac i žena su stvoreni da bi mogli da imaju dece, a to muškarac i muškarac, žena i žena ne mogu. Ženski i muški homoseksualizam su neprirodni, oba. [...] Ja bih to kažnjavao. Zatvorom. Često mi se dešavalo da na plaži noću zateknem momka i devojku, a da zateknem dva muškarca, ispovraćao bih se.”; M12: „Jednostavno: Bog bi stvorio Adama i Stevu, ali je stvorio Adama i Evu, eto zašto. I zbog nataliteta. Homoseksualni brak je u

Holandiji legalan, oni usvajaju decu, i ko zna kako će to dete da se ponaša i na šta će da liči. Bolje je da se takvi brakovi ne događaju. Ne poznajem (homoseksualce). Ne bih ni voleo da ih ima u mom okruženju, nikada nisam imao konakt sa nekim homoseksualcem. Nikada. Treba zabraniti, po svaku cenu. Po meni je to bolest, ljudi se rode bolesni i budu nastrani, pa nema svrhe kažnjavati. Mislim da i jeste zabranjeno (!). Homoseksualnost je najgora po meni, ima i drugih nenormalnosti, ali homoseksualaca se grozim.”;

negativan stav - M14: „Ne poznajem homoseksualce. Ne bi mi bilo prijatno da se meni udvara muškarac. Nije dobro za porodicu, jer je za podizanje dece potrebno oba roditelja (oba pola) Ne mislim da bi trebalo konkretno kažnjavati, ali uopšteno... Verovatno bih zabranio, ali ne može se zabraniti nekome nešto...”;

neodobravanje sa tolerancijom (bez javnog eksponiranja i usvajanja dece) - M13: „Homoseksualnost je bolest. Nije prirodno. Treba pokušati lečenje, da se vrate u normalan život, pomoći im. To ne treba raditi javno, jer stradaju deca. Kako detetu objasniti zašto se ljube dva muškarca? Većina dece bi probala iz znatiželje, kao kada vidi čokoladu u reklami. Treba zabraniti eksponiranje u javnosti: šetati, okupljati se da, ali ne dati im pravo da se dodiruju u javnosti, to kazniti, a dozvoliti im privatno da rade šta žele.”;

neodobravanje (uopšteno) sa tolerancijom - M8: „Mislim da je homoseksualnost bolest.[...] Ti voliš svoju drugaricu, ili druga, nemam ništa protiv toga, ali... mislim da mediji doprinose netrpeljivosti prema njima. Ne znam ni jednog homoseksualca lično, pa da kažem kako se prema njemu ophode moji prijatelji, ali reakcije u gradu su: 'Vidi peredčinu, sad' ćemo da ga bijemo.' Balkanci smo, konzervativna je sredina, nije lepo biti gej. [...] Ne mislim da im to treba braniti, ali ni isticati njihova prava, za koje se svi bore u Srbiji. Važniji je problem bela kuga, a zapostavljen je, dok njihovi problemi nisu.”;

tolerancija sa neodobravanjem (javnog eksponiranja) - M5: „Nisam intolerantan prema homoseksualcima, svako može privatno da radi šta hoće. Ne podržavam parade, doduše. Ja sam tako vaspitavan, da ne budem rasista, da budem tolerantan. Svi smo ljudi i jednaki na neki način.”; M6: „Ako neko misli da mu je tako dobro, ne može se na to uticati, ali sam protiv popularizacije toga. Zašto da se na to ukazuje kao na nešto normalno? Iz takve veze ne može da se dobije očuvanje porodice, deca. Ne zabranjivati, svako ima pravo da se ponaša kako misli i oseća, ali ne treba potencirati.” M9: „Ipak, ne vidim problem da imaju svoje klubove gde bi izlazili... [...] Ja samo ne bih da to vidim na ulici, jer je preterano i daje se nepotreban primer, nije nužno da ih deca vide.”;

odobravanje - M3: „Ja sam ‘openminded’, ne zanimaju me tuđe seksualne orijentacije. Ja sam heteroseksualac, a biseksualci ili homoseksualci - ne sudim o čoveku prema tome, nego po tome, da li mi je prijatno u njihovom društvu. Nemam predrasuda.”

Studenti, u suštini, kao i studentkinje, imaju negativne, tolerantne, i pozitivne stavove prihvatanja homoseksualnosti.

Stavovi studenata i studentkinja o homoseksualcima formiraju široku, skoro jedinstvenu paletu (po smeru i intenzitetu stavova), od izričitog neodobravanja, do odobravanja. Kategorije: neodobravanje (uopšteno) sa tolerancijom, koja se javlja kod studenata i tolerancija (sa neodobravanjem uopšte), koja se nalazi kod studentkinja su

takoreći identične, ali čini se da je smer stavova ipak malo drugačiji, pa su različito i naslovljeni, ali ne upućuju na zaključak o bitnoj razlici. Ispitanici oba pola, koji nemaju pozitivan stav prema homoseksualnosti, delom smatraju da bi je trebalo na neki način kazniti, ili zabraniti, ili prevenirati (jedan ispitanik čak pominje kaznu zatvorom, a jedna ispitanica prisilno prevaspitavanje), delom su pomirljivi i smatraju da je nemoguće zabraniti je, kao i da kazne ne bi pomogle. Takođe, primetno je da se ekstremno negativan stav kod oba pola često argumentuje verskim razlozima i bilologijom. Prisutno je i pozivanje na medicinsko etiketiranje homoseksualnog ponašanja kao bolesti. Neprirodno, nenormalno, bludno, neprijatno, grozno (zgražavanje), bolesno, osuđivanje, stid/sram, ponižavajuće, neljudski, greška, nemoralno, jadno, smešno, ponižavajuće, čudno, banalno, glupo, zgranutost – reči su koje upotrebljavaju ispitanice, a ispitanici upotrebljavaju: neprirodno, nenormalno, blud, neprijatno, grozno, gnusno, odvratno, odbojno (zgražavanje) i povraćanje (gađenje), prezir, bolest, nastranost, nije dobro, nije lepo. Sa druge strane, u odbranu homoseksualaca pominju se (devojke) sloboda, (pravo na) privatnost, (lična) neugroženost i (mladići) otvoreni um, (nemanje) predrasuda.

Žensku i mušku homoseksualnost studentkinje vide kao: istu; ili različitu; različitu - veća je odbojnost prema spostvenom polu - Ž12: „Devojke ne vole da vide dve devojke, a muškarci dva muškarca. Veća je odbojnost prema istom polu, i to je manje prihvatljivo.”

Međutim, one izjavljuju da mladići prave razliku između muške i ženske homoseksualnosti:

Ž2: „Muške i ženske homoseksualce ljudi posmatraju različito, devojke manje izazivaju prezrenje i gađenje [...] Muškarci ponekad čak i podržavaju žensku homoseksualnost, a za mušku su potpuno negativni komentari, kategorički se odbija: kažu da im je zanimljivo da gledaju devojke dok se ljube, da zamišljaju šta još rade, a za muškrace, šta bi im trebalo uraditi, ubiti, kastrirati - komentari izrečeni kroz šalu ali jesu negativni.”; Ž3: „... (stav) muškaraca je još gori (od njenog), krajnje negativan, oni se toga gade, to im je nenormalno. Gore, burnije reaguju na dva muškarca, možda zato što zamišljaju sebe u toj poziciji.”; Ž4: „Mislim da muškarci mnogo lošije podnose homoseksualne veze nego žene, da su žene mnogo tolerantnije. Žena se neće odreći svoje prijateljice kada otkrije da je ona lezbejka, a muškarac će svom drugu postati istog trena smrtni neprijatelj. [...] Oni kažu da je tako, zato što se osećaju ugroženima, ali to mi je glupo. Nije se osećao ugroženim dok nije znao da je ovaj gej. Zašto se ne oseća ugroženim od strane svojih prijateljica, da će ga one iskoristiti? Oni navode da je to nastrano, da ne žele sa poremećenima da imaju ništa.”; Ž7: „Muškarci imaju mnogo kritičniji stav prema muškim homoseksualcima, to je nevidena mržnja, ne znam zašto. Prebili bi ih kada bi ih videli, gadljivo im je, a za njihov perverznan mozak je ok kada vide dve cure zajedno, šta im fali...”

Žensku i mušku homoseksualnost ispitanici ocenjuju kao:

iste - M1: „Za mene su isti muški i ženski homoseksualizam, ali muškarci reaguju na dve žene: „Što mi nisu ove dve u krevetu!?” Dve žene da se ljube, to im je ok, a dva muškarca: 'Gle, pedere!' I devojka sa kojima se družim je to bezveze.”; M15: „Trebalo bi da se isto procenjuje muška i ženska homoseksualnost, ali nije tako. Muški se smatra gnusnim, odvratnim, a za žene se pripisuje kao ekperimentalna faza, posle koje će možda da se 'vrate u normalu'. Takođe, muškarcima se dopada kada se dve devojke ljube, na primer, to smatraju privlačnim, a kada to rade dva muškarca, to im nije privlačno.”);

različite - M8: „Evo, i meni je zanimljivo da vidim dve cure, a odvratno da vidim dva muškarca.”; M12: „Skoro sam video dve devojke u kaficu, i iskulirao, a da su bila muškarca, verovatno bih otišao iz kafica.”; M13: „Različite su reakcije na dva muškarca i dve žene. Ni sam ne znam zašto, ali dva muškarca mi izazivaju nelagodu, a dve žene (iako ne volim to) izazivaju sujetu nekako, ali mi je lakše podnošljivo, drugačije je, ne izazivaju tako burnu reakciju, nije mi toliko odvratno ...”);

različite - veća je odbojnost prema spostvenom polu - M9: „Devojke nemaju problem sa muškim homoseksualcima, mislim da ih doživljavaju kao drugarice, kao ni muškarci sa devojka homoseksualkama. Mislim da ih muškarci ne prihvataju jer im na neki način kaljaju ugled.”; M6: „Na žalost, društvo različito doživljava mušku i žensku homoseksualnost. Mnogo se normalnijim smatra da dve devojke pokazuju emocije, a mnogo čudnije izgleda kada dva muškarca, koji treba da imaju neko drugačije ponašanje od cura, stavove i granice, pokazuju emocije međusobno.”; M2: „I žensku i mušku homoseksualnost smatram pogrešnima, ne podržavam, ali su mi odbojniji muškarci: kada bih video dve devojke koje su zajedno, to bih smatrao pogrešnim, ali ne bih se zgadio, koliko nad dva muškarca. Ne toliko gađenje, koliko odbojnost.”.

Prezrenje, odbojnost, odvratnost, gađenje, gnusoba – reči su koje su upotrebljene za opisivanje različitih reakcija na mušku i žensku homoseksualnost. One se kod ispitanika oba pola smatraju istima, ili različitima, odnosno, različitima u smislu da veću odbojnost izaziva par istog pola kog je ispitanik/ca.

Inače, sagovornice smatraju da neki mladići ne osuđuju homoseksualce, a neki da - Ž9: „Muškarci se, neki groze, neki vole, neki potajno žele... u principu, danas ako muškarac voli da se dotera, da se lepo obuče, da nosi usku bodi majicu, ako je sav skockan, muškarci ga smatraju gejom. Ali, ja ne mislim tako, normalno je lepo se obući...”;

da mladići imaju rigidnije stavove prema homoseksualcima Ž8: „Devojka je to više ok. Muškarcima to uopšte nije ok. Znam neka kojima jeste, ali za paradu reaguju: „Zašto paradiraju javno, neka se zatvore pa rade šta hoće, neka ne pokazuju javno?”

Devojke, po mišljenju studenata o homoseksualcima imaju: blaži stav - M3: „Devojke se osećaju opuštenije u njihovom društvu, a rezervisanije su za heteroseksualne momke. Znaju da neće ničega da bude između njih, mogu da pričaju o svačemu sa njima, čak i o nekome ko im se sviđa.”; M15: „Okolina osuđuje čak i ljude koji 'to' nisu (homoseksualci), ali ih brane. 'To' je negativno, loše, zlo, i svi moraju da imaju takav stav. Nekako mi se čini da devojke blaže ocenjuju homoseksualce. Mada, postoje i tradicionalne devojke, koje, isto kao muškarci, hoće i da biju...”;

imaju negativan stav, ali su tolerantnije - M13: „Žene drugačije gledaju na to, većinom ih prihvataju lakše, druže se sa njima, iako smatraju da je nenormalno.”); i one imaju negativan stav - M7: „Znam devojkicu koja je spavala sa momkom koji je bio homoseksualac (on je htio da skine to breme sa sebe), bili su četiri meseca (zajedno), a kada je saznala, osuđivala ga je, sve najgore pričala o njemu. Devojke to smatraju neprirodnim, mislim.”;

i one imaju izrazito negativan stav - M12: „Rigorozan stav, i moj, i mojih prijatelja, i devojaka, drugarica. Prezirem ih.”.

Ovde se može izdvojiti stavov M1: „Poslovno da, drugačije – nikako! [...] Muškarci kada se druže pričaju o sportu, o ženama, o poslu. Šta ja onda pričam sa njime? Da razmišljam da li će da me štigne, ili gleda u usta? Ma, beži od mene! (smeh) [...] Neka se vole, ako im je lepo, ali hvala Bogu, ja sam pravilno orijentisan!” Sagovornik, usled rodnih stereotipa koje usvojio, pripisuje homoseksualcima nesposobnost da odvoje privatni od društvenog života, i pokazuje uverenje u nemogućnost sklapanja istopolnih prijateljstava sa njima. Jedna sagovornica takođe ne vidi mogućnost takvih prijateljstava, pošto ne uviđa da se ni homoseksualci ne mogu tek tako, po automatizmu ne mogu upustiti u vezu, naročito ne sa osobom heteroseksualne orijentacije. Ona ne uviđa da se ljubomora pre može javiti između oboje iste orijentacije, nego različite: „Ako se druži sa ženama, on će, kao i one, tražiti muškog partnera, i biće međusobno ljubomorni.”

Iz analize sledi da stavovi studenata i studentkinja o homoseksualcima formiraju široku, skoro jedinstvenu paletu (po smeru i intenzitetu stavova, kao i po argumentaciji), od izričitog neodobravanja, do odobravanja: izrazito negativan stav; negativan stav; neodobravanje (usvajanja dece, javnog eksponiranja) sa tolerancijom; neodobravanje (uopšteno) sa tolerancijom; tolerancija (sa neodobravanjem javnog eksponiranja i usvajanja dece); tolerancija (sa neodobravanjem uopšte); odobravanje. Da prema homoseksualnoj populaciji postoje predrasude, ali i tendencija njihovog odbacivanja, govore i istraživanja koja su bila usmerena specifično i pokazala da većina ispitanih studenata nema jako izraženu socijalnu distancu prema homoseksualcima, osim po pitanju stupanja u brak sa njima (Gavrilović i dr.: 2011: 212-215, Gavrilović, 2009: 146-147). Sa druge strane, podatak da skoro četrdeset i tri procenta studentkinja ispitivanih u drugom istraživanju smatra da bi homoseksualne zajednice trebalo zabraniti (Stjepanović-Zaharijevski, 2009: 140) upućuje i na jako ukorenjene stereotipe. Sagovornici u ovom istraživanju su pominjali i (fizičko) nasilje prema istopolno orijentisanim osobama (mada niko od njih nije izrazio želju da i sam bude nasilan), a o realnom nasilju nad njima, u vidu batina, psihičkog/emotivnog nasilja i egzistencijalne ugroženosti, svedoči i istraživanje iz 2005. godine (Jarić, 2011).

Jedan od pokazatelja stava naše javnosti prema homoseksualcima je i burna, negativna reakcija na Paradu ponosa, o čemu su svojevremeno izveštavali svi mediji²⁴⁴, kao i njeno nedavno otkazivanje. Inače, istraživanje stavova i vrednosnih orijentacija srednjoškolaca iz 2012.godine je pokazalo da je više od dvadeset i osam procenata homofobično, a da skoro četvrtina od toga (šest puta više muškaraca, nego žena) smatra da homoseksualci zaslužuju batine, dok je nešto manje od šezdeset procenata protiv, a ostatak je neodlučan. Dvedeset procenata ispitanika je nehomofobično, a žene daju „posebno nehomofobične odgovore”, što se tumači njihovom osetljivošću na diskriminaciju marginalizovanih grupa (pošto su isame marginalizovane), ili blažim stavovima uopšte u odnosu na žensku homoseksualnost. Muškarci takođe osećaju ugrožavanje identiteta pri povezivanju sa homoseksualcima, pošto im se stereotipno pripisuju osbine: slabić, femninizirani, nisu pravi muškarci... Tradicionalnih ispitanika je skoro trideset i pet procenata, umerenih skoro dvadeset i osam, a netradicionalnih dvadeset i pet; ostali pokazuju izrazit afinitet i razumevanje za drugačijost LGBT populacije (Radoman, 2012: 247-268).

Termini koje upotrebljavaju sagovornici oba pola koji imaju negativan stav prema homoseksualcima su: neprirodno, nenormalno, bludno, neprijatno, grozno (zgražavanje), bolesno. Devojke još koriste i: osuđivanje, stid/sram, ponižavajuće, neljudski, greška, nemoralno, jadno, smešno, ponižavajuće, čudno, banalno, glupo, zgranutost, a mladići: nije dobro, nije lepo, odbojno. U suštini, oni izražavaju ista osećanja gađenja i neodobravanja.

Među sagovornicima oba pola smatra ima onih koji smatraju mušku i žensku homoseksualnost istima, kao i onih koji ih smatraju različitim. Pojedine sagovornice, procenjujući stavove mladića, smatraju da neki od njih nemaju negativan stav, neki ga imaju, a neki imaju rigidniji (negativniji) stav od devojaka, a mladići o devojka misle da su da su tolerantnije prema homoseksualcima u odnosu na mladiće, da imaju negativne ili veoma negativne stavove o njima. Njihova mišljenja se poklapaju u tome da i kod mladića i kod devojaka ima negativnih i veoma negativnih stavova, kao i da su devojke tolerantnije/mladići rigidniji.

Zaključujemo da suštinske razlike u opsegu stavovima sagovornika oba pola ovde ne postoje, da su studenti i studentkinje podjednako podložni stereotipima i predrasudama,

²⁴⁴ Dnevna štampa o Paradi ponosa

http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2010&mm=10&dd=11&nav_category=206&nav_id=464406
(11.10.2010)

odnosno pokušavaju da ih prevaziđu i u tome manje ili više uspevaju. Argumentacija koju koriste sagovornici oba pola koji imaju negativne stavove o homoseksualcima je slična, ali je argumetacija onih koji su tolerantni na višem (apstraktnijem, univerzalnijem) nivou moralnog zaključivanja kada su u pitanju studentkinje. Ni jedan sagovornik bilo kog pola se nije izjasnio kao homoseksualac, niti kao međupolan, transpolan, ili transrodan. Njihovi stavovi se kreću u opsegu tradicionalnog, prelaznog i liberalnog modela.

10.4.5. Seksualne devijacije

Nema ispitanika koji se nije zamislio kod postavljenog pitanja o nenormalnim polnim odnosima. Oni imaju otpore da nabroje šta smatraju nenormalnim i zašto. Odbijanje da se odgovori, ili da se odgovori opširno je najčešća reakcija sagovornika na ovo pitanje, kao i neprijatnost pred ispitivačem, tako da podaci ne bi trebalo da uđu u analizu i zaključak, pošto analiza nije moguća usled nedostatka odgovora pojedinih ispitanika oba pola. Ipak, nije zgoreg prokomentarisati neke dobijene odgovore, pre svega zbog moralne agrumentacije kojom su stavovi potrkepljeni, iako zbog izostanaka odgovora ova kategorija pitanja neće biti uzeta u obzir u zaključivanju. Tako se polni odnos sa životinjama smatra devijantnim, jer su one bića koja nisu ravnopravna sa čovekom; neprirodno je:

Ž14: „Ako neko ima tu potrebu, a mene ne ugrožava, to je u redu, ali životinje ne mogu da odluče da li to žele, ili ne, one nemaju svest, to je ugrožavanje životinje i njenog prava na život, ne bi trebalo to da im se radi.”; Ž1: „Svašta sam čula, ništa me ne može iznenaditi. [...]... ne osuđujem ispitivanje, svi imamo slobodu izbora, ali bez povređivanja ljudi i životinja. Ali, to što ima slobodu, ne znači da će da mu koristiti²⁴⁵ to što radi.”; M8: „Da je to (zoo seks) normalno, ljudi ne bi vodili seks sa ljudima, nego bi se ukrštali sa vrstama i iz toga bi nešto normalno proizašlo. I kako neko normalan može da pristane da bude za pola sata sa tri, četiri muškarca?”;

homoseksualni odnosi (neprirodni su), silovanje (odnos bez pristanka), prostitucija (kao odnos iz interesa); promiskuitet; sadomazohizam (nanošenje bola, patnje drugoj osobi se ne odobrava, osuda povređivanja drugog bića:

M9: „...degutantno, karikira odnos, jer tu više nije cilj doživljavanje polnog zadovoljenja, već uživanje u boli...”; M5: „Nije prirodno. Sam način tog polnog odnosa, ako može nazvati polnim odnosom. Tu neko omalovažava, ili je omalovažavan.”; M15: „Nelogično je uživati u bolu, ili nanošenju bola. [...] ... u suprotnosti sa hrišćanstvom, kao i homoseksualnost, i menjanje partnera...”;

zlostavljanje (M4: „Zlostavljanje je nenormalno. Ugrožavanje partnera psihički, fizički je neprihvatljivo. Za seks je potrebno dvoje, ne može jedan da ugrožava drugoga.” (Ž5: „Ništa što povređuje ljude nije mi ok.”);

nekrofilija (poštovanje prema preminulom), pedofilija (kao odnos sa nezrelom osobom) - M7: ... „Bio sam na tri sahrane, mahom bliskih ljudi, ali sam se umalo stropoštao, neprijatno mi je bilo... nije ti svejedno. A kamoli napraviti tako nešto, to je katastrofa, to treba ubiti. Ili pedofilija. Devojčica od dvanaest, trinaest godina uopšte ne bi trebalo da ima odnos, a kamoli sa nekim starijim.”; incest (Ž9: „To nije zdravo, rađaju se defektna deca, mislim i da je dokazano. Znam za slučaj da je majka jedne devojčice spavala sa svojim rođenim bratom i tako je napravila. To je osoba

²⁴⁵ Sagovornica povezuje moralni pojam slobode sa pojmom koristi, što upućuje na zaključak o nižem stupnju moralnog rasuđivanja (prema Kolbergu).

koja ne poštuje tradiciju, običaje koji su normalni. [...] Postoji toliko muškaraca i žena, zašto to uraditi sa rođacima, sa kumom? To je sveto, svetinja!”;

grupni seks, razmena partnera - M13: „Prirodno je da dve osobe grade porodicu, ne više njih. Eventualno imati ljubavnicu a da žena to ne zna, mada ni to nije moralno, ali ljudi i to rade.” .

M9: ...” u privatnosti ljudi imaju univerzalno pravo da biraju način seksualnog odnosa. Dok nije javno, i ne ugrožava druge ljude, i dok je sa pristankom.”

