

## KANUN LEKA DUKAGJINI – ALBAŃSKI KODEKS HONOROWY

Magdalena Ickiewicz-Sawicka  
Politechnika Białostoka, Białystok, Polska

„Hak pa mar, e barsh pa lace” – mówi albańskie prawo – „Kto nie dokona vendetty, ten będzie na zawsze pozbawiony godności”.

Patrizia Resta

Streszczenie

Artykuł dotyczy zwyczajowego prawa albańskiego, które pochodzi z czasów średniowiecza. Autorka opisuje wybrane fragmenty albańskiego kodeksu honorowego, zwanego *kanunem*. Tekst zawiera informacje w porządku chronologicznym począwszy od średniowiecza a kończąc na współczesności. Autorka szczególną uwagę zwraca na reguły związane z zachowaniem godności, honoru i zjawiska zemsty rodowej. Wiele zwyczajów przetrwało do dnia dzisiejszego i funkcjonuje wśród albańskiego społeczeństwa.

Albański kodeks honorowy jest jednym z najstarszych dokumentów tego typu, który (w pewnych aspektach) funkcjonuje we współczesnej Albanii i stanowi swoisty ewenement w tym regionie Europy. Konstrukcja kodeksu opiera się o prawo zwyczajowe, obowiązujące wśród północnych rodów klanowych Albanii począwszy od wieku piętnastego aż do dwudziestego stulecia, a w niektórych górskich regionach Albanii, normy te przestrzegane są po dzień dzisiejszy.

Albańskie prawo zwyczajowe działa na podstawie tzw. Kanunu. Określenie to wywodzi się z języka greckiego i identyfikuje - zasadę miarę. Również stare albańskie słowo *doke*, pochodzące od *dukem*, oznacza - pojawiać się, zachowywać się. Liczba mnoga od tego wyrazu *doket* oznacza zaś - zbiór praw, które określają, reguły zachowania wobec znajomych i obcych (12, s.13). Autorstwo kanunu przypisuje się Lekë Dukagjinie, choć podaje się, że zasady w nim opisane, były znane i przestrzegane na długo przed spisaniem go przez Leke Dukagjina (1410 – 1481) [13, s. 118]. Ponadto tego rodzaju opracowań było więcej, jak np. Kanun Skanderbega.

Jednak najbardziej znanym autor kanunu pochodził z albańskiej rodziny ziemiańskiej, której majątek obejmował ziemie od miejscowości Zadrimi aż do zlewiska Białej i Czarnej Driny. Dukagjini walczył u boku Skanderbega, a po jego śmierci w 1468 roku, był przywódcą powstania przeciwko Imperium Otomańskiemu.

Najpowszechniej znaną wersją opisywanego kodeksu jest tekst pochodzący z XV wieku. Został on opracowany przez chrześcijańskiego mnicha (franciszkanina) pochodzącego z Kosowa w latach 30-tych XX wieku - Shtjefëna Gjeçova. Wydany jednak został już po jego śmierci przez współbraci z zakonu. Albańskie prawo zwyczajowe po raz pierwszy w Europie Zachodniej pojawiło się w dokumentach watykańskich z XIII wieku [2, s.1-3]. Spis ten zawierał eklektyczny zbiór praw: Ilirów, plemion z północnego Kaukazu oraz elementy muzułmańskiego szariatu. Spisane przez Shtjefëna Gjeçova prawo określa się mianem prawa zwyczajowego.

Prawo to opiera się na systemie norm występujących w formie nakazów i zakazów, ukształtowanych w wyniku długotrwałej tradycji i jednórodnego postępowania podmiotów, do których normy te zostały skierowane. W wielu przypadkach normy prawa zwyczajowego stanowiły fundament prawa stanowionego, przenikając do formalnego systemu prawa. Potwierdzeniem tej tezy stał się fakt funkcjonowania zwyczaju w prawie międzynarodowym jako równomiernego źródła prawa, obok umowy międzynarodowej [2, s.20-30].

