

WIELOASPEKTOWA PRAKTYKA PRAWA ZWYCZAJOWEGO W IDENTYFIKACJI GRUZIŃSKICH CZECZENÓW A PROCESY ZMIAN SPOŁECZNYCH

FORMOWANIE SIĘ WIELOCZYNNIKOWEJ SAMOIDENTYFIKACJI

Gruzińscy Czeczeni zamieszkują sześć wsi w dolinie Pankisi położonej w północno-wschodniej Gruzji, w pobliżu granicy z Republiką Czecheńską. Ich całkowitą liczbę w tym rejonie Gruzji szacuje się na 5000 ludzi (Sanikidze, 264; Tsulaja, 126). Posługują się etnolektem kistryńskim (dialektem języków czecheńskiego i gruzińskiego) należącym do gałęzi nachskiej (ingusko-czecheńskiej). Nazywają siebie wspólnym etnonimem dla Czeczenów i Inguszy — Wajnachami lub Kistami — potomkami Czeczenów i Inguszy, którzy przybyli na teren Gruzji z północy na początku 1830 roku powodowani trudną sytuacją ekonomiczną, ochroną przed krwawą zemstą, zwyczajowymi ograniczeniami nieprzekraczania ustalonego dobytku na równej ilości pastwisk, a także narzucaniem religii muzułmańskiej przez imamat Szamila¹ (Melikiszwili, 2003, 54). Ponowna fala migracji była kontynuowana do 1860 roku, tym razem ze względu na przymusową decyzję Imperium Rosyjskiego o przemieszczeniu Wajnachów na tereny Gruzji.

Kistowie poddawali się dość szybkiej asymilacji, zachowując przy tym wiele ze swoich górskich zwyczajów. W tamtym czasie ich wierzenia były oparte na różnorodnych kultach z elementami chrześcijaństwa wynikającymi z XVI i XVII-wiecznej działalności gruzińskich chrześcijańskich duchownych². W rezultacie religia muzułmańska była zdecydowanie mniej ugruntowana wśród Kistów niż Czeczenów Kaukazu Północnego, dla których dopiero pod koniec XVIII wieku islam stał się religią dominującą³.

¹ Imam Szamil (1798-1871) — przywódca powstania górali kaukaskich przeciwko Rosji w latach 1834-1859.

² Ponadto za czasów panowania Katarzyny Wielkiej, Imperium Rosyjskie promowało dość powierzchowną konwersję Wajnachów na Kaukazie Północnym.

³ W latach 1785-1791 szejk Mansur, imam sufickiego bractwa nakszbandija, podjął jako pierwszy walkę z carską Rosją i oparł się na islamie jako elemencie łączącym narody w jedno państwo. Od tego momentu Rosjanie zaczęli postrzegać islam jako niebezpieczeństwo dla umacniania swojego panowania w tym regionie.

Mimo intensywnej polityki umacniania religii chrześcijańskiej, w 1902 roku Kistowie wybudowali meczet, którego rosyjskie władze nie zarejestrowały, bojąc się konsekwencji masowej konwersji na islam uprzednio ochrzczonych Kistów. Wśród Kistów umocnił się także mistyczny islam dwóch bractw, początkowo tarikatu⁴ kadirija, a od 1909 roku również wirdu nakszbandija⁵. Po rewolucji październikowej, za sprawą polityki ateizacji, meczet zamknięto aż do 1960 roku. Do lat 70-tych XX wieku mułlowie wędrujący po Związku Radzieckim przybywali do doliny Pankisi i umacniali tu tzw. paralelny islam⁶.

Można powiedzieć, że podstawowe wyróżniki dwutorowej tożsamości Kistów są wieloczynnikowe. Gruzini i Czeczeni byli kontynuatorami tradycji Wajnachów (poprzez strukturę społeczną — *tejp*⁷, system wierzeń, zamieszkiwane terytorium oraz prawo zwyczajowe — *adat*⁸), ale na ich identyfikację wpłynęła również kultura gruzińska (w postaci adaptowania języka, elementów prawosławia i zwyczajów np. ceremonii weselnych, czy kuchni gruzińskiej).

Konkludując, większość Kistów była wyznawcami prawosławia, ale pod wpływem różnorodnych czynników dokonywała konwersji na islam. Współcześnie wśród ludności rejonu dominują dwa sprzeczne ze sobą główne nurty islamu: ludowy dwóch sufickich bractw z wpływami prawa zwyczajowego, a także opierający się na przepisach zawartych

⁴ *Tarika* (arab. droga) to zespół praktyk i poglądów wyznawanych przez bractwa sufickie (w: Dziekan, 2001, 346).

⁵ Uznawany za najważniejszy spośród bractw sufickich, obecny w krajach muzułmańskich od Maroka po Indonezję oraz od Chin po Afrykę Wschodnią.

⁶ Niektórzy z nich należeli do bractwa nakszbandija.

⁷ *Tejp* (arab. *tajfa*, ros. *tajp*) to patriarchalna zjednoczona grupa ludzi połączona więzami krwi (ród, klan lub plemię). Jan Czesnow (1994) powołuje się na opinię Sztainzalca, który stwierdza, że budulcem czeczeńskiej tożsamości etnicznej jest poczucie rodowej więzi. W skaźniku identyfikacji zbiorowej wśród Czeczenów jest stosunek do rodziny, który znalazł swoje odzwierciedlenie w systemie organizacji tejpowej i bractw sufickich — co w dużym stopniu reprodukuje ma system sądów oparty na *adacie*. Samo określenie *tejp* pojawia się w XIX wieku, kiedy popularne stało się posiadanie arabskich przodków i znaczenie arabskich tożsamości, ponieważ religijne ceremonie wymagały uczestniczenia wszystkich członków klanu.

⁸ *Adat* (arab. zwyczaj) to prawo zwyczajowe funkcjonujące oprócz prawa islamu. Najbardziej rozpowszechnione w krajach i społecznościach powierzchownie zislamizowanych. Początkowo stanowił część składową szariatu, ale później zaczęto go stosować do spraw, o których nie wypowiedział koraniczne prawo muzułmańskie (w: Dziekan, op.cit, 18).

w Koranie i hadisach⁹ odłam fundamentalistyczny religii muzułmańskiej wprowadzony z *szariatem*¹⁰. Można powiedzieć, że islam nie był nigdy czynnikiem konsolidującym społeczność doliny Pankisi. Tę rolę spełniała przez wieki tradycja *adatu*, stając się wyznacznikiem kistryńskiej zbiorowej tożsamości znacznie silniej podtrzymywanym u nich niż Czechenów. Wynika to z synkretyzmu religijnego elementów animistycznych, chrześcijaństwa i islamu mistycznego. Napływ globalnego nurtu islamu w latach 90-tych XX wieku, z którym utożsamia się przede wszystkim młode pokolenie i tworzenie przez wahhabickich emisariuszy wspólnoty religijnej (*ummy*) przypomina w pewnym stopniu czasy Szamila, który stworzył technokratyczne państwo oparte na *szariacie*, w którym Czecheni w praktyce dnia codziennego odwoływali się do praw *adatu*. W tamtym czasie większość Kistów wyemigrowała do Gruzji i nie dotknął ich bezpośrednio ten proces.

