

ПОБЕДНИЧКИ РАД СА КОНКУРСА ФОНДАЦИЈЕ  
АЛАН ВОТСОН ЗА 2020/21

UDC 347.62(497.11)"04/14"

CERIF: S130, H165, H220, H300

DOI: 10.51204/HLH\_21108A

Милица РИСТИЋ\*

НА ПОЛА ПУТА ИЗМЕЂУ ВИЗАНТИЈЕ И СРБИЈЕ:  
БРАЧНЕ ОДРЕДБЕ ДРУГЕ ЖИЧКЕ ПОВЕЉЕ

*Осам стогодишња година од доношења Жичке повеље Стефана Првовјенчаног више је немо добар повод да се посвети већа пажња одредбама ове повеље. Ако узмемо у обзир временски и политички контекст у којем су настали жички написани, јасно је да Жичка повеља пружа непосредне податке о процесу зачећа и настајања српске државе и цркве. Њена драгоценост, састоји се, између осталог, и у нормама друге Жичке повеље којима је подробно регулисано брачно право, а у којима се види да оштрије политичке тенденције нису заобиле чак ни приватно право. Снажан пример римско-византијског и канонског права осјетио се већ у Законом правилу Свете Саве, затим је настао свој пут кроз Жичку повељу, да би у каснијим периодима српског средњовековног права овај утицај био више него очигледан. Процес правне прерађивања из Византије у Србију у оквиру брачног права биће тема овог рада, уз настојање да се у том процесу открију и објасне одређене правилности, али и одступања. У том циљу, анализа брачних одредаби садржаних у другој Жичкој повељи намеће се природно као полазна тачка.*

Кључне ријечи: *Жичка повеља. – Номоканон. – Брачно право. – Правни трансилани.*

## 1. УВОД

Више од сто година, ставови Карла Фридриха фон Савинија и његове историјскоправне школе о тзв. „духу народа“ (*Volksgeist*) који

---

\* Студент мастер студија; асистент на ужој научној области Римско право и историја права и државе на Правном факултету Универзитета у Бањој Луци; milica.ristic@pf.unibl.org

ствара право били су доминантни у правној науци. Теза о постојању уске везе између развоја друштва и права, о еволутивним фазама кроз које право пролази од свог бивствовања у свијести народа до његовог оваплоћења кроз кодификацију готово да је постала аксиом који је заслијепио све оне који су себи у задатак узели изучавање историје права и правног развоја. На црту таквим ставовима најсмјелије је изашао проф. др Алан Вотсон који је 1974. године објавио дјело „*Правни трансплантацији – Присвојени уредном праву*”. Упркос критикама да професор Вотсон овим радом подрива аргументацију на којој почива развитак теорије права и друштва,<sup>1</sup> његова теорија о пресађивању (односно трансплантацији) правних правила из система даваоца у систем примаоца као најважнијем и најчешћем извору правног развоја до данас има велики број присталица и временом их стиче све више.

Суштина Вотсонове теорије правних трансплантата састоји се у цјелокупном преношењу правних система или преношењу дијелова тог система у ново окружење, што Вотсон види као најплоднији извор правног развоја.<sup>2</sup> Вотсонов став није у потпуности опречан са Савињијевом теоријом, нити до краја критикује идеју о постојању неке рудиментарне идеје о томе шта је право у свијести народа.<sup>3</sup>

- 1 „*The concept of legal transplant has a naturalistic ring to it as though it occurs independent of any human agency. In point of fact, elites – legal and nonlegal – often act as culture carriers or intermediaries between societies involved in a legal transplant. Legal scholars who are associated with political elites may be instrumental in effecting a legal transplant. There is ample reason to question the validity of Watson’s thesis on legal change and legal evolution. This is indeed important for the sociology of law because the corpus of Watson’s work may be interpreted as undermining the rationale for developing a theory of law and society.*” William M. Evan, *Social Structure and Law*, Newbury Park 1990, 34– 35.
- 2 Највећи број промјена у већини система представља резултат позајмљивања. То важи како за поједина правила, тако и за систематику, што може да се види и из изузетно великог значаја који су римско право и енглески прецедентни систем имали за приватно право Западног свијета. Упоредно право и познавање иностраног и вандржавног права од суштинског су значаја за правни напредак. Алан Вотсон, *Правни трансплантацији – Присвојени уредном праву, друго издање*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд 2010, 145.
- 3 Значајно оштрији став према Савињијевим идејама Вотсон је изражавао у својим каснијим дјелима. На једном предавању студентима Правног факултета Универзитета у Београду, он је истакао да је позајмљивање име за правничку игру и најзначајније средство кроз које се спроводе промјене у праву. Околност да се то често превиђа приписао је „постојању екстремних предрасуда које полазе од идеја као што су да је „право народни дух” или да „право олигачава структуру моћи владајуће класе.” Алан Вотсон, „Право у књигама, закону и стварности: упоредноправни поглед”, *Анали Правног факултета у Београду* 2/2007, 5–18.

Међутим, примјери<sup>4</sup> које Вотсон наводи у свом дјелу сваког разумног читаоца наводе на преиспитавање постојања истинске заинтересованости политичких и правних елита за проналазак правних рјешења која би најбоље одговарала духу и менталитету народа. Ако би се већ морао пронаћи критеријум којим се ствараоци права приликом пресађивања норми најчешће руководе када бирају систем из којег ће преузети рјешења, онда би за Вотсона такав одлучујући критеријум била приступачност.<sup>5</sup> Идеја о праву као еманаџији националног осјећања може да звучи романтично, али у контексту правног развоја историјских и позитивноправних система не налази своје упориште и не показује одрживост. Правна правила не смишљају се посебно за одређено друштво у којем ће потом функционисати; она су најчешће резултат низа позајмица, па чак и случајности, чиме Вотсон потврђује свој став да ни у теорији не постоји једноставна корелација између друштва и његовог права.<sup>6</sup>

Једно од интересантнијих Вотсонових запажања јесте и то да нема области приватног права која може да се означи као изузетно отпорна на иностране утицаје. Маркантно је његово истицање породичног права које „често има врло изразиту верску основу или потпору и које тежи ка томе да буде конзервативно, те стога може

4 Један од Вотсонових омиљених примјера трансплантације је преузимање Швајцарског грађанског законика од стране Турске 1926. године, у којој је случајност да је турски министар правде Махмут Есад Бозкурт студирао право у Швајцарској пресудно утицала на избор швајцарског права као узора приликом састављања турског Законика. Разлике између ове двије државе су у сваком смислу биле огромне, а посебну ноту ироније додаје чињеница да су састављачи швајцарског законика били убјеђени да он у потпуности одражава швајцарско национално осјећање. Чак је и Еуген Хубер, један од најодговорнијих за настанак Швајцарског грађанског законика, изјавио да „закон из мисли народа мора бити преточен у речи. Разуман човек који га чита, који схвата једно доба и његове потребе, мора увидети да је закон потекао од народа”. А. Вотсон, *Правни ѿрансилани*, 171.

5 Приступачност за Вотсона обухвата сљедеће карактеристике иностраног система права: да постоји у писаном облику, да постоји у форми коју је лако разумјети – што обухвата и питање језика, и да је одмах доступан како би се што прије могао консултовати. Међутим, чак ни ови критеријуми не морају нужно бити пресудни у процесу правног пресађивања, па тако и Вотсон на више мјеста у свом дјелу прећутно признаје да до правне трансплантације у највећем броју случајева долази само на основу случајности. *Ibid.*, 167.

6 „Ако је право обилато позајмљивано са неког сасвим другог места и ако је опстало до неког сасвим другачијег доба, тешко да би оно могло да се сматра духом народа. Уз то, ако су основна правила и начела, као и структура, опстале у врло различитим економским, социјалним и политичким условима, тешко да на ма који одговарајући начин она могу да дају слику власти или економске основе.” *Ibid.*, 160–161.

да заостаје иза других делова права.<sup>7</sup> У свјетлу претходно наведеног, религијске конотације које се често везују за породично, а тиме и за брачно право, могле би бити схваћене као препрека правном пре-сађивању због вјерских чинилаца који често настоје своје догматске ставове одржати у овим гранама права. Али шта у ситуацији када се систем-прималац у раној фази државноправног развитка, у којој се још увијек осјећају трагови обичајног права, изненада нађе суочен са религијским концептима који долазе извана? Одговор се, између осталих, може потражити и у примјеру средњовјековне српске државе.

Није случајно да је баш први архиепископ Српске православне цркве преузео на себе нимало лак задатак увођења реда у брачно право и искорјењивања реликата обичајног права. Свети Сава уочио је исправно и благовремено потребу да се прописи брачног права сажму на једном мјесту и тако је настао његов најзначајнији правни споменик – Законоправило Светог Саве, које се још означава и као Номоканон или Крмчија.<sup>8</sup> Његово Законоправило садржи најпознатије новеле византијских царева и цариградских патријарха о брачном праву,<sup>9</sup> али посебна драгоцјеност је то што је у састав Номоканона ушао и чувени Прохирон, у Србији познат као Закон градски. Савин Номоканон остао је ипак – номоканон; зборник и свјетовних и канонских прописа (*nomos* – свјетовни закон, *canones* – црквена правила) који у једној заједници у којој је црква тек оформљена нису могли имати нарочитог одјека. Због тога је потреба да се свјетовним прописом подржи стављање брака под окриље Цркве била још хитнија и тај неодложни посао повјерен је ником другом него првом српском краљу, а Савином рођеном брату Стефану Првовјенчаном.

7 *Ibid.*, 148–149.

8 Законоправило Светог Саве је зборник црквених и грађанских прописа које је Свети Сава сакупио и приредио у циљу припреме Српске цркве за самосталност и немањићке Србије за самодржавност. Византијски зборници грчко-римског права послужили су као основа за састављање Законоправила. Постојање таквих зборника који су се састојали из грађанских закона и црквених правила било је уобичајено за Византију, у којој је Црква стајала на становишту да су држава и црква један организам који мора бити у сталној вези. Најпознатији преписи Савиног Законоправила су Иловички, Сарајевски, Рашки, Дечански, те Београдски и Хиландарски. У овом раду кориштен је рукопис Сарајевског преписа, који је Троицки позиционирао одмах послје Иловичког преписа. Сергије Троицки, *Како треба издајти Свејосавску Крмчију (Номоканон са шјумачењема)?*, Споменик СП, Нова серија 4, Српска академија наука, Одељење друштвених наука, Београд 1952, 48.

9 Марија Копривица, „Црквено венчање у средњовековној Србији”, Драгиша Бојовић (ур.) *Зборник радова са научној скупи „Свети цар Констинтин и хришћанство”*, Центар за црквене студије, Ниш 2013, 554.

У мору српских средњовјековних прописа, Жичка повеља или „жички натписи” Стефана Првовјенчаног по свим својим карактеристикама заузимају истакнуто мјесто. Жича, „од Стефана саздана”, није била само сједиште нове српске архиепископије, него је имала и централну улогу у изградњи култа династије Немањића и нарочито Стефана Првовјенчаног као државотворца.<sup>10</sup> Жичка повеља, један од најстаријих српских правних споменика, многоструко дочарава рјешеност првог српског краља у стварању моћне српске државе и јачању Српске православне цркве, које би тако уједињене кројиле политички и правни програм не само Стефана Првовјенчаног, него и његових насљедника.<sup>11</sup> Нимало изненађујуће, то подсећа на „доктрину симфоније” коју је требало преликати из Византије, а у том преликавању ниједна грана права, па тако ни брачно право, није била поштеђена.

Без намјере да се умањи значај осталих одредби које су садржане у жичким натписима, ипак су одредбе брачног права најчешће биле предмет интересовања и расправљања у историјскоправној науци. Оне су садржане искључиво на јужном натпису, који се од сјеверног разликује како у интитулацији, тако и у садржају одредби, што је Синдика навело да закључи да је прецизније говорити не о једној, него о двије Жичке повеље.<sup>12</sup> Из тог разлога и фокус овог рада усмјерен је на садржај тзв. јужног натписа или друге Жичке повеље, која најављује велике промјене у области брачног права. А њих није било мало. Новине које је у брачно право унијела друга Жичка повеља утрле су пут даљем развоју римско-византијских и хришћанских схва-

10 Даница Поповић, „Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље?”, *Зборник радова Византолошкој институцији* L/2013, 573–585.

11 Синдик истиче да жички натписи, као можда ниједан познати српски правно-историјски споменик показују не само зрелу, државноправну и црквеноправну концепцију, него и велику државничку мудрост њихових стваралаца. Зато је, наставља он, велика срећа за српски народ, његову историјску и правну науку да су ови натписи сачувани. Душан Синдик, „Значај жичких хрисовуља за историју српског народа”, *Повеља* 2/1995, 64–68.

12 Упоређујући сјеверни и јужни натпис на зидовима манастира Жича, Душан Синдик утврдио је да ова два натписа представљају остатке двију повеља краља Стефана Првовјенчаног и његовог насљедника Радослава, при чему је вријеме настанка првог, сјеверног натписа везао за 1219. годину, док би према његовој процјени други натпис требало датирати између 1224. и 1227. године. Душан Синдик, „Једна или две жичке повеље”, *Историјски часопис* 14–15/1965, 309–315. Суботић је, с друге стране, сматрао да има простора да се говори и о постојању „треће Жичке повеље” коју је позиционирао испод ликова светог Петра и светог Павла и за коју је претпоставио да је издата пред крај владавине Стефана Првовјенчаног. Гојко Суботић, „Трећа жичка повеља”, *Зограф* 31/2006–2007, 51–58.

тања, које видимо и у каснијим прописима као што су српска верзија Синтагме Матије Властара и Душанов законик.<sup>13</sup> Посредни уплив римско-византијског права и директан канонски утицај у тој мјери су се испрептели са српским правом, да је тешко прецизно поставити границу гдје почиње једно, а гдје друго. Кроз анализу најважнијих хришћанских, византијских и српских прописа, са посебним акцентом на другу Жичку повељу, ауторка ће настојати да пронађе ту осјетљиву и танану везу између правних транспланата у брачном праву на релацији Византија-Србија.

## 2. ЗАКЉУЧЕЊЕ БРАКА У СРЕДЊОВЈЕКОВНОМ СРПСКОМ ПРАВУ

Концепт брака као ствар договора заинтересованих породица и обичаја који се најчешће састојао у отмици невјесте од родитеља, а који Бојанин означава као лаички, традиционални или народни брак<sup>14</sup> морао је бити добро уздрман пред продором црквеног концепта брака у српско право. Чувена дефиниција римског правника Модестина према којој је „брак веза између мужа и жене, сједињење за сав живот, заједница божанског и људског права” нашла се и у византијским, а потом и српским прописима.<sup>15</sup> Позивање на „божанско и људско право” осигурало је овој дефиницији мјесто како у прописима свјетовног, тако и у прописима духовног карактера.

13 Водећи се Соловљевом тезом да „оно што се не налази у Синтагми треба тражити у Душановом и Јустинијановом законнику”, Ђорђевић је поновио да ова три правна зборика чине сложен организам српског и византијског права. Српска верзија Синтагме Матије Властара била је позната у Србији под називом „Скраћена Синтагма” и садржала је бројне одредбе брачног права, тако да се у томе може назријети разлог за то што Душанов законик о овој материји не говори много. Александар Ђорђевић, „Рецепција грчко-римског (византијског) приватног права у Душановом законодавству”, *Зборник радова Правног факултета у Нишу* LVI(76)/2017, 549–562.

14 Станоје Бојанин, „Брачне одредбе Жичке повеље између црквеног и народног концепта брака”, Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић (ур.) *Византијски свет на Балкану, књига II*, Византолошки институт САНУ, Београд 2012, 426–427.

15 За Модестина, брак је веза између мужа и жене, сједињење за сав живот, заједница божанског и људског права („*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.*” Dig. 23.2.1) У овом облику, дефиниција је садржана у 4. грани Прохирона преко којег је постала и саставни дио Законоправила. О том путу ове дефиниције из Дигеста преко Прохирона до Савинског Законоправила, видјети више у: Александар Соловјев, *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, Службени лист СРЈ, Београд 1998. 411.

