

КРАЉ КАО ЗАШТИТНИК ЦРКВЕ: ПРАВНА АНАЛИЗА ЖИЧКИХ ПОВЕЉА СТЕФАНА ПРОВОЕНЧАНОГ *

НИНА КРШЉАНИН

А п с т р а к т. – У раду се даје правна анализа прве и друге Жичке повеље краља Стефана Првовенчаног. Анализирају се одредбе о црквеној организацији и повластицама, као и о позивању на суд, али највећа пажња је посвећена одредбама из области брачног права, посвећеним забрани самовољног развода брака (супротно канонским прописима) и тазбинском сродству (браку са свастиком) као брачној сметњи. Поредѐћи одредбе ових повеља са прописима из Законоправила (Номоканона) Светог Саве, аутор анализира потребу законодавца да световном санкцијом поткрепи поштовање канонских норми, али и друга питања о којима ове одредбе сведоче, попут сталешких односа и положаја жене. Коначно, пажња се посвећује чињеници да су ове норме морале бити општег, а не партикуларног карактера, те се извлачи закључак о значају краљевске власти и односу државе и цркве за време владавине Стефана Немањића.

Кључне речи: Жичке повеље, Стефан Првовенчани (Немањић), Законоправило (Номоканон) Светог Саве, средњовековно српско право

УВОД

Није сачуван ниједан документ, писан на папиру или пергаменту, у оригиналу или каснијем препису, који би представљао повељу издату манастиру Жичи од стране краља Стефана Првовенчаног. Сачувана су два екстензивна натписа на зидовима самог манастира, испод куле-звоника храма Св. Спаса, на северном и јужном зиду, који датирају из времена об-

* Овај рад је резултат истраживања у оквиру научноистраживачког пројекта „Идентитетски преображај Србије“ Правног факултета Универзитета у Београду.

нове живописа у храму у доба краља Милутина и архиепископа Саве III.¹ Старија историографија сматрала је да су у питању делови једне повеље. Мада је још у XIX веку било истраживача који су сматрали да се ради о два документа (испрва Шафарик, а за њим и Миклошич), екстензивнију аргументацију у прилог овом гледишту изнео је тек Душан Синдик 1965. године. Он је истакао различиту интитулацију самог Стефана Првовенчаног, али и различите титуле са којима се помиње његов син Радослав, одсуство екстензивног набрајања дариваних поседа и Влаха у јужном натпису, разлику у припадности поповских доходака, а скренуо је пажњу и на већи број нормативних одредби присутних само у јужном натпису. На основу свега наведеног (а нарочито засебних, различитих интитулација и различите садржине истоврсних одредби), закључио је да се натписи не могу сматрати деловима једне исте повеље.² Прецизно датирање није могуће, али у науци преовлађује мишљење да је прва повеља највероватније издата 1219–1220, а друга између 1221. и 1224. године.³

Конечно, Гојко Суботић пронашао је у Жичи остатке текста још једне, треће повеље Стефана Првовенчаног, дотад недовољно запажене у основи спољног лука, испод ликова светог Павла (почетак текста) и светог Петра (други део текста). Нажалост, текст је због изложености како временским условима, тако и диму од свећа у спољној припрати цркве тешко оштећен и очуван само фрагментарно. Из Суботићеве анализе очуваних делова (у сарадњи с Горданом Томовић) види се да је реч била о набрајању поседа које је Стефан Првовенчани (чије име је очувано у почетку текста повеље) доделио манастиру, са духовном санкцијом на крају. Суботић закључује да је реч о новододељеним поседима, јер се помињу топоними којих нема у ранијим даровницама, те да је повеља вероватно издата пред крај владавине Стефана Првовенчаног.⁴

По свој прилици, текстови на зидовима Жиче не представљају од речи до речи преписане повеље Стефана Првовенчаног, већ изводе из

1 В. Мошин, С. Ђирковић, Д. Синдик, *Зборник средњовековних ћириличких повеља и њихова Србије, Босне и Дубровника I (= Зборник повеља)*, Београд 2011, 89–90; М. Чанак-Медић, Д. Поповић, Д. Војводић, *Манастир Жича (= Манастир Жича)*, Београд 2014, 37–41.

2 Д. Синдик, *Једна или две жичке повеље*, ИЧ 14–15 (1965) 309–315. У Синдиковом раду је присутан и детаљнији опис дотадашњих издања жичких натписа и ставова шта представљају. Даља елаборација исте идеје присутна је и у радовима *О савладарству краља Стефана Радослава*, ИЧ 35 (1986) 23–29 и *Значај жичких хрисовуља за историју српског народа*, Повеља 2 (1995) 64–68.

3 *Зборник повеља*, 89, 93. Упор. Д. Синдик, *Једна или две жичке повеље*, 314–315.

4 Г. Суботић, *Трећа жичка повеља*, Зограф 31 (2006–2007) 51–58; вид. и *Зборник повеља*, 545–546. Постоји и хипотеза да су у питању „само допуне новеларног типа“ прве и друге повеље, Ђ. Бубало, *Да ли су краљ Стефан Првовенчани и његов син Радослав били савладари?*, ЗРВИ 46 (2009) 204 нап. 10; вид. и *Манастир Жича*, 38.

њих. Због ограниченог простора, очито је најпре сачувано оно што је за манастир и архиепископију било од практичног правног, а за владара ктитора и доносиоца повеље (мада, свакако, и за сам манастир) још више од идеолошко-симболичног⁵ значаја: набрајање привилегија и нормативни делови.

Друга повеља (односно извод из ње), чији крај је за разлику од прве сачуван, завршава се класичном духовном санкцијом, али очито додатом током обнове живописа цркве у време краља Милутина.⁶ Наиме, ономе ко би прекршио њене одредбе прети се анатемом и клетвом низа важних светитеља: „нѣ н анатѣмакѣмоу боудн н клетва на нѣмѣ светыхъ небесныхъ силъ, Іоана прѣдтечѣ н крѣстителя, н светихъ прѣславныхъ апостола н светаго прѣвдохъченника Стефана, н светаго оубѣца нашего Сави, н светихъ оубѣца нашихъ.“⁷ Ако је Сава о којем се ради први српски архиепископ, онда је јасно да овакав текст није могао настати за његовог живота, већ је реч о измени из Милутиновог доба⁸: ипак, то не даје повода да се доведе у сумњу аутентичност главног дела текста.

Поред жичких повеља, из периода владавине Стефана Немањића сачуване су још две: повеља манастиру Хиландару, којом је потврдио властице и дарове Стефана Немање и приложио још својих, а чија година издавања није тачно утврђена (али ју је издао још као велики жупан)⁹ и повеља манастиру Свете Марије на острву Мљет, у којој је сачуван његов потпис као краља и самодршца¹⁰. Обе повеље карактерише дуга и опсежна аренда, док је у жичким повељама она практично одсутна, што је још један индикатор тога да се ради о изводима. Поред ових повеља, сачуван је и један међународни уговор, односно заклетва дубровачком кнезу Жану Дандолу из периода 1214–1217, у српској и латинској верзији.¹¹

Осим њих, у изворима се помиње још шест повеља овог владара које нису сачуване: повеља манастиру Светог Петра и Павла на Лиму, издата вероватно у периоду 1196–1199, која се помиње у повељи краља Стефана

5 О симболичном значају исписивања текстова повеља на зидовима српских средњовековних манастира (уз анализу и ромејског порекла ове праксе) вид. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997, 266сл, *Манастир Жича* 37–38, а нарочито S. Marjanović-Dušanić, *La charte et l'espace sacré : Les actes royaux transcrits dans les peintures murales serbes (XIII-XIV siècles) et leur contexte symbolique*, Bibliothèque de l'École des chartes 167 (2009) 391–416.

6 V. *Ibid.*, 407, и *Манастир Жича*, 37.

7 *Зборник повеља*, 95.

8 Алтернативно тумачење, које даје Синдик, било би да се овде ради о Светом Сави Освећеном, Д. Синдик, *Значај*, 67. Ипак, опис Саве као „светог оца нашег“ чини далеко вероватнијим да се ради о Сави Српском.

9 *Зборник повеља*, 79–83.

10 *Исйо*, 107–109. Н. Порчић, *Документи српских средњовековних владара у дубровачким земљама: гоба Немањића*, Београд 2017, 135–137.

11 *Исйо*, 133–135; *Зборник повеља*, 86–88.

Уроша I овом манастиру¹²; хрисовуља о оснивању епископија српске православне цркве, издата заједно са архиепископом Савом (вероватно убрзо по стицању аутокефалности цркве), која се помиње у Крушедолском препису Синтагме Матије Властара¹³; повеља цркви Свете Богородице у Стону, чији помен је сачуван у повељи Стефана Уроша I истој цркви¹⁴; повеља манастиру Светог Ђорђа код Скопља, поменута у Скопској хрисовуљи краља Милутина¹⁵; повеља Светој Богородици грачаничкој, односно епископији липљанској, на коју алудира повеља Стефана Милутина Грачаница¹⁶ и повеља манастиру Свете Богородице у Бистрици у Полимљу, која се помиње у повељи Стефана Владислава истом манастиру¹⁷. Неспорно их је морало бити и више, нарочито повеља власти, за чије очување до данашњих дана, нажалост, није било услова. Ради се, дакле, о владару који је током своје прилично дуге владавине издао велики број правних аката многим релевантним титуларима. Ипак, међу онима који су нам познати, жичке повеље по садржини и значају итекако заузимају посебно место.

У првој Жичкој повељи доминира списак дарова Стефана Првовенчаног манастиру: од богослужбених предмета, важних реликвија, икона и књига, преко села са становницима и поименце наведених Влаха, до читавих жупа. Ти дарови, међутим, неће бити предмет овог рада.¹⁸ Тек пред крај очуваног текста почињу одредбе које прописују општа правна правила (о поповском биру, о позивању архиепископовог човека код краља и обратно), али нажалост, њихов крај није сачуван. Друга повеља, напротив, садржи релативно опсежан и у потпуности сачуван нормативни део. Он регулише исту материју из прве повеље, али и постављање попова и игумана, као и питања развода брака, двобрачности и забрањеног брака са свастиком.

Као што се може видети, већина наведене материје спада у црквено право или се барем додирује с њим. Међутим, када се погледају касније повеље српских владара, види се да они нису наставили да доносе прописе ове врсте у сличном обиму: већина повеља се фокусира на дужности сељака на манастирским поседима и казне за (световна) кривична дела. Излети у ову материју јављају се само у виду одредбе којом се – супротно канонима! – у Дечанској хрисовуљи ограничава постављање попова на

12 *Истио*, 77–78.

13 *Истио*, 97.

14 *Истио*, 99.

15 *Истио*, 101.

16 *Истио*, 103.

17 *Истио*, 105.

18 Више о њима вид. у *Манастир Жича*, 41–63.

поповске синове.¹⁹ Тек је Стефан Душан у свом Законику поново приступио опсежнијем регулисању црквене материје.²⁰

Неспорно је да Стефан Првовенчани овакав корак није преузео на своју руку. Многи аутори сматрају Жичке повеље резултатом заједничког рада првог немањићког краља и првог архиепископа.²¹ Ипак, притом не треба губити из вида да Сава није ни на који начин формално означен као један од доносилаца повеља. Све и да су сва решења у њој идејно његова, то не мења чињеницу да су ове повеље по својој форми искључиво акти српског краља.²²

- 19 „И да се попь одь попа ставн, а цѣроп'шнкѣ ако сннгоу нзоути, да је цѣроп'хъ.“ Наведено према С. Новаковић, *Законски сѣоменици срѣских држава средњега века*, Београд 1912, 651. Сродне овој норми, али ипак ван опсега црквеног права, јесу и одредбе које се јављају не само у Дечанској повељи, него и у Скопској и Светостефанској хрисовуљи краља Милутина, које говоре о положају поповских синова који „књигу не изуче“, *Истѣо*, 620, 627, 651; за Милутинове повеље вид. и *Зборник њовеља*, 328, 465. Одредбе о забрани брака између Срба и Влаха из Светостефанске и Дечанске повеље не би се могле сматрати правим задирањем у црквено право, јер се њима суштински не забрањује брак као такав, већ промена статуса Србина, тј. себра, на основу закљученог брака, С. Новаковић, *Законски сѣоменици*, 626, 651; *Зборник њовеља*, 464. Вид. и Т. Тарановски, *Истѣорија срѣској ѣрава у Немањићкој држави*, Београд 1996, 150–151; 576–577. С обзиром на природу повеља као партикуларних аката, изгледно је да су ове забране важиле само на поседима дотичних манастира; супротно мишљење вид. у М. Копривица, *Појови и ѣроп'шнѣови срѣске цркве у средњем веку*, Ниш 2012, 230–234.
- 20 Т. Тарановски, *нав. дело*, 303–305, 310–312, 577–579. Вреди поменути да и Шаркић у својој анализи значења речи *закон* у средњовековном српском праву налази значење закона као одредбе канонског права коју санкционише државна власт само у Законоправицу Светог Саве, Синтагми Матије Властара, Душановом законику – и другој Жичкој повељи (Шаркић наводи једну норму ове врсте и у Пољичком статуту, али он не спада у право средњовековне Србије), С. Шаркић, *Закон у ѣлаѣољским и ћирилским ѣравним сѣоменицима*, Нови Сад 2015, 66–67.
- 21 Нарочито је значајна лингвистичка анализа коју је спровео Фекеће ослањајући се на Белића, а која показује да жичке повеље садрже ортографију специфичну за Савину реформу, готово у потпуности налик на Карејски типик. На основу тога Фекеће је претпоставио да је Сава директно учествовао у стварању повеље или барем дао Стефану концепт, нацрт њеног текста који је затим унеколико измењен. Вид. А. Белић, *Учешће св. Саве и његове школе у сѣварању нове редакције срѣских ћирилских сѣоменика*, Светосавски зборник, књ. 1. Расправе, Београд 1936, 213–276 и Е. Фекеће, *Учешће св. Саве (или његових сарадника) у изради Жичке њовеље*, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* 2 (1959) 76–87. Вид. такође А. В. Соловјев, *Законодавство Сѣефана Душана, цара Срба и Грка*, Скопље 1928, 101; Д. Динић-Кнежевић, *Жене у ојлегалу Душановој законика*, *Законик цара Стефана Душана: зборник радова са научног скупа одржаног 3. октобра 2000, поводом 650 година од проглашења*, ур. С. Бирковић, К. Чавошки, Београд 2005, 58; *Манасѣир Жича*, 38. О „сапрестолништву“ Стефана Првовенчаног и Саве вид. С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсѣиѣије и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994, 26–28.
- 22 У обе повеље је поменут и престолонаследник Радослав као други доносилац, али чини се неспорним да је његова улога ту само формална, јер нема никаквих индиција да је лично утицао на садржину повеље. Вид. и Ђ. Бубало, *Да ли су краљ Сѣефан...*, 204–206. Супротно томе, Александра Фостиков без икаквог образложења Жичку по-

