

ETNICZNOŚĆ W BADANIACH NAD WCZESNYM ŚREDNIOWIECZEM

1. Pojęcie „etniczności”, które w ostatnich dziesięcioleciach stało się bardzo popularne na gruncie nauk społecznych, jest mało precyzyjne. Określonego znaczenia nabiera dopiero, kiedy opisuje konkretne zjawiska społeczne, charakteryzowane jako „etniczne”: grupy ludzkie, zbiorową identyfikację pojedynczych osób, ruchy społeczne, ideologie polityczne, zachowania itd. Ja pod pojęciem „etniczności” rozumiem przede wszystkim praktykę utożsamiania siebie oraz innych z określonymi grupami „etnicznymi”, a więc zbiorowościami, wyodrębnianymi poprzez własną nazwę grupową i wybrane elementy szeroko rozumianej kultury duchowej lub materialnej. Celowo rezygnuję tu z próby przedstawienia definicji grupy etnicznej i kryteriów przynależności do niej, ponieważ jest to jeden z bardziej dyskutowanych problemów antropologii kulturowej i socjologii ostatnich kilku dekad.

Jednymi z kluczowych tekstów w tej dyskusji były prace Fredrika Bartha, zwłaszcza wstęp do wydanego przez niego w 1969 roku tomu *Ethnic Groups and Boundaries*¹. Barth odrzucił tam tradycyjny sposób definiowania grup etnicznych, ponieważ narzucał on stałe kryteria, które sprawiały wrażenie, że różnorodność wynika po prostu z różnic biologicznych, kulturowych, separacji społecznej i barier językowych. Zamiast tego proponował szukać kryteriów „społecznie efektywnych”, to znaczy tych cech, które przez samych badanych uważane są za znaczące. Proponował dalej prześledzić procesy wytworzenia i utrzymywania granic etnicznych. Jeśli tożsamość etniczna – twierdził – wiąże się z określonym systemem wartości, to są okoliczności, w których tożsamość ta może być z powodzeniem realizowana, ale są też takie sytuacje, w których nie da się jej utrzymać. Te ogólne postulaty F. Barth zrealizował w studium poświęconym tożsamości Pasztunów (Afganów), zamieszczonym w tym samym tomie². Zauważa tam, że różnice w stylu życia poszczególnych grup pasztuńskich, jakie rzucają się w oczy badaczowi, nie mają większego znaczenia jako kryteria identyfikacji etnicznej. W przekonaniu samych Pasztunów ich tożsamość opiera się bowiem na wspólnym pochodzeniu, wyznawaniu

¹ F. Barth, *Introduction*, [w:] *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, red. tenże, Bergen–Oslo–London 1969, s. 9–38.

² Tenże, *Pathan Identity and its Maintenance*, [w:] tamże, s. 117–134.

islam, a przede wszystkim na pasztuńskim obyczaju, który silnie podkreśla równość i niezależność wszystkich dorosłych mężczyzn, wyrażane poprzez trzy instytucje: gościnność (honorowe używanie dóbr materialnych), rady (honorowe rozstrzyganie spraw publicznych) oraz odosobnienie (honorowa organizacja życia domowego). Instytucje te stanowią kluczowy składnik obrazu własnego Pasztunów, a jednocześnie są to wartości rozpoznawane przez nie-Pasztunów. Tożsamość pasztuńska jest jednak przedmiotem nie tylko wyobrażeń, ale również praktyki. W konsekwencji, w pewnych okolicznościach – zjawisko to omawia F. Barth w odniesieniu do pograniczy – praktykowanie wartości fundamentalnych dla Pasztunów, a więc także utrzymanie pasztuńskiej tożsamości, może okazać się niemożliwe lub niekorzystne. W podejściu F. Bartha należy podkreślić dwa momenty. Po pierwsze, zrezygnował on z poszukiwania obiektywnych wyznaczników grup etnicznych, uznając za ważniejsze kryteria subiektywne. Innymi słowy, zastąpił perspektywę badacza perspektywą badanych³. Po drugie, podważył bezwzględny i statyczny charakter grupy etnicznej – tożsamość staje się w tym ujęciu przedmiotem pewnej praktyki.

Dalszą dyskusję wokół zjawisk etnicznych, szczególnie intensywną od lat osiemdziesiątych, można scharakteryzować poprzez dwie opozycje⁴. Pierwsza dotyczy metryki