Српско право познавало је и материјалне и формалне услове који су морали бити испуњени да би се могао закључити брак. Природно, материјални услови су се у првом реду односили на узраст, односно полну зрелост будућих супружника, у ком погледу ни историјскоправни извори као ни ставови правних историчара нису у потпуности сагласни. Овом питању није посвећена пажња у оквиру Душановог законика, што упућује на потребу консултовања ранијих извора као што су Законоправило и Синтагма Матије Властара. Према заповијести цара Алексија I Комнина из 1095. године, садржаној у Номоканону, сазнајемо да је узраст прикладан за закључење брака за мушкарца износио 15, а за жену 13 година.<sup>16</sup> Прохирон у 4. грани претпоставља да младић мора да прелази узраст од 14 година, а девојка узраст од 12; ако је при закључењу брака девојка била млађа од 12 година, тада ће се тек навршењем потребног броја година сматрати законитом женом. Синтагма Матије Властара обједињује ове прописе те предвиђа да ће вјеридба, као и брак, бити неважећа и непрописна због узраста дјеце. Паралелно су се и у другим правним системима појављивале сличне тенденције. Изгледа да је с протоком времена и у другим правним системима дошло до развоја свијести о потреби подизања старосне границе за улазак у брак, јер је у Дубровнику 1458. године донесена уредба којом је граница пунољетства за девојке износила 14, а за мушкарце 20 година.<sup>17</sup>

Осим старосне подобности, кандидати за брачне супружнике морали су изразити сагласност воље и добити пристанак својих породица, о чему такође свједочи садржај Номоканона. 38. правило Василија Великог жену која се удаје без допуштења свога оца назива блудницом, али прихвата могућност и накнадног позакоњења таквог

16 Касније се на више мјеста у истој Заповијести помињу различите формулације када је у питању дефинисање узраста потребног за закључење брака, па се тако на једном мјесту наводи да је за женски пол потребан узраст од 12 година, док мушкарци морају прећи узраст изнад 14 година; на другом мјесту и за мушкарце и за жене неопходно је да наврше *изнад* 14, односно 12 година. Без обзира на ове формалне различитости у правилима, њихова суштина је била иста и састојала се у намјери спријечавања закључења брака испод 12 и 14 година, што је очигледно према тадашњим аршинима био узраст који је претпостављао одређен степен психофизичке и полне зрелости. Таква намјера се може наслутити и у нормирању година потребних за вјеридбу, гдје се истиче да дијете које се заручује не би требало да буде узраста испод седам година, јер је потребно да „добро разумије оно што се обавља”. *Законоправило Светиој Саве, њервод сарајевској ѡрејиса*, (прев. Братство Манастира Добрунска Ријека, Станка Стјепановић, Слободан Продић), „Дабар” Издавачка кућа Митрополије дабробосанске, 2019.

17 Синиша Мишић, „Српска породица у позном средњем веку”, *Етноантрополошки проблеми* 10–2/2015, 357–381.

брака пристанком родитеља, а Прохирон у четвртој грани нарочито подвлачи да „не бива брак ако се не сагласе они који су се сабрали, а који имају власт над онима који се хоће женити или удавати.” Али Прохирон исто тако у 1. грани каже и да „како о браку, тако и о заручењу, они који ће се сјединити саглашавају се, а потребно је и да се дјевојка која је под влашћу сагласи.” У наставку законског текста откривамо да је у односу између изјава родитеља и дјеце већу тежину имао пристанак родитеља, што се у Прохирону изражава на следећи начин: „Ипак, потребно је да се отац сагласи, ако се она (дјевојка) не противи. Она се може противити само ако морално недостојан и сраман живот води онај коме је хоће заручити.” На конкретном примјеру дјевојке која се заручује, види се да је њена могућност негодовања због избора супруга ограничена у два аспекта. Прво, сагласност се може ускратити из само једног разлога – недостојног и срамног живота будућег партнера, критеријума о којем није одлучивала сама дјевојка, него морални аршини патријархалне српске средине. Друго, чак и ако би дјевојка исказала своју сагласност за закључење брака, иста би могла бити потпуно анулирана евентуалним противљењем оца. На основу изложеног примјера, не треба доносити генералне закључке о томе да правила нису важила и за синове, односно будуће младожење јер „само пунољетан син који није под влашћу оца може се женити без очеве одобрења.” (Прохирон, 4. грана, 12. правило). Родитељи су, без обзира на пол своје дјеце, имали одлучујућу ријеч у закључењу брака и противити се таквој њиховој одлуци значило је исказати друштвено неодговорно и неприхватљиво понашање.<sup>18</sup>

О значају форме приликом закључења брака говори позиција одредби које регулишу ту материју на самом почетку најважнијег српског средњовјековног прописа. Већ у својим првим члановима, Душанов законик наглашава неопходност поштовања црквене форме закључења брака, која се састоји у обавезном прибављању благослова од епископа: „*Властеле и протї и люде да се не жене не благословивше се у своје҃го архї ереа, нан оу техзи да се не благослове које соу поставили изъбравши духовнике архї ерение*”,<sup>19</sup> и у чину црквеног свенчања које обавља надлежни парохијски свештеник: „*И неѣдина свадьба да се не оутнїи и без вѣнчанї а. Яко ли се оутннн*

18 Садуша Реџић, „О друштвеном статусу жене у досредњовјековној и средњовјековној Србији”, *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици* XLI /2011, 522.

19 „Властеле и прочи људи да се не жене не благословивши се у своје҃го архїереја, али у техзи да се благослове које су избрали духовници архїереји.” Стојан Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског 1349 и 1354*, Књижарница Полет, Београд 1898, 22–23.



**БЕЗ БЛАГОСЛОВЕЊА И УПРОШЕЊА ЦРКВЕ, ТАКОВИ Н ДА СЕ РАЗЛОУТЕ**”.<sup>20</sup> Ово је само једно од мјеста у Душановом законуку кроз које провејава његова идеја о снажној српској држави, чија би се моћ између осталог темељила и на чврстој српској православној цркви. То је идеја која је засигурно била присутна и у политици његових претходника, али чини се да свој пуни процват доживљава за вријеме владавине цара Душана.<sup>21</sup> Тиме би се евентуално могла објаснити и чињеница да се ове одредбе тек 1349. године појављују у највећем српском кодексу, што би могло бити необично када знамо да је још Свети Сава настојао увести црквени облик вјенчања као обавезан.<sup>22</sup> Савина житија потврђују да његова активност на том плану није била чисто нормативна, него и практична, јер је Сава испред свих својих задатака ставио просвјетитељски циљ – приближавање хришћанског концепта брака народу морало је бити једно од најефикаснијих средстава за постизање таквог циља.<sup>23</sup>

Разматрање начина на који су Савини новопостављени протопопови вјенчавали невјенчане парове, као и резултата до којих су у томе дошли подразумјевало би детаљнију анализу више историјских него правних извора. За потребе овог рада, довољно је зауставити се на изворима и оквирима пресађивања норми о обавезном црквеном вјенчању у српском средњовјековном праву. Најупечатљивије такве норме су управо претходно анализирани одредбе Душановог

20 „Ниједна свадба да се не учини без венчања, а ако се учини без благословенија и упрошенија цркве, такови да се разлуче.” у *Ibid.*, 23.

21 Шаркић истиче да је тек члановима 2. и 3. Душановог законика хришћански концепт брака успио да потисне традиционални концепт и да буде у потпуности усвојен. Све до тада, како наводи Шаркић, покушаји изједначавања лаичког концепта брака са једне и црквеног благослова и вјенчања са друге стране, били су безуспјешни. Srdan Šarčić, „The Concept of Marriage in Roman, Byzantine and Serbian Medieval Law”, *Zbornik radova Vizantološkog instituta* XLI/2004, 102.

22 О томе свједоче Савини биографи, Доментијан и Теодосије, који наводе да је вјенчавање парова по црквеном закону била једна од Савиних првих активности након формирања Српске православне цркве. Доментијан о томе говори: „Јер беху се женили многи људи по закону али не беху венчани; као овце које немају пастира беху они пометени. А посланима заповеди да овако венчавају род људски: да сабирају у цркви све, старце и средовечне и младе мужеве и жене, и сву децу која су од њих рођена, без законског благослова, сакупивши их под окриље њихових родитеља да их тако венчавају једног по једног, све, да буду сви благословени у име Господње.” – наведено према М. Копривица, 5.

23 Нина Кршњанин, „Краљ као заштитник цркве: правна анализа Жичких повеља Стефана Првовенчаног”, Љубомир Максимовић, Срђан Пириватрић (ур.) *Краљевство и архиепископија у српским и њоморским земљама Немањића. Тематски зборник у част 800 година пролашења краљевства и архиепископије свих српских и њоморских земаља Немањића*, Историјски институт, Београд 2019, 422–424.

законика. Тарановски је сматрао да се таква форма приликом закључења брака, која се састоји у благослову епископа и црквеном обреду који врши свештеник, може пронаћи у то вријеме и у Русији.<sup>24</sup> Потпадање брачног права под црквену јурисдикцију великим дјелом је заслуга византијских царева у чијим новелама проналазимо осврт на црквену форму брака. Тако је 893. године Лав VI Мудри увео обавезан црквени благослов приликом склапања брака, али без помињања вјенчања. Новела цара Алексија I Комнина, о којој је већ било ријечи, предвиђала је обавезно црквено склапање брака и за слободне људе и за робове, а уврштавање ове Новеле у Номоканон Светог Саве свједочи о томе да су српски прописи ишли у корак са временом и пратили најсавременије тенденције на терену брачног права. Тек 1306. године Новелом цара Андроника II и партијарха Атанасија извојевано је да сваки брак буде вјенчан и одобрен од духовника. Селаковић је примјетио да је „овим одредбама у српску кодификацију пресађена норма коју су узаконили византијски цареви, а која је била испуштена у свим великим византијским законским збиркама.“<sup>25</sup> Не можемо са сигурношћу тврдити да је овим правним трансплантом црквено вјенчање успјело да однесе коначну побједу над обичајним правом. Са укоријењеношћу и снагом обичаја се на другој страни исто тако дуго и предано борила и римокатоличка црква која је на Тридентском сабору 1563. године прописала обавезно црквено вјенчање уз учешће свештеника у процесу склапања бракова. Али чак ни после тога, како нас упућују извори, такав облик вјенчања није заживио.<sup>26</sup>

Уврстивши одредбе о обавезном црквеном вјенчању у свој Законик, цар Душан је ријешити проблем постојања правне празнине у српском праву по овом питању. Законодавна регулатива прије цара Душана није се темељно бавила уређивањем црквене форме вјенчања, па се тако чак ни Савино Законоправило ни друга Жичка повеља, који су у великом броју својих одредби посвећени брачном праву, не изјашњавају много о овој материји. Много чешће су начелне осуде безбрачности, као што је нпр. 3. правило апостола Павла које поручује да би „безбрачни требало да се уче цјеломудрију или да се по закону

24 Теодор Тарановски, *Историја српског права у немањинској држави*, Издавачко и књижевско предузеће Геца Кон, Београд 1935, 47.

25 Никола Селаковић, *Душанов законик и правни трансплантаци*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд 2007, награђени рад са конкурса Фондације Алан Вотсон, 26, <http://www.ius.bg.ac.rs/informacije/Dusanov%20zakonik%20i%20pravni%20transplant%20-%20N%20Selakovic.pdf>; приступљено дана: 8.2.2021. године

26 Сергеј Троицки, *Хришћанска филозофија брака*, Београд 1934, 176–177; наведено према М. Копривица, 553.

жене и удају” или 26. правило Василија Великог које брак проглашава „достојанственим и часним, јер чисти од блуда”. Блуд није, наставља даље Василије, „ни брак, ни почетак брака него гријех и преступ закона Божијег” и зато би било пожељно да се они који су блудничили раставе. Ако ипак желе да наставе живот у љубави и закључе брак, то им треба омогућити, али уз обавезну казну запрећења<sup>27</sup> за блудничење. Давање таквог одобрења, бар према тумачењу овог правила, заправо је само мање зло у односу на евентуални наставак живота у блуду уколико се преступницима не омогући закључење брака. Није тешко замислити да се оваквим ставом водио и Свети Сава у својој мисији вјенчавања парова који су већ живјели „у блуду”, дакле невјенчани по црквеном праву и који су можда чак и остварили потомство. Такви „бракови” нису, као што би можда било очекивано, развргани, него су дјеловањем протопопова и увођењем у хришћанство кроз црквени обред вјенчања на својеврстан начин позакоњени.<sup>28</sup> Значај црквеног обреда при закључењу брака уочавамо и у 11. Тимотејевом правилу у којем се клирику који је позван да вјенча незаконит брак заповиједа да „нема заједницу са туђим гријехом”, односно да не учествује у таквом чину. Најдиректније о обавези црквеног закључења брака ипак говоре одредбе поменуте Новеле Алексија I Комнина: „И одсада нека не буде другачије, ни да се зове законитим браком и достојним хришћанског устројства, ако оне који се сједињују, тј. женика и невјесту, молитве не свежу у љубав. Које не сједини Бог, призиван свештеним молитвама, сви такви се на гријех састају.”

Већ сама чињеница да је цијели превод ове Новеле уврштен у Номоканон отвара питање зашто се у другој Жичкој повељи о

27 Термин „запрећење”, односно „запријетити” не користи се у раду у оном значењу које данас има. Превод Сарајевског преписа Законоправила Светог Саве у поглављу у којем се излажу посланице Василија Великог запрећења изједначава са епитимијама, односно црквеним казнама и наводи да постоје четири врсте запрећења: плакање, слушање, припадање и стајање са вјернима. Ради се о видовима искључивања вјерника, који је починио неки гријех, из заједничких вјерских обреда док год се, како то пише у Законоправилу, „не заврши покајање и тако очисти покајник од гријеха.” Идеја која се крије иза овакве казне јесте пружање друге шансе грешнику, како не би почињењем неког преступа био одмах искључен из црквене заједнице, него тек уколико не испуни своје обавезе садржане у казни запрећења. Дајући овакво тумачење, редактори Законоправила су заправо изједначили термин „запрећење” са термином „одлучење” о којем ће бити више ријечи у наставку рада. *Законоправило*, 195–196.

28 Уосталом, такво поступање предвидио је и цар Алексије I Комнин у својој Новели у којој пише: „Будући да према нашој заповијести већ пристигоше и бракови склопљени међу онима који имају ропски удио и бракови према првом – неприличном и до данас преосталом обичају застарјеше, треба и над таквима извршити свештене молитве.” *Законоправило*, 246.

овом питању не говори ништа. Ако је црквено вјенчање за цијеле двије године од доношења Савиног Номоканона до прокламовања Жичке повеље заживјело у народу, откуд онда потреба да се о овој теми говори 1349. године у Душановом законику? С друге стране, што је вјероватније, ако лаички концепт брака још увијек није био искоријењен, зашто је Стефан Првовјенчани пропустио да у Жичкој повељи још једном пропише обавезну црквену форму брака и санкцијом стане иза ње? Судаћи према Бојанину, одговор треба потражити у концепту нераскидиве брачне заједнице којем је друга Повеља посветила највећу пажњу, а са којим су обавезан црквени благослов и вјенчање у тијесној вези. Ставови Алексија Комнина и поступање Светог Саве у складу са њима довели су до промјене форме већ постојећих бракова, али не и до њиховог поништавања, што Бојанин тумачи као прећутно признање ранијег облика склапања брака од стране Повеље.<sup>29</sup>

За разлику од Законоправила, Скраћена Синтагма Матије Властара не садржи ни Новелу Алексија I Комнина, као ни Новелу Андроника II. Како су из византијске Синтагме у Скраћену Синтагму уврштене искључиво норме свјетовног карактера, тиме се може објаснити зашто се у овој српској верзији Синтагме обавезно црквено вјенчање не наводи као услов за закључење пуноважног брака, док се одредбе о другим условима углавном подударају са оним што је речено у Законоправилу. Изостанак прописа о црквеном вјенчању у Скраћеној Синтагми је недостатак који је потом исправио Душанов законик, што је само један од видова синхронизације и сагласности ових прописа.<sup>30</sup> То је уједно и доказ прогресивности Душановог законика, који није заостајао за најмодернијим византијским прописима тог времена. Норме о обавезној црквеној форми брака могу се посматрати као веома напредне, гледано из перспективе тадашњих друштвено-политичких околности, али претпоставка да је постојао раскорак између нормативног и стварног и даље остаје. Не можемо са сигурношћу тврдити колики је био тај јаз, али је сигурно да је колебање између римског, обичајног и црквеног концепта брака морало егзистирати и у Византији и одатле бити пренесено у Србију. Супротно увијеженом становишту према којем је правно пресађивање немогуће у правним гранама у којима је „дух народа“ (*Volksgeist*)

29 „Такав застарели или „први“ брак из цареве новеле, признат је и у Жичкој повељи, званичном документу српских власти. Наиме, погледи о нераскидивој брачној заједници, прописани у повељи, стајали су идејно у тесној вези са обавезним црквеним благословом из Светосавског Номоканона, књиге на чији се ауторитет документ уопштено позива.” С. Бојанин, 439.