ЦРКВЕНА ОРГАНИЗАЦИЈА И ПРИВИЛЕГИЈЕ

После већ поменутог екстензивног набрајања села, Влаха и жупа који се додељују манастиру, прва Жичка повеља прокламује: „И снѣ что се прилага снѣ црѣкви, снѣ да нѣма протопопа дворскн ннкорѣ области, нѣ что доходн ннѣ хотъ поповъ ннѣ хотъ Влах, ннѣ землнана поповска бнрѣ, что доходн хотъ поповъ, половннн да се ѡзннмн сннн црѣкви.“²³ Ако би се „протопоп дворски“ тумачио као протопоп који је служио на краљевом двору, у питању би била прилично класична привилегија за манастирско властелинство – уступање манастиру (дела) прихода које би иначе узимала држава. Међутим, како нема доказа у изворима да је у Србији (за разлику од Ромејског царства) постојао протопоп при владаревом двору, изгледно је да су дворски протопопови вршили своју службу уз архиепископски и епископске дворе, такође по ромејском моделу. Пошто је архиепископ уједно био и епископ епархије са седиштем у Жичи, овом одредбом је део прихода који би уобичајено припадали њему, уступљен самом манастиру.²⁴ Ипак, Стефан Првовенчани је својој задужбини неколико година касније доделио још веће повластице.

Наиме, у другој повељи, после скоро идентичног набрајања жупа²⁵ и генералног спомена Влаха, следи оваква регулатива: „И снѣ жоупѣ, что приложнхотъ црѣкви спаса нашего, съ снѣ да не ннмаю протопопѣ дворскѣ ннкорѣ области. Я що доходн хотъ поповъ ннѣ хотъ Влах, ннѣ землѣскн людн, что ѣ поповска бнрѣ, что се ѡземлѣ на людѣхъ, да се та вса ѡземлю сѣн црѣкви. Я ннѣмъ пнскоупнннмъ кѣ сѣ дошлѣ жѡпѣ, да ѡзннмн протопопа дворскн половнннѣ бнрн поповскѣ, а кѣ кѣ врѣховннн попомъ, да хотъ тога не ѡземлѣ протопопа честы, нѣ всѣ то пнскѡпъ да ѡземлѣ.“ Затим се за још четири жупе – Јељшаницу, Пнуће и оба Ибра²⁶ – наводи да ту „од испрѣва нѣ ѡлазннлѣ протопопа, да н кѣ да соѡ хотъ протопопѣ свѡбоднѣ.“²⁷

вељу наводи као акт краља Стефана Радослава! А. Фостиков, *Жена – између врлине и греха*, Приватни живот у српским земљама средњег века, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2014, 336–337. У раду су присутна и друга дискутабилна тумачења (махом изазвана неоснованим паралелама између права средњовековне Србије и приморских комуна на њеној територији), од којих ће на нека бити указано у даљем тексту.

23 *Зборник повеља*, 92.

24 Р. М. Грујић, *Средњовековно српско њарохијско свешћенсѣво* (прештампано из часописа *Црква и живој* за 1922. годину), Скопље 1923, 45–49; М. Копривица, *Пойови и њрошдойови*, 108–110. Ово је свакако једна од одредби које нису могле настати без сагласности (а потенцијално и иницијативе) првог српског архиепископа.

25 Од списка из прве повеље, недостаје само Јехошаница.

26 Јељшаница би могла бити и погрешно наведена Јехошаница из прве повеље, али оба топонима су постојала, па није могуће ово засигурно тврдити. Вид. Гавро А. Шкриванић, *Жичко ѣпархиско власѣлинсѣво*, ИЧ 4 (1953) 165–166. Остале три жупе се у првој повељи не помињу.

27 *Зборник повеља*, 94.

Тарановски је, ослањајући се примарно на формулацију прве повеље, сматрао да су постојале две врсте бира – једна коју су попови прикупљали од зависног становништва и друга коју су сами попови дуговали епископу од своје земље.²⁸ Ово тумачење је у међувремену превазиђено и закључено је да је бир дажбина коју су попови прикупљали од зависног становништва.²⁹ А сталан годишњи данак који су свештеници дуговали епископу (мада не од земље, већ на основу положаја у црквеној хијерархији) јесте управо врховина.³⁰ Она највероватније представља исто оно што се касније, у Скопској хрисовуљи назива ексарштином – а порекло води од данка који се у Ромејском царству (где су га, додуше, плаћали и лаици) називао *каноникон*. Његов износ није био фиксан, већ је зависио од броја кућа у парохији конкретног попа.³¹ Грујић сматра да се овај данак у Србији заправо са временом поделио на два дела – врховину и бир³², док Копривица ово ospорава и показује да су ове дажбине у Србији од самог почетка биле одвојене.³³ Како Благојевић истиче, овај приход је био веома значајан за епископе, јер су на тај начин они «самостално располагали одређеним материјалним средствима, што им је омогућавало да успешније обављају своју мисију.»³⁴

Дакле, манастиру Жичи је према другој повељи припао целокупан износ бира прикупљеног из његових жупа, док је раније дата повластица задржавања половине бира сада проширена на друге епископије, где је дворском протопопу (тј. преко њега архиепископу) припадала друга половина. Врховина се, пак, са њим није делила, већ је у целости припадала

28 Т. Тарановски, *нав. дело*, 143–144.

29 Вид. „Бир“ у *Лексикону српској средњеј века*, ур. С. Ђирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999, 47–49 (М. Јанковић). Копривица истиче како је разлог томе што је интерпункција у свим издањима прве Жичке повеље погрешно постављена, те да би исправно било да после свих набројаних термина у овој норми стоји зарез: „што доходн или ѿть поповъ, или ѿть Блѣх, или ѿземљана, поповска биръ, што доходн ѿть поповъ“, јер је „земљана“ генитив од речи *земљани*, аналогно земаљским људима из друге повеље, а не придев који се односи на бир, те да је ово погрешно читање изазвало и погрешно тумачење Тарановског, да се бир узима од земље. Додуше, она са жаљењем наводи да „ни каснији истраживачи нису исправили ову погрешку, већ само преносе ставове претходника“ – иако се другде позива и на одредницу „Бир“ у *Лексикону српској средњеј века*, где се (иако се и даље позива на „земљану поповску бир“), јасно говори само да су ову дажбину попови наплаћивали од верника, М. Копривица, *Пойови и ѿрошойови*, 138–139.

30 „Врховина“, *Лексикон српској средњеј века*, 107–108 (Д. Динић-Кнежевић).

31 М. Копривица, *Пойови и ѿрошойови*, 117–128; Р. М. Грујић, *Средњовековно српско ѿрохијско свешћенство*, 68–69.

32 „Први део плаћали су свештеници и то се строго називало *врховина* или *ѿошовина*, а други део давао је директно народ у парохији, а свештеникова је била само дужност, да се тај данак правилно разреже, покупи и отпреми епископу. Тај други део називан је „духовна бир“ или просто „крина“, *Исто*, 70.

33 М. Копривица, *Пойови и ѿрошойови*, 121.

34 М. Благојевић, *Сође – основни ѿрез средњовековне Србије: Једна ѿрѿера или кабао жиѿа*, Глас САНУ СССХС (2001) 9.

епископу. Овај пораст у повластицама може бити последица даљег учвршћивања односа између цркве и државе, као и чисто економских обзира³⁵, а треба га сагледати и у контексту још једног битног новитета у оквиру жичке регулативе.

Још пре свих наведених одредби, на самом почетку друге Жичке повеље, утврђује се једна норма од далеко већег идеолошког значаја. Поменивши уз своје име Радослава као кодоносиоца повеље и будућег наследника престола³⁶, првовенчани краљ прокламује: „Бъ сем же храмъ спаса нашего, здѣ да поставляютъ се к'си крални хотеще быти дрѣжавѣ сѣн, рѣхские (=архиепискоупни) и пискѣпни и нгѣменни здѣ да поставляютъ се.“³⁷ Овај изузетан значај није придат Жичи, наравно, само као Стефановој задужбини, већ пре свега као седишту тек основане аутокефалне српске архиепископије.³⁸ И српској цркви и српској држави био је неопходан центар који би представљао извориште пре свега духовне, али за њом и световне моћи владара, сада крунисаног краља. На овај начин, власт не само првовенчаног, већ и свих будућих краљева везује се неодвојиво, одредбом саме

35 Синдик је сматрао да се ту „сигурно ради о проширењу већ постојећих прописа, јер се у пракси вероватно показало да повеља, чије остатке имамо на северном зиду, није била довољно прецизна. Ово нам указује на могућност да је повеља, сачувана на северном зиду, морала настати непосредно после прогласа архиепископије, када у свакодневной пракси још нису могле бити сагледане све последице које су у животу државе настале новом организацијом цркве. Та нова организација несумњиво је изавала одређене, и не мале промене у економској структури како државе тако и цркве.“ Д. Синдик, *Једна или две жичке повеље*, 314.

36 „Бн же свети прѣвосвещении храмъ спаса нашего Исоуса Христа. Изъ мнолостню Божию вѣнчанин краљ Стефанъ, н с прѣвзлюбленниѣ синоѣ Радославом прѣвѣнцемъ, игоже благословисмо бити к'моу краљу высѣ снѣ дрѣжаве.“ *Зборник повеља*, 94. Аутори овог зборника, настављајући идеју изнету у Д. Синдик, *О савладарству*, на наведеном месту истичу како је ова хрисовуља посебно значајна, између осталог, „зато што се у њој наследнику престола дозвољава да се назива краљем, тј. проглашава се савладарем“. Ипак, идеју тумачења Радослављевог благослова да буде краљ као положаја савладарства већ је, како се нама чини, убедљиво побио (а у сваком случају озбиљно уздрмао) Ђорђе Бубало: Ђ. Бубало, *Да ли су краљ Стефан...*, 201–229. Остало би, онда, евентуално да је другом Жичком повељом Радослав проглашен за наследника престола – али и ту се чини да повеља само помиње тај његов статус, а не и да она садржи именоване за наследника. (У овом смеру нагиње, мада без коначног изјашњавања, још М. Ивковић, *Установа „младог краља“ у средњовековној Србији*, ИГ 1957/3–4, 63–64.) По формулацији у прошлом времену јасно је да Стефан Првовенчани говори о чину који је већ претходно спроведен, а који се овде само констатује. Бубало сматра да би се могло радити о формалном проглашењу у било којој форми, потенцијално после брака са Аном, ћерком Теодора Анђела, Ђ. Бубало, *Да ли су краљ Стефан...*, 205–206. Смиља Марјановић Душанић, пак, сматра да је помен благослова неспоран доказ да је спроведен обред у којем је Радослава на краљевство благословио архиепископ; вид. њен рад у овом зборнику.

37 *Зборник повеља*, 94.

38 Подробније вид. Ђ. Бубало, *Српска земља и њоморска у доба владавине Немањића, књига I: Од Сабора у Расу до Сабора у Дежеву*, Београд 2016, 115сл.

световне власти – за црквено венчање. Иако је премештање крунидбеног места из Расе у Жичу свакако представљало циљано установљавање нове традиције везане за седиште српске цркве³⁹, сам обред има, вероватно, и већи значај од локације.⁴⁰ Тарановски умесно примећује да, упркос овој норми, нису сви каснији српски владари крунисани у Жичи⁴¹, али значај самог чина крунисања није због тога опао. Постављање свештених лица и игумана у седишту српске цркве, опет, колико год било логично, спада у унутрашња организациона питања цркве која не би морала бити регулисана актом световне власти: на овај начин још више се подвлачи заједништво српске државе и цркве.

Притом, треба нагласити да је ова одредба друге Жичке повеље један од ретких писаних прописа српског средњовековног права који се односи (макар и на симболичан, а не оперативан начин) на функционисање органа централне државне власти. У овом периоду оно је иначе углавном било регулисано неписаним правом – обичајима наслеђеним из ранијих времена и преседанима установљеним кроз праксу поступања владара у појединачним случајевима.

Конечно, повеља после одредби о биру одређује за четири краљевска манастира – Свету Богородицу Студеничку, Светог Георгија у Расу, „светогорски манастир“, тј. Хиландар, и Свету Богородицу Градачку – да им „ни сацѣди ниц, ни гдѣ ниц сѣ села подѣ конци пискѣпницми, да не имають надѣ ници никоере о области пискѣпниѣ. ꙗ ѿ поповьсцѣмь поставленн снхъ манастирскихъ о области, и ѿ всакомь дѣховномь исправленн, прѣдлагаемь та вьса на архнепискѣпа. ꙗ ѿ поставленн нгоуменьскомь, негоже по правдѣ нзволн кралевьство, сего архнепискоупь благославаеть (sic) божьствьно, а краљ даваеѣ емоу жьздь, и целовь него поставлаеѣ его нгоумена.“⁴² Стављање најзначајнијих манастира српске државе под директну власт краља и архиепископа у складу је са ромејским режимом царских манастира⁴³, али самим тиме и подвлачи јачање власти државе и новоосноване домаће цркве. Осим тога, ово сведочи и о њиховој активној сарадњи у световним и духовним питањима, што је нарочито очигледно из описаног начина постављања игумана, а поново у складу са ромејским идејним узором – доктрином симфоније.⁴⁴

39 Ј. Калић, *Преишече Жиче: крунидбена месѣа срѣских владара*, ИЧ 44 (1997) 77–87; Иста, *Држава и црква у Србији XIII века*, ЗРВИ 46 (2009) 132–133.

