

Павле Мијовић

## НЕКОЛИКЕ НЕОБЈАВЉЕНЕ ПОСЛАНИЦЕ ПЕТРА ПРВОГ

### I

Из једне породичне збирке сентенција и разних исправа објављујем три посланице владике Петра I — двије дупиоском кнезу Јову и осталим главарима Дупила, а трећу свештеницима у Дупилу. Поради ближег мотивског односа с њима, доносим још у прилогу из једне друге кућне архиве и једну исправу о умиру, која, истина, није посланица, него пресуда. Прве двије посланице писане су владичином руком на по пола фолија; трећа је, такође на пола фолија, с оригинала у владичиној канцеларији преписана, а његовом руком потписана. Пресуду, с обје стране листа, писао је протопоп Марко Мартиновић с Цетиња, а потписао владика који је с осталим судијама био присутан умиру. Посланице су озваничене малим владичиним печатом, двије у горњем лијевом углу, а трећа између инвокације и интитулације. На самој пресуди владика каже да је печатом потврђује, али се сад на њој тај печат не види, па може бити да није био ни стављен. Прва посланица је издата на Стањевићима 13. јуна 1794, по старом календару; друга на Цетињу 13. априла 1809. На трећој није записано ни мјесто, ни датум издавања. Пресуда носи датум 2. јуна 1814. године, а назначено је и мјесто гдје је донесена — на Бријеге.

Све три посланице су из домена брачног права, због чега су значајне као прилог грађи за проучавање односа у овој области на крају племенског доба у Црној Гори, али ћу се ја њих дотаћи — пошто се узгред осврнем на њихову вриједност као грађе за *Законик општи црногорски и брдски* — и с једне њихове друге стране, са стране културно-историјских реминисценција о положају жене у црногорском племенском друштву. Донеке, као ослонцем за једну своју тврдњу у тим реминисценцијама, послужићу се навођењем једног мотива из пресуде, због чега је, како рекох, и објављујем овдје, мада она припада другој области истраживања, оној која се бави тјелесним кажњавањем и унакажавањем као санкцијом.

У првој посланици кнезу Јову, главарима и Дупиљанима владика Петар пише како му досадише „проклете жене које не хоће стојати за својијема мужевима и неки проклети и безбожни попови који вјенчају такве бјегунице”. Таква је у Дупилу сестра Јова Вулетића, удата на Трнову; она, понавља владика, „не хоће стојати (за мужем, прим. моја), него хоће бирати мужеве на своју вољу, а својега брата разура и на мuku нагони”. Муж одбјегле жене долазио је владици и заклињао се да кривица није до њега, зато владика даје савјете („ето ви препоручујем”) кнезу, племенским главарима и сељанима како да у овом случају поступе. Дајући препоруке, сестру Јова Вулетића тешко оптужује, изједначујући је с осталим скотницама „које не маре изгубити својега брата нити га воле више но једнога мрава; но тако с брацкијема главама ризикују и с њима се играју као дубовијем шишкама”. Она се, како из овога излази, нијела прилично лакомислено, не водећи рачуна о могућим посљедицама на које је остављени муж скренуо пажњу владици за случај да му се жена не врати; зато владика пише Дупиљанима и моли их да учине (све) како би се она вратила дома, на Трново; ако не буде пристала, ономе који би је узео за жену владика намјењује тешке клетве.

У другој посланици дупиоском кнезу Јову, попу Нешку и свима Дупиљанима наводи се како је владици дошао Марко Томанов Чанковић и „кажује плачући да хоћете насрамоту да узме једну вашу бевојку, коју, како каже, нити је искâ, ни на њу објележа ставио, а ви силом хоћете и с пријетњом да је вјенча”. Заклиње их да му дозволе да се оправда („оправи”) и „куне како ви по души наћете”; ако се оправда, нека се од њега пробу, ако ли не — „ваља да је узме, ма, ако је у чем фалса, то рома или кљаста — с ваше стране и тому ваља начин наћи”, како би се то смирило без кавге и зла; уколико ништа не постигну, нека чекају док он тамо дође и смири, а дотле, нада се да ће га Дупиљани послушати и да неће бити никакве мутње (међу спорницима).

У трећој посланици упућује владика дупиоским свештеницима најоштрију забрану да врше било који црквени обред — крштења, вјенчања, причешћивања, примања проскура — Марку Букана Вулова с Попратница, који је починио незаконито дјело: закониту своју жену истјерао, а другу, незакониту, довео. И у овом случају као казном пријети црногорски митрополит рашчињавањем свештеника који би је вјенчао, а Марка још „свезује” (не дозвољава му развод, нап. моја) и лишава свих (црквених) права све док не истјера незакониту а прими на траг закониту жену. Као и у првој, и у овој посланици упућује владика тешке клетве непослушнику и онима који би га подржали. Затим пресуђује да преступник да пет турских цекина незаконитој жени, да је истјера и ње се трси, иначе благослова никад неће примити, као ни онај који би био на његовој страни.

Ако не буде овако поступио — нека иде из владичине епархије, а жена му да се врати у његов дом. У случају да истјера незакониту жену, дијете (које је, очигледно, већ с њом имао), нека остави код себе и чува (по изразу „нека је држи” изгледа да је у питању дјевојчица).

За разлику од ових посланица, пресуда се уопште не односи на проблем одбјеглих жена и мужева који држе другу, незакониту, жену, али се у њој наводи један случај откидања носа, што је и мотив моралног жигосања распусних жена у племенском друштву (и данас се згражавање у сфери женског неморала исказује с узвиком „нос окидени!”). На ову пресуду понечим подсјећа још једна посланица Петра I Дупиљанима, која, такође, припада истој кућној архиви, али коју ја сад не објављујем. Она је у вези са избијањем тринаестогодишњег непријатељства између Дупиљана и Љуботињана, за које сам из другог извора дознао да му је повод био повреда и освета мушке части; муж је убио два младића који су се хвалили да су га могли савладати приликом покушаја отимања волова из јарма да му није жена помогла скубећи их за мошње, очигледно јача од њих стога што је имала двије „ојабелице” (*vulva*). Друга посланица се односи на нехотично убиство једне дупиоске одиве, удате на Бријеге, због чега Дупиљани пријете осветом. Оне, дакле, маргинално напомињу на мотив о коме је у осталим посланицама ријеч.

У досад објављеним посланицама Петра I може се прочитати како се он носио с још неколико оваквих случајева кршења црквених закона о браку. Једном због тога што су два попа и један калуђер учинили „светотајство” вјенчајући „у туђе инорије” три пара супружника које је везивало сродство (Д. Вуксан, *Посланице митрополита црногорског Петра I*, Цетиње, 1935, XLVI). Другом приликом доноси одлуку „да се по данас може Микота ожени с благословенијем... и иста је Добрица по данас од Микоте слободна и да се може свуда удат размо Црне Горе и Брдах”. Проклиње оног Црногорца или Брђанина који би је узео за жену, а све ово због тога што Добрицу нијесу могли наговорити да уђе у брак с човјеком који јој није био по вољи а за којег су је дали њени родитељи док је још била малољетна (ib., LVI).

Попу Нику Лоровићу из Брчела забранио је владика вршење „свештенодјествија” зато што је „изагна своју снаху и оженио сина безаконо преко праве и законите жене” (XCIII). Веома срдито је писао Цеклињанима „поради кћере Мата Маркова Мартиновића, а жене Јова Андрина Иванишевића, која бјеше побјегла”. Предупређивао је „ако је који Црногорац узме, да ће стога бити велико зло и крвопролиће”. „Но проклети и богоухулни поп Гаврило, син Сава Гаврилова, не погледа на то него на проклето мито, и преко закона Божија и преко мојијех молба и заклетавих дрзну вјенчати и вјенча туђу жену за Драгиће-

вићем и учини, да погине син Андрије Перова ни крив ни дужан, а сувише што ће посад зла и крвопролића бити . . . Али се није чудит, што он безаконик вјенчаје жене иза живијех мужева с другијема, када је вјенчао Бијелића с његовом истом снахом, то је једнако, како да га вјенча с његовом родном сестром, будући је снаха за роднијем братом вјенчана свакому како и родна сестра". Као примјер оваквог „безаконија" наводи случај с царем Иродом који је дао да се погуби Јован Крститељ зато што није цару одобравао да се ожени снахом, женом Иродова брата Филипа. Попу Гаврилу библијски примјер ништа није значао, „но по турски вјенчаје снахе за дјеверима" (СXLVIII). Најзад, снаха неког Гаврила, из Дробњака побјегла је однијевши његових четири стотине гроша. Владика је обавијештен да се она налази међу Хрсојевићима, „ће хоће некоји да је узме за жену, не бојећи се грехоте ни срамоте и не помишљајући, да она има својега законитог мужа и да она другому не може бит законита жена, него почисто срамотна наложница" . . . Подсјећа их како „с таквијех блудницах много зла и крвопролића у нашу земљу бива, но која се таква нађе, она не жали, ако ће и вас ње род погинути, само да она може како јавна и безочна курва мужеве на своју вољу и једнога иза другогa промјењивати, играјући се главама своје браће, како дубовијем шишкама". Заклиње „свакога Бјелопавлића и осталогa Брђанина и Црногорца . . . да не би који ту жену узео, тако и њену родбину на исти начин молим и заклињем, да је умах пошљу, нека иде к својему законитому мужу". Куне прекршитеље и попа који би се усудио да их вјенча (СХСV).

При читању ове посланице стиче се утисак да је стари владика имао пред собом ону нашу прву, о бјегуници с Трнова, па је по њој, штавише истим погрдним називима, само још оштрије, осудио овај други „преступ". И Бјелопавлиће он, пишући им, подсјећа као Дупиљане „како они знају" да „с таквијех блудница много зла и крвопролића у нашу земљу бива", а која се „жена таква нађе, она не жали ако ће и вас ње род погинути" итд. Затим исто тако жестоко осуђује онога који би је узео за жену и куне попа који би их вјенчао.