30 М. Копривица, 557.

највише изражен,<sup>31</sup> односно у којима обичаји и фолклор по правилу остављају дубок траг, примјери анализираних правних трансплантата из брачног права Византије у брачно право Србије показују да то не мора нужно да буде тако. Ма колико да су ове двије државе можда биле блиске у религијском или културном смислу, између њих су постојале и значајне различитости, а опет ниједна од грана права, па чак ни оне које се традиционално посматрају као конзервативне и отпорне на реформе, нису остале имуне на процес правне трансплантације.

### 3. БРАЧНЕ СМЕТЊЕ У СРПСКОМ СРЕДЊОВЈЕКОВНОМ ПРАВУ, СА ПОСЕБНИМ НАГЛАСКОМ НА ДРУГУ ЖИЧКУ ПОВЕЉУ

У претходном поглављу разматрани су услови чије је испуњење било неопходно за закључење пуноважног брака у српском средњовјековном праву. У ту група услова свакако треба уврстити и постојање брачних сметњи, чији се тачан каталог у старом српском праву не може поуздано утврдити.<sup>32</sup> Основни разлог за немогућност закључења брака било је сродство, уз одређене разлике у зависности од тога о којој врсти сродства је ријеч. Крвно сродство је представљало најтежу брачну сметњу, у ком погледу узор сигурно представља Законоправило Светог Саве које на више мјеста забрањује брак до осмог степена сродства. Није само брак тај који је забрањен, већ је и било какво ступање у сексуалне односе (или како то квалификују средњовјековни прописи „блуд“) оштро санкционисано, поготово кад се ради о најближим крвним сродницима који у том случају ризикују да буду кажњени смртном казном. Прохирон у својој 39. грани за „крвосмјешнике“<sup>33</sup> предвиђа тешке тјелесне казне у виду батињања и одсијецања носа; када се ради о односу између родитеља и дјеце или браће и сестара, извршење смртне казне је неминовно. Додатно, 67. правило Светог Василија Великог изједначава са убицом брата који се „смјеша“ са сестром. Круг сродника са којима је било

31 „Ниједна област приватног права не може да се означи као област која је изузетно отпорна на промене које настају као последица иностраног утицаја. Породно право у сваком случају сигурно није једна од таквих области и поред супротног општег мишљења које је свесно или несвесно засновано на идеји *Volkgeist*.” – А. Вотсон, *Правни ѿрансиланији*, 148–149.

32 Драгош Јевтић, Драгољуб Поповић, *Народна ѿравна историја*, Савремена администрација, Београд 2003, 55.

33 У напоменама уз Сарајевски препис Законоправила Светог Саве, овај појам тумачи се као „родоскрвници“.

забрањено закључити брак у српском средњовјековном праву био је изузетно широк, тако да је поред крвних, обухватао и тазбинске и тзв. духовне сроднике, односно кумове.<sup>34</sup> У том свјетлу није згорег опет споменути Прохирон који онеме који своју куму узме под именом брака пријети одсијецањем носа. Посебно питање је закључење брака између тазбинских сродника, којем ће више пажње бити поклоњено у наставку рада.

Поред сродства, као најважније препреке за закључење пуноважног брака, српско средњовјековно право познавало је и неке друге брачне сметње. Подијељеност друштва по строго ограниченим категоријама онемогућавала је мијешање припадника различитих статуса, као што су меропси и Власи<sup>35</sup>, осим у случају када би Влахиња прешла у меропхе.<sup>36</sup> О томе говоре двије средњовјековне хрисовуље: Светостефанска<sup>37</sup> и Дечанска.<sup>38</sup> Усвајање овакве забране у првом реду је мотивисано економским разлозима, односно потребом да се сачува меропашка радна снага и онемогући промјена себарског статуса, до које би могло доћи у случају да зет меропх пређе у кућу таста Влаха.<sup>39</sup> Сличну одредбу не налазимо у другим српским средњовјековним повељама, као ни касније у Душановом законуку,

34 М. Копривица, 560.

35 Написан великим словом, израз „Власи” могао би да упути читаоца на закључак да се ради о етничком (народном) имену Влах, које се користило за означавање затечених романизованих старосједиоца на подручју Србије. Сматра се да до поистовјећивања тог имена са сточарима средњовјековне Србије долази отприлике у вријеме досељавања Словена на Балкан, када су Срби тако почели називати оне који су се повлачили у планине и бавили се сточарством, међу којима је у прво вријеме етнички и било највише Влаха. Временом је тај израз постао својеврстан синоним за зависне сточаре и углавном се користи да се њиме означи не етницитет, већ дио себарског сталежа који се претежно бавио сточарством. Како је у стручној литератури углавном уобичајено да се овај термин пише великим почетним словом, из тих разлога је тако урађено и у овом раду. *Више о томе*: Здрава Стојановић, *Српска њравна историја*, Глас Српске, Бања Лука 2020, 66–67.

36 Љубомирка Кркљуш, *Правна историја српског народа*, Службени гласник, Београд, 2009, 76; Мирковић и Јанковић истичу да би у овом случају зет меропх доводио Влахињу и преводио је у меропхе, односно „померопшио је”: Драгослав Јанковић, Мирко Мирковић, *Државнојравна историја Јујославије*, Издавачка кућа „Драганић”, Београд, 1997, 50.

37 „Србин да се не жени у Власех. Ако ли се ожени у невест игумнову, да се ограби и свеже и он влах от кога се буде женил и да се врати без воље опет на отчино место. А који буду стариници и не вазмогу се повратити, ниједан да не војник, но вси ћелатори.” Стојан Новаковић, *Законски сјоменици српских држава средњега века*, Издавачко предузеће „Лирика”, Београд, 2005, 626.

38 „Србин да се не жени у Власех; ако ли се ожени, да ју веде у меропле.” – *Ibid.*, 65.

39 Д. Јевтић, Д. Поповић, 47.

што неки аутори правдају тиме да ова појава није била уобичајена у тадашњем српском друштву. Тарановски на овом мјесту истиче да је много интересантнији факт немјешања феудалног господара у брачне послове својих поданика, поготово кад знамо да је у многим западноевропским земљама сизерен имао суверено право одлучивања о браку оних који су подлијегали његовој јурисдикцији.<sup>40</sup> Изузев поменутих одредаба о забрани брака између мѣропаха и влаха/Влаха, друге интервенције у погледу ограничења брачне слободе поданика од стране господара феуда не могу се идентификовати у средњовјековним српским споменицима.

Са друге стране, питању брачне сметње за интерконфесионалне бракове поклоњен је далеко већи простор. Круна српске средњовјековне кодификаторске активности, Душанов законик, у члану 9. оштро подвлачи да је забрањен брак између православаца и католика.<sup>41</sup> Мјешовити брак био је дозвољен само онда када би супруг католик пристао да прими хришћанство, које Законик у овом контексту тумачи искључиво као православље. Обрнут случај није предвиђен, а разлог што се таква брачна комбинација не спомиње је претпоставка законодавца да је муж тај који обезбјеђује православи карактер куће,<sup>42</sup> односно да ће жена без поговора промијенити своју религијску припадност у оваквим случајевима.

Законик је ипак само дао једну званичнију и свечанију ноту ономе што су познавали и ранији прописи; тако Скраћена Синтагма Матије Властара, позивајући се на Василике, у глави 12. под називом „*О ѿоме да не ѿреба склајатии брак са јеретицима*” наводи: „Јудејац да не узима хришћанку, нити хришћанин Јудејку, нити јеретик и иноверац под неким изговором да склапају брак са хришћанима.”<sup>43</sup> Како су одредбе о брачном праву у великој мјери усаглашене у Синтагми и Законоправилу Светог Саве, тако и у потоњем пропису можемо наћи и друге примјере забране интерконфесионалног брака. Десето правило „Светог сабора помјесног у Лаодикији Фригијској” забрањује брак

40 Т. Тарановски, 46;

41 „И ако се најде полуверац, узам христјаницу, ако узљуби, да се крсти у христјанство, ако ли се не крсти, да му се узме жена и деца и да им се дел от куће, а он да се иждене.” С. Новаковић, *Законик*, 24.

42 Зоран Мирковић, *Српска правна историја*, Универзитет у Београду/Правни факултет Центар за издаваштво и информисање, Београд 2017, 55. О томе говори и Мишић: „У средњовековној Србији брак православаца и католика се дозвољавао само у случају преласка на православље, што је важило и за будуће краљице (Јелена, жена краља Уроша I).” С. Мишић, 37.

43 *Матија Властар – Синтагма* (прев. Татјана Суботин-Голубовић), Српска академија наука и уметности, Београд 2013, 155, Г – 12.

са јеретцима; 14. правило Четвртог васељенског сабора у Халкедону захтјева да дјеца рођена у браку са јеретцима буду крштена, 21. правило Светог и помјесног сабора у Картагини забрањује клирицима, али и свјетовним људима да своју дјецу дају јеретцима и незнабошцима ради брака. Незнатно је другачије 72. правило Светог шестог васељенског сабора у Трулској палати које каже да није прилично да правовјеран мушкарац узима за жену ону која је јеретик или да правовјерна жена узима јеретика за мужа, али да ако већ изабере да живе са оним „који је у ропству лажи”, односно „невјерујућем”, онда не треба да се раздвајају, налазећи ослонац за овај став у Посланици апостола Павла Коринћанима.<sup>44</sup>

Ипак, са употребом и тумачењем појма „јеретик” у српском средњовјековном праву треба бити опрезан и размислити о ширем значењу од оног који овај појам има данас. Поставља се питање да ли је јеретик сваки припадник било које друге вјероисповјести која није православна или ипак само онај који се изјашњава као припадник неког званично непризнатог правца са религијском конотацијом. Тумачење чланова 6. и 7. Душановог законика који говоре о тзв. „јереси латинској”, подразумјевајући под тим римокатоличанство, могло би да нам сугерише да је јеретик за православну цркву био сваки онај човјек који није њен вјерник, па макар припадао и другој признатој вјероисповјести. Потврду овог става можда бисмо могли пронаћи у Властаревој Синтагми, у дијелу у којем се даје тумачење већ поменутог 14. правила Четвртог васељенског сабора у Халкедону: „А јеретцима се код нас називају они који примају тајну крштења, али са неким грешкама, по којима се разликују од православних.” У даљем наставку текста, каже се да Јудеји и Јелини, али и Латини треба да обећају прелазак у православље уколико желе да се ожене православном женом. Ово заједничко навођење Јудеја, Јелина и Латина могло би да нас наведе на помисао да су све три групе становништва посматране као „јеретици”. Са друге стране, постојање појма „иноверац”, са којим се такође можемо сусрести у средњовјековним прописима, упозорава нас да претходно наведени закључак не бисмо са сигурношћу могли извести, поготово ако узмемо у обзир да се горенаведено тумачење појма „јеретик” налази у византијској Синтагми и да је српска верзија Синтагме можда познавала и другачија тумачења. У оба случаја, непорециво је да је разлика у вјери и за римокатоличку и за православну цркву представљала брачну сметњу. Иако старо српско право није познавало дискрими-

44 У тумачењу овог правила, датог у тексту Номоканона, наилазимо на цитирање Посланице апостола Павла Коринћанима: „Јер се посвети муж некрштен женом крштеном и посвети се жена некрштена од мужа крштенога.” – 1. Кор. 7:14.



нацију по основу религије,<sup>45</sup> вјероватно су ове врсте интервенција у брачном праву биле мотивисане жељом да се сачува првенство цркве у држави и одржи корпус вјерника.<sup>46</sup>

Једина брачна сметња којој Жичка повеља поклања своју пажњу јесте забрана брака са свастиком:<sup>47</sup> „**АЩЕ КТО СВАТВИЦЪ ПРѢЗ ЗАКОНЪ УЗДЕ, АЩЕ КЪДЕТЬ СОТЬ ВЛАСТЕЛЪ НАН СОТЬ ВОИНИКЪ, ДА УЗНАДЕТЬ СОСЛЪХЪ ГОСПОДСТВОУЕН ПО .І. КОЛИ; АЩЕ ЛИ СОТЬ УБОГИХЪ, ТО ДА УЗНАДА СЪЕТНИТЕЛЪ ПОЛОВИНЪ, А ТАКОВИ ДА СЕ РАСПЪЩАЮТЬ У РАСПЪСТЪХЪ НАН У СВАТВИЦАХЪ.**”<sup>48</sup> Готово јединствен став оних који су се до сада бавили анализом ове одредбе Жичке повеље и питањем зашто је баш само та брачна сметња експлицитно наведена јесте да се радило о најчешћем случају у пракси којег је законодавац настојао на овај начин искоријенити.<sup>49</sup> Пионир у постављању ове хипотезе био је Тарановски, који је истицао да се из многобројних случајева тазбинског сродства законодавац са разлогом зауставио само на овом, не настојећи да игнорише остале случајеве, већ са намјером да истакне онај против којег се нарочито требало борити. Исти аутор подцртао је још тада да народни обичај није брак са свастиком забрањивао, већ га је чак и фаворизовао, те да је у циљу искорјењивања оваквих противцрквених обичаја, поред канонске, било потребно прописати и свјетовну казну.<sup>50</sup> На овај начин резонује и Копривица када каже да је у Жичкој повељи истакнут само један од случајева забрањеног брака по православним принципима, вјероватно највише заступљен,

45 „Старосрпско право не зна ни за одрицање, ни за ограничење грађанске правне способности због вере. Иако је Немањинска држава била конфесионална, ипак је онај систем верске толеранције који је у њој био на снази искључивао могућност да се иноверцима одузме грађанска правна способност.” – Т. Тарановски, 9.

46 Љ. Кркљуш, 76.

47 Кршљанин на овом мјесту истиче да се под термином „сватвица” можда није нужно подразумијевала свастика, већ и било која друга жена са којом је мушкарац повезивало тазбинско сродство. У том случају, дата одредба могла би се тумачити не као забрана посебно честог брака у српском народу, већ као потреба да се ова врста сродства нарочито истакне као брачна сметња. Н. Кршљанин, 441.

48 Владимир Мошин, Сима Ђирковић, Душан Синдик, *Зборник средњовековних ћириличких њовеља и њисама Србије, Босне и Дубровника књига I (Зборник њовеља)*, Београд 2011, 94–95. „А ако неко противзаконито узме свастик, а буде ли то властелин или војник, да га онај који влада казни одузимањем два вола. Ако је од убогих, то да узима епископ половину а такви да се распуштају.”

49 Н. Кршљанин, 440; Д. Јевтић, Д. Поповић, 56; Љ. Кркљуш, 75; З. Мирковић, 54; М. Копривица, 554; С. Мишић, 360; Ђорђе Ђекић, Божидар Зарковић, „Представа жене у делу Стефана Првовенчаног”, *Зборник радова Филозофског факултета* L(4)/2020, 197–212.

50 Т. Тарановски, 43.

али да се забрана свакако односила и на друге сличне примјере.<sup>51</sup> На супрот томе, Бојанин истиче да нема разлога да закључимо да је овакав вид брака из било којег разлога био друштвено прихватљивији од осталих, односно да је био „фаворизован” како је то окарактерисао Тарановски.<sup>52</sup>

На овом мјесту потребно је направити кратку дигресију и узети у обзир ширу слику тадашњег времена. Номотехника преMODерних законодаваца у највећем броју случајева бавила се само најспорнијим случајевима у пракси, оним који су могли изазвати подозрење у друштву или који нису до краја били разјашњени. Таква логика је код ових законодаваца била редовито присутна, па је разумно претпоставити је и у овом случају.<sup>53</sup> Жичка повеља ћути о томе шта се десило са ранијом супругом, али је највјероватније да се ради о случају њене смрти, јер је тешко повјеровати да су односи мужа са тазбином након развода могли бити у тој мјери ненарушени да се он касније ожени њеном сестром. У одсуству поузданих историјских података, не би се ни овај други случај могао олако искључити из разматрања.