40 Што не значи, наравно, да локацији у *ѿренуѣку* њеног одређивања није придавана велика важност, те се управо у вези с тим налазе како бројни дарови, тако и само исписивање текста повеља на зидове цркве у Жичи, али и садржина живописа, S. Marjanović-Dušanić, *La charte et l'espace sacré*, 403.

41 Т. Тарановски, *нав. дело*, 167.

42 *Зборник повеља*, 94.

43 Н. Милаш, *Православно црквено ѣраво*, Мостар 1902, 716–717; ODB I, 457.

44 Вид. Н. Милаш, *Православно црквено ѣраво*, 746–754; Г. Острогорски, *Однос цркве и државе у Визанѣији*, Исти, Сабрана дела, књига пета: О веровањима и схватањима

БРАЧНО ПРАВО

Највећи део правне материје друге Жичке повеље посвећен је за-
брани развода, односно казнама за напуштање супружника. Повеља ову
материју започиње свечаном забраном: „И по томоу божьствни съ законь
наштинвѣше по црьковномоу уставѣ и прѣдани, и господско запрѣщенне бысть: не
разлоучати се моужоу отъ женѣ и женѣ отъ моужа.“⁴⁵ Порекло забране је, на-
равно, у целости божанско, односно канонско: световни законодавац не
претендује чак ни на то да он понавља забрану кроз своја уста, већ само
подвлачи постојеће верско правило⁴⁶ и стаје иза њега својом санкцијом.⁴⁷
Међутим, баш та световна санкција која је била духовно, па и идеолошки
од најмањег значаја – морала је бити практично најзначајнија, као она
која је требало да обезбеди поштовање канонских правила у пракси. Како
је у литератури већ истицано, пагански обичаји у области брачног права
су сигурно били дугог века и црква није успевала да их ефикасно искоре-
ни.⁴⁸ Ни поуке, ни претње духовним казнама нове вере, нису успевале да
потисну вековну праксу. Доментијан у свом *Житију Свѣтої Сава* говори
како су се неки људи женили по закону (дакле, дотадашњем обичају још
из прехришћанских времена), али нису били венчани, те је Сава послао
по целој земљи новопостављене протопопове да их венчавају.⁴⁹ У Теодо-

Византинаца, Београд 1970, 224–237 (= *Отношение церкви и государства в Византии*,
Seminarium Kondakovianum 4 (1931) 121–132).

45 Овај и даљи цитати наведени према *Зборник њовеља*, 94–95.

46 Доминантно тумачење ове одредбе јесте да „господско запрѣщенне“ у њој означава
забрану Господњу, божанску – а не некакве световне господе. Вид. нпр. Стефан Пр-
вовенчани, *Сабрани сѣиси*, прир. Љиљана Јухас-Георгијевска, Београд 1988, 112; Т.
Тарановски, *нав. дело*, 573. Супротно сматра Д. Синдик, *Значај*, 66.

47 Смиља Марјановић Душанић у помену „божанског закона“ пре свега вид. Стефано-
во схватање повеље као закона, С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Не-
мањића*, 269. Мада је неспорно да значење речи *закон* у средњем веку обухвата и пове-
ље издате од владара (подробније вид. С. Шаркић, *Закон*, 61–65), чини нам се да ове
речи ипак упућују на верско правило које повеља само наводи и санкционише. Тако
га класификује и С. Шаркић, *Закон*, 66.

48 А. В. Соловјев, *Законодавство*, 100, сматра да „рад Св. Сава јасно нам показује, колико
је дубок био јаз између старих српских, још полунезнабожачких обичаја и сложених
црквених прописа о брачном праву.“ Детаљније о овом питању вид. С. Бојанин, *Бра-
чне одредбе Жичке њовеље између црквеної и народної конциѣиѣа брака*, Византијски
свет на Балкану, књига II, ур. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић, Београд 2012,
425–442. Упор. начелно К. Кадлец, *Првобитно словенско љраво љре X века (љревео и
дољунио љроф. Др. Ф. Тарановски)*, Београд 1924, 79сл.

49 „По семь пакы избра отъ оученниъ своихъ богоразоудьныиъ моужѣ, и постави ѣ протопопы; и
тѣхъ пакы послаавъ въ все страны отъчѣства своего недостаткы испльнѣати; и елики бо бѣхоу
се женнии чловѣци прочни по законуу, нь не вѣнчѣани бѣхоу, іако овѣце не идоуште пастыра
бѣхоу смлетени; повелѣ же посланыиыиъ сице вѣнчѣати родѣ чловѣчьскыиъ, събирати въ црьковѣ
все, старѣце же и срѣдовѣчьныиъ и младыиъ моужѣ и жены, и все дѣти, елици бѣхоу рождени
отъ нихъ безъ благословенниа законьнааго, съкоупивѣше ихъ подѣ окрѣпѣ родителю своею, и

сијевом *Житију* Сава исто тако шаље многе егзархе, али да *тираже* оне који су узели жене као пагани, без благослова и молитве.⁵⁰ Чини се да формулација не сугерише нарочито велики број⁵¹ – али из оба житија је јасно да је тих случајева било, и то не у неком нарочито непросвећеном крају, већ по целој земљи. Осим тога, оба житија говоре како је Сава наложио да се старији невенчани парови, који већ имају децу, окупе заједно са својом децом за венчање. Дакле, све и да ти случајеви нису били нарочито многобројни, јасно је да је њихово стање било трајно. Није се радило о младим паровима који су се из незнања или журбе узели без венчања, и чија би грешка убрзо, по редовном току ствари, била исправљена од стране цркве – већ очито о људима који би невенчани проводили цео живот, иако је црквено учење то најстроже осуђивало.⁵²

Неко би могао истаћи да наведено Савино поступање није било у потпуности у складу са канонима. Наиме, 26. правило Светог Василија Великог (уврштено, као и остала његова правила, и у Савино Законоправило) прописује да је боље да се онај ко је ступио у брак са женом после блуда разведе, али да ће му бити опроштено ако се нераскидиво ожени пошто прими запрећење за блудочинство. Тумачење које Номоканон за ово правило даје наглашава изричито да „блудъ не бракъ ксть, ни бракоу начело, нъ грѣхъ и прѣстоупленнѣ закона божна“, те да је стога боље да се таква веза раскине, а да је тек „ашче же всѣмъ образомъ не ѡтѣтърженъ „но нмѡта другъ къ другоу“, да им се дозволи да живе у браку, „да не горше что боудеть“ – дакле, да не би наставили да живе у блуду или ступили у други брак,

тако вѣнчавашоу ихъ по ѣдинодоу кождо ихъ, иако да боудутъ всн благословенн въ нде господьне.“ Доментијан, *Живой Свейоїа Симеуна и Свейоїа Саве*, прир. Ђ. Даничић, Биоград 1865, 243–244. Вид. превод у: Доментијан, *Живой Свейоїа Саве и Живой Свейоїа Симеона*, прир. Р. Маринковић, Биоград 1988, 154–155.

50 „Посмлет же ї езархе многы, въздыскаюште нже иако поганыкы кродѣ благословенїа и молитвы жены поедшихъ, и снхъ вѣнчавати повелѣваетъ, аште же въ старости н дѣти таковын нмоуште боудутъ, и снхъ подѣ окрнѡлѣ матерѣ принети, и съ ниди вѣнчати се.“ Доментијан, *Живой Свейоїа Саве*, прир. Ђ. Даничић – погрешна атрибуција Теодосијевог Житија, Биоград 1860, 151. Вид. превод у: Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Биоград 1988, 212.

51 С друге стране, постојање нормe о обавезном црквеном венчању у Душановом законнику сведочи о томе да је проблем опстао и више од века касније, што би могло говорити о већем броју оваквих случајева. Чл. 3 Законика гласи: „Н ннеднна свадѣла да се не оуѣнны безѣ вѣнчѡнїа; ако ли сеоуѣнны безѣ благословенїа и оупрошенїа цркѣве, таковы да се разлоуѣте.“ За садржину Душановог законика коришћена су издања С. Новаковић, *Законик Стефана Душана, цара српскої, 1349 и 1354*, Биоград 1898 и Ђ. Бубало, *Душанов законик*, Биоград 2010. Вид. и З. С. Мирковић, *Српска ѡравна историја*, Биоград 2017, 55.

52 Копривица на два места, говорећи о времену Светог Саве, па затим цара Душана, наводи како је „избегавано црквено венчање“, М. Копривица, *Пойови и ѡроїоїоїови*, 268. Ова формулација не делује најсрећније. Тешко да су у ово доба, ипак прилично раширеног хришћанства, парови сматрали да је црквено венчање непожељно, па га активно избегавали: изгледније је да га само нису сматрали неопходним.

па чинили даље прељубу међусобно.⁵³ Како се обичајни, невенчани бракови о којима говоре Савина житија несумњиво имају сматрати блудом са тачке гледишта хришћанске цркве, чини се да је Савини изасланици требало прво да покушају да развргну ове грешне заједнице, те да тек оне који истрају у намери да даље живе као мужеви и жене заправо венчају, а и то уз казну предвиђену за блуд. Текстови житија, међутим, не помињу ни кажњавања, ни било какво испитивање и селекцију. Напротив, оба житија говоре о тим масовним венчањима, неретко са све децом, у свечаном и веселом тону. Ипак, сматрамо да се не ради ни о каквој омашци ни самога Саве у поступању, ни писаца његових житија у бележењу догађаја, већ управо о вештој процени првог српског архиепископа. Он, можда, није посебно испитао сваки невенчани пар да утврди имају ли озбиљну жељу и намеру да остану у браку – али је итекако схватао, на општем нивоу, да ће је сви они имати. Јер, ако је у свести народа, по важећем световном обичају, брак сматран важећим и без црквених обреда, несумњиво је да су сви ти парови управо и имали стварну жељу да га закључе. Инсистирање на решењу које би (у некој заједници у којој су верска начела била темељније усвојена) било боље, само би отуђило људе довођењем у питање њихових бракова. Ђорђе Бубало сматра да је „старање о ширењу хришћанског брака било једно од најважнијих средстава за просвећивање пастве.“⁵⁴ Сави је то итекако морало бити јасно – и ставио је просветитељску сврху испред свих осталих, постижући тако, ако не и у сваком појединачном случају (мада чак ни то не можемо тврдити), а оно свакако за новоосновану српску цркву најбољи резултат.

Ипак, један талас венчања је свакако био далеко од целокупног просвећења које је било потребно и у сфери закључења брака, а камоли његовог развода. Управо ту се, преко друге Жичке повеље, држава појавила у улози помоћника, који је требало да схватљивом световном санкцијом натера народ да поштује, можда, тешко разумљиве духовне прописе. Подвлачећи и даље значај духовне заповести, повеља прописује конкретну казну – или тачније, казне за њено престапање: „Аще ли которн оубрѣщеть се сню страшноу ю заповѣдъ да прѣстоупае, снмь наказаниемь да наказѣеть се: аще ли которн боудеть оуть властель, да оуземлетъ се на немь кралою .В. конь; аще ли оут ннихъ воинникъ, да оузнимають се на немь по .В. кона; аще ли оуть оубогихъ людн створить се, да оузнимають се на нихъ по .В. воли.“ Један од разлога великог значаја друге Жичке повеље за правну историју Србије и јесте управо то, што је ово најстарији правни споменик у којем су сачувани подаци о сталешкој неједнакости у

53 Наведено према М. М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *Законоуравило Свеиѳоа Саве, књиѳа 1*, Београд 2005, 517.

54 Ђ. Бубало, *Срѳска земља и ѳоморска*, 118.

српском кривичном праву.⁵⁵ Из тога, наравно, не произлази да је посреди почетак такве регулативе: напротив, сталешка диференцијација је била карактеристична за словенска обичајна права, док је управо ромејско право лагано (али никад до краја) доносило идеју о једнакости свих поданика пред законом.⁵⁶

Казне су, дакле, прописане сразмерно сталежу учиниоца, и ту се могу приметити и квалитативне и квантитативне разлике. Властела, племићки војнички сталеж, плаћа глобу у природи – у коњима, а *убоји људи*, себри, сељаци – у воловима.⁵⁷ Сваки сталеж плаћа у оној врсти животиња коју редовно користи у обављању своје примарне делатности – ратовања или земљорадње.⁵⁸ То, поред симболичне, има и практичну функцију: од свакога се захтева да плати глобу дајући оне животиње за које се у редовним околностима може очекивати да их има. Уз то, коњи су били веће вредности од волова⁵⁹, те је тако имућнији сталеж плаћао већу казну, чиме се тежило томе да санкција сваког учиниоца приближно једнако погоди. Ова друга идеја је остварена и даљом диференцијацијом у оквиру војничког сталежа – између властеле, која је плаћала шест коња, и „других војника“ који су плаћали само два. Како је још Тарановски истакао: „Могућност плаћања глобе у коњима поставља прве две групе на један те исти сталешки ниво а разлика у размери те коњске глобе дели их на виши и нижи ред.“⁶⁰

Неспорно је да се у сваком случају радило о тешкој казни, која је озбиљно погађала имовно стање учиниоца: во је био значајан део имовине сељака, па није сваки земљорадник ни имао два вола, већ су се често изнајмљивали ради орања.⁶¹ У погледу тога шта би се дешавало ако кривац није био у стању да плати казну повеља ћути, као и други извори средњовековног српског права. Сигурно се немогућност осуђеног да плати глобу (за било које кривично дело) појављивала у многим случајевима у пракси, и за такав проблем је морало постојати обичајноправно решење

55 О овоме је већ било речи у Н. Кршљанин, *Сталешка неједнакост у казненом праву Душановог законика*, Страни правни живот 3 (2012) 41–68 и Н. Кршљанин, *Српске средњовековне повеље као извор Душановог законика*, докторска дисертација одбрађена на Правном факултету Универзитета у Београду 2014, 286–291.

56 Упор. А. В. Соловјев, *Законодавство*, 74сл.