Termin sadomazohizam (S/M), odnosno sadizam i mazohizam su danas dobro poznati široj javnosti. „Kumovao” im je Ričard fon Kraft-Ebing u devetnaestom veku. Sadizam²⁴⁶ je upotrebljavao za označavanje nagona ka okrutnom i nasilnom ophođenju prema suprotnom polu, uz vezivanje takvog tgetmana sa požudnim osećanjima. Mazohizam²⁴⁷ označava želju za za osećanjem bola i podrvgavanjem nasilju, poniženjem, uz bezuslovno podrvgavanje volje osobi drugog pola. Naravno, sada znamo da ovakve težnje ne moraju da budu upravljene ka osobi suprotnog pola, a kao strulni termin je usvojena kovanica „algolagnija”, od grčkog „algos” za bol, i „lagnos” za požudu (Buloh i Buloh, 2004: 250). Interesantno je da je hrišćanstvo doprinelo ukorenjivanju sadomazohizma u kulturu Zapada: ono je podsticalo mazohističko ponašanje u vidu samokažnjavanja i kažnjavanja, posta i izolacije, kao i sadizam, kroz potrebu za uvođenjem kazne u cilju proizvođenja patnje radi poistovećivanja sa Isusovim mukama. Postojanje sadomazohističkih subkultura se povezuje sa urbano-industrijskim društvima, u kojima: postoje uvreženi odnosi dominacije i podređivanja, a agresija se socijalno visoko vrednije; postoji razvijena nejednaka raspodela moći između socijalnih kategorija (a iluzija preokretanja takvih odnosa može da bude erotski stimulatívna); se u određenim segmentima populacije gomila bogatstvo, koje omogućava dokoličarske aktivnosti; se podstiču i visoko vrednuju mašta i kreativnost (Buloh i Buloh, 2004: 252).

²⁴⁶Po piscu Markizu de Sadu.

²⁴⁷Po piscu Leopoldu fon Zaher-Mazohu

10.4.6. Silovanje

U slovenskim zakonicima je postojala i opcija da silovatelj (u nekim slučajevima čak mora da) oženi silovanu i na taj način njenoj porodici „nadoknadi štetu”, pošto devojka koja nije nevinna ne bi bila poželjna supruga bilo kome drugome. (Levin, 2006: 298-299)U društvima u kojima pripadnici oba pola podjednako učestvuju u reprodukciji hrane i ostalih potrepština za život (kao na primer kod pojedinih plemena u Africi ili Novoj Gvineji), seksualna agresija je retka pojava. Ona je uobičajena u društvima neravnopravnosti, a nasilje nad ženama je deo kompleksne strukture moći u kojij ga muškarci koriste za potvrđivanje svoje maskulnosti i uvođenje mladih muškaraca u ulogu maskuline moći (Zimmer-Tamakoshi, 2003: 233). Stoga se (već pomenuta) statistika silovanja može smatrati još jednim indikatorom neravnopravnog položaja žene u odnosu na muškarca.

Stavovi sagovornika oba pola se svode na osudu: primene fizičke sile; odsustva osećanja; uništavanja života drugoj osobi.

Stavovi studentkinja su sledeći:

Devojke su jednoglasno osudile ovakav čin. Njihovi stavovi su sledeći:

osuda primene prisile - Ž9: „Nasilnika treba sprečiti, hospitalizovati, kazniti najstrožim kaznama, možda čak i smrću [...] Jer, užasavajuće je i ponižavajućekoristiti nemoć nekoga da se odbrani za takav čin. Posledice su trajne, do kraja života mogu da se javljaju u vidu bolesti ili strahova.”;

osuda upropašćavanja tuđeg života - Ž11: „Silovanje je nešto najbolnije što može da se desi osobi, i iskreno osuđujem one koji to čine. Nije u redu, oni uništavaju život tim osobama. Oseća se odbojnost, gađenje na neki način prema toj osobi...”;

osuđuje se i odsustvo osećanja u takvom činu - Ž3: „U polni odnos treba stupiti iz ljubavi i obostranog zadovoljstva, a u silovanju oni nisu čak ni partneri, zadovoljstvo je samo kod jedne osobe. [...] Mojoj sestri je moglo da se desi, odvratno je!”; Ž8: „Silovanje je nešto najodvratnije što čovek može da iuradi ili doživi. [...] godinu dana zatvora je mala kazna za upropašćen život. Hemijska kastracija je prava kazna, jer kada izadu iz zatvora, oni će opet to da urade.”; Ž2: „Oseća se bes, poniženost, možda želja za osvetom, gađenje, nisam sigurna, verujem da je veoma loše iskustvo i da je strašno za one koje to dožive. Osuđujem takvo ponašanje.”; Ž4: „Prema siledžiji se oseća... mržnja, bes, gnev, želja da ga uništi.”

Stavovi studenata su sledeći:

Kao i sagovornice, sagovornici osuđuju silovanje:

primenu prisile: - M10: „Silovanje je loša, nemoralna stvar, jer se čini uz nepristanak.”;

uništavanje života druge osobe - M12: „Ja bih dao električnu stolicu tim ljudima, obesio bih, kada siluju devojčicu od dvanaest, trinaest godina, to je užas. [...] da moj drug to uradi, ne bih se družio sa njim, možda bih ga i pretukao. [...] Ne bih ni imao osećanja prema njemu, tu ne mogu ni da postoje osećanja, to je grozno. Žrtvi se verovatno ceo svet sruši, to je nešto izuzetno loše.”; M2: „Silovanje - sve najgore mislim, to je u neku ruku ravno ubistvu. Kazna bi trebalo da bude drastično veća od propisanih (tri do pet godina), jer to svestan, nameravani čin. Deset i više godina, ili duševna bolnica. [...] U okruženju dele moje mišljenje, kada se desi, svi su zgranuti, osuđuju i imaju odbojnost prema tome.”; M3: „Čuo sam i da žrtva može da zavoli napasnike, mislim da i to može da se desi, ali retko. Devojka može zbog stresa da više nikada ne pogleda muškarca [...] porodica žrtve bi htela da ga ubije. Njegova porodica, ukoliko je patrijarhalna, odbacila bi ga. Lančano bi ga svi odbacili. Niko nije srećan kada je silovan neko koga poznaje. Neprijatno je. Kada sam bio dete, moj otac je maltretirao fizički, tukao i majku i mene, bio je nasilan. Silovanje je nasilje, a ja imam veliko poštovanje prema ženskom rodu i zato je moje mišljenje o tome toliko negativno.”; M5: „To je tragedija. Što veće kazne za to, zatvorom, smrtnom kaznom. Ta devojka će imati... ne znam, njoj ni to što bi ga ubili, ili zatvorili neće da pomogne.”; M7: „Silovanje nije polni odnos, nego maltretiranje. To je primoravanje. [...] Prema silovatelju okruženje reaguje osudom. [...] Najveću moguću kaznu za to. Dešava se i trudnoća, pa ako devojka ne može da priušti abortus, prisiljena je da rodi, da ostavi dete u sirotištu...” (sa neodobravanjem); M11: „Ne bih dozvolio da se to desi mom detetu, na primer. Verovatno bih ubio, tako nešto... u tom trenutku ti svašta prođe kroz glavu, ne razmišljaš o posledicama... da se mojoj sestri desi, ja ne znam šta bih uradio tom čoveku.”; M15: „Verovatno se prema silovatelju oseća mržnja, gađenje. [...]”

Ispitanici oba pola su osudili silovanje, kao čin koji predstavlja ugrožavanje intergriteta osobe i primenu prisile. I devojke, i mladići osuđuju primenu fizičke sile i uništavanja života drugoj osobi, ali samo devojke odsustvo osećanja prilikom tog čina.

Na osnovu neverbalnih reakcija i korišćenih termina i sintagmi, primećuje se osetno, duboko neslaganje sa ovakvim činom kod svih ispitanika, moralno zgražavanje i osuda. Studentkinje su koristile sledeće termine, govoreći o silovanju: loše; užasavajuće; strašno; nemoć; upropašćen (život); odvratnost; odbojnost; bes; mržnja; gnev; gađenje; osveta; uništenje (počinioca); ponižavajuće. Sudenti su, govoreći o silovanju, koristili termine poput: loše izuzetno loše, najgore; nemoralno; užas, grozno; zgranutost; neprijatnost; gađenje; odbojnost; osuda; odbacivanje; nasilje; nepristanak; ravno ubistvu; upropašćen (život); nesreća.

Studentkinje smatraju da je silovanje u braku: moguće - Ž5: „U braku je moguće, ali možda se prihvatata na neki način, ako ste već izabrali tog partnera.”; Ž1: „U braku je moguće silovanje, ali mislim da se prikriva.”; Ž9: „Postoji u braku, ako žena to ne želi, ako je muškarac veže, udara, razni su načini.” (sagovornica povezuje silovanje sa činovima bukvalnog fizičkog nasilja i primoravanja, ne uviđa psihičko nasilje, mogućnost da žena ne želi, ali pristane i bez fizičke prisile); nemoguće - Ž6: „Ako si u braku, što si braku, ako ne želiš? Mislim da u braku ne može da se desi.” Neke od studentkinja smatraju da je moguće da žena siluje muškarca, dok jedna nije čula da je to moguće. Jedna sagovornica ne veruje da žena može da siluje muškraca fizički, već mentalno. Takođe, kada žena prisiljava muškarca na polni odnos, neke ispitanice to i ne smatraju silovanjem, pošto misle da žena ne može da nadjača muškarca u fizičkom smislu: - Ž1: „Mislim da kada žena siluje, to je seks bez obaveza, a kada muškarac siluje, to je agresivnost za zatvor, to jeste silovanje, jer je fizički jači. Za dobar seks oboje moraju da budu 'za'.”

Prema studentima, silovanje u braku je moguće - M4: „To je prinuda na seks, napad na nekoga. U braku postoji, sigurno. Znam za jedan slučaj, ali se o tome ne priča, to je tabu tema, veća i od S/M-a. Žena ne mora da bude spremna: ko je pita? Neko može sa njome da ima seks...” (sa osudom); kao i da žena siluje muškarca. Pojedini sagovornici smatraju da je teže da žena siluje muškarca, ali verovatno moguće. Jedan ispitanik je izneo stav identičan stavu jedne ispitanice: žena muškarca siluje mentalno. Zanimljivo je da ispitanica smatra kako je silovanje u braku nemoguće, a ni jedan ispitanik nije tako odgovorio. Sagovornici oba pola primećuju da se takav čin prikriva, prećutkuje, da se o tome ne razgovara.

Sagovornice bi silovatelja kaznile na različite načine: zatvaranjem na duže vreme; hospitalizacijom, najstrožim kaznama (smrtnom); kastracijom; ako je izvršeno i ubistvo uz silovanje, smrtna kazna se smatra adekvatnom. Prema silovatelju i njegovom činu se, po mišljenju studentkinja, osećaju: bes; poniženost; želja za osvetom; želja da se uništi; gađenje; odbojnost; mržnja; gnev.

Silovatelja bi trebalo kazniti, po mišljenju ispitanika: hospitalizacijom; dugom zatvorskom kaznom; smrtnom kaznom. Oni su primetili da okruženje takvog čoveka kažnjava osudom; odbacivanjem (prekidom socijalnih kontakata), emotivnom hlanoćom. Prema njemu i njegovom činu se razvijaju tipično moralna osećanja: gađenje; neprijatnost; nelagoda („niko nije srećan”); zgranutost, odbojnost. Najistaknutiji, sa gledišta sociologije morala, je stav studenta koji naglašava da je potrebna što veća kazna, pošto je u pitanju svesni i nameravani čin.

Primetno je da sagovornici više pažnje posvećuju reakcijama okruženja, kao i svojim, ličnim eventualnim reakcijama na takav čin, nego sagovornice, kao i da oni ne pominju kaznu kastracijom, za razliku od sagovornica, verovatno zato što bi to značilo oduzimanje polnog identiteta muškarcu – počinocu, a polni identitet im je veoma važan.

Ovde će biti izdvojen stav studentkinje koja poznaje osobu kojoj se dogodilo nešto, za današnja shvatanja, nezamislivo, i vrlo emotivno je odreagovala, čak zaplakala (kaže da joj je osoba koja je pretpela silovanje veoma draga):

Ž14: „Znam osobu koja je silovala devojkju, i nju poznajem. Ljudi su ga osuđivali mrzeli, i ja sam. Žrtva nije smela da se obrati za pomoć. I sada, posle dvadeset godina se oseća jako loše, i nikada neće da oprostí (plač). Zbog patrijarhalnih roditelja, iz straha ne ude nevina u brak, morala je da se uda za njega, za silovatelja, i sada sa njime ima troje dece. Najteža kazna (za silovatelja). Fizička kastracija, trideset godina zatvora, možda.”

Sumiramo: kao što je primećeno u analizi, sagovornici oba pola su osudili silovanje kao čin koji ugrožava integritet napadnute osobe i uništava joj život, kao i primenu prisile, ali samo pojedine sagovornice osuđuju odsustvo osećanja prilikom tog čina, što je objašnjivo u skladu sa već pomenutim nalazima nekih istraživanja, kao i ovog, koje upućuje na zaključak da su devojke sklonije povezivanju (i neobaveznih) polnih odnosa sa osećanjima, dok pojedini mladići to ne čine. Samo deset procenata muškaraca pristupa polnom odnosu iz ljubavi, a to čini preko polovine devojaka; broj žena koje su se udale iz ljubavi je dvostruko veći od broja muškaraca (Jerotić, 2001: 35). Čak i prilikom jednokratnih polnih odnosa žene očekuju emotivnu angažovanost od strane muškarca (Toševski, 2001: 51).

Terminologija koju koriste ispitanici oba pola je slična i ukazuje na osećanja odvratnosti prema silovanju i silovatelju. Devojke, između ostalog (valjda osećajući se kao pripadnice „slabijeg pola”), koriste reč „nemoć”, a mladići kao pandan koriste reči „nasilje” i „nepristanak”. Kod devojaka srećemo i reči: bes i osveta (upravo iz nemoći), kod mladića ne, ali i oni izražavaju ista osećanja i postoji pominjanje fizičkog kažnjavanja počinioaca.

I dok pojedine studentkinje smatraju da je silovanje u braku moguće, a druge da je nemoguće, nema studenata koji misle da je to nemoguće.

Uočavamo da nema razlike u stavovima sagovornika i sagovornica, jer su njihovi stavovi, očekivano, negativni. Za razliku od nekadašnjih shvatanja, koja su silovanje postavljala u sferu povrede materijalnih prava supruga nad ženom, ili oca nad ćerkom (Buloh i Buloh, 2004: 252-253), shvatanja sagovornika u ovim intervjuima stavljaju težište na primenu prisile nad osobom, na napadnutu ličnost, njen integritet i prava, kao i brigu za njen dalji život sa traumom koju je pretpela. Oni, takođe, ne vide adekvatnu (restorativnu) kaznu koja bi mogla

da se smatra nadoknadom za učinjenu štetu, već teže (retributivnoj) kazni od koje će počinitelj da ispašta. Stoga ih možemo smatrati savremenim i liberalnim, osim u pogledu mišljenja da li je moguće silovanje u braku, gde jedna studentkinja ispoljava tradicionalan stav (to je nemoguće) koji podrazumeva nejednaku raspodelu moći unutar zajednice. Izražavanje sumnje u mogućnost da žena može da siluje muškarca bi mogli smatrati indikatorom prelaznog modela.

10.4.7. Abortus

Namerni prekid trudnoće je oduvek predstavljao etičko pitanje. Naime, rezrešenje ove etičke dileme zavisi od zauzete početne pozicije: da li problem sagledavamo iz ugla žene i njenih prava da odlučuje o svom telu, ili iz ugla deteta i njegovog prava na život.

Raspon stavova sagovornika oba pola o namernom prekidu trudnoće izgleda ovako: isključiva osuda; osuda (hrišćanski greh, ubistvo, opasno po zdravlje) sa tolerancijom (pod određenim uslovima); tolerancija pod određenim uslovima; ambivalencija; odobravanje/abortus je dobra mogućnost.

Raspon stavova studentkinja je sledeći:

Raspon stavova studentkinja o abortusu izgleda ovako:

isključiva osuda - Ž9, vrlo afektivna po ovom pitanju, kao i po pitanju homoseksualnosti, stalno ponavlja reč „ubijanje”: „To je krivično delo. Dete ima pravo na život i treba da se rodi i razvija. Niko nema pravo da mu to uskrati. Čak i ako je zatrudnela sa nepoželjnim partnerom, dete treba da se rodi, jer je ličnost. [...] Bolje je biti majka desetoro dece od nepoželjnih partnera, nego ne biti majka uopšte. Neko želi dete, a ne može da ga ima, a svaki abortus umanjuje šansu za dete u budućnosti. [...] Abortirati dete da ne bi smetalo, zbog manipulacije, ili zato što je nepoželjno, to ne podržavam. Ne podržavam ljude koji hoće da ubiju dete, jer to je neki način ubistvo [...] Mislim da muškarac, ako voli ženu, nikada neće želeti da dete bude ubijeno na taj način, a ako ide od jedne do druge, baš ga briga.”;

osuda (hrišćanski greh, ubistvo, opasno po zdravlje) sa tolerancijom (pod određenim uslovima) - Ž2: „Sloboda izbora treba da postoji za devojke, mada mi time ukidamo slobodu [...] detetu...[...] Većina ljudi to osuđuje. Muškarci uglavnom, takođe. [...] To je i po zdravlje opsano, moguća je i trajni sterilitet, (tu su i) uticaj vaspitanja, religije... [...] Znam majku moje drugarice koja imala više prekida trudnoće, nisam pričala sa njome o tome mnogo, ali je pomenula da se oseća tupo posle toga. Ona je to radila sama, svesno, niko je nije primoravao, ali kaže da se posle oseća krivica, ili nešto slično... neprijatno osećanje.”;

tolerancija pod određenim uslovima - Ž4: „Na primer, bilo mi je grozno kada sam saznala da je jedna udata žena koja je u braku i ima dve devojčice to uradila, kada su saznali da će biti devojčica, jer su hteli muško. Uništiti zdravo dete, samo zato što je žensko! (sa izrazitim neodobravanjem) Inače, svako ima pravo izbora. Abortus nije najsrećnije rešenje, ali pod određenim uslovima, ako već mora... ne bih ga svrstala u greh.”; Ž5: „Nije loše, recimo u slučaju silovanja, imati tu mogućnost. Ja, i da slučajno zatrudnim a inače izuzetno pazim, to ne bih uradila. To je ubistvo.”; Ž8: „Ako postoji potreba, ako su osobe mnogo mlade, nemaju od čega da se izdržavaju, niti dete, ok je abortus, ali ako imaju uslove da izdržavaju dete, ne. Zašto...ubiti je teška reč, ali ako postoji mogućnost, zašto da se dete ne rodi? Sama mogućnost je dobra, svako ima prava da odlučuje o svom telu.”; Ž11: „Ako je iz zdravstvenih razloga, podržavam, u suprotnom ne. Sama mogućnost je i dobra, i loša. Dobro je prekinuti trudnoću ako ugrožava život, ili ako je posledica silovanja. Ali, ako to želimo zato što nismo pazili, onda je loše. Mislim da svako treba da ima odgovornost za svoje postupke. Ako ja nisam pazila, dete nije krivo. Ja bih rodila, bez obzira da li

bi osoba sa kojom sam ostala u drugom stanju ostala sa mnom ili ne. Moja drugarica iz sednjeg škole je ostala trudna u trećoj godini i abortirala je. [...] Nisam podržavala, mislim da je trebalo da pazi. Ako je prva trudnoća prekinuta, posle možda neće moći da ima decu. Mislim da većina muškaraca to ne bi podržala.”;

ambivalencija - Ž7: „To je sada toliko često. Neke stvari koje nisu dobre postaju normalne. Postoje različiti razlozi zbog kojih se to radi... ženi je teško danas. Recimo da ima jednu dobru priliku za posao, a zatrduni! A toliko je truda i rada uložila... (u karijeru) pre svega, rizično je po zdravlje i život, i posle je teže ponovo zečeti. Jeste to novi život, ali uče nas u školi da fetus još uvek nije dete. Ne znam šta da mislim.”;

odobranje - Ž6: „Mislim da je, ako neko želi, to je ok. Ja ne bih pitala za mišljenje, ako ne želim dete. Ne bih ni rekla mužu.”; Ž14: „Treba poštovati mogućnost da se to uradi, jer nisu sve trudnoće poželjne, niti sa poželjnom osobom, kao kod silovanja. Nekad je to želja žene, nekada oba partnera, i to treba ispoštovati. Ako žena želi da abortira, a muž ne, na njima je da nađu rešenje zajedno. Mislim da se muškarci uglavnom slažu sa ženskom odlukom.”.

Mišljenja sagovornica, znači, karakterišu: negativan stav, tolerancija pod određenim uslovima, ambivalencija i pozitivan stav.

Raspon stavova studenata je sledeći:

Kao i kod devojaka, i kod mladića po pitanju abortusa postoji spektar stavova:

isključiva osuda - M13 (vrlo afektivno): „Baš teško pitanje. To je jedan od najgorih činova. Opravdam samo u ekstremnom slučaju, kada je problematična trudnoća, ili zdravlje majke narušeno, ako je rizik veliki, ili kod žrtve silovanja možda, ona ima pravo na to, inače bih kažnjavao rigorozno. Zakonom bih zabranio, naredio bih da dete mora da se rodi. Inače, sterilisati osobu. Ako već oduzme život, ne želi dete, onda ne treba ni dozvoliti da posle imaju mogućnost da imaju decu. Mada, mislim da i u slučaju silovanja ne tgraba to uraditi. Mislim da to dete treba da živi, makar ga majka posle ne prihvatila. Ogavno je. Niko (on naglašava) nema pravo da oduzme život, to je moj čvrst stav. (ubedeno) Postoji kontracepcija, svako to zna danas i treba voditi računa. Ako se desi, onda dete treba da živi. Poznajem (ljude koji su uradili abortus). Nisam ni želeo da čujem razloge, oni ne mogu da budu toliko jaki. Ja osećam nelagodnost sa njima i gledam ih nadrugim način. Ti ljudi nisu više isti u mojim očima. Oni sada žive sasvim lagodno, samo oni znaju da li se kaju.”; M3: „Gledao sam slike, šta biva sa tim bebama i planentom, užasno je. Zašto bi se neko igrao Boga i odredio takvu sudbinu detetu? Bolje koristiti kontracepciju, nego ubiti dete. [...] Treba zakonom zabraniti abortus, jer je to ubistvo. [...] Da sam ginekolog, ne znam kako bih živeo sam sa sobom.” (student indirektno upućuje na specifičnu unutrašnju moralnu sankciju – grižu savesti); M10: „Prekid je loš, jer je život nešto zaista bitno i veliko i da mi nismo ti koji možemo, smemo da damo sebi pravo da ga prekinemo. Sama mogućnost prekida trudnoće je loša.”;

osuda (nije hrišćanski; to je ubistvo) sa tolerancijom (pod određenim uslovima) - M1: „Mladi život treba da dođe na svet, to je proizvod vođenja ljubavi. I u Bibliji piše da vođenje ljubavi treba da služi tome, a ne da se koriste sve moguće stvari da ne dođe do začeca.”; M2: „Abortus opravdam na primer, u slučaju silovanja i sličnog. Ali, to je ubijanje živog bića, (bez afekta) pa ne opravdam, nemam pozitivan stav o tome. Zavisí od situacije, zdravstveni razlozi opravdavaju... žena o tome odlučuje samostalno, ali da se ta mogućnost ne zloupotrebljava. I sam ne znam šta je ispravno.