PRAKTYKA PRAWA ZWYCZAJOWEGO — ELEMENT KONSTYTUJĄCY TOŻSAMOŚĆ KULTUROWĄ I SPOŁECZNĄ — POD WPŁYWEM PRZEOBRAŻEŃ

Głównym przedmiotem zainteresowań tego artykułu jest praktyka prawa zwyczajowego, która dla Wajnachów stanowiła i ma to miejsce do dnia dzisiejszego w przypadku ich potomków — Kistów, ważny element tożsamości społecznej w postaci struktury klanowej odzwierciedlonej w sposobie podejmowania decyzji według prawa zwyczajowego i wyróżnika kulturowego w postaci tradycji i norm zwyczajowych. Organizowanie działania prawa zwyczajowego, jak i normy zwyczajowe na przestrzeni wieków podlegały zmianom społecznym w związku z procesem kolonizacji przede wszystkim za czasów Rosji carskiej i wychodziły z tego zderzenia w formie przeobrażonej. Można zatem powiedzieć, że współczesna kultura prawna Kistów jest postkolonialną konsekwencją procesów zachodzących najpierw wśród Czechenów, a potem ich potomków Kistów w Gruzji. W ostatnich latach Kistowie próbują adaptować obyczaje i praktykę prawa zwyczajowego

⁹ W teologii muzułmańskiej i szariacie opowieści o życiu i przekazy wypowiedzi proroka Muhammada stanowiące podstawę tradycji — *sunnę*.

¹⁰ *Szariat* (arab. słuszna ścieżka) to prawo muzułmańskie; zbiór zasad i przepisów porządkujących wierzenia, przekonania, postawy moralne i działania wyznawców islamu; według muzułmańskich teologów i prawników szariat jest dziełem Boga, i w związku z tym stanowi część wiary muzułmańskiej obowiązującej wszystkich członków gminy (*ummy*) (w: Dziekan, op.cit, 339-340).

na własny użytek w konsekwencji uwarunkowań regionalnych, międzynarodowych, jak również globalnych.

XIX-WIECZNE PRZEKSZTAŁCENIA SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH FUNKCJI CZECZEŃSKIEJ STRUKTURY KLANOWEJ

W XIX wieku rosyjscy etnologowie usilnie próbowali zrozumieć, dlaczego Czechenom tak trudno było zaakceptować uzależnienie od rosyjskich władz. Badacze upatrywali tego w fakcie, że bezpieczeństwa społeczeństwa oparte na więziach pokrewieństwa trudniej było zintegrować w ramach imperiów. Także współcześnie etnologzy i politolodzy szukają powodów konfliktu czeczeńsko-rosyjskiego twierdząc, iż Czechenów obejmowała ściśle zhierarchizowana struktura klanowa posiadająca funkcje polityczne¹¹. Model rodowo-plemienny stanowił ważny element organizacji życia społecznego wśród Czechenów, co odnotowują XVIII i XIX-wieczne rosyjskie źródła wojskowe i etnologiczne. Na podstawie materiałów rosyjskich można wysnuć wniosek, że struktury klanowe były także wykorzystywane do integrowania wspólnot w ramach imperiów podobnie, jak miało to miejsce pod wpływem europejskiej dominacji na kontynencie afrykańskim. Istnieje również hipoteza, że poprzez łączenie się w większe struktury organizacyjne, Czecheni przeciwstawiali się imperialnej władzy, co nie zaistniało w przypadku spokrewnionych z nimi Inguszków¹².

W latach 70-tych XX wieku czeczeński badacz Mahomed Mamakajew, który pierwszy zaproponował wielokrotnie krytykowany model struktury klanowej Czechenów¹³, zwrócił uwagę, że średniowieczne klany koncentrowały się wokół jednej góry, od której nazwy czerpały swoje nazwisko do XVI wieku, a późniejsza migracja na równiny i proces feudali-

¹¹ Badania pokazują jednak (Sokirianskaja 2005), że nie można odnosić zamierzchłej jedności klanowej do społecznej i politycznej funkcji klanów we współczesnej Republice Czechenii, gdyż tradycja ta ulegała przeobrażeniom pod wpływem migracji, urbanizacji i deportacji, przez co utraciła mechanizmy utrzymywania społecznej koherencji i uległa fragmentaryzacji.

¹² Said Ahmed Isajew twierdzi, że pod władzą kolonialną Czechenii stopniowo tworzyli państwowość z zachowaniem tradycji czeczeńskich np. pod władzą imamatu Szamila, który oparł swoje technokratyczne państwo na *szariacie* (Dettmering, 2005).

¹³ Według sowieckiej ideologii i idei postępu społecznego, rozwinięta struktura wajnachskiego społeczeństwa powodowała zróżnicowanie klasowe. Teoria ta powodowała podważenie zrzeszenia się w większe zbiorowości.

zacji spowodowały utratę terytorialnej spójności¹⁴, która zachowała się tylko wśród górskich rodzin. Zdaniem Mamakajewa rolę tejpu kontynuowały wyższe wspólnoty zrzeszeniowe¹⁵ – *tubumy*¹⁶, które utrzymywały swoją polityczną i ekonomiczną rolę w postaci rady odgrywającej istotną rolę w decyzjach na wypadek wojny, sytuacji pojednawczej lub w kwestiach obronności. Źródła rosyjskie podają jednak, że migracja na niziny spowodowała, że klany skupione wcześniej wokół jednej góry utraciły swoją funkcję militarną. Według Mamakajewa konfederacja wszystkich czeczeńskich plemion – *kkame* była reprezentowana przez *mekh kkbriel*¹⁷ – „radę ziemi” – w której skład wchodziła starszyzna ciesząca się dobrą reputacją oraz znajomością prawa zwyczajowego, a potem *szariatu* oraz animistycznych kapłanów, których później zastąpili *kadi*¹⁸ i organizowała zjazdy przede wszystkim w świętych miejscach, takich jak Kkhetas Kort¹⁹ czy Wąwóz Chankała w celu regulowania prawa zwyczajowego. Tezę tę popiera inny badacz Ibrahim Saidow (za Detmerring, 2005) i stwierdza, że spotkania, które miały również moc wymierzania kary śmierci, organizowano dwa razy do roku, dyskutując przede wszystkim kwestie prawne i utrzymania bezpieczeństwa²⁰.

Mamakajew, którego zdaniem prawotwórcze rady zbierały się niezmiennie do XIX wieku, rozbudował teorię niewystarczająco popartą analizami. Kwestionowano długo-

¹⁴ Niektórzy uznają to za podstawy do wczesnego stadium feudalizacji.

¹⁵ Ferdynand Tönnies wprowadził dwa rodzaje porządków organizacji społecznej: wspólnotowy oparty na więziach pokrewieństwa opartej na najwcześniejszej formie więzi etnicznej oraz zrzeszeniowy funkcjonujący na zasadzie podległości i hierarchiczności (Tönnies 1998).

¹⁶ *Tubum* – grupa patronimiczna lub rodowa. *Tubumy* to grupy terytorialne niekoniecznie powiązane więziami krwi.