57 Натурални карактер глоба, свакако, сведочи и о степену развоја привреде у Србији тог доба. Поређења ради, у Душановом законик у је велика већина глоба изражена у новцу.

58 О примарној употреби волова за обраду земље у средњовековној Србији вид. М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд 2004, 51–64сл.

59 Вид. К. Јиречек, *Историја Срба, њихова свеска – Културна историја: I део*, Београд 1923, 179–181.

60 Т. Тарановски, *нав. дело*, 44.

61 М. Благојевић, *Земљорадња*, 57–58 и 211–242.

које је савременицима било општепознато, те га баш зато законодавци⁶² и не помињу. О овоме ће још бити речи касније.

Засебно је питање шта се тачно подразумевало под војницима. Текст повеће их, чини се, одваја од властеле напоменом да се ради о *друџим* војницима – онима, дакле, који не спадају у властелу, али са њом имају и нешто заједничко: војну службу. У науци претеже мишљење да се ипак не ради о себрима који су ратовали, већ о најнижем слоју властеле, који ће касније, у време владавине Стефана Душана, редовно бити називан властеличићима.⁶³ И разлика у казни је примерена овоме: износ је троструко мањи него за (малу и велику) властелу, што одговара слабијем економском положају властеличића. Ипак, посреди је истоврсна казна, што сведочи о њиховој припадности истом сталежу.

Норма изричито (барем у случају властеле) истиче да глоба припада краљу, и та напомена је веома важна. У Србији почетком XIII века није се нужно подразумевало да свака глоба припада држави, односно владару. Без напомене, могло би се очекивати и да ће износ глобе припасти цркви, надлежној за брачна питања, па можда и непосредно оштећеном – незаконито остављеној супрузи.⁶⁴ Владар, дакле, пружа заштиту црквеним нормама, али и сам извлачи из тога корист у виду припадности глобе. У овоме се може видети својеврсна накнада за заштиту од стране владара (одсуство очекиване повластице да бар део глобе припадне цркви), али и просто подвлачење снаге државне власти у материји од оваквог значаја. Ипак, питање припадности глоба се не исцрпљује овом одредбом, о чему ће бити више речи касније.

Мушки род у претходној норми није био само граматички. За жене затим следи засебно правило које, чини се, за њих само уводи исте каз-

62 Под законом, наравно, овде подразумевамо обавезујућу правну норму, у којој год форми да је настала. Детаљније о појму закона у средњовековној Србији вид. С. Шаркић, *Закон* и С. Шаркић, *Номос, lex, закон: њорекло, значења, дефиниције*, Зборник Матице српске за класичне студије 7 (2005) 49–64.

63 Вид. К. Јиречек, *Историја, шрећа свеска*, 72–73; Т. Тарановски, *нав. дело*, 41–45; С. Шаркић, *Правни положај властеле у средњовековној Србији*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду XLIV/1 (2010) 21–22. Благојевић, рецимо, убраја овде и себре-ратнике, и сиромашнију властелу: М. Благојевић, *Земљораднички закон – средњовековни рукопис*, Београд 2007, 235. Упор. и А. В. Соловјев, *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*, Београд 1980, 204–205.

64 Тачан тренутак прелаза припадности глобе од оштећеног јавној власти, није лако утврдити. Прекретницу свакако илуструје одредба која постоји у Дечанској и Светоарханђеловској хрисовуљи, по којој половина вражде (односно, у Светоарханђеловској, сваке глобе) припада цркви, а половина наводчији, али с обзиром на партикуларну природу ових аката, не може се знати у ком је периоду то правило изворно настало. У време цара Душана, судећи по нормама Законика, оно већ представља изузетак, а ново правило је већ следећа фаза – припадност глоба у целости држави. Детаљније вид. Т. Тарановски, *нав. дело*, 358–363.

не, не наводећи их поново поименце. Међутим, овде се не помињу три јасно наведене категорије за кажњавање, већ само две: „Женаџь такожде повелѣбаем: аще ли котора въ прѣстоупленне закона въпадет, аще боуде оть властель, то властельскнѣмь наказаннѣмь да наказоуѣт се; аще ли оть нижнихъ, то противоу родоу да наказоуѣт се.“ Тарановски је поводом ове норме истицао да су сада војници-властеличићи понижени тиме што су сврстани у „ниже“ од властеле, заједно са себрима, мада није видео у томе знатно погоршање њиховог положаја у контексту остатка повеље.⁶⁵ Неспорно је, наравно, да се под „нижима“ подразумевају оба сталежа нижа од властеле поменута у норми за мушкарце – дакле, властеличићи и себри. Али из тога не би требало извучити закључак да се сада жене из оба та сталежа кажњавају једном те истом казном.⁶⁶ Очито је посреди само генерализација (која је можда послужила и наглашавању положаја крупније властеле, а свакако извесном скраћивању) која означава да ће се за сваки сталеж применити „његова“, од три раније поменуте казне. Дакле – жена би била кажњена истом глобом као и мушкарац, у складу са својим пореклом.

Међутим, ту једнакост престаје. Даље у повељи следи већи број специфичних норми које се односе само на жене, и које су многим истраживачима биле значајан извор за проучавање положаја жена у средњовековној Србији. Повеља, наиме, прописује исту казну у складу са сталежом и за оне који би отели жену од мужа⁶⁷, сугеришући да би то најчешће могли бити родитељи: „Аще ли котора родителн отемлет се или ннѣмь конѣмь силѣ, то таковн да наказоуѣт се противѣ санѣ своенѣмѣ.“ Не помиње се обрнута могућност – да неко, били то родитељи или не, на силу одведе мужа од жене. Свакако такав, обрнути сценарио у очима средњовековног човека, односно у пракси оног времена, није био могућ. Муж је био глава породице,

65 „Изношење властеле изнад свију даје повода да се у истој Жичкој повељи становништво подели само на две групе, и то вишу властеоску и нижу невластеоску са одговарајућом поделом и на казне. (...) Речи *ѣрошнву роду* (према врсти) упозорују на две познате групе, и то на *војнике* и на *убоѣ*. Ту се положај *војника* понижава, јер се војници сматрају као једна врста нижних. Али то је само узгредно и немотивисано одступање од основног правила, према коме војници сачињавају једну подређену врсту не нижег, него вишег – властеоског сталежа.“ Т. Тарановски, *нав. дело*, 41. Занимљиво је што Тарановски при овој анализи (која се налази у поглављу посвећеном положају властеоског сталежа) нигде не помиње да се ради о норми која се односи на жене.

66 Тако смо – како се сада чини, погрешно – закључили у Н. Кршљанин, *Српске повеље*, 137–138. и 289.

67 Душанка Динић Кнежевић ово тумачи као казну за родитеље „који би своју кћер наговорили да напусти мужа“, Д. Динић-Кнежевић, *нав. дело*, 58. Тумачење о отмици заступа Т. Тарановски, *нав. дело*, 574. Душан Синдик, а за њим и Александра Фостиков, погрешно тумаче ову одредбу као отмицу девојке од родитеља, тј. покушај брака отмицом, и виде у њој казну за дотичну жену, Д. Синдик, *Значај*, 66; А. Фостиков, *Жена*, 359.

самосталан ратник или радник који је својим трудом издржавао укућане, господар куће и имања које је наслеђивао од предака. Било је крајње неизгледно да га неко са стране отргне од тога. Осим тога, родитељи мужа су, по редовном току ствари – ако су још увек били у животу – најчешће живели у истој кући у коју је муж и довео жену.⁶⁸ За жену је, пак, сигурно постојала могућност да породица одлучи да је врати родној кући. Лако је замислити многе мотиве за то: проблеме у браку или незадовољство родитеља ћеркиним мужем, неприлике или прост мањак радне снаге у жениној породици, бољу прилику за удају коју су нашли за своју ћер... Сигурно је таквих случајева у пракси било раније, док је брак био лако раскидив, кад нису били нарочито проблематични за друштво у целини – али мора бити да је појава опстала и после прихватања хришћанског учења. Додуше, не треба губити из вида да она сама по себи представља само показатељ различитог друштвеног и културног, али не и правног положаја жене.

Ипак, ова социјална разлика је повлачила за собом далекосежне последице, што се види из даљег нормирања поступања са женом која није имала имовину из које би могла платити казну: „Аще ли ѿ себѣ сама имѣть бѣсновати се, ѿставляющн своѣго мѣжа, да аще има добнтѣкъ, добнтѣкомѣ да наказѣют се, аще ли добнтѣка не има, то свонѣмъ тѣломѣ да наказѣют се, такоже бѣдетъ изволеннѣ мѣжа ке. Наказавъ ю, да ю воднтѣ; аще ли не боудетъ кѣмѣ згодна воднтн, то наказавъ ю да ю продастъ камо кѣмоу годѣ.“ Ове норме отварају многа важна питања.

Пре свега, а неvezано за саму проблематику недозвољеног развода, повеља јасно показује да је и удата жена могла имати своју имовину, одвојену од мужевљеве. Ову чињеницу потврђују и други средњовековни извори и она је у историографији одавно неспорна.⁶⁹ Но, кључна реч је овде *моѣла*. Како је давање прикије, мираза, при закључењу брака било уобичајено, али не и обавезно, жена која није добила мираз⁷⁰ нити на било који други начин (нпр. поклоном) стекла посебну имовину, или је пак ту имовину потрошила, могла се наћи у ситуацији да нема из чега да плати чак ни део казне. Формулације употребљене у повељи, „аще има добнтѣкъ“ и „аще ли добнтѣка не има“, делују као да говоре о начелном поседовању или

68 Ово је, додуше, у већој мери важило за себре. Мада је живота у проширеним породицама, „кућама“ било и код властеле, за очекивати је да је у том сталежу ова појава била ређа. Вид. Т. Тарановски, *нав. дело*, 582–598, нарочито 590–595.

69 Вид. нпр. А. В. Соловјев, *Законодавство*, 129–132; Т. Тарановски, *нав. дело*, 579–582.

70 По свему судећи, у словенским обичајима није било устаљено давање богатог мираза, већ само ствари за женину личну употребу – „руха“ и накита. Обичај давања већег мираза је лагано продирао у српско право под ромејским (а такође и латинским, приморским) утицајем, али претежно у вишим друштвеним слојевима. Вид. тако А. В. Соловјев, *Законодавство*, 130–132, В. Станимировић, *Брак и брачна давања у историји*, Београд 2006, 176–177; слично и К. Кадлец, *нав. дело*, 82.

непоседовању било какве имовине⁷¹, а не о томе да ли је женина имовина довољна да се из ње плати глоба коју је дужна у овом конкретном случају.⁷² Правна логика, напротив, упућује пре на то да се радило о способности плаћања конкретне имовинске казне. Које год од ових тумачења да се усвоји, свакако су се у овој незавидној ситуацији много чешће могле наћи жене из себарског него из властеоског сталежа.

За мушкарца оваква могућност није предвиђена, поново из простог разлога што није била реално замислива у пракси оног времена. У претежно руралном и на натуралној привреди заснованом друштву средњовековне Србије, било је практично немогуће да одрастао мушкарац, било самостално или заједно са другим припадницима своје „куће“, задруге (нпр. браћом), не поседује барем некакву имовину, барем мали земљишни посед потребан за издржавање своје породице.

О каквој се телесној казни овде радило? Напомена да је жена сносила казну по вољи мужа (који се појављује у улози оштећене стране) могла би навести на закључак да је и врста, а не само износ казне, зависила од мужевљеве одлуке. Ово би, чини се, било погрешно. Ако се изузму подаци о кажњавању јеретика за време владавине Стефана Немање, који се морају сматрати веома специфичним и нипошто репрезентативним за општу казнену политику Србије тог доба⁷³, нема података о тешким телесним казнама (казнама сакаћења) или смртној казни у средњовековним изворима домаћег порекла. Сви прописи у којима су предвиђене овакве казне су или директно реципирани из Ромејског царства, или су, као Душанов законик, настали под ромејским утицајем. Штавише, ни за строге казне

71 Синдик реч „добитак“ тумачи као стоку, те према томе говори и непосредно о поседовању баш стоке (потребне да се плати глоба), Д. Синдик, *Значај*, 66. Он се овде позива на Новаковићево тумачење те речи у контексту чл. 75 Душановог законика – али ту је контекст битно другачији, јер се управо говори о напасању стоке, С. Новаковић, *Законик*, 191. Мада је *изворно* значење речи „добитак“ неспорно „стока“, у контексту плаћања глоба, макар и изражених у стоци, требало би ову реч тумачити шире, као имовину уопште. Вид. „Добитак“ у: *Лексикон српској средњеј века*, 160–161 (Ђ. Тошић); тако и Т. Тарановски, *нав. дело*, 579. Оваква еволуција појма није специфична за средњовековну Србију, већ је уопште карактеристична за друштва у којима је стока представљала један од битнијих делова имовине. Тако је, рецимо, и термин *peculium* у римском праву настао од речи *pecus* – стока, стадо. Вид. Ж. Бујуклић, *Forum Romanum: римска држава, право, религија и митови*, Београд 2009, 569–571.

72 Александра Фостиков на једном месту наводи, како се чини, да се овде радило о одузимању целе женине имовине (те сугерише чак и да је припадала њеном мужу – „муж ју је могао казнити одузимањем те својине, као и у Котору“), што се не може прихватити, јер игнорише ранију одредбу о кажњавању жена у складу са сталешком припадношћу. На другом месту у истом раду, међутим, она исправно указује да је жена сносила имовинску казну чија је висина зависила од сталежа, А. Фостиков, *Жена*, 344, 350.

73 О овој епизоди вид. Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, 71. Упор. Т. Тарановски, *нав. дело*, 415.