Да би слика о предмету нашег интересовања била пунија, подсјетимо се законског регулисања проблема бјежања жена „иза живијех мужева" и њихова вјенчања с другим мужевима. По *Законику општем црногорском и брдском*, установањеном 1798, а потврђеном на скупу племенских главара и црквених старјешина слободне области Црне Горе и Брда 1803. године, „који човјек узме туђу жену иза жива мужа или уграби ћевојку . . . такови да се има ћерати како безаконик и грабитељ туђе ћеце и да му стана у нашу земљу није, а његово имуће да се процијени и раздијели, како и онога који самосилно убије чојка" (чл. 11). Исти поступак почињен с благословом свештеника изазвао је потребу да се и противу њега предвиде санкције, што

је и учињено у наредном члану *Законика* у коме се, као и у посланицама, чим се пређе на унутарцрквена питања, мијеша народни с црквенословенским језиком („Који поп вјенча човјека с женом иза жива мужа, али с ђевојком уграбљеном на силу... такви да будет лишен свештенства и прогнан из нашега общества као безаконик и проклети хулитељ закона Божија и како губитељ душ христијанских”, чл. 12). Таква формулација о вјенчању жена „иза живијех мужева” понавља се у *Општем земаљском законнику* књаза Данила, из 1855. године („Који би човјек узео жену иза жива мужа или би уграбио ђевојку... такви да се има ћерат како безаконик и грабитељ туђе дјеце и да му стана у нашу земљу није, а његово имуће да се процијени и раздијели како и онога који самовољно човјека убије”, чл. 69). Квалификација грабљења дјевојке која је без родитељске сагласности остала за момком којег воли (из *Законика Петра I*) остављена је у *Даниловом законнику* и то је санкционисано у посебном, наредном члану, члану седамдесетом, док су казне за свештенике који би вјенчавали уграбљене дјевојке или одбјегле жене, као и сва друга дјела повреде закона која су црквено-правног карактера, остављена у надлежност самог владике. Из овога се, дакле, види како се владичина забрана дупиоским свештеницима да обављају црквене послове и ускрате развод („да буде везан”) Марку Букана Вулова из наше прве исправе допуњује одредбом из оба законика о прогањању из земље као крајњој мјери, предвиђеној за извршење најтежег преступа. То значи да је став о забрани вјенчавања жене „иза жива мужа” остао непромијењен у читавом свом формулисаном склопу, онако како га налазимо у најстаријој владичиној посланици.

Из вишереченог — о истоветности формулације у оба законика и у посланицама — да се извести закључак о тачном преношењу слова и духа законских прописа из ове „материје” установљених у племенској Црној Гори. Механизам кодификовања оваквих и других одредаба текао је слично кодификовању статута градских општина Приморја и Далмације; као што је у градским канцеларијама чувана свака одредаба, како би се по угледу на њу могло поступити у сличној прилици све док околности које су погодиле њеном настанку не буду промијењене, тако је стварано народно право, чувањем једном већ донесених и записаних одлука племена, које је потврђивала владичина канцеларија, или, ради веће ефикасности, збор племена, општецрногорски збор и суд изабраних људи. На сличан начин стварано је византијско законодавство сабирањем у законике и кодификовањем новела од времена цара Јустинијана и црквено-правних списа византијске цркве: *Прохирон*, на примјер (из 879. године). Српски средњовјековни манастирски типичи, *Крмчија* (*Номоканон*), Властарева *Синтагма*, формулације краљевских повеља и других сличних указа, преведених с грчког, чинили су систем права у немањинској држави све до доношења

Душанова *Законика* 1349. године. Зато, ако и није могућно доказати да је прије доношења *Законика* Петра I постојао и неки законик и „од старијег времена”, како је претпостављао Медаковић (у Уводу *Законика општег црногорског и брдског*, изданог у Земуну 1850, 1, 9) — изузев „*Суда Ивана Црнојевића*” који је ипак „Суд господски, рекше царски или самовластних деспот” (чл. 1) иако прилагођен приликама у Црнојевићевој Црној Гори — сасвим је исправно сматрати, као што наши примјери показују, да је црногорски правни систем, кодификован 1798. године, добрим дијелом саздан из народних уредаба, сентенција и најзад посланица Петра I које су дотле биле издате и које се, опет, добрим дијелом ослањају на племенско обичајно право. Њихов чисти народни карактер не умањује се оним што је као насљеђе из средњег вијека остало и кроз безбројна мијењања и прилагођавања у народном сјећању задржано. Иако маргиналан, примјер како овдје објављене посланице ту мисао поткрепљују јасно указује на њихов значај.

## II

Иако ово није све што се о приложеним посланицама може рећи с њихове дипломатичко-архивистичке стране, а узетим скупа с осталима, раније објављенима, и о њиховом сижеу, ипак ћу се ограничити само на горе изнесено, сматрајући да је тиме пружено довољно објашњења која су потребна да би се оне могле уклопити у разматрање питања која се њима постављају. Тих питања има више, али ја ћу издвојити само два: прво — је ли у племенском друштву Црне Горе кажњавање жене која се огријешила о његове моралне норме било, како се тврди, изузетно теже но у којој другој средини у исто вријеме, и друго — је ли обесправљеност жене у Црној Гори карактеристика њеног племенског уређења.

С неколико до сада објављених осуда „невјерних” жена из времена тешких искушења у којима се налазила племенска Црна Гора, особито послје упада непријатеља на њену територију или усљед појачаног притиска на племенске заједнице које су биле ближе турским гарнизонима, неки писци су покушали да образложе тезу о ропској обесправљености црногорске жене, због чега она, по њиховом мишљењу, и није субјекат, него објекат — ствар — у браку, породици или кућној задрузи. Почело је то с Вуковим тврђењем да мужеви у Црној Гори држе жене „готово као робиње” (*Сабрана дела Вука Караџића*, књ. XVIII, Београд 1972, 677), што и Медаковић понавља („покорави му се тако јак да је скоро роб својега мужа”, (М. Медаковић, *Живот и обичаји Црногораца*, Нови Сад 1960, 20). Било би то сасвим тачно кад се не би односило само на жену у племенској Црној Гори, већ и другдје, и све до данас, јер, заиста,

како каже Маркс, „модерна породица садржи у клици не само ропство (servitus) већ и кметство”. С изузимањем из оваквог положаја само Црногорке племенског доба наставља се тако све до данас с нешто више „стручности”, на примјер, у писању правника кад тврди да је жена „и до краја XIX вијека у разним облицима третирана као ствар, предмет туђег располагања”, у Историјским записима III/1, 472, и историчара кад, и поред констатовања о нераскидивости црквеног брака, каже како би Црногорац у случају неслагања, „једноставно отјерао жену и другом се оженио”, у *Историји Црне Горе*, III/1, Титоград, 1975, 472. Таква схватања нијесу ријетка, па иако су ненаучна, не могу се побити узгредно или парцијално. Требало би темељно и систематски проучити положај жене у црногорској племенској заједници, јер је он од значаја за разумијевање осталих структуралних сила које племе чине органом друштвеног владања све до његове замјене присилним апаратом државе. Како то није предмет мојега ужег занимања, ја ћу се ограничити на то да у посланицама Петра I потражим оне компоненте ове теме које улазе у круг историје културе црногорског народа, с којом сам више везан.

Одмах, чини ми се, трба рећи да егзактан приступ друштвених наука питању црногорског племена — како су показали сви досадашњи покушаји — није још примијењен. То је показала и сва наша досадашња позитивистичка историографија о племену, а исто тако и покушаји српске етнографске школе из прве половине овог вијека, која је о црногорском племену унијела у науку генетско схватање, засновано на конституенсу род-братство-племе.

Такође треба имати на уму да далекосежна закључивања, особито у историографији о племену, на основу једног примјера — случајно нађеног или откривеног у току истраживања, свеједно — узетог као да је одабран или типичан, с модерним захтјевима историјске реконструкције друштвених формација из прошлости, а црногорског племена посебно, нијесу у сагласности. Што се раније сматрало можда сврсисходним, кад је дефинисање појаве на основу једног издвојеног примјера служило као образац за објашњење и свих других паралелних, генетски несродних појава, данас више није прихватљиво, осим за оне који на културни развој племена гледају једнолинијски и еволуционистички. Иако у свим друштвима на истом степену развита материјалне културе (производње) постоје сличности, ипак се мора црногорском племенском уређењу приступити као феномену који пролази и кроз само њему специфични пут развита. На њега су, без сумње, извршиле утицај све претходне друштвене епохе, али утицаји нијесу нигдје и никад били ферменти из којих се развијала друштвена појава. Из тих разлога мени се чини да се закључивања по појединачним примјерима

у сфери положаја црногорске жене у племенском друштву морају подврћи сумњи, а затим ревизији.