Prawo zwyczajowe obejmuje swoim zasięgiem wszelkie sfery życia człowieka, począwszy od chwili narodzin aż do śmierci. Albański kanun bardzo precyzyjnie definiuje prawa i obowiązki poszczególnych członków rodziny czy klanu i nadaje im miejsce w hierarchii danej społeczności. Przywiązanie do prawa zwyczajowego przenika także albańską kulturę, co z kolei staje się inspiracją dla albańskiej literatury. W związku z tym motywy kanunu pojawiają się w albańskiej literaturze (patrz dzieła Ismaila Kadarego [11, s.10-20]) oraz poezji np. Martina Camaja. Stanowi to o bardzo silnym przywiązaniu do tradycji, której korzeni należy szukać aż w starożytności. Albańscy historycy stoją na stanowisku, że albańska tożsamość narodowa wywodzi się od starożytnego plemienia Iliryskiego.

W czasach dominacji Imperium Rzymskiego była to jedna z jego prowincji. Z biegiem czasu ziemie te były zaludniane także przez Traków i Słowian. Wielość plemion i współistniejących z nimi kultur przyczyniła się, z jednej strony do integracji tego regionu, z drugiej zaś powodowała wewnętrzne podziały i rozdarcia. Również wśród samych Albańczyków powstała rysa dzieląca tę nację na dwie części (Toskowie i Gogowie). Toskowie opanowali południe, Gogowie zasiedlili wyjątkowo górzysty i trudny do zamieszkania północny region Albanii. Różnice pogłębiały się w miarę upływu czasu i zmiany geopolityki w tym regionie Europy. Kluczowym momentem był schyłek potęgi cesarstwa rzymskiego i podział wpływów pomiędzy upadającym imperium a Konstantynopolem (395 rok) [4, s.149]. Układ ten został podtrzymany przez Schizmę Wschodnią (1054 rok), która podzieliła ówczesnych Albańczyków na wyznawców religii rzymsko-katolickiej i prawosławia. Ponadto niniejszy podział został ugruntowany w wyniku napływu na te terytoria słowiańskich osadników, których ekspansja terytorialna i kulturowa zmusiła plemiona iliryskie do wycofania się w góry. Należy jednocześnie zaznaczyć, że góry te uznawano wówczas za naturalne twierdze, które wyznaczały strefy wpływów zarówno pod względem etnicznym, kulturowym a także politycznym. Szczególne położenie geograficzne i górzysta topografia terenu spowodowały, że do XIV wieku ludy zamieszkujące północną część Albanii nie funkcjonowały w systemie feudalnym, którym objęta była cała ówczesna Europa Zachodnia. System klanowy zdecydowanie różnił się od systemu feudalnego, ponieważ jego podstawy zostały utworzone w ścisłym związku z normami prawa zwyczajowego. Nakazami i zakazami akceptowanymi i stosowanymi w praktyce przez społeczność zamieszkującą północną część Albanii [7, s.151]. Zasady kanunu zaczęły rozpowszechniać się wraz z rozpoczęciem tureckiej dominacji na Bałkanach, odrzucając jakoby z natury ustawodawstwo osmańskie. Wówczas wyraźnie zarysowały się różnice pomiędzy północną a południową częścią albańskiego terytorium. Niepokorna wobec obcego zaborcy postawa albańskich górali wstrzymała skutecznie wprowadzenie tureckiego systemu administracji państwowej, który opierała się na systemie „fimarów” [24, s.1] i pozwoliła na funkcjonowanie miejscowej ludności według zasad kanunu [7, s.153]. Oddziały tureckie nie zapuszczały się w niedostępne góry, a bez ich pomocy osmańscy urzędnicy nie mieli możliwości skutecznego ściągania podatków od miejscowej ludności, która posiadała

wewnętrzny samorząd oparty o reguły Kanunu. W związku z turecką okupacją wzmocniła podział Albanii przebiegający pomiędzy północą a południem, pomiędzy Toskami a Gotami, pomiędzy strażnikami kanunu (z elementami chrześcijaństwa) a konwertytami przyjmującymi islam.