из тих прописа нема података да су се примењивале у пракси – мада због малог броја очуваних извора који се односе на судску праксу то не може бити довољна основа за коначан закључак.⁷⁴ Наука стоји на становишту да је овде посреди казна батина: жена без имовине која би одлучила да остави свог мужа била би кажњена батинама.⁷⁵ Тачан број удараца би, пак, одредио напуштени муж. Ово се може поткрепити и тиме што се чак и у Душановом законнику, на више места, прописује казна батина чија је врста, додуше, изричито одређена, али чији износ није наведен.⁷⁶

Шире питање које се овде поставља јесте у каквом је односу ова норма била са општим (обичајним) правилом о кажњавању онога ко нема довољно да плати глобу, односно може ли се из ове норме, можда, дедуковати или барем назрети то правило? Једна могућност је да је телесна казна и иначе представљала уобичајену алтернативу за инсолвентне осуђенике (барем за онај део глобе који нису могли да плате), те да су овде наглашене само специфичности конкретног случаја – евентуално могућност да жена уопште нема своју имовину (а не само да нема довољно да плати казну – ако прихватимо то тумачење ове норме), а свакако то што је управо њен муж био тај који је одређивао висину физичког кажњавања. Замислимо је чак да ни ово није била нарочита посебност – већ да је оштећени кривичним делом и иначе одлучивао о висини казне батина коју би учинилац морао да сноси уместо глобе. Већ смо поменули да је у ранијем периоду глоба (а нешто касније барем њен део) припадала управо оштећеном, који је истовремено био и тужилац.⁷⁷ Делује у складу са средњовековним осећајем за правду да се онда управо оштећеном препусти одмеравање телесне казне, кад је већ био ускраћен за материјалну надокнаду. Иако се ово последње није односило на случај у Жичкој повељи (будући да се јасно наглашава да глоба припада краљу), могуће је да је свеједно задржано исто начело, поготово с обзиром на врсту престопа, који је по природи ствари имао далеко личнију димензију од просечног кривичног дела.

74 Вид. нпр. З. С. Мирковић, *Византијски уџицаји на кривично право у средњовековној Србији – њоїледи Теодора Тарановскої и Александра Соловјева*, 125 година од рођења Александра Василевича Соловјева, ур. З. С. Мирковић, Нина Кршљанин, Београд 2016, 161–162.

75 Вид. нпр. Т. Тарановски, *нав. дело*, 418.

76 Реч је о чл. 24 (присутном само у Раковичком препису – о калуђеру који прими мито), чл. 50 (о властеличићу који опсује властелина), чл. 85 (о себру који изрекне бабунску реч), чл. 131 (о војницима који се умешају у двобој) и чл. 166 (о пијаници који некога увреди или лакше повреди.) У овом последњем случају прво се предвиђа фиксан износ од сто батина, али затим само једно неодређено „да се бије“ после тамнице такође неодређеног трајања; додуше, могло би се прихватити и да се ради о понављању истог броја удараца. Вид. *Исто* и Н. Кршљанин, *Српске њовеље*, 284–286. Маркантно је, такође, да се у већини случајева (свим осим чл. 131) казна батина не појављује самостално, већ уз неку другу казну.

77 Вид. Т. Тарановски, *нав. дело*, 359–363.

С друге стране, наравно, могуће је да је цела норма представљала изузетак, а да је у другим случајевима када учинилац неког кривичног дела није могао да плати (целу) глобу на коју је био осуђен, примењиван неки други принцип. Замислимо је све од одрађивања износа глобе принудним радом, па до смртне казне – мада ова последња могућност из више већ поменутих разлога не делује убедљиво. Наравно, све ове хипотезе морају остати на нивоу спекулација – коначни закључак, нажалост, није могуће донети са постојећим стањем извора.

Могућност мужа да прода жену после извршења телесне казне представља вероватно најконтроверзнији део ове регулативе. С једне стране, неспорно је да никаква слична казна није предвиђена за мушкарца, што наводи на закључак да је остављање мужа од стране жене сматрано за тежи преступ него обрнуто, или да је сам положај мужа у браку (као главе породице) сматран довољним основом за овакво овлашћење. С друге стране, не треба губити из вида да је муж ту могућност, по свему судећи, имао само после телесне казне – дакле, само у случају жене која није имала своју имовину.⁷⁸

У тесној вези са првим је и фраза која је употребљена да опише женино напуштање мужа: „Аще ли ѿ себѣ сама нѣтъ бѣсновати се, ѿставляющн своего мужа...“ У случају мушкарца који напушта жену није употребљена никаква слична квалификација.⁷⁹ Тарановски је сматрао да је узрок томе разлика у дотадашњим обичајима, где је развод од стране мушкарца сматран нормалним, а од жене не.⁸⁰ Станоје Бојанин истиче да је овакво гледиште једнострано, „јер занемарује очекивања и интересе породице из које потиче супруга“, те да су обичаји вероватно познавали и раскид од стране женине породице (тј. отимање које се помиње у повељи), а да је тек самовољни раскид од стране жене лично наилазио на осуду.⁸¹ У сваком случају,

78 Овако сматра Т. Тарановски, *нав. дело*, 579–580, а, чини се, и А. В. Соловјев, *Законодавство*, 154 нап. 5.

79 Ипак, још је Соловјев истакао три случаја квалификовања кривичног дела као „лудости“ или „безумља“ у нормама уговора, односно повеља српских владара Дубровнику. Ни у једном од ових случајева се није специфично радило о женама, нити о делима против полног морала. Соловјев је сматрао да се оваква квалификација заснива на библијској концепцији о закону као божанској мудрости, по којој безакоње испада лудост јер одступа од божанског разума, А. В. Соловјев, *Законодавство*, 142–143.

80 „То се напуштање дакле сматра као манифестација некојег лудила, свакако као нешто изузетно, анормално, нечувено, што је безусловно за осуду од стране свију. Насупрот томе о ‘пуштању’ жене од стране мужа, о томе ‘распусту’ који се ауторитативно извршује од мужа, законодавац говори обичним мирним тоном; он се против њега бори у име Божјег закона те га кажњава, али га не слика као нешто изванредно, нечувено, чак ни необично. Сигурно да је такво пуштање жене од стране мужа, такво једнострано раскидање брака ауторитативном вољом мужа било уобичајено и није противречило правној свести народној.“ Т. Тарановски, *нав. дело*, 574.

81 С. Бојанин, *нав. дело*, 433–434.

не треба мислити да је ова врста осуде некаква специфичност средњовековне Србије: примери сличне појаве се могу наћи и у другим државама. Патријархални хришћански морал средњег века више је осуђивао преступе полног морала од стране жене него од стране мушкарца, а повезивање полних преступа уопште са одређеном врстом лудила може се наћи и у католичким и у православним друштвима средњег века.⁸² Може се стога замислити да се сматрало да је жена оваквим понашањем показала довољно нестабилно стање ума, да се тиме оправдава њено потпуно стављање под власт мушкарца, па све до овлашћења да је прода другоме.⁸³

Опет, ако се прихвати резон да је муж могао продати само жену која није могла бити кажњена имовински, онда горе наведени ставови не могу бити валидан основ. Женина „ненормалност“ није се могла мењати у зависности од тога да ли је имала сопствену имовину. Могуће је, међутим, да је продаја у својеврсно дужничко ропство (било трајно или привремено) била управо она недостајућа, супсидијарна санкција за осуђеног који није био у могућности да плати (било коју) глобу. Замисливо је и да је то у другим случајевима била редовна последица инсолвентности, без потребе да се оштећени о томе изричито изјашњава – али да је овде, због посебности брачног односа, мужу остављена могућност да жени на неки начин опрости ову најтежу последицу, то јест да је врати у свој дом уместо да је прода.⁸⁴ Тарановски је поводом режима развода у Жичкој повељи приметио: „Постојали (*sic*) су дакле према хрисовуљи два различна и чак противна принципа, и то независност жене у погледу имовине, ако ју је имала, и потпуно негирање њене личности, ако није имања имала. Тешко је схватити, како су се та два принципа доводила у пракси у сагласност, јер за то нема никаквих изворних података.“⁸⁵ Ако би се узело да је „негирање личности“, тј. продаја у ропство, било редовна последица за онога ко не може да плати казну на коју је осуђен, противречност би била далеко мања. Ипак, нажалост, други део опсервације Тарановског

82 О овоме узред в. N. Kršljanin, *Ostvarivanje prava po Splitskom statutu*, Splitski statut iz 1312. godine: povijest i pravo, ur. Željko Radić et al., Split 2015, 292–294.

83 Све и кад би се та продаја тумачила не као продаја у ропство, већ „продаја младе“, давање другоме за жену (мада за то нема довољно основа, нарочито у контексту који ће се видети ниже), опет би чињеница да је муж кога је напустила одлучивао о томе за кога ће се она затим удати сведочила о изразито потчињеном положају овакве жене.

84 Ако се ова мисао развија даље, може се замислити да се (у општем режиму) осуђени продавао као роб управо да би тако добијеним новцем могао да се намира износ глобе – али је замисливо и да је учинилац као роб припадао самом оштећеном. Ни овај други сценарио није у нескладу са регулативом Жичке повеље, јер је сасвим логично да би у том погледу био направљен изузетак – да би можда и било прихватљиво да муж жену која је одлучила да га напусти и са којом не жели више да живи прода другоме, али не и да она остане у његовој кући као робиња.

85 Т. Тарановски, *нав. дело*, 579–580.

остаје неспоран и у оваквој конструкцији – нема изворних података који би потврдили ову хипотезу.

Вреди поменути да прописи Законоправила који регулишу сличну материју не садрже изразе типа „вѣсновати се“ и сличне квалификације понашања жене. Тако, 35. правило Светог Василија Великог, које помиње управо овај случај, каже само: „ѡще безъ вины оставитъ жена мужа своего, та оубо повинна ксть, оны же прѣтърпѣвъ неповинны.“ И тумачење које даље следи само објашњава да ће таква жена „въ запрѣщєныхъ боудеть“, а нарочито ако пође за другог мушкарца, јер ће се онда сматрати прељубницом, док је остављени муж без кривице и достојан опроштаја чак и ако се поново ожени.⁸⁶ Обрнуто, у пуном тексту 87. правила Трулског сабора (који је лако могао Сави бити познат, иако га није у тој редакцији уврстио у свој Номоканон) налази се за мушкарца који живи са прељубницом оцена „безуман је и нечастив“.⁸⁷ Изгледа, стога, да је фраза употребљена за жену у Жичкој повељи представљала начелну осуду неморалног понашања, можда и у већој мери с обзиром на тада уобичајен друштвени положај жене, али не делује да је та формулација употребљена у својству основа за тешку казну која затим следи. Посреди је, дакле, морална, али не и правна квалификација жениног поступка. У оваквом, ширем контексту, можда вреди придати више значаја хипотези о продаји у ропство као санкцији за инсолвентне дужнике уопште.

Повеља даље прописује да се после плаћене казне мора успоставити нарушена брачна заједница, под претњом духовне казне: „И по наказани всаки мѡжь кон бѡдетъ пѣстнѡъ женѡ, да ю вѡврати въ домъ свон; аще ли сего не имѡеть послѡшати, то такови н оуть божьствѡннѡе црѡкве да бѡдетъ заведанъ н оуть господина ен да не бѡдетъ ѡ мнлостн.“ О раскиду брака од стране мужа се, дакле, говори као о „пуштању“ жене – са чиме је у вези и назив глобе „распуст“ – док жена мужа „оставља“.⁸⁸ Ово је прилично логично описивало тадашње односе, где је жена редовно била та која се досељавала код мужа у кућу: у случају развода, она би из куће одлазила, остављајући мужа тамо, док би он њу „пуштао“, а реалније, терао да иде.⁸⁹

86 М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 521–522.

87 Н. Милаш, *Правила (канонс) ѡ православне цркве с ѡумачењима*, књига I, Нови Сад 1895, 572.

88 Упореди Т. Тарановски, *нав. дело*, 574. Сличну терминологију користи и Законоправило.

89 Другачије тумачи ову норму Душанка Динић Кнежевић, сматрајући да се у њој ради о поступању после (телесне) казне жене, о којој је претходна норма говорила, а не после раније поменутог кажњавања мужа. Она тврди: „Пошто је казни, муж је морао жену да врати својој кући, а ако то не жели, могао је да је прода коме хоће. За оног који жену напусти пошто је казни, била је предвиђена само духовна казна...“ (Д. Динић-Кнежевић, *нав. дело*, 58) Али, ако се ова одредба тумачи као директан наставак претходне, ствара се парадоксална комбинација. Док се мужу испрва дозвољава да

Глоба о којој је у повељи претходно било речи је, дакле, представљала казну такорећи за покушај самовољног развода: последњи корак је требало да буде обнављање брачног живота. Ако до тога не би дошло, не би било превише смислено да држава понавља световну санкцију – следећи корак је била духовна казна, и то, по формулацији би се рекло, одлучење. Тарановски је погрешно протумачио да се овде ради о неодређеној световној казни, те да то сведочи о благодати репресије због уврежености ове појаве у народу, на шта је већ скренуо пажњу и Станоје Бојанин.⁹⁰

Сам Бојанин о овој казни примарно говори као о епитимији, али у даљем тексту помиње и одлучење, те делује као да се није јасно определио о којем облику казне се ради.⁹¹ Нарочито је маркантно његово резоновање: „Изгледа да у многим случајевима претња имовинским казнама није била делотворна. Законодавац је био приморан да запрети и црквеном епитимијом (‘од... цркве да буде завезан’), као крајњом казном.“⁹² Овакав закључак делује помало необично кад се узме у обзир да је до доношења световних прописа у Жичкој повељи управо и дошло због недовољности или неделотворности канонских. Пре ће бити да је посреди узајамно допуњавање ова два извора забране и два начина кажњавања: држава преузима на себе први, најтежи корак, али не преузима потпуно ово питање у своју надлежност, већ се оно затим поново враћа у делокруг цркве. Због помена везивања и немилости, чини нам се да се пре ради о казни одлучења, мада је могуће и да се исти изрази односе напросто на предавање у надлежност цркви и кажњавање духовном казном. Дакле, можда ни сама казна, а свакако њено трајање и конкретан облик извр-

жену прода било коме ако неће да је води назад са собом, као да су то једине две могућности – већ у следећој норми му се налаже да жену коју је „пустио“ врати у кућу под претњом, додуше, само духовне санкције. Већ сам израз „пустио“ не делује као синоним малопређашње „продаје“ – чини се да је овде муж само пустио жену да иде где хоће, дозволио јој развод, а не да ју је продао некоме. На крају крајева, када би се радило о продаји, како би муж могао тек тако „вратити“ продату жену? Евентуално би се могло прихватити да се овде ради о трећој могућности, коју творац норме није одобравао, али је очекивао да се она у пракси догађа: да муж не жели ни да врати кући жену која га је напустила, нити да је прода, већ да је заиста само пусти да оде од њега како је и намеравала.