³ Warto tu wspomnieć, że podobne podejście można znaleźć w pracach niektórych wcześniejszych badaczy. Już w 1882 roku Ernest Renan w swoim wykładzie *Qu'est-ce qu'une nation?* (przekł. polski: *Co to jest naród*, [w:] *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, red. L. Zdybel, Lublin 1998, s. 197–212) za czynniki konstytuujące naród uznał przede wszystkim *consensus* i wspólne pragnienie członków. Max Weber natomiast zdefiniował grupę etniczną jako grupę ludzi, którą cechuje „wiera we wspólność pochodzenia” (*Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, ks. II, rozdz. IV, § 2, s. 307–313; pierwsze wydanie niemieckie, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, ukazało się w 1922 roku, już po śmierci autora; w przekładzie polskim cytowany fragment nosi tytuł *Powstanie wiary we wspólność etniczną. Wspólnota języka i kultu*). Niemal w tym samym czasie, na początku lat trzydziestych ubiegłego wieku, w Polsce, Florian Znaniecki (*Studia nad antagonizmem do obcych*, Przegląd Socjologiczny 1 (1930–1931), s. 173) postulował, by do definicji obcego wprowadzić „współczynnik humanistyczny”, to znaczy traktować jako obcych nie tych, którzy jako tacy, na podstawie obiektywnych cech, jawią się badaczowi-obszwaratorowi, ale tych, których dana jednostka czy grupa w danym momencie doświadcza jako obcych. Pod wpływem m.in. tej koncepcji Józef Obrębski proponował opisywać tożsamość etniczną na podstawie „subiektywnych kryteriów”, traktując ją tym samym jako „twór świadomościowy” (podejście to nie zostało jednak podjęte na gruncie późniejszej etnografii polskiej; zob. Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000, s. 19–38). Sigfrid F. Nadel z kolei, w swojej pracy poświęconej Nubijczykom (*The Nuba: an anthropological study of the Hill tribes in Kordofan*, Oxford University Press 1947, s. 13), jako odrębne plemiona traktował te grupy, które postrzegały siebie jako takie. Zauważył przy tym, że świadomość przynależności do „plemienia” często szła na przekór obiektywnym podobieństwom/różnicom wewnątrz ludności tego terytorium. Zob. także Richard Jenkins, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London–Thousand Oaks–New Delhi 1997 (przedruk 1998), s. 3–19, który, omawiając propozycje F. Bartha, wskazał na innych prekursorów tego podejścia. Na gruncie socjologii był nim, obok M. Webera, Everett Hughes, wśród antropologów zaś Edmund Leach, Michael Moerman oraz Yehudi Cohen (prace wszystkich wspomnianych badaczy ukazały się po II wojnie światowej). Sam Jenkins uważa uprzywilejowanie punktu widzenia członków badanych społeczności za jeden z podstawowych i najbardziej wartościowych elementów antropologicznego modelu etniczności.

⁴ Dyskusje nad etnicznością, toczone na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza, przedstawiać można według różnych „kluczy”. Korzystam tu zwłaszcza z systematycznego podsumowania przedstawionego przez Anthony'ego D. Smitha, *National Identities: Modern and Medieval?*, [w:] *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, red. S. Forde, L. Johnson, A.V. Murray, Leeds 1995, s. 21–46; oraz tegoż, *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nation and nationalism*, London–New York 2000 (1. wyd. 1998). Zob. także Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci 2005 (1. wyd. 1995), oraz R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity*. Spośród polskich autorów wskazać należy m.in. Wojciecha

i genezy zjawiska narodu. Z jednej strony moderniści przedstawiają naród jako produkt nowoczesności: naród był nie do pomyślenia przed rewolucjami francuską i przemysłową, dopiero proces modernizacji stworzył potrzebę zbudowania narodów. Z drugiej strony wielu badaczy, uznając nowoczesny charakter ideologii narodowych, same narody postrzega jako zjawisko społeczne o bardzo starej metryce, sięgającej średniowiecza, a nawet antyku (zwolennicy tego stanowiska określane są jako „perennialists”). Druga opozycja, bardziej ogólna, przeciwstawia sobie dwa paradygmaty etniczności: prymordialistyczny (pierwotnościowy) i instrumentalistyczny. W świetle pierwszego z nich więzi etniczne mają charakter przyrodzony, to znaczy: każdy wraz z urodzeniem nabywa pewne cechy etniczne (etnonim, język, religię, normy zachowania itp.), z którymi pozostaje na zawsze związany. Więź etniczna jest traktowana jako podstawowa i najbardziej odporna na zmiany, jednocześnie silnie emocjonalna, zaś grupa – przekazując swe wartości z pokolenia na pokolenie – pozostaje trwała i niezmienna. Z drugiej strony można potraktować więź etniczną jako przedmiot wyboru jednostki, instrument realizacji określonych celów i interesów, zarówno indywidualnych, jak i grupowych. Więź etniczna nie jest więc dziedziczona, ale wybierana, osiądana, budowana, w pewnych sytuacjach nabiera ona kluczowego znaczenia, ale w innych schodzi na plan dalszy. Grupa zaś, w takim ujęciu, staje się dynamiczna, zmienna, historyczna. Chociaż wspomniane stanowiska nadal stanowią ważne punkty odniesienia dla uczestników dyskusji nad zjawiskami etnicznymi, wielu badaczy sytuuje się pomiędzy tymi skrajnościami. Wspomnę tu jedynie o dwóch propozycjach wyjścia poza przedstawione wyżej opozycje. Anthony D. Smith uważa współczesne narody za zjawisko nowoczesne (podobnie jak nacjonalizmy), budowa nowoczesnych narodów była jednak uwarunkowana istnieniem wcześniejszych wspólnot etnicznych. Miały one charakter symboliczny: według Smitha bowiem wspólnotę etniczną konstituują poczucie ciągłości, wspólna pamięć i przeznaczenie, to znaczy więzi kulturowego pokrewieństwa wyrażone w mitach, wspomnieniach, symbolach i wartościach⁵. Thomas H. Eriksen z kolei za podstawę swojej definicji etniczności uznaje relacje z innymi. Jego zdaniem kulturowa odmienność nie jest jej zasadniczym ani wystarczającym wyznacznikiem. Aby można było mówić o etniczności, dwie grupy muszą pozostawać w minimalnym chociaż kontakcie ze sobą i muszą się wzajemnie postrzegać jako kulturowo odrębne. W tym ujęciu etniczność nie jest więc przymiotem grupy, ale aspektem relacji społecznych⁶.

Przedstawiona wyżej charakterystyka dyskusji nad zjawiskami etnicznymi nie jest ujęciem ani *stricto* historycznym (mimo porządku chronologicznego), ani całościowym. Zależało mi jedynie na tym, aby zwrócić uwagę na wybrane tematy i propozycje, które uważam za szczególnie ważne z punktu widzenia historyka, w tym badacza społeczności wczesnośredniowiecznej Europy; bo chociaż pojęcie etniczności jest stosunkowo młode, a wspomniana dyskusja – jeśli pominać problem genezy narodów – dotyczy zasadniczo

J. Bursztę, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, rozdz. 7, Waltera Żelaznego, *Etniczność w naukach społecznych. Zarys problematyki, Sprawy Narodowościowe. Seria nowa 20* (2002), s. 57–85, Zbigniewa Bokszańskiego, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, rozdz. 2–5, oraz Aleksandra Posern-Zielińskiego, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Mała Biblioteka PTPN 14, Poznań 2005.