Исто тако, не треба пребрзо извести ни закључак да је Стефан Првовјенчани овом одредбом извршио некакву значајну законску иновацију – већ сама ријеч „противзаконито” садржана у овој одредби упућује на то да је брак са свастиком и раније био противан законским прописима, при чему се у првом реду мисли на Законоправило Светог Саве.<sup>54</sup> Оно што јесте новина коју уводи друга Жичка повеља јесте карактер казне за оне који закључе овакав брак. Та новина огледа се првенствено у томе што казна добија имовински карактер, за разлику од претходних прописа који су познавали само духовне казне. Надаље, она је сада такође и сталешки обојена, за разлику од ранијих норми, које нису биле склоне оваквој врсти диференцијације.

Међутим, коријене идеје о свјетовној казни за оне који закључе брак упркос тазбинском сродству можда бисмо могли назријети већ у првим поглављима Законоправила. Деветнаесто правило Светих Апостола које брани пријем таквог човјека у свештени чин допуњено је Аристиновим тумачењем да ово дјело треба да подлијеже и тежим запрећењима, а нарочито да преступник буде „по грађанском зако-

51 М. Копривица, 554.

52 С. Бојанин, 434.

53 „Тарановски 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.” Н. Кршљанин, 440.

54 Забрана брака са свастиком није уведена Жичком повељом; она је и раније постојала, али је значај Повеље у томе што прописује додатну свјетовну казну, поред духовне која је и раније била садржана у закону – Кршљанин на овом мјесту истиче да се ради о духовном пропису садржаном у Законоправило. *Ibid.*, 442.

ну мучен” и да се раскине безакони брак. Овдје се мора застати и констатовати да је овакав став изузетак у мору забрана брака тазбинским сродницима, којима се у остатку овог монументалног дјела махом пријети духовним казнама. Двадесет пето правило Светог помјесног сабора у Анкири не говори, додуше, о закључењу брака са свастиком, али прописује казну запрећења за оне који су знали да је неко заручивши дјевојку „оскврнио” њену сестру која је затруднила и која се потом објесила када се он оженио својом првобитном заручницом. Иако не у потпуности у складу са забраном из Жичке повеље, постојање потребе да се нормира оваква специфична ситуација јасно указује на то да односи између мушкарца и сестре његове супруге нису били неуобичајена појава. Обрнуто, и жена која би се браком везала за двојицу браће, бивала би прогнана из Цркве, уз могућност да прими покајање уколико на самрти обећа да ће се разријешити брака, како то предвиђа 2. правило Светог сабора у Новој Кесарији.

Духовне казне за брак у забрањеном сродству биле су разноврсне, али су углавном подразумевале неке видове изопштавања преступника из духовног живота. Таква је нпр. забрана примања међу вјернике онога који узме жену рођеног брата, садржана у 23. правилу Светог Василија Великог. У том погледу, маркантно је и 68. правило истог владара које наглашава зависност казне од степена забрањеног сродства. Ово правило предвиђа и да онај који је у различито вријеме узео за жене двије сестре треба да буде кажњен као прељубник, с тим да неће добити запрећење на 15 година као прељубник са удамом женом, него му се изриче забрана причешћивања на период од 7 година. Иста одредба позива се на 78. правило које прецизира: „Уколико неко узме двије сестре у различито вријеме, тј. *умре њрва* и он узме њену сестру...” што би могао бити одговор на недореченост Жичке повеље у погледу тога шта се десило са првом супругом, а што је разматрано у претходном параграфу.

О прељуби са тазбинским сродницима нарочито строго говоре изводи из Закона Богом даног Израиљцима преко Мојсија: „Ако неко узме жену брата свога, нечистоту чини. Открио је срамоту брата свога. Нека умру без порода.” (36. правило) и „Не узимај покрај жене своје сестру њену. Љубоморна је та на себе. Не откриј с њом срамоте (сестре) њене, крај ње живе.” (39. правило). Прохирон нам у седмој грани поприлично јасно и сликовито објашњава како се рачунају степени сродства, након чега читаоца упозорава на то који су бракови забрањени, са посебним нагласком на то да се у вези са браком не гледа само на оно што је заповијеђено, већ се тражи и оно што је долично (16. правило). Тазбина као „својство лица придружено нам са браком, изван сродства” (7. правило) забрањује склапање одређене групе бракова. Која је то одређена група, можемо сазнати

из 56. поглавља Законоправила – „О незаконим браковима”, у којем се „од тазбине дозвољава узимати по седмом степену”. Премда се примјер свастике у одредбама Прохирона не наводи изричито, примјеном аналогije и тумачењем датих нам примјера у складу са духом овог прописа, могло би се закључити да би и ова врста заједнице спадала у групу забрањених бракова, а преступници би се у складу са одредбом правила 69. кажњавали тјелесним казнама и одсијецањем носа. На самом зачељу Законоправила, као потврда свим претходно наведеним ставовима, налази се и табела са прегледним степенима сродства и назнаком који круг бракова је забрањен.

Приликом тумачења ове одредбе Жичке повеље, важно је још једном осврнути се на карактер казне који одредба предвиђа. Кроз претходну анализу садржаја Законоправила, као несумњиве инспирације за настанак повеље, може се уочити духовни, односно канонски карактер казни за преступнике који би упркос забранама закључили брак са свастиком. Жичка повеља иде корак даље, дајући овој забрани и свјетовни и сталешки карактер, надовезујући се тако на одредбе о кажњавању за развод брака гдје је сталешка градација казни изузетно наглашена. Војник или властелин који закључи брак са свастиком, кажњава се одузимањем два вола. Непрецизна формулација одредбе („Аше кто сватвницѣ прѣз законѣ ѹзде, аше бѹдетѣ хотѣ властельнн хотѣ воинникѣ, да ѹзидаетѣ волѹхѣ господьствѹен по .i. волн; аше ан хотѣ ѹбогнѹхѣ, то да ѹзнада свѣтитель половннѣ, а такови да се распѹщаютѣ ѹ распѹстѣхѣ нн ѹ сватвницѹхѣ.”)<sup>55</sup> оставља недоумицу да ли је казна за убоге била иста таква, а расподјела прихода између владара и цркве другачија, или су убоги давали само једног вола.<sup>56</sup> Ако бисмо предност дали другом тумачењу, то би значило да је очуван и сталешки карактер казне, поготово кад се има у виду да је у залеђу Дубровника во вриједио 10 перпера, да је просјечан српски земљорадник тог времена имао само једног вола и да је по правилу другог морао узимати у закуп ради орања.<sup>57</sup> Насупрот томе, уколико је казна и за један и за други сталеж износила два вола, онда је тиме непорециво учињена услуга властели, која је сада плаћала умањену глобу

55 „А ако неко противзаконито узме свастику, буде ли то властелин или војник, да га онај који влада казни одузимањем два вола. Ако је од убогих, то да узима епископ половину, а такви да се распуштају.” *Зборник повеља*, 95.

56 Кршњанин истиче да, иако се износ глобе за убоге не спомиње засебно, по формулацији би се могло закључити да је исти. У расподјели те глобе, аналогно ранијим одредбама Повеље, постоји подјела наплаћене глобе од убогих између свјетовних и црквених власти. *Ibid.*

57 Мишић из овога изводи закључак да је растава брака била веома скупа и за властелу и за себре што је имало за циљ да људе дестимулише од предузимања таквог корака. С. Мишић, 363.

у односу на оно што су морали платити приликом развода брака, док је за зависно становништво глоба у оба случаја остала иста. Тиме се, како истиче Бојанин, отварају могућности за постојање различитих концепата о сродничким односима у зависности од сталешке припадности.<sup>58</sup> Али без обзира на то да ли је законодавац настојао уважити различит економски положај вишег и нижег сталежа, његова намјера да дестимулише закључење бракова са тазбинским сродницима казном која је била тешка и за властелу и за убоге је несумњива, а свака даља расправа о карактеру, висини и расподјели казне превазишла би оквире теме овог рада.

Чини се да би расправу о поријеклу забране брака са свастиком било сасвим умјесно завршити са посланицом Светог Василија Диодору, садржаном у 21. поглављу Законоправила: „Уколико неко, изједан страшћу нечистоте, падне у безакону брачну заједницу са двјема сестрама, нити се то сматра за брак, нити да улазе у Цркву прије него што се раздвоје једно од другог. Ништарије лажно говоре: „Зашто не узмеш женину сестру, када ти је жена умрла и не може се наљутити?“, те да приличи градити се блесав и узети женину сестру. Нама су довољне оне ријечи: „Не уђи ни једном од сродника својих да видиш срамоту његову.“ Како су муж и жена једно тијело, због жене је и мужу њена рођена сестра исто што и своја сестра. Као што не узимаш женину мајку, или кћер, јер не узимаш ни своју мајку или њену кћер, тако не узимаш ни женину сестру, као ни своју сестру.” Како истиче Кршљанин, народ који још није у потпуности усвојио ни значај и обавезност црквеног вјенчања за закључење брака тешко да је могао познавати и схватити хришћанско учење о мужу и жени као једном тијелу и забрани брака са тазбином која одатле произлази.<sup>59</sup> Отуда је потреба да се ова забрана уврсти у повељу првог српског краља била још израженија.

## 4. НЕРАСКИДИВОСТ БРАКА У СРПСКОМ СРЕДЊОВЈЕКОВНОМ ПРАВУ

### 4.1. Коријени забране развода брака

Након пада Западног римског царства, на истоку је следећих готово хиљаду година постојала држава која се поносно називала његовим јединим правим насљедником. Културни и правни континуитет који је Византија настојала да одржи ипак је морао у неким сегментима бити прекинут под диктатом друштвених и економских окол-

58 С. Бојанин, 435.

59 Н. Кршљанин, 441.

ности. Већ је Јустинијан, први византијски цар, увидио да ће римско право, хеленистичку културу и све присутнија догматска схватања хришћанске цркве бити тешко повезати у непротиврјечну цјелину.<sup>60</sup> Њихов сукоб највише трага оставио је у брачном, породичном и наследном праву. Како је вријеме одмицало, разлике између некадашњег римског концепта брака и црквеног поимања брака као највеће могуће вриједности све више су утицале на брачно законодавство, које је прешло пут од брака као лако раскидиве заједнице брачних супружника до потпуне забране развода брака, осим у малом броју стриктно одређених случајева.<sup>61</sup> Византијско право у Србију стиже са првим номоканонима и тако уводи немогућност раскида брака; забрану потпуно супротну концепту лаке раскидивости брака по српским народним обичајима.<sup>62</sup> Заједно са њом, у српско право продире и установа глобе која се плаћала приликом развода, а која се у српским средњовјековним прописима означава као „распуст” и којој неки аутори такође приписују византијско поријекло.<sup>63</sup>

Жичка повеља први је српски пропис свјетовног карактера, који нормирање брачног права почиње одредбом: „И по толоу божьствени съ законъ наѣтинкѣше по црковнолоу уставѣ и предани, и господско запрѣщенне кысть: не разлоутати се доужоу хот жене и женѣ хот доужа.”<sup>64</sup> Настојећи да овој забрани да још свечанији тон, законодавац је назива „страшном заповијести”, а притом напућује и у њене коријене. Већ у самој одредби он наглашава да се ради о Господњој забрани, што Бојанин тумачи као позивање на Свето писмо Новог завјета и Јеванђеље, који познају концепт нераскидиве брачне везе.<sup>65</sup> Тај концепт своје упориште има у хришћанском учењу

60 Војислав Станимировић, *Брак и брачна давања*, Службени гласник, Београд 2006, 97.

61 Почетак главе 13. Синтагме Матије Властара свједочи о дугој пракси лаког раскидања бракова и корјеним реформама које је хришћанство унијело у ту област: „Јер и у старини су закони допуштали људима, у складу са дуготрајним обичајима, да се разводе без разлога, тако што би муж рекао жени: „Жено, ради по своме”, а она њему: „Мужу, ради по своме”. Тако је у давнини било узакоењено да муж жени пошаље документ о разводу. Ово је хришћанима ускраћено – оно што сада постоји, то су разлози које су благочастиви царев поименце набројали и само је због њих дозвољено разводити бракове, а све сем овога значи – незаконито се разводити.” – М. Властар, 133, Г – 13.

62 Љ. Кркљуш, 76.

63 Д. Јевтић, Д. Поповић, 56.

64 „И потом божаствени овај закон научивши према црквеном уставу и предању, и Господња забрана би, да се не раздваја муж од жене и жена од мужа.” *Зборник йовеља*, 95.

65 С. Бојанин, 427.

о мушкарцу и жени као једном тијелу и најбоље је описан у Јеванђељу по Матеју: „Зато оставиће човјек оца својега и матер своју и прилијепаће се к жени својој и биће двоје једно тијело. Тако нису више двоје, него једно тијело, а што је Бог саставио, човјек да не раставља.”<sup>66</sup> На питање фарисеја зашто је Мојсије заповиједао да се „да књига распуна”, односно да се дозволи раскид брака, Исус према Јеванђељу одговара: „Мојсије је вама допустио по тврђи вашег срца пуштати своје жене, али испочетка није тако било.”<sup>67</sup> У фарисејској дилеми засигурно се и нашло српско друштво, изненада суочено са забраном развода брака. У једном друштву у којем су заинтересоване породице по својој вољи могле лако закључивати и раскидати бракове своје дјеце, оваква одредба својевремено је морала бити револуционарна. Народни обичаји који су имали дугу традицију морали су бити преиспитани под свејачим продором црквеног права, највећим дијелом садржаним у рјешењима Законоправила Светог Саве. То је управо тај „црквени устав и предање” које Повеља спомиње као узор, који је највећим дијелом био инспирација за ауторе Повеље и одакле можемо пратити развој идеје о забрани развода брака у српском праву.

За разлику од Повеље, санкције које предвиђа Законоправило за разведене брачне супружнике, очекивано, религијског су карактера: 48. апостолско правило захтјева да буде одлучен<sup>68</sup> онај свјетовњак који отпусти своју жену и прихвати другу или који се ожени отпуштеницом; 12. правило Светог помјесног сабора у Гангри за жену која оставља свог мужа и „хоће да оде гнушајући се брака” предвиђа типичну религијску казну – казну проклетства; 102. правило Светог помјесног сабора у Картагини такође захтјева да ако је нека жена била накратко вјенчана, па се „распуштала, ако се не измире, нека у томе остане.” Тумачење овог правила позива се на јеванђеоско и апостолско учење о томе да нико не треба да одгони своју жену по својој вољи и да се одјељује од ње, у чему се још једном јасно могу уочити канонски коријени ове забране. У даљем тексту тумачења, наводи се да би, ако би по вољи мужа или вољи жене дошло до раскида брака, бивши брачни супружници требало да остану сами и да не ступају

66 Мт. 9: 5, 6.

67 Мт. 9: 7, 8.

68 У црквеној терминологији, израз „одлучење” подразумева црквену казну којој може подлећи свјетовно лице за учињени гријех. У зависности од тежине гријеха, лице се кажњавало неким од различитих видова изопштавања из цркве (нпр. немогућности причешћивања или чак забраном уласка у цркву), док год не би протекло вријеме на које је кажњен, након чега је грешник смјерним понашањем могао да испуни своје гријехе и да се достојно врати у црквену заједницу. Никодим Милаш, *Православно црквено право*, Издавачка књижарница Пахера и Кисића, Мостар 1902, 529–530.

у други брак, јер би у том случају били окарактерисани као прељубници. Готово идентичну одредбу налазимо и у 87. правилу Шестог васељенског сабора у Трулској палати.<sup>69</sup> Бројна правила 21. поглавља Номоканона, „*Од Василија Великог*”, посвећена су регулисању управо ове материје, са акцентом на божанско поријекло забране развода: тако девето правило каже да „по ријечи Господњој” треба на исти начин осудити мушкарца и жену који се раздвоје, изузев због прељубе.