¹⁷ Czecz. *mekh kkbriel* (*mexk qel/mexkan qel*) – literalnie tłumaczy się jako radę państwa. Czeczeńscy etnologowie wolą to tłumaczyć jako radę ziemi odwołując się do pojęcia prenarodowego parlamentu czyli rządu prenarodowego ze względu na to, że nie był oparty na więziach pokrewieństwa. Według tych teorii *mekh kkbriel* (*mexk qel*) nie był wytworem tymczasowym na potrzeby okoliczności a centralną instytucją polityczno – społeczną dbającą o integralność Czeczenów.

¹⁸ *Kadi* (kazi) – sędzia, który feruje wyrok jak oskarżyciel publiczny (reprezentant państwa) i pełni funkcję rozjemcy (sposób mediacji) (za: M. Dziekan, op. cit, 224)

¹⁹ Czecz. Szczyt Narady

²⁰ Za czasów Dżohara Dudajewa w Czeczenii z pomocą lokalnych etnografów próbowano wskrzesić *mexkan kkbriel*. Uznaje się jednak, że takie zgromadzenia starszyny służyły mu radą, jednak ze względu na swą anachroniczną formę, zniknęły ostatecznie z areny politycznej.

wieczną tradycję takich zjazdów. Z pomocą do zrozumienia funkcji „rady krajowej” i sądów lokalnych przychodzą przede wszystkim źródła rosyjskie. Historyk rosyjskiego i słowiańskiego prawa Fiodor Leontowicz, który w XIX wieku spisywał adaty kaukaskich górali przytoczył legendę, w której opisuje, jakoby w mitycznym Kkhetas Kort Czeczeni opracowywali zasady prawa zwyczajowego. Przytoczone zdarzenie nie opiera się jednak na żadnych źródłach, bowiem mowa jest tu o jednorazowym działaniu odbytym w czasie mitycznym. Zdaniem badaczy rady, w których nie uczestniczył pośrednio każdy Czeczen, odbywały się w ważnych dla wspólnoty miejscach i na pewno były inspiracją, jednak nie zwoływały „sądu krajowego” i nie miały funkcji prawotwórczej przed zepchnięciem Czeczenów z lewobrzeża Tereku (Dettmering 2005).

Badacze rosyjscy opisują struktury klanowe jako oparte na więziach krwi polityczne organizacje wioskowe, które posiadały wspólną ziemską własność. W każdej wsi każdy klan wybierał przedstawiciela — członka starszyny, który pełnił rolę mediatora w wewnętrznych konfliktach wioskowych i między wsiami. Był on kontrolowany przez *kadich*. Rada złożona z przedstawicieli wszystkich klanów reprezentowała interesy wsi. Wersję ten popiera Bohdan Strumiński (2005, 54) i podaje, że za czasów Szamila w Czeczenii były organizacje rodowe (samorządowo-terytorialne, w większości nieoparte na więziach pokrewieństwa) i wolne gminy chłopskie zamieszkałe przez szlachtę. Na czele wsi stał tzw. ojciec wsi, mający do porady starszych ludzi, wiejskiego sędziego koranicznego — *kadiego* i wiejskich mułłów. Píše on również o *mekkh kkbriel* złożonym wówczas ze starszyny gminnej, mułłów i szlachty.

Dettmering (2005, 480) podziela zdanie, że większe terytorialne organizacje klanowe mają XIX-wieczny rodowód i były zwoływane z powodów bezpieczeństwa i konfrontowane z rosyjskim podbojem, tak jak było to w czasach Szamila. Nie jest to zresztą zaskakujące, że społeczeństwa tworzyły większe organizacje na terytoriach plemiennych administrowanych przez kolonialne władze rosyjskie, co powodowało trybalizację — powstanie nowych plemion (Ferguson, Whitehead, 1992). Prawdopodobnie rady reprezentujące większe organizacje klanowe zbierały się w celu dyskusowania kwestii rosyjskich podjętych w listach konkretnych generałów właśnie na Kkhetas Khort. Poza tym na Kaukazie Północnym dochodziło do organizowania spontanicznych spotkań przedstawicieli ludności przeciwko kolonialnym władzom rosyjskim.

Christian Dettmering (2005, 481) uważa, że dokładne przesledzenie źródeł wskazuje na to, że *mekb kkhieł* został stworzony dopiero w rezultacie przystosowania rosyjskich instytucji prawodawczych. Umałat Laudajew (Dettmering 2005) podaje istnienie tradycyjnego sądu adatowego o nazwie *makkhama (maxkama)*²¹, co odwołuje się do *Makkhama – Czaczani*²² wprowadzonego w 1852 roku w czasie powstania Szamila w Czeczenii przez rosyjskiego generała, księcia Aleksandra Bariatyńskiego na wzór instytucji sądu szariackiego funkcjonującego wśród muzułmańskich Kabardyjczyków (Dettmering, 2005, 469-489). Analizy historyczne pokazują, iż na Kaukazie Północnym, gdzie sądy szariackie były utożsamiane z *gazawatem*²³ (czeczeńskie określenie na „walkę”), władze rosyjskie zezwalały i zachęcały do instytucjonalizacji sądów wydających wyroki w oparciu o *adat*. Mimo zbieżności nazwy z muzułmańskim sądem, instytucja pełniąca funkcję wymiaru sprawiedliwości nie opierała się jednak na prawie koranicznym, lecz zastąpiono ją prawem zwyczajowym bez zmieniania jej określenia.

WIELOASPEKTOWOŚĆ WSPÓŁCZESNEJ ADAPTACJI PRAWA ZWYCZAJOWEGO I NORM ZWYCZAJOWYCH

Od czasu migracji na obecne ziemie gruzińskie tradycyjny sposób sądenia (decydowania w różnych sprawach) według prawa zwyczajowego był dla potomków Czeczenów – Kistów ważnym elementem społecznym i kulturowym. Lija Melikiszwili (2003, 57) zwraca uwagę, że rolę politycznych władz doliny Pankisi spełniała rada starszych, którą określa jako *mekb kkhieł*²⁴. Większość źródeł podaje następujące funkcjonowanie sądu *adatowego*. Każda z wsi wybierała swoich reprezentantów, tzw. ojców wsi posiadających wiedzę o tradycji, zwyczajach i prawie autochtonicznym – *adacie*. Najmądrzejszy z nich stawał na czele wsi jako ojciec wsi, którego rolą była kontrola społeczna, negocjacje między *tejpami*, wybór mediatorów na wypadek sporu, organizowanie wioskowych spotkań oraz nadzór nad dystrybucją zasobów naturalnych i elementami powszechnej użyteczności np. mosta-

²¹ W języku Kabardyjczyków oznacza głos.

²² Tłumaczony jako Sąd Czeczenów. Egzoetnonim na Czeczenów nadany przez Kabardyjczyków, podczas gdy endoetnonim Czeczenów to *Noxçii* (pol. Nochczy).

²³ Czecz. *ghāzot* z arab. *ğazawāt* – walki podjazdowe pod wodzą Szamila.