⁵ A.D. Smith, *Nationalism and Modernism*, s. 181–198.

⁶ T.H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press 1993, s. 11 i n.

zjawisk współczesnych, to przecież praktyka porządkowania świata poprzez identyfikację siebie i innych z określonymi etnosami (ludami, narodami) jest bardzo stara. Plemiona, ludy, narody to kategorie, które nie tylko występują w antycznych i średnio-wiecznych przekazach, lecz są nadal używane przez nowoczesną historiografię⁷. Stąd też dyskusja nad „etnicznością” toczona na gruncie nauk społecznych musi interesować również historyków. Mam na myśli nie tylko kwestię metryki narodu, lecz także różne sposoby definiowania grup etnicznych i opisu tożsamości etnicznych. Jeżeli bowiem przyjąć istnienie silnych tożsamości zbiorowych przed nowoczesnymi narodami, choć różnych od wspólnot narodowych w postaci, jaką znamy, to należy zapytać, jak opisywać tożsamości zbiorowe dawnych społeczeństw. Trzeba zauważyć, że krytyka podejścia prymordialistycznego przez zwolenników ujęcia instrumentalistycznego opiera się przede wszystkim na doświadczeniach i obserwacjach niektórych społeczeństw współczesnych. Jak stwierdzili Nathan Glazer i Daniel P. Moynihan, szybkość zmian we współczesnym świecie, w tym zmienność tożsamości, nie sprzyja kategoriom prymordialnym⁸. Czy zatem instrumentalistyczny opis etniczności ograniczyć trzeba jedynie do zjawisk współczesnych, zaś opis prymordialistyczny przypisany jest do dawnych społeczeństw? Problem ten znajduje się poza głównym nurtem zainteresowań antropologów i socjologów, lecz dla historyka jest on ważny.

2. Równoległe do przedstawionej wyżej dyskusji i z początku raczej niezależnie od niej, również na gruncie historiografii dotyczącej późnego antyku i wczesnego średnio-wiecza zmieniało się podejście do problematyki etnicznej. W 1961 roku Reinhard Wenskus w swojej pracy poświęconej kształtowaniu się germańskich plemion⁹ za najważniejszy czynnik budujący wspólnotę plemienną uznał wiarę we wspólne pochodzenie. Wiara ta, wyrażona we wspólnej nazwie i mitach genealogicznych, była częścią tradycji przechowywanej przez stosunkowo wąską grupę jednego lub kilku rodów (np. dynastię królewską) – tzw. jądro tradycji („Traditionskern”). Wokół niej zbierały się inne grupy o bardzo różnym pochodzeniu, które – identyfikując się z tą tradycją – tworzyły jedną *gens*¹⁰. Koncepcję Wenskusa podjął i rozwinął Herwig Wolfram w swoich badaniach nad etnogenezą, w tym zwłaszcza nad tradycjami o początkach (*origo gentis*) Gotów i innych „barbarzyńskich” ludów¹¹. H. Wolfram przyznaje, że przekazy o *origo* poszczególnych

⁷ Por. J. Topolski, *Pojęcie narodu jako kategoria metodologiczna w badaniach historycznych*, [w:] *Pojęcia „Volk” i „Nation” w historii Niemiec*, Poznań 1980, s. 7–23.

⁸ N. Glazer, D.P. Moynihan, *Introduction*, [w:] *Ethnicity. Theory and Experience*, red. N. Glazer, D.P. Moynihan, Harvard University Press 1975, s. 19. Por. D. Bell, *Ethnicity and Social Change*, [w:] tamże, s. 171.

⁹ R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Böhlau-Verlag, Köln–Graz 1961.

¹⁰ Por. krytyczna recenzja Františka Grausa, *Historica* 7 (1963), s. 185–191. Tezy R. Wenskusa zasadniczo zaakceptował Benedykt Zientara (*Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985, s. 29–31). Trzeba jednak zauważyć, że przedmiotem badań B. Zientary było przede wszystkim zagadnienie przejścia od „świadomości plemiennej” do „świadomości narodowej” i tym samym problem tożsamości nowych społeczeństw formujących się na peryferiach i na obszarze dawnego cesarstwa rzymskiego traktował jedynie jako punkt wyjścia.

¹¹ Zob. m.in. H. Wolfram, *Historia Gotów*, Warszawa–Gdańsk 2003 (wyd. niemieckie: *Geschichte der Goten. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München 1979; przekład polski oparty na 3. wyd.

h ludów zostały spisane późno, na etapie budowania przez te społeczności własnych królestw na terenie cesarstwa rzymskiego, i jako takie są przede wszystkim świadectwem swoich czasów (*origo* Gotów, na przykład, spisał na początku VI wieku najpierw Kasjodor, którego tekst się nie zachował, a za nim, w połowie tego samego stulecia, Jordanes¹²). Podkreśla też wyraźne w wielu miejscach reminiscencje etnografii klasycznej. Goci, na przykład, w czasie gdy mieli przebywać nad Morzem Czarnym, zostali utożsamieni z Getami i w pewnym sensie „obdarzeni” ich historią. Mimo to H. Wolfram nie uważa tych przekazów za jedynie „wynalezione”, lecz doszukuje się w nich elementów autentycznej pamięci plemiennej, za takie uznaje np. skandynawskie pochodzenie dynastii Amalów i serię imion jej członków. To właśnie Amalowie byli jednym z depozytariuszy tradycji, dzięki którym mogły się tworzyć kolejne nowe związki plemienne Gotów.