90 Т. Тарановски, *нав. дело*, 574; С. Бојанин, *нав. дело*, 429 нап. 17.

91 О овим врстама казни подробније вид. Н. Милаш, *Црквено казнено право (Εκκλησιαστικόν ποινικόν δίκαιον)*, Мостар 1911, 178–185 и 190–199.

92 У тексту који директно следи, Бојанин можда има примарно на уму јавну епитимију, али би оно о чему говори могло тим пре да се примени и на одлучење: „Духовна казна, слично као и имовинска, требало је да буде у функцији одвраћања. Она за појединца није значила само губитак Божје милости, већ је имала знатне конкретне последице по његов друштвени положај и углед у локалној заједници.“ У фусноти коју затим даје помиње обе казне: „Средњовековна српска црква била је свесна значаја претње одлучењем и казном епитимије која је постала део свакодневне пастирске праксе...“ С. Бојанин, *нав. дело*, 429.

шења (степен одлучења, односно врста епитимије) нису одређени. Разлог томе би могао бити да краљ није желео да се толико отворено меша у црквена питања, али можда се и најпросто подразумевало да ће се применити канонске норме садржане у недавно сачињеном Законоправилу.

Наравно, ни црква ни држава нису могле на силу задржати у браку супружнике који више нису желели да живе заједно. Могле су, међутим, прописати једну врло конкретну форму и државне и црквене „немилости“ – забрану закључења новог брака са неким другим, поново под претњом истог износа глобе: „И аще вторѡх женѡх помѣтъ, да дасть ѡслахѡх подобнѡх прѣвон, или кто таковоѡх женѡх дасть, иже не име хѣтѣти своѣх вѣдѣши, то и ты да ѡпадаѣтъ ѡ такоже наказаниѣ, такоже и пѣстини.“⁹³ Кажњавање онога „ко таквом жену да“ истом глобом делује осмишљено пре као превентивна мера која треба да обезбеди да до таквих бракова не дође, него као самостална казна за саучесништво у непоштовању канона. Јер, маркантно је да се не кажњава сама жена која се уда за таквог мушкарца, већ само онај ко му је да за жену – вероватно отац или брат, мушки глава породице. То такође сведочи о потчињеном положају жене у аранжманима закључења брака – од ћерке се очекивало да поштује вољу својих родитеља, пре свега оца, при ступању у брак. (Не треба губити из вида да су канонски прописи захтевали престанак родитеља оба супружника за закључење брака⁹⁴, али степен фактичке зависности се морао разликовати у пракси.) Дакле, кажњава се онај који је у пракси имао највећу моћ одлучивања, а не сама нова супруга, колико год да је њена сагласност да ступи у брак морала постојати.

Затим се проглашава: „И женамъ же сицеѡх ѡбразомъ запрѣщениа да бивають, да не имать ѡбласти ѡставивши своѣго мѡжа нного ѡзети.“ Станоје Бојанин тумачи ово као да је забрана новог брака постојала искључиво за жене. Изводећи умесно поређење са Првом посланицом Коринћанима апостола Павла⁹⁵, у којој види потенцијални извор ове норме, он закључује: „Уко-

93 А. Фостиков ослушу тумачи као алиментацију која се давала остављеној жени, спроводећи ту аналогију са правима Дубровника и Котора, А. Фостиков, *Жена*, 346–348. Остаје нејасно, међутим, зашто би напуштена жена то право имала само у случају мужевљеве поновне женидбе.

94 Тако, 38. правило Василија Великог жену која се уда без воље свог оца квалификује као блудницу, док тумачење које Законоправило даје начелно објашњава да они који су под нечијом влашћу не могу без пристанка тог некога закључити брак, односно да он није важећи. 40. правило, које говори о браку робине, и само садржи тај општи принцип „соуцихъ во подѣ властнѡ не тврѣда соутъ“, док 42. правило на генералан начин говори о кривици и запрећењу за оне под туђом влашћу који се ожене без пристанка, помињући изричито сина који се ожени без пристанка оца или роба без воље господара, М. Петровић, Љ. Штавланин-Ђорђевић, *нав. дело*, 523–525. Вид. и Н. Милаш, *Православно црквено право*, 620–621; Исти, *Правила (канонес) православне цркве с ѿумачењима, књига II*, Нови Сад 1896, 394–398.

95 „А ожењеним и удатим заповедам, не ја него Господ, да се жена од мужа не раздваја. Ако ли се пак и раздвоји, нека остане неудата, или нека се помири са мужем и муж да

лико би, дакле, жена успела да остави свога супруга, што је вероватно била привилегија оних богатијих или оних које су имале подршку породице, није се смела поново удавати. Слична одредба која би се односила на мушкарце не постоји у жичком документу. Напротив, видели смо да је била прописана глоба за мушкарца који би се други пут оженио.⁹⁶ Овакво тумачење није ваљано са становишта права, било световног или канонског. Казна било које врсте, па и новчана (глоба), не може се сматрати таксом која се плаћа како би се нека радња могла легално обавити. Чим правни поредак за неко понашање прописује казну, самим тим се подразумева да је то понашање забрањено, те да је казна – последица кршења забране, било тако нешто изричито напоменуто или не.⁹⁷ Евентуална неефикасност казне, као ни било које друго фактичко питање, наравно, не може норми порећи својство забране. Дакле, нема спора да је и други брак мушкарца после „пуштања“ жене, тј. недозвољеног развода, био исто тако недозвољен.⁹⁸ Наравно, било би крајње необично да за мушкарца у таквом случају буде прописана казна, а за жену не, али то није ни случај. Очито фраза „на овај начин“ није најава, већ позивање на раније норме: за жене је на овај *исти* начин, под претњом исте казне (тј. поновљене глобе), као и у претходно наведеном случају мушкарца, забрањено да после напуштања мужа ступе у нови брак.⁹⁹

Канонски ослонац за ове прописе налазио се, свакако, у Законоправилу Саве Немањића. Још 48. апостолско правило предвиђа одлучење за световњака који пусти своју жену и узме другу, или се ожени распуштеницом, мада не говори о трајању одлучења.¹⁰⁰ Ово је касније конкретизовано 77. правилем Василија Великог, које у истом случају садржи запрећење од седам година.¹⁰¹ Такође уопштено, 102. правило помесног Картагинског сабора по тексту Законоправила гласи: „Мал’жен’ца распуцајуца се, аще не сдирнута се да прѣбываѣта тако, аще ли же ни, къ покаѣнню да поноуждена бѣдета.“ Тумачење ове норме изричито наглашава да би се други брак у

не оставља жену.“ 1. Кор. 7, 10–11. Свето писмо коришћено према издању Љ. Ранковић, *Библија: Свето писмо Старој и Новој завети*, Ваљево 2008.

96 С. Бојанин, *нав. дело*, 433.

97 Слично управо о распушту као глоби у каснијем српском праву говори Т. Тарановски, *нав. дело*, 575.

98 Осим тога, тако би, по свему судећи, требало тумачити и наведене речи из Прве посланице Коринћанима.

99 Додуше, из овога се не би могла извести и аналогна одредба о кажњавању мушкарца који би се оженио таквом женом – а тим пре његове породице, будући да је положај мушкарца при закључењу брака, као што је већ речено, био приметно самосталнији.

100 „Иириьски чловѣкъ свою женоу пуствѣ, и другоую покѣ, или поущенцею оженнѣ се отълучѣнѣ.“ М. Петровић, Љ. Штавланин-Ђорђевић, *нав. дело*, 138.

101 *Исти*, 539.

таквој ситуацији имао сматрати прељубом и био одговарајуће кажњен.¹⁰² Управо то изричито проглашава и 87. правило Шестог васељенског (Трулског) сабора: „Иже ѿтъ моужа поущена бывши жена, за друугы пондетъ, прѣлюбодѣнца етъ, и поустившии женоу свою и иноую понмъ, прѣлюбы творитъ, по господню гласоу.“¹⁰³ Затим, 48. правило Василија Великог прописује да је жена коју је муж пустио, ако пође за другог мушкарца – прељубница: очигледно се ради о недозвољеном, самовољном пуштању, а не о канонски дозвољеном разводу.¹⁰⁴ Ипак, акценат прописа Законоправила и друге Жичке повеље је другачији: поменути канони се фокусирају на евентуално ступање у други брак и казну за такав поступак, док су наведене норме из Жичке повеље по коначном циљу ипак усмерене на поновно успостављање нарушене брачне заједнице.

Повеља затим инструктира епископе и друге надлежне да пазе да се сва ова правила не крше, то јест да никоме не дозволе развод, са једним изузетком: „свѣтителемъ же и господствѣюшимъ запрѣщеніемъ божѣстѣннимъ запрѣщеніемъ (sic!), никтоже да не остављаетъ божѣстѣнаго сего закона, развѣ словесе прелюбодѣннаго, и тон истинно да испитаетъ се съ расѣжденіемъ.“ Како и Бојанин примећује, ово је у складу са јеванђеоском поруком¹⁰⁵, мада је Законоправило Светог Саве, наравно, познавало и друге дозвољене разлоге за развод, на првом месту преузете из Јустинијанових новела.¹⁰⁶ Осим прељубе, други скривљени разлози су били: завера против владара, рађење о глави супружнику (или скривање оваквих завера других лица), неморалан живот жене (ако пије у крчми или се пере у јавном купатилу с другима које муж не одобрава; ако преноћи без његове дозволе ван куће, а не код својих родитеља), подстицање жене на прељубу или клеветање за прељубу од стране мужа, довођење друге жене у кућу. Било је и могућности за развод без кривице: трогодишња импотенција мужа или петогодишње заробљеништво без вести о томе да ли је жив или не, као и монашки подстриг било кога од супружника.¹⁰⁷ И једанаеста грана Прохирона, „Закона градског“, бави се нешто подробније овом тематиком. У њој су прописани исти разлози, само другачијим редоследом, уз додатак

102 *Истѡ*, 386–387. Исто тумачење упућује у вези са овим на 86. правило Трулског сабора и четири правила светог Василија (9, 35, 48, 77). У првом упућивању, додуше, постоји омашка, јер је реч о 87. правилу Трулског сабора, док 86. говори о држању блудница, тј. подвођењу.

103 *Истѡ*, 466. Екстензивнији текст и новије тумачење овог правила вид. у Н. Милаш, *Правила I*, 572–577.

104 М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 528.

105 „Тако је казано: ‘Ко отпусти жену своју, нека јој да књигу отпусну.’ А ја вам кажем да сваки који отпусти жену своју, осим због прељубе, наводи је да чини прељубу; и који се ожени отпуштеницом, прељубу чини.“ Мт 5, 31–32.

106 С. Бојанин, *нав. дело*, 430–431.

107 М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 720–723.

скривљеног узрока кад жена без мужевљеве дозволе посећује коњске трке или позориште, као и нешто специфичнијег случаја (који се не би могао убројати у развод) када жени стигне вест о смрти одсутног мужа.¹⁰⁸ У 58. глави, која садржи одговоре ираклијског митрополита Никите (из XI века), постоје и два питања која се тичу развода, оба из женске перспективе: у једном се ради о мужу који већ три године живи са наложницом, а у другом о мужу који је после венчања, али пре конзумације брака, зачео дете са својом таштом.¹⁰⁹

Извесна иронија – или можда баш зналачка напомена? – могла би се видети у томе што је Стефан Немањић наложио епископима да детаљно испитују постојање прељубе, када је, по свему судећи, управо он сам искористио прељубу као изговор за политички мотивисан развод са Евдокијом.¹¹⁰ Наравно, ово није био узрок за фокус повеће на прељубу као бракоразводни узрок. Када се пажљивије погледа, види се да је прељуба и у прописима које је Сава укључио у свој зборник нарочито истицана. Тако, 8. правило Новокесаријског (другог помесног) сабора забрањује примање у свештенство световњака чија је жена учинила прељубу, а свештенику који у таквом случају не отпусти своју жену прети извргнућем.¹¹¹ Затим, 9. правило Василија Великог, коме је Сава посветио и екстензивно тумачење, говори о томе како, иако „по господњю словесн, равно осоудџаѣт’ се и мѡуџь и жена развѣ любодѣянна распоуштающе се“, ипак се према црквеном обичају муж који је прељубник не разводи од жене.¹¹² На крају тумачења се наглашава како данас ни муж ни жена не могу иницирати развод без одговарајуће кривице, јасно регулисане Јустинијановом новелом. Слична идеја је показана у 21. правилу, које објашњава да је муж који сагреши са другом женом блудник, а не прељубник, те да га зато жена мора примити назад, за разлику од обратног случаја.¹¹³ А 48. правило истог светог

¹⁰⁸ М. М. Петровић, *Закономправило или Номоканон Свѣтѡго Сава: Иловички ѡреѡис, 1262. ѡдина*, Горњи Милановац 1991, 281а–284б. Први од ових случајева би се могао сматрати савременијом елаборацијом неморалног живота жене, а свакако је у Србији Савиног времена био далеко мање употребљив него у великим градовима Ромејског царства.

¹⁰⁹ *Исѡо*, 344а–б.

¹¹⁰ Тако, барем, следи према делу Никите Хонијата. Вид. *ВМАН* IV, 165–166.

¹¹¹ М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 211.

¹¹² М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 507–508.

¹¹³ *Исѡо*, 514. Иначе, по 20. правилу помесног Анкирског сабора за прељубнике и прељубнице се предвиђа одлучење у трајању од седам година, а 56. и 58. правило Василија Великог чак 15 година. Вид. М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 202–203, 531–532. Наравно, у избору из Мојсијевих закона налази се и претња смртном казном за прељубу како за жену прељубницу тако и за њеног љубавника, али овај строги старозаветни пропис је у доба састављања Законоправила морао имати више историјску и поучну него практичну вредност, М. Петровић, *нав. дело*, 253а. Исто Лев. 20, 10.