²⁴ W oczywisty sposób nawiązuje do mitycznego *mekb kkhieł* opisywanego współcześnie przez Mama-kajewa i wspomnianego w legendzie spisanej przez Fiodora Leontowicza.

mi. Lija Melikiszwili zwraca jednak uwagę na fakt, że *mekh kkhieł* (rada starszych), podobnie jak *kkhieł (qel)* (prawo rodowe — sądzenie mediacyjne według *adatu*) z biegiem lat utraciły swoją rolę. Można wnioskować, że miała na to wpływ reforma administracji i sądownictwa przeprowadzona przez władze carskie w 1840 roku w Gruzji, która od 1801 roku została włączona do Rosji carskiej. W Gruzji zaczęły obowiązywać przepisy prawne i struktura administracyjna według wzoru rosyjskiego. Dolina Pankisi należała wówczas do powiatu (*ujezdu*) telawskiego. Najniższy poziom systemu sądowniczego stanowiły wiejskie sądy chłopskie, w których „obowiązywało” niepisane prawo zwyczajowe. System ten zaczął funkcjonować w dolinie Pankisi od 11.04.1865 roku. Reforma uwłaszczeniowa spowodowała, że podstawową jednostką była wieś (*selo*) tworzona przez wszystkich mieszkańców wsi (*selskoje obszestwo*). Każda społeczność była administrowana przez wiejską radę na czele ze starostą (*selskij schod*) złożoną z wszystkich gospodarzy. Kilka wsi tworzyło włości (*volost*) administrowane przez radę włości (*volostnoi schod*). Starosta włości pełnił funkcje sądownicze. Rada włości wybierała członków sądu włości, którzy pełnili funkcje zwierzchnictwa prawnego nad mieszkańcami włości i stanowili kary za wykroczenia popełniane przez chłopów. Sędziowie byli pierwszymi, którzy podejmowali próbę pogodzenia stron, a jeśli było to niemożliwe, rozwiązywali sprawy według norm będących mieszaniną prawa stanowionego, niepisanych zwyczajów lokalnych i wszelkich umów zapisanych w ewidencji administracji włości. Decyzje tego sądu podlegały wyższemu sądowi (*verkhnij selskij sud*), w którym zasiadali juryści sądów włości każdego *ujezdu*. Decyzje tych sądów opierały się na prawie zwyczajowym i różniły się od intuicyjnego rozumienia przez ludzi moralnych i niegodziwych czynów (Pierce, 1960, 74-75). Po 1889 roku wsie straciły prawo wybierania sędziów włości. W źródłach nie wspomina się o muzułmańskich sędziach kadich, z czego można wnioskować, że sądzenie u Kistów opierało się wyraźnie na prawie zwyczajowym, a sąd włości zaczął odnosić się do wielu kwestii, które były dyskutowane dotąd w sposób mediacyjny. Lija Melikiszwili zwraca jednak uwagę, że mimo tego rozpatrywanie sprawy według państwowego prawa nie miało mocy uchronienia winowajcy od krwawej zemsty w czasach Rosji carskiej i Związku Radzieckiego, a zabójca ponosił podwójną karę, co ma miejsce do dnia dzisiejszego. Badacze podkreślają, że Czeczeni stawiali zasadę krwawej zemsty rodowej ponad prawem pisanym (Strumiński, 2005, 15). Wynika z tego, że w dolinie Pankisi zaistniała sytuacja pluralizmu prawnego. Kistowie podlegali oficjalnemu sądowi wprowadzonemu przez władze carskie, a równolegle podejmowali

niektóre decyzje zgodnie z *adatem*, co z czasem przerodziło się w bardziej zinstytucjonalizowany sposób sądenia inspirowany oficjalnym sądem. Składowe nierozzerwalnie związane z późniejszym sądeniem zwyczajowym, takie jak spisany kodeks, przysięga poświadczająca prawdomówność polegająca na położeniu ręki na Koranie, forma materialnej rekompensaty za morderstwo lub kradzież stały się elementami czerpiącymi źródło zarówno z islamu, jak i instytucji carskich.

Analiza źródeł wywołanych pokazuje jednak, że w nowych realiach geopolitycznych *mekkh kkhiel* spełnia istotną rolę symboliczną, momentami poddawaną próbom praktycznej reaktywacji, a sam *kkhiel* pełni rolę współczesnej instytucji, która została przeobrażona pod wpływem działań kolonialnych. Rozpatrując dyskurs wiejski prostych Kistów w kategoriach analitycznych, stwierdzam, że mówiąc o *kkhiel* – sądeniu zgodnie z prawem zwyczajowym – odwołują się oni do terminu sądu narodowego, który predestynuje naród wajnachski i ich potomków do decydowania o swoim losie. Niejednokrotnie bowiem od swoich rozmówców słyszałam: *Kkhiel (A.P: zjazd i sąd) to podstawa wajnachskiego etnosu, czeczeńsko-inguskiego* (mężczyzna, 64 lata), czy też: *Nie wyobrażam sobie narodu czeczeńskiego bez narodowego sądu*, jak również: *Kkhiel to nasz sąd, przyszedł od przodków z Czeczenii* (kobieta, 40 lat). Na współczesne odwoływanie się do *mekkh kkhiel* posiadające funkcje polityczne należy spoglądać w kontekście dezintegracji Związku Radzieckiego, która ujawniła poszukiwanie własnej identyfikacji etnicznej czy narodowej i różnych działań podejmowanych przez grupy etniczne na rzecz realizacji odrębnej tożsamości²⁵. Od czasu migracji na ziemie gruzińskie Kistowie wykazali dość duży stopień adaptacji, na który miały wpływ podobieństwa w elementach religijnych z gruzińskimi chrześcijanami i tradycjach charakterystycznych dla górali gruzińskich m.in. krwawej zemsty. Te wyznaczniki były czymś wspólnym dla Wajnachów i Gruzinów. Stopniowe umacnianie islamu od początku XX wieku wpływało na sukcesywne etniczne przybliżanie Kistów do Czeczenów, z którymi dzielali swoje pochodzenie, język, tradycję *adatu*, a także elementy islamu. Można zaryzykować stwierdzenie, że równoległe z procesem asymilacji z Gruzinami, utrzymali znacznie więcej tradycyjnych wartości Wajnachów. Jednak na wyrażone, świadome utożsamianie się z Wajnachami w ostatnich latach miały wpływ istotne

²⁵ O podobnym procesie konstruowania etniczności, uwarunkowanym nowymi okolicznościami piszę w przypadku bałkańskich Egipcjan, którzy pod wpływem przesilenia politycznego przekształcali swoją tożsamość (w: Piwowar 2009)

dla regionu procesy, a także coraz większe dystansowanie się do Gruzinów. Ich podwójna identyfikacja przejawiająca się w ostatnich latach w „pchaniu” Kistów w stronę Czeczenów wpłynęła na chęć utrzymania swojej pozycji w dolinie Pankisi zarówno przez Gruzję, jak i przez Republikę Czecheńską. Kistowie byli dość dobrze zintegrowani w społeczeństwie gruzińskim, a przykłady mieszanych małżeństw nie stanowiły wyjątku dla społeczności, jednak napływ czeczeńskich uchodźców po pierwszej wojnie czeczeńskiej (1994-1996), wzmożony w wyniku drugiej wojny czeczeńskiej, a także migracje zarobkowe przedstawicieli młodego pokolenia Kistów do Czeczenii i Inguszetii wpłynęły na stereotypizację kistyńskiej społeczności przez Gruzinów, którzy zaczęli identyfikować Kistów z Czeczenami, podczas gdy sami Czeczeni nie akceptowali ich jako części swojego narodu. Na dystans etniczny między obiema grupami zamieszkującymi Gruzję miał wpływ udział czeczeńskich „bojowników” w wojnie z Gruzją po stronie Abchazji w latach 1992-1993 (Tsulaja, 142). Pod wpływem „migracji za chlebem” do Czeczenii i obecności uchodźców Kistowie zaczęli rozpowszechniać informacje o wspólnym etnicznym pochodzeniu z Czeczenami i ich sposobie życia.