Једини валидан бракоразводни узрок – прељуба, као такав је садржан и у другој Жичкој повељи, али супротно „ријечи Господњој” која предвиђа једнакост у кажњавању без обзира на пол, тумачење овог правила опомиње нас да црквени обичај ипак другачије заповиједа. Материја која се тиче развода брака у Номоканону завршава се детаљном листом дозвољених бракоразводних узрока у 11. грани Прохирона, али се ниједан од тих узрока, изузев прељубе, у Повељи не спомиње. Анализа бракоразводних узрока и поготово питање кривице брачних супружника у случају прељубе, комплексна је тема која ће бити обрађена у посебном дијелу рада, па се на овом мјесту тиме нећемо бавити. На основу изложених прописа, није тешко закључити одакле забрана развода брака у другој Жичкој повељи. Она је прешла дуг пут од најстаријих хришћанских учења о нераскидивости брачне заједнице, преко византијских и црквених прописа све до Номоканона на који су се потом угледали и писци Жичке повеље, иступајући као иноватори са намјером да у име закона укину народни обичај олаког распуштања бракова.<sup>70</sup>

#### 4.2. Ако брак развргне мушкарац

Реформаторска улога Стефана Првовјенчаног није могла тек тако да измени старе патријархалне обрасце српског друштва. Неки аутори истичу да је заслуга хришћанства управо у побољшању друштвеног положаја жене, што се постигло пропагирањем моногамног брака и оштрим санкционисањем сваког понашања које га нарушава.<sup>71</sup> На први поглед изједначен положај мушкараца и жена при кажњавању врло брзо бива доведен у питање када се настави са читањем текста Повеље и уочи тон са којим се говори о раскиду брака; женино напуштање мужа описује се као врста лудила: „*АЩЕ ЛИ О СЕБѢ САМД НАДѢТЬ КѢСНОВАТИ СЕ, СОСТАВЛЯЮЩИ СВОЕГО МУЖА, ДА АЩЕ НАДА*

69 „Жена која, отпуштена од мужа, пође за другог, прељубница је. И онај, који отпустивши своју жену, узме другу, прељубу чини према ријечима Господњим.” *Законоправило*, 165.

70 Т. Тарановски, 44.

71 Ђукић, 1930, 102. Наведено према Ђекић, Зарковић, 207.



**ДОКНТЪКЪ, ДОКНТЪКОМЪ ДА НАКАЗЪЮТ СЕ**.<sup>72</sup> док се, говорећи о кривници мушкарца употребљавају мање осуђујуће ријечи.<sup>73</sup> Благонаклон став према мушкарцима можемо пронаћи и у правилима Василија Великог у дијелу о којем се говори о положају остављеног супружника и његовом праву да закључи други брак: док 35. правило мушкарца којег жена остави карактерише као „достојног снисхођења” и не забрањује му да узме другу жену, истовремено 48. правило прописује да је жена која је од мужа отпуштена „дужна да без брака пребива, тј. да не иде за другог мужа”.

Различито третирање напуштања очигледно је већ и у терминологији са којом се сусрећемо у српским средњовјековним прописима: када се говори о мушкарцу, он је углавном тај који жену „отпушта”, док се за њен одлазак из брачне заједнице користе изрази „напусти” или „остави”. Термин „отпушта” пружа нам увид у слику тадашњег српског друштва у којем је раскид брачне заједнице по вољи и ауторитету мужа био уобичајена и нормална појава.<sup>74</sup> Законодавац не сматра то нечим неочекиваним или апсурдним, али ипак настоји да ограничи овакву праксу. С друге стране, женино напуштање брачне заједнице је нешто нечувено што без икакве дилеме подлијеже широкој друштвеној осуди.<sup>75</sup> Оваква одредба савршено се уклапа у оквире тог времена, у којем су се преступи брачних правила далеко теже опраштали женама него мушкарцима.<sup>76</sup> „Лудило” о којем се овдје говори је заправо само квалификација жене преступнице чији се чин посматра као срамота, што Жичка повеља подржава дајући мужу за право да жену казни тјелесном казном и продавањем у ропство. Знајући какве су посљедице напуштања супруга, жена која би се ипак одлучила на овакав потез морала је према средњовјековним

72 „...ако ли сама од себе полуди, оставивши свог мужа, а има сопствену имовину, глобом да се казни.” *Зборник њовеља*, 95

73 З. Мирковић, 54.

74 Таква терминологија сликовито описује обичаје друштва у којем се жена по закључењу брака најчешће досељавала у мужевљевој кућу, па је раскидом брака он њу „пуштао”, док је она била та која оставља и одлази (најчешће назад својим родитељима, али можда и негдје другдје). Н. Кршњанин, 433.

75 Т. Тарановски, 44.

76 Подређен положај жене у браку уопштена је карактеристика средњовјековног друштва. Хришћански појам морала, независно да ли се радило о православној или римокатоличкој цркви, жени је намјенио инфериоран положај у односу на мужа. У једној типично католичкој средини, као што је био Град Сплит, Статутом из 1312. године биле су предвиђене тешке казне за жену која учини прељубу, док се муж у истом таквом случају није уопште позивао на одговорност. Antun Cvitanić, „Srednjovjekovni statut Grada Splita i zapadno-europska pravna kultura”, *Kulturna baština* 24–25/1994, 125–127.

аршинима показати нестабилно стање ума, у тој мјери да се тиме правда њено стављање под власт мушкарца.<sup>77</sup>

Као што се напуштање брачне заједнице различито доживљава у зависности од тога да ли га је извршио мушкарац или жена, тако је и питање кажњавања преступника детерминисано полом. Када се ради о мушкарцу, Повеља наглашава примат имовинске казне у зависности од припадности сталежу: „**АЩЕ ЛИ КОТОРИ БУДЕТЬ СОТЬ ВЛАСТЕА, ДА ОУЗНАДЕТЬ СЕ НА НЕДАЪ КРАЛЮ .Б. КОНЬ; АЩЕ ЛИ СОТ НИИХЪ КОННИКЪ, ДА ОУЗНАДЕТЬ СЕ НА НЕДАЪ ПО .Б. КОПА; АЩЕ ЛИ СОТЬ ОУБОГНИХЪ ЛЮДИ СТВОРИТЬ СЕ, ДА ОУЗНАДЕТЬ СЕ НА НИХЪ ПО .Б. ВОЛИ.**”<sup>78</sup> Законодавац је на овај начин настојао да уважи економске разлике у сталежима, прописујући за сиромашнији слој казну коју би некако (мада тешко) могли бити у могућности да плате. Након краћег осврта на кажњавање жена, прописују се додатне казне за мушкарце: „**И ПО НАКАЗАНИ ВСАКИ МУЖЪ КОН БУДЕТЬ ПУСТИНА ЖЕНЪ, ДА Ю ВЪВРАТИ ВЪ ДОДАЪ СВОИ; АЩЕ ЛИ СЕГО НЕ ИДЕТЬ ПОСАШАТИ, ТО ТАКОВИ И СОТЬ БОЖАСТВИНИИ ЦРКВЕ ДА БУДЕТЬ ЗАВЕЗАНЫ И СОТЬ ГОСПОДНИИ ЕН ДА НЕ БУДЕТЬ У МИЛОСТИ.**”<sup>79</sup> Дакле, мушкарац који самовољно „отпусти” жену, односно развргне брачну заједницу има три обавезе: да плати глобу која је била предвиђена за његов сталеж и да врати жену у свој дом, а ако то не би урадио, тада га поред свјетовне, чека и црквена казна.

Поједини аутори формулацију „да не буде у милости Господњој” тумаче као неодређену свјетовну казну и још један доказ у прилог тези да је пуштање жене у ондашњем друштву било учвршћена појава против које се није имало смисла борити оштријим казним средствима.<sup>80</sup> Ова казна ипак није толико нејасна ако је посматрамо у свјетлу даљих одредби Повеље које закључење другог брака кажњавају плаћањем додатне новчане казне: „**И АЩЕ ВТОРОЪ ЖЕНЪ ПОНДЕТЬ, ДА ДАСТЬ ВОСАХЪ ПОДОКНЪ ПРЪКОН, НИИ КТО ТАКОВОДАЪ ЖЕНЪ ДАСТЬ, ИЖЕ НЕ ИДЕ ХЪТЪТИ СВОЕ ВЪЗЛЕЩИ, ТО И ТЫ ДА УПАДАЕТЬ У ТАКОВЕ НАКАЗАНИИ, ИАКОВЕ И ПУСТИВНИ.**”<sup>81</sup> У случају другог брака,

77 Н. Кршљанин, 431–432.

78 „Буде ли то ко од властеле, да се од њега одузме за краља шест коња; ако ли је ко од других војника, да му се узму два коња; ако ли то ко од убогих људи учини, да му се одузму два вола.” *Зборник повеља*, 95.

79 „И сваки муж који је пустио жену, пошто буде кажњен, да је врати у свој дом. Ако ли ово не послуша, такав и од божаствене цркве да буде завезан и да не буде у милости Господњој.” *Ibid.*

80 Т. Тарановски, 44; З. Мирковић, 54.

81 „И ако другу жену узме, да плати глобу сличну првој. Или ко да жену таквом који не жели да живи са својом, онда и тај да подлеже истој казни као и онај који је жену отерао.” *Зборник повеља*, 95.

глобом се кажњава не само муж који је узео другу жену, него и онај који је пристао на такав брак.

Истраживање поријекла ове забране доводи нас до Новог завјета и до Номоканона. Јеванђеље по Марку истиче: „Који пусти жену и ожени се другом, прељубу чини.”<sup>82</sup> У Номоканону о томе говоре већ поменуте одредбе овог прописа: 48. апостолско правило, затим 87. правило Шестог васељенског сабора у Трулској палати и 77. правило Василија Великог. Сва ова правила, као и у раније анализираним случајевима, не познају имовинску казну, већ оне који закључе други брак третирају као прељубнике које у складу са тим треба казнити различитим видовима изопштавања из цркве. Најшире о овом питању Василије Велики говори у 9. правилу, гдје јасно прави разлику између мужа који због прељубе отпусти своју жену и мужа који отпусти жену „без утврђеног прељубочинства”. Законодавац не слика први случај као нарочито споран, него иде и корак даље наређујући мужу да отпусти жену која га је преварила и не забрањујући му да узме другу жену.<sup>83</sup> Насупрот томе, ако муж није поуздано утврдио женину кривицу, али је развргнуо брак и узео другу жену, осуђен је као прељубник. У своме гријеху он није усамљен, јер своју отпуштену жену такође чини прељубницом ако се она одлучи за други брак, као и ону која је дошла да живи са њим, јер се сматра да је узела туђег мужа.

Но без обзира на то да је ли развод брака по вољи мужа био мотивисан узимањем друге жене или не, законодавац показује изненађујућу одлучност да таквом поступању стане у крај. Као и у примјеру отмице, који ће бити детаљно анализиран у наставку рада, и ова пракса показала се као невјероватно отпорна, што је законодавац настојао да сломи не само тешким имовинским, него и духовним казнама („да од цркве буде завезан”). Таква кумулација казни била је, према Бојанину, у функцији одвраћања од самовласног раскидања бракова, јер је за појединца значила не само излазак испод Божје милости, него и губитак друштвеног положаја и угледа у заједници.<sup>84</sup> Разумно је запитати се зашто би таквој заједници, још увијек у недовољној мјери упознатој са хришћанским учењем, духовна казна представљала тежи терет од имовинске и није ли баш та неукост народа била један од мотива за доношење Жичке повеље? Кршљанин на овом мјесту закључује да је у питању узајамно допуњавање

82 Мк. 10: 11.

83 „Црквени обичај заповиједа мужу да жену, ако се она оскрнавела са другим човјеком, отпусти и више је не држи. Муж који је узео другу жену је оправдан.” *Законоправило*, 180.

84 С. Бојанин, 429.

ова два извора забране и два начина кажњавања.<sup>85</sup> Могуће је да је Стефан Првовјенчани са разлогом избјегао да се уплиће у карактер духовне казне, задржавајући за себе право да тек уколико имовинско кажњавање не уроди плодом, преступника препусти црквеној јурисдикцији и духовним казнама садржаним у Законоправилу.

#### 4.3. Ако брак развргне жена

Одредбе Жичке хрисовуље отварају бројне дилеме када су у питању положај жене у браку и имовински односи.<sup>86</sup> Поглавље посвећено кажњавању жена које самовољно напусте брак започиње сљедећим ријечима: „ЖЕНАМЪ ТАКОЖЕ ПОВЕЛѢВАЕМО; АЩЕ ЛИ КОТОРА ВЪ ПРѢСТОУПЛЕННѢ ЗАКОНА ВЪПАДЕТЪ АЩЕ КОУДЕ СОТЪ ВЛАСТЕЛѢСЪ ТО ВЛАСТЕЛѢСКИМЪ НАКАЗАНИЕМЪ ДА НАКАЗУЮТЪ СЕБѢ АЩЕ ЛИ СОТЪ НИЖНИХЪСЪ ТО ПРОТНВОУ РОДОУ ДА НАКАЗУЮТЪ СЕ.“<sup>87</sup> Водећи се примјером казне предвиђеним за мушкарце, то би могло да значи сљедеће: жена властелинка била је дужна да плати шест коња, док је жена која је припадала нижем сталежу бивала кажњена давањем два вола.<sup>88</sup> Наставак Повеље отвара врата и за другачија тумачења: „АЩЕ ЛИ СО СЕБѢ САМА НАДѢТЪ БѢСНОВАТИ СЕ, СОСТАВЛЯЮЩИ СВОЕГО МУЖА, ДА АЩЕ НАМА ДОБНТЪКЪ, ДОБНТЪКОМЪ ДА НАКАЗУЮТЪ СЕ, АЩЕ ЛИ ДОБИТКА НЕ НАМА, ТО СКОМЪ ТѢЛОМЪ ДА НАКАЗУЮТЪ СЕ, ТАКОЖЕ БУДЕТЪ ИЗВОЛЕННѢ МУЖА НЕ. НАКАЗАВЪ Ю, ДА Ю ВОДНТЪ; АЩЕ ЛИ НЕ КОУДЕТЪ НЕМАЪ УГОДНА ВОДНТИ, ТО НАКАЗАВЪ Ю ДА Ю ПРОДАСТЪ КАМЛО НЕМОУ“

85 Држава је највјероватније на себе узимала први, најтежи корак, али није ово питање потпуно ставила под своју надлежност, већ се оно потом враћало у дјелокруг цркве. Облик казне, њена садржина, трајање и начин извршења нису одређени, а разлог томе може бити то што краљ није желио да се отворено мијеша у црквена питања. Н. Кршљанин, 434.

86 Љ. Кркљуш, 76.

87 „Женама такође заповедам: ако ли је она која преступи закон од властеле, то властелинском казном да се казни; ако ли је од нижих, то према роду да се казни.“ *Зборник повеља*, 95.

88 Појам војника у Повељи не подразумемијева најнижи сталеж становништва у средњовјековној Србији, већ најнижи слој тадашње властеле који ће касније у Душановом закону бити називан властеличићима. За разлику од кажњавања мушкараца, када се говори о кажњавању жена, не спомињу се три, већ двије категорије, из чега би се могао извести закључак да су у овом контексту властеличићи и себри били сврстани у исти, тзв. нижи сталеж. Ипак, то није довољно да се са сигурношћу каже да су жене из ова два сталежа биле кажњаване истом казном. О томе говори и формулација „ако је од нижих, то према роду да се казни“, која упућује на то да су жене, као и мушкарци, биле кажњаване казном у складу са својим поријеклом, а да је изостављање властеличића на овом мјесту потенцијално учињено како би се нагласио положај крупне властеле. Н. Кршљанин, 426–427.

године.”<sup>89</sup> За разлику од мушкарца, којег у најгорем случају поред имовинске казне чека духовна казна и евентуално додатна глоба уколико закључи други брак, жена која нема сопствену имовину, биће кажњена тјелесном казном и потенцијално продавањем у ропство, све у зависности од воље мужа. Алтернативу за случај да мушкарац нема имовину којом би могао да плати казну законодавац није ни предвидио, вјероватно полазећи од претпоставке да је просјечан мушкарац тог времена, без обзира на то којем је сталежу припадао, морао имати бар некакву имовину за издржавање породице. Исто се, када су у питању жене, није подразумевало. Примјери жена које су уживале потпуну правну способност могу се наћи само међу појединим властелинкама или градским женама, али су оне биле у мањини, за разлику од жена које са собом нису могле понијети никакву имовину и које су због тога биле потчињене власти мужа.<sup>90</sup> Ако тјелесно кажњавање и продаја у ропство нису били уобичајени алтернативни видови кажњавања инсолвентних дужника, из чије се имовине није могла наплатити казна,<sup>91</sup> онда Повеља у овом сегменту показује трагове не само сталешке, него и родне дискриминације. Тарановски је овакво поступање окарактерисао као „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.”<sup>92</sup>

89 „Ако ли сама од себе полуди, оставивши свога мужа, а има сопствену имовину, глобом да се казни. А ако нема имовину, телесном казном да се казни, како буде по вољи њеног мужа. Казнивши је да је води. Ако не усхтедне да је води, то по кажњавању да је прода, коме он хоће.” *Зборник йовеља*, 95.