оца, као што смо већ навели, прописује да жена коју је муж пустио чини прељубу ако пође за другог.¹¹⁴

Ниједан други бракоразводни узрок (ни скривљени, а камоли нескривљени) не расправља се у Законоправилу из оволико различитих углова. Разлози за ово су, чини се, тројаки. Пре свега, прељуба представља директно кршење једне од десет Божјих заповести. Додуше, и код рађења о глави супружнику¹¹⁵ преступник је очито намеравао да се огреши о заповест *не убиј!*, али у својој намери није успео. Затим, здрав разум сугерише да је прељуба морала у пракси бити чешћа од већине, ако не и свих осталих дозвољених узрока развода. Коначно, ако прељубници нису били ухваћени *in flagranti*, постојање овог преступа је могло бити прилично тешко утврдити у пракси. Не би се рекло, стога, да је Стефан Првовенчани желео да оспори остале бракоразводне узроке из Законоправила (засноване на световном, римском-romeјском праву), већ да је одлучио да нарочито подвуче онај који је у пракси био најчешћи и најпроблематичнији.

Жичка повеља у завршетку дела посвећеног забрани развода поново прети истом казном, сталешки градираном, али сада другачије одређује коме казна припада: „На властелѣхъ же и на конницѣхъ да ѡземлють на нихъ ѡсаѡхѣ господствѡющн, а кѡже сѡтъ ѡбознн, на ннхъ же ѡземлю по .К. волн, то гдѣ ѡбрѣтають се ѡ жѡпахъ ке сѡ подѣ ѡбластню архнєпнскоуѡпннє, да ѡземлетѣ архнєпнскѡпннє, а подѣ ѡбластню ннѣхъ єпнскоуѡпннє, аще ѡбрѣщетѣ се такови, то да ѡзнма єпнскѡпннє кднѣ волѣ, а дрѡгн да ѡзнма господствѡющн.“ Војници су поново груписани заједно са властелом, одвојено од убогих, јер глобе наплаћене од њих – вероватно будући да су били потчињени директно владару као његова војна сила¹¹⁶ – припадају у целости световним властима. Формулација у множини, „да узму од њих ослухе“ потврђује да и ту постоје две различите казне, тј. да се још увек ради о две исте казне са почетка овог одељка. Што се, пак, глоба наплаћених од „убогих“ тиче, оне су се делиле између епископија и световних управитеља, од чега је била изузета једино територија непосредно потчињена архиепископији, која је задржавала глобу у целости, што је сасвим у складу са њеним значајем. Прост свет није био у тој мери, непосредно везан за владара да би се то могло мерити са њиховом духовном потчињеношћу цркви, те вероватно отуда и подела глобе.¹¹⁷

¹¹⁴ Исто, 528.

¹¹⁵ Најчешће се, мада не нужно, исто може рећи и за заверу против цара.

¹¹⁶ Потчињеност властеле црквама и манастирима далеко се ређе појављује у средњовековним српским изворима; вид. Т. Тарановски, *нав. дело*, 69–73.

¹¹⁷ Замисливо је да је фактор била и врста животиње у којој се плаћала глоба: коњи, важни за обављање војне службе, морали су припасти држави, док су за воловима, свакако, потребу имали сви у земљи. Ипак, ово није у складу са касније примењеним принципом код забране брака са свастиком, вид. ниже.

На први поглед се чини да је ова одредба у супротности са оним што се налази на почетку истог овог одељка у повељи. Мада није незамисливо да је један део накнадно измењен (као што постоји и већ помену-та интерполација са проклетством Светог Саве у санкцији), могуће је и тумачење по којем је посреди један непротивречан текст. Наиме, прва одредба о износу глобе за недозвољен развод изричито говори да се глоба плаћа краљу само за ону прву, глобу од шест коња коју дугује властела. Да та норма *једина* у повељи говори о припадности глобе, било би смислено закључити да су све глобе припадале краљу; али са далеко екстензивнијом нормом о тој материји која долази касније, јасно је да то није случај. У првој норми, која је говорила о *износу* глоба, само је узгред (не нужно и случајно) поменуто да глобе од властеле узима владар. Тек се на крају, међутим, детаљно говори о *припадности* глоба, и ту видимо да су глобе од простог народа делимично (а на територији архиепископије и у потпуности) уступане црквеним властима.

Конечно, повеља доноси и једну одредбу о брачним сметњама: „Аще кто сватвиць прѣз законъ ѡзме, аще бѣдетъ оть властель нли оть конникъ, да ѡзидаетъ ослѡхъ господствѣн по .В. волн; аще ли оть ѡбогихъ, то да ѡзидаетъ светитель половникъ, а такови да се распѡщаютъ ѡ распѡстѣхъ нли ѡ сватвицахъ.“ По мишљењу Тарановског, то што краљ овде не помиње друге облике канонски забрањених бракова, па чак ни друге случајеве тазбинског сродства, „не значи да је он игнорисао све остале случајеве, него да је истакао онај, који се најчешће дешавао и против којег се због тога требало нарочито борити. Сигурно није народни обичај сматрао брак са свастиком као забрањен, него га је чак фаворизовао.“¹¹⁸ Насупрот њему, Бојанин сматра да се такво народно фаворизовање „не може препознати у одредби“, као што се не може ни закључити да је брак са свастиком био друштвено прихватљивији или чешћи од развода или поновног брака.¹¹⁹ Међутим, Тарановски ово последње није ни покушавао да тврди. Он је само извео – чини се, сасвим исправан – закључак да је законодавац поменуо само онај случај са којим је било (највише) проблема у пракси, јер друге није било ни потребно додатно сузбијати. Оваква логика је редовно присутна код премодерних законодаваца, па ју је разумно претпоставити и у овом случају. А пошто би било неозбиљно сматрати такву учесталост бракова са свастиком у пракси пуком случајношћу, Тарановски је резонувао да су они морали бити из неког разлога популарни међу народом: у сам разлог није залазио.¹²⁰

118 Т. Тарановски, *нав. дело*, 573.

119 С. Бојанин, *нав. дело*, 434.

120 Схватање Тарановског преузима и Н. Ф. Павковић, *Живот и његово стање својине, Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душа-

Алтернативно, могло би се сматрати да се под „сватвицом“ подразумевала било која жена са којом је мушкарца повезивало „сватство“, тј. тазбинско сродство.¹²¹ Онда се не би радило о забрани једног посебно популарног брака између тазбинских сродника, већ о истицању ове врсте сродства као брачне сметње уопште. Хришћанско учење о мужу и жени као једном телу и забрана брака са тазбином која одатле произлази¹²² морали су бити слабо познати и још слабије схватљиви народу који још није у потпуности усвојио ни значај и обавезност црквеног венчања за закључење брака.

Као и код проблематике развода брака, и у овом случају је Законоправило Светог Саве већ предвиђало бројне, махом канонске, мере које забрањују брак са тазбинским сродницима. По 19. правилу светих апостола, садржаном и у Законоправилу, једна од препрека за ступање у свештенство јесте брак са сестром своје покојне жене или сопственом сестричином. Сава је навео ту и Аристиново тумачење, по којем такви мушкарци „...не тъкмо свещеничскаго чина недостонни соуть, но и тежькими запрѣщеніемъ повинни, и градьскими законы мочими бывають, раздроушаемоу прѣжде и безаконноу бракоу.“¹²³ Још оштрије, 2. правило сабора у Новој Кесарији предвиђа доживотно одлучење за жену која се после смрти мужа уда за његовог брата, уз могућност једино покајања на самрти ако обећа да развргне незаконити брак.¹²⁴ Још више примера садржи 54. правило Шестог васељенског сабора: „Не простиши братоучедоу братоучеды поетн, ни отьцоу и сыноу дьщтере и матере, ни двою дѣвнцоу сестрѣннцоу сыновн и отьцоу, ни двѣма братома матере и дьщтере, ни двою сестрѣннцоу двѣма братома аще же и боудеть что таковое, по раздрѣшени брака седѣмь лѣтъ да покаjeta се.“¹²⁵ Василије Велики својим 23. правилом осуђује онога који је узео братовљеву жену и не дозвољава да буде примљен међу вернике док је не остави.¹²⁶ У 86. правилу изричито прави паралелу: „такоже оубо помдешн жены своенє матере нли дьщере, такоже нн своенє матере нли дьщере своенє, тако не помдешн жены своенє сестры, такоже нн своенє сестры.“¹²⁷ У изводу из Мојсијевих закона казуистично

нић, Д. Поповић, Београд 2014, 306. (Додуше, дотични рад садржи већи број ситнијих правних нетачности.)

121 Вид. С. Бојанин, *нав. дело*, 435.

122 Вид. Н. Милаш, *Православно црквено право*, 612–613, 645сл.

123 М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 124.

124 *Исѣо*, 207–208.

125 М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 451.

126 *Исѣо*, 516. Вид. и Н. Милаш, *Правила II*, 380–381. Слично, 78. правило Василија Великог предвиђа запрећење од седам година за онога ко се ожени сестром своје покојне жене, док друга његова правила (75, 79) говоре и о инцесту са сестром или маћехом, где су запрећене строжије казне, М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, *нав. дело*, 538–539.

127 *Исѣо*, 543.

су забрањени разни облици инцеста, међу којима и многи са тазбинским сродницима, али реч је ипак о блуду или прељуби, а не браку: казна је углавном смрт за обе стране.¹²⁸ У грани седмој Закона градског, то јест Прохирона, у оквиру Законоправила, говори се о забрањеним браковима (уз увод посвећен рачунању сродства); и при афиналном сродству, као и при крвном, забране важе до седмог степена сродства.¹²⁹ 56. глава Законоправила садржи више одлука цариградског синода и црквених великодостојника о недозвољеним браковима, претежно о родоскврнућу, а завршава се сумарним прегледом забрањених и законитих бракова са кратким шемама-примерима.¹³⁰ И овде се понављају углавном иста правила што се тазбинског сродства тиче, само махом на свечанији, уопштенији начин, у стилу уобичајеном за духовне текстове. На самом крају Законоправила налази се прегледна табела са степенима сродства, у којој је означено који круг бракова је забрањен.¹³¹

Као што се види, Законоправило у овим забранама не ставља нарочит акценат на брак са свастиком у односу на остале афиналне сроднике, али та чињеница, нажалост, не помаже да се протумачи у ком је смислу реч „сватвица“ употребљена у Жичкој повељи. Неспорно је једино да повеља не уводи забрану овог брака, већ само, као и у случају развода, прописује додатну световну казну за онога ко такав брак закључи супротно закону – у овом случају, духовном пропису садржаном у Законоправилу.

Оно што у сваком случају упада у очи код ове норме јесте одсуство сталешки прилагођених глоба: изричито се наводи да властела и војници плаћају два вола. Износ глобе за убоге се не помиње засебно, али по формулацији изгледа да је и за њих исти. Ако схватимо да светитељ¹³² узима половину казне на коју се имплицитно указује (док друга половина, као и раније, припада световним властима), било да се норма тумачи као да упућује на претходни део исте реченице, који се односи на властелу и војнике, било на ранију норму о казни за убоге у случају неовлашћеног развода, износ глобе је у оба случаја исти – два вола. Само у расподели те глобе, аналогно ранијим, постоји подела глобе наплаћене од убогих између црквених и световних власти. По Бојанину, „извесна опрезност

128 М. Петровић, *нав. дело*, 2536–254а. Уп. Лев. 20, 11–21.

129 М. Петровић, *нав. дело*, 276а–278б. Нарочит значај код афиналног сродства као брачне сметње јесте да не дође до такозваног мешања имена, при којем би између истих лица постојали (крвни и тазбински) сроднички односи за које постоје различити називи. Вид. Н. Милаш, *Православно црквено право*, 647–652.

130 М. Петровић, *нав. дело*, 3276–340б.

131 М. Петровић, *нав. дело*, 399а. Ради се, наравно, о крвном сродству – али будући да су се муж и жена сматрали као једно тело, подједнако лако се могла применити и на дилеме у вези са афиналним сродством.

132 Под светитељима се, свакако, имају разумети црквени великодостојници, епископи.

која је показана према вишим друштвеним слојевима приликом одређивања (*sic!*) казни може бити поучна, како за испитивање проблематике забрањених бракова, која у Жичкој повељи није детаљно разматрана, тако и за утврђивање могућих различитих концепата о сродничким односима који су били засновани на сталешким разликама.¹³³ Ако се елиминише могућност омашке онога ко је текст писане повеље преписивао на зид, то јест случајног изостављања другачијих глоба за више слојеве (што би можда довело до логичнијег, уједначеног резултата, али било би неозбиљно то претпоставити без икаквих доказа), ова хипотеза заслужује да се даље разматра. С друге стране, постоји и тумачење да се од убогих узима само половина казне наведене за властелу и војнике – дакле, један во – у ком случају би казна у целости припадала епископу.¹³⁴ Ако би се усвојило то тумачење, то би значило да је принцип различитог оптерећења припадника виших и нижих сталежа и овде очуван, али да се држава одрекла својих прихода у случају ове последње глобе, најмањег износа – потенцијално због њене недељивости.

Такође је приметно да наведена норма не прописује кажњавање других лица, осим мужа, која су довела до тога да забрањени брак буде закључен. И док је одсуство казне за жену која се уда за тазбинског сродника разумљиво из истих разлога као и у претходном случају, маркантно је да нема казне за женине родитеље који би дали сагласност на такав брак. Могуће је да се иза овога крије исти разлог који је довео до блажег кажњавања властеле за овај преступ (ако је то посреди) – наиме, свесна и намерна толеранција према обичају закључења оваквих бракова. С друге стране, замисливо је и да је посреди извесна непажња, не нужно преписивачева. Ако је циљ ове регулативе био пре свега да се забране самовољни разводи, могуће је да је забрани бракова између тазбинских сродника, као мање важној (можда због мањег броја случајева у пракси?), најпросто посвећено не само мање места, већ и мање позорности, те да су финесе измакле оку законодавца.