Na poziomie odwoływania się do odwiecznego prawa narodowego *mekkh kkhieł* Wajnachów, można współczesne zwyczaje prawne Kistów określić jako wspólnotowy system normatywny²⁶, czyli wyobrażoną identyfikację z grupą, którą łączy wspólny język, historia, czy zamieszkiwane terytorium i sposób życia (Tamanaha, 2008). W lokalnym kontekście dotyczy to społeczności podzielających normy stosunków społecznych, które uprawomocniają i charakteryzują sposób życia — zwyczaje, czy przyzwyczajenia itd. Lokalny 35-letni etnograf potwierdza to w słowach: w *pierwszej połowie XIX wieku większość Wajnachów została zasymilowana z lokalnymi mieszkańcami w wyniku przesiedleń. Kistowie przybyli do Pankisi i zostawili swój język, tożsamość narodową i tradycję, wciąż mają też swoje prawo, które się nazywa kkhieł*. Duńska antropolożka Kirsten Hastrup zauważa też, że ludziom, którzy znaleźli się poza zwaną napisaną historią i tymi, którzy ją tworzą, pozostaje powrót do mitu. Pozbawieni opartej na ciągłości pamięci własnych niepowodzeń z różnych okresów, popadają w alegoryczne asocjacje pomiędzy dawnymi czasami i dniem dzisiaj-

²⁶ Kiedy przywołuje się elementy pluralizmu prawnego, niemalże jednocześnie w danym kontekście pojawia się wielość źródeł i porządków normatywnych: (i) oficjalny system prawny; (ii) zwyczajowy/kulturowy porządek normatywny (iii) religijny/kulturowy porządek normatywny oraz (iv) wspólnotowy porządek normatywny.

szym: *Wajnachowie w swoich legendach lubią porównywać swoich bohaterów do wilków. Dla górali wilk jest takim poetyckim zwierzęciem. Lew, czy orzeł wyrażają siłę, ale i tak są słabsze względem wilka, który zawsze jest bezlitosny i honorowy. Jest symbolem wolności, bo ma wolną naturę* (35-letni etnograf).

W kontekście opisywanego w Dagestanie podobnego procesu wskrzeszania roli prawa zwyczajowego Pracownik Rosyjskiej Akademii Nauk Władimir Bobrownikow zastanawiał się, czy współcześnie można tam mówić o odrodzeniu górskich tradycji prawa zwyczajowego, czy też raczej o wynajdowaniu²⁷ tradycji *adatu* i przychyła się do adekwatności drugiego z procesów. Według Erica Hobsbawma „wynalezione” tradycje można określić jako istotne symptomy *istnienia problemów, których w inny sposób można byłoby nie rozpoznać, oraz przemian, które inaczej trudno byłoby zidentyfikować i umiejscowić w czasie. Są one świadectwami...* (Hobsbawm, Ranger; 2008, 20). Oczywistym jest fakt, że prawo zwyczajowe, czy sposób jego praktykowania nie jest reliktem czasów przedkolonialnych, a więc sięgającej daleko wstecz tradycji, a raczej konstruktem czasów kolonialnych i ich konsekwencją, ważne są natomiast działania dążące do ustanowienia więzi z czasem minionym. Dla wytłumaczenia można posłużyć się bardzo przydatnym w analizach modelem genealogicznym. Pokazuje to przykład — dość reprezentatywnej w rozmowach z Kistami — wypowiedzi jednego z moich rozmówców: *To prawo z pokolenia na pokolenia. W mechanizmie przekazu wiedzy między generacjami oczywiście są pewne „niedoskonałości” — analogicznie, jak w przypadku zmiany w strukturze materiału genetycznego organizmu (może być wynikiem dziedziczenia, zmian w genach itd.), ponieważ mamy do czynienia z procesem, w który zaangażowani są ludzie. Ciągłość tego procesu, czyli kontynuacja tradycji zależy od realnego zaangażowania jednostek, co oznacza, że nigdy to, co współcześnie obserwujemy nie będzie miało swojej archaicznej formy. Jak sugerują antropologowie Tim Ingold i Terhi Kurttila (2000) analizujący postrzeganie środowiska przez Samów w fińskiej Laponii, należy mieć na uwadze, że nie ma opozycji między ciągłością i zmianą, ponieważ stopień transmisji jest wprost proporcjonalny do stopnia zaangażowania*²⁸. Uważam jednak, że

²⁷ Korzysta z pojęcia Hobsbawma — tradycji wynalezionej, czyli takiej o współczesnym rodowodzie, a uważanej za prastarą.

²⁸ Podobnie zresztą nie można mówić o etniczności jako czymś niezmiennym i ciągłym: *etniczność zakorzenia się we wspólnych mitach, wspomnieniach, wartościach i symbolach — w całości, która jest tworem społecznym i podlega ciągłym przeobrażeniom. [...] Etnię konstruują nie tyle wspólne cechy jej członków, ile wyobrażenia,*

sam proces, którego składową jest podkreślanie norm zwyczajowych i roli tradycyjnego sądenia, można nazwać renesansem tradycji jako propagowany przez inteligencję ruchu odrodzenia, charakterystyczny dla grup, których istnienie zostało zagrożone postępującymi procesami akulturacyjnymi oraz zmianami panujących zasad.