90 С. Рецић, 525–528; „Како је давање прикије, мираза, при закључењу брака било уобичајено, али не и обавезно, жена која није добила мираз 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.” Н. Кршљанин, 428.

91 У српском средњовековном праву, једино се у прописима који су директно реципирани из Ромејског царства или су настали под ромејским утицајем, као што је Душанов законик, могу наћи подаци о тешким тјелесним казнама или о смртној казни. Међутим, нема података да су се чак и на основу ових прописа такве казне заиста примјењивале у пракси. Одредбе Жичке повеље које говоре о тјелесном кажњавању жена које немају имовине да плате глобу отварају питање да ли је то можда био уобичајен вид кажњавања инсолвентних дужника, па је у Повељи само истакнут један конкретан случај или је цијела норма заправо била одступање од правила, док су се у свим другим ситуацијама када дужник није имао средстава да плати глобу примјењивали неки други принципи. О томе више *Ibid.*, 429–431.

92 Пошто нема никаквих изворних података, веома је тешко доћи до закључка како су се та два контрадикторна принципа у пракси примјењивала и доводила у сагласност. Т. Тарановски, 49.

С друге стране, ако су се на учиниоце кривичних дјела и у другим случајевима, као супсидијарне, примјењивале тјелесне казне и продаја у ропство, онда поменута одредба Жичке повеље ни по чему не би представљала изузетак. Чињеница је ипак да о овим врстама казни нема пуно података у ранијим српским средњовјековним изворима и да се са тјелесним казнама (али не и са казном продаје у ропство!) сусрећемо тек сто година послје у Душановом законуку, који је инспирацију пронашао у византијским изворима. То свакако не мијења факт постојања неравноправности полова, јер се тјелесне казне и продавање у ропство, ма како били уобичајени или не, у случају мушкараца уопште не спомињу. Забрана закључења другог законитог брака, међутим, важи за оба пола, иако се на први поглед не чини да је тако. Повеља мушкарчеву намјеру да закључи други брак спријечава плаћањем додатне глобе, а за жену која би имала исту такву намјеру предвиђа: „И женама же снмаь сообразомь запрѣщенна да вѣвають, да не нмать совластн составнѣши своего мужа иного ѹзети.“<sup>93</sup> Упркос томе што је из текста Повеље изостала изричита забрана мушкарцима да закључе други брак, већ само постојање глобе која се плаћа том приликом указује на карактер кривичног дјела, истовјетног оном које би учинила жена. Термин „на овај начин“ који користи законодавац може навести на закључак да је за мушкарце била предвиђена једна, а за жене друга врста казне, али се у суштини ради о истом: забрана другог брака важила је за оба пола и била је праћена истом казном.

На овом мјесту, прикладно је још једном осврнути се на трагове родне дискриминације. Шаркић је примјетио да је расправу о равноправности полова у средњовјековном српском праву немогуће свести на питање да ли су жене у Србији биле равноправне са мушкарцима или не, нарочито не полазећи од данашњег схватања равноправности.<sup>94</sup> По питању равноправности, Бојанин запажа да дискриминаторне одредбе нису нужно резултат локалне обичајне праксе,<sup>95</sup> већ да њихове коријене треба тражити у канонским прописима и православне и католичке цркве; у Законоправилу Светог Саве, као сликовит примјер дискриминације могло би да послужи већ цитирано

93 „А забране женама да буду на овај начин: да оставивши свога мужа немају право другога узети.“ *Зборник повеља*, 95.

94 „Одговор на то питање зависи од припадности сталежу, од тога да ли се ради о имовинским или јавним правима, од утицаја обичајноправних норми, од територијалног партикуларизма и слично.“ Срђан Шаркић, „Неколико напомена о правном положају жена у средњовековном српском праву“, *Правни животи: часопис за правну теорију и праксу* 9/2001, 565.

95 С. Бојанин, 433.

9. правило Василија Великог.<sup>96</sup> И 21. правило истог поглавља заповиједа жени чији муж „блуднички” да га прихвати, тј. да га не оставља, док мушкарцу наређује да отјера жену која је сагријешила са другим. 48. правило забрањује жени други брак чак и у случају када је она та која је остављена; сувишно је и напомињати да иста забрана важи нарочито онда кад је жена та која је крива за распад заједнице.

Судећи према Бојанину, извор свих ових правила требало би потражити у Првој посланици апостола Павла Коринћанима: „А ожењенијем заповиједам, не ја него Господ, да се жена од мужа не раздваја. Ако ли се пак и раздвоји, да се више не удаје, или да се помири са својим мужем и муж да не пушта жене.”<sup>97</sup> Иако апостол Павле ни на мужевљево самовољно раскидање брачне заједнице не гледа благонаклоно, ипак се у наставку главе 7. Посланице не наилази на изричиту забрану другог брака какву Посланица намеће женама. О томе свједоче и сљедећи изводи: „Јеси ли се привезао за жену, не тражи да се разријешис; јеси ли се одријешис од жене, не тражи жене. А ако ли се и ожениш, нијеси сагријешис, и дјевојка која се уда, није сагријешила, али ће имати такови невоље тјелесне и ја вас жалим.”<sup>98</sup> Упркос пословичном прекору, тешко је отети се утиску да је библијски тон према мушкарцима који се одлуче на развод и закључење другог брака више обојен сажалењем него строгошћу. Он ни изблиза не подсећа на оштре осуде и императиван став којима се Нови завет обраћа женама у истој ситуацији. У том облику, он је послужио као подлога за низање сличних или истих ставова у канонским прописима који су улиједили вијековима послуже, између осталих и у Номоканону. Са мање или више разлика, овај став према женама уочава се и у другој Жичкој повељи, па иако на први поглед она одаје утисак законодавчеве усмјерености ка постизању једнакости, чини се да су не само традиционални, него и вјерски концепти, ту намјеру осујетили.

#### 4.4. Отмица као начин склапања брака и као начин раздвајања супружника

Жичка повеља открива нам и то да развод брака није нужно морао да буде одлука било којег од супружника. У једном кратком

96 „Црквени обичај не допушта да се жена раздвоји од свог мужа, иако је он блуд или прељубу чинио... Према томе, уколико жена остави мужа оптужујући га због тога што живи у блуду и он узме другу жену, кривица је на жени која оставља свог мужа кога је била дужна задржати чак и ако прељубу чини.” *Законоправило*, 180.

97 1 Кор. 7: 10, 11.

98 1 Кор. 7: 27, 28.

дијелу, Повеља истиче да ни они који су у томе на било који начин учествовали неће бити искључени из кажњавања према свом чину („*Ище ли котора родителн сотедлет се нан инѣдль кондль сндль, то таковн да наказуют се протнѣѣ санѣ своендѣ.*”)<sup>99</sup> Чињеница да су међу трећим лицима који би потенцијално могли да одведу жену од мужа посебно наглашени родитељи не само да није случајна, већ захтјева од нас и довођење у везу са претходно обрађеним питањем напуштања брака од стране жене. Не би било одвећ смјело закључити да је женино напуштање мужа чешће било одлука њене породице, него ње саме. У том контексту, важно је направити разлику између ситуације када је родитељи отму, у ком случају се они кажњавају, и ситуације када она само самовласно напусти заједницу. Тек овај други случај могао би се подвести под „лудило” о којем говори Повеља. Ако је улога родитеља већ била пресудна приликом закључења брака, онда је очекивано претпоставити да је локална обичајна пракса подразумјевала њихову исту такву улогу и приликом евентуалног раскидања брака. Зато је законодавац и овдје осјећао потребу да интервенише, јер се самовољно уређивање брачних односа, било да га је на себе преузео мушкарац или женина породица или можда чак и сама жена, није могло уклопити са идејом о потпуном стављању брака под окриље Цркве.<sup>100</sup>

У овом погледу, није згорег рећи нешто више и о другим видовима отмице дјевојака, који нису имали за циљ развргавање, већ закључење брака. Један добар дио претпоставки о подређеном положају жене огледа се, између осталог, и у томе да је она могла бити отета у циљу закључења брака и као таква, представљати предмет „својине” онога који ју је отео. Обрачун са овим конзервативним обичајима преузео је на себе Свети Сава својим Номоканоном, али чини се да, како коментарише Станимировић, ни непрекидне забране отмица нису омеле Србе да на овај начин стигну до својих жена.<sup>101</sup> Једанаесто правило Првог светог васељенског сабора у Никеји говори о случају када заручену дјевојку отме други мушкарац и наглашава да се она мора вратити првом заручнику, чак и онда када су њени родитељи сагласни са тим да отмичар ступи у брак са њом. Ако би они пристали на закључење таквог брака, ово правило захтјева да

99 „...ако ли неку родитељи или ко други одведе, то такви да се казне према свом чину.” *Зборник повеља*, 95.

100 С. Бојанин, 431.

101 Брак отмицом био је уобичајена појава и представљао је признату врсту брака у многим народима. Станимировић наводи да се већ код Хетита, а затим и у Другој књизи Мојсијевој могу пронаћи трагови брака отмицом, али да се тај обичај веома дуго задржао и у западним и у источним дијеловима Европе, па српски народ у том погледу не представља изузетак. В. Станимировић, 264.



буду прогнани и заточени. Надаље, 27. правило Четвртог васељенског сабора у Халкедону нормира неколико различитих ситуација; она која нас конкретно интересује је отмица заручене дјевојке гдје се предвиђа казна проклетства и за онога који је дјевојку отео и за „оне који су му у отимању дјевојке помагали и дјелом и рјечју”. Иако није експлицитно наведено, нема разлога да се ова одредба не односи и на њене родитеље, који су можда прижељкивали да отмицом њихова кћерка буде „дата” не своме заручнику, него отмичару ради склапања брака.<sup>102</sup> Чак и онда када није заручена, дјевојка мора бити враћена својим родитељима. 22. правило Василија Великог поручује: „Ако није заручена, нека је (отмичар) врати њенима, и по њиховој вољи нека улази у брак ако желе.” Без прецизирања да ли је заручена или не, Прохирон у 7. грани забрањује брак отмичара са дјевојком коју је отео, па чак и онда када се њен отац сагласи и опрости му кривицу.

Ово правило, као и претходно наведена, упућује нас на два могућа закључка: прво, да се први српски архиепископ можда колебао и за Законоправило изабрао оне прописе који нису направили тако оштар заокрет у настојању да ограниче устаљено уплитање породице у брачне односе. Радикална забрана отмице ради закључења брака би у народу у којем је тај обичај био укоријењен потенцијално изазвала контраефекте или се таква норма уопште не би ни примјењивала. На ово се надовезује и други закључак, а то је управо то да у овој, блажој форми (у којој се још увијек родитељима у одређеној мјери допушта одлучивање о браку своје дјеце) прописи изгледа нису довољно јасно допрли до народне свијести, јер је отмица као вид присвајања жена преживјела и сљедећих неколико вијекова. Основ за такву тврдњу може се пронаћи у Синтагми Матије Властара, која преузима систем кажњавања из Прохирина и предвиђа смртну казну за отмичара који отме дјевојку користећи се оружјем, а за све оне који су отмицу помагали или свјесно подржали или дали било какав допринос, предвиђа тешке тјелесне казне.<sup>103</sup>

На овом мјесту, потребно је још једном истаћи да претходно анализиране одредбе нису суштински истовјетне са забраном из друге Жичке повеље, која отмицу спомиње у контексту раздвајања супру-

102 У Синтагми Матије Властара даје се овакво тумачење: „Овим правилима потчињавају се и они који би да помогну окривљенима, а тако и треба да буде. Јер отмичар, мада је то веома лош разлог, наводи да је повод за такав неподобан поступак била љубав која га је подстакла, односно принудила. А ко од здравомислећих опрости саучеснику – тај нема повода за овај мрски поступак, осим своје развратности, која, осим других нечасних ствари, квари добар поредак у друштву. Саучесник је онај који своји поступком потпомаже отмицу, а благонаклон онај који предлаже и даје савете.” М. Властар, 74, А – 13.

103 В. Станимировић, 264.

жника, а не у смислу закључења брака на основу отмице. Без обзира на то што се у оба случаја ради о отмици, не треба занемарити чињеницу да су и иницијатори и циљеви таквог поступања драстично различити. Отмица ради закључења брака најчешће је била противна вољи родитеља, сем у ријетким случајевима када су постојали неки други разлози за њихов пристанак (нпр. да би се избјегли свадбени трошкови, па родитељи пристају на привидну отмицу); отмица ради развода брака управо је иницирана и подржана од стране родитеља. Једина заједничка повезница ова два вида отмице огледа се у споредној улози дјевојке или жене која се отима. Било да ју је од родитеља отео будући муж ради склапања брака или су је од мужа отели родитељи ради развода брака, законодавац ћути о томе да ли и шта значе њен евентуални пристанак или противљење таквом чину. Чињеница да се не спомиње могућност да жена изрази став по питању онога што се тиче директно ње појачава утисак да су у одређивању смјера кретања њеног живота пресудну улогу имали сви други осим ње саме. Нормирање отмице у другој Жичкој повељи можда је прије имало за циљ да слиједи секундарну намјеру законодавца садржану у одредбама Законоправила, а то је да се учествовање сродника у браку будућих или већ вјенчаних супружника што је могуће више спута законским оквирима. Примарна би свакако била спријечавање отмице дјевојака или жена из било којих разлога.

О „живавости” отмице посебно свједочи податак да се чак и у Закону проте Матеје Ненадовића који датира из 1804. године наводи да „ко отме девојку силом, тај женик, кум и стари сват шибу да трче, а други сватови да се каштигују”. Иако претходно наведена одредба није садржински у потпуности сагласна са забраном отмице у Жичкој повељи, ипак њихово поређење пружа интересантан примјер тога како једно друштвено прихватљиво понашање може да буде одрживо. Историјскоправна наука сагласна је у томе да се прота Матеја Ненадовић у састављању свог закона користио 47. и 48. главом Номоканона.<sup>104</sup> Чињеница да су правила о забрани отмице у српском праву опстала од доношења Номоканона првог српског архиепископа па све до протиног Закона довољно говоре у прилог томе колико је овај обичај био укоријењен у народу.

#### 4.5. Бракоразводни узроци

Међу мноштвом узрока који би могли довести до поремећености односа супружника, Повеља једино прељубу прихвата као валидан разлог за развод брака: „**свѣтнтелемъ же и господствѣющимъ**

104 Љ. Крљуш, 138; Д. Јевтић, Д. Поповић, 89; З. Мирковић, 117.

**ЗАПРЕЩЕННИЕДА БОЖЬСТЖАННАДЪ ЗАПРЕЩЕННИЕДА, НИКТО-ЖЕ ДА НЕ СОСТАВЛЯЕТЪ БОЖЬСТВЪНАГО СЕГО ЗАКОНА, РАЗВЪ СЛОВЕСЕ ПРЕЛЮБОДЪНАГО, И ТОИ ИСТИННО ДА ИСПИТАЕТЪ СЕ СЪ РАСЪЖДЕННИЕДА.**<sup>105</sup> Одлучност законодавца да не допусти олако раздвајање супружника огледа се како у нормирању прељубе као јединог допуштеног бракоразводног узрока, тако и у сврставању овог питања у надлежност државних органа чија је обавеза да „потанко и разложно” испитају да ли је у датом случају оправдано дозволити развод брака. Исто се не односи на католичке средине као што је град Котор, гдје римокатоличка црква чак ни у случају прељубе није била вољна омогућити развод брака.<sup>106</sup> Коријене овако оштрог става према прељуби није тешко уочити, јер се они налазе већ у 7. Божјој заповјести, на коју се у Новом завјету ослањају јеванђелисти. Навешћемо само један од примјера у Јеванђељу по Матеју: „А ја вам кажем да сваки који пусти жену своју, осим за прељубу, наводи је те чини прељубу.”<sup>107</sup> Да је прељуба најтежа повреда брачних дужности, види се и из Мојсијевих закона у којима се „прељубочинци” кажњавају смртном казном. Повеља дослиједно прати хришћанско учење и одлучује се за прељубу као једини могући повод за развод пуноважног брака, притом се не осврћући на многе друге разлоге који се детаљно наводе у светосавском Номоканону.<sup>108</sup>

Чини се да би анализу бракоразводних узрока у Номоканону било добро почети са напоменом коју су аутори Прохирона дали у његовој 11. грани, а која каже да се брак „разводи због разлога нужности, а не неразумности”. Овај свјетовни пропис прво нам даје раз-

105 „Епископима и онима који управљају запређује се божаственом претњом да нико не одступи од овог божаственог закона, осим ако је реч о прељуби. И ово потанко и разложно да се испита код властеле и војника, те да они који управљају наплате од њих казну.” *Зборник њовеља*, 95.