Okres dominacji osmańskiej utrwał ten podział, a okres powstań narodowych w XIX wieku praktycznie go przypieczętował. Wprawdzie powstanie państwa albańskiego po I Wojnie Światowej stworzyło warunki do zbudowania jednolitego społeczeństwa opartego na regułach demokratycznych, ale poszczególne rządy zarówno pod przewodnictwem Ahmeda Zogu [10, s.1-3] jak i Fana Nollii [6, s.20-30] były zbyt słabe aby zbudować silną organizację państwową i zlikwidować lub co najmniej ograniczyć panowanie systemu klanowego. Dlatego też znajomość historii Albanii prowadzi do zrozumienia i odkrycia niebywałej siły kanunu, zwłaszcza wśród albańskich górali zamieszkujących północną część kraju. Reguły kanunu były dla nich drogowskazem, który wskazywał właściwą drogę i cementował albańską tożsamość plemienną, hamując w ten sposób powstanie społeczności państwowej opartej o wspólnotę polityczną; obywatelską. Silna wiara w reguły kanunu była znacznie silniejsza niż inne wartości takie jak np. religia czy uporządkowany system polityczny [17, s.17].

W latach międzywojennych i w okresie komunizmu władze albańskie podjęły próbę wyeliminowania z życia społecznego zwyczajów zawartych w kanunie. Niemniej jednak jego zasady były nadal kultywowane, mimo restrykcyjnych przepisów prawa. Przywiązanie do tradycji okazało się być silniejsze niż totalitarny system Envera Hodży, którego upadek paradoksalnie przyczynił się do wzmocnienia prawa zwyczajowego, szczególnie w górskich regionach kraju [22, s.1-30].

Prawo zwyczajowe funkcjonowało także w niektórych rejonach byłej Jugosławii np. w Serbii, Czarnogórze czy Macedonii. Prowadzone w połowie ubiegłego stulecia badania etnologiczne na terenie Kosowa ukazywały przywiązanie mieszkańców tej prowincji do tradycyjnego sądownictwa czy określonego w kanunie statusu kobiet. Według opinii jugosłowiańskich badaczy albańskie prawo zwyczajowe funkcjonowało wśród wielu społeczności tworzących Jugosławię, także wśród regionów zamieszkałych przez ludność pochodzenia serbskiego (patrz badania chorwackiego antropologa prof. Nikola Pavkovića).

Reguły kanunu składają się z dwunastu ksiąg, które obejmują poszczególne sfery działalności człowieka. Kilka pierwszych ksiąg, reguluje kwestie związane z życiem religijnym i rodzinnym (kościół, rodzina, małżeństwo, dom, inwentarz i własność; praca, przekazanie własności) kolejne wyznaczają określone normy postępowania związane z przysięgą, honorem, dopuszczaniem się przestępstw, a następnie procedury jego egzekwowania.

Ze względu na ograniczone ramy tego opracowania dalsze rozważania zostaną zawężone do niektórych przepisów kanunu, które odnoszą się bezpośrednio do konstrukcji struktury klanowej oraz kwestii związanych z gościnnością, honorem oraz związanym z nimi krwawą zemstą i *besa*.

Fundament systemu klanowego został zbudowany na kanwie wyjątkowo spójnych gospodarstw domowych – *shtëpi* [26, s.1-20], połączonych ze sobą więzami społecznymi, religijnymi a także ekonomicznymi. System ten składał się z – *fis* [26, s.1-20], czyli rodów, które były wspólnotą poszczególnych rodzin. Zależności klanowe były tak silne, że ze względu na pewne korzyści nie tylko możliwe było łączenie dwu rodzin (np. zajmującej się pasterstwem i uprawą w celu wymiany dóbr), ale nawet rodzin dwuwyznaniowych

[19,s.100]. Podstawą funkcjonowania klanu były reguły patriarchalne oraz szacunek do hierarchii stosowanej według kryteriów wieku i płci (bezwzględne wypełnianie określonych ról społecznych). Starszyzna klanowa posiadała władzę, decydowała i rozstrzygała lokalne spory. Jednocześnie zaś członkowie wspólnoty kultywowali równość wszystkich ich członków, co stanowiło naturalną opozycję wobec narzucanego odgórnie tureckiego odpowiednika systemu feudalnego. Przynależność do *fis* była podstawą identyfikacji kulturowej [9, s.5-10], wzmocniała poczucie więzi i lojalności wobec grupy. Ponadto rodziło także odpowiedzialność i potrzebę zachowania reguł gościnności i honoru [17,s. 23]; zasadniczej instytucji kanunu.