Mislim da su mišljenja muškaraca i žena podeljena po tom pitanju. Žena koja to uradi bi, mislim, izašla na loš glas, kada bi se to u okruženju čulo”; M6: „Nije u redu prekinuti život, ali u doba kada je postalo normalno imati odnose pre braka, u nekim situacijama, to može da bude pozitivno.[...] Dešavaju se „greške”.”;

ambivalencija - M5: „Teško mi je da obrazložim da li to odobravam ili ne. Ni ja ne bih voleo da moje dete pati celog života zbog trenutnog zadovoljstva, ali ni da ga ubijem.”; M11: „Ako trudnoća nije bila planirana, ako oboje ne žele dete... pa, Bože moj, šta... u neku ruku je dobro, u neku loše. Dobro je što postoji ta opcija, a loše što se prekida život detetu koje tek treba da se rodi, ukida mu se pravo na život.”); abortus je dobra mogućnost (M12: „Dobra mogućnost, jer se desi iznenada, (trudnoća), pa ako ljudi nemaju sredstava, ili usled stalnog menjanja partnera... Imao sam drugaricu koja je abortirala, bila je mnogo mlada, osamnaest godina, verovatno je to rešenje bilo najbolje. [...] I u braku, ako već ima dosta dece, a nema sredstva, ali ja ne bih, jer po meni, dete u braku treba da se rodi.”; M4: „Abortus, ako neko to želi... ok. Sama mogućnost za to je dobra, jer, na primer, trudnoća može da bude posledica silovanja, naravno da se takva ne želi. [...] Poznajem neke koje su to uradile ali nismo pričali (o tome). Ako one misle da su to uradile iz pravih razloga, ona se ja slažem.”; M9: „Da bi dvoje napravili dete, potrebna je saglasnost. Ako je nema, trebalo bi ga dozvoliti. Bolje je ipak, roditi dete i dati na usvajanje, nego da abortus ostavi negativne posledice po zdravlje devojke ili žene. Sama mogućnost je dobra, ali mislim da iz zdravstvenih razloga žena treba da rodi, pa neka da na usvojenje...”

Kao i kod sagovornica, kod sagovornika su prisutni sledeći stavovi: negativan, tolerancija

pod određenim uslovima, ambivalencija i pozitivan stav.

Stavovi studenata i studentkinja mogu se svrstati u jedinstvenu paletu (sa jedinstvenom argumentacijom), koju čine stavovi od isključive osude, do permisije sa odobravanjem. Međutim, kod onih sagovornika, koji ne odobravaju namerni prekid trudnoće, argumentacija je različita. Naime, dok jedni osuđuju abortus kao ubistvo deteta, drugi ga smatraju lošim zbog eventualnih zdravstvenih posledica po ženu, a treći ga smatraju grehom. Pojedini ga odobravaju pod određenim uslovima, ili uopšte, smatraju da je to pravo majke (ili oba roditelja).

Studentkinje, govoreći o abortusu, koriste sledeće termine: loše, krivično delo, ubistvo, uništiti (dete), greh, ličnost (deteta), pravo na život, neprijatno (osećanje), grozno, osuda, krivica, pravo izbora (odluke), sloboda izbora, odgovornost, dobro. Studenti koriste reči poput: loše, najgori (čin), (oduzimanje) života, ubistvo, ogavno, nelagodnost, kajanje, užas, dobro/pozitivno.

Studentkinje smatraju da muškarci: neki ne podržavaju abortus, neki da, kao i devojke - Ž8: „mislim da neki momci prepuštaju to devojka... [...] Mlađima u okruženju je to više

ok, starijima ne.”); većina ih osuđuje abortus, manjina odobrava; većina njih ne bi podržala abortus; većina bi podržala odluku žene i prepuštaju im je - Ž7: „Moja drugarica je to uradila, a njen dečko i njegovi roditelji su je podržali. Bili su joj baš velika podrška. Zavisi kakav je muškarac. Ne može ipak on da odlučuje šta ona treba da uradi, jer je to njen život.”; njegov stav zavisi od toga da li je muškarac afektivno privržen - Ž4: „Muškarci, ako je u pitanju neko ko im nije blizak, ne dotiče ih, ali ako je reč o devojci, ženi, sestri, nisu naklonjeni da se to uradi, osim ako je u pitanju neželjena trudnoća, pa žele da se reše odgovornosti.”; zavisi od bračnog statusa - Ž10: „Mislim da muškarci misle da odluka treba da zavisi od toga da li su u braku. Vanbračne trudnoće nastoje da prekinu, čini mi se.”

Devojke, po pretpostavkama studenata:

imaju različita mišljenja - M15: „Znam da devojke, moje koleginice imaju podeljena mišljenja. Jedne smatraju da je to u redu, a druge da je loše, jer se prekida život, jer, iako je to fetus, ipak je dete, tako da treba dete dati na usvajanje, u sirotište, ako se nema mogućnosti. Ako se ne želi dete, treba koristiti kontracepciju. Znam devojkicu koja je morala to da uradi, jer nije mogla da izdržava dete, ali je važniji razlog bio da sakrije od roditelja. Novac smo joj pozajmili jedan drug i ja.”;

devojke odobravaju abortus - M3: „Devojke imaju pozitivan stav prema abortusu. Za njih je to jednostavno: brzo i za njih bezbolno izbegavanje obaveze.”; M10: „Devojke (znam iz primera) to odobravaju i rade, bez problema, ne vide ništa loše u tome, kao da je to normalno.”;

ni one ga ne odobravaju;

misle da je dobro što postoji ta mogućnost - M9: „Generalno, stav okruženja je negativan, smatra se da je to osoba koje ne voli decu i druge ljude, ako je možda samo u takvoj situaciji. Ženski pol, mislim da su... ne mogu da kažem zahvalne, ali im je drago što imaju tu mogućnost, što nije zabranjeno, kao u nekim zemljama.”;

za njih je dobro što postoji ta mogućnost - M11: „Devojke... pa većinom se boje da kažu roditeljima, ne znaju šta će im ukućani reći. To je opcija za njih, koja može da se iskoristi, ali može da dođe do posledica, da ne može više da rađa. Znam jednu ženu, iz mog mesta, otac je naterao da abortira.”; M7: „Devojke koje nisu spremne na to, prekidaju trudnoću, neke kriju od roditelja i to, a kamoli da im se pojave sa stomakom.”

Zaključujemo sledeće: stavovi (odnosno njihov opseg i smer) studenata oba pola o namernom prekidu trudnoće su ujednačeni, kao i njihova argumentacija: kreću se od osude i neslaganja, preko dopuštanja u određenim okolnostima i ambivelencije, do odobravanja postojanja takve mogućnosti. Pojedini sagovornici smatraju da osobe suprotnog pola podržavaju mogućnost namernog prekida trudnoće, drugi da ne podržavaju, ili da imaju različita mišljenja u zavisnosti od lične situacije.

Studentkinje, govoreći o abortusu, koriste sledeće termine: loše, krivično delo, ubistvo, uništiti (dete), greh, ličnost (deteta), pravo na život, neprijatno (osećanje), grozno, osuda, krivica, pravo izbora (odluke), sloboda izbora, odgovornost, dobro. Studenti koriste reči poput: loše, najgori (čin), (oduzimanje) života, ubistvo, ogavno, nelagodnost, kajanje, užas, dobro/pozitivno. Sagovornici oba pola koji se protive abortusu koriste reči poput: ubistvo, greh, loše, krivica, kajanje, izražavaju zgražavanje... Oni, koji ga smatraju dobrom opcijom, koriste reči poput: dobro, pozitivno. Međutim, devojke i ovde prednjače u argumentaciji koju bi po Kolbegrovoj skali trebalo smatrati višom, pošto se odnosi na principe. To su: krivično delo, ličnost deteta i njegovo pravo na život, a sa druge strane: pravo i sloboda izbora, odgovornost.

Ni po pitanju namernog prekida trudnoce ne postoje suštinske razlike u stavovima intervjuisanih mladića i devojaka, kao ni u argumetaciji, koja je na prvi pogled jedinstvena. Međutim, studentkinje pokazuju težnju da koriste apstraktne termine koji upućuju na više nivoie moralnog rasuđivanja, jer ukazuju na univerzalne principe. Sa stanovišta etike, kao što je već napomenuto, abortus se može smatrati ubistvom, što je neprihvatljiva opcija. Sa druge strane, zabrana opcije davanja izbora je takođe neetična. Sa stanovišta moći, negativan stav prema abortusu je tradicionalan, jer prisiljava ženu da prihvati trudnoću (bez obzira je li željena, ili ne) i uskraćuje joj pravo izbora²⁴⁸, a time i slobodu, te se donekle može smatrati i šovinističkim. U tom slučaju, pošto se ovde primenjuje taj kriterijum, a ne etički, stavovi studenata oba pola spadaju u tradicionalan, prelazni i liberalni model.

²⁴⁸Otuda i veliki broj ispitanica (skoro osamedeset procenata) u istraživanju roditeljstva i fertiliteta ima negativan stav prema zabrani abortusa (Blagojević i Cvejić: 1997: 111).

10.4.8. Prostitucija

Svesnima da žena u njima budi polnu želju, muškarcima Zapada je često nametano osećanje krivice zbog toga, ali su taj osećaj svaljivali na ženu, projektujući na nju erotsku želju. Nije čudo što su propisali pravila ponašanja za svoje ćerke, žene i sestre, što su podelili žene na kategorije neiskvarenih i iskvarenih (koje su služile da muškarac olakša svoju želju, ne kaljajući onu prvu kategoriju). Prostitutke nisu uživale ugled u društvu, ali je njihova profesija kroz istoriju bila prihvatana kao životna stvarnost - i u Bibliji nalazimo priče o prostitutkama i prostituciji (Buloh i Buloh, 2004:196).

Raspon stavova sagovornika oba pola izgleda ovako: permissija (ako se radi kao bilo koji drugi posao); negativan stav sa sažaljenjem/tolerancijom; negativan stav.

Raspon stavova studentkinja je sledeći:

Ispitanice su imale izdiferencirane stavove i u odnosu na prostituciju:

permissija (nije za osudu ako se radi kao bilo koji drugi posao) - Ž2: „Ranije sam smatrala da je to stvar ličnog izbora, ali mnoge devojke su na to primorane. Njih ne mogu da osuđujem, jer nisu birale. One koje su to same odabrale, ako misle da to treba da rade, ako ih ispunjava, neka rade...Postoje i gore stvari od prodavanja, možda - iznajmljivanja tela.”; Ž6: „I prostitucija je posao. Od nečega mora da se živi.” Ž8: „Ako neko želi da se bavi prost, to mi je ok, ali ako su primorane...”;

negativan stav sa tolerancijom (na određene okolnosti) - Ž3: „... jedino ako je potreban neki novac, recimo, zbog deteta, ja bih kao majka zbog deteta uradila tako nešto, ali tek zbog interesa, zarade - nikada.Veliku odbojnost imam i prema igračicama u klubovima (odlučno, sa gađenjem) Postoje pristojniji načini da se zaradi, iako su sume manje.”; Ž4: „...loš način da se zaradi novac, srozavanje samoga sebe. [...] Često su prisiljeni, žrtve trgovine ljudima, prevare. Njih mi je žao, ne osuđujem ih. Ni one koji to svesno rade, jer ko zna šta ih ne na to nateralo. Da su bili u normalnim okolnostima, sigurno ne bi to radili. Žao mi ih je.”;

negativan stav - Ž5: „Ja ne podržavam ni promoterke koje prodaju više sebe, a ne pića. To je čak niži oblik prostitucije [...] Ja ne poznajem osobe koje žele da budu sa prostitutkom.[...] Ja to nikada ne bih platila, čak ni na momačkoj večeri u američkom stilu. Ako neko to voli...”svaka mu čast”. [...] ...stvarno odvratno.”; Ž7: „Postoje i drugi načini zaradivanja za hleb! Ponižavajuće je, toliko nisko... možeš da prosiš, čistiš ulice... to meni nije ni na listi poslova. [...] Prostitucija se obavlja na ulici, a sponzorstvo je malo uobičajeno, prikriveno, nema punog radnog vremena na ulici, ali

je to meni isto, samo je malo blaže od prostitucije. [...] To je tako rasprostranjeno, često, svakog dana ih vidam, da samo kažeš: „sponzoruša”, i toliko, više se i ne obraća pažnja. Od strane društva je to prihvaćenije od prostitucije. To je već više tabu tema u društvu, i verovatno se krije, ne priča se svakome da se to radi, a sponzorisanje je očigledno. Ne mogu da razumem te cure.”; Ž13: „Gadim se na prostituciju. Žena treba da bude dama, elegantno biće. Ne treba da zarađuje prodajući svoje telo. To je izivljavanje.”

Raspon stavova studenata je sledeći:

O prostituciji su se studenti izjašnjavali u rasponu stavova sličnom stavovima studentkinja:

permisija - M9: „Prostituciju bih mogao da povežem sa pričom o apsitenciji. Ima tih ljudi koji misle da nisu dovoljno dobri da privuku nekoga u seksualnom smislu, a da ne plate, bilo muškarci, ili žene. Žene, mislim da to rade da bi zadovoljile potrebe koje ne mogu inače da zadovolje, dok muškarci misle da ne mogu da privuku. Trebalo bi dozvoliti i držati pod kontrolom, negde van grada. I same muške i ženske prostitutke bi trebalo držati pod kontrolom, zbog kontrole bolesti.”; još jedan edan sagovornik pominje i žene kao korisnice ovih usluga, i zalazi u motivaciju.; M14: „Nisam koristio, nemam neko (dobro) mišljenje o tome. Kada bih mogao da uređujem zakone, verovatno bih dopustio kao posao, kao i svaki drugi, za one koji se za takav posao opredeljuju. Da bude transparentno i da se spreči širenje bolesti.”; M15: „Prostituciju bi trebalo legalizovati. Neke žene nemaju mogućnost da zarađuju na drugi način, a treba ih zaštititi od makroa i zlostavljanja, prisiljavanja na droge. Iako je zabranjena prostitucija, to se radi. Svi negoduju po pitanju prostitucije, pričaju negativno o tome, ali muškarci je praktikuju.”;

negativan stav sa sažaljenjem (zbog primoranosti) - M13: „Prostitucija je najviše ponizan čin za čoveka. (sa vidnim zgražavanjem) Srozava vrednost čoveka na nulu. To treba sankcionisati u korenu. (ubedeno) ali, ljudi su primorani na to. Većinom su to žrtve ljudske nesreće. Iz razorenih porodica, u potrazi za boljim životom, koje neko loš iskoristi, a posle nesma izlaska iz tog kruga. Treba im pomoći. Sve to proističe iz porodice. Zato je bitno ono što sam govorio o porodici, da se to ne bi dešavalo. (da mora da postoji podela uloga u braku, da je majka stub porodice i da mora da brine o deci i kući...) Ali, ima i ljudi koji uživaju u tome, žele to da rade, devojke dolaze do lake zarade i lagodnog života. Većina devojaka sada se bavi sponzorstvom, ali to je vid prostitucije, one stupaju u kontakte iz koristi, a ne iz ljubavi ili zadovoljstva. To je veća prostitucija, nego 'ona prava'.”;

negativan stav - M12: „Nema potrebe da devojka prodaje svoje telo, bolje je raditi časno i pošteno, i stvoriti jednog dana porodicu, a ovo nikuda ne vodi, osim u propast.”; M10: „Prostitucija je nemoralna. Ulaženje u polno opštenje zbog koristi.”; M2: „Devojka prodaje telo, kao što sam rekao (misli na polaganje ispita na taj način), ne telo, nego sebe, i to ne odobravam. [...] To je nemoralno, ima boljih načina da se zaradi novac, ovo je jedan od najgorih.”; M3: „Loše je, ja ne odobravam rizično ponašanje, menjanje partnera velikom brzinom, bolesti.”; M4: „Sve najgore. Ne znam šta se dobija prostitucijom, sigurno ne zadovoljenje promiskuitetnih želja, već materijalna sredstva, a duboko sam uveren da svako može na drugi način da zaradi novac. Najniži rang.”; M6: „Ne bih voleo da nekog upoznam kao takvog, jer bih imao predrasude i postavio bih se sa distancom. Zabranio bih, kaznio. Ima načina da se zaradi. Osoba koja odluči da svoje telo koristi da bi zaradila, da na taj način živi, prestaje sa mogućnošću da jednog dana osnuje porodicu i bude roditelj.”; M8:

„Ne mislim lepo o tim osobama. Recimo, sponzoruše su uobičajena pojava, a po meni je poštenije imati tarifu i prodavati svoje seksualne usluge po toj tarifi, neko prodavati sebe za košulju, piće, letovanje...”

Stavovi studenata oba pola o prostituciji se mogu svrstati u tri kategorije:

Permisivnost se, doduše, drugačije ispoljava kod sagovornica i kod sagovornika. Dok pojedini sagovornici ističu potrebu da se prostitucija legalizuje radi kontrole, odnosno – zaštite od polno prenosivih bolesti, pa čak i zaštite prostitutki od izrabljivanja i maltretiranja, ispitanice pokazuju popustljivost prema osobama koje se prostitušu, ako se prema svom poslu odnose kao prema bilo kom drugom, ili ako su na to primorane na neki način (nemogućnost izbora).

Negativan stav sa sažaljenjem i tolerancijom u sklopu određenih okolnosti (koje mogu da utiču na osobu da odabere da se bavi prostitucijom), kao i negativan stav, iskazuju sagovornice i sagovornici, sa sličnom argumentacijom. Ipak, jedna sagovornica se stavlja na mesto majke, kojoj joj potreban novac zbog deteta, i priznaje da bi i sama, ako je primorana, zaradila novac na takav način, dok sagovornici ne pokazuju takvu vrstu saosećanja, niti razumevanja za takve konkretne situacije, iako jedan sagovornik i sam naglašava da su prostitutke „žrtve ljudske nesreće” (uopštene, u apstraktnom smislu).

Ispitanici oba pola (oni sa negativnim stavom) osuđuju bavljenje prostitucijom zbog toga što se stupa u polni odnos iz koristi/interesa, a ne iz ljubavi, ili zadovoljstva. I dok jedna sagovornica pokazuje otvoreno gađenje čak i prema igračicama u klubovima (druga osuđuje promoterke), treća poredi prostituciju i takozvano sponzorstvo, smatrajući ovo drugo blažim vidom prostitucije. Sagovornici, pak, pokazuju sklonost da sponzorstvo doživljavaju kao gori (nepošteniji) vid prostitucije od nuđenja seksualnih usluga na ulici. Upravo jedan sagovornik, govoreći o sponzorstvu, pravi suštinsku razliku između prodavanja seksualnih usluga i „prodavanja sebe” (ličnosti), što, po njegovom mišljenju, rade sponzoruše. Drugi sagovornik, pak, naglašava da prostitutka ne prodaje svoje telo, već sebe (kao što sagovornica koja osuđuje igračice smatra da one čine). Jedna sagovornica, smatra da prostitutke ne prodaju ni svoje telo, ni sebe, već samo „iznajmljuju” telo. Ima i ispitanica koje prostituciju doživljavaju kao ponižavanje sebe, davanje sebe drugima za novac. Takođe, pojedini sagovornici napominju da bavljenje prostitucijom u njihovoj vizuri isključuje mogućnost da se jednog dana osnuje porodica i da se bavljenje prostitucijom kosi sa tradicionalnim duhom porodice, dok kod sagovornica nije izrečen takav stav (shodno njihovom tipu permisivnosti, koji uključuje sažaljenje i razumevanje), ali pojedine su naglasile da muškarci ne bi oženili prostitutku, niti bi voleli da se prostitucijom bavi njihova devojka, majka, sestra...

Ponižavajuće, bolesti (polno prenosive), interes, loše, odbojnost, odvratno, gađenje, nemoralno, bolest (prostitucija), primoranost, posao, žaljenje – termini su koje koriste sagovornice kada govore o prostituciji, a sagovornici koriste: ponižavajuće, bolesti, korist, nemoralno, najgore, loše, najniže (srozavanje) vrednosti, kontrola (prostitucije kao posla).

Za neke ispitanike je prostitucija jednostavno jedan od načina da se ostvari polni odnos - M11: „To je lična stvar, kada se oseti potreba... Sada možeš da izdvojiš pedeset do sto eura i odeš kod prostitutke, da bi imao seksualno iskustvo. [...] Uglavnom ljudi počinju da pričaju kada se sazna da neko to radi, ona je iz takve i takve porodice, šta bi joj rekli... osuđuju odmah...”; za sagovornice ne – za neke od njih je to način da se zaradi novac, ako se već mora na takav način.

Ispitanice su komentarisale i stavove muškog pola prema prostituciji:

Muškarci je odobravaju - Ž8: „Mislim da je muškarcima ok, nisam ih čula da se bune.”(osmeh); Ž11: „Ovde se o takvima loše priča, izbegavaju ih, drugačije se prema njima ponašaju... ako su ranije bili ljubazni, postaju neljubazni... m mislim to podržavaju. Oni žele ranije da stupe u odnose, nego devojke, to je jedan od načina da se to uradi...”;

javno osuđuju, privatno koriste usluge - Ž14: „Nemoralno je. Takode, postoji rizik od polno prenosivih bolesti, jer je veliki broj partnera koji se svakodnevno menjaju. Generalno, društvo to osuđuje, loše je i neprihvatljivo, nemoralno. [...] Muškarci takode osuđuju takve osobe, javno. Možda osećaju neku privlačnost prema ženama koje se prostitušu, da nije takvih, ne bi ni postojala prostitucija. Kažu da ne odobravaju, a ustvari misle drugo.”; Ž4: „Muškarci zvanično osuđuju prostituciju, ali mnogo muškaraca se ne libi da plati. Za muškarke prostitutke se smatra da su izdali svoj rod.”;

ne libe se da koriste usluge prostitutki, ali ih ne cene kao osobe - Ž3: „Muškarcima je to (korišćenje usluga) ok iz zadovoljstva, ali mislim da sa takvom osobom ne bi stupili u vezu. Stav ljudi u okruženju je prema tome negativan.”; Ž2: „Većina njih (muškaraca) ne bi volela da im to radi devojka, sestra, majka, ali bi mogli da koriste usluge.”; Ž1: „Mislim da većina muškaraca nema ništa protiv ženske prostitucije, ali većina ne bi oženila prostitutku. U okruženju, onaj koga to zanima, raspita se za cenu. (smeh) Mislim da je stav većine mojih kolega: bolje imati dobar seks i platiti ga, nego dobru vezu i loš seks. A da li je prostitucija ako neka osoba spava sa nekim zato što je on bogat? Uda se za njega zato, a ne voli ga? On je njen sponzor. I to je prostitucija, zar ne? Čula sam da se nekim fakultetima tako polažu ispiti. Kresnete se sa asistentom za bodove.”;

i njima je prostitucija odbojna/ni muškarci ne podržavaju bavljenje prostitucijom - Ž7: „Kome je to normalno, ne znam? Valjda su i njima takve žene odbojne, bar bi tako trebalo da bude.”;

neki je osuđuju, neki ne - Ž10: „Muškarcima, nekima, to odgovara, jer tako mogu da ostvare polni odnos. Neki je osuđuju. Mislim da je više osuđuju žene, i da osuđivanje prevladuje u okruženju.”