Koncepcja etnogenezy w postaci upowszechnionej przez H. Wolframa spotkała się z krytyką części badaczy. Główne jej punkty zostały zebrane na odrębnym sympozjum podczas kongresu mediewistycznego w Kalamazoo w 2000 roku. Walter Goffart zauważył, że model, zgodnie z którym barbarzyńskie plemiona tworzyły się i przekształcały dzięki aktywności „Traditionskerne”, stał się na tyle popularny, że urósł do rangi rzeczywistego procesu społecznego¹³. Badacz ten wątpi jednak w żywotność wspomnień o odległych przodkach i ojczyźnie, które miałyby budować tożsamość kolejnych grup na przestrzeni kilku stuleci. Wskazuje na Franków i Alemanów, którzy w ogóle nie znali swoich *origines*. Krytykuje też powszechne wyobrażenie, że każde z germańskich plemion miało swoją „praojczyznę” i stale migrowało. Według W. Goffarta, historyk nie musi zaczynać opisu dziejów poszczególnych społeczności od możliwie najwcześniejszego momentu – przecież nowożytnie opracowania historii Rzymu, argumentuje, nie zaczynają się od upadku Troi. Przywołany przez W. Goffarta przypadek Franków wykorzystuje także Alexander C. Murray¹⁴. Grzegorz z Tours o początkach Franków wie tylko tyle, że przybyli z Panonii, z kolei Fredegar i autor *Liber Historiae Francorum* piszą o trojańskim pochodzeniu ludu. Żaden z autorów nie znał więc „plemiennej” tra-

niemieckim: *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 1990), zob. zwł. s. 9–33 i 55–58; tenże, *Le genre de l'Origo gentis*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 68 (1990), 4, s. 789–801; tenże, *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*, University of California Press 1997 (wyd. niemieckie *Das Reich und die Germanen*, Berlin 1990), zwł. s. 14–34. Zob. również tegoż, *Germanie*, Kraków 1996 (wyd. niemieckie *Die Germanen*, München 1995). Zob. także M. Salamon, *Ku nowej tożsamości etnicznej. Plemiona germańskie na Wschodzie w III–VI w.*, [w:] *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2004, s. 147 i n.

¹² Stosunek *Getica* Jordanesa do niezachowanej historii Kasjodora pozostaje przedmiotem dyskusji. H. Wolfram traktuje tekst Jordanesa jako silnie zależny od Kasjodora, którego przedstawia często jako właściwego autora zapisu najdawniejszych dziejów Gotów. Inaczej Walter Goffart, według którego *Getica* Jordanesa to autonomiczny tekst, napisany w określonym kontekście politycznym i mający własne cele, a nie jedynie streszczenie 12 ksiąg historii gockiej Kasjodora. Zob. tegoż, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton University Press 1988, s. 20–111. W. Goffart powrócił ostatnio do tego problemu w *Jordanes's Getica and the Disputed Authenticity of Gothic Origins from Scandinavia*, *Speculum* 80 (2005), April, s. 379–398. Zob. także M. Salamon, *Jordanes w środowisku Konstantynopola połowy VI wieku. Uwagi wstępne*, *Balkanica Posnaniensia* V (1990), s. 405–415.

¹³ W. Goffart, *Does the Distant Past Impinge on the Invasion Age Germans?*, [w:] *On Barbarian Identity – Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, wyd. A. Gillett, Brepols 2002, s. 21–37.

¹⁴ A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, [w:] tamże, s. 39–68.

dycji Franków. Zdaniem A.C. Murraya przykład ten pokazuje też, że – wbrew Wenskusowi – dawna wspólnota etniczna (*gens*) niekoniecznie była pojmowana jako grupa wywodząca się od wspólnego przodka czy pary przodków. Andrew Gillet¹⁵ z kolei podważył rolę etniczności jako ideologii politycznej, to jest narzędzia, za pomocą którego „barbarzyńscy” królowie mieli integrować swoje wieloetniczne ludy-armie. A. Gillet zestawił różne rodzaje tekstów z poszczególnych królestw sukcesyjnych, szukając etnicznej tytułatury władców. Jak się okazało, stosunkowo rzadko występuje ona w oficjalnych tekstach pochodzących z kancelarii (dokumenty) czy związanych z dworem (inskrypcje, legendy monet). Na szerszą skalę używali jej jedynie Merowingowie w dokumentach oraz władcy longobardcy w edyktach (co ciekawe, nie występuje ona jednak w żadnym ze znanych, niestety tylko z późniejszych kopii, dyplomów królów longobardzkich)¹⁶.

Krytycy teorii etnogenezy atakują więc przede wszystkim dwa jej założenia. Po pierwsze, podważają przekonanie, że współczesny badacz ma dostęp do autentycznej, archaicznej tradycji plemiennej, która miałaby zapewnić ciągłość między różnymi grupami od prahistorycznych początków na obszarze Barbaricum po moment budowania królestw na terenie cesarstwa. Wątpią oni w możliwość opisanie politycznej dynamiki barbarzyńskich społeczności przed osiedleniem się w granicach imperium. Po drugie, odmawiają etniczności roli głównej siły politycznej w porzymskiej Europie. Nie proponują przy tym innego modelu opisu procesów etnicznych w okresie tzw. wędrówki ludów. Słabości koncepcji etnogenezy każą zresztą wątpić, czy w ogóle możliwe jest ujęcie zachodzących wówczas zmian w jeden model. Stanowiska H. Wolframa i jego krytyków dalekie są jednak od wyczerpania historiograficznej dyskusji nad wczesnośredniowieczną etnicznością.