За илустрацију те претпоставке била би довољна чак и паралелна анализа владиних клетви. Та прастара установа обичајног права, како тачно примјећује Јиречек, установа је аграрног друштва. Они који су се пред поротницима (од рота — заклетва) у споровима око стоке душом заклињали, називани су у српским документима средњег вијека „душевници“, а у споровима око мећа „свједоци“, „старци добри људи“ (К. Јиречек, *Историја Срба*, IV, 30, ed. 1923). У Приморју то су саклетвеници, *juratores porotnici* једне которске исправе из 1396. године (ib., III, 166). Један од њих, у нас као и другаје, који је најбоље умιο да куне — изрицао је текст клетве. Зато и каже Вук Мићуновић: „Куни, сердаре Вукота, ти, е најбоље умијеш, а ми ћемо сви викати: Амин! („Горски вијенац“, Луца, 174). И Чанковић из друге посланице Дупиљанима треба да се „куне како ви (односно дупиоски главари) наћете“, ако хоће да се оправда („оправи“). Некад је то било право краљева, као у средњовјековној Србији. („Аште ли кто завистију сотонинеју одржим и дрзнет разорити... такови да буде проклет од Господа Бога Вседржатеља и пресветије Богородице, и сила частнаго и животворештаго крста да мстит јего в нињашњем веце и в будуштем, и од мене грешнаго буди јему анатема“, у повељи краља Стефана Првовјенчаног Жичи, 1220, г.), а било је и „од бога дано“ право епископа и других црквених достојанственика. Сва наша стара историјска грађа из повеља и посланица кипти заклињањима и клетвама, али никад заклетва као средство за установавање истине није тако универзално примењена у међуљудским односима, а посебно у односима који регулишу племенски живот, као у посланицама Петра I. Кунући и заклињући, он, што би Његош рекао, чисти „губу из торине“. Не могући свуда стићи гдје је требало да мири и успоставља поремећене односе међу људима, владика заклињањем и проклињањем — постиже оно што други нијесу били у стању. И кад заклиње и куне, он то не ради црквенослужбеним језиком, иако су клетва и заклињање из Библије и црквене праксе ушле у правне исправе и кодекс; он се, штавише, у томе не придржава дословно ни обавезе да их једнако примјењује, иако то за почињене грјехе и огрјешења прописују крмчијски и законски прописи. Узима из њих и формулацију и дух, али — како кад, све у зависности од оцјене могу ли постићи намјеравану сврху. А постиже то свакидањом народном ријечју, згуснутом метафором, конкретном нијансом значења, виртуозно искоришћеним степеном градације, ријечју која конкретизује сваку сврху којој је намијењена, ријечју страшном, од које се коса најежи и данас кад се чита а камоли онда и у човјека коме треба да „му погине свака срећа и сваки напредак од његова дома“ (III); „да му се смуги његов мозак и све његово да погине и да му се

његов дом истражи" (CLII); „да на њега (бог) пусти сваку несрећу и свако зло и, изнад свега, жестоку губу и живину по свему тијелу" (прилог 1); „да их губа згрчи, а живина гризе" (СХСV). Из реченог не бих хтио да се стекне утисак како владика не улива страх од бога својој пастви; он то и те како ради, као и сваки владика, као и владика Данило, али то што његове (Петрове) клетве постижу већи ефекат један од узрока је, без сумње, што оне нијесу, као у претходника, биле превише „црквене", „црквенословенске", него су, као у апостола Павла, „типизацијом", индивидуализацијом и психолошком диференцијализацијом језика дјеловале снажније од било каквих других, па и дидактичких и душеспаситељних.

Да овакву мисао поткријепи, била би довољна и ова наша, прва, исправа, Петрова посланица душоском кнезу Јову, иако се она може узети само као примјер. Судаћи по најстаријој објављеној посланици, Морачанима и Ускоцима, од 14. марта 1790. године, у којој их владика већ у уводу подсјећа како их је „вазда молио" и „заклиња", може се с поуздањем вјеровати да је Петар I почео да се овако обраћа Црногорцима чим је завладичен (14. октобра 1784) или најкасније одмах послѣ упада у Црну Гору скадарског везира Махмуд-паше Бушаталије (у јуну 1785. године). По повратку из Русије, владика је нашао Црну Гору прегажену, заваћену и опљачкану, а цетињски манастир, до кога се домогла шашина војска, похаран и без крова. Систем племенске власти, који је до тада функционисао, био је, усљед Махмудове провале у Црну Гору, безмало разорен. У ситуацији кад је цијели народ био остављен у страшној биједи, очајању и раздору, многи појединци су се препустили свему ономе што поспјешује ратна пуштош и туђа, непријатељска, власт — крађи, међусобном разрачунавању, подмитљивости, лажном посочавању и крвној освети, додворавању Турцима и њиховим пријатељима, паљевини из освете, убиствима по наговору других, насртању на част незаштићених дјевојака и жена и поганлука сваке врсте. Како се ни народ ни главари нијесу могли одупријети хаотичном стању које је створила Махмуд-пашина похара у нахијама и племенима кроз која је прошла, многи, најближи Скадру и гарнизонима на Језеру, пристали су и на потчињеност, на плаћање харача, чак и на учешће у везировом походу против њихове браће Црногораца, служећи Турцима као водичи и сијачи панике и деморализације. У таквој ситуацији, осим што се дао на обилазак села и нахија, што је живом ријечју, бескомпромисно, ауторитативно, зналачки, вјешто, и, поврх свега, с непоколебљивом мишљу и жељом да народу поврати самопоуздање, вјеру у побједу, дух братства и пријатељства, реда и мира, непролазних људских врлина и свих добрих особина које је Црногорац био унио у свој написани кодекс владања у свом племенском систему, — млади владика је слао и писма, посланице, упутства и поуке свуда по нахијама и пле-

менима и свима којима је требало помоћи, и у њима клео и преклињао ради успостављања нормалних односа.

Довољно се само подсјетити његове чувене посланице од 4. децембра 1827. године, упућене Бјелопавлићима о четрдесетогодишњици њихова присједињења слободној Црној Гори, па видјети колико је и с каквом снагом на ум и машту могла дјеловати („... не идете на турски измет, не дајете турскога харача, ни турскога пореза ни поклона, ни турске глобе никакве, не дочекивате Турке на конаке, не мијете турске ноге, не трчите по селима да тражите мед и масло, кокошке и јајца и остало, што Турци ишту; не бректе вам и не заповиједају како ћете им које јело скорије зготовити, не псују вам вјеру и закон, не називају вас крмцима од крмаках, а жене ваше крмачама од крмачах, не плаћате им жвакалице, зашто су зубе сломили о вашему хљебу, не проводите турске коње и не дајете им зоб и сијено, не вежу вас при стропиштам у ваше куће и не воде свезанијех руку наопако за личине, не гњијете у турске тамнице и сенцире и не вјешају вас о врбама и на спушка вјешала, не бију вас чибуцима, ногама и замлатицама, не грабе ваше жене иза живијех мужева и ћевојке вјерене и невјерене на срамоту..” CLXXI.) Његова ријеч, кад се тицала друштвеног живота племенске Црне Горе, била је „овоземаљска”, сва у служби непосредног задатка. Владике, па и Шћепан Мали, радили су и прије њега на мирењу и помирењу, али Петар I с готово триста већ досад сакупљених и објављених посланица (мени је познато 245 из Вуксановог издања, 17 као додаток њима, објављених у Записима, књ. XIV, 2 и XXV, 3, из 1941. г., ове три које сад објављујем и још двадесетак које сам у оригиналу, копији или препису видио), које чине сасвим заокружену епистуларну збирку, — учинио је готово надљудски подвиг. Иако су оне за црногорско племенско друштво оно што и посланице апостола Павла за првобитне хришћанске заједнице, њихово епистуларно дјејство није само у изазивању страха од бога, како се мисли. Кад би била тачна тврдња по којој је владика успијевао да помири завађене и закрвљене Црногорце страхом од божје одмазде, морало би бити тачно и то да су Црногорци били вјерски задојени више но иједан народ у кругу турског господства, што — то свако зна — није тако (и сам Вук каже: „за Црногорце се може уопште рећи да су мање сујевјерни, али и мање побожни него Срби у Србији”, *ib.*, 669).

Није племенска карактеристика ни оно што наводи владика у посланици Ришњанима о свештеницима који у туђим иноријама „безаконно вјенчају и састављају братучеда с братучедом, ћевера с снахом а по двије сестре за два братучеда и по двије братучеде за два рођена брата и тому подобно” (XLVI). Повод познајемо — то је безаконно вјенчање два брата Сеферовића и Васа Митрова из Мориња. Не знамо у каквом су сродству били с дјевојкама које су узели за жене, али биће у неким

од комбинација које владика наводи. Треба напоменути да је међу католицима у Боки владао обичај по коме се брат могао оженити женом свог умрлог брата. Которски статут нема ниједну одлуку по којој би се правиле запрете склапању бракова по крвном сродству. Ови Бокељи — и свештена и лаичка лица — поданици су аустријски, али под духовном влашћу цетињског митрополита. Кршећи црквене каноне, они су, ипак, починили таква недјела за која би да су становници Црне Горе били протјерани из земље, али пошто то нијесу владика им и изриче само црквеним правилима прописане казне: попове лишава чина и свештенодјелства, калуђеру који је вјенчао по одобрењу архимандрита забрањује да служи у цркви „до даљнег расуђења“ владичина, Морињане, пак, истјерује из цркве док се не покају и покоре, то јест док се не пониште њихови незаконити бракови. Но, за њих удатим женама чак ни клетве не изриче, а на архимандритову кривицу заборавља. Кад је писао Цеклињанима поради богохулног попа Гаврила који је вјенчао „туђу жену“ за Драгићевића, а Бијелића „с његовом истом снахом“ — владика се толико ужаснуо да је узвикнуо како је то „по турски“, зато и вели: „ето ти хоће, а не попа“.