Tendencje ożywiania przeszłości i podkreślenia tradycji Wajnachów powracają współcześnie, szczególnie w sytuacjach kryzysowych. Chaso Changoszwili (2005) stwierdza, że kiedy organy administracji państwowej nie radzą sobie z problemami swoich obywateli, ludzie produkują własne mechanizmy wyjaśniania i rozwiązywania ważnych dla nich kwestii. Dolina Pankisi stała się niekontrolowanym terytorium, kiedy to w latach 90-tych władze państwowe straciły nadzór nad tą częścią Gruzji (Kurcikidze, Czikowani, 2002). Przybycie doświadczonych wojną Czeczenów pogłębiło dotychczasowe kryzysy społeczno-ekonomiczne i podniosło poziom przestępczości w tym regionie. Wielu uchodźców czeczeńskich nawracała się od 1989 roku na islam wahhabicki i oni również zaczęli propagować swój nurt islamu wśród młodych Kistów. Dolina Pankisi została włączona w sieć globalnego terroryzmu, poddana oskarżeniom o bezprawie, co stało się źródłem napięć w relacjach gruzińsko-rosyjskich (Sanikidze, 263). W tym samym momencie Stany Zjednoczone popierały rząd Gruzji w działaniach na rzecz uspokojenia sytuacji w tym rejonie achmeckim Gruzji i wspierania projektu społeczeństwa obywatelskiego. W tamtym czasie Kistowie spotkali się z dużą dyskryminacją ze strony społeczeństwa gruzińskiego, które było pod wpływem relacji w mediach zrównujących Kistów z przestępczością. W latach 90-tych rozpoczęły się także wspierane przez kraje Bliskiego Wschodu i Turcję misjonarskie działania wahhabitów propagujących islam stojący w opozycji do związanych ze starszą tradycyjnymi bractw sufickich, a wielu młodych Kistów wyjeżdżało pobierać naukę w muzułmańskich szkołach religijnych w Arabii Saudyjskiej i Syrii. Proces przeniknięcia do doliny Pankisi radykalnego, globalnego nurtu religii muzułmańskiej, tzw. „czystego islamu” wpłynął na wyraźny podział pokoleniowy zarówno w obrębie życia religijnego, a przez to również społecznego Kistów. Wyznawcy „czystego islamu” zaczęli kontrolować pomoc humanitarną. Dla młodych Kistów włączenie do wahhabickiej wspólnoty — *ummy* — dało nie tylko korzyści duchowe, ale także materialne. Wskreszenie zinstytucjonalizo-

które jakiś wiążący ich element podnoszą do rangi specyficznego fundamentu solidarności zbiorowej (Altermatt, 1998, 62).

wanej roli sądu mediacyjnego było pewnego rodzaju próbą kontroli sytuacji, która zaczęła się wymykać z rąk starszyny, więc jej przedstawiciele stanęli w obronie norm *adatu* ponad normami religijnymi. Wprowadzenie sądu *szariackiego* na czele z *kadim* jako zupełnie obcego od tradycyjnego mediacyjnego sposobu sądenia oraz rozstrzygnięcia konfliktów i wymierzania kar w styczniu 2002 roku pogłębiło napięcie wśród mieszkańców Wąwozu (Kurcikidze, Czikowani, 2002, 36). Oficjalnym powodem wprowadzenia sądu *szariackiego* była chęć powstrzymania działań kryminalistycznych. Podczas gdy sądy *szariackie* stanowią codzienność krajobrazu życia społecznego w Republice Czeceńskiej, dla doliny Pan-kisi były zupełnie nowym zjawiskiem. Nawet bractwo nakszbandija odwołujące się w swojej doktrynie do *szariatu* nigdy nie spróbowało przeciwstawić się istotnej roli sądu mediacyjnego opartego na *adacie*. Muzułmański duchowny jako sędzia wraz ze swoimi pomocnikami analizują poziom przestępczości w czasie spotkań w nowym meczecie wahhabickim w Duisi i mają w swojej mocy wymierzanie wszystkich kar: od aresztowań, biczowań po kary śmierci (Kurcikidze, Czikowani, 2002, 36).

Czując utratę autorytetu wykształceni członkowie społeczności i starszyna podjęli próbę spisania ponownie norm zwyczajowych, które od zawsze pełniły ważną rolę odrębności Kistów wraz z bractwami sufickimi. W zebraniach uczestniczyli głównie przedstawiciele starszyny, suficy duchowni oraz inteligencja. Zadaniem ich było wyznaczenie jednomyślnego sposobu postępowania w różnych sporach i przestępstwach. Powszechnie wygłoszono również nazwiska tych, którzy działali przeciw społeczności. W każdej wsi wybrano przedstawiciela starszyny. Wspólne rozstrzygnięcie problemów przetrwało przez 3 lata, a później zwiększyła się rola miejscowej administracji. Sąd mediacyjny nadal zajmuje się jednak ważnymi sprawami: *Mieszkamy w Gruzji i szanujemy tutejsze prawo i konstytucję, ale żyjemy zgodnie ze swoimi obyczajami i tradycjami. Można zwracać się do sądu państwowego, ale nasz sąd także może rozwiązać ten problem bezpłatnie, więc po co ma iść tam i wynajmować adwokata, płacić pieniądze, a potem długo czekać na werdykt* (mężczyzna, 56 lat, historyk). Proces ten pokazuje, że szybkie transformacje społeczeństw powodują, że ramy i wzory społeczne, które ze „starą tradycją” funkcjonowały bez zarzutów, teraz ulegają osłabieniu i aby się utrzymać przyjmują nowe formy adaptacyjne polegające często na tym, że instytucje, odwołujące się do przeszłości, zachowują jedynie swoją archaiczną formę, natomiast przyjmują nowe założenia, wedle których nadal mogą działać w nowym kontekście. W celu odtwarzania obyczajów opierano się na materiale z książki Fiodora

Leontowicza *Adaty kawkaskich gorców*, która została przetłumaczona na dialekt kistryński i ma współcześnie wyznaczać sposób postępowania w sporach, konfliktach i innych elementach życia wymagających interwencji autorytetów. Okazało się, że normy prawne funkcjonujące u Kistów i przytaczane przez moich informatorów są dosłowną kopią praw spisanych w XIX wieku przez Leontowicza w rozdziale *Adaty Kabardyjczyków*, a także *Adaty Czeczenów*.

Pluralizm prawny, w którego modelu funkcjonuje grupa kistryńska polega na tym, że w swoim codziennym życiu musi się konfrontować z różnymi, często wchodzącymi w konflikt porządkami normatywnymi, wynikającymi z różnych sieci społecznych, których jest dobrowolnie lub pod przymusem członkiem. Oprócz sądu *szariackiego i adatowego* powołano w dolinie Pankisi jednostkę policji, co było świadomym zabiegiem autorytatywnych przedstawicieli społeczności. Z wypowiedzi moich rozmówców wynika, że administracja państwowa nie ingeruje w tradycyjny sposób rozwiązywania problemów, co mogłoby świadczyć o jego istotnej roli lub próbie nadania ważności tej instytucji: *Gruziński rząd w to się nie miesza. Bywa nawet tak, że jak zapytamy się państwowych funkcjonariuszy, co zrobić, oni mówią: „Idźcie i sami zadecydujcie”*. *Niektóre rzeczy nie dochodzą do uszu władzy, bo sami decydujemy* (mężczyzna, 60 lat).

Kistowie są również niechętni do zgłaszania spraw przedstawicielom instytucji państwowych, ponieważ twierdzą, że sami lepiej znają normy i wykroczenia z nimi powiązane (krwawa zemsta, porwania kobiet), a przez to są w stanie lepiej rozstrzygnąć wewnątrzgrupowe problemy: *Nie, ustny obyczaj, nie ma charakteru obowiązku, więc państwo nie zakazuje. Jest jedno prawo regulujące, ale mają na uwadze tradycje etniczne i nie mogą zakazywać zwyczajów. To by było niesprawiedliwe. To jest proces aktualny, żeby sądzić po swojemu. Tradycja jest ważniejsza niż pozwy i procesy państwowe*.