Gościnność i honor to tradycyjne wartości albańskiej kultury. Centralnym miejscem wspólnoty rodzinnej jest dom, który stanowi gwarancje stabilności i bezpieczeństwa. Dom rozumiany nie tylko jako wspólnotą rodzinną ale także jako budynek, którego architektura [25, s.1-5] zapewnia domownikom bezpieczeństwo przed niepożądanymi intruzami.

Obecnie na terenie Albanii budynki tego typu (alb. Kulla) występują na północy kraju, bardzo wysoko w górach i powoli popadają w ruinę lub są bez jakiegokolwiek wiedzy konserwatora zabytków modernizowane; tracąc w ten sposób bezpowrotnie swój unikatowy charakter. Tradycyjna konstrukcja tych domów odzwierciedlała zarówno społeczne jak i kulturowe potrzeby domowników, ale przede wszystkim spełniała realne zabezpieczenie przed niepożądanymi gośćmi. Bezpieczeństwo domownikom zapewniały grube na metr kamienne ściany, małe zaprojektowane jako okienka strzelnicze okna oraz niewielkie zewnętrzne wejście znajdujące się na wysokości drugiego piętra. Potencjalny gość, chcąc dostać się do środka musiał wspiąć się po stromych zewnętrznych schodach [21, s.82-83]. Ten typ architektury został spopularyzowany w drugiej połowie XVIII wieku i przetrwał do drugiej połowy XX wieku. W kullas zamieszkiwała przeważnie zamożniejsza część społeczności albańskiej, osiadłej głównie na terytorium Kosowa.

Tradycyjny albański dom stał się symbolem gościnności, fundamentalnej zasady zawartej w kanunie. Dom Albańczyka to jego twierdza, bezpieczny azyl chroniący jego mieszkańców przed niebezpieczeństwem, a przede wszystkim przed zemstą rodową. Gość przyjmowany jest z czcią i szacunkiem. Powinien on jednak uprzedzić o swojej wizycie i zostawić u gospodarza broń. Ten gest posiada podwójne znaczenie, po pierwsze czyni się tak ze względów bezpieczeństwa, po drugie rytuał ten stanowi symboliczny gest pokoju, przestrzeni wolnej od przemocy i prawa zemsty. Gościa prowadzi się do centralnej części domu i otrzymuje on poczęstunek. W zależności od rangi gościa może to być jedynie chleb i sól, ale w przypadku osoby wywodzącej się z wyższej sfery także kawa, rakija czy mięso [2, s. 5-12]. Gospodarz od tego momentu zobowiązany jest do ochrony gościa, a w przypadku gdy zostanie on zabity, obowiązek ten obejmuje również zemstę [11, s.10-20]. Z drugiej strony zaś także gość powinien zachować szacunek w stosunku do gospodarza i podporządkować się regułom panującym w domu gospodarza. Złamanie określonych reguł gościnności zarówno ze strony gościa jak i ze strony gospodarza, prowadzi do utraty osobistego honoru mężczyzny. Mężczyzna traci honor także z powodu np. niedotrzymania słowa, unikania spłaty długu, odebrania broni czy naruszenia jego nietykalności cielesnej oraz w sytuacji gdy znieważona zostaje jego żona.

Opisana powyżej zasada gościnności jest nierozdzielnie związana z drugą zasadniczą instytucją kanunu, a mianowicie z pojęciem honoru i zemsty (dosł. branie krwi - alb. hakmarrja, gjakmarrja). Zemsty rozumianej jako bezwzględny obowiązek, którego zaniechanie obwarowane

jest społecznymi sankcjami i utratą godności. Albańczyk w każdej chwili pełni funkcję ambasadora swojego rodu i doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że niedotrzymanie zasad wypływających z kanunu okrywa hańbą nie tylko jego samego ale rozciąga się także na pozostałych krewnych. Dotyczy to przede wszystkim zemsty, która według kanunu nigdy się nie przedawnia, ponieważ „krew się nie starzeje” i „nie traci koloru”.