Да је збиља све то „турски“ елемент у црногорском племенском друштву, и не само у њему него још више и чешће у осталим крајевима нашега народа који су под турском влашћу дуже времена били, најбоље се види по готово идентичним квалификацијама таквих недјела, набројаних у једној посланици пећког патријарха Арсенија III Црнојевића, упућеној Никшићима, Дробњацима, Кучима, Пиперима, Бјелопавлићима. Црногорцима, Приморцима, Братоножићима и Херцеговцима последи његова доласка у Никшић и на Цетиње 1689. године. Он је међу њима много шта за осуду видио („како се помежду собоју бијете и сечете... и узимате своје снахе за жене и куме и рођаци, и палите се и жежете се и свако зло чините“), па их савјетује да све то прекрате („отселе немојте ратовати и бити и сећи, и затецати један другога да се сијечете и преузимате, како сте дослен, него лепо животујте, како добра браћа и дружина... и немојте узимати себе за жене рођакиње и своје снахе и куме, и за жива мужа жене узимати, и у посте се женити каде закон божи не пише, и ви попови немојте такове незаконике вјенчавати“) и прописује казне за попове који крше црквене одредбе (по триста штапова [sic!] и педесет проша глобе), као и одмучивање од цркве и одузимање поповског достојанства), а проклиње оне што су ушли у брак незаконито, али им опрашта ако се покају и распусте недопустиве брачне везе (Вук, *Примјери српско-словенскога језика*, Беч, 1857, 63—66). По својности језика (како и не би говорио чистим народним језиком кад су у питању радње које су наведене народним назвањима и језиком његова родног завичаја, Бајица!), по сврсисходности (он је у Црну Гору дошао да, под видом канонске визитације,

припреми народ на буну противу Турака уочи турско-аустријског рата 1692. године), по, тако рећи, антологијском мотивисању зала која су читав наш народ морила под Турцима, који је био деморалисан, поткупљиван, успаничен и морално поколебан рђавим, непоштеним, разбојничким подстицањем од стране Турака и још више, можда, оних који су им отворено папуче цјеливали („Највећи су црногорски пороци завист, жудња за новцем и поткупљивост”, В. Караџић, *ib.*, 667) — ова Арсенијева посланица вјерно слика живот с елементима који су међу Црногорцима и Брђанима, Приморцима и Херцеговцима и „турским” могли бити сматрани.

Како ни о незаконном вјенчању жена иза живих мужева, тако ни о пријевременом склапању бракова у Црној Гори не може се говорити као о специфичности њеног племенског уређења кад се за припаднике католичке цркве све до Тридентинског концила (1653) није знало, као ни у средњем вијеку, као ни у Карађорђевој и Милошевој Србији, за исти критеријум о добу живота у којем се може ступити у брак. У католичком Дубровнику и у Будви било је дозвољено да се млади узму и по навршених 14 (мушкарци) односно 12 (дјевојке) година, и то не само с њиховом „добром вољом”, већ и без ње, а по одлуци родитеља („Наређујемо да отац има пуну власт да ожени синове прије пунољетства...”, *Будвански статут*, СХХХV погл., ред. Н. Вучковић; „У Црној Гори, као и свуда код Срба, женидба и удадба не зависи ни од младића ни од дјевојке већ једино од родитеља...”, В. Караџић, *ib.*, 670).

По чему би се и обичај отмице дјевојке у Црној Гори имао сматрати корелатом крвне освете? Обичај крвне освете није карактеристичан само за племенско друштво у Црној Гори. Освета се јавља свуда и у свим друштвеним уређењима кад се изнад ње не може уздићи институција која би је замијенила другим начином кажњавања. У примитивним друштвима више, а у друштвима која су своја понашања регулисала писаним законима мање, али без обзира на то — она није сасвим ишчезла ни до данас, па ни у Црној Гори, иако је већ од првог црногорског законика забрањена. Вражду као накнаду за лишавање живота или претрпљену тјелесну казну, предвиђају Винодолски и Пољички статуту; у Котору под Млечанима је практикована, иако формално није била унијета у његов статут (И. Синдик, *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*, Београд 1950, 118—119), а да се и не говори о систему тјелесног кажњавања у случајевима вражде по Душановом законнику.

Много чему што је нашло одјека о жени у праву црногорског племенског друштва — може се наћи трага у средњовјековним државним законикима, као и статутима приморских градова. По њима, муж је могао отјерати жену с којом се није слагао; жена је у мужевљевој кући била свуда подређена го-

сподару (мужу) као и син — оцу. Свуда је владао обичај да се прво удаду кћерке, а затим ожене синови, како би се сачувала цјелина посједа; да жена ступајући у брак доноси собом прђију; у Душановом законику је, штавише, забрањено давање робова у прђију, што значи да се у средњовјековној Србији тај обичај практиковао исто као и у Котору под Млечићима. Кћер која се проституисала имао је право да прода Дубровчанин, а Будванин да разбаштини („Ако кћерка постане јавна курва” може се разбаштинити, CXLVIII погл.). И у Будви су свештеници вјенчавали по неколико пута исте мушкарце, иако по канонском праву на то нијесу имали право. Штавише, по једној одредби будванског статута испада да су свештеници имали и незаконите дјеце и наложница („... својој незаконитој дјечи ни својим наложницима не може остављати ни покретна ни непокретна добра”, CCLXV погл.). За жену која је курва и подвођачица Будвански статут (LXVI) предвиђа да може бити „бичевана по цијелој земљи и за читав живот из ње изгнана”. Бичевање (шибикање) не познаје обичајно црногорско право; њега уводи *Данилов законик*.

Заједничка основа свих права друштва уведеног у државни организам или онога које се влада по статутима слободних градова, такође произашлих из државног римског и византијског права — класни је интерес. По томе се црногорско народно обичајно право од свих других унаоколо — дубровачког, которског, будванског, барског, улцињског, Душановог и византијског — и разликује; по томе, дакле, што у њему не преовлађује класни интерес над општим племенским, што је класни интерес споредан и маргиналан, увијек као реликт из класне средњовјековне, српске, односно млетачке, феудалне државе. Осим по томе, наше обичајно право се разликује од горе наведених и по одсуству тјелесног кажњавања жена. То не уочавају наши испитивачи племенског друштва, иако је то његова битна карактеристика, али се врло лако даду намамити крајностима у поступцима појединачца, које генерализују као заједничке и ноторно освједочене особине Црногораца. Зашто се, рецимо, не запитају да ли се по црногорском племенском праву могло замислити да за проституисање казне жену тјерајући је по читавом граду и бијући је шибамом, голу, по тијелу (*nudum frustigare per civitatem*), као што је то било у Котору (*Stat. Cath., cap. 111*) — барем ради провјере својих унапријед донесених судова о жени у Црној Гори.

Ни о некој „укоријењености” обичаја откидања носа у Црној Гори не може бити говора, како се то сад тврди (Историјски записи ХХХI, 3—4; Гласник Цетињских музеја V, 276). Одсијецање носа није никаква специфично „женска” казна, а готову не казна којом је муж преварене жене њу лично кажњавао, односно, уколико то он није био у стању, право на извршење такве казне протезало би се „и на мужевљеве најближе

сроднике". И поред тврђења да су трагови тог права у Црној Гори многобројни кроз читав XIX вијек, нигдје се не наводи какав конкретан случај који би ту тврђу поткријепио, али се, с унапријед стеченим предубјеђењем, тврди како ни у обичајном праву ни у писаним прописима нема помена о аналогном праву жене „за случај да муж почини прељубу". Није искључено да је збиља било таквих кажњавања али онда су била изузетно ријетка, толико ријетка да их чак ни обичајно право не памти — очигледно је. А и одсуство било каквог помена откидања носачица женама у судским одлукама племена, а да се и не подсјећа на одсуствовање кажњавања сакаћењем и физичким унакажењем у законцима Петра I и књаза Данила, сугерише на неистовитност таквог закључивања с чињеничним стањем. Такво закључивање не само да не одговара подацима из наше исправе већ га они оспоравају, чине, штавише, противурјечним. По њима, у једином до сада недвосмисленом вјеродостојном случају из прве половине XIX вијека доказује се како кажњавање откидањем носачица није извршено над женом, него над — мушкарцем, што сасвим обезвријеђује тезу о неком посебном опхођењу према мушкарцу кад је у оваквој опсценој ствари он у питању. Сви познати случајеви откидања носачица женама су из неплеменског, државног периода Црне Горе, управо из времена кад се најдрастичнијим мјерама заводила принуда државе, а ломила воља племена, кад је правно схватање племена замјењивано драстичнијим схватањима, највећим дијелом пренијетим из сусједних области под Аустријом (Грбља и Паштровића) у којима је био жив дух Душанова законика.

Овај куриозни догађај је за почетак имао сасвим други мотив, као што то често бива с посљедичним радњама. У једној свађи Јово Перов Копитовић је „по несрећи" посјекао, односно откинуо, нос Саву Миховићу, а за освету његов рођак запалио је трницу (појату) Копитовићу. Племенски суд је нехотично откидање носачице процијенио на шест хиљада францика, а паљење трнице на хиљаду. Нешто од те „осудине" платише Копитовићи, а остатак ни на виšekратна поспјешивања дужника „недомирише", што је био повод за тражење одговарајуће задовољштине. Њу је братство Миховића „прибавило" на реципрочан начин — откидањем носачице Андрији Копитовићу, а Копитовићи нашли су рекомпензацију у томе што су „сломили кућу" онога Миховића који им је запалио трницу. Општецрногорски суд и владика потом пребише рану за рану, а трницу за кућу, обавезаше Копитовиће да Миховићима плате што су дужни, да се узајамно зову на трпезе, да се окуме, побратиме и измире за увијек. Као глобу узеше од Копитовића и Миховића по пет талијера, од првих стога што не подмирише оно што су по првој пресуди били дужни, а од других што послуже прве пресуде (по сентенцији) „побоше... навлаштито да чојку нос осижек", то јест, што су, такође, као и Копитовићи, игнорисали племенску пре-

суду. Пресуда, као и друге пресуде из црногорског обичајног права, правична је и мудра, за обје спорне стране задовољавајућа, а надасве погодна по интересе сусједних села, па по томе и читавог брчеоског племена, односно по мир у земљи.