Z kolei, nawet wtedy, kiedy państwowa władza chciała umocnić kontrolę i władzę nad społecznością, ludzie coraz częściej sprzeciwiali się prawu stanowionemu i odwoływali się do własnych tradycji. Okazuje się, że jeśli ktoś popełnił przestępstwo, musiał odbyć podwójną karę. W przypadku wyrządzenia komuś krzywdy fizycznej, winny nie tylko odbywał wyrok w więzieniu, ale zgodnie z tradycją krwawej zemsty w społeczności musiało się dokonać pojednanie w postaci przysięgi krewnych za winnego i rekompensaty za wyrządzoną krzywdę, najczęściej w sztukach bydła. Odwoływanie się do prawa rodowego stojącego ponad prawem stanowionym państwa, w którym żyją Kistowie eliminuje

w pewnym stopniu dominację społeczeństwa narodowego nad własną grupą: *Naród powinien żyć po swojemu i nie dać innym możliwości ingerowania*. Ponadto może mieć również cel inspirujący członków społeczności do samostanowienia o własnym losie: [Kiedy jest problem, rozwiązuje go sąd państwowy?] *Tak, też się zdarza. Częściej jednak dogadują się z nim i mówią, że według norm adatu będziemy się godzić*. Konstruowanie etniczności na tym polu dyskursu przejawia się w budowaniu kontrastów między gruzińskim modelem rozstrzygnięcia kwestii prawnych a kistryńskim prawem zwyczajowym: *w więzieniu są jakieś dziwne rzeczy, dlatego my się staramy, żeby nasz człowiek nie szedł do więzienia. On się stara pomagać rodzicom, żeby oddać dług rodzinie, która wykupiła jego winy* (mężczyzna, 40 lat). Wydaje się również, że brak zdecydowanej reakcji ze strony państwa gruzińskiego i angażowania sił wewnętrznych ma na celu ochronę przed ewentualną prowokacją lokalnych grup kryminalnych, czy też Rosji do wywołania konfliktu etnicznego. Istnienie pluralizmu prawnego powoduje, że Kistowie mając do wyboru różne formy odbywania kary często wybierają tę bardziej opłacalną, która w danym momencie może ich ochronić przed krwawą zemstą.

Praktyka prawa zwyczajowego stanowiła ważny element kulturowy i społeczny Kistów oparty na tradycji Wajnachów. Współczesna zintensyfikowana rewitalizacja praktyk prawa zwyczajowego jest synkretyzmem wynikającym z reakcji mniejszości kistryńskiej na kolonializm Rosji, Związku Radzieckiego, a także współczesną sytuację w Gruzji. Na tradycyjne sądownictwo według *adatu* miał ponadto wpływ zarówno islam ugruntowany na początku XX wieku przez bractwa sufickie, jak i globalny islam wahhabicki²⁹, który zaczął się rozprzestrzeniać na wielu kontynentach m.in. W Afryce i Azji w wyniku misji religijnych, w różnych środowiskach kulturowych i społecznych takich jak kraje postradzieckie, czy kraje Bliskiego Wschodu.

Kistowie nie mają zaufania do państwowych instytucji. Wynika to zapewne z faktu działalności międzynarodowych misji humanitarnych, a także misji islamskich. Podobnie zresztą sytuacja wyglądała za czasów Rosji carskiej i Związku Radzieckiego, jednak nigdy nie spowodowało to tak drastycznych różnic w światopoglądzie o tym, jak prawnie ma być zarządzana wspólnota kistryńska. Na tej podstawie można wnioskować, że kryzys

²⁹ Trzeba jednak zaznaczyć, że islam wahhabicki jest pojęciem-workiem dla wielu ruchów politycznego nurtu religii muzułmańskiej, którego celem w krajach byłego Związku Radzieckiego jest ustanowienie wspólnoty opartej na przestrzeganiu zasad zapisanych w Koranie i hadisach.

w społeczności jest wynikiem pojawienia się zglobalizowanego islamu wspieranego przez działalność bractw z Arabii Saudyjskiej, która znajdując orędowników propagowanej przez nią formy islamu poszerza swoje wpływy polityczne. Islam globalny stoi w sprzeczności z wieloma tradycyjnymi wartościami dla identyfikacji Kistów. Wielokrotnie Kistom udawało się oprzeć próbom upowszechniania języka arabskiego w szkołach przez wnioskowanie u władz gruzińskich o zakaz wprowadzenia tego języka w szkołach, jednak od lat 90-tych proces ten stał się przeszłością. Ponadlokalny islam zwalcza mistycyzm muzułmański, potępiając miejscowy kult świętych — *ustazów* i świętych miejsc, który był jednym z głównych elementów religijnej tożsamości kistryńskiej. Islam globalny stoi w sprzeczności z wieloma tradycyjnymi wartościami dla identyfikacji Kistów. Wahhabici zakazują picia alkoholu przez Kistów, a podobnie jak u Gruzinów kultura biesiady z towarzyszeniem wina była ważnym elementem ich kultury. W kulturze Kistów przywiązuje się wagę do szacunku dla starszych, który objawia się między innymi w nakazie wstania, kiedy do pomieszczenia wchodzi straszny człowiek. Wahhabici nakazują wstawanie tylko w obliczu Boga. Ponadto wahhabici dopuszczają wielożeństwo, nawet wśród kuzynów, co jest ściśle zakazane przez *adat*.

Można zatem powiedzieć, że ruch zinstytucjonalizowanej praktyki prawa zwyczajowego jest działaniem jednej strony: inteligencji i starszyny, która w ten sposób próbuje utrzymać kontrolę sytuacji w swoich rękach zgodnie z ruchem rewitalizacji tradycji. Stoi to w sprzeczności względem interesów innych stron i ich prób zarządzania sytuacją w regionie, a także utrzymania swojego wpływu. Można to zaklasyfikować jako dość typowy przykład wielu podobnych procesów polityki etnicznej uwarunkowanych sytuacją na Kaukazie.

WNIOSKI

Artykuł koncentrował się wzdłuż dwóch głównych procesów: kształtowania się praktyki prawa zwyczajowego na przestrzeni wieków, a także współczesnej adaptacji praktyki prawa zwyczajowego. Po pierwsze, praktyka prawa zwyczajowego stanowiła ważny element kultury i struktury Czeczenów, który został zaadaptowany przez Kistów lokalnie w wyniku migracji na tereny gruzińskie, a utracił na znaczeniu wśród Czeczenów zamieszkujących Republikę Czeczeńską, gdzie główną rolę zaczęły odgrywać sądy *szariackie*. Można powiedzieć, że system sądenia oparty na *adacie* spełniał swoją istotną rolę dla spo-

łączności w czasach Rosji carskiej i Związku Radzieckiego, choć podbój kolonialny wpłynął na zmiany ówczesnej tradycji praktykowania, a także norm. Podobny proces pokazuje Sally Moore (1983), która podważała mylne wyobrażenie o tym, że zwyczaj jest czymś niezmiennym i „przestarzałym”, podczas gdy zmiany zarezerwowane są dla działalności narodowych przywódców politycznych. Moore zwróciła uwagę na casusy dyskutowane w tradycyjnych sądach plemienia Chagga w Tanzanii dotyczące pożyczek i transakcji handlowych, dla których nie było zwyczajowych regulacji przedkolonialnych. Sędziowie w wydawaniu wyroków intuicyjnie polegali na własnym rozumieniu zasad kupna, sprzedaży, czy „kredytu” w sprawach temu poświęconych. Nieformalne zasady były zmieniane w formalne przepisy prawne. Nawet, jeśli prawa były oparte na tradycji, w praktyce stanowiły adaptację koncepcji kolonizatora w definiowaniu prawa. Tak, jak w wielu częściach Afryki i Azji prawo zwyczajowe nie było reliktem czasów przedkolonialnych a często konstruktem dyskursu kolonialnego, czyli powstałego w określonym kontekście historycznym (Merry, 1992, 357-379).