Wypełnienie zasad dotyczących dokonania zemsty jest ściśle określone i wymaga od sprawcy zachowania określonych reguł postępowania. Musi on dokonać zabójstwa na osobie sprawcy, a jeśli nie jest to możliwe to dopełnienie zemsty odbywa się na którymś z członków rodziny pierwotnego winowajcy. Ofiarą nie mogą paść kobiety (z drugiej strony cudzołóstwo kobiety karze się śmiercią [15,s. 130], dzieci, duchowni, osoby chore oraz korzystające z gościnności. Ponadto aktu krwawej zemsty nie można dokonać w miejscach świętych oraz w obejściu wroga [5, s.1-10]. Akt zabójstwa odbywa się według określonego rytuału. Sprawca dokonuje zabójstwa poprzez strzał w tył głowy i musi to uczynić z całkowitego zaskoczenia. Następnie jest zobowiązany do uczestnictwa z ceremonii pogrzebowej łącznie ze stypą [11, s.10-20].

Prawo zemsty nie przedawnia się, a polowanie na winowajcę trwa, dopóki przestępstwo nie zostało pomszczone. Państwowe instytucje upoważnione do wymierzania sprawiedliwości w postaci wyroków skazujących nie są wystarczającym środkiem represji i nie dokonują zadośćuczynienia za doznaną krzywdę [21,s.82-83]. Generalnie albańscy górale nie odnoszą się z szacunkiem do oficjalnej władzy państwowej, nie rzadko uchylają się od płacenia podatków, a władze samorządowe funkcjonują według prawa zwyczajowego. Lokalne władze wyłaniane są na zasadach opartych o reguły kanunu i składają się zazwyczaj z przedstawicieli głów rodzin poszczególnych klanów. Prawo zwyczajowe skutecznie zastępowało ignorowany aparat państwowy, przejmując jakoby naturalnie lukę w sprawnym funkcjonowaniu organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości. Jak pokazują powyższe rozważania, w górskich regionach Albanii, taka sytuacja utrzymuje się do dnia dzisiejszego.

Sztywne reguły dotyczące pojęcia honoru i zemsty posiadają oczywiście, jak każdy system społeczny, pewne wyjątki, które opierają się na zasadach zdrowego rozsądku. W przypadku albańskiego kanunu instytucją, która wprowadza równowagę pomiędzy bezwzględными zasadami zachowania honoru i wypełnianiu krwawej zemsty, a równie szanowanymi regułami gościnności, jest istnienie tzw. *besy*.

Dać komuś *besę* oznacza podarowanie i utrzymanie bezpieczeństwa, zaś jej niedotrzymanie jest równoznaczne z utratą honoru. *Besa* to także „przyrzeczenie, lojalność czy zaufanie” [7, s.148]. Instytucja ta rozciąga się na przypadki dokonania aktu zabójstwa, ponieważ po dokonaniu tego czynu, sprawca najczęściej otrzymuje wspomnianą *besę*, czyli gwarancję, że w określonym czasie nikt nie dopuści się wobec niego zemsty. Okres bezpieczeństwa wyznaczają reguły tzw. małej i wielkiej *besy*. W pierwszym przypadku czas obejmuje dobę, w drugim rozciąga się na trzydzieści dni. Po upływie tego terminu sprawca staje się potencjalną ofiarą i aby uniknąć kary zostaje zmuszony do ciągłego ukrywania się w granicach swojego domu. Od tego momentu zostaje on napiętnowany a lokalna społeczność symbolicznie skazuje go na ostracyzm, polegający w praktyce na zastosowaniu niekończącego się „aresztu domowego”, którego liczne przypadki odnotowuje się w czasach współczesnych.