Институција одсијецања носа као казне није, дакле, у племенској Црној Гори позната по конкретном примјеру из којег би се могло закључити да је уведена зато да понизи жену, да је учини још потчињенијом мужу. Такво кажњавање није домен мужевљевог права, а он то право, према томе, не може пренијети на братство, из чега се, затим, не би смјело закључивати како је за невјерство жене у црногорској племенској заједници резервисана санкција с оваквим унакажењем. Али, и поред ове корекције наведеног тумачења, треба рећи да је „одсијецање носа”, односно „нос окидени!” атрибут морално посрнутих жена у Црној Гори. Како му не налазимо адекватан примјер, мора се претпоставити да је остао у традицији из ранијих, претплеменских друштвених односа, то јест из средњовјековног феудалног права, или је пренијет из Приморја.

Једини случај за који знамо у којему се помиње откидање носа, из пресуде од 1814. године, није извршен ради наношења срамоте, него ради освете по принципу „око за око, зуб за зуб”, по принципу за који зна и античка Грчка и претхеленски Оријент. У пресуди се не образлаже казна глобе за то недјело зато што је Копитовићу нанесена срамота — основна предилекција „носа окиденог” у Црној Гори — него зато што је, упркос пресуди племенских главара, Миховић „навлаштито” (намјерно) прекршио начин бескрвног обештећења, којим је замијењен онај средњовјековни (с тортуром, физичким унакажењем, трајним обиљежјем једне врсте преступника чиме је требало да другима служе „за уклан” и грозну опомену). Друга пресуда која се односи на „кидање носа” није извршена, већ се њено извршење само предвиђа у случају да преступница Крстиња, жена Зека Прелова Иванишевић, буде ухваћена. Сенат пресуђује: да сваки Иванишевић који је ухвати „слободан је њој нос откинути за углед другима”. (*Црногорске исправе XVI—XIX вијека*, Цетиње 1946, 239). И другу и трећу пресуду о одсијецању носа донио је црногорски Сенат 1857. (Архив, Београд, том X, књ. 10, бр. 1, од 25. VIII 1910, *Законодавство у Црној Гори у XVIII и XIX вијеку*, 178) и 1864. године (Архив за правне науке, том 26, књ. 9, 378) донијела је, дакле, институција која је и онако свирепе одредбе Данилова законика ревноиво проширивала преузетим са стране или извученим из „царског суда”. Стога се из овога није смјело закључити како је у Црној Гори „укоријењен обичај да муж својој жени, за случај да она почини прељубу, одсијече нос”, односно, да се у пракси то мужевљево право (кидање носа невјерној жени) „протегло и на мужевљеве најближе сроднике”, да се за тај деликт „мушкарац не кажњава”, штавише: да је та казна наслијеђена из доба „пле-

мена", да је, дакле, у државно пријешла из племенског права(!). Пошто се у Даниловом законнику вели, за мужа који „би своју жену уватио у блудности, то му се онда допушта да може и едно и друго убити" (чл. 72), без икаквог указивања на конкретан примјер, констатује се колизија праксе и закона и потискивање закона праксом (откидања носа само жени намјесто кажњавања и жене и мушкарца смрћу), да би се уопштило нешто што је од почетка почивало на претпоставкама и у исконструисаном облику добило формулацију о томе како је тобоже казна кидана носа невјерној жени „чвршће улазила у црногорску праксу са процесом „примитивизације" друштвених односа, регенерацијом родовско-племенских форми живота", што је условило „утицај и рецепцију српско-византијског система тјелесних казни...".

У ствари, око половине прошлог вијека нити је била ојачала родовско-племенска заједница (овдје се, очигледно, брка старословенска родовска заједница, која је лежала у основи племенског уређења прије постанка државе, с новом, црногорском, племенском заједницом, која је територијална организација, од владике Петра до књаза Данила у наглом распадању), нити је жена за блуд по обичајном праву Црне Горе кажњавана одсијецањем носа.

Заједно с другим тјелесним казнама, а нарочито смртном, преузето је одсијецање носа у Душанов законик као кривично дјело из византијског кривичног права. До Душановог закона у српској држави није била позната ни казна смрти, него се кажњавало по старом обичајном праву глобама. Још 1308. године Дубровчани су тражили од Душановог претка, краља Милутина, да уведе смртну казну за убијство, умјесто неефикасне вражде (глобе). Поред вјешања и спаљивања, из византијског права унијето је у Душанов законик кажњавање сакаћењем — одсијецањем носа, руку, ушију и језика. Док се тјелесне казне одсијецања руку, ушију и језика предвиђају за недјела почињена према црквеним старјешинама и племству, а нехотично убиство, убиство властелина руком себра, „скубање" браде властелинове, помагање једном од учесника у двобоју, учешће на сабору себара — све, дакле, или готово све, пријехе који проистичу из класних односа, из права класне државе да кажњава ради заштите повлашћених слојева друштва, државне вјере и државног поретка — одсијецањем носа се кажњавају преступници у случајевима силовања. О њима се говори у члановима 53-ћем и 54-том; у првом, кад властелин силује „владику" (жену или дјевојку из свог сталежа) починитељу се имају одсјећи обје руке и нос; ако то „владици" учини себар — биће објешен; у случају кад себар силује жену или удавачу из свог сталежа, казна смрти ће бити замијењена одсијецањем руку и откидањем носа. Ова казна је предвиђена за оба партнера у случају да „владика" учини блуд са својим човјеком (слугом, чл. 54). Ако то

уради властелин с властелинком — кажњава се истом казном (чл. 53). И себар који силује жену из свог сталежа — и он се истом казном кажњава, али ако то уради с властелинком — казна је вјешање (чл. 53). За разлику од већег броја осталих редакција *Душановог законика*, *Грбаљска редакција* има члан 53. потпуно разумљив и, по мишљењу А. Соловјева (у *Споменик СКА СХХХVII*, 25), најближи изворном тексту („Ако кои властелин узме владикү по силе, да му се обие рүке одсекүт и нос уреже. Ако ли себар узме владикү по силе, да се објеси. Ако ли своју другу узмет по силе, да му се обие рүке осекүт и нос уреже”). Поред овога, *Грбаљски законик*, као и од њега старији *Раванички*, има још једну одредбу по којој се предвиђа ова казна. Ко дјевојку наговори или јој на силу одүзме невиност („дјевицу растлит”), даће јој трећи дио своје имовине, а њему ће се нос одсјећи („да урежу њему нос”); при томе, ако је починитељ богат, биће обавезан да дјевојци да „литру злата”; ако није богат — пола своје имовине; „ако ли пак убог јест, да бивен и одрезанијем носом заточит се” (чл. 70). Слично је и у *Паши-тровском законикү* (чл. 45), тј. „*Законикү Константина Јустинијана*” (чл. 36 и 83, *Старине ЈАЗУ* 43, 13—27). Није, дакле, свако силовање подвргнуто једнаком кажњавању. Најстроже се кажњава „класно” силовање, силовање које би учинио себар над властелинком. У *Хиландарском* и *Ходошком* препису *Душановог законика*, из XV вијека, изостављен је 54-ти члан, без сумње стога што се тада није више на неморал међу властелом гледало истим критеријумима као кад је цар Душан био у животу, то јест кад је самодржавље било на врхунцу у средњовјековној немањићкој држави.

### III

Као год што се у *Душановом законикү* говори о „кидању носа”, тај се скаредни чин налази описан у многобројним саставима из живота монаха, који су у средњем вијеку својим међусобним полним односима дали обилан материјал не само ренесансној књижевности (да их слатко исмијава) него и византијској, па и оној нашој која је настала као прерада или превод византијске дидактичке приповијетке или романа.

Скаредност је управо најтачнији израз којим би се могла окарактерисати морална страна оваквих недјела из ова два члана *Душанова законика*. Јер, како да се, уз одсијецање обје руке, што је предвиђено као санкција и за друга недјела, друкчије објасни додавање овој тешкој тјелесној казни још и одсијецање носа, казна која није намијењена ни за какво друго недјело осим још за одбјеглог меропха којег господар може да „осмуди и нос му распори” (чл. 201) — него као израз моралног згражавања изобличавања и осуде, из којих се рефлектује и стање

у међуљудским односима и намјера да се то стање необичном санкцијом поправи!

На ово указује и реминисценција на поријекло мотива носа окиденог у народној традицији. Како у обичајном племенском праву није запамћено тјелесно унакажење жене као казна за невјерство, тако се не налази сачувано ни у народној епској поезији. Црногорски еп је, супротно, рецимо много старијем епском стваралаштву Грка, достојанствено уздржан од било каквог понижења жене. Онакав разврат какав, на примјер, влада међу боговима и богињама на грчком Олимпу, или између богова и хероја и између богова и обичних смртних људи, не може се замислити ни у традицији родовских друштава, ни у црногорском племенском уређењу. Иако је одсијецање носа веома стара установа фараонског Египта и хетитског Блиског истока, њу је и Херакле примијенио казнивши минијске гласнике који су, како прича Диодор са Сицилије (IV, 10), ишли по данак у Тебу. На питање куд су се упутили, они су му надмено одговорили како су пошли да Тебанце подсјете на мило срђе минојског краља што им није свима поодсијецао уши, носеве и руке. На то Херакле гласнике казни баш онако како су сами рекли да је требало учинити с Тебанцима, Тако осакаћене, посла их натраг с одсјеченим ушима и носевима објешеним о врату. Иако се мисли да Хераклово насилничко одсијецање носева архомениским гласницима не иде уз његов лик и карактер, већ се односи прије на дорске освајаче из 1050. г. прије н. ере, који нијесу поштовали ратне обичаје, па ни неприкосновеност гласника, ипак је чињеница да је оваква тјелесна казна знак срамоћења противника. У том значењу је она прешла из старог у средњи вијек, из римског у византијско право. Описујући римско кажњавање хришћана, Јевсевије каже да су им, између осталог, и нос одсијецали (*«On leur coupait le nez...», Eusèbe, Hist. eccl. 12, I, 2*).