O stavu javnosti i devojaka, studenti su rekli:

ni devojke, kao ni šire okruženje nemaju dobro mišljenje o prostituciji - M2: „Češće se prostitušu devojke, ali ima i muškaraca. Znam samo iz priča za primere. Okruženje ima negativan stav o tome, svi su protiv toga, niko ne odobrava, ni muškarci, ni žene.”;

devojke se prostitušu zato što je to njihov izbor - M5: „Žene rade taj posao, zato što žele, iako imaju završene visoke škole, ne samo zato što ih neko primorao, nego zato što vole. Ja to ne podržavam. To je prodaja same sebe za novac. Prodaja sebe.”

O muškoj prostituciji, neke sagovornice misle/poznato im je da ima i muškaraca koji se prostitušu:

Ž10: „I muškarci se prostitušu, ali ne znam za konkretne primere. Čula sam o nekima da to rade. Možda više kroz menjanje partnera i koristi od njih, i povremeno, nego u klasičnom smislu, da se stoji na ulici i čeka mušterija. Za to već znam primere.”; Ž3 je upoznata sa muškom prostitucijom: „Znam iz priče za muškarca koji to radi, ima oko dvadeset i pet godina, ne znam kako nudi svoje usluge, sportista je, zgodan. Drugarica moje sestre je bila u vezi sa takvim momkom, i on joj je rekao čime se bavi, raskinula je, i mislim da je dobro uradila, jer je on muškarac, ima više mogućnosti da zaradi, nego žene. Kada muškarac to radi, to je bolesno. Doduše, i kada žena to radi, moguće je da je to neko poremećaj.”); neke ne znaju da postoji i muška prostitucija.

Studenti su mahom svesni da se prostitušu i muškarci i žene, ali ima ih i koji kažu da ne znaju za mušku prostituciju²⁴⁹. Ima i sagovornica i sagovornika koji veruju da se prostitucijom bave samo žene.

Dakle: stavovi studenata oba pola o prostituciji se mogu svrstati u tri jedinstvene kategorije: permisija, negativan stav sa tolerancijom/sažaljenjem i negativan stav.

Inače, permisivnost se različito ispoljava kod sagovornica i kod sagovornika. Dok pojedini sagovornici ističu potrebu da se prostitucija legalizuje radi kontrole, odnosno – zaštite od polno prenosivih bolesti, pa čak i zaštite prostitutki od izrabljivanja i maltretiranja, ispitanice pokazuju popustljivost prema osobama koje se prostitušu, ako se prema svom poslu odnose kao prema bilo kom drugom, ili ako su na to primorane na neki način (nemogućnost izbora).

²⁴⁹ Iako je muška prostitucija možda zanimljivija kao fenomen, nego kao procenat (Drakulić Ilić, 1984 : 89), ovakve tvrdnje su u najmanju ruku čudne, s' obzirom na pisanje medija i o muškoj prostituciji (na primer: Muška prostitucija: ispovest vlasnika novosadske Agencije za pomoć usamljenim damama (<http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/1999/08/21/srpski/R99082001.shtm>), ili: Papa odobrava kondome kod muške prostitucije (<http://www.aidsresurs.rs/aktuelnosti/papa-odobrava-kodome-kod-mu%C5%A1ke-prostitucije>))

Negativan stav sa sažaljenjem i tolerancijom u sklopu određenih okolnosti (koje mogu da utiču na osobu da odabere da se bavi prostitucijom), kao i negativan stav, iskazuju sagovornice i sagovornici, sa sličnom argumentacijom (stupanje u polni odnos iz koristi/interesa, a ne iz ljubavi, ili zadovoljstva).

Pojedini sagovornici oba pola su uvereni da se prostitušu samo žene, drugi su upoznati sa postojanjem muške prostitucije.

„Prostitucija je neposredni korelat braka”, i moglo bi se reći, dokaz dvostrukog polnog morala. Jer, muškarac želi čednu suprugu, ali se čednošću koju joj propisuje ne zadovoljava. Sa druge strane gledano, upravo takav manihejski korelat „propalih” devojaka čini mogućim iskazivanje muškog poštovanja „poštenim” devojkama i ženama. Prostitutka preuzima na sebe tuđe greške; muškarac svoja sramna dela prebacuje njoj. Međutim, sa ekonomskog stanovišta, jedina bitna razlika između supruge i prostitutke je cena i trajanje ugovora o služenju: jer, obe seksualnim činom služe muškarcu. Jedna ima obavezu prema jednom muškarcu, druga ima više njih. Prva je poštovana kao ličnost, druga je kao ličnost obespravljena (Bovoar, 1982:(b): 401-402). U ovome je razlika između prostitutke i hetere: hetera teži da bude priznata u javnom mnenju, kao ličnost (Bovoar, 1982:(b): 416). Supruga je opsednuta ljubavlju prema muškarcu, a ona koja ga iskorišćava je opsednuta ljubavlju prema sebi. (Bovoar, 1982:(b): 424) U svakom slučaju, prostitutka čini od muškarca svoje oruđe, jer on plaća: posedujući je, on je u stvari u njenom posedu na polju ekonomije i to je njena odbrana od postajanja njegovim instrumentom (Bovoar, 1982:(b): 419). Ni jedan muškarac nije njen gospodar, ali joj je potreban; da bi mu privlačna, ona je osuđena na borbu sa vremenom, u cilju održanja svog izgleda (Bovoar, 1982:(b): 421).

U stavovima o prostituciji nema bitnih razlika između sagovornika oba pola, kao ni u argumetima negativnih stavova i stavova sa tolerancijom. Ali, pažljivija analiza permisivnih stavova upućuje na zaključak da sagovornice opravdavaju prostituciju iz empatijskih razloga, dok su sagovornici skloni da sagledavaju neke konkretne ili generalne posledice prostitucije kao „sive”, ili uređene i kontrolisane delatnosti. Tradicionalno, prostitucija se smatra ženskom delatnošću, i tradicionalno se (javno) osuđuje, a ženama koje se njime bave se pripisuje nemoralnost. Ovo znači da neki stavovi studenata i studentkinja pokazuju tradicionalni model. Sa druge strane, tolerisanje prostitucije predstavlja prelazni model, a permisija, zajedno sa uviđanjem da se njome bave i muškarci, liberalni - simetrični model.

11. Zaključak

U toku istraživanja i pisanja rada je postavljeno mnogo pitanja, ali, sada je vreme da se potsetimo – cilj rada je deskripcija polnog morala mladih u potrazi za sličnostima ili razlikama (koje bi mogle da ukažu na odsustvo, ili moguće prisustvo povezanosti polnog morala i polne grupe). Takođe, autorka je predočila pokušaj da se ispita ne/postojanje dvojnog polnog morala u ispitivanoj grupi i njegova uslovljenost pripadnošću rodnoj grupi, odnosno socijalizacijom za rodnu grupu. Pri tome, akcenat je na terminu „pokušaj”, pošto, kao što je već pomenuto u teorijsko-metodološkom okviru, deskriptivno istraživanje ne pretenduje da da neoborive zaključke kauzalnog tipa, već pre može sa sigurnošću da utvrdi odsustvo kauzalne povezanosti (potsetimo se da je ovo jedan od razloga postavljanja hipoteze u nultom obliku). Takođe, istraživanje sprovedeno kvalitativnim tehnikama ne može da potkrepi generalizacije, niti daje osnova za suđenje o postojanju mogućih tendencija/trendova, na način na koji to čine kvantitativna merenja.

Stoga, u ovom duhu i svesni ovakvih metodoloških ograničenja, u svetlu dobijenih i analiziranih podataka, preispitujemo pitanje postavljeno u istraživanju: da li pripadnost rodnoj grupi uslovljava stavove o rodnoj socijalizaciji? Ovde je ispitivano prisustvo polnih stereotipa, uticaj roditelja i sredine na formiranje polnog morala i prisutnost polnih stereotipa u vaspitanju, kao i (delom) rodna socijalizacija. Uglavnom, tu nema suštinskih razlika između iskaza mladića i devojaka, te izgleda da između pripadnosti polnoj grupi i usvajanja ispitivanih polnih stereotipa ne postoji bitna veza. Usvajanju polnih stereotipa su, naime, podjednako podložni i ispitivani mladići, i devojke. Uticaj okruženja na formiranje polnog morala oni doživljavaju u istom rasponu stavova. Međutim, pripadnost rodnoj grupi izgleda ne uslovljava rodnu socijalizaciju u okvirima porodice u onim porodicama koje ne naginju ka tradicionalnim podelama uloga prema polu, koje teže da budu simetrične, a to važi za studente oba pola. Ovo treba uzeti samo kao nedokozanu pretpostavku. U drugim slučajevima postoji mogućnost da je pripadnost rodnoj grupi uslovljava, i to u smislu da je uticaj roditelja istog pola veći (ili isključiv) u odnosu na uticaj roditelja različitog pola, odnosno, da je rodna socijalizacija, bar u direktnom obliku (kroz razgovor), prepuštena roditelju istog pola kao što je ispitanik. Polni stereotipi o vaspitanju i polnim ulogama očito nisu u vezi sa polnom

pripadnošću, pošto se iskustva i stavovi sagovornica i sagovornika o polnom/rodnom vaspitanju dece različitog pola i polnim ulogama u braku kreću u istom opsegu. Iskustva i stavovi sagovornika oba pola u vezi sa rodnom socijalizacijom se kreću od tradicionalnih do savremenih shvatanja i iskustava, bez obzira na pol.

Uticaj pripadnosti rodnoj grupi na stavove o braku i porodici proveravan je ispitivanjem odnosa sagovornika prema braku kao instituciji, roditeljstvu i preljubi. Analiza upućuje na zaključak da u poimanju braka i njegove poželjnosti nema bitnih razlika između stavova studenata i studentkinja, ali se razlike javljaju u motivaciji za stupanje u brak, pošto (samo) devojke navode kao (tradicionalne) motive sigurnost/zaštitu koju od muškarca očekuju (pored ostalih motiva, koji su identični sa motivima studenata). U stavovima o načinu upoznavanja budućih partnera i uticaju okruženja na to nema bitnih razlika u odgovorima sagovornica i sagovornika, ali je primetno da studentkinje navode nešto nižu starosnu granicu za sklapanje braka u odnosu na studente. Stavovi o vanbračnoj zajednici obrazju istu paletu kod sagovornika oba pola, kao i stavovi o predbračnoj apstinenciji. Međutim, pojedine devojke kao motiv za stupanje u polni odnos pre braka navode poverenje u partnera i emotivnu povezanost, dok pojedini mladići navode da emocije tu nisu bitne. Takođe, kod sagovornica ne nalazimo savremeni i liberalni stav da je razlika u godinama između partnera potpuno nebitna, kao kod pojedinih sagovornika. U njihovim stavovima o poželjnosti roditeljstva nema razlike. Takođe, nema razlike ni u razdvajanju seksualne funkcije od reproduktivne. Stavovi o preljubi se mogu svrstati u iste kategorije, osim u slučaju predloženih sankcija za preljubu, gde samo kod sagovornica nalazimo potrebu da se uzvrati preljubom, ili da se ustanovi novčana kazna. Još jednom nalazimo potvrdu da su studenti oba pola podjednako podložni polnim stereotipima (u uverenju kod pojedinih sagovornika oba pola da se ženska i muška preljuba razlikuju, što je i pokazatelj još uvek prisutnog tradicionalnog dvojnog polnog morala kod pojedinih ispitanika). Očigledno je da se ovde ne može sa sigurnošću tvrditi da ne postoji veza između pripadnosti rodnoj grupi i stavova o braku i porodici, iako se u velikom broju pitanja klasifikovani stavovi ispitivanih devojaka i mladića velikim delom (ponegde i u potpunosti) preklapaju. U tom smislu ishod traganja za odgovorom na pomenuto pitanje bi mogao biti sažet u pretpostavci da pripadnost rodnoj grupi utiče (ili bar: delom utiče) na stavove o braku i porodici i proveriti je merenjem stavova, odnosno, primenom kvantitativnih metoda.

Odgovor na pitanje o odnosu pripadnosti rodnoj grupi i njenog uticaja na stavove o polnoj zrelosti je tražen kroz obrazloženja stavova sagovornika o polnoj zrelosti i njihovim

iskustvima, to jest – uzrastu u kome su stupili u prvi polni odnos. Podaci govore da u stavovima o polnoj zrelosti nema bitne razlike između ispitivanih mladića i devojaka, kao ni u samoj polnoj ne/aktivnosti, ali je nalazimo u nešto nižoj starosnoj granici za stupanje u prvi polni odnos kod mladića. Stoga se ni ovde ne može u potpunosti potvrditi odsustvo povezanosti između pripadnosti rodnoj grupi i stavova o polnoj zrelosti, pa bi pitanje mogli da preformulišemo u pretpostavku: pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnoj zrelosti, ali utiče na starosnu granicu stupanja u polne odnose.

Pitanje o pripadnosti rodnoj grupi i njenom uticaju na stavove o polnim odnosima proveravana je preko diskusije i obrazlaganja stavova sagovornika o povezanosti/razdvojenosti seksualne i afektivne funkcije, apstinenciji i promiskuitetu, iniciranju zblizavanja, homoseksualnim i heteroseksualnim polnim odnosima, silovanju, abortusu i prostituciji. Stavovi studenata i studentkinja o polnim odnosima su mahom slični, odnosno – kreću se u istom opsegu. Međutim, postoje i razlike. Tako u ispitivanju reproduktivne, seksualne i emotivne funkcije polnog odnosa vidimo da devojke izostavljaju reproduktivnu funkciju, verovatno iz već objašnjenih razloga. U njihovim stavovima nalazimo i tradicionalni, i prelazni, i liberalni model, što važi i za stavove o apstinenciji i promiskuitetu, u kojima inače ne postoji razlika koja bi upućivala na važnost pripadnosti rodnog grupi. Tradicionalni i prelazni model karakterišu stavove oba pola u odnosu na iniciranje zblizavanja, i nema razlike između odgovora sagovornica i sagovornika. Njihovi stavovi o homoseksualnim i heteroseksualnim odnosima se takođe ne razlikuju i kreću se u okvirima sva tri modela. Stavovi studenata oba pola o silovanju se ne razlikuju i nalaze se u liberalnom modelu, ali jedna studentkinja pokazuje tradicionalni model (smatrajući silovanje u braku nemogućim). Tradicionalni, liberalni i prelazni model odlikuju potpuno izjednačene stavove sagovornika oba pola o namernom prekidu trudnoće, kao i o prostituciji. Nabrojani izučeci sugerišu da bi najplodotvorniji način za formulisanje pretpostavki za kvantitativno istraživanje išao u pravcu razlaganja postavljenog pitanja na više posebnih hipoteza, od kojih bi se svaka odnosila na vezu između rodne grupe i pojedinačne varijable. Na primer: pripadnost rodnoj grupi utiče na stavove mladih o emotivnoj i reproduktivnoj ulozi polnih odnosa.

Stavovi ispitanica i ispitanika su, po nekim pitanjima, vrlo raznoliki, ali je ovde bitno uočiti sličnosti i razlike u opsegu i intenzitetu stavova između sagovornica i sagovornika i dati odgovore na važna pitanja postavljena u radu, kojih smo se potsetili na početku ovog zaključnog poglavlja, a pre svega: postoji li razlika u polnom moralu za koju se može

pretpostaviti da je uslovljena pripadnošću rodnoj grupi, i da li postoji dvojni polni moral, koji je vekovima bio više represivan prema ženi, nego prema muškarcu.

Uz poštovanje stava da „prihvatanje socioloških osnova” doprinosi redukovanju uloge bioloških faktora u ljudskoj psihi u korist društvenih faktora (Osovska, 1971: 33), u razmatranju odnosa polnog morala i pripadnosti rodnoj grupi, autorka, kao sociolog, traži i nalazi uporište u teorijama o polnoj i rodnoj socijalizaciji i učenju rodni uloga (pre svega interakcionističkoj, kognitivno razvojnoj i Rajhovoj), kao o učenju morala (izvori morala su antropološke i društvene prirode, a sam moral učimo kroz proces socijalizacije, pri čemu je, po mišljenju autorke, najprihvatljivija holistička teorija). Najznačajnije teorije za ovaj rad su ipak one koje razmatraju odnos pola i morala, odnosno teorije Lorenza Kolberga i Kerol Giligan, o kojima će biti reči u narednom odeljku.

Može se zaključiti da pripadnost rodnoj grupi ne uslovljava rodnu socijalizaciju²⁵⁰, pošto su studenti oba pola podjednako podložni polnim stereotipima (ili podjednako teže njihovom prevazilaženju), uticaj roditelja i sredine na razvitak polnog morala je poednak na studente oba pola, a i studentkinje i studenti imaju ista iskustva i stavove prema polnim stereotipima koje vezujemo za polno i rodno vaspitanje dece različitog pola. Naime, ovde nalazimo stavove sva tri modela: tradicionalnog, prelaznog i savremenog. Dok savremeni, liberalni i prelazni model upućuju na postojanje težnji ka prevazilaženju dimorfizma polnog morala, tradicionalni svedoči i o negovom opstajanju, kod mladih oba pola, kao i njihovom komformizmu. Naime, dok u pojedinim porodicama postoji praksa (ili težnja) jednakog vaspitanja dece različitog pola, pa i u pogledu polnog morala²⁵¹, u drugima, kroz rodnu socijalizaciju, mladi formiraju polni moral koji postavlja različita pravila za devojke i mladiće.

Međutim, pripadnost rodnoj grupi donekle utiče na stavove o braku i porodici. Ovde se inače srećemo sa visokim nivoom konformizma kod ispitanika oba pola. Naime, iako se stavovi ispitanika oba pola ne razlikuju drastično i mahom se kreću u istim kategorijama (svi nalaze poželjnim stupanje u brak i osnivanje porodice, mahom po inerciji), nalazimo par bitnih razlika. Samo devojke pominju sigurnost kao svoj motiv za stupanje u brak, što je tradicionalan i stereotipan stav, jer podrazumeva nejednaku raspodelu moći između polova u

²⁵⁰ Pri tome se očigledno ne misli na to da se devojčice i dečaci socijalizuju isto, već da i jedni i drugi dele isto iskustvo različite polne i rodne socijalizacije za različite polove, iskustvo koje formira šire okruženje, ali i uže, porodično.

²⁵¹ Ova težnja, prema iskazima ispitanika i ispitanica postoji na svesnom nivou u nekim porodicama, ali još uvek ostaje da se ispita kontekstualna socijalizacija i njeni efekti, kao i uticaj šireg okruženja.

korist muškarca. Sa druge strane, samo kod mladića nalazimo savremeni, liberalni stav da je razlika u godinama između partnera (kao i koji bi partner bio stariji – žena, ili muškarac) potpuno nebitna. Devojke navode nešto nižu starosnu granicu za stupanje u brak. Poverenje u partnera i emotivna povezanost su uslovi koje devojke ističu kao uslov za stupanje u polni odnos pre braka, a kod mladića nalazimo i na odricanje emotivne povezanosti kao uslova. Roditeljstvo je bez izuzetka visoko vrednovano kod sagovornika oba pola, a i mladići i devojke pokazuju težnje i ka razdvajanju i ka nerazdvajanju seksualne i reproduktivne funkcije. Njihovi stavovi o preljubi se kreću u istom opsegu, i pokazuju, kako odsustvo (u izjednačavanju muške i ženske preljube), tako i prisustvo polnih stereotipa i dvojnog polnog morala (u uverenju da ženska i muška preljuba nisu izjednačene). Dvostruki standardi polnog morala su očigledni na primeru preljube, koja je, čini se, oduvek na ovim prostorima bila veći zločin kada ga počini žena, nego muškarac, a u suštini, ovakvo rezonovanje ukazuje na vezu između seksualnosti i reprodukcije (Baret, 1983: 74).

Pripadnost rodnoj grupi generalno ne utiče na stavove o polnoj zrelosti i oni su veoma slični kod mladića i devojaka, ali mladići u praksi nešto ranije stupaju u prvi polni odnos, nego devojke.

Pripadnost rodnoj grupi delimično utiče na stavove o polnim odnosima. Tako kod devojaka kao motiv za stupanje u polne odnose ne nalazimo eksplicitno navedenu reproduktivnu funkciju, kao kod mladića, što upućuje na njihovu potrebu da jasno razdvoje reproduktivnu od seksualne funkcije, dok je raspon ostalih motiva isti kod ispitanika oba pola. Bitne razlike u shvatanjima o apstinenciji i promiskuitetu ne postoje, ali se kod pojedinih ispitanika oba pola javljaju stereotipi, koji upućuju na postojanje dvojnog polnog morala, dok kod drugih toga nema. Stavovi po pitanju hetero i homoseksualnih polnih odnosa, silovanja, namernog prekida trudnoće i prostituciji ne pokazuju bitne razlike, jer se kreću u istom opsegu, te sagovornici oba pola pokazuju i konformizam, i autonomiju u razmišljanju.

Ovde su naglašene suštine razlike, koje su se pokazale samo u određenim navedenim oblastima, i koje bi dalje trebalo ispitivati kvantitativnim metodama, da bi se sa sigurnošću mogla tvrditi veza između pripadnosti polnoj grupi i razlika u stavovima. U ostalim ispitivanim oblastima nema osnova za sumnju u postojanje takve veze. Dvojni polni moral, kao posledica različite rodne i polne socijalizacije, još uvek postoji, kod pojedinih ispitanika oba pola, ali kod drugih ne. Generalno, sagovornici oba pola imaju stavove koji pokazuju

koegzistenciju, kako tradicionalnih, tako i prelaznih i liberalnih stavova, što ukazuje na duh promena i previranja u društvu, težnju za prevazilaženjem tradicionalne raspodele moći među polovima i dvojnim polnim moralom, ali i opstajanje tradicionalnih modela opterećenih predrasudama i stereotipima.