106 Lenka Blehova-Čelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, CID, Podgorica 2002, 116.

107 Мт. 5: 32; исто и у Мт. 19: 9: „Ако ко пусти своју жену осим за курварство, и ожени се другом, чини прељубу.”

108 Истина, и у Номоканону се на неким мјестима сусрећемо са тумачењем да је раздвајање супружника разумљиво једино у случају прељубе. У том смислу, треба консултовати више пута цитирано 9. правило Василија Великог: „По ријечи Господњој, исто се осуђују и мушкарац и жена ако се раздвајају, изузев због прељубе.” Такође, и 8. правило Светог сабора у Новој Кесарији забрањује примање у свештени чин човјека чија је жена починила прељубу; уз то, ако клирик зна да његова жена чини прељубу и не отпушта је, њега очекује казна извргнућа. Ипак, у дијеловима Номоканона у којима се налазе византијски свјетовни прописи, листа бракоразводних узрока је далеко дужа и не обухвата искључиво прељубу. Бојанин закључује да је ова поларизација у Номоканону резултат два различита приступа браку, једног заснованог на старијем „светотачком законодавству” и другог заснованог на римској правној традицији, према којој је раскид брака начелно допустив. С. Бојанин, 431.

логе објективне природе у којима нема кривице ни на једној, ни на другој страни: импотенција мужа у трајању од три године, заробљеништво неког од супружника у трајању од пет година или жеља једног од њих двоје да се посвете монашком животу, односно разријешење брака „ради цјеломудрија”. Након тога слиједи прецизно нормирање разлога због којих сваки супружник појединачно може тражити развод, захтјевати старатељство над дјецом и/или потраживати брачну имовину у виду мираза и предбрачног дара. У случају мужа, то су сљедећи узроци: учествовање жене у издаји владара, прељуба, угрожавање живота мужа (било да му жена сама ради о глави или зна да то други чине, па своме мужу не јави); ако жена без сагласности мужа пије са туђим мужевима или се купа са њима у јавном купатилу; ако жена без сагласности мужа ноћ проведе ван своје куће, осим ако се налази код својих родитеља, и ако без знања или одобрења мужа иде на коњске трке, у позориште или лов.

Тешко је замислити да би једна просјечна Српкиња тог времена уопште могла да иде у лов, а камоли да се купа у јавном купатилу, поготово када не располажемо подацима о томе да ли су у Србији у то вријеме уопште и постојала јавна купатила.<sup>109</sup> Византијски дух пројежава кроз ову одредбу, али као и сваки други правни трансплант који не нађе погодно тло за свој даљи правни развој, не доживљава афирмацију у систему примаоцу. У Србији средњег вијека, одредбе о преступу брачног морала у виду „раскалашног живота” супруге, могле су се евентуално односити само на властелинке и то под условом да су располагале са довољно имовине да себи приуште горенаведени „луксуз”.<sup>110</sup> Прохирон доноси и једну новину на терену бракоразводних узрока. Његови аутори као да су наслутили, а можда су баш и често имали прилику да се сусрећу са ситуацијом коју су злонамјерни мужеви могли искористити као повод за развод брака – ако је муж без разлога отјерао жену из дома, а она, немајући родитеље код којих би могла преспавати, по нужди провела ноћ ван породичне куће, то не би могао да буде ваљан повод за развод брака, јер је малициозна намјера мушкарца и више него очигледна у оваквој ситуацији. Како је нормирање једне овакве ситуације први пут изричито напоменуто у Прохирону, отуда се може закључити да је овим прописом показана нарочита далековидост и сензибилност ка заштити женских права.

Прохирон такође наводи случајеве у којима жена може да тражи раставу и брачне поклоне: учествовање мужа у издаји владара, угрожавање жениног живота (било да сам то ради или има само

109 С. Реџић, 521.

110 С. Мишић, 363.

сазнања о томе да се други договарају, као и немогућност да је одбрани од напада); навођење жене на прељубу или оптуживање жене за прељубу без конкретних доказа и, на концу, живот мушкарца са другом женом у своме дому или истом граду, који без обзира на упозорење своје законите жене или њених родитеља, не остави другу жену са којом живи. Поступак у случају прељубе, јединог заједничког имениоца Жичке повеље и Номоканона, детаљно је објашњен у потоњем пропису. Он подразумева покретање поступка писменом оптужбом од стране мужа и доказивање пред судом, које, ако буде успјешно, мужу даје за право да потражује мираз или предбрачни дар и да захтјева старатељство над дјецом. Исто важи и за поступак који покреће жена у ситуацији мужевљеве прељубе. Овако детаљно описано поступање у случају прељубе у Номоканону 1219. године и, са друге стране, само штура напомена о прељуби у Жичкој повељи свега двије године касније, још једном нас упућује на размишљање о међусобном допуњавању и синтези ова два правна извора. Поступак који нам се до детаља предочава у Номоканону можда је баш оно што Повеља описује као „потанко и разложно испитивање” прељубе као бракоразводног узрока. С обзиром на то да смо на многим мјестима до сада уочили уопштено позивање Повеље на Номоканон, нема разлога да тако не буде и у овом погледу.

Остали извори српског средњовјековног права, на челу са Душановим закоником, не пружају нам издашне информације о бракоразводним узроцима.<sup>111</sup> Изузетак је Властарева Синтагма која се детаљно бави овим питањем, ослањајући се притом на Прохирон, Јустинијанове новеле и Василике – из овог посљедњег прописа Синтагма преузима и казну за прељубнике у виду затварања у манастир и одузимања цјелокупне имовине. Баш зато што Синтагма говори о томе, Законик не налази за сходно да то питање поново уређује, чиме долазимо до истог онаквог комплементарног односа између Синтагме и Законика, какав је уочљив између Номоканона и Жичке повеље.

#### 4.6. Имовинскоправни режим брачних односа у српском средњовјековном праву

Иако Жичка хрисовуља у већини својих одредби пружа значајне податке о личним односима брачних супружника, она ипак не зане-

111 Соловјев је први примјетио је да је број одредби приватног карактера у Душановом закоником, нарочито из домена брачног и породичног права веома мали. Иако би се могло закључити да је такав приступ законодавца посљедица тога да је брачно право било претежно уређено обичајима, он ипак истиче је у овој грани права био присутан дубок јаз између полунезнабожачких обичаја Срба и сложених црквених прописа. А. Соловјев, 409.

марује у потпуности ни имовинскоправни сегмент брака. Прозор у тај свијет Повеља, додуше, отвара на само једном мјесту – у дијелу у којем говори о кажњавању жена у случају самовољног напуштања брачне заједнице. Оно што прво сазнајемо из одредби Повеље јесте постојање одвојене имовине супружника, односно то да је и удата жена могла имати своју засебну имовину. Међутим, како запажа Кршљанин, баш ријеч „могла” јесте кључна у овом контексту.<sup>112</sup> Оправдано је претпоставити да је један од разлога жениног останка у браку у случају тешко нарушених личних односа супружника, највјероватније била управо материјална сигурност коју би жена стицала закључењем брака.<sup>113</sup> Уобичајени прелазак жене у кућу мужа приликом удаје вјероватно је у одређеним ситуацијама посматран као значајан не само са биолошког (стварање потомства) и сталешког (учвршћивање везе између породица), него и са материјалног гледишта као својеврсна имовинска олакшица. Не треба ипак пожурити са генерализацијама, јер је економски положај српских жена у средњем вијеку био веома изнијансиран и у првом реду зависан од многих критеријума, као што су друштвени статус, утицај обичајноправних норми, територијални партикуларизам, карактер права и многи други.<sup>114</sup>

У засебну имовину жене прије свега улази њено имање које је донијела са собом у брак, а које се у српским изворима означава ријечима „прикија” (прђија) или тастнина.<sup>115</sup> У питању је институт за који се у нашем језику у међувремену одомаћила ријеч „мираз”, а за коју Станимировић тврди да у Србију стиже преко Законоправила Светог Саве, Скраћене Синтагме Матије Властара и Закона цара Јустинијана.<sup>116</sup> Анализа поријекла и развоја института мираза неминовно нас упућује на византијске изворе који су под утицајем римског права одавно познавали мираз.

О томе најдетаљније свједоче 8. и 9. глава Прохирона, које веома исцрпно регулишу питање мираза и његове заштите, а које су, као саставни дио Законоправила, морале бити познате и српској јавно-

112 Н. Кршљанин, 428.

113 С. Реџић, 523.

114 С. Шаркић, 565.

115 Први помени мираза углавном долазе у повељама из јужних дијелова српске државе који су припадали Византији, а у складу са византијским правом, под разумјевало се да мужеви имају доживотно право плодуживања на миразним добрима. З. Мирковић, 55.

116 Како су и Синтагма Матије Властара и Закон градски ушли у оквир Душановог законодавства, Станимировић из тога изводи закључак да је управо то разлог зашто се у Законику цар Душан није бавио миразом, као ни институтима попут залогe, тестаментa или наслеђивања. В. Станимировић, 174.

сти. Издвојићемо само оне које сматрамо нарочито важним и оне које регулишу питања управљања миразом: 1. правило 9. гране обавјештава нас да жена има право располагања миразом имовином ради куповине имања или обезбјеђења егзистенције изгнаног оца, мужа или браће која су осиромашила. Четврто правило исте гране упућује на обавезу одређивања мираза у зависности од величине тастовог имања, док 9. правило предвиђа санкцију ништавости за уговоре којима би се супружници договорили да муж буде једини наследио мираз у случају женине смрти. 15. и 17. правило жену означавају као првенственог повјериоца на миразу у односу на све остале раније мужевљеве повјериоце и у односу на јавни дуг, док 18. и 20. правило забрањују залагање мираза и преузимање одговорности за мужевљеве дугове. Наведене одредбе у потпуности су у складу са тадашњим ставом византијског права према којем је мираз остајао женина својина, док је муж само стицао право доживотног плодоуживања.<sup>117</sup> Међутим, поједини аутори изразили су скепсу у погледу тога да ли је исти овај режим примјењиван и у средњовјековној Србији, проналазећи у хрисовуљама назнаке мужевог права да отуђује мираз без женине сагласности.<sup>118</sup>

Са термином „прђија” у српском средњовјековном праву сусрећемо се осамдесет година након доношења Жичке хрисовуље и то у Повељи краља Милутина манастиру св. Ђорђа у Скопљу из 1300. године.<sup>119</sup> Није случајно да се уз прво помињање мираза у српском праву веже и име краља Милутина, кад су историјске околности у погледу његовог брака са шестогодишњом византијском принцезом Симонидом веома добро познате.<sup>120</sup> Острогорски на овом мјесту за-

117 Љ. Кркљуш, 77.

118 Д. Јевтић, Д. Поповић, 56; Тарановски трагове мужевљеве својине над миразом проналази у Хрисовуљи краља Милутина манастиру Хиландару из 1308. године, Лесновској хрисовуљи из 1347–1350. године, Аранђеловској хрисовуљи из 1348–1353. године и попису манастира Хиландара из 1357–1372. године у којима налази примјере различитих видова располагања миразом од стране мужева без учешћа њихових супруга; Т. Тарановски, 50.

119 „И због тога Манота, зет Драготин, пошто је видео да му је измакла тастова прђина, предаде се под власт цркве да би задржао за себе тастово имање и да работа цркви по војничком закону, с тим да му се коњ не узима под товац и да он не иде са товаром. Ако, пак, Манота и његова деца и унучад одступе од цркве, да су лишени Драготина места и да га држи црква онако као што је установило краљевство ми према старим хрисовуљама – као царску пронију, а не као Драготину баштину.” Вера Петрић, *Из џравне историје народа Јуџославије – одабрани извори*, Институт за правну историју Правног факултета у Београду, Београд 1968, 84.

120 „После дугих преговора, због којих је Теодор Метохит пет пута одлазио у Србију, у пролеће 1299. потписан је уговор о миру и прослављена Милутинова

пажа да је закључени уговор са Византијом допринјео ширењу византијског утицаја у Србији и да се од тада може пратити „византинизација” српске државе која је била нарочито видна за вријеме владавине цара Душана.<sup>121</sup>

Када је у питању обичај давања мираза, то је само донекле тачно, јер иако је овај обичај из Рима допутовао преко Византије у Србију, он ипак није у свим својим сегментима дословно пресађен у српско друштво. Упркос законодавним интервенцијама, чини се да је овај институт у Србији у средњем вијеку и даље био релативно непознат и да су постојале значајне разлике у његовом правном режиму у односу на систем даваоца.<sup>122</sup> Римско право, а са њим и византијско, строго су стајали на начелима ограниченог или чак забрањеног мужевљевог располагања прђијом. У овом облику, правило је морало стићи и у Србију, али су потом историјске и друштвене околности утицале на његову модификацију. Краљ Милутин грубо га је прекршио тиме што је Повељом из 1308. дао манастиру Хиландару<sup>123</sup> земље које је добио од таста Андроника Палеолога у прђију, не укључивши у ту одлуку своју супругу, располагајући тим земљама као да се ради о његовој својини. Према неким становиштима, овај поступак је представљао изузетак који се мора посматрати у свјетлу свих историјских околности, па чак и у контексту личних карактеристика краља и његове супруге. Даниловић сматра да је такав поступак себи могао дозволити једино моћан владар какав је био краљ Милутин и да је са друге стране његова супруга имала свега шест година када се удала, те да постоји могућност да је краљ располагао миразом и у њено име, што не можемо прецизно утврдити.<sup>124</sup> Станимировић чињеницу да је краљ могао да задржи миразну имовину и да њоме располаже правда сумраком византијске моћи и наглашава да неколико вијекова раније тако нешто није могло да се догоди.<sup>125</sup>

свадба са малом византиском принцезом. Освојене земље сјеверно од линије Охрид – Прилеп – Штип, Милутин је задржао у виду мираза.” Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Просвета, Београд, 457.

121 *Ibid.*

122 Станимировић наводи да је мираз најчешће био повластица само виших стајежа, док је за сиромашније породице једини облик давања мираза било тзв. давање руха, односно постелине, одјеће или неких ситних потрепштина које ће жени затребати у брачном животу. Примјере тих обичаја он проналази и у српским народним пјесмама. В.Станимировић, 176–177.

123 Повеља краља Стефана Уроша II (Милутина) манастиру Хиландару из 1302–1309. године. С. Новаковић, *Законски споменници*, 393.

124 Јелена Даниловић, „Мираз у обичајном праву Паштровића”, *Историјски институт Црне Горе*, 1999, 363 – наведено према В. Станимировић, 495.

125 *Ibid.*



Одступање од византијских норми видимо даље и у Лесновској хрисовуљи из 1347–1350. године, која својину на прикији гарантује на исти начин као и својину на купљеници и баштини.<sup>126</sup> Мираз као врста посебне имовине мужа спомиње се и у Аранђеловској повељи из 1348. године<sup>127</sup> и попису манастира Хиландара из 1357. године, у којем имамо податке о томе да је миразна имовина након смрти мужа припадала удовици.<sup>128</sup> Специфичан карактер права мужа на миразној имовини у српском средњовјековном праву указује на одступања у одређеној мјери од римских и византијских правила о забрани располагања миразном имовином од стране мужа, а без сагласности жене. Таква одступања можда се у најбољој мјери могу објаснити неким неправним историјско-политичким чиниоцима,<sup>129</sup> али и Вотсоновом тезом о томе да правни транспланти у различитим системима управо у зависности од горенаведених чинилаца свој правни развој могу наставити на различите начине.<sup>130</sup>

Утицај византијских ставова о миразу осјећа се и у приморским градовима; идеја о миразу као примарно жениној својини видљива је у Дубровачком статуту из 1272. године, односно у 4. књизи „*Liber statutorum*” у којој се говори о приватном праву. Начелно, муж који је добио новац у мираз могао је тим новцем да располаже како нађе за сходно, али само у случају да сам има довољно имовине да жени надокнади њен мираз. Жена је такође слободна да располаже миразом и дужна да га чува у своју корист и корист својих насљедника, а по престанку брака, предвиђена је обавеза мужа да мираз врати жени или њеним насљедницима. Можда се тежње законодавца најбоље могу сажети управо у поменутој 4. књизи овог статута гдје се истиче следеће: „Наша намјера је да мираз женин у сваком случају буде сачуван...”<sup>131</sup> Иза оваквих ставова несумњиво се крије византијско поимање мираза које мужевима није остављало превише простора за маневрисање миразном имовином. Већ сам назив књиге Статута која

126 Т. Тарановски, 50; С. Новаковић, *Законски сјоменици*, 676.