Коначно, још Тарановски је завршни део ове норме тумачио као да се односи на све раније наведене случајеве: дакле, да се раскида и брак са свастиком, али и недозвољени други брак после „пуштања“ прве жене.¹³⁵ Овакво тумачење је веома логично, поготово с обзиром на засебно наглашавање распуста и сватвица. Стога, чини се да би интерпункцију можда требало другачије поставити: „...аще ли шть ѡбогнхъ, то да ѡзница свѣтитель половиннхъ. Я такови да се распѡцають ѡ распѡстѣхъ или ѡ сватвнцахъ.“

133 С. Бојанин, *нав. дело*, 435.

134 Тако нпр. Д. Синдик, *Значај*, 67; на њега се позива и А. Фостиков, *Жена*, 340.

135 Т. Тарановски, *нав. дело*, 575.

ПОЗИВАЊЕ НА СУД

На крају обеју повеља налази се део везан за позивање на суд зависних људи. Боље је очуван у другој повељи: „ѿже позивають се прѣдъ светителемъ ере под рѣкѣ светителемъ кмѣт се, то такове рѣке н печати светителне да ѣздмають.“¹³⁶ Ове материје у првој Жичкој повељи нема. Рука је у овој фази развоја средњовековног српског права, означавала, по свему судећи, (судску) заштиту некога чије право је повређено. Изведен из тог значења (на исти начин као што су се из назива казних дела појављивале истоимене глобе), термин *рука* је представљао својеврсну таксу за покретање поступка, надокнаду ономе ко би пружио малопре поменућу заштиту – у овом случају, епископу или архиепископу.¹³⁷

Даље повеља регулише начин позивања људи са посуда архиепископије на краљев суд: „Н да се не позива архиепископовъ чловекъ къ кралю безъ кралеве печати, нь ако је комѣ чинѣ длѣжнѣ архиепископовъ чловекъ, да се позива съ краљевомъ печатьню къ краљу. Да ако не понде по печати, то тѣзи да се ѣпискоу печати ѣ краля, н да је ѣздма архиепископъ себѣ.“¹³⁸ Овде се очигледно пре свега радило о мешовитим споровима, где је тужилац био становник краљевих земаља: иначе се подразумева надлежност архиепископа да суди својим људима.¹³⁹ Уз мале разлике у редакцији и очуваности, исти текст је био присутан и у првој повељи. Тамо се, после њега, наставља реченица „Н аще се позове кралевы чловекъ къ архиепископу, н да боудеть...“¹⁴⁰, чији крај, нажалост, није сачуван. Могло би се спекулисати да је ту била прописана аналогна одредба за обрнут случај.

Јасно је, дакле, да је већ у доба доношења ове повеље редовни начин позивања на суд у средњовековној Србији био печат¹⁴¹, који ће бити стандард и у доба Душановог законика.¹⁴² У исто време је, очито, већ постојала и друга страна ове установе – печат као глоба која се плаћала за неоправ-

¹³⁶ *Зборник ѿовеља*, 95.

¹³⁷ Појављивање руке као *недозвољеној* јемчења и изузимања испод надлежности (или друге врсте изигравања) суда, те и глобе која је у том случају плаћана, каснијег је датума и запажа се тек од времена краља Милутина. Вид. С. Новаковић *Законик*, 196–197; Т. Тарановски, *нав. дело*, 743–746; S. Šarkić, *Über die Bedeutung des Wortes Ruka (Hand) im serbischen mittelalterlichen Recht*, *Annals FLB – Belgrade Law Review* 3 (2010) 203–208.

¹³⁸ *Зборник ѿовеља*, 95.

¹³⁹ Упор. још О. Зигел, *Законникъ Стефана Душана*, Санктпетербургъ 1872, 74–75 али и З. С. Мирковић, *Суђење и судије у Србији од XIII до XV века*, докторска дисертација одбрањена на Правном факултету Универзитета у Београду, 2002, 86–87.

¹⁴⁰ *Зборник ѿовеља*, 92.

¹⁴¹ Тарановски претпоставља да је стигао преко Угарске или Далмације, Т. Тарановски, *нав. дело*, 738–739.

¹⁴² Чл. 62. Законика нормира позив печатом као редован начин позивања на суд – изузев за велику властелу, која је добијала позив у писаној форми.

дано неодазивање судском позиву.¹⁴³ И у случају неодазивања краљевом позиву, износ глобе припада архиепископу: Тарановски је сматрао да је тако „јер се цела одредба односи на црквене људе.“¹⁴⁴ Неспорно, јесте посреди повластица архиепископу да узима глобе од становника поседа архиепископије: исти принцип усвајају и касније повеље, па и Душанов законик.¹⁴⁵ Штета је само што није познато коме је припадала глоба у обрнутом случају, ако би се краљев човек оглушио о позив пред архиепископов суд: тај податак илустровао би још боље међусобни однос државе и цркве у овом значајном тренутку.

ОПСЕГ ПРИМЕНЕ?

Коначно, треба истаћи још један аспект из којег је друга Жичка повеља, а нарочито њене брачноправне одредбе, веома значајна за историју српског права – аспект који је у литератури већ примећен, али недовољно истакнут. Анализирајући брачно право у другој Жичкој повељи, Станоје Бојанин је приметио следеће: „Садржај брачних одредби Жичког документа превазилазио је оквира самог жичког властелинства. Намера државних власти била је да регулише основна питања из брачног живота својих поданика и да постојеће обичаје и праксу саобрази новозаветном и црквеном учењу.“¹⁴⁶ Управо овај генерални карактер одредби повеље представља приличну необичност за то доба и за повеље као врсту докумената, које су претежно биле партикуларни акти.

Логика партикуларизма није овде потпуно напуштена, јер су одредбе о питањима којима се морала бавити српска црква прописане у повељи издатој манастиру у којем је било њено седиште, а не у неком акту који би већ по својој форми јасно био намењен целој држави. Ни садржински није реч о чисто општем акту: у другој Жичкој повељи, као што је изложено, постоје и бројне норме везане само за архиепископију и жичко властелинство. Ипак, неспорно је да су брачноправне норме ове повеље општег карактера. Колико год да је у световним правним односима доминирао партикуларизам, управо због универзалног карактера хришћанске цркве не би имало смисла да су строже санкције за непоштовање канонских

143 Она ће, пак, у Душаново време бити замењена кривичним делом престоја са истоименом глобом, мада су једно време ове установе постојале паралелно. Вид. чл. 56. Душановог законика и Т. Тарановски, *нав. дело*, 741–742.

144 Т. Тарановски, *нав. дело*, 741.

145 Упор. Т. Тарановски, *нав. дело*, 685–687.

146 С. Бојанин, *нав. дело*, 428. Касније на истом месту аутор наводи: „Оне (одредбе Жичке повеље – прим. Н. К.) су биле подједнако намењене свим краљевим поданицима који су ступали у брак, без обзира на њихов друштвени статус и класну припадност...“

правила прописане само за оне који су живели на поседима архиепископије. Поред тога, број властеле која би у том случају била обухваћена овим нормама би био у најмању руку занемарљив (ако би их уопште и било), а јасно је да повеља обраћа велику пажњу на специфичности кажњавања различитих сталежа. А не може се тврдити да су у питању одредбе које је требало само архиепископија да примењује, управо зато што се појављују бројне световне санкције, за чије је спровођење, наравно, могла бити надлежна искључиво држава.

На граници између општег и партикуларног – а свакако поново у тачки додира световног и духовног – налази се и одређење Жиче као места где ће се убудуће крунисати краљеви, постављати епископи и игумани. Иако се ова норма непосредно односи на сам манастир коме је повеља издата, неспорно је да је њен значај далеко шири – како за организацију српске цркве, тако и за државу.

Ниједан српски краљ после Стефана Првовенчаног није приступио овој врсти регулативе. Све до крунисања Стефана Душана за цара и доношења његове трипартитне кодификације, једини правни споменик који је поседовао ове карактеристике било је Законоправило (Номоканон) Светог Саве. Оно је, наравно, садржало и бројне световне законе ромејских царева, али они су важили поткрепљени ауторитетом цркве (изворно васељенске, а затим и непосредније, управо основане аутокефалне српске архиепископије) и васељенског, Ромејског царства. Постоје, додуше, примери да се у повељама изражава нешто што и иначе (на основу других, обичајних или писаних извора) представља опште правило, али ипак примењено на случај појединог титулара.¹⁴⁷ Душанова ситуација је, наравно, посве другачија: њега је царска титула легитимисала за доношење закона у формалном смислу, а на одређени начин је то од њега и захтевала. Поред тога, опсег територије Царства и разноликост становништва на њој чинили су унификацију права реалном потребом.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Тако је, примера ради, за правило о владарским резерватима из Хиландарске повеље највероватније краља Милутина (која је у том тренутку још увек у науци сматрана Драгутиновом повељом – за супротно мишљење вид. М. Живојиновић, *Да ли је сачувана повеља краља Драгутина Хиландару?*, ЗРВИ 32 (1993) 129–136) Тарановски изјавио да је било „од општег значаја“, мада одмах уз оgradu да није ту хрисовуља важила као општи закон, „него да је у њој по датом питању био зафиксиран општи поредак, који се створио у целој земљи“. Т. Тарановски, *нав. дело*, 684. Ова хрисовуља, заиста, ипак јасно говори само о случају конкретног манастира: „И люде снѣ светые цркъве пре које нѣмаю цегоу сободь...“ *Зборник повеља*, 268; С. Новаковић, *Законски сѣоменици*, 387; Д. Живојиновић, *Повеља краља Милутина Хиландару њрејходно ѡриписивана његовом брају Драгутину*, ССА 9 (2010) 6–7.

¹⁴⁸ Упор. А. В. Соловјев, *Законодавство*, 68–81; Љ. Максимовић, *Србија и идеја универзалног царства*, ЗРВИ 44 (2007) 377–378.

Наравно, законодавни подухват Стефана Првовенчаног је квантитивно далеко мањи од Душановог, како по чистом обиму регулативе, тако и по броју правних области на које се она односи. У квалитативном аспект, ипак, они су ближи него што можда делују.¹⁴⁹ Оба су дело јаког и амбициозног владара који је подигао ранг своје државе у хришћанском свету, пошто је претходно (мање или више уз његово старање) и црква доживела уздизање положаја. Оба владара су била заинтересована за јачање и спровођење црквених правила, али ништа мање и за снажну световну власт; обојица су владали у преломним тренуцима за историју Србије, када су нова правна правила била неопходна како би се свакодневни живот њихових поданика боље ускладио са тада актуелним друштвеним променама. А за спровођење таквих циљева су прописи општег карактера били ако не баш неопходни, а оно барем несразмерно кориснији од партикуларних.

ЗАКЉУЧАК: КРАЉ КАО ЗАШТИТНИК ЦРКВЕ

Жичке повеље краља Стефана Првовенчаног садрже даривање многих привилегија и материјалних добара овом манастиру, али и норме општег карактера – и то не само у смислу неодређености субјеката на које се ова правна правила односе, већ и њиховог територијалног важења. Њима се, с једне стране, установљава значај седишта младе српске архиепископије и њена снажна повезаност са државом, такође недавно уздигнутом у ранг краљевине. С друге стране, њима се решавају актуелна питања из брачног права тако што држава својим ауторитетом и снагом световних санкција омогућава спровођење у пракси канонских прописа чија је примена дотад наилазила на знатне потешкоће.

На основу анализе спроведене у овом раду може се закључити да у Жичким повељама – конкретно, другој Жичкој повељи – морамо видети више од даровнице владара једном манастиру, чак и сопственој задужбини. И други српски владари после Стефана Првовенчаног издавали су свечане и опсежне повеље значајним црквама и манастирима, додељујући им притом бројне привилегије и имунитете, прописујући многе норме које је требало да регулишу, пре свега, понашање становника манастирских поседа. Али нико све до Душана није приступио детаљном регулисању материје изворно везане за канонско право, па још на начин који је требало да се односи на целу територију државе.

¹⁴⁹ А ни у погледу квантитета не треба сметнути с ума како је у Стефаново време његов брат Сава донео Законоправило, за оно време изузетно обиман и опсежан зборник, који је могао умногоме умањити потребу за доношењем нових прописа од стране владара.

Друга Жичка повеља била је акт владара који је управо остварио два изузетно важна корака у уздизању своје земље: подигао државу у ранг краљевине и доспео до тога да у његовој земљи буде основана аутокефална црква. Он иступа са позиције канонски признатог и крунисаног хришћанског владара, чији је задатак да штити и спроводи божански поредак на земљи. С тим циљем он (сам или, вероватније, уз помоћ брата, архиепископа Саве) ствара регулативу предвиђену да обавезује све његове поданике, усмерену против најакутнијих проблема, а у смеру просвећивања народа, јачања значаја цркве и њеног учења и ауторитета владалачке власти. Притом, као и сваки добар творац права, балансира између традиције коју не би требало мењати (или барем покушај њене промене не би био ефикасан) и нових правила потребних у новим околностима. Управо због тога су Жичке повеље акти од изузетног значаја за историју средњовековне Србије уопште, а нарочито за њену правну историју.

Nina Kršljanin

THE KING AS PROTECTOR OF THE CHURCH:
A LEGAL ANALYSIS OF THE ŽIČA CHARTERS
OF STEFAN THE FIRST-CROWNED

S u m m a r y

The paper presents a legal analysis of the first and second Žiča charters of King Stefan the First-Crowned. Provisions regarding ecclesiastical organisation and privileges, as well as court summons, are analysed, but the greatest amount of attention is devoted to provisions regarding marriage law, which regulate the prohibition of wilful divorce (against canon rules) and affinal relations (marriage with one's sister-in-law) as a marital impediment. Comparing the regulations of these charters with the provisions of the *Zakonopravilo* (Nomocanon) of Saint Sava, the author looks into the legislator's need to strengthen the respect towards canon rules via a temporal sanction, but also other issues that these rules bear witness to, such as the position of various estates and the position of women. Finally, attention is devoted to the fact that these rules must have been of a general, and not particular, nature, and a conclusion is drawn regarding the significance of royal power and the church-state relations during the reign of Stefan Nemanjić.