Međutim, upravo sada su velike mogućnosti, kao nikada pre, koje dozvoljavaju izgradnju humanističkog, a ne polnog, koncepta moralne obaveze (Gerson, 2002). Uostalom, spontana sinteza ovakvog koncepta polnog morala bi potvrdila nastanak istinske ravnopravnosti polova. Prosesi globalizacije uopšte, a naročito globalizacija kulture, doprinose približavanju vrednosnih sistema, umanjujući razlike između rodni režima, posebno kod mlađih generacija²⁵² (Blagojević, 2002: 289). Transformacija tradicionalnih obrazaca partnerskih odnosa, sa afirmacijom obostrane dobrovoljnosti i ljubavi kao bitnog uslova partnerstva podrazumeva i veću toleranciju prema alternativnitinim oblicima seksualne ljubavi i preoblikovanje mišljenja o njima (Stjepanović-Zaharijevski, 2009: 133). Ova transformacija takođe zahteva visok stepen moralne autonomije. Ali, put od heteonomije ka autonomiji je dug. Kada moralni subjekt oseća jednu normu kao unutrašnje obaveznu, a drugu kao spoljašnje obaveznu, nastaje sukob ličnog i društvenog morala, pri čemu pobeđuje onaj, čija norma ima veću obaveznost za aktera. Ishod ovog sukoba je važan za ovaj rad, jer se na osnovu njega zaključivalo o visokom ili niskom nivou konformiranja ispitanika i autonomnosti njihovog moralnog rasuđivanja²⁵³. Sagovornici su, velikim delom, pokazivali konformiranje i heteronomiju, što je u skladu sa njihovim uzrastom, a potvrđeno i drugim

²⁵² Takozvana „implozija patrijarhata” se ogleda u prestrukturiranju rodni režima, koje je rezultat više međusobno povezanih procesa: utušavanje modela nuklearne porodice, pojačano korišćenje ženskih resursa (na nivou porodice u ekonomijama preživljavanja u uslovima siromaštva), jačanje individualizacije, brisanje/smanjivanje rodni razlika na nivou uloga, identiteta, performansa, tako da su rodni režimi u suštini jedno od mesta odvijanja globalizacije (Blagojević, 2002: 289).

²⁵³ Heteronomnost podrazumeva da subjekat ne shvata u potpunosti značenja i smisao normi i njima izraženih zahteva. Autonomnost znači, da, kada subjekat usvaja norme (a to je nužno, jer sisteme društvenih normi ne možemo stvarati sami), on uviđa njihov smisao i opravdanost, kao i vrednosti koje se njima ostvaruju i prihvata ih kao svoje, sa razumevanjem. Drugim rečima, on dela podstaknut sopstvenim motivima, a ne podražajima iz spoljne sredine (Pavičević, 1967: 70-71). Autonomnost moralne zapovesti znači da moralni subjekt sam prisiljava sebe da želi ono što mu moral zapoveda (iako bi prirodno pozeleo drugačije), da on obavezuje i prinuđuje sam sebe na moralno delanje, da je obaveznost morala unutrašnja, pošto su norme pounutrene, ugrađene u ličnost ne izgubivši svoju prinudnost. „Moralni subjekt oseća da je moralno obavezan.” (Lukić, 1974: 110). Autonomno delanje proizilazi iz lične odluke, iz ličnih motiva, a ne kao posledica automatizma ili discipline na koju je individua naviknuta. Prema Pavičeviću, moralno autonomno delanje karakteriše i uvid u vrednost, odnosno motiv činjenja, razumevanje značenja i smisla moralne zapovesti. Osoba koja dela autonomno, dela imajući na umu predstavu o dobru ili zlu koje čini (Pavičević, 1967: 69-75). Autonomne norme su norme ličnog morala. Prekršilac oseća unutrašnju sankciju – grižu savesti, koja je ujedno i vid samoocenjivanja, samokažnjavanja i samopreispitivanja. Nasuprot autonomnosti morala, heteronomnost podrazumeva spoljašnju, društvenu prinudnost morala, istu onu koju imaju ostale društvene norme. Društvo zahteva da se moralni subjekti u moralnoj situaciji ponašaju na određen način, odnosno, da ispoštuju moralnu normu. Heteronomne su norme društvenog morala. Sankcije za kršenje heteronomno obavezujuće norme su spoljašnje.

istraživanjem: „*teško je govoriti o nekoj značajnijoj individualizaciji seksualnosti, autentičnom iskušavanju slobode, novom seksualnom identitetu i sl., pošto mladi uglavnom slede kulturne obrasce.*” (Savin i Fajgelj, 2000: 107) Ipak, pojedini sagovornici i sagovornice su pokazali zavidan nivo moralne atonmnosti i težnju da se upravljaju prema višim principima (poput pravičnosti, sreće). Autonomnost njihovog moralnog zaključivanja se pokazuje i u njihovim kritičkim stavovima prema konformiranom okruženju. Sa druge strane, kroz ovo istraživanje je, pitanjem: „Šta mislite da pripadnici suprotnog pola misle o ovome?” ujedno proveravana sposobnost mladih da ne podlegnu stereotipnom tumačenju drugog pola, već da ga percipiraju kroz individualne razlike (sklonost stereotipima je takođe pokazatelj konzervativnosti stava). Tako se dešavalo da mladići i devojke jedni drugima prebacuju identične „greške” u ophođenju prema drugom polu. Ovo svedoči o prisutnom međusobnom nepoznavanju i nerazumevanju, prepuštanju stereotipima i nedostatku istinske komunikacije među mladima različitog pola, a što dobra volja, iskustvo i vreme koje im predstoje mogu da poprave.

Jedno ranije istraživanje seksualnog identiteta u Srbiji takođe pokazuje da je, u vreme retradicionalizacije u jeku, „kulturni obrazac, kroz naše ‘dominantno istorijsko iskustvo tradicionalno-patrijarhalnog obrazasca seksualnog ponašanja’ (što između ostalog uključuje strogo definisane seksualne uloge i odnos polova kao odnos moći, mačo ideal, brojne barijere u seksualnoj komunikaciji, neemancipovan govor o seksu) značajno određivao formiranje polnog identiteta” (Savin i Fajgelj, 2000: 107-108, 125). Ili, kako piše Levin: „Srednjovekovni sistem seksualnog morala slovenskih pravoslavaca je bio dovoljno jak i prilagodljiv da preživi vekove političkih potresa i stranih osvajanja i da ostavi svoj pečat na modernoj slovenskoj kulturi i društvu.” (Levin, 2006: 42) Tako i pojedini ispitanici u ovom istraživanju imaju krajnje rigidne stavove. Na primer, sagovornik ne bi oženio devojku koja je imala više partnera pre njega, a i jedna ispitanica ima slične stavove, da ne treba imati više od par partnera pre braka. To jeste uticaj patrijarhalne ideologije, društva i morala, ali ih ovde ne tumačimo sa feminističkih pozicija, jer su oboje pod pritiskom: usvojili su iste stereotipe, isti polni moral (po ovom pitanju): ni on ni ona ne uviđaju da možda mogu da budu srećni voleći osobu koja bila sa većim brojem partnera. Dalje, naglašavaju autori istraživanja: „Ipak, pored latentne tradicionalne (‘opšti tradicionalizam’ se pokazao kao nizak, ali je bio prisutan mačo stereotip kod oba pola) strukture, otkrivena je i drugačija smisaona celina, koja

podrazumeva skup vrednosti i ponašanja (nazvana 'slobodni seks'²⁵⁴), kao i pozitivne stavove o 'slobodnom seksu' (bar deklarativno), ali ne i o promiskuitetu. Takođe, istraživanje je pokazalo raširene stereotipe o polnim ulogama. (Savin i Fajgelj, 2000: 107-108, 125). Dubinski intervjui rađeni za potrebe ovog rada potvrđuju postojanje ovakvih obrazaca, ali sa manje barijera i uglavnom veoma otvorenim razgovorima sa ispitivačem (osim u par slučajeva, kod muških ispitanika). Takođe, osim navedenog modela, prisutno je i pomeranje granica emancipacije i težišta moći (u smislu da ima studenata i studentkinja koji priželjkuju ravnopravnu zajednicu sa svojim partnerom i kritički su raspoloženi u odnosu na tradicionalne podele polnih uloga i moći, a ujedno su tolerantni prema homoseksualcima). Međutim, sa druge strane, čak i sagovornici koji sebe smatraju emancipovanim, te daju izjave koje ovo potvrđuju, često pokazuju latentno tradicionalno usmerenje, kao što je primećeno u vezi pojedinih primera u analizi.

Ovo istraživanje je pokrenulo i masu drugih pitanja, ali postavljeni ciljevi i porostor ne omogućavaju da se na sve njih odgovori. Na primer, ima autora koji smatraju da bi polni moral trebalo da bude zasnovan na normativnoj etici, naučno utemeljenoj (Семёнович Кош). U osvešćenju o problemima između polova njihov glavni akcenat je upravo na moralno-etičkim aspektima njihovih odnosa (Семёнович Кош). Sa druge strane, pojedini autori negiraju distinktivnu moralnost seksualnosti (Primorac, 2007). Možda je pravo pitanje koje bi trebalo postaviti seksualnoj etici: kakva ta etika treba da bude, da bi čovek bio srećan (Motahhari, 1997: 23)? Ali, onda bi istraživanje bilo u opasnosti da bude determinisano normativnim pokušajem. Ipak, u skladu sa postavkama humanističkih teorija Froma i Maslova, ne možemo ni zanemriti ljudski potencijal i potrebu za ostvarenjem na različitim poljima života, i srećom. Možemo se pitati i kako se na prirodan način zadovoljavaju nagoni, da li društvo omogućava njihovo zadovoljenje, ili ih suzbija, i ukoliko ih suzbija, zašto se to događa, odnosno - čiji interesi su dominantni pri tome (Reich, 1990: 137)? Dalje: mogu li se same društvene nejednakosti među polovima smatrati nemoralnim? Da li bi istraživač izašao iz okvira nauke kada bi to učinio? Patrik Faro, na primer, smatra da se (ekonomske) nejednakosti sa pravom proglašavaju nemoralnim u uslovima kada su dokazivi nepravedna motivacija i posledice činova, što ih čini otuživim na etičkoj ravni (Pharo, 2006: 185). Pa, zašto ne bi ovakav način zaključivanja primenili na pol i rod? Uostalom, naučnik mora da bude kritički nastrojen prema stvarnosti koju ispituje, a u slučaju ovog istraživanja je

²⁵⁴Netradicionalno shvatanje polnih uloga, u smislu da među polovima postoji dopunjavanje, razumevanje, poštovanje i otvorenost za potrebe partnera (Savin i Fajgelj, 2000: 124).

očigledna i etička zainteresovanost²⁵⁵ istraživača za temu. Zato se ovde prosuđuje o tome da li je polna socijalizacija opterećena stereotipima i predrasudama, da li partnere biramo na osnovu osećanja, ili nekih drugih karakteristika (na primer - materijalnog statusa, godina starosti...), da li rađamo decu iz istinske potrebe da stvorimo novi život sa partnerima koje volimo (ili zbog neželjene trudnoće, ili zato što „tako treba” i tome sličnim razlozima), da li smo u zajednici sa partnerima istinski srećni i razvijamo se, ili u tom odnosu postoji dominacija/subordinacija, da li smo u stanju da razumemo tuđe polne orijentacije i tolerišemo ih, iako su različite od naših, da li shvatamo da abortus znači sprečavanje života, ili ga smatramo tek rešenjem problema, da li predrasude utiču na naše izbore tako da zbog njih zapadamo u konformizam i inerciju, makar zanemarili izgleda za sopstvenu realizaciju i sreću. Humanisti bi i ovo istraživanje zaključili stavom da je polni moral funkcionalan za društvo, ali bi njegovu funkcionalnost za pojedince oba pola stavili pod znak pitanja, ili nedvosmisleno negirali, ukazujući na otuđenje i nedostatak razumevanja između polova, rodnu diskriminaciju i eksploataciju od strane društva, koje ima najviše koristi od kultivisanja polnosti i roda, stičući na taj način kontrolu nad svojim članovima. Kontrola se ostvaruje direktno, socijalizacijom za zadovoljenje polnog nagona u kulturno prihvatljivim oblicima i pretnjom negativnim formalnim i neformalnim sankcijama za suprotno, kao i indirektno (simbolično, kako piše Burdje, u knjizi *Vladavina Muškaraca*), socijalizacijom jednog roda za dominaciju, a drugog za podređenost u rodnim odnosima (što naglašava feministička teorija). Tu nema mesta slobodnom razvitku i samoostvarenju većeg broja ljudi. Ipak, onaj deo mladih sagovornika oba pola, koji je pokazao volju za razumevanjem suprotnog pola, koji ne vidi razloga za polnu podelu poslova u braku, kao ni za različit stav prema muškoj i ženskoj preljubi, i pokazuje toleranciju prema seksualno različito orijentisanim osobama, makar taj broj bio manji od onih drugih, možda nagoveštava budući pomak u oblikovanju polnog morala. Uostalom, ako su rodni režimi jedno od mesta odigravanja globalizacije (Blagojević, 2002: 289), nije nelogično očekivati i promene u polnom moralu, koji je, u svom dosadašnjem dimorfizmu, bio pod jakim uticajem polnih režima.

Povodom ovog istraživanja možemo još zaključiti, prateći misaonu nit Rut Benedikt, da naučno (pro)cenjivanje odlika nas samih može da bude objektivno tek kada te odlike izgube svoje „žive funkcije” u društvu (Benedikt, 1976: 266), i možemo se, povodom ove

²⁵⁵ Uostalom, izgleda teško, pa i nemoguće, biti neangažovan, nepristrasan posmatrač na području moralne problematike (Osovska, 1971: 251).

misli, zapitati hoćemo li ikada moći da pristupimo pitanju roda nepristrasno. Uostalom, u kontekstu višeslojnih društvenih promena, možda je plodnije koncentrisati se na zajedničke moralne dileme, nego na moralne razlike između polova (Gerson, 2002). Ali, i ovo je već tema za neko drugo istraživanje.

I još samo par reči o Kolbergovoj i Giliganinoj teoriji o odnosu morala i pola, koje su se pokazale najplodnijima u ovom istraživanju, te je red prikazati deo podataka u njihovom svetlu.

11.1. Kolberg i Giligan - razlike u moralnom zaključivanju i pol?

Još u toku samih intervjua, istraživač je uočio da, prilikom odgovaranja na pojedina pitanja, studenti i studentkinje naoko različito rezonuju kada donose moralne sudove, čak i kada su njihovi stavovi isti po smeru i intenzitetu. Analiza je pokazala da ima osnove da se ovo zapažanje dublje preispita, što će biti učinjeno ovde, uz osvrt na Kolbergovu²⁵⁶ i Giliganinu teoriju kao referentne teorije.

Na primer, u samom načinu izražavanja stavova o primeru polne socijalizacije koji je poslužio kao uvod u intervju, primetna je suptilna razlika između studenata i studentkinja, koja možda upućuje na primenu Kolbergove i Giliganine teoriji. Iako nema bitne razlike između stavova mladića i devojaka, kod krajnje negativnih stavova intenzitet moralnog zgražavanja nad „zbrkom oko polnog identiteta”, je jači kod studenata, nego kod studentkinja. Sagovornici oba pola koriste termine karakteristične za moralno rasuđivanje. Pri tome, studenti iskazuju jače zgražavanje, u odnosu na studentkinje. Sa jedne strane, ova razlika mogla bi da potvrdi već primećenu činjenicu da se odstupanje od rodnog identiteta ka identitetu i ulogama suprotnog pola u našoj kulturi lakše toleriše ženskoj osobi, nego muškoj.²⁵⁷ Moguće je da je ovo jedan od razloga što su pojedini sagovornici pokazivali vidljivo i intenzivno gađenje i odvratnost prema vaspitnom modelu iz primera, a sagovornice,

²⁵⁶Ovde će se periodično i po potrebi načiniti osvrt na njihove teorije, uz dužno naglašavanje da je Kolbergovu teoriju direktno moguće dokazati/opovrgnuti samo ispitivanjem vršnjaka oba pola (u različitim uzrasnim grupama), a sagovornike oba pola u ovom istraživanju ponekada dele i po četiri godine starosti (i studija), pa i više - u pojedinim sličajevima. Zato napomene iznesene u ovom radu ne treba shvatiti kao ultimativno pozivanje na Kolbergovu teoriju, ili njenu primenu, već pre kao osvrt na mogućnost povezivanja podataka iz istraživanja sa njome, i kao inspiraciju za neko moguće sledeće istraživanje, koje bi bilo usmereno njome i na nju.

²⁵⁶Već pomenuto ranije u tekstu (Buloh i Buloh, 2004: 81).

²⁵⁷Već pomenuto ranije u tekstu (Buloh i Buloh, 2004: 81).

čak i kada su ga smatrale nepoželjnim i lošim, ne u toj meri. Prema Kolbergovoj teoriji, tumačenje bi ukazivalo na nešto nizi stepen moralnog zaključivanja kod devojaka, a prema Giliganinoj, potvrdilo bi težnju devojaka da povezuju moralnost sa interpersonalnim odnosima, da joj daju notu ličnog, brižnog i intimnog. I zaista, pre nego što bi klasifikovali zaključivanje mladića u višu kategoriju u odnosu na zaključivanje devojaka (iako se ovde ne radi konkretno o načinu, toku zaključivanja, ali se o razlikama u njemu može zaključiti i na osnovu korišćenih termina), treba naglasiti reči koje koriste studenti (poput: „sramota”, „neprijatno”, „zlo”, „ništa dobro”, „zgrožen”) u vezi ispravnog i neispravnog - u bezličnom kontekstu, a reči koje koriste studentkinje („suludo”, „glupo”, „nenormalno”, „zgranuta”) takođe u vezi ispravnog i neispravnog - ali u jednom ličnijem kontekstu, koji upućuje na iskazivanje bliskosti u komunikaciji. Opet, prema Kolbergu, ovo bi bio pokazatelj niže apstraktnosti moralnog rasuđivanja devojaka, a prema Giligan – pokazatelj tek drugačije orijentacije kod devojaka. Navedeno se tiče samo iskaza koji su negativni, dok kod iskaza koji pokazuju toleranciju i slaganje ispitanika sa postupkom socijalizacije, sagovornici oba pola pokazuju razumevanje slobode date detetu i podržavaju mogućnost da raste neopterećeno polnim stereotipima, koju su mu roditelji dali.

Razlika između studenata i studentinja u korišćenim terminima je primetna i u njihovim komentarima o korišćenju polnih atributa zarad prolaznosti na ispitima i sličnim situacijama. (To) nije u redu, prostitucija, koristoljublje, patetično, nije dobro, neopravdano (ponašanje), ne bi trebalo – reči su koje upotrebljavaju studentkinje; termine karakteristične za, za nijansu više moralno rasuđivanje prema Kolbergu koriste studenti: ne (ide) pravim putem, jer se koristi seksualnost (za postizanje nekih drugih) ciljeva, pogrešno, neprimerena sredstva, nije dobro, (treba da budu) poštene, krajnje nemoralno. Oni koriste i sledeće izraze: nemam pozitivno mišljenje o tome, to nije način (da se nešto postigne), nepristojno, kao i izraze koje su upotrebile devojke: nije u redu, kao da prodaje sebe (zbog nečega), korist. Uzevši u obzir da je kritikovano ponašanje devojaka, ova razlika bi mogla da proizide iz nedostatka solidarnosti i razumevanja kod studenata za svoje kolegice, kao i iz osećanja njihove osujećenosti i povređenosti, pošto je njima korist iz takvog ponašanja nedostupna. Devojke su možda bile malo blaže upravo iz istih razloga, što bi moglo da nas uputi na Giliganinu teoriju i empatiju. Sa druge strane, prema Kolbergu, mladići jasno pokazuju viši stepen moralnog rezonovanja, ali samo pod uslovom da se iz analize isključi kontekst solidarnosti, a iz izloženog je jasno da to ne bilo pravilno.

Pojedini studenti, kao i studentkinje, koriste termin „funkcija”, kada opisuju brak: u smislu međusobnog funkcionisanja partnera (studentkinja), ali i funkcija braka za pojedinca i društvo (student). Dok studentkinja funkcionalnost braka sagledava kroz konkretne međuljudske odnose, student to čini sagledavajući ulogu reproduktivne funkcije braka, sa jedne strane za individuu, sa druge za zajednicu, što je interpretacija u skladu sa Giliganinom teorijom.

Stavovi sagovornika oba pola o uticaju roditelja u izboru partnera takoreći su isti. Međutim, kod onih koji smatraju da bi trebalo saslušati i roditelje, sagovornica i sagovornik obrazlažu svoj stav različito: ona ne bi želela sukob sa svojom porodicom ili partnerom zbog eventualnog animoziteta među njima, a on veruje da roditelji mogu da odaberu dobru partnerku za njega. Ovo je, ponovo, objašnjivo i Giliganinom i Kolbergovom teorijom. Naime, devojka zamišlja sebe u sklopu face-to-face interakcija sa roditeljima i suprugom, a mladić, stavlja u prvi plan izuzetno (čak ekstremno) poverenje u roditelje. U suštini, oboje teže ostvarenju dobrog budućeg života, ali studentkinja smatra veze sa svojom porodicom veoma jakim, te ne može da zamisli dobar život sa partnerom koji ne bi i njima odgovarao. Ona ispoljava brižnost kao moralni kvalitet prema Giliganinoj teoriji. Ista težnja ka dobrom životu se krije i iza odgovora studenta, samo što je težište njegovog odgovora na njegovoj ličnoj sreći sa partnerkom (ali sama činjenica da bi je odabrali roditelji znači da bi ona u stvari odgovarala njima).

Nadalje, studenti koji imaju negativan stav prema praksi „pozajmljivanja oca” pokazuju veći emotivni naboj od studentkinja, pošto je, hipotetički, muškarac taj kome se „podmeće” dete koje nije biloški njegovo (a ispostavlja se i da „njegova” žena nije samo njegova). Njihovi komentari i gađenje su argumentovani besom prema konkretnoj osobi koja bi ih razočarala i povredila. Sa druge strane, ako bi se pozvali na Kolberga, studentkinje sa negativnim stavom pokazuju viši nivo moralnog rasuđivanja, pošto one, iako zgađenje nad onime što smatraju nemoralnim, ističu apstraktnije principe: laž (prevaru) i istinu, korist, nepravdu, dobro i nije dobro.

Kada je reč o homoseksualnim osobama, tolerantne devojke i one koje odobravaju homoseksualnost koriste termine poput: sloboda, (pravo na) privatnost i neugroženost (osećanje da ih homoseksualci ne ugrožavaju), a mladići otvoreni um i (nemanje) predrasuda. Ovde bi Kolbergova skala pokazala viši nivo moralnog zaključivanja kod devojaka, posto se one pozivaju na apstraktne, univerzalne principe, a mladići na borbu protiv predrasuda. Međutim, devojke, čini se, tako čine iz obzira i brižnosti prema drugome (pravo drugoga na slobodu, privatnost), i naglašavaju da se ne osećaju ugroženo, dok kod mladića izgleda

nalazimo usmerenost pre svega na sopstveno rasuđivanje (oni naglašavaju, u prvom licu: „nemam predrasuda”, „ja sam otvorenog uma”). Ovo ide u prilog Giliganinog teoriji.