Ипак, у нашој народној пјесми има трагова ове појаве, наравно у пренесеном значењу, односно у квалификативном атрибуту „курво!“ противнику који се позива на двобој или с којим се бије бој. У сваком случају, траг нашошења срамоте противнику називом који проистиче из сфере недозвољених односа између мушкарца и жене има исконску традицију, па није необично да се у модификованом облику појављује и у црногорској. Но, није исто традиција која је оставила траг у памћењу, у „калку“ ријечи, и традиција у обичајном праву.

Према свему, „нос окидени!“ у племенској правној свијести је само реликт схватања о срамоти за скаредна дјела, остатак у свијести нечега што се у сфери полног силовања, односно из Душановог законика, очувало у памћењу. Изгледа: извјесно само у свијести, у памћењу, само као спомен. Штавише, ни онда кад је Црнојевића Црна Гора заједно с њеним последњим господарем, потурченим Скендер бегом Црнојевићем престала да

буде држава, није у турску канун-наму за вилајет Црну Гору предвиђена казна оваквог тјелесног унакажавања, то јест она није преузета ни из *Душановог законика* ни из праксе Црнојевића Црне Горе, а исто тако није преузета ни из оријенталног права, које је у ствари санкционисало кидање носа невјерним женама, него је за прељубу „невјерника“ (Црногораца), подједнако кад је у питању мушкарац као и кад је то жена, одређена новчана глоба (у овој канун-нами су у ствари сабране све законске одредбе које су важиле у Црној Гори у доба последњих Црнојевића; ново је у њима то што се готово читав систем тјелесних казни, само дјелимично очуван још у Црној Гори Црнојевића по модификованој пракси и примјени *Душановог законика*, замјењује, по турском обичају, новчаним глобама (Б. Бурџев, *Казне и глобе у Црној Гори Скендер-бега Црнојевића*, Записи XXV, 93—96). Глоба као систем надокнаде за неизвршене пресуде умјесто раније вражде, односно као надокнада за вођење судског поступка, све више је улазила у племенско правно схватање уколико је племе било савршеније као организација друштва. Док је турско кажњавање — сакаћењем, батинањем, отмицом и отимачином итд. — све више хватало маха с „усавршавањем“ турског феудализма, црногорско племе је — као антитезу — све више истицало глобу ради регулisaња поступка, а истјеривање из Црне Горе — да се казни а да се крв не проспе, дакле, ради постизања хомогености народа. До *Законика* књаза Данила црногорско право не познаје институцију тјелесног кажњавања, ни смртну пресуду. Да „одсијецање носа“ није институција чак ни родовско-племенског уређења, доказ је то што је нема ни албанско обичајно право, ни законик Леке Дукађина (Sh. Gjeçoç, *Kanuni i Lekë Dukagjinit, Shkodër*, 1933). Зато и у увођењу тјелесних казни у књажевини Црној Гори не треба видјети „јачање родовско-племенских“ односа, него управо дефинитивно „стављање ван закона“ племенског, а увођење грађанског државног поретка, који себи, као и у другим земљама, крчи пут стазом обилно заливеом крвљу нових „подајника“.

Кад би се сабрали сви примјери „невјерних“ жена у Црној Гори кроз читав њен племенски друштвени стадијум, откад је Црна Гора изгубила државност док је понова није добила — њихов би број био мањи, увјерен сам, од примјера блудничења и мјера предузетих ради каналисања те појаве у сусједном Котору, а камоли у Дубровнику, за само једну, било коју деценију. Није бројност таквих „преступа“ у Црној Гори зло колико њихова разглашеност, од које се људи стиде, а што их тјера да траже сатисфакцију. У крајевима који су били даље од жаришта народног отпора турском насиљу без сумње се више и свестраније кршила „божја заповијест“ да се не чини прељуба, па то тамо није имало такве посљедице у процесу формирања женоног права у браку као што је имало у Црној Гори. Између млетачко-аустријске установе проститутисања по приморским

градовима, с једне, и турског права силовања рајетинове жене или сестре, црногорско „ладање” у царство оргастичке Артемиде Ефеске и силовање црногорских дјевојака попут античке Алопе — није тако „страшно” као што се причинјава појединим нашим спаситељима.

Па откуд, онда, у нашој науци, есејистици и публицистици толико много говора о ниском брачном моралу Црногорски као једном од елемената племенског друштвеног уређења Црне Горе? Тачан одговор се, можда, не може одмах дати, али чини се да се даде наслутити. Он се састоји у неадекватном посматрању „гријеха путености” са стварним положајем црногорске жене племенског доба и, уопште, читавог феномена црногорског друштвеног уређења. Нема сумње да сва три случаја из овај приложених посланица, као и они који су им по мотиву слични, а били су и прије познати, спадају у повреде људских права којима се пориче слободна воља жене и на безобзиран начин ускраћује испољавање њене личности, субјективитета (како би се рекло правним термином). Али није ријеч о томе је ли жена у племенском друштву Црне Горе подређена мушкарцу; она то јесте, и мужу и кућној задрузи до доношења државних закона, више прије но последице, али њима, тим законима, који модернизјују црногорску породицу, не може се „мјерити” колико је правни положај жене у племенском друштву био „гори” од онога који јој је обезбиједио грађански поредак. Досадашња „напредна” анализа црногорске кућне задруге није отишла даље од онога што је било познато и крајем прошлог вијека о њој као прелазној фази од полигамне ка инокосној породици. Зато је у „племенско-родовској егзогамности” (која постоји у замислима наших истраживача племена по угледу на „плаузибилне комбинације адвоката који пледира”, како је Енгелс рекао за Ц. Ф. Макленана, који је „открио” егзогамију и ендогоамију не само код дивљака и варвара него и код цивилизованих народа) тражила узроке жениног тешког положаја у црногорском племену, чиме је изгубила из вида праву историјску суштину промјена које се огледају у замјени кућне задруге индивидуалном породицом, односно тежим кажњавањем (већим правом мужа над женом) „женских” деликата по државним но по племенским законима. Уистину, замјеном племенске нетјелесне казне државном тјелесном, бескрвне крвавом, није положај жене у Црној Гори учињен мање „ропским” но што је био у племену, али се таквим схватањем замела истина о мјесту жене у племену Црне Горе „под Турском” (као организацији народне власти и органа устанка на Турке), у којему она има значајну улогу суборца, а не Еве. А ако се већ хватамо „марксистичког” тумачења црногорске инокосне породице, треба безусловно одбацити „предратне” тезе о „примитивизацији правних одредаба у црногорским обичајима”. А исто тако и романтичарско мишљење по коме је одсијецање носа невјерној жени замјена за њено мушке-

тање, тобоже стога што је срамота Црногорцу подићи оружје на жену.

С таквих позиција посматран положај жене у црногорском племену значио би корак даље од досадашњег, шаблонског, генетско-еволуционистичког схватања развитка породице; само тако стара тема о обсецим радњама ван брака могла би бити објашњена и у црногорском племенском животу. Друга објашњења, а нарочито оно по којему се црквене византијско-српске моралне норме о жени у Црној Гори сматрају „урођеним“ особинама њеног племенског друштва, воде до забашуривања истине о племену као једном од конституенса црногорског народа.

Већ је познато да посланице Петра I припадају дијелом и црногорској књижевности. Као што је по много чему био склон и способан да све што му под руку дође (и црквено догматско правило, и натплеменски интерес) сажме у одређен акциони програм са сврхом ослобођења својега народа, тако је он писање — „административно“ као и књижевно — не само подредио истом циљу него успио и да га учини истовремено директивним и дидактичким, књижевним и научним, због чега и спада у плејаду оних старих писаца који су се користили свим елементима — и религијом, и конкретним догађајима из свакодневног живота, и умјетничким манифестацијама — с правом названим полихисторичарима. Такав, он није ни превазиђен, ни мање значајан за, рецимо, историјску неголи за књижевну или коју другу област истраживања у друштвеним наукама, а његова писана дјела нијесу мање вриједна од каснијих, по областима специјализованих и по форми развијенијих дјела историје, књижевности, социологије итд. Запажено је да он пише, много прије Вука, најчистијим народним језиком, зато се, с правом, има сматрати једним од претеча народног начела у писмености. И у овим посланицама он узима ријеч из живота свакодневног народног говора, а само изузетно — кад пише изван Црне Горе, гдје у писмености господари црквенословенштина — служи се „званичним“ црквеним језиком.

Само, дакле, с гледишта језичке изражајности биле би довољне ове посланице да се о њима говори као о дјелу с многоликим приказом црногорске средине. У посланицама приказани човјек и жена нијесу исти као у осталој архивској грађи; они су у њима, осим као реалност историјских догађаја, приказани цјеловито, с многим особинама живота које књижевна вјештина успијева да реконструише. Осим реалистички, у посланицама је живот племенске жене и човјека Црне Горе приказан и свестрано. Иако је то учињено с мало ријечи и без посебне намјере, могућно је да посланице и с књижевне стране буду разматране. Ове посланице Петра првог би, дакле, требало проучавати не само с њихове доказне но и с њихове спознајне вриједности о црногорској жени у једном прошлом добу. Као што епска пјесма открива друштвене облике кроз које је прошао цр-

ногорски народ, тако и посланице Петра I о женама дјелују убједљивије као књижевни приказ стварних чињеница из живота него као историјска документација. Оне разоткривају објективност писца у историјско-умјетничком представљању живота црногорског племена.

Животне појаве о којима ове посланице говоре групишу се у мотивима о одбјеглој жени и њеном кажњавању, а посредно још и о уже схваћеним мотивима блуда и моралног посртања жене или барем представа које тадашње друштво има о тим мотивима. Размотримо их у узајамној вези.