Z drugiej strony zaś bezwzględne stosowanie opisywanych reguł w okresie średniowiecza, nieuchronnie doprowadziłoby do deficytów demograficznych wśród ówczesnych albańskich rodów. W związku z tym rodzina pierwotnego winowajcy mogła zwrócić się do rodziny zobowiązanej do dokonania zemsty o zawieszenie sporu np. przy okazji religijnych czy

rodzinych uroczystości [5, s. 1-10]. Wówczas spór zostaje poddany w ręce pośredników, negocjatorów, którzy określają od tej pory reguły postępowania pomiędzy zwaśnionymi stronami, z tym że według prawa zwyczajowego ugoda nie może mieć charakteru umowy handlowej, czyli nie podlega ona zamianie na grzywnę [26, s.1-10]. Arbitrzy w ten sposób regulują funkcjonowanie wspólnoty, której nadrzędną wartością staje się wewnętrzna spójność.

Opisane powyżej pojęcia krwawej zemsty i besy stanowią swoisty ewenement funkcjonowania w pewnej części Europy reguł postępowania, których rodowód sięga średniowiecza. Współczesna cywilizacja zachodnioeuropejska ocenia tego rodzaju praktyki jako przejaw nieuzasadnionego bestialstwa i barbarzyństwa, a używając współczesnego języka łamaniu praw człowieka [14, s.1-5]. Instytucja albańskiej zemsty rodowej po okresie uspienia w czasie komunistycznej dyktatury Envera Hodży (wówczas państwo bardzo surowo karało za tego rodzaju przestępstwa), została ponownie przywrócona w momencie obalenia komunizmu. W przeciągu ostatniego ćwierćwiecza opisywany problem dotyczył ponad 20 tysięcy albańskich rodzin, a około 6 tysięcy mężczyzn stało się ofiarami krwawej zemsty [21, s.83]. Stosowanie się do zasad kanunu przekłada się bezpośrednio na funkcjonowanie życia społecznego tego kraju. Kilka tysięcy młodych mężczyzn i chłopców zostaje uwięzionych we własnych domach, w obawie przed utratą życia. Funkcjonowanie całej rodziny spada na barki kobiet, które oprócz licznych obowiązków, związanych z prowadzeniem domu, muszą jednocześnie pracować zawodowo, aby utrzymać rodzinę.

Opisane powyżej specyficzne reguły funkcjonowania albańskiego społeczeństwa, oparte na prawie zwyczajowym w jednoznaczny sposób wyznaczają tożsamość tego narodu. Albańczycy traktują państwo jako tradycyjną wspólnotę składającą się z poszczególnych klanów, które łączy kanun, pokrewieństwo oraz język. Religia w albańskiej tożsamości [1, s. 25-49] nie odgrywa tak istotnej roli jak np. wśród społeczności serbskiej. Terytorium państwowe zaś powinno być wyznaczane według zasad etnicznych. Konsekwencją tego rodzaju myślenia stał się mit Wielkiej (lub bardziej łagodnie) etnicznej Albanii, która miałaby obejmować nie tylko teren dzisiejszej Albanii, ale również część Serbii, Macedonii [6, s.8] (okręg Tetovo) i oczywiście Kosowo. Paradoksalnie spoiwem wielowyznaniowej Albanii stała się idea ateizmu, którą wręcz kultywował Enver Hodża [18, s.135-142].

Po upadku komunistycznego reżimu do albańskiej tożsamości narodowej, powrócił ze zdwojoną siłą kanun, którego nie jest wstanie wyrugować jakkolwiek religia, w tym także coraz bardziej popularny w Albanii islam. Fenomen funkcjonowania tej, szczególnej „kulturowej skamieliny” w postaci prawa zwyczajowego, próbuje się rozwikłać za pomocą teorii habitusu P. Bourdieu.

Według P. Bourdieu habitus to system utartych schematów poczynszy od myśli, percepcji, oceniania i działania człowieka. Teoria ta kwestionuje założenia koncepcji wolnej woli i tym samym ogranicza jednostkę, zawężając możliwość wyboru. Z drugiej jednak strony każdy habitus wykazuje pewną elastyczność, ale jedynie w granicach określonego ogólnie schematu. Wprawdzie jednostka może korzystać z nieograniczonego sposobu działania np. w codziennych relacjach społecznych. Ale ze względu na ugruntowane w owej społeczności schematy i scenariusze działania, ulega presji grupy i podąża wyznaczoną przez poprzednie pokolenia ścieżką. W związku z tym habitus funkcjonuje w znacznej mierze w podświadomości jednostki, nie jest zatem świadomym i racjonalnym działaniem. Jak słusznie zauważa R. T. Ciesielski habitus „jako ucieleśniony pierwiastek społeczny, czuje się „u siebie” na terenie pola, które »zamieszkuje« i które natychmiast postrzega jako wyposażone w sens i godne zainteresowania. Poznanie praktyczne, które tam następuje, może być opisane przez analogię do arystotelesowskiego phronesis, albo, lepiej, do *ort he doxa*, o którym pisze Platon w Menonie: w