Već je istaknuto da se permisivnost u odnosu na prostituciju različito ispoljava kod sagovornica i kod sagovornika. Sagovornici smatraju da prostituciju treba legalizovati zbog kontrole (zaštite od polno prenosivih bolesti) i zaštite samih prostitutki (od izrabljivanja i maltretiranja), a sagovornice su popustljive prema osobama koje se prostitušu, ako su na to primorane ili se prema svom poslu odnose kao prema bilo kom drugom. Ovi sagovornici pokazuju različite nivoe moralnog rasuđivanja prema Kolbergu: jedni se pribojavaju konkretnih loših posledica (polnih bolesti), dok drugi razmišljaju o statusu i zaštiti prostitutki, što predstavlja nešto viši nivo rasuđivanja. Stavovi i argumenti koje iznose sagovornice upućuju na primenu Giliganine teorije, pošto pokazuju razumevanje i sažaljenje prema osobama koje su sklopom okolnosti primorane da se bave tim poslom. Na primer, jedna sagovornica se stavlja na mesto majke, kojoj joj potreban novac zbog deteta, i priznaje da bi i ona, ako ne bi videla drugog načina, zaradila novac na takav način, dok sagovornici ne pokazuju takvu vrstu saosećanja, niti razumevanja za slične konkretne situacije, iako jedan sagovornik i sam naglašava da su prostitutke „žrtve ljudske nesreće” (uopštene, u apstraktnom smislu), što je takođe objašnjivo i Giliganinom, i Kolbergovom teorijom. Naime, prema Giligan, devojke pokazuju saosećanje i razumevanje kao osobe, u odnosu na druge osobe u zamišljenoj situaciji, dok mladići razmišljaju uopšteno. Ovo prema Kolbergu može da bude dokaz višeg nivoa moralnog rasuđivanja (apstraktnijeg), a prema Giligan, dokaz kvalitativne različitosti, koja se ne da tek izmeriti skalom i postaviti na više/nije mesto.

Možemo zaključiti da, iako podaci nisu prikupljeni na način koji bi dozvolio direktnu proveru Kolbergove teorije (što je već objašnjeno) se ipak čini da devojke ne rasuđuju na nižem nivou od mladića. Rezultate Kolbergovog istraživanja verovatno treba pripisati korišćenom instrumentu, o čemu je već bilo reči. Pre bi se mogle individualne razlike (koje su ponekada velike i kod pripadnika istog pola) pripisati okruženju (najpre porodičnom), a izglednije je Giliganino objašnjenje. Naime, i devojke i mladići u približno istoj meri teže ili ne teže moralnim ciljevima kada su upitani o temama polnog morala. Razlika ponekada uopšte nema, a ponekada se pokazuju upravo u načinu rasuđivanja, a ne konačnom cilju (odgovoru): oba pola često daju iste krajnje odgovore, samo je argumentacija ili terminologija objašnjenja ponekada različita, pošto devojke pokazuju sklonost da u prvi plan zaista stavljaju međuljudske odnose i brigu. Zato ćemo zaključiti da se, u skladu sa Giliganinim teorijom, pre može govoriti o različitim „glasovima” devojaka i mladića, nego

o različitom stepenovanju nivoa njihovog moralnog zaključivanja. Drugo je pitanje da li je to pokazatelj potrebe za daljim istraživanjem pretpostavke da muškarci i žene u kvalitativnom smislu zaista različito funkcionišu, ali sa istim rezultatima: oba pola su u krajnjoj liniji socijalizovana za produžetak vrste (na način na koji ih njihova kultura oblikuje) ili, drugačije rečeno: nagon ljudi za produženjem vrste je socijalizovan sa istim ishodom za muškarce i žene.

12. Prilozi

12.1. Uvodni tekst u intervju

Pet godina skrivali pol deteta, oblačili ga i kao muško i kao žensko

Od trenutka kada se Saša rodio, kako piše britanski „Dejli mejl”, njegovi roditelji Bek Lekston i Kiren Kuper su se trudili da svog sina „ne opterete” stereotipima pola. Zato su ga jednostavno zvali „dete” i držali njegov pol u tajnosti od svih sem najbližih rođaka i prijatelja. Kako je odrastao, roditelji su ga ohrabivali da se igra i sa lutkama i sa Lego kockama, spavao je u neutralno obojenoj žutoj sobi, a bilo mu je dozvoljeno da oblači i žensku i mušku odeću, ne bi li sam sebe pronašao..

Ali sada, kada je Saša napunio pet godina i vreme mu je da krene u školu, njegovi roditelji misle da će ovakav način odgajanja biti nemoguće nastaviti. Oni žele da podstaknu i druge roditelje u Velikoj Britaniji da odgajaju decu na netradicionalan način, ali i da nateraju ostatak roditelja da razgovaraju o tome.

- Želela sam da izbegnem svaki mogući tip stereotipa - izjavila je gospođa Lekston, majka malog Saše.

- Stereotipi su fundamentalna glupost. Zašto bi bilo ko bilo koga ograničavao? Pol utiče na to šta deca nose i sa čime mogu da se igraju i na neki način određuje kakva će osoba postati to dete kada odraste. To me veoma ljuti jer može da igraniči potencijale dece - dodala je ona.

Sam proces je počeo još pre nego što se Saša rodio, kada su roditelji odbili da znaju pol deteta. To je nije bilo zbog toga što su želeli da se iznenade, već zbog svega onog što bi pratilo saznanje da će dobiti dečaka ili devojčicu. Kada se Bek porodila, tek nakon 30 minuta je babicu pitala za pol deteta, jer nije želela da prejudicira njegov život polom.

Dali su mu ime koje je prikladno kako za dečaka, tako i za devojčicu i zvali su ga „dete”, a ne ćerko ili sine.

Tek kada je Saša krenuo u školu Bek i Kiren su shvatili da ne mogu da čuvaju tajnu i počeli su svima da govore da je Saša dečak.

Gospođa Lekston, veb dizajner iz Saoustona, okruga Kembridž, priznala je da čuvanje detetovog pola nije bilo ni malo lak zadatak. Priznala je i da su je nazivali ludačom koja ne zna da li joj je dete muško ili žensko.

- Mnogi su me izbegavali i nisu hteli sa mnom ni kafu da popiju. Mislili su da sam ludača - kazala je ona.

U školi Saša ponekad nosi uniformu za devojčice roze boje, ali ga zadirkivanja i maltretiranje vršnjaka tek čeka.

- Do sada ga niko nije dirao, ali ako do toga dođe nadam se da će Saša biti dovoljno samouveren da se odbrani - rekla je njegova majka.

Njegov otac programer izjavio je da je Saša svestan toga da je dečak, ali da je njemu dozvoljeno da odrasta i da razvija svoja interesovanja kako god želi.

- Ukoliko želi da oblači odeću za devojčice onda će tako i biti. Ipak, mi ništa ne forsiramo. Odeća za devojčice je zabava za po kući, ali mi ne teramo Sašu da se tako oblači kada izlazi napolje - kaže otac dečaka.

12.2. Izdvojeni primer shvatanja o polnoj socijalizaciji

Do naše štampe periodično dopre poneka vest o neuobičajenom načinu podizanja dece koji primenjuju pojedini slobodoumni roditelji u inostranstvu, koji ne žele da njihova deca, odnosno životni izbori te dece, budu ograničeni polom sa kojim su rođena (Blic: 2011: 2012).

Kao ilustracija shvatanja o polnoj socijalizaciji (iz kojih se mogu izvesti posredno i shvatanja o polnosti uopšte) u Srbiji mogu da posluže i trideset i tri komentara (od kojih su većina međusobno oštro suprotstavljeni po stavu o polnoj socijalizaciji) povodom teksta objavljenog u „Blic“-u pod nazivom: *Roditelji dali detetu da bira hoće li biti muško ili žensko*. Kanadski bračni par inspiraciju pronašao u knjizi Luisa Golda iz 1978. *Godin X: A Fabulous Child's Story*. Naime, „X” je dete koje nije odgajano, ni kao dečak ni kao devojčica, a izraslo je u normalnu i srećnu osobu. Roditelji bebe rođene u Torontu, nazvali su je Storm i ne žele da otkriju porodici i prijateljima pol, kako bi dete kad poraste samo odlučilo hoće li kroz život ići kao muškarac, ili žena. „Odlučili smo da za sada ne otkrijemo kog pola je Storm. Ta odluka predstavlja naš omaž slobodi i izboru, nasuprot ograničenosti. Ako zaista želite da upoznate osobu, nećete se pitati šta ima među nogama”, izjavili su novinarima. Na ovaj način, oni daju svom detetu slobodu da samo odluči ko želi da bude, umesto da ga primoraju da se uklopi u društvene kalupe muškog ili ženskog pola, koji su previše kruti, po njihovom mišljenju. Oni imaju još dva dečaka, ali su im ostavili izbor da se oblače kako žele - u mušku ili žensku odeću, pa se jedan od dečaka radije oblači kao devojčica (Blic: 25. 05. 2011.).

Evo nekoliko karakterističnih komentara čitalaca – korisnika internet stranica „Blic“-a:

Korisnik Probuđenpredmet: „Glavni pokazatelj da li je ovo ispravno ili ne je koliko su ta deca srećna. Da li to dete može da spozna sebe bolje kroz okvire koje je samo otkrilo ili one koje mu je društvo nametnulo. Ako ste muško, okolina vam je verovatno govorila da morate da budete mačo, galantni, odlučni, malo grubi ali i pažljivi kad treba, da pratite sport i slično, a ako ste žensko, treba da budete nežne, ali dovoljno jake da vas ne gaze, morate biti lepe, mršave, šminkati se, nositi raznu neudobnu odeću i obuću, a bogami i dobro se udati. Da li je srećnije dete kome su glavu punili ovim stvarima ili dete kome je dat izbor da bude

šta god poželi?” (Ovaj komentar ima pedeset i šest pozitivnih i dvadest i devet negativnih ocena.)

Korisnik nale: „Meni stvarno nije jasno šta vama toliko smeta? Nije u običajeno to što rade, ali to ne znači da nije normalno.”... „Pa ako ima hormone, na šta se neki pozivaju, to mu niko ne može uzeti.”... „Puno dečaka bi se možda igralo lutkama, ali im lutke niko ne kupuje!”

Korisnik Zbpzzzo: „Kad sam bio mali mene su pitali hocu li da budem policajac ili lekar, a ovoga ce da pitaju hoce li biti musko ili zensko. Ti si svestan rasporeda DNK materije u njegovoj spirali. Ona odlucuje ko je koji pol. Verovatno im je dete zensko po mom misljenju,a oni se boje sveta u kome po njihovom viđenju žene nemaju ravnopravno mesto i žele da pokušaju to da promene kod svog deteta.”... „Dete ima sta ima, i kraj.”...”A oni hoće da ga sačuvaju od ‘krutih kalupa’. Napraviće od ovog deteta svašta,trebaće mu dooosta sreće i uticaja sa strane da izraste u normalnu osobu.”

Korisnik psy_mala: „Ići će u školu i na šta će ličiti (hoće ga njegovi ošišati i oblačiti kao dečaka ili...)?”...”Kada bude dete išlo na fizičko, u čiju će svlačionicu ići? Mušku ili žensku ili će se samo presvlačiti negde, dok ne odluči koji je pol?!”

Korisnik Maki: „Da vam kazem iskreno ovo je ispravno, pogotovo kod nas na balkanu. Moj komsija Slađan postao je sa 20g.Slađana. Ne mozete zamisliti njegov zivot u jednom malom provincijskom gradu. Bio je toliko maltretiran da je jadan tj. jadna morao-la da napusti grad. Narod ne razume da je priroda jača od svega, bio je ko bela vrana.”

Korisnik Alex: „Moram priznati da je ovaj nacin odgajanja deteta vrlo zanimljiv ali svoje dete ne bih mogao tako vaspitavati.”

Korisnik kojapamet: „Rodiš se kako su te otac i majka napravili, kako su se hromozomi spojili tj. kako ti je priroda dala i takav jesi. To o cemu ti pričas bi bilo super da su ljudi po rođenju bespolni”...”da u jednom momentu odluče da li će biti muško ili žensko pa onda da im izraste šta žele.” ...”Ili se rodiš kao muško, ili kao žensko. Sve ostalo je hormonski poremećaj odnosno greška kod DNK.” (Ovaj kometar ima 74 pozitivnih i 11 negativnih ocena.)

Korisnik Branko: „Dete smesta zbrinuti u socijalnoj ustanovi i dati ga na usvajanje normalnim roditeljima.” (Ovaj komentar ima čak 112 preporuka (pozitivnih ocena) i 45 negativnih.)

Ako bi obratili pažnju na komentare čitalaca, kao i na ocene tih komentara (pošto su one svojevrsan pokazatelj stavova ljudi koji se nisu direktno oglasili, već su se složili, ili nisu, sa postavljenim komentarom), bilo bi jasno da je većina komentara tradicionalnog tipa, koji se žestoko protive ovakvom načinu vaspitanja, ocenjivana sa mnogo više pozitivnih glasova i manje negativnih (u jednom slučaju proporcija je čak 74:11 u korist pozitivnih ocena), a obrnuto važi za komentare koje bi mogli klasifikovati kao liberalne, ili tolerantne (osim u jednom, prvom slučaju, gde se korisnik internet portala poziva na sreću deteta).

Komenatri, zajedno sa njihovim ocenama, upućuju čitaoca na zaključak da čitaoci „Blic”-a zastupaju podeljena mišljenja o polnoj socijalizaciji dece: neki (većina) su tradicionalno nastrojani, neki tolerantni, a neki liberalni.

Ispitanici u istraživanju sprovedenom za potrebe ovog rada su imali zadatak da ocene tekst sličan ovome, na koji se odnose komentari.

13. Iteratura

1. Adorno, Theodor W. (2002) *Minima moralia: refleksije iz oštećenog života*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prevod: Aleksa Buha)
2. Ajduković, Dejan i Kljajić Stanko. (1985) Međukulturalna stabilnost femininih i maskulinih karakteristika. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (81-86)
3. Alečković-Nikolić, Mila. (2001) Ženski princip u slovenskoj paganskoj i istočnohrišćanskoj tradiciji. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str.171-186)
4. Babić, Jovan. (1988) *Moral i naše vreme*. Beograd: Prosveta.
5. Bandura, Albert. (1990) Uloga procesa učenja po modelu u razvoju ličnosti. U: *Proces socijalizacije kod dece: izabrani radovi* (priredili Ivan Ivić i Nenad Havelka) Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (str. 37-51)
6. Baret, Mišel. (1983) *Potčinjena žena: problemi marksističke analize feminizma*. Beograd: Radnička štampa (prevod: Mirjana Rajković)
7. Bar-Yam, Miriam, Kohlberg, Lawrence and Naame, Algiris. (1980) Moral Reasoning of Students in Different Cultural, Social, and Educational Settings. *American Journal of Education*, Vol. 88, No. 3, (345-362)
Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/1085057> (18. 05. 2012)
8. Batler, Džudit. (2007) Diskurzivna ograničenja pola. *Reč: časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja* . Br.56/2 (prevod: Slavica Miletić) (145-161)
Dostupno na: www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/56/145.pdf (13. 01. 2012.)
9. Beit-Hallahmi, Benjamin. (2003) Religion, Religiosity, and Gender. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 117-127)
Dostupno na:
<http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
10. Benedikt, Rut. *Obrasci kulture*. (1976) Beograd: Prosveta (prevod: Božidar Marković)
11. Best, Deborah L. (2003) Gender Stereotypes. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str.11-25)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
12. *Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga Zaveta*. (bez datuma) Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo (Prevod: Stari Zavet – Đura Daničić, Novi Zavet – Vuk Stefanović Karadžić)

13. Blagojević, Marina. (1992) *Žene izvan kruga: profesija i porodica*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta
14. Blagojević, Marina i Cvejić Slobodan. (1997) *Roditeljstvo i fertilitet: Srbija devedesetih*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta
15. Blagojević, Marina. (2002) *Žene i muškarci u Srbiji 1990-2000: urođnjavanje cene haosa*. U: *Srbija krajem milenijuma: razaranja društva, promene i svakodnevni život*. (priredili Silvano Bolčić, Anđelka Milić) Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta (str. 283-314)
16. Blum, Lawrence A. (1988) Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory. *Ethics*, Vol. 98, No. 3 (472-491)
Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/2380962> (23. 08. 2012)
17. Bobić, Mirjana. (1998) Srpska srednjovekovna porodica u oblasti Brankovića: sociološko-istorijski pristup. *Sociologija: časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju*, Vol. 40, br. 3 (393-410)
18. Bobić, Mirjana. (2003) *Brak ili/i partnerstvo: demografsko sociološka studija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta
19. Bovoar, Simon de. (1982a) *Drugi pol I: činjenice i mitovi*. Beograd: BIGZ (prevod Zorica Milosavljević)
20. Bovoar, Simon de. (1982b) *Drugi pol II: životno iskustvo*. Beograd: BIGZ (prevod Mirjana Vukmirović)
21. Branković, Srbobran. (2009) *Metodi iskustvenog istraživanja društvenih pojava*. Beograd: Megatrend univerzitet
22. Brkić, Jovan. (1961) *Moral Concepts in Traditional Serbian Epic Poetry*. Mouton&Co, Stanford University
23. Brković, Aleksa D. (2000) *Razvojna psihologija*. Užice: Učiteljski fakultet u Užicu
24. Broude, Gwen J. (2003) Sexual Attitudes and Practices. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 177-186)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
25. Brown, Judith K. Transitions in the Life-Course of Women. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York. 2003. (str. 163-174)
Dostupno na:
<http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)

26. Budon, Rejmon. (2005) *Imoralizam: sumrak morala, sumrak vrijednosti?* Podgorica: CID. (prevod: Mileva Filipović)
27. Buloh, Vern L. i Buloh, Boni. (2004) *Seksualni stavovi*. Beograd: Fabrika knjiga. (prevod: Ivana Pražić)
28. Burdje, Pjer. (2001) *Vladavina muškaraca*. Podgorica :CID :Univerzitet Crne Gore (prevod: Mileva Filipović)
29. Cardoso, Fernando Luiz i Werner, Dennis. (2003) Homosexuality. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 204-215)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
30. Colby, Anne; Kohlberg, Lawrence; Gibbs, John; Lieberman, Marcus; Fischer, Kurt i Saltzstein, Herbert D. (1983) A Longitudinal Study of Moral Judgment. *Monographs of the Society for Research in Child Development*. Vol. 48, No. ½ (1-124)
Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/1165935> (18. 06. 2012)
31. Cvejić Jančić, Olga. (1995) Krivična dela protiv dostojanstva ličnosti i morala kao indikacije za dozvoljeni prekid trudnoće. U: *Seksualna agresija*. Zbornik radova sa naučnog simpozijuma: Krivična dela protiv dostojanstva ličnosti i morala – medicinski, pravni, socijalni i moralni aspekti seksualne delinkvencije (Ur. Dragiša Popović) Novi Sad: Matica srpska (str.115-117)
32. Čabarkapa, Milanko. (2009) Osvrt na teoriju Lorenza Kolberga o razvoju moralne svesti i odnosu prema moralnom ponašanju. *Zbornik radova Filozofskog fakluteta u Prištini*, 39 (379-387)
Dostupno na: <http://scindeks-clanci.nb.rs/data/pdf/0354-3293/2009/0354-32930939379C.pdf#search=%22%C4%8Cabarkapa%20Milanko%22> (08. 02. 2012.) Ćir.
33. Dahrendorf, Ralf. (1989) *Homo sociologicus*. Niš: Gradina (prevod Danilo Mrkšić)
34. Damjanović, Aleksandar i Ivković, Maja. (2002) Filozofi i psihologija žene. *Engrami*, 24 (110-122)
Dostupno na: <http://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0351-2665/2002/0351-26650204111d.pdf> (18. 07. 2011.)
35. Dawson, Leslie M. (1995) Women and men, morality and ethics - sexual differences in moral reasoning. *Business Horizons*.
Dostupno na: http://findarticles.com/p/articles/mi_m1038/is_n4_v38/ai_17105361/ (11.10. 2011.)