Charakterystyczne dla krytyki teorii etnogenezy przedstawionej w Kalamazoo jest włączanie do grona jej głównych przedstawicieli, obok R. Wenskusa i H. Wolframa, Waltera Pohla. Jest to poważna nieścisłość. W. Pohl wywodzi się wprawdzie z tej szkoły i chętnie się do tego przyznaje, lecz nie jest wobec niej bezkrytyczny, co więcej, zwłaszcza w pracach ostatnich lat jego zainteresowania badawcze daleko wykroczyły poza problemy tak rozumianej etnogenezy¹⁷. W. Pohl często odwołuje się do pracy R. Wenskusa. Za główną jej zasługę uznaje podważenie znaczenia obiektywnych kryteriów przynależności etnicznej na rzecz przekonania członków o przynależności do wspólnoty. Podobnie jak R. Wenskus W. Pohl traktuje plemiona nie jako stabilne, biologicznie i kulturowo dość jednolite byty, lecz jako twory historyczne¹⁸. W szczegółach jednak dyskutuje z te-

¹⁵ A. Gillet, *Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdoms?*, [w:] tamże, s. 85–121.

¹⁶ A. Gillet ogranicza swoją analizę do materiału z królestwa longobardzkiego (do 773 roku). Warto jednak zauważyć, że tytułatura etniczna (*dux/princeps gentis Langobardorum*) była konsekwentnie używana przez książąt Benewentu (a po podziałach również przez książąt Salerno i Kapui), począwszy od pierwszych znanych dokumentów z VIII wieku (jeszcze z okresu istnienia królestwa) po drugą połowę XI wieku, kiedy władzę przejęli książęta normańscy. Kwestię tę omówiłem szerzej w mojej pracy magisterskiej *Strategie budowania tożsamości zbiorowych wśród Longobardów z Italii Południowej (VIII–XI w.)*, [w:] *Scripta Minora* IV, red. B. Lapis, Poznań 2006, s. 43–49.

¹⁷ Por. J. Kujawiński, *Socjologiczne i antropologiczne inspiracje w badaniach nad tożsamościami społeczności wczesnośredniowiecznej Europy (wokół prac Waltera Pohla)*, KH 111 (2004), 4, s. 109–120.

¹⁸ W. Pohl, *Conception of ethnicity in Early Medieval Studies*, *Archaeologia Polona* 29 (1991), s. 39–42; tegoż, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2001 (1. wyd. 2000), s. 5 i nn. Na temat znaczenia pracy R. Wenskusa por. P. Geary, *Ethnic identity as a situational construct in the*

zami R. Wenskusa, krytykując na przykład koncepcję germańskich plemion („Stämme”) jako części germańskiego ludu („Volk”), który zdaniem W. Pohla nie istniał. Krytykuje też elitarną koncepcję „Traditionskerne”¹⁹.

W. Pohl częściej i chętniej od innych badaczy odwołuje się do współczesnych prac antropologicznych i socjologicznych poświęconych etniczności i do toczonych w nich dyskusji. Sam unika skrajności: uznaje istnienie silnych tożsamości zbiorowych przed nowoczesnymi narodami, samą tożsamość opisuje jako konstrukcję sytuacyjną („situational construct”)²⁰, zaznacza jednak, że konstruowanie tożsamości nie jest całkowicie dowolne – tożsamość wymaga uznania, zgody, wykorzystuje też faktyczne zjawiska (np. język), choć znaczenie im nadawane może być różne. Bliskie jest mu podejście wspomnianego już Fredrika Bartha, dla którego tożsamości etniczne to kulturowe konstrukcje, które nie są dane raz na zawsze, lecz muszą być stale aktualizowane, różnice etniczne zaś nie są różnicami wrodzonymi, ale efektem pewnej praktyki²¹. Sama kategoria różnicy staje się w tym ujęciu relacjonalna: istnieje wtedy, gdy jest ktoś zdolny ją zauważyć²². Znaczenia nabiera wobec tego problem komunikacji – do strategii rozróżniania, a więc także do tożsamości grupy trzeba przekonać zarówno członków wspólnoty, jak i tych, którzy do niej nie należą²³. Częścią tej strategii są teksty, którym Pohl przypisuje kluczową rolę w budowaniu tożsamości wspólnoty²⁴. Podobnie jak R. Wenskus i H. Wolfram W. Pohl podkreśla heterogeniczny charakter „barbarzyńskich” społeczności. Dlatego też tożsamość tak zróżnicowanych zbiorowości nie była w sposób systematyczny związana z takim elementami kultury, jak: język, strój, broń itp., lecz opierała się głównie na wspólnej pamięci, wartościach oraz tradycji, uznanych za własne, praktykowanych oraz przekazywanych i aktualizowanych – najpierw opowiadanych, a od pewnego momentu spisanych²⁵. Jest to stanowisko bliskie wspomnianej już koncepcji etniczności symbolicznej („ethno-symbolism”) Anthony’ego D. Smitha, do którego W. Pohl często się zresztą odwołuje²⁶. Etniczność była więc wykorzystywana przez

early middle ages, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 113 (1983), s. 17 i n.; A.C. Murray, *Reinhard Wenskus*, oraz D. Harrison, *Dark Age Migrations and Subjective Ethnicity: The Example of the Lombards*, Scandia 57 (1991), 1, s. 19–36, zwł. s. 19–25.

¹⁹ Zob. np. W. Pohl, *Le origini etniche*, s. 6–9, oraz tegoż, *Ethnicity, Theory and Tradition: A Response*, [w:] *On Barbarian Identity*, s. 224 i n. oraz 231 i n. Por. częściowo zbieżne krytyczne uwagi F. Grausa do pracy R. Wenskusa, zawarte w cytowanej wyżej recenzji.