chwil, kiedy „prawa myoeł” „natrafia na prawdę”, w pewnym sensie nie wiedząc jak i po co natychmiast rodzi się zbieżność dyspozycji i pozycji, sensu gry i samej gry. Prowadzi to człowieka do zrobienia tego, co ma do zrobienia, bez stawiania sobie tego wprost za cel, z pominięciem kalkulacji i nawet podświadomości, z pominięciem dyskursu i wyobrażeń” [5, s.78]. Proces ten kształtuje kultura, obyczaje, środowisko.

Powyższe rozważania odnoszą się do zamkniętej społeczności albańskich górali, odseparowanych od pozostałej części społeczeństwa, funkcjonujących „według porządku społecznego zredukowanego do pewnego rodzaju kolektywnej klasyfikacji uzyskanej dzięki sumowaniu klasyfikacji jednostkowych lub, bardziej precyzyjnie, z jednostkowymi strategiami, klasyfikowanymi i klasyfikującymi, za pomocą których podmioty działające klasyfikują siebie i innych” [3, pp.139-144]. Taki porządek świata wyznają albańscy górale, przekazując reguły kanunu przyszłym pokoleniom, niezależnie od tego co oferuje współczesny, zmodernizowany i zdemokratyzowany świat cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Tradycyjny albański model życia społecznego odzwierciedla ową esencję „albańskości”, która zadziwia a nawet przeraża współczesnego, uwikłanego w skrajny indywidualizm obywatela „starej Europy”.

#### LITERATURA

1. Balcer, A. Religia w konflikcie Kosowa i Macedonii, „Krasnogruda” Sejny 1002/1003 nr 16. – S. 25 – 49
2. Bierzanek, R. Symonides J., Prawo międzynarodowe publiczne. – Warszawa, 2009. – s. 20-30.
3. Bourdieu, P. Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste. – Cambridge, 1984, S. 483.
4. Bourdieu, P. Wacquant, L.J. Zaproszenie do socjologii refleksyjnej, przeł. A. Siwisz, Oficyna Naukowa.
5. Ciesielski, R. T. Pierre’a Bourdieu rzeczywistość. – Filo-Sofija, Nr 1 (3), 2003. – S. 137-143.
6. Czekalski, T. Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912-1993. – Kraków, 1996.
7. Doll, B. The Relationship Between the Clan System and Other Institutions In Northern Albania, „Journal of Southeast European & Black Sea Studies”, 5/2003. – Vol.3 Issue 2. – S. 149.
8. Faja, E. Kultura Albanii. – Kraków 1998. – S. 5- 10.
9. Iwasów, I., Krukowska, A. Tożsamość kulturowa i pogranicza identyfikacji. – Szczecin. – S. 5-10.
10. Jason, T. King Zog - self-made monarch of Albania. – London, 2003. – S. 1-3.
11. Kadare, I. Krew za krew. – Warszawa, 1988. – S. 10-20.
12. Kanun i Leka Dukagjinit. The Code of Leka Dukagjini. Albanian text collected and aranged by Shtjefen Gjeçov. – New York, 1989. – S. 13.
13. Kanun Leka Dukagjini (wybrane artykuły), Krasnogruda, 2002. – nr. 15. – S. 118.
14. Kuźniar, R. Prawa człowieka. Prawo, stosunki międzynarodowe. – Warszawa, 2004.
15. Lubonja, F. Albania wolność zagrożona, Pogranicze, Sejny 2005. Fragment „O męskim honorze i kobiecej uległości”, s. 130.
16. Manterys, A. Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych, PWN. – Warszawa, 1997. – S. 139-144.
17. Resta, P. Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese. – Rzym: Meltemi, 2003. – S. 23.
18. Shehu, B. Anatomia biblioteki dyktatora, „Krasnogruda” Sejny 1002/1003 – nr 16. – S. 135-142.
19. Vlakovic, P. Kultura ludowa Serbii. – Kraków, 1991. – S.100.
20. Warszawski, D. Geografia polityczna, „Gazeta Wyborcza” – nr. 103.6321 z dnia 5 maja 2010. – S. 8.
21. Winnicki, J. Skuleni w kulli, Tygodnik „Polityka” – nr. 29(2714). 18 lipca 2009. – s. 82-83.