36. Delimo, Žan. (1986a) *Greh i strah: stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka 1*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik (prevod Zoran Stojanović)
37. Delimo, Žan. (1986b) *Greh i strah: stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka 2*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik (prevod Zoran Stojanović)
38. Delimo, Žan. (2003) *Strah na Zapadu: (od XIV do XVIII) veka: opsednuti grad*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prevod: Zoran Stojanović)
39. Dimitrijević, Bojana. (2011) Seksualnost adolescenata. U: *Ljubav, seks, mladi: socio-kulturni i emocionalni činioci rizičnog seksualnog ponašanja omladine*. (priredila Tatjana Stefanović Stanojević) Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta (str.19-37)
40. Dinić, Bojana i Knežević Goran. (2009) Relacije seksualnog ponašanja i osobina ličnosti u kontekstu polnog dimorfizma. *Psihologija*, vol. 42, br. 3 (357-373)
Dostupno na:
<http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?query=ISSID%26and%267529&page=5&sort=8&stype=0&backurl=%2Fissue.aspx%3Fissue%3D7529> (10. 12. 2013)
41. Dirkem, Emil. (1972) *O podeli društvenog rada*. Beograd: Prosveta (prevod: Božidar Marković)
42. Dirkem, Emil. (1997) *Samoubistvo*. Beograd: BIGZ (prevod: Borislav R. Radović)
43. Dirkem, Emil. (1963) *Pravila sociološke metode*. Beograd: Savremena škola (prevod: Milorad V. Simić)
44. Đili, Đan Antonio. (1975) *Kako se istražuje: vodič u društvenim istraživanjima*. Zagreb: Školska knjiga (preveli Vjekoslav Mikecin, Vesna Valentić, Josip Šentija)
45. Đorđević, Dragomir. (1997) Predgovor za: Šopenhauer, Arthur. *O ženama*. Beograd: IP Luta, IP Žarko Albulj (prevod: Milan Vujaklija) (str. 5-8)
46. Đorđević, Tihomir. (1984a) *Naš narodni život 1*. Beograd: Prosveta
47. Đorđević, Tihomir. (1984ab) *Naš narodni život 2*. Beograd: Prosveta
48. Đorić, Gorana i Gavrilović Danijela. (2006) Between pro-natalist populationel policy and women`s reproductive rights: The analysis of exposure of the two discourses in pres media after 2000. *Sociologija* 48(1) (73–95)
49. Drakulić Ilić, Slavenka. (1984) Smrtni grijesi feminizma: ogledi o mudologiji. Zagreb: Znanje
50. Džonson, M. Mirjam. (1990) Očevi, majke i usvajanje uloge vezane za pol. U: *Proces socijalizacije kod dece: izabrani radovi* (priredili Ivan Ivić i Nenad Havelka), Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (str. 99-123)
51. Dvorniković, Vladimir. (1990) *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd, Niš: Prosveta
52. Djurant, Vil. (1995) *Istočne civilizacije*. Beograd: Narodna knjiga-Alfa (prevod: Danira Đorđević, Marija Landa, Ljubomir Veličkov)

53. Djurant, Vil. (1996a) *Život Grčke: istorija grčke civilizacije od početka i istorija Bliskog Istoka od smrti Aleksandra do rimskog osvajanja, sa uvodom o praistorijskoj kulturi Kelta*. Beograd: Narodna knjiga-Alfa (prevod: Marija Landa)
54. Djurant, Vil. (1996b) *Cezar i Hrist: istorija rimske civilizacije i hrišćanstva od njihovih početaka do 325. godine nove ere*. Beograd: Narodna knjiga-Alfa (prevod: Ljubomir Veličkov)
55. Djurant, Vil. (1998a) *Doba vere: istorija srednjovekovne civilizacije - hrišćanstva, islama i judaizma - od Konstantina do Dantea: 325-1300. godine naše ere. Deo 1*. Beograd: Narodna knjiga-Alfa (prevod: Ljubomir Veličkov)
56. Djurant, Vil. (1998b) *Doba vere: istorija srednjovekovne civilizacije - hrišćanstva, islama i judaizma - od Konstantina do Dantea: 325-1300. godine naše ere. Deo 2*. Beograd: Narodna knjiga-Alfa (prevod: Ljubomir Veličkov)
57. Djurant, Vil. (1999) *Renesansa: istorija italijanske civilizacije: 1304-1576*. Beograd: Narodna knjiga-Alfa (prevod Ljubomir Veličkov)
58. *Dušanov zakonik: zakon blagovernog cara Stefana: bistrički prepis* (2002) Beograd: Ethos
59. Erikson, Erik H. (1976) *Omladina, kriza, identifikacija*. Titograd: NIP „Pobjeda” (prevod: Marija Rankov)
60. Fajgelj, Stanislav; Kuzmanović, Bora; Đukanović Borislav. (2004) *Priručnik za socijalna istraživanja*. Podgorica: CID
61. Filipović, Mileva. (2001) Sociologija smeta (predgovor). U Burdje, Pjer. *Vladavina muškaraca*. Podgorica: CID :Univerzitet Crne Gore (prevod: Mileva Filipović) (str. I-XVII)
62. Fostikov, Aleksandra. (2004) Žena – između vrline i greha. U: *Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka* (priređivači: Smilja Marjanović-Dušanić i Danica Popović) Beograd: Clio (str. 323-366)
63. Fridl, Ernestina. (2003) Spor o determinantama polnih uloga. U: *Antropologija žene* (priređivači: Papić Žarana i Sklevicky Lydia) Beograd: Biblioteka XX vek, Krug, Centar za ženske studije (prevod: Branko Vučićević) (str. 31-49)
64. Frojd, Sigmund. (1984) *O seksualnoj teoriji; Totem i tabu*. Novi Sad: Matica srpska, Beograd: Kultura) (prevod Pavle Milekić)
65. Fromm, Erich. (1986a) *Čovjek za sebe-istraživanje o psihologiji etike*. Zagreb: Naprijed (prevod: Hrvoje Lisinski)
66. Fromm, Erich. (1986b) *Autoritet i porodica*. Zagreb: Naprijed (prevod: Ljubomir Tadić)
67. Fulgosi, Ante. (1981) *Psihologija ličnosti: teorije i istraživanja*. Zagreb: Školska knjiga
68. Fuko, Mišel. (1988a) *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživanja*. Beograd: Prosveta (prevod Ana Jovanović-Kralj)
69. Fuko, Mišel. (1988b) *Istorija seksualnosti: staranje o sebi*. Beograd: Prosveta (prevod Branko Jelić)

70. Gavrilović, Danijela. (2003) Elements of ethnic identification of the Serbs. *Facta Universitatis*. Vol. 2, No10 (717-731)
71. Gavrilović, Danijela. (2008) *Moral i religija u savremenom društvu*. Niš: Filozofski fakultet
72. Gavrilović, Danijela. (2009) Socijalna distanca u sferi rizičnog seksualnog ponašanja. U: *Studenti, seks i droga: rizično seksualno ponašanje studenata Univerziteta u Nišu i njihova iskustva sa narkoticima* (priredila Tatjana Stefanović-Stanojević) Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta (str. 143-148)
73. Gavrilović Danijela, Nedeljković, Jasmina, Randelović Mirjana, Nikolić Maja. (2011) Socijalna distanca prema homoseksualcima, obolelim od AIDS-a i invalidima među studentskom populacijom. U: *Ljubav, seks, mladi: socio-kulturni i emocionalni činioci rizičnog seksualnog ponašanja omladine*. (priredila Tatjana Stefanović Stanojević) Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta (str. 209-215)
74. Gavrilović, Ljiljana i Menković, Mirjana. (1991) Odevanje u funkciji polnog morala. *Raskovnik: časopis za književnost i kulturu*. god. 17, br. 63/66 (103-112)
75. Gerson, Kathleen. (2002.) Moral dilemmas, moral strategies, and the transformation of gender: Lessons from Two Generations of Work and Family Change. Sociologists for Women in Society Feminist Lecture 1998., *GENDER & SOCIETY*, Vol. 16 No. 1 (8-28)
Dostupno na: <http://as.nyu.edu/docs/IO/220/moraldilemmasandgender.pdf> (09. 10. 2011.)
76. Gibbs, John C., Arnold, Kevin D. i Burkhart, Jennifer E. (1984) Sex Differences in the Expression of Moral Judgment. *Child Development*. Vol. 55, No. 3 (1040-1043)
Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/1130155> (29. 01. 2013.)
77. Gidens, Entoni. (2005) *Odbegli svet: kako globalizacija oblikuje naše živote*. Beograd: Stubovi Kulture (prevod: Ivan Radosavljević)
78. Gidens, Entoni. (2003) *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet (prevod: Nadežda Silaški, Tatjana Đurović)
79. Gilligan, Carol. (1982) *In a different voice: psychological theory and women's development*. Harvard University Press
Dostupno na:
http://books.google.rs/books?id=OujZ0iSyNWgC&pg=PA5&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (13. 08. 2012.)
80. Gilligan, Carol. (1985) In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality. *The Scholar & Feminist XXX: Past Controversies, Present Challenges, Future Feminisms*. Double Issue: 3.3 & 4.1 Reprinted from: *The Future of Difference* Hester Eisenstein and Alice Jardine, Editors.
Dostupno na: <http://sfonline.barnard.edu/sfxxx/documents/gilligan.pdf> (13. 08. 2012.)
81. Giubilini, Alberto i Minerva, Francesca. (2011) After-birth abortion: why should the baby live? *The Journal of Medical Ethics*. doi:10.1136/medethics-2011-100411

- Dostupno na: <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411.full>
(22. 12. 2012.)
82. Goldstein, Joshua S. (2003) War and Gender. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 107-116)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
83. Golubović, Zagorka. (1999) *Ja i drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Beograd: Republika
Dostupno na: <http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/2.html> (08. 07. 2012)
84. Golubović, Zagorka. (1981) *Porodica kao ljudska zajednica: alternativa autoritarnom shvatanju porodice kao sistema prilagođenog ponašanja*. Zagreb: Naprijed
85. Gud, Viljem i Het, Pol. (1966) *Metodi socijalnog istraživanja*. Beograd: "Vuk Karadžić" (preveli Miloš Jovičić, Kosara Pavlović i Gligorije Ernjaković)
86. Gudac Dodić, Vera. (2011) Žena u transformaciji porodice u drugoj polovini dvadesetog veka. U: Isić, Momčilo i Gudac Dodić, Vera. *Žena je temelj kuće: žena i porodica u Srbiji tokom dvadesetog veka*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije (str. 93-191)
87. Haan, Norma, Langer, Jonas and Kohlberg, Lawrence. (1976) Family Patterns of Moral Reasoning. *Child Development*. Vol. 47, No. 4 (1204-1206)
Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable/1128466> (09. 12. 1012.)
88. Haralambos, Michael i Holborn, Martin. (2002) *Sociologija: teme i perspektive*. Zagreb: Golden marketing (prevod: Mirjana Paić Jurinić, Rajka Rusan, Vesna Tomić)
89. Havelka, Nenad. (2001) *Socijalna percepcija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
90. Hauzen, Karin. (1988) Polarizacija „polnih karaktera”. U: *Rađanje moderne porodice: sociološka hrestomatija*. (priredila: Milić Anđelka) Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (prevod: Ivanka Knežević) (str. 212-233)
91. Hofman, Martin L. (2003) *Empatija i moralni razvoj: značaj za brigu i pravdu*. Beograd: Dereta (prevod: Tatjana Šešum)
92. Hudek, Jasna. (1985) Preferencija i identifikacija igračaka s obzirom na njihovu spolnu vezanost kod djece predškolske dobi. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (75-80)
93. Ilić, Veselin. (1995) *Religija i klutura: teorijsko metodološke osnove istraživanja kulturne i religijske svesti*. Niš: Prosveta
94. Ivanov, Jasmina. (2009) Profil rodni odnosa na Kosovu i Metohiji: između „poželjnog” i stvarnog. *Godišnjak za sociologiju*, God. V, Br. 5 (155- 169)
95. Jarić, Isidora. (2006) Rekonfiguracija hegemonih modela (muških i ženskih) rodni uloga u procesu transformacije srpskog društva. *Filozofija i društvo*, br.2 (175- 190)

Dostupno na:

<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2006/0353-57380630175J.pdf> (27.12. 2011.)

96. Jarić, Isidora. (2011) Život između nasilja i supkulturnog geta: LGBTTIQ osobe i njihova svakodnevnica u Srbiji. *Antropologija*, 11, sv. 2 (141-164)
97. Jerković, Ivan i Zotović, Marija. (2005) *Uvod u razvojnu psihologiju*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju
98. Jerotić, Vladeta. (2001) Muškarac i žena. u: U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija
99. Jovanović, Bojan. (2001) Tajanstveno jedinstvo muškarca i žene. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str. 5-19)
100. Jovanović, Bojan. (2001) Muška i ženska vlast. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str. 83-108)
101. Jovanović, Natalija. (2007) *Škola u srpskom društvu XIX veka*. Niš: Filozofski fakultet u Nišu
102. Jung, Karl Gustav. (1996) *Aion*. Beograd: Atos (prevod: Zlatko Krasni)
103. Jung K. Gustav. (2003) *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*. Beograd: Atos
104. Jurić, Hrvoje. (2005) Svijet kao samovolja i predrasuda: Schopenhauer o spolnosti i o ženama. *Filozofska istraživanja*, Vol.25 No.4 (791-804)

Dostupno na:

<http://hrcak.srce.hr/2457> (01. 06. 2013.)

105. Kandido-Jakšić, Maja. (1999) Socijalno-psihološki kontekst ženske i muške seksualnosti. *Pro femina: časopis za žensku književnost i kulturu*, Br. 17/20 (171-191)

Dostupno na:

http://pro-femina.eu/ProFemina-sadrzaj_17-20_files/Maja%20Kandido%20Jaksic_%20Socijalno-psiholoski%20kontekst%20zenske%20i%20muske%20seksualnosti.pdf (12. 12. 2011.)

106. Kandido-Jakšić Maja. (1985) Androgenost i menatlno zdravlje. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (56-74)
107. Kant, Imanuel. (1981) *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: BIGZ (prevod: Nikola M. Popović)
108. Karadžić, Vuk Stefanović. (1969) *Pjesme junačke najstarije*. Beograd: Nolit
109. Klajn-Tatić, Vesna. (2011) Aktuelni problemi abortusa, prenatalnog genetskog testiranja i upravljanja trudnoćom. *Stanovništvo* 1. (33-52)
110. Kolarić, Ana. (2008) Smeh i suze srpskog obrazovanja: rodni i etnički stereotipi u čitankama za srpski jezik i književnost u osnovnoj školi. *Reč: časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* br. 76(22) (153-192)
111. Kohlberg, Lawrence, Yaeger, Judy and Hjertholm, Else. (1968) Private Speech: Four Studies and a Review of Theories. *Child Development*. Vol. 39, No. 3 (691-736)

- Dostupno na: <http://www.jstor.org/stable> (22. 03.2012)
112. Kolberg, Lorens. (1990) Dete kao filozof morala. U: *Proces socijalizacije kod dece: izabrani radovi* (priredili Ivan Ivić i Nenad Havelka), Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (51-65 str.)
113. Кон, Нгорь Семёнович. Половая мораль в свете социологии. *Советская педагогика*. 1966. № 12.
Dostupno na: <http://www.pseudology.org/Kon/Articles/SexMoralSociology.htm> (22. 09. 2012)
114. Kostić, Aleksandar. (1987) *Seksualno u našoj narodnoj poeziji*. Beograd-Zagreb: Medicinska knjiga
115. Kostić, Petar. (2007) *Psihometrija: konstrukcija, rekonstrukcija i primena psihometrijskih testova*. Priština [i. e.] Kosovska Mitrovica: Filozofski fakultet (Beograd: Planeta print) (385 str.)
116. Kotb, G. Heba. *Sexuality in Islam*. (doktorska disertacija)
Dostupno na:
<http://www.esextherapy.com/dissertations/Heba%20Kotb%20MD%20Sexuality%20and%20Islam.pdf> (10. 12. 2013.)
117. Kuburić, Zorica. (1996) *Religija, porodica i mladi*. Beograd: Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku
118. Kuburić, Zorica. (2001) Muškarac i žena u religiji i realnom životu. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str. 139-169)
119. *Kur'an, prevod*. (1989) Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice (prevod: Besim Korkut)
120. Kuzmanović, Bora. (1994) *Socijalna distanca prema pojedinim nacijama*. U: M. Lazić, D. Mrkšić, S. Vujović i dr. *Razaranje društva: Jugoslovensko društvo u krizi 90-tih*. Beograd: Filip Višnjić (str. 225-244)
121. Lalić, Velibor i Kešetović, Želimir. (2009) Antropologija seksualne eksploatacije. *Temida*, vol. 12, br. 1 (17-32)
Dostupno na: <http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?artid=1450-66370901017L> (12.09. 2012.)
122. Levin, Iv. (2006) *Seksualnost i društvo kod pravoslavnih Slovena od X do XVIII veka*. Beograd: Karpos (prevod: Svetlana Samurović)
123. Low, Bobbi S. (2003) Biological Bases of Sex Differences. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 27-33)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
124. Lukić, D. Radomir. (1974) *Sociologija morala*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti

125. Malinovski, Bronislav. (1971) *Magija, nauka i religija i druge studije*. Beograd: Prosveta (Prevod Anđelija Todorović)
126. Mantak, Chia i Michael, Winn. (1992) *Taoističke tajne o ljubavi: negovanje muške seksualne energije kroz Tao*. Beograd: Dereta (prevod Miroslav Dereta)
127. Maslov, Abraham H. (1982) *Motivacija i ličnost*. Beograd: Nolit (prevod: Ljiljana Miočinović)
128. Maslov, Abraham H. (2001) *O životnim vrednostima : izabrani eseji o psihologiji vrednosti*. Beograd : "Žarko Albulj" (priredio i preveo Aleksandar Dimitrijević)
129. McElhinny, Bonnie. (2003) Language and Gender. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 150-162)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
130. Mid, Margaret. (1968) *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Zagreb. Naprijed (prevod: Dunja Rihtman Augustin)
131. Mid, Margaret. (1978) *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta (prevod: Jelena Stakić)
132. Miletić-Stepanović, Vesna. (2002) Nasilje u porodici: način proizvodnje nasilja nad ženama u Srbiji krajem devedesetih. U: *Srbija krajem milenijuma: razaranje društva, promene i svakodnevni život*. (priredili Silvano Bolčić, Anđelka Milić) Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta (str. 391-422)
133. Milić, Anđelka. (2001) *Sociologija porodice: kritika i izazovi*. Beograd: Čigoja
134. Milić, Anđelka. (1994) *Žene, politika, porodica*. Beograd: Institut za političke studije
135. Milić, Anđelka. (1981) Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj članova. U: Milić Anđelka, Berković Eva i Petrović Ruža *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu (str. 135- 169)
136. Milić, Anđelka. (1990) Odnos čovek - društvo kao okosnica Parsonsove sociološke teorije. U: *Sociologija društvene akcije Talkota Parsonsa*. Milić, Anđelka; Pešić, Vesna; Mrkšić Danilo; Bolčić, Silvano; Zvekić, Uglješa. Beograd: Filozofski fakultet, Institut za sociološka istraživanja (str. 125-141)
137. Milojević, Miloš S. (1869) *Pesme i običaji ukupnog naroda srbskog. Prva knjiga. Obredne pesme*. Beograd: Državna štamparija
138. Miočinović, Ljiljana. (2004) *Moralni razvoj i moralno vaspitanje: kognitivno-razvojno shvatanje*. Beograd: Čigoja
139. Murray, Joseph L., Feurestien, Abra N. and Adams, Don C. (2002) Gender Differences in Moral Reasoning and University Student Views on Juvenile Justice. *Journal of College and Character*. Volume 3, Issue 2.
Dostupno na: <http://journals.naspa.org/jcc> (28. 01. 2012)

140. Mutahhari, Murteza. (1996) *Pitanje Hidžaba*, Zenica: Ehlul Bejt a.s. (prevod: Ždralović Abdul-Rešad)
141. Motahhari, Morteza. (1997) *Seksualna etika u islamu i na Zapadu*. Beograd: Kulturni Centar Islamske Republike Irana (prevod: Mohammad Reza Mottaghi)
142. Nelević, Nataša. (2008) *Žena u medijskom ogledalu: medijska pismenost i rodna ravnopravnost: zbornik radova* (urednica Nataša Nelević) Podgorica: Centar za feminističku kulturu
143. Nilsen, R. F. (1990) Od egocentričnog ka socijalizovanom. U: *Proces socijalizacije kod dece: izabrani radovi* (priredili Ivan Ivić i Nenad Havelka), Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (str. 15-37)
144. Niče, Fridrih. (1984) *Vesela nauka*. Beograd: IRO Grafos (prevod: Milan Tabaković)
145. Nucci, Larry. (1997) Moral Development and Character Formation. *Psychology and educational practice*. (127-157.)
Dostupno na: <http://tigger.uic.edu/~lnucci/MoralEd/articles/nuccimoraldev.html> (10. 10. 2011.)
146. O'Brian, Robin. (2003) Economic Development and Gender. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 146-150)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
147. Opačić, Goran. (1995) *Ličnost u socijalnom ogledalu*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja
148. Ortner, Šeri. (2003) Žena spram muškarca kao priroda spram kulture? U: *Antropologija žene*. (priredivači: Papić Žarana i Sklevicky Lydia) Beograd: Biblioteka XX vek, Krug, Centar za ženske studije (prevod: Branko Vučićević) (str. 142-176)
149. Osovka, Marija. (1971) *Psihologija morala (neka pitanja moralno-psihološke problematike)*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika (prevod: Risto Tubić)
150. Papić, Žarana. (1997) *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji*. Beograd: Biblioteka XX vek; Čigoja štampa
151. Pavićević, Aleksandra B. (2006) *Na udaru ideologija: brak, porodica i polni moral u Srbiji u drugoj polovini 20. Veka*. Beograd: Etnografski institut SANU
152. Pavićević, Vuko. (1967) *Osnovi etike*. Beograd: Kultura
153. Pavićević, Vuko. (1980) *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Beograd: BIGZ
154. Petrović, Ruža. (1981) Odlike braka u Jugoslaviji. U: Milić Anđelka, Berković Eva i Petrović Ruža *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu (str. 169-243)

155. Pijaže, Žan i Inhelder, Berbel. (1978) *Intelektualni razvoj deteta*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva (Prevod: Milan Milinković)
156. Pharo, Patrick. (2006) *Sociologija morala: smisao i vrijednosti između prirode i kulture*. Zagreb: Masmmedia (prevod: Srđan Rahelić)
157. Platon. (1969) *Država*. Beograd: Kultura. (prevod: Albin Vilhar)
158. Popović, Boško. (1973) *Uvod u psihologiju morala*. Beograd Naučna knjiga
159. Popović, Boško V. (1988) Saznanje, ličnost, moralnost. *Psihologija: časopis Saveza društava psihologa Srbije*, God. 21, br. ½ (21-39)
160. Popović, Velimir B. (2001) Politička psiha i predstave istopolne ljubavi. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str. 69-82)
161. Primorac, Igor. (2007) *Etika i seks*. Beograd: Službeni glasnik (prevod: Ivana Ivković)
162. Radoman, Marija. (2012) Stavovi i vrednosne orijentacije srednjoškolaca u Srbiji. *Sociološki pregled*, vol. XLVI, no. 2 (247–268)
163. Redžić, Saduša. (2007) Glavne karakteristike humanističke etike Eriha Froma. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta*, Knj. 37 (351-358)
164. Redžić, Saduša. *Mit o moralu Srпкиnje kao uzorni model nekada i sada*. (magistarski rad)
165. Reich, Wilhelm. (1982) *Analiza karaktera*. Zagreb: Naprijed (prevod: Višnja Švab)
166. Reich, Wilhelm. (1990) *Prodor seksualnog morala*. Beograd: Mladost (prevod: Predrag Obradović)
167. Rot, Nikola. (1973) *Psihologija ličnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
168. Rot, Nikola. (1989) *Osnovi socijalne psihologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
169. Rothenberg, Celia E. (2003) Modesty and Sexual Restraint. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 187-191)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
170. Ruso, Žan Žak. (1990) *Emil - Sofija ili žena*. Beograd: Estetika (prevod: Dušan Tamindžić)
171. Savin, Ksenija i Fajgelj, Stanislav. (2000) Traditionalizm and the elements of modernity in the sexual identity of the young educated people in a big urban community. *Sociološki pregled*, vol. XXXIV, no. 1–2 (107–127)
Dostupno na: <http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?artid=0085-63200001107S> (24. 06. 2012.)
172. Scott, Jacqueline. (1998) Changing attitudes to sexual morality: a cross-national comparison. *Sociology* v32, n4
Dostupno na: http://zhurnal.lib.ru/j/ohn_1/extra4.shtml (22. 12. 2011.)

173. Saadaui el, Nual. (1999) *Žena na nultoj tački*. Beograd. Plavi jahač (prevod: Maja Trifunović-Kaluderović)
174. Sedlecki, Katarina. (2001) Ponašanje i stavovi adolescenata relevantni za reproduktivno zdravlje. *Stanovništvo*, vol. 39, br. 1-4 (91-117)
Dostupno na:
<http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?query=ISSID%26and%262488&page=3&sort=8&stype=0&backurl=%2Fissue.aspx%3Fissue%3D2488> (22. 05. 2012.)
175. Segal, Edwin S. (2003) Cultural Constructions of Gender. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 3-10)
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
176. Simić, Žikica. (2005) Religijska kultura tradicionalnih pravoslavnih vernika. *Teme*. vol. 29, br. 1-2 (55-76)
Dostupno na: <http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?artid=0353-79190502055S> (10. 01. 2013.)
177. Smiljanić, Vera. (1985) Razvoj polnog identiteta. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (3-19)
178. Smiljanić, Vera. (1988) Moralni razvoj (tri osnovna teorijska pristupa). *Psihologija: časopis Saveza društava psihologa Srbije*, God. 21, br. 1/2 (40-50)
179. Smiljanić-Čolanović, Vera i Toličić, Ivan. (1973) *Dečja psihologija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Srbije (220 str.)
180. Srejšević, Dragoslav. (1994) „Kulture starijeg i srednjeg kamenog doba” u: *Istorija srpskog naroda prva knjiga: od najstarijih vremena do maričke bitke (1371)* Srejšević, Dragoslav; Mirković, Miroslava; Kovačević, Jovan; Ivić, Pavle; Ćirković, Sima M.; Maksimović, Ljubomir; Kalić, Jovanka; Bogdanović, Dimitrije; Đurić, Vojislav J.; Ferjančić, Božidar; Blagojević, Miloš; Babić-Đorđević, Gordana; Mihaljčić, Rade. Beograd: Srpska književna zadruga (str. 3-15)
181. Srejšević, Dragoslav. (1994) „Kulture bakarnog i ranog bronzanog doba” u: *Istorija srpskog naroda prva knjiga: od najstarijih vremena do maričke bitke (1371)* Srejšević, Dragoslav; Mirković, Miroslava; Kovačević, Jovan; Ivić, Pavle; Ćirković, Sima M.; Maksimović, Ljubomir; Kalić, Jovanka; Bogdanović, Dimitrije; Đurić, Vojislav J.; Ferjančić, Božidar; Blagojević, Miloš; Babić-Đorđević, Gordana; Mihaljčić, Rade. Beograd: Srpska književna zadruga (str. 31-44)
182. Stanić, Ivica. (2008) Mobitelska pornografija – eskalirajuća pojava. *Pedagoška stvarnost*. LIV, 9-10 (1052-1075)
Dostupno na:
<http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?query=ISSID%26and%266771&page=17&sort=8&stype=0&backurl=%2Fissue.aspx%3Fissue%3D6771> (08. 01. 2013.)