²⁰ Zob. np. W. Pohl, *Social Language, Identities and the Control of Discourse*, [w:] *East and West: modes of communication: proceedings of the first, plenary conference at Merida*, red. E. Chrysos, I. Wood, *The Transformation of the Roman World 5*, Leiden–Boston–Köln, Brill 1999, s. 131. Por. P. Geary, *Ethnic identity as a situational construct in the early middle ages*.

²¹ W. Pohl, *Le origini etniche*, s. 15.

²² Tenże, *Telling the difference: signs of ethnic identity*, [w:] *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300–800*, red. W. Pohl, H. Reimitz, *The Transformation of the Roman World 2*, Leiden–Boston–Köln, Brill, s. 21. W. Pohl odwołuje się tu do myśli Pierre’a Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, Paris 1994, s. 17–25.

²³ W. Pohl, *Le origini etniche*, s. 35.

²⁴ Tenże, *Memory, Identity and power in Lombard Italy*, [w:] *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, red. Y. Hen, M. Innes, Cambridge 2000, s. 16; por. tenże, *Telling the difference*, s. 21.

²⁵ Zob. tegoż, *Introduction: Strategies of distinction*, [w:] *Strategies of distinction*, s. 5–9; tenże, *Telling the difference*, passim; tenże, *Le origini etniche*, s. 37.

²⁶ Zob. np. tenże, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 228.

władców królestw sukcesyjnych jako narzędzie integracji i separacji, choć z różną intensywnością. W. Pohl uważa dyskurs etniczny za element klasycznego dziedzictwa zaadoptowany przez barbarzyńskich władców i ich rzymskich doradców²⁷. Zaznacza przy tym, że pewną rolę w budowaniu tożsamości odgrywały również tradycje nierzymskie, które nie mogły zostać wymyślone przez późniejszych autorów, np. mit początku Longobardów znany z *Origo gentis Langobardorum* oraz z *Historia Langobardorum* Pawła Diakona. W. Pohl wątpi w sens wykorzystywania tradycji longobardzkiej do rekonstrukcji dziejów migracji plemienia, ale uznaje tę tradycję za bardzo ważną dla społeczeństwa longobardzkiego w momencie spisania tych przekazów, w VII i VIII wieku. Jeśli Paweł, uznając mit o nadaniu imienia Longobardom przez Wotana za „śmieszna bajkę” (*ridicula fabula*), włącza go do swojej narracji, to najwyraźniej oczekiwał tego odbiorca tekstu²⁸. W. Pohla interesuje nie tyle prahistoria plemion barbarzyńskich co historia społeczności poszczególnych królestw uformowanych na terenie dawnego cesarstwa, a zwłaszcza ich zbiorowa tożsamość.

3. Tę krótką i daleką od wyczerpania charakterystykę współczesnych nurtów w badaniach nad etnicznością we wczesnym średniowieczu chciałbym zamknąć kilkoma wnioskami, które uważam za szczególnie ważne. Przede wszystkim zrezygnować należy z biologicznej, statycznej koncepcji grup etnicznych. Mało przydatne wydaje się też szukanie obiektywnych kryteriów przynależności do poszczególnych wspólnot. Owszem, klasyfikacja przeprowadzona z perspektywy badacza ma pewien walor systematyzujący, lecz jej wartość poznawcza jest niewielka. Pierwszeństwo przyznałbym natomiast definicjom subiektywistycznym, to znaczy takim, które faktycznych podziałów szukają w przekonaniach tych, którzy identyfikują się z daną grupą. Pytanie o obiektywne cechy kultury danej populacji (oraz o czynniki sprzyjające budowaniu wspólnoty) nie przestaje być ważne, pozwala ono np. uchwycić relacje między etniczną tożsamością a stanowiącą dla niej ramy konkretną kulturą²⁹. W żadnym razie jednak nie może ono zastąpić pytania o subiektywną identyfikację: nie wystarczy (a nawet nie trzeba) bowiem mówić określonym językiem czy dzielić określone wartości, aby stanowić odrębną grupę etniczną, decydujące znaczenie ma poczucie przynależności do grupy³⁰. Zaznaczam, że

²⁷ Tenże, *Introduction: Strategies of distinction*, s. 2–4.

²⁸ Zob. m.in. tenże, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 227–234.

²⁹ Warto w tym miejscu ponownie przywołać postać i prace Benedykta Zientary, który – uznając za zjawisko decydujące o istnieniu narodu narodową świadomość – skupił się przede wszystkim na analizie obiektywnych warunków powstawania tego typu więzi i próbował ustalić charakterystyczne treści rozróżnianych przez niego świadomości plemiennej i narodowej. Zob. tenże, *Świt narodów europejskich*, zwłaszcza s. 11–19, 29–33 oraz s. 342–356. Zob. także M. Wilamowski, *Średniowieczne narody w pracach Benedykta Zientary*, [w:] *Benedykt Zientara (15 VI 1928–11 V 1983). Dorobek i miejsce w historiografii polskiej*, red. K. Skwierczyński, P. Węcowski, Warszawa 2001, s. 39–68. Por. S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*, Routledge 1997 (przedruk 1998), s. 63, na temat konceptualizacji etniczności w intelektualnej tradycji Europy Wschodniej (na temat stanowiska autorki w kwestii roli kultury w procesie budowania i wyrażania tożsamości etnicznej patrz niżej). Istnieje jednak różnica między traktowaniem świadomości grupowej jako konsekwencji i potwierdzenia obiektywnych podziałów i różnic a definiowaniem grupy na podstawie zbiorowej samoidentyfikacji jej członków.