127 *Ibid.*, 682.

128 „Вдовица Зје, жена ковача Романа, има сина Николу ковача, и снаха за ним Анна, вол једин, два говеди, свинеј 4, лозије каблу и половина, и лозије друго од *џрикије* јего у Подавце (...) Вдовица Теодора, жена Копила Теодора, има сина Кумана и Панагиота, и вол једини, и осла јединог, и свињ 5, лозије 3 кабле, друго лозије в Подавце каблу и половине, и друго у Крушеве от *џрикије* јеј.” Тумачећи наведени текст, Тарановски је закључио да се из истога види да је прикија жени припадала тек по смрти мужа. Т. Тарановски, 50.

129 А. Вотсон, *Правни џрансјланђи*, 88.

130 *Ibid.*, 151.

131 В. Петрић, 48.

се бави миразом – „*De dote et perchivio*” – за Станимировића представља доказ примјетног византијског утицаја који је с југа Италије дошао до изражаја у статутима приморских градова као што су Дубровник, Котор и Будва.<sup>132</sup>

Српско средњовјековно право вратило се византијском принципу ништавости правних послова којим би муж располагао миразном имовином без сагласности жене. Проналазећи чврст ослонац у Прохирону, и Закон цара Јустинијана и Синтагма Матије Властара који су ушли у оквире Душановог законодавства изричито су по овом питању и забрањују било какав вид располагања миразом, па чак и у случајевима жениног пристања.<sup>133</sup> Како су ове одредбе постале саставни дио и српске, Скраћене Синтагме, Тарановски закључује да су те одредбе стварно важиле у пракси.<sup>134</sup> Са незнатном разликом у односу на раније хрисовуље, Тарановски је резонувао да се миразном имовином заиста могло располагати, али не као мужевом својном, него као правом доживотног плодуживања.<sup>135</sup>

Душанов законик, у којем, према Соловјеву,<sup>136</sup> треба потражити све што нема у Синтагми и Закону цара Јустинијана, обавјештава нас у члану 44: „**И ѿтроке што си кто ндаю да нх ндаю у баштинну вѣтну, нъ ѿтрокѣ у прнкѣ у да се не дае никѣда.**”<sup>137</sup> Коријени оваквог приступа могу се потражити у римско-византијском обичају да се у мираз дају робиње, али не и робови, који је био познат и

132 В. Станимировић, 180.

133 „Закон забрањује мужу да продаје и залаже имовину из мираза, макар жена и пристала на то, да не би у страху од слабости женске природе упропастила ту имовину. Ако жена види да муж залаже њене ствари, па то сакрије да би преварила оног ко обавља посао са њеним мужем, тада јој се не пружа помоћ, јер закон помаже превареним, а не подмуклим женама.” М. Властар, 155, Д-2; Прохирон у 18. правилу 9. гране предвиђа исто, додуше без квалификација женске природе: *Закономправило*, 294.

134 Т. Тарановски, 51.

135 Тарановски напомиње да се раније на више мјеста у хрисовуљама прикија не спомиње као засебно и самостално право жене, већ чешће у контексту мужевљево својине. Ипак, на концу расправе о прикији, он повезује одредбе Прохирона и Синтагме које поричу мужу право на продају и давање мираза у залогу. Како су те одредбе постале саставни дио Скраћене Синтагме и Закона цара Јустинијана, Тарановски изводи закључак према којем су те одредбе морале бити саставни дио стварне правне праксе. Отуда је мужевљево својину на миразу, без обзира на то како се она означава у хрисовуљама, боље посматрати као специфичну врсту својине или прецизније, као право доживотног плодуживања. *Ibid.*, 50–51.

136 А. Соловјев, 359–360.

137 „И робове, што имају властела, да су им у баштину, и њихова деца у баштину вечну, но роб у прѣију да се не даје никада.” С. Новаковић, *Законик*, 13.

у Дубровнику.<sup>138</sup> Овакво поступање могло би да се оправда жељом очева који су приликом давања кћерке у брак жељели да избјегну осипање радне снаге у виду мушких робова, али и патријархалним ставом да је неприкладно да се уз дјевојку као пратња даје особа супротного пола. Индикације о имовинскоправној способности жене у српском праву проналазимо и у члану 46. из којег се види да је жени призната равноправност са мужем и сином у погледу располагања породичном имовином, бар у дијелу који се тиче ослобађања робова: „И еште: Отроке што си ндаю властеле да нд су у баштинну, тькдло што кне властеланнь простити нан му жена нан сынъ его, този да нст свободно, а ино ништо.”<sup>139</sup> Претходно наведено можемо довести у везу са тзв. Призренском тапијом из 1346. године<sup>140</sup> и исправом из 1483. године о продаји куће у Трепчи. Осим што се ради о једина два сачувана приватноправна документа о купопродаји, такође се као продавци кућа појављују жене, па би се са одређеним степеном вјероватноће могао извести закључак о постојању потпуне пословне способности и посебне имовине удатих жена у средњовјековном српском праву.

## 5. ЗАКЉУЧАК

Све присутнији хришћански концепти, путем којих је и римско-византијски утицај дошао на наше просторе, оставили су далекосежне посљедице на српско брачно право. Жичка повеља само је најавила долазак нових схватања о браку и поставила темеље за њихов даљи развој, који можемо видјети у каснијим прописима, у првом реду српској верзији Синтагме Матије Властара и највећем српском средњовјековном кодексу – Душановом законуку. Али ни Жичка повеља није била без узора. Она је своју инспирацију црпила из Номоканона, у којем су били садржани најмодернији византијски прописи и одредбе о брачном праву. Посредан пут којим су Срби дошли до римско-византијског права није могао да сачува правне позајмице од модификације и прилагођавања у српском праву. Правни транспланти, једном када стигну у право система примаоца, започињу свој самосталан живот и колико год да су византијске позајмице као што је забрана самовољног развода брака, забрана отмице као начина раздвајања супружника или установа мираза изазвале корјените промјене у српском праву,

138 В. Станимировић, 495–496.

139 „И отроке што си кто имају, да их имају у баштину. Такмо што ће властелин опростити, а или му жена, а или син, то – зи да јест свободно, а ино ништо.” С. Новаковић, *Законик*, 12.

140 О овоме више Т. Тарановски, 108–113.

оне ипак нису биле имуне на измјене под утицајем обичајноправних норми и схватања средњовјековног српског друштва.

Канонски утицај оставио је несумњиво огroman траг. Истина, испрва само прикривено, јер без обзира на то да ли је учешће Светог Саве у креирању текста Повеље било од незнатног или пак пресудног значаја за њен коначни садржај, она и даље остаје чисто свјетовни пропис првог српског краља. Од страшне заповијести забране самовољног развода брака и забране брака са свастиком садржаних у Жичкој повељи, Црква је кроз свега стотину година у тој мјери ојачала да прве три одредбе најважније српске кодификације говоре управо о хришћанству и обавезној црквеној форми приликом закључења брака. Вотсонова теза о значају улоге који ауторитет има у праву, односно о томе да ће право које се позива на ауторитет бити лакше прихваћено, овдје долази до пуног изражаја. За скоро сва средњовјековна друштва на тлу Европе, па тако и за српско, није се могао замислити већи ауторитет од Цркве.

Ауторитет права и његова приступачност заузимају најважнију улогу у правној трансплантацији, важнију чак и од оне коју имају квалитет или садржај права. У процесу правног пресађивања, ниједна грана права није имуна на утицај ових фактора. У својој нормативној активности, прво Свети Сава, а затим и сви они који су дошли послије њега, нису састављали прописе који ће одговарати духу српског средњовјековног друштва, него су се послужили већ постојећим византијским рјешењима, утемељеним на римском и на канонском праву. Примјер средњовјековне српске државе на овај начин доказује Вотсонову тезу да нема изузетака међу правним гранама када је правна трансплантација у питању – та „изразита верска потпора” о којој је говорио Вотсон у породичном праву не само што није кочница, него може да буде чак и подстрек све обилнијем и продорнијем правном пресађивању.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### ИЗВОРИ:

*Закономправило Светиој Саве, ѓревод сарајевској ѓрејиса* (прев. Братство Манастира Добрунска Ријека, Станка Стјепановић, Слободан Продић), Издавачка кућа Митрополије дабробосанске „Дабар”, 2019.

Матија Властар, *Синѓајма* (прев. Тајјана Суботин-Голубовић), Српска академија наука и уметности, Београд 2013.

Владимир Мошин, Сима Ѓирковић, Душан Синдик, *Зборник средњовековних ћириличких ѓовеља и ѓисама Србије, Босне и Дубровника књија I (Зборник ѓовеља)*, Историјски институт, Београд 2011.

- Стојан Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српској 1349. и 1354.* Књижарница Полет, Београд 1898.
- Стојан Новаковић, *Законски синоменици српских држава средњег века*, Издавачко предузеће „Лирика”, Београд 2005.
- Вера Петрић, *Из љавне историје народа Јујославије – одабрани извори*, Институт за правну историју Правног факултета у Београду, Београд 1968.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- Lenka Vlehnova – Ćelebić, *Žene srednjovjekovnog Kotora*, CID, Podgorica 2002, 116.
- Станоје Бојанин, „Брачне одредбе Жичке повеље између црквеног и народног концепта брака”, Бојана Крсмановић, Љубомир Максимовић, Радивој Радић (ур.), *Византијски свети на Балкану, књига II*, Византолошки институт САНУ, Београд 2012, 425–442.
- Алан Вотсон, „Право у књигама, закону и стварности; упоредноправни поглед”, *Анали Правној факултета у Београду* 2/2007, 5–18.
- Алан Вотсон, *Правни трансланти – Присвој ујоредном љаву, друго издање*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд 2010.
- Ђорђе Ђекић, Божидар Зарковић, „Представа жене у делу Стефана Првовенчаног”, *Зборник радова Филозофској факултета* L(4)/2020, 197–212.
- Александар Ђорђевић, „Рецепција грчко-римског (византијског) приватног права у Душановом законодавству”, *Зборник радова Правној факултета у Нишу* LVI(76)/2017, 549–562.
- Драгослав Јанковић, Мирко Мирковић, *Државнојравна историја Јујославије*, Издавачка кућа „Драганић”, Београд 1997.
- Драгош Јевтић, Драгољуб Поповић, *Народна љавна историја*, Савремена администрација, Београд 2003.
- Константин Јиречек, *Историја Срба*, Слово љубве, Београд 1978.
- Љубомирка Кркљуш, Срђан Шаркић, *Одабрани извори из државнојравне историје Јујославије*, Издавачка кућа „Драганић”, Београд 1998.
- Љубомирка Кркљуш, *Правна историја српској народа*, Службени гласник, Београд 2009.
- Марија Копривица, „Црквено венчање у средњовековној Србији”, Драгиша Бојовић (ур.) *Зборник радова са научној скуја „Свети цар Константин и хришћанство”*, Центар за црквене студије, Ниш 2013, 551–564.
- Нина Кршљанин, „Краљ као заштитник цркве: правна анализа Жичких повеља Стефана Првовенчаног”, Љубомир Максимовић, Срђан Пириватрић (ур.) *Краљевство и архиепископија у српским и љоморским земљама Немањина. Тематски зборник у часиј 800 љодина љројашења краљевства и архиепископије свих српских и љоморских земаља Немањина*, Историјски институт, Београд 2019, 413–449.

- Никодим Милаш, *Православно црквено право*, Издавачка књижарница Пахера и Кисића, Мостар 1902.
- Зоран Мирковић, *Српска правна историја*, Универзитет у Београду/Правни факултет Центар за издаваштво и информисање, Београд 2017.
- Синиша Мишић, „Српска породица у позном средњем веку”, *Етноантрополошки проблеми* 10–2/2015, 357–381.
- Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Просвета, Београд 1969.
- Даница Поповић, „Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светеље?”, *Зборник радова Византолошког института* L/2013, 573–585.
- Садуша Рецић, „О друштвеном статусу жене у досредњовековној и средњовековној Србији”, *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици* XLI /2011, 515–535.
- Никола Селаковић, *Душанов законик и правни трансиланци*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд 2007, награђени рад са конкурса Фондације Алан Вотсон, <http://www.ius.bg.ac.rs/informacije/Dusanov%20zakonik%20i%20pravni%20transplanti%20-%20N%20Selakovic.pdf>; приступљено дана: 8.2.2021. године
- Душан Синдик, „Једна или две жичке повеље”, *Историјски часопис* 14–15/1965, 309–315.
- Душан Синдик, „Значај жичких хрисуваља за историју српског народа”, *Повеља* 2/1995, 64–68.
- Александар Соловјев, *Законодавство Стефана Душана, цара Срба и Грка*, Службени лист СРЈ, Београд 1998.
- Војислав Станимировић, *Брак и брачна давања*, Службени гласник, Београд 2006.
- Станоје Станојевић, *Историја српског народа*, Просвета, Београд 1993.
- Здрава Стојановић, *Српска правна историја*, Глас Српске, Бања Лука 2020.
- Гојко Суботић, „Трећа жичка повеља”, *Зограф* 31/2006–2007, 51–58.
- Теодор Тарановски, *Историја српског права у немањинској држави*, Издавачко и књижарско предузеће Геца Кон, Београд 1935.
- Сергије Троицки, *Како треба издати Свејосавску Крмчију (Номоканон са шумачењема)?*, Споменик СП, Нова серија 4, Српска академија наука, Одељење друштвених наука, Београд 1952.
- Antun Cvitanic, „Srednjovjekovni statut Grada Splita i zapadno-europska pravna kultura”, *Kulturna baština* 24–25/1994, 117–138.
- Срђан Шаркић, „Неколико напомена о правном положају жена у средњовековном српском праву”, *Правни животи: часопис за правну теорију и праксу* 9/2001, 565–571.
- Srdan Šarkić, „The Concept of Marriage in Roman, Byzantine and Serbian Medieval Law”, *Zbornik radova Vizantološkog instituta* XLI/2004, 99–103.

Milica RISTIĆ\*

## HALFWAY BETWEEN BYZANTIUM AND SERBIA: MARRIAGE PROVISIONS OF THE SECOND ŽIČA CHARTER

### *Summary*

Marking the eight hundred years anniversary of the adoption of the Žiča Charter issued by Stefan Prvovjenčani is more than a good reason to closely examine the provisions of this Charter. If we think about the historical and political context of that time, it becomes clear that the Žiča Charter provides direct information on the formative processes of the Serbian state and church. Žiča was not only the seat of the new Serbian archdiocese, but also had a central role in building the cult of the Nemanjić dynasty and especially of Stefan Prvovjenčani as its first king. The Žiča Charter, one of the oldest Serbian legal monuments, represents the determination of the first Serbian king to create a powerful Serbian state and strengthen the Serbian Orthodox Church, which would be the base of the political and legal program not only for Stefan Prvovjenčani, but also for his successors. This is reminiscent of the „symphony doctrine” that was copied from Byzantium, and in that copying, no branch of law, including marriage law, was spared. The most important part of this Charter are definitely the norms dedicated to marital law, which show that general political tendencies had a huge impact on private law too. Many legal transplants such as the prohibition of arbitrary divorce, the prohibition of kidnaping as a way of separating spouses or dowry institutions have caused radical changes in Serbian marital law; however, they were not immune to transformations under the influence of customary law and attitudes of the society of medieval Serbia. It once again proves the thesis of professor Alan Watson who claimed that legal transplants have their own, independent life in the law system that accepted them. When it comes to Serbian medieval law, that life started very early. The influence of Roman-Byzantine and canon law was already felt in the Nomokanon of Sveti Sava, and then in the Žiča Charter; in later regulations of Serbian medieval law this influence becomes quite obvious. The main topic of this paper will be the process of legal transplantation in marital law from the Byzantine Empire to Serbia and the author will also try to discover and explain certain regularities and deviations in that process. The analysis of the marital provisions of the Žiča Charter is naturally imposed here as a starting point.

Key words: *Žiča Charter. – Nomokanon. – Marital law. – Legal transplants.*

Рад приспео / Paper received: 16.4.2021.

Прихваћен за објављивање / Accepted for publication: 20.4.2021.

---

\* Master's student; Research and Teaching Assistant at the University of Banja Luka; milica.ristic@pf.unibl.org