22. Amnesty International, <http://report2009.amnesty.org/en/regions/europe-central-asia/albania> стан з дня 22 kwietnia 2010.

23. Bielenin, K. Zgodnie z Kanunem, czyli o prawie zwyczajowym w Albanii, <http://etnologia.pl/europa/teksty/zgodnie-z-kanunem-prawo-zwyczajowe-w-albanii.php> z dnia 28.08.2009

24. <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=4001999> стан з дня 22 kwietnia 2010,

25. <http://www.unesco.org/archi2000/pdf/rassam.pdf> стан з дня 22 kwietnia 2010.

26. Pasięka A., Społeczeństwo albańskie u progu XXI wieku – tradycja i/czy nowoczesność?, [http://krytyka.org/pokaz\\_pracenaukowa.php?id=39](http://krytyka.org/pokaz_pracenaukowa.php?id=39) стан з дня 22 kwietnia 2010.

## КРЕСТЬЯНСТВО БЕЛАРУСИ В ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ 1831 И 1863 гг.

О.В. Карпович

*Гродненский государственный университет им. Я. Купалы, г. Гродно, Беларусь*

Крестьянство составляло самый многочисленный, обездоленный и бесправный класс населения Российской империи. Крепостное право (а фактически рабство) дамокловым мечом висело над этим сословием. Согласно исследованиям Н.Н. Улащика, из 265104 крестьян м.п., проживавших в Гродненской губернии (без Новогрудского уезда) в 1834 г., 195792 крестьян (или 73,9 %) принадлежало помещикам [14, с. 52, 62, 67].

Поэтому, говоря об участии крестьян в восстании 1831 г., прежде всего следует отметить, что значительное число крестьян-повстанцев составляли именно крестьяне, принадлежащие как частным владельцам, так и католическим монастырям. Эта категория была вынуждена идти в отряды под угрозой насилия [5, с. 54]. Так, в приказе повстанческого начальника Ошмянского уезда помещика (и по совместительству председателя уездного суда) Порфирия Важинского указывалось всем помещикам уезда «доставить под страхом смерти в Ошмяны с 20 душ» по 2 человека конных и пеших с 10-дневным провиантом. По свидетельству одного из участников восстания, в общей сложности в Ошмянском уезде удалось набрать до 5000 «мужиков с пиками и косами». По другим данным подобным образом удалось набрать около 2500 человек из запланированных 8 тысяч [12, с. 129; 3, с. 67–68]. В Кобринском уезде помещик Корженевский сдал в отряд Титуса Пусловского 18 своих крестьян [11, л. 8–9]. Монах Березовского Картезианского монастыря Гениуш поставил в этот же отряд 10 вооруженных крепостных крестьян [8, л. 8]. Помещики Дисненского уезда Даниил Рудомино и Юлиан Розенфельд поставили в отряды около 70 кантонистов из крестьян. Помещик Вилейского уезда Крукович поставил 11 крестьян [8, д. 5, л. 18; 9, л. 193]. Нередко помещики поставляли крестьян в отряды, выдавая потом это за бегство [3, с. 87].

Иногда для привлечения большего количества населения в отряды крестьянам обещалось со стороны своих помещиков уменьшение повинностей, вплоть до предоставления вольной. Так, на юге Минской губернии из крестьян своего имения сформировал отряд помещик Мозырского уезда Феликс Кеневич. Позднее Кеневич приказал набрать из имений соседних помещиков до 60 крестьян, попутно обещая им землю и отмену барщины [16, с. 53–55].