³⁰ Por. U. Fabietti, *L'identità etnica*, s. 14, i W. Pohl, *Początki Słowian. Kilka spostrzeżeń historycznych*, [w:] *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, red. P. Urbańczyk, Mała Biblioteka PTPN 18, Poznań–Warszawa 2006, s. 19.

proponowany tu „subiektywizm” dotyczy nie samej tożsamości grupowej, lecz metody jej opisu, która powinna przede wszystkim uwzględnić punkt widzenia badanych (innymi słowy powinna przyjąć podejście emiczne). Warto podkreślić, że tak sformułowany postulat jest na tyle ogólny, że pozwala opisać etniczność zarówno jako instrument, konstrukcję sytuacyjną, przedmiot wyboru (tak opisana etniczność bywa też określana jako „subiektywna”), jak i jako kategorię prymordialną („obiektywną”), w zależności od tego, jak ten typ zbiorowej identyfikacji jest odczuwany w badanej zbiorowości. Co więcej, podejście subiektywistyczne pozwala pogodzić różne ujęcia: nawet jeśli dyskurs etniczny w konkretnym przypadku jest interpretowany przez badacza jako instrument osiągania konkretnych celów, indywidualnych lub zbiorowych, to w przekonaniu badanych ich identyfikacja etniczna może być jednocześnie postrzegana jako przyrodzona i dla wszystkich oczywista (choć nie można wykluczyć sytuacji, w której także sami członkowie grupy będą traktowali swoją identyfikację jako efekt ich subiektywnego przekonania, wyboru lub nawet konstrukcji). Trzeba przy tym pamiętać, że postulat przyznania pierwszeństwa perspektywie uczestników relacji społecznych odnosi się do przedstawicieli społeczności badanej, i do grup wobec niej zewnętrznych, lecz pozostających z nią w kontakcie. Identyfikacja własna oraz identyfikacja narzucana przez innych nie muszą być zgodne, stanowisko subiektywistyczne pozwala więc wydobyć potencjalne napięcia między obrazem własnym a opiniami „innych” o „nas”³¹.

Takie podejście ma określone konsekwencje także dla badań nad społecznościami późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej Europy. Proszę bowiem zauważyć, że do pewnego momentu dysponujemy jedynie przekazami o plemiennych wspólnotach zamieszkujących Barbaricum, relacjami zewnętrznymi, spisanyymi przez autorów świata rzymskiego. Nie chcę pomniejszać ich wartości źródłowej: bez nich znacznie mniej moglibyśmy powiedzieć o relacjach cesarstwa z grupami spoza limesu. Kwestią dyskusyjną pozostaje przy tym wiarygodność informacji dotyczących poszczególnych grup, ich pochodzenia i organizacji³². Niezależnie jednak od tego, jak ocenimy te przekazy, nie da się na ich podstawie opisać tożsamości tych wspólnot (jeśli przyjmuje się podejście subiektywistyczne). Dopiero kiedy od około V–VI wieku społeczności, które osiedliły się na terenie cesarstwa, zaczynają tworzyć własne teksty, można postawić pytanie o ich tożsamość, nie tę dawną, lecz ówczesną. Trzeba bowiem pamiętać, że pomimo tej samej czy podobnej nazwy, nie były to już te same społeczności, o których dwa, trzy stulecia wcześniej wspominały źródła klasyczne. Proponuję więc wyraźnie odróżnić, a następnie przesunąć punkt ciężkości badań z problematyki etnogenezy, a więc procesów formowania się poszczególnych grup na terenie Barbaricum, w okresie pra- lub protohistorii – tu wszelkie próby historiograficznego opisu pozostaną hipotetyczne – na kwestię zbio-

³¹ Por. R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity*, s. 52–73, który silnie podkreśla potrzebę równorzędnego uwzględnienia zarówno samoidentyfikacji, jak i kategoryzacji społecznej, to znaczy identyfikacji narzucanych „nam” przez „innych” i „innym” przez „nas”.

³² Zob. m.in. H. Wolfram, *Le genre de l'Origo gentis*, passim; P. Geary, *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press 2002, s. 41–62; J. Kolendo, *Mity etnogenetyczne w starożytności a kształtowanie się pojęć autochtonizmu i allochtonizmu*, [w:] *Wędrowniacy i etnogeneza*, s. 9–27; P. Barford, *Wiedzieć niewiadome. Jak możemy uprawiać archeologię rozprzestrzeniania się języków słowiańskich?*, [w:] *Nie-Słowianie*, s. 105–112.

rowych tożsamości poszczególnych społeczności w czasach historycznych, kiedy można je opisać na podstawie wytworzonych w ramach danej grupy tekstów.

Przyjęcie subiektywnych kryteriów podziałów etnicznych wymaga także rozróżnienia między pochodzeniem (fizyczną przynależnością do określonego terytorium, państwa, obszaru językowego czy kulturowego) a tożsamością. Myślę, że wiele nieporozumień wynika właśnie z mieszania tych dwóch kategorii. Przytoczę jeden przykład: w pierwszej połowie XI wieku (dokładna data wystawienia dokumentu jest niepewna) arcybiskup Benewentu Alfana, zgodnie z prawem Longobardów (*reminiscente vos et que in legem Langobardorum pro pars ecclesiarum scriptum est*), wydał pozwolenie na budowę prywatnego kościoła Leonowi, *qui fuit ortus ex finibus Calabriae et nunc est langobardus*³³. Sformułowanie to nie jest jednoznaczne, ale pozwala przypuszczać, że przybywszy z grekojęzycznej bizantyńskiej Kalabrii, osiedliwszy się na terenie księstwa Benewentu, mógł być uważany, a być może także sam siebie uważał, za Longobarda, przynajmniej w akcie umowy z miejscowym biskupem. Takie „obiektywne” kryteria, jak miejsce urodzenia, język nie przesądzają o czyjejszy identyfikacji, a więc i tożsamości zbiorowej.