183. Stanković, Biljana. (2004) Psiho-socijalna slika seksualno aktivnih adolescentkinja - rezultati anketnog istraživanja. *Stanovništvo*, vol. 42, br. 1-4 (67-92)
Dostupno na:
<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0038-982x/2004/0038-982X0404067S.pdf> (13. 12. 2013.)
184. Stanković Miodrag, Zdravković Jezdimir A. I Trajanović Ljiljana. (2000) Komparativna analiza snova seksualnog sadržaja kod studenata različitih polova. *Psihijatrija danas*, vol. 32, br. 4 (227-242)
Dostupno na:
<http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?query=ISSID%26and%263191&page=1&sort=8&stype=0&backurl=%2Fissue.aspx%3Fissue%3D3191> (30. 06. 2012.)
185. Stanković, Miodrag, Zdravković Jezdimir A., Trajanović Ljiljana, Žikić Olivera. (2001) Biološka i bihejvioralna razmatranja ljudskog seksualnog ponašanja. *Psihijatrija danas*, vol. 33, br. 3-4 (209-222)
Dostupno na: <http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?artid=0350-25380103209S&redirect=ft> (03. 07. 2012.)
186. Stjepanović-Zaharijevski, Dragana. (1999) *Moć i nemoć žene: sociološko istraživanje apsentizma*. Niš: Prosveta
187. Stjepanović-Zaharijevski, Dragana. (2009) Stabilnost emotivne veze i mišljenje o kratkim vezama kao rizičnim. U: *Studenti, seks i droga: rizično seksualno ponašanje studenata Univerziteta u Nišu i njihova iskustva sa narkoticima* (priredila Tatjana Stefanović-Stanojević) Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta (str. 133-142)
188. Stjepanović-Zaharijevski, Dragana; Gavrilović, Danijela i Petrušić, Nevena. (2010) *Obrazovanje za rodnu ravnopravnost: analiza nastavnog materijala za osnovnu i srednju školu*. Beograd: Program Ujedinjenih nacija za razvoj, UNDP
189. Stjepanović-Zaharijevski Dragana. (2010) *Rod, identitet, razvoj*. Niš: Filozofski fakultet u Nišu
190. Stjuart Mil, Džon. (1995a) Rani ogledi o braku i razvodu. U: *Rasprave o jednakosti polova*. Stjuart Mil, Džon i Tejlor Mil, Herijeta. Beograd: Filip Višnjjić (prevod: Ranko Mastilović) (str. 21-34)
191. Stjuart Mil, Džon. (1995b) Potčinjenost žene. U: *Rasprave o jednakosti polova*. Stjuart Mil, Džon i Tejlor Mil, Herijeta. Beograd: Filip Višnjjić (prevod: Ranko Mastilović) (str. 61-144)
192. Stojanović, Jovica. (2001) Ženska agresivnost. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str.109-129)
193. Stojiljković, Snežana. (2009) *Ličnost i moral*. Niš: Filozofski fakultet i Beograd: Institut za pedagoška istraživanja

194. Suzuki, Daisets i From, Erih. (1964) *Zen budizam i psihoanaliza*. Beograd: Nolit (prevod: Branko Vučićević)
195. Schopenhauer, Arthur. (1990) *O temelju morala*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo (prevod: Veselka Santini)
196. Šopenhauer, Arthur. (1997) *O ženama*. Beograd: IP Luta, IP Žarko Albulj (prevod: Milan Vujaklija)
197. Šešić, Bogdan. (1974) *Osnovi metodologije društvenih nauka*. Beograd: Naučna knjiga
198. Šijaković, Ivan. (2005) Nova područja sukoba između muškarca i žene. *Teme*, vol. 29, br. 3 (323-336)
199. Škorić, Marko i Kišjuhas, Aleksej. *Biološke osnove društvenih hijerarhija – referat sa naučne konferencije u Novom sadu na temu „Промене у друштвеној структури и покретљивости”* (biće objavljen istoimeni zbornik)
200. Šušnjić, Đuro. (1973) *Kritika sociološke metode: uvod u metodologiju društvenih nauka* Niš: Gradina
201. Šušnjić, Đuro. (2009) *Religija I* Beograd: Čigoja
202. Šušnjić, Đuro. (2009) *Religija* Beograd: Čigoja
203. Štulhofer, Aleksandar i Miladinov, Kiril. (2004) Kraj intimnosti? - suvremenost, globalizacija i ljubavne veze. *Sociologija*, vol. 46, br. 1 (1-18)
- Dostupno na:
<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0038-0318/2004/0038-03180401001S.pdf> (16. 06. 2012)
204. Tanahil, Rej. (1981) *Čovek i seks*. Beograd: Jugoslavija i Prosveta (prevod Ružica Rosandić i Branko Vučićević)
205. Tejlor Mil, Herijeta. (1995a) Rani ogledi o braku i razvodu. U: *Rasprave o jednakosti polova*. Stjuart Mil, Džon i Tejlor Mil, Herijeta. Beograd: Filip Višnjić (prevod: Ranko Mastilović) (str. 34-37)
206. Tejlor Mil, Herijeta. (1995b) Žensko pravo glasa. U: *Rasprave o jednakosti polova*. Stjuart Mil, Džon i Tejlor Mil, Herijeta. Beograd: Filip Višnjić (prevod: Ranko Mastilović) (str. 37-61)
207. Todorović-Perać, Divna. (1985) Polne razlike u izražavanju osećanja. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (33-40 str.)
208. Toševski, Jovo. (1989) *Planeta žena: spekulacije o evoluciji i dejstvu seksualnosti žene i muškarca*. Beograd: Dereta
209. Toševski, Jovo. (2001) Muškarac i žena – bazične neuralne razlike. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str. 41-67)
210. Trebješanin, Žarko. (1985) Predstava žene u srpskim narodnim poslovicama. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (87-103)

211. Trebješanin, Žarko. (2001) Muško-ženski odnosi u srpskoj tradicijskoj kulturi. U: *Muškarac i žena*. (priredio: Jovanović Bojan) Beograd: Gutenbergova galaksija (str. 187-200)
212. Vajl, Ginter. (1992) Kineski seksualni Kung-Fu: hoće li biti delotvoran na zapadu? U: Mantak Chia i Michael Winn *Taoističke tajne o ljubavi: negovanje muške seksualne energije kroz Tao* (prevod Miroslav Dereta) Beograd: Dereta (str. 14-20)
213. Vajninger, Oto. (1938) *Pol i karakter*. Beograd: Geca Kon (prevod Irma Šosberger)
214. Van De Velde, H. Marti. (1935) *Savšeni brak: studija o njegovoj fiziologiji i tehnici*. Zagreb: Univerzum izdavačka knjižara (preveo K. Raziljev)
215. Veljković, Irena. (2000) *Porodični moral u velikim svetskim religijama: sociološka analiza svetih knjiga*. Beograd: Stručna knjiga (117 str.) Lat.
216. Vučković-Radovanović, Marija. (1995) Subjektivitet i ljudsko dostojanstvo žena. U: *Seksualna agresija*. Zbornik radova sa naučnog simpozijuma: Krivična dela protiv dostojanstva ličnosti i morala – medicinski, pravni, socijalni i moralni aspekti seksualne delinkvencije (Ur. Dragiša Popović) Novi Sad: Matica srpska (str. 109-114)
217. Vučković, Nikola i Vlaški Milojko. (1995) Psihopatologija silovanja. U: *Seksualna agresija*. Zbornik radova sa naučnog simpozijuma: Krivična dela protiv dostojanstva ličnosti i morala – medicinski, pravni, socijalni i moralni aspekti seksualne delinkvencije (Ur. Dragiša Popović) Novi sad: Matica srpska (str. 61-66)
218. Vujević, Miroslav. (2006) *Uvođenje u znanstveni rad: u području društvenih znanosti*. Zagreb: Školska knjiga
219. Vuković, Ana. (2008) Stavovi srpske političke elite o ženama u politici. *Sociološki pregled*, vol. 42, br. 3 (343-363)
- Dostupno na:
<http://scindeks.ceon.rs/article.aspx?query=ISSID%26and%266744&page=4&sort=8&stype=0&backurl=%2Fissue.aspx%3Fissue%3D6744> (22. 04. 2012.)
220. Vuletić, Maja. (1985) Androginost i merenje androginosti. *Psihologija*, God. XVIII, Br. 3-4 (49-55)
221. Whissell, Cynthia. (2003) Personality and Emotion. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 57-68)
- Dostupno na:
<http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
222. Weber, Max. (1989) *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus (preveo Ante Marušić)
223. Win, Michael. (1992) Taoističko „dvojno uzgajanje” i potraga za seksualnom ljubavlju. U: Mantak Chia i Michael Winn *Taoističke tajne o ljubavi: negovanje muške seksualne energije kroz Tao* (prevod Miroslav Dereta) Beograd: Dereta. (str. 7-13)

224. Witten, Tarynn M.; Benestad, Esben Esther Pirelli; Berger, Ilana; Ekins, Richard; Ettner, Randi; Harima, Katsuki; King, Dave; Landén, Mikael; Nodin, Nuno; P'yatokha, Volodymyr; Sharpe, Andrew N. (2003) Transgender and Transsexuality. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 216-230)
- Dostupno na:
<http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
225. Zimmer-Tamakoshi, Laura. (2003) Rape and Other Sexual Aggression. U: *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures* (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers (str. 230-243)
- Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
226. Zdravković, Jezdimir i Petrović Dušan. (2006) *Muškarci & žene: priroda seksualnosti i terapija seksualnih poremećaja*. Jagodina: 3M Studio
227. Zlatanović, Sanja. (2010) Transfer i kontra-transfer u etnografskim istraživanjima. *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, vol. 58, iss. 1 (129-139)

Linkovi:

1. Dnevna štampa o Paradi ponosa

http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2010&mm=10&dd=11&nav_category=206&nav_id=464406 (11.10.2010)

2. Kalemarcem presekla običaj.

<http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2002/01/07/srpski/H02010504.shtml> (22.02. 2013)

3. Meyers, Diana M. (2011) Feminist Perspectives on the Self. U: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Dostupno na:

<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-self/#3.2> (18. 09. 2011.)

4. Muška prostitucija: ispovest vlasnika novosadske Agencije za pomoć usamljenim damama

<http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/1999/08/21/srpski/R99082001.shtm> (22.03. 2012.)

5. Николаевич, Наричын Николай *Двойная мораль: половой диморфизм.*
Dostupno na: <http://www.eti-deti.ru/semya/181.html> (12.10.2009.)
6. Papa odobrava kondome kod muške prostitucije
<http://www.aidsresurs.rs/aktuelnosti/papa-odobrava-kodome-kod-mu%C5%A1ke-prostitucije> (22. 03. 2012.)
7. Pet godina skrivali pol deteta, oblačili ga i kao muško i kao žensko
<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/302704/Pet-godina-skrivali-pol-deteta-oblacili-ga-i-kao-musko-i-kao-zensko> (22. 01. 2012.)
8. Решина, Л.П. *Пол, власть и концепция "разделенных сфер": от истории женщин к гендерной истории.*
Dostupno na: <http://www.interned.ru/articles/other/other/pol.htm> (12.10.2009.)
9. Roditelji dali detetu da bira hoće li biti muško ili žensko <http://www.blic.rs/Slobodno-vreme/Zanimljivosti/256017/Roditelji-dali-detetu-da-bira-hoce-li-biti-musko-ili-zensko> (28. 10. 2011.)
10. Smith, Tom W. (2011) Tracking Attitudes towards Same-Gender, Sexual Behavior across Time and across Countries. NORC/University of Chicago.
Dostupno na: wapor.unl.edu/wp-content/uploads/2011/09/Smith.docx (12. 10. 2011.)
11. Učenica (14) iz Zagreba iz opklade spavala sa 100 muškaraca za mesec dana
<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/292351/Ucenica-14-iz-Zagreba-iz-opklade-spavala-sa-100-muskaraca-za-mesec-dana> (28.11.2011.)
12. U šestom razredu uče decu da su žene glupače
<http://www.24sata.rs/vesti/aktuelno/vest/u-sestom-razredu-uce-decu-da-su-zene-glupace/16019.phtml> (12.10.2011.)

Leksikoni, rečnici, ostali izvori:

1. *Encyclopedia of Sex and Gender - Men and Women in the World's Cultures.* (2003) (uredili: Ember, Carol R., Ember, Melvin). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers
Dostupno na: <http://www.scribd.com/doc/24362014/Encyclopedia-of-Sex-and-Gender-Men-and-Women-in-the-World-s-Cultures> (23. 08. 2012.)
2. Krivični zakonik.
Dostupno na:

<http://www.mpravde.gov.rs/cr/articles/zakonodavna-aktivnost/pozitivno-zakonodavstvo/krivicna-materija/> (15. 02. 2013)

3. *Leksikon stranih reči i izraza.* (1980) (Vujaklija, Milan) Beograd: Prosveta
4. *Nova enciklopedija seksologije: seksologija-lexikon: opšta seksologija: seksualnost: psihoanaliza: erotizam: erotologija: bibliografija.* (1973) Beograd: NOLIT (glavni urednik J.M. Lo Duca; stručna redakcija Aleksandar Kostić, prevod: Mara Kodroć)
5. Porodični zakon.
Dostupno na: <http://www.minrzs.gov.rs/sektor-za-brigu-o-porodici-porodicni-zakon.php> (15. 02. 2013)
6. *Psihijatrijsko psihološki leksikon.* (1968) (Hudolin, Vladimir) Zagreb: Panorama
7. *Rečnik rodne ravnopravnosti: 102 pojma rodne ravnopravnosti za 102 godine osvajanja ženskih ljudskih prava.* (2010) (Jarić, Vesna i Radović, Nadežda) Beograd: V. Jarić : N. Radović (192 str.)
8. *Rječnik sociologije* (2008) (Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner; urednici hrvatskog izdanja Jadranka Čačić-Kumpes i Josip Kumpes) Zagreb: Naklada Jesenski i Turk (prevod Jadranka Čačić-Kumpes i dr.)
9. *Žene i muškarci u Republici Srbiji.* (2011) Beograd: Republički zavod za statistiku (80 str.)

Dostupno na:

<http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/repository/documents/00/00/52/50/ZeneIMuskarci.pdf>

(13. 12. 2013)

10. *Sociološki rečnik.* (2007) (Aljoša Mimica, Marija Bogdanović) Beograd: Zavod za udžbenike
11. *Sociološki leksikon.* (1982) (Radomir Lukić, Miroslav Pečujlić) Beograd: Savremena administracija
12. *Statistički prikaz.* (20 Gradski zavod za javno zdravlje Beograda, dostupno na: <http://www.zdravlje.org.rs/statistika/2010/19v.html> (13. 12. 2013.)
13. <http://encyclopedia.thefreedictionary.com>
14. <http://oxforddictionaries.com>
15. Ustav Srbije.
Dostupno na:
http://www.srbija.gov.rs/cinjenice_o_srbiji/ustav_odredbe.php?id=101 i
http://www.srbija.gov.rs/cinjenice_o_srbiji/ustav_odredbe.php?id=102 (12.02. 2013)
16. Zakon o ravnopravnosti polova.
Dostupno na: <http://www.minrzs.gov.rs/uprava-za-rodnu-ravnopravnost-dokumenti.php> (12.02. 2013)

14.Rezime/summary

Polni moral mladih u perspektivi roda

Postojanje dvojnog polnog morala se u sociologiji povezuje sa pripadnošću žena marginalizovanoj polnoj grupi. Patrijarhalna tradicija, primanje pravoslavlja (islama), doprinosili su podređenosti žene kod Srba, ali je posle drugog svetskog rata, zakonima konsekventno regulisano takozvano „žensko pitanje“, te žena postaje formalno ravnopravna sa muškarcem, a njena reproduktivna prava su (na nivou legislature) garantovana i zaštićena. Živimo u vremenu brzih i dubokih društvenih promena, a pretpostavka u istraživanju je da te promene utiču na polni moral. Pitanje na koje ovaj rad teži da odgovori jeste: da li u mladih Srba još uvek postoji dvojni polni moral, uprkos težnjama ka ujednačavanju polnog morala za muškarce i žene?

Istraživanje je izvršeno dubunskim intervjuima studenata oba pola, na niškom Univerzitetu. Za odgovorima na pitanja koja su postavljena u istraživanju tragalo se preko ispitivanja njihovih stavova o polnoj i rodnoj socijalizaciji, braku i porodici, polnoj zrelosti i polnim odnosima. Istraživanje je pokazalo da se u pojedinim aspektima polnog morala stavovi studenata i studentkinja razlikuju, a u drugima ne. Dvojni poli moral još uvek postoji i kod pojedinih studentkinja i kod studenata, dok stavovi pojedinih sagovornika oba pola ukazuju na njihove težnje da ga prevaziđu.

Youth Sexual Morality in Gender Perspective

Sociology associates the existence of double standards of sexual morality with women being the marginalised gender group. Patriarchal tradition and the conversion to Orthodox Christianity (Islam) have contributed to the subordination of women in Serbia, but after World War II, the so-called ‘women issue’ was regulated by law, making a woman formally equal to a man, and guaranteeing and protecting their reproductive rights at the legislative level. We live in a time of rapid and profound social changes, and the assumption in the study is that these changes affect the sexual morality. The question this paper aims to answer is if double standards of sexual morality are still cherished by Serbian youth, despite the efforts to set the same standards for men and women.

The research was conducted using deep interviews with students of both sexes, at the Nis Unuversity. We looked for the answers to questions that were asked in the survey, by examining their attitudes about sex and gender socialization, marriage and family, sexual virility and sexual relations. Research has shown that in certain aspects of the sexual moral attitudes of male and female students are different, and not in others. Double standards of sexual morality still exists among some students, and attitudes of some respondents of both sexes indicate their tendency to overcome it.

Sadržaj:

1.	
Problem.....	1
2. DVA POLA - DVA SVETA, ILI: MORFOLOGIJA I KARAKTEROLOGIJA.....	6
2.1 O polu i rodu.....	7
2.2. Mizogini i profeminini pristup polnim razlikama.....	12
2.3. Socijalna percepcija polova, polni stereotipi, činjenice.....	29
2.4. Dva sveta, ili ipak jedan?	39
3. POL I ROD	45
3.1 Ukratko o socijalizaciji i ličnosti	47
3.2 O polnoj socijalizaciji	54
4. O MORALU I RAZVITKU MORALNE SVESTI KOD ČOVEKA	67
4.1. Razvoj morala.....	70
4.2. Polni moral	91
4.2.1. O dimorfizmu polnog morala	93
5. MORAL I POL: OD POVEZANOSTI, DO NJENOG NEGIRANJA	100
5.1. Pitanje polnog identiteta.....	101
5.2. Kolberg i Giligan	101
5.3. Moral i pol: istraživanja	106
5.4. Pol i polni moral	108
6. LJUDSKA POLNOST: IZMEĐU NAGONA I DRUŠTVENE KONTROLE.....	112
6.1. Da li polovi različito doživljavaju svoju polnost?	118
6.2. Kratak istorijski pregled odnosa između polova.....	122
6.2.1. Odnosi među polovima na našim prostorima.....	143
6.2.2. Savremena žena.....	150
7. POLNA ETIKA HRIŠĆANSTVA I ISLAMA	162
7.1. Hrišćanstvo.....	166
7.2. Islam.....	173
7.3. Uporedni pregled polne etike hrišćanstva i islama	178
8. NALAZI IZ NEKOLIKO PRETHODNIH ISTRAŽIVANJA.....	182
8.1. Moralni lik žena u najstarijim epskim pesmama i polni moral.....	182
8.2. Jedno istraživanje polnog morala u našim narodnim pesmama.....	186
8.3. Fokus grupni intervjui u Kosovskoj Mitrovici i Nišu naspram istraživanja narodne epike.....	189
9. TERIJSKO METODOLOŠKI OKVIR.....	194
9.1. Teorijski okvir istraživanja.....	196

9.2. Značaj istraživanja	197
9.3. Metode, tehnike i instrumenti istraživanja	198
10. TOK ISTRAŽIVANJA I ANALIZA.....	215
10.1. Pripadnost rodnoj grupi (ne) uslovljava stavove o polnoj socijalizaciji.....	218
10.1.1. Polni stereotipi	218
10.1.2. Uticaj roditelja i okruženja na formiranje polnog morala.....	230
10.1.3. Polni stereotipi u vaspitanju.....	238
10.2. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o braku i porodici	252
10.2.1. Odnos prema braku kao instituciji, kada treba stupati u brak, apstinencija pre braka, uticaj roditelja (sredine) pri stupanju u brak i izboru partnera.....	252
10.2.2. Roditeljstvo: planiranje ili Božiji dar? Stavovi o roditeljstvu. Seksualna i reproduktivna funkcija: spojene, ili odvojene?	275
10.2.3. Preljuba.....	282
10.3. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnoj zrelosti	293
10.4. Pripadnost rodnoj grupi (ne) utiče na stavove o polnim odnosima.....	301
10.4.1. Seks i ljubav: povezane, ili odvojene potrebe; reprodukcija, užitek, ili nešto drugo?.....	301
10.4.2. Apstinencija i promiskuitet kao krajnosti	306
10.4.3. Iniciranje zbližavanja	317
10.4.4. Homoseksualni i heteroseksualni odnosi.....	320
10.4.5. Seksualne devijacije	328
10.4.6. Silovanje	330
10.4.7. Abortus	335
10.4.8. Prostitucija.....	340
11. Zaključak.....	346
11.1. Kolberg i Giligan - razlike u moralnom zaključivanju i pol?.....	355
12. Prilozi.....	360
12.1. Uvodni tekst u intervju	360
12.2. Izdvojeni primer shvatanja o polnoj socijalizaciji.....	362
13. Iteratura.....	365
14. Rezime/Summary.....	385