Почнимо, на примјер, с владичиним вајкањем: „Ево ми досадише проклете жене које не хоће за својијема мужевима стојати . . .”) из посланице Дупиљанима. Ово „досадише” је прастара формула, библијско Самсоново реаговање на перфидност његове жене Далиле, која га је по наговору своје родбине опила љубавним страстима, успавала и предала браћи да га убију пошто му „досађиваше својим ријечима и наваљиваше на њ и душа му пренеможе да умре” (*Књига о судијама* 16, 16). Али, не ради се о формалном преузимању израза („досађиваше” — „досадише”), него о конкретној примјени моралне предилекције. Обје преступнице, и Далила и Дупиока, разарају брак, прва по наговору браће, а друга с њиховим пристанком. То што наша тиме „разура” браћу, очевидно је основни мотив негодовања владике на поступке бјегуница. Он није библијску поуку на своју паству пренио само у њеном исконском значењу: препуштање Самсона да се одбрани уз помоћ натприродне снаге која му је дата од бога, него је нашег „Самсона” — видио и суоченог с непријатељем из другог племена (с нашим „Филистинцима”, који се могу поистоветити с насилницима што насрћу на слабије, односно на борбу шаке Црногораца с неизмјерном турском силом која влада на три континента). Он, дакле, не истиче на прво мјесто поучно-црквено значење библијског примјера као вјеровање у натприродну силу бога, на чију вољу би требало оставити и ослобођење његовог народа, свјесно или несвјесно потискује у други план оно што би сваки други епископ у било којој епархији, осим у црногорској, узео као прву дужност да испуни. Он памти из поуке о Далили само како му „досађиваше” зломислећа жена, па тако за себе и каже како му „досадише проклете жене” које браћу Црногорце разурају уздицањем себичних интереса и жеља изнад оних које су прече и важније.

Знајући за старозавјетну причу о издајници Далили, коју, претпостављамо, није ни у другим посланицама навео као примјер злонаравне жене што за живог мужа другоме иде, владика веома ефектно користи поуку о другој жени, Иродијади — која је од свог мужа тражила главу Јованову пошто није хтио одобрити да она пође за Ђевера, Иродовог брата. Узима дидактичну црквену верзију (о три пута васкрслој глави Јовановој која је стално понављала: „Не ваља ти, безакони Ироде, узети

жену брата твојега Филипа”), јер се та верзија адекватно поклапа с цеклинским случајем вјенчања једног Биједића с братовом женом. Мотивација о родоскрнављењу у посланици ипак нема искључиво библијску ни хришћанску предилекцију, па се и не тражи осуда снахе коју је поп вјенчао с Ђевером, нити се она упоређује с Иродијадом — вјероватно стога што није њена воља била да узме Ђевера за мужа, него можда кућног старјешине како би се сачувала цјелина породичног посједа. Но, ма како било — владика из тога не извлачи закључак о повођењу цеклинске жене за библијским гријехом, него о повођењу цеклинског попа за турским обичајем, јер он је главни грешник и зато и није више православни свештеник, којему је дужност да спријечи брак снахе са Ђевером, него хоџа, који такво родоскрнављење смије одобрити, па отуда у посланици и владичино: „ето ти хоџе, а не попа”!

У старој српској књижевности мотив о невјерној Далили (Далиди) искоришћен је само у црквено-поучном смислу. Калуђер Теодосије, писац *Живота светог Саве*, прича како је краљ Радослав полудио кад га је оставила жена, Ана, кћерка епирског цара Теодора Анђела, и пошла за неког француског витеза. Радослав тако „би лишен те злонравне и лукаве жене, јер бјеше друга Далида, као прва Самсону. И ова се нађе грешна своме красном господару, јер по вољи њеној Фруг велики, који владаше градом (Драчом), оте је од њега и на њега се окоми да га потпуно убије” (ed. М. Башић, Београд 1924, 219). Луђење није, дакле, по Теодосију, било разлог што је Радослав изгубио пријесто, односно што се, усљед промијењене ситуације, ослонац српске дворске политике помјерио с Епира на Бугарску, због чега је на пријесто доведен бугарски зет Владислав, него то што се она „нашла грешна своме красном господару”. То је позната дидактика цркве о односу грешне жене према своме господару, мужу, у патријархалној породици, па иако се то одражава и у архипастирској дјелатности црногорског црквеног поглавара, што је сасвим разумљиво, Петар I се не идентификује само с владиком који по „божјим промислима” управља паством. Уистину, он, и поред свих позивања на потребу усвајања хришћанске поуке, страшно агитује за једну другу актуелнију потребу — за слогу црногорских племена. То је историјски аспект и овог мотива.

Учинимо корак даље у овој анализи. Ако је црногорска Далила спремна на разарање куће из које се удала да би задовољила своје страсти, је ли слична египатској Скили, грчкој Комети, ирској Блатнати, велшкој Бладвед — митским женама и љубавницама које су, као Далила, перфидно извеле своје замисли над мужем или оцем да би оствариле недозвољене брачне везе? Све оне су персонификације смрти, јер ситуација у којој извршавају своје замисли изазива међусобна убиства и освете, а таква је и ситуација у којој „проклети и богохулни поп

Гаврило" вјенча „туђу жену за Драгићевићем и учини да погине син Андрије Перова ни крив ни дужан, а сувише што ће посад зла и крвопролића бити". Иако је осуђује, као и друге такве жене, владика није нашу цеклинску „злонаравну" жену означио изазивачем крвопролића, већ му је то проклети поп Гаврило. Он, а не она, главни је кривац што је дошло до крвавог сукоба између опријатељених кућа. Владици-судији је сад њен путени гријех с Драгићевићем споредан у односу на свештеников преступ, за који вели да је узрок крвопролићу. Очигледно, он зна да одмјери чија је одговорност, и пред богом и пред народом, већа, па, сагледавши прави узрок злу, тако недвосмислено и осуђује. По томе што је моралистичка предилекција о вјечно „грешној" жени и у овоме случају устукнула пред бојазношћу од крвопролића међу Црногорцима, и мање је (ако уопште и јесте) за осуду наша племенска Далила од митских.

Иако сличног мотива, пријеси других жена што за „туђи-јема мужевима иду", које владика не штеди од тешких прекора — пријеси Цеклињанке и Дупиоке из његових посланица — нијесу, чак, истоветни ни оном који је починила жена Страхињића Бана, из чувене црногорске пјесме „Бановић Страхиња", коју, отегу, под чадором љуби силни Влах-Алија. У двобоју са Страхињићем њему помаже отета Банова жена, која, по ријечима напасника, оскврнављена више не може бити Банова „љуба":

„нигда њему мила бити нећеш,  
пријекорна бити довијека;  
кориће те јутром и вечером  
да си била самном под чадором..."

(Р. Зоговић, *Црногорске епске пјесме разних времена*, Титоград 1970, 171). Ни „куја Видосава" из друге црногорске пјесме „Жењидба краља Вукашина" није у свему идентична нашим племенским „допрјешеницама". По томе како је своме мужу, војводи Момчилу, уништила „знак бесмртности" — спаљивањем крила војводина коња Јабучила (ib., 141—148) — њој је ближа митска грчка, филистинска, ирска и велшка прељубница, или — по томе како погађа рањивост онога којег оставља — француско-италијанска Бландоја, која је послала мужа у лов без бојног оружја и о томе извијестила љубавника Додона како би га убио и њу узео за жену. Иако ниједан од ових митских и пјесничких, романсијерских и историјских сижеа женина невјерства, издаје мужа ради удаје за другог, није, ни историјски ни мотивски, истоветан, сви су они реминисценција на потчињени положај жене у браку отако је у њему она изгубила господарећи — матријархални — статус. Та општа сличност стања у браку који бива жениним невјерством разорен, због чега или муж или женина браћа, или пак отац, главом плаћају или на освету изазивају, истина, не допушта да се наше дупиоске и

цеклинске распусне жене издвајају из општег контекста женске подређености мушкарцу, али, исто тако, ни да се, издвојене, узимају као изузетна, „тамна“, страна црногорског племенског друштва. Оне су онакве какве су и све на свијету њима сличне сестре у патријархалној породици, али их Петар I увијек индивидуално карактерише, одмјеравајући њихову поквареност („скотнице“) или само лакомисленост (које се играју „главама своје браће како дубовијем шишкама“) готово редом у зависности од зла које својим поступцима дому и роду, себи и племену наносе.

Упоређујући митске, романијерске и епске Даиле с нашим, црногорским, не мислим да треба тражити међу њима умјетничку корелацију или „калкирање“ наших најновијих мотива с претходних и древних. У црногорској племенској стварности нема тих „калкова“ — отисака у свијести и схватању — мада у њој на човјекову свијест и схватање утичу и паганска традиција и теолошки учени владика.

Иако је осуда љубави изван црквеног брака једно од најглавнијих средстава за одбрану моногамне породице, моногамна породица у Црној Гори није никаква специфичност њеног племенског уређења. Штавише, она као таква институција у Црној Гори није тада ни била учвршћена — ако узмемо црногорску кућну задругу као реликт прелазног облика од полигамије ка моногамији, што потврђује и право бевера да прву ноћ спава са снахом, али не и да на њу примијени паганско *ius pri-  
mae noctis*, него управо да га онемогући, пошто је оно из породичног прешло у робовласничко и феудално право господара („... иако се за бевера бирају млади и нежењени... — каже Вук о овом обичају — опет се не зна ни за један случај злоупотребе овог колико значајног толико и необичног повје-  
рења, што би уосталом био највећи пријех и родоскрвњење, јер се бевер и млада сматрају као брат и сестра“, *Сабрана дела*, књ. XVIII, 675).