Proponowane tu podejście subiektywistyczne mogłoby skłaniać do szukania znaczeń, jakie nadawano etniczności w średniowieczu, także w ówczesnej refleksji teoretycznej. Wielu autorów (jak chociażby Izydor z Sewilli czy Regino z Prüm) wypowiadało się na temat pochodzenia etnicznej lub językowej różnorodności i szukało stałych kryteriów podziałów etnicznych, dochodząc jednak do różnych wniosków³⁴. Można by zresztą wskazać wiele przykładów przeczących roli takich cech, jak język, strój czy uczesanie, często wymienianych przez tych autorów. Paweł Diakon, opisując przedstawienia Longobardów namalowane z polecenia królowej Teodolindy w ufundowanym przez nią kościele św. Jana Chrzciciela w Monzy (początek VI wieku), traktuje widoczny na nich strój oraz fryzurę jako należące do przeszłości, już nieużywane³⁵. Anonimowy kronikarz z Salerno, piszący w drugiej połowie X wieku, wspomina, że Longobardowie mówili niegdyś językiem germańskim³⁶. Zastąpienie go łaciną wcale nie przeszkadza autorowi identyfikować książąt Salerno, Kapui i Benewentu oraz ich poddanych z *gens Langobardorum* (identyfikacja ta funkcjonuje również w innych tekstach powstałych w tym regionie już po upadku królestwa longobardzkiego). Dlatego też wy-

³³ Przywilej zachował się w kopii z 1205 roku, wyd. J. Mazzoleni, *Le pergamene della Società napoletana di storia patria* I, Napoli 1966, nr 23, s. 75–78.

³⁴ Zob. m.in.: B. Zientara, *Populus – gens – natio. Z zagadnień wczesnośredniowiecznej terminologii etnicznej*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 673–682; W. Pohl, *Le origini etniche*, s. 21–30; H.-W. Goetz, *Gens. Terminology and Perception of the 'Germanic' Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, [w:] *The Construction of Communities in the Early Middle Ages – Texts, Resources and Artefacts*, wyd. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, The Transformation of the Roman World 12, Leiden–Boston 2003, s. 39–64.

³⁵ Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, wyd. L. Capo, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore 1998 (pierwsze wyd. 1992), ks. IV, 22, s. 200: *In qua pictura manifeste ostenditur, quomodo Langobardi eo tempore comam capitis tondebant vel qualis illis vestitus qualisve habitus erat*.

³⁶ *Chronicon Salernitanum*, wyd. U. Westerbergh, *Chronicon Salernitanum. A Critical Edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Language*, Stockholm 1956, rozdz. 38, s. 38 i n.: *Defuncto ut diximus Grimoalt, Idelrici filius Grimoalt, quem lingua Todesca, quod olim Longobardi loquebantur, Stoleseyz fuit appellatus, quod nos in nostro eloquio „qui ante obtutibus principis seu regibus milites hic inde sedendo perordinat” possumus vocitare, in principali dignitate est elevatus*.

powiedzi dotyczące natury różnic etnicznych traktowałbym jako próby obiektywnego porządkowania rzeczywistości i systematyzacji wiedzy, analogiczne do tych podjętych później na gruncie nowożytnej nauki. Tym samym są one raczej świadectwem kultury uczonej, niż częścią społecznej praktyki wyrażania i budowania identyfikacji grupowych w ramach poszczególnych społeczności średniowiecznej Europy, chociaż nie można wykluczyć zależności między tymi dwoma sferami. Zagadnienie to należy do odrębnej perspektywy badawczej.

Nie było tu miejsca, aby omówić inny problem szeroko dyskutowany zarówno w literaturze polskojęzycznej (zwłaszcza w związku z kontrowersjami wokół etnogenezy Słowian), jak i obcej, a mianowicie zagadnienie wartości źródeł archeologicznych w studiach nad zjawiskami etnicznymi. Tradycyjna kontrowersja dotyczy traktowania kultur archeologicznych jako odpowiadających odrębnym etnosom i możliwości utożsamiania poszczególnych kultur z konkretnymi grupami etnicznymi/językowymi znanymi z późniejszych, a najlepiej współczesnych przekazów pisemnych. Po okresie entuzjastycznie pozytywnych odpowiedzi na wspomniane wyżej pytania (Gustav Kossinna i jego „szkoła”)³⁷ obecnie archeolodzy są znacznie ostrożniejsi w przeprowadzaniu takich identyfikacji (choć nadal skłonni do tego rodzaju przymiarek³⁸), niektórzy otwarcie i zdecydowanie zaprzeczają podejściu Kossinny³⁹, inni z kolei szukają nowych kategorii, które mogłyby zastąpić niejednoznaczne pojęcie grupy etnicznej w roli społecznego odpowiednika kultury archeologicznej⁴⁰. Wszystkie te propozycje pozostają jednak na gruncie obiektywnej charakterystyki grup etnicznych i odpowiadają na pytanie o relacje między dawnym społeczeństwem a jego kulturą zachowaną w materiale archeologicznym. Subiektywne ujęcie etniczności każe spojrzeć na tę kontrowersję w zupełnie innym

³⁷ Zob. np. omówienie koncepcji G. Kossinny i historyczny zarys etnicznych interpretacji na gruncie nowoczesnej archeologii u S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity*, zwł. s. 1–29.

³⁸ Na przykład Andrzej Kokowski, *Starożytna Polska. Od trzeciego stulecia przed narodzeniem Chrystusa do schyłku starożytności*, Warszawa 2005, który z jednej strony zaznacza, że kultury nie zawsze dokładnie odpowiadają ludom znanym ze źródeł pisanych i pozostaje wiele niejasności w