Po drugie, współczesne, czyli mniej więcej od lat 90-tych „zinstytucjonalizowane” praktykowanie prawa zwyczajowego jest wieloaspektowe, co wynika z reakcji na uwarunkowania lokalne, regionalne, międzyregionalne, międzynarodowe, a nawet globalne. Reaktywacja prawa zwyczajowego będąca ruchem obrony tradycji *adatu* jest wypadkową chęci utrzymania wpływu przez wiele krajów w tym regionie. Dzięki otwarciu granic po rozpadzie Związku Radzieckiego najpierw Czeczeni, a potem gruzini Czeczeni zyskali możliwość wyjazdów na muzułmańskie uniwersytety w Arabii Saudyjskiej. Proces ten zadział także w drugą stronę i w dolinie Pankisi zaczęli się osiedlać emisariusze propagujący formę islamu fundamentalistycznego. Radykałowie muzułmańscy znaleźli podatny grunt wśród młodzieży dotkniętej trudną sytuacją ekonomiczną wynikającą między innymi ze zmiany gospodarki opartej na *sowchozie* na system kapitalistyczny. Proces umacniania globalnego islamu został uznany jako wrogi i wchodzący w sprzeczność z tradycją propagowaną przez starszyznę i inteligencję związaną z ludowym islamem umacnianym przez cały XX wiek. Na ruch etniczacji propagowany przez inteligencję wpłynęły ożywione poszukiwanie wspólnych korzeni z Czeczenami, a także dystans etniczny z Gruzinami, którzy zaczęli stygmatyzować Kistów poprzez przestępczość i wzmożone działania kryminalne w regionie. Na omawiane procesy miały wpływ dwa konflikty: abchasko-gruziniński oraz rosyjsko-czeczeński. Pierwszy z wymienionych zdystansował Gruzinów i Czeczenów ze

względu na udział bojowników czeczeńskich po stronie Abchazów, a w wyniku drugiego z nich do doliny Pankisi napłynęli uchodźcy, którzy jeszcze bardziej zaczęli umacniać radykalny islam, a także tożsamość czeczeńską. Lokalnym liderom społeczności zaczęło zależeć na podniesieniu poziomu etniczacji społeczności w oparciu o tradycję Czeczenów, lecz tę z czasów przedkolonialnych, która w przypadku prawa zwyczajowego była redefiniowana przez panowanie kolonialne.

W świetle tych uwarunkowań należy postrzegać wzmożoną aktywność sądu mediacyjnego, który reprezentuje jedną z możliwości rozwiązywania problemów obok sądu *sariackiego* umacnianego przez wpływy wahhabickie i jednostki policji powołanej przez administrację gruzińską. Wszystkie te instytucje wchodziły w skład modelu pluralizmu prawnego, który zaowocował podziałem społecznym wspólnoty, której jedność nie jest już tylko ściśle oparta na *adacie*.

Bibliografia:

- Altermatt, Urs; 1998, Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie, Kraków: Znak
- Bobrownikow, Władimir; 2002, Muslimani sewernogo Kawkaza, Moskwa: Literatura orientalna PAN
- Changoszwili, Chaso; 2005, Kistebi, Tbilisi
- Czesnow, Jan; 1994, Trudno byt' Czeczencem; w: Niezawisimaja Gazeta, 22.09.1994
- Dettmering, Christian; 2005, Reassessing Chechen and Ingush clan structures in the XIXth century; w: Central Asian Survey, 24 (4) 2005, s. 469-489
- Dziekan, Marek; 2001, Arabowie. Słownik encyklopedyczny, Warszawa: PWN
- Ferguson, Brian R.; Neil. L Whitehead; 1992, War in the tribal zone, Oxford: School of American Research Press
- Hastrup, Kirsten; 1997, Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii; w: Konteksty. Polska Sztuka Ludowa, nr 1-2, s. 22-29
- Hobsbawm, Eric; Terence Ranger; 2008, Tradycja wynaleziona, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Ingold, Tim; Terhi Kurttila; Perceiving the environment in Finnish Lapland, London: Thousand Oaks, vol. 6, s. 183-196
- Kurcikidze, Skorena; Wakhtang Czikowani; 2002, Georgia's Pankisi Gorge: An Ethnographic Survey, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, [online], [dostęp: 2009-01-20]; w: http://iseees.berkeley.edu/bps/publications/2002_03-kurt.pdf
- Leontowicz, Fiodor; 1883, Adaty kawkaskich gorcow, materiali po obicznemu prawu, Odessa
- Melikiszwili, Lija; 2003, Krizis etnokulturi i bezopasnost obszestwa. Pankiskoje uszelje, Tbilisi

- Merry Engle, Sally; Anthropology, Law, and Transnational Processes, w: Annual Review of Anthropology, vol. 21, s. 357-379
- Moore Falk, Sally; 1983, Law as Process – An Anthropological Approach, London-New York
- Pierce, Richard. A; 1960, Russian Central Asia 1867-1917. A study in colonial rule, Berkley and Los Angeles: University of California Press
- Piwowar, Aleksandra; 2009, Konstruowanie etniczności u Egipcjan Albańskich; w: Bliski Wschód, tom 6, nr 1, s. 86-96
- Sanikidze, George; Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: “Global” and “Local”. Islam in the Pankisi Gorge, [online], [dostęp: 2013-08-05], w: http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no14_ses/10_sanikidze.pdf
- Sokirinskaja, Jekaterina; 2005, Families and clans in Ingushetia and Chechnya. A fieldwork report, w: Central Asia Survey, 24(4), s. 453-467
- Strumiński, Bohdan; 2005, Czeczenia-Iczkeria i Czeczeńcy okiem językoznawcy. Esej naukowo-polityczny, Warszawa
- Tamanaha, Brian; 2008, Understanding legal pluralism: past to present, local to global; w: Sydney Law Review, vol. 30, s. 374-411
- Tönnies, Ferdynand; 1988, Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury, Warszawa: PWN
- Tsulaja, Ija; To be Kist: between Chechen and Georgian, [online], [dostęp: 2013-08-11]; w: <http://www.ge.boell.org/downloads/Ia.pdf>



Fot. 1. Dolina Pankisi
Fot. Aleksandra Piwowar



Fot. 2. Stary meczet w Duisi
Fot. Aleksandra Piwowar



Fot. 3. Przedstawiciele rady starszych we wsi Duisi

Fot. Anna Iskra [za zgodą autorki]



Fot. 4. Plakat UNHCRu w Duisi

Fot. Aleksandra Piwowar



Fot. 5. Hadżystki (bractwa kadirija) w czasie przerwy od sufickiej modlitwy (dzikru)

Fot. Aleksandra Piwowar