За доказ да у сфери нарушавања брачних норми Црногорка није толико везана религиозном колико племенском стегом, може да послужи и чињеница сасвим слабашне традиције византијско-српске поучне литературе. У црногорској племенској традицији има мање но игдје друго трагова које садрже српске средњовјековне популарне приче, приповијетке и романи — превођени редовно с грчког — препуни вјерских поука с „цјелому-дреним“ мотивима, као што је, примјера ради, прича о царици Теофани, коју су припремали за игуманију а она се „слежа“ с љубавником, царем Цимискијем, и наговори га на убијство њеног мужа. Сва та књижевност је једнодушна у томе да свако зло на свијету долази од жене, јер је она, та прва жена, Ева, прва и починила пријех. Иако јој је ћуд „смијешна работа“, како рече кнез Роган, жена у племенској традицији није праузрок свих зала на земљи.

Ма како оштро осуђивали „погрешенице”, ни Петар I, ни црногорске племенске традиције не показују према њима онакав, библијски и калуђерски женомрзачки став, као поучне вјерске приче, у којима је она обично сматрана синонимом гријеха. У Црногораца, како су то и други опазили, вјерског биготизма и фанатизма нема; нема ниоткуда ни предупребења да избјегавају поводе страсти, штавише нема таквих предупребења ни у владичиним савјетима и пријекорима. Владика је Црногорцима пребацивао подмићивање, пристрасност кад је у питању неко њихов ближи, или одлучивање у корист ужег (породичног, братственичког, сеоског) интереса и несагледавање ширег (понекад и племенског) народног добра као императива — ако су у питању попови и калуђери — а бескрупулозна одбрана личних жеља или материјалне предности — ако су у питању мужеви двојенци или жене које иза жива мужа за другим иду.

Из оскудних примјера којима располажемо не би се могли изводити чврсти закључци о побудама бјежања жена иза живих мужева, али се могу уочити неке тенденције које воде ка тој појави. Побуде нијесу хедонистичке, као што су у сваком богатом класном друштву; нијесу ни због нерада, нити због незадовољених полних прохтјева, као у доконом свијету; осим што су дио општељудских слабости, оне су производ материјалне бијезде и крајње тешког породичног положаја жене у иначе безмјерно тешкој ситуацији с којом се рве Црногорац из племенског доба; оне су више илустрација изузетних и ријетких случајева брачног бродолома него потврда неморалне распојасаности. Зато њих владика не сузбија искључиво моралном поуком о брачној хармонији као богоугодном дјелу, мада, као духовни предводник своје вјерске заједнице, то има стално на уму. Умјесто поукама из богословске моралистичке литературе, он тој заједници енергично предочава како да спријечи крвопролиће завађених кућа и братстава, зато и спречава „разур” браће испровоциран кршењем брачних правила, јер има пред очима стално исти циљ — спречавање „унутарње рати” као услов за излазак из страшних околности у које је бачен његов народ.

Један од закључака на који би нас обавезивала ова разматрања морао би бити довођење у сумњу општеприхваћеног мишљења о већој „искварености” жена у црногорском племенском друштву но у Црној Гори последице доношења државних законика. Иако сведен на фрагментарну доказну вриједност грађе којом смо се служили, одговор се, како се мени чини, бар наслућује, ако већ није такав да сасвим буде формулисан.

Из чињенице што је временом дошло до јачања савеза племена и обнављања државе не треба закључивати да је и морални кодекс Црногораца исто тако унапређиван. Енгелс је у оваквим ситуацијама видио слом и пад моралних норми ранијег уређења, а тако је, ево, било и у Црној Гори. Тек што је постала држава, а особито откако је у ту државу укључен онај дио зем-

ље — Брда и дјелови Приморја — који је био под јачим и дуготрајнијим утицајем турског и млетачког права и правде, морала и неморала — појављује се у Црној Гори и више вијести о поремећајима у области брачних односа. То је знак стварања модерне, робно-капиталистичке моногамне, а не, обрнуто, васкрсења егзогамне родовске породице.

## ПРИЛОЗИ

### 1. — *Посланица кнезу Јову, главарима и свима Дупиљанима*

Од нас владике Петра благородному господину кнезу Јову и осталијем главарима и свијема Дупиљанима драги поздрав.

Ево ми досадише проклете жене које не хоће стојати за својијема мужевима и неки проклети и безбожни попови који вјенчају такве бјегунице, како што је у ваше село сестра Јова Вулећића, која је на Терново удата, пак не хоће стојати, него хоће бирати мужеве на своју вољу, а својега брата разура и на мuku нагони. Но, ето ви препоручујем, јер ми се заклинја да није крив ништа. Ја знам да такве скотнице не маре изгубити својега брата, нити га више воле него једнога мрава, но тако с брацкијема главама ризикују и с њима се играју ка(о) и дубовијема ши(ш)-кама, без сваке жалости, теке да испуне њихову жељу што која намисли. Зато ви пишем и молим да јој чините нека иде дома на Терново, неће ли ве посларшат, а (о)но који би је чојек у нашу епархију узео, таквому узео бог здравље и свако добро од овога свијета и будуштаго, на њега сваку несрећу и свако зло, пак на верху жестоку губу и живину на његово тијело, и који би је поп вјенча, да је проклет и свезан душом и тијелом сего свијета и будуштаго.

Јунија 13 1794  
На Стањевиће

В прочем остајем ваш доброжелатељ  
владика Петар, на службу

### 2. — *Посланица кнезу Јову, попу Нешку, главарима и старјешинама у Дупило*

От нас владике Петра богородној господи кнезу Јову и попу Нешку и свијема главарима и старјешинама у Дупило драги поздрав.

Доходи к мене Марко Томанов Чанковић, који кажује, плачући, да хоћете насрамоту да узме једну вашу бевојку, коју, како каже, нити је иска, ни на њу објележја ставио, а ви силом хоћете, и с пријетњом, да је вјенча.

Дакле, ја ви тога ради пишем и великијем богом заклинјем: да(ј)те му да се оправн и куне како ви по души наћете, ако се мога оправит — нека се оправн, и ви се о(д) њега пробите, ако ли се не мога оправити, ваља да је узме, ма ако је у чем фалса, то рома или кљаста, с ваше стране и тому ваља начин наћ. И тако, ја ово добро препоручујем, да радите ово смирит без кавге и зла, а ако не могасте ви то смирит, а (о)но нека остане тако докле ја тамо доћем и ту работу међу вама смирим. Ја се надам да ћете ме послушат и да с тога неће бити ничесове мутње. Међу тијем остајем.

Цетиње, 13. априла 1809.

ваш доброжелатељ  
владика Петар

### 3. — *Посланица свештеницима у Дупицу*

Петар Божијеју милостију Православни митрополит черногорски, скандариски и приморски и прочита и прочита

Пишем свијема свештеницима у Дупицу: да немате, под жестоком заклетвом, отправаљати ниједан поса Марку Букана Вулова, на Попратнице, ни керстит, ни вјенчат, ни причестит, ни проскуре примит, који јест безаконно дјело учинио — закониту жену своју изагна а безаконно другу узео. Толико и они свештеник који буде вјенча да је лишен свештенства, а исти Марко Букана Вулова да буде везан и лишен доклена иждене незакону жену а прими закониту своју жену — ако ли, пак, неће послушат, да је проклет, он и његова свака мука и работа, он и они који би му држа парту безаконно; и да има дат този жени коју је безаконно узео цекинах турскијех пет, а њу да изаждене и терси, инако благословенија никада примит неће, толико ни о(ни) који би му у парту био. А ако ли, пак, неће — нека иде из моје епархије, а она жена законита нека иде у они дом; ако ли, пак, изаждене ону жену коју је безаконно узео — оно дијете нека остави собом, а исти Марко нека је држи.

владика Петар рукоју

### 4. — *Пресуда Петра I и главара све Црне Горе у свађи између Бријезана и Копитовића*

Во имја Христа, амин, 1814., јуна 2., на Бријеге. И да се зна како окури зло међу Копитовићима и Бријезанима, како се свадише на Вељу Стијену, и посјече Јово Перов Копитовић Сава Миховића и, по несрећи, окиде му нос. Иза тога пође Нико Марков Миховић и ужди терницу Савића Копитовића. Иза тога скочи племе Брчело и међу њима сједоше и судише: нос Миховића хиљадах шездесет франциках, а терницу хиљадах. Иза тога Копитовићи зваше Бријезанице у кућу и да(до)ше им за оно зло неколико асприх и закладах, и то стаде неколико времена, пак у толико путах молише Бријезани Копитовиће да им даду ону осудину. Копитовићи не домирише, а Бријезани посјекоше нос Андрије Копитовића. Иза тога Копитовићи сломише кућу Ника Маркова, и умирити се не могаше. Иза тога удостоји се високопреосвештени господин митрополит и кавалијер Петар и главари од све Црне Горе, и добосмо на Бријеге. И тако по суду набосмо: нека иде рана за рану, а терница за кућу, а содбина за појату, ако је дата — то по души — а свака пара и динар који су дали Копитовићи Бријезаници да се има дати Марку Андрину Копитовићу, којему је зло било, и да зову Бријезани Копитовиће на тарпезу истијем начином како су и они њих звали, и да буду кумови и побратими и умирници увијек. И ми судци од све Црне Горе глобисмо Ника Маркова Бријезаницу и све Миховиће талијерах 5, и на Копитовића стависмо глобе талијера 5, а то на Копитовиће зашто не подмирише што им суд рече, а Бријезане Миховиће зашто побоше по сетенцији навлаштито да чојку нос осидеку, а за ову содбину за терницу то остависмо на душу попа Копитовића, и остављамо партије на вјечни мир и која партија не пристане на ови наш прави суд, да му стана у нашу земљу није.

Писах протопоп Марко Мартиновић од Цетиња с договором све госпде суваштих.

Ја владика Петар подписах и печатом потвердих, и који не би послушао ови суд такви од Бога да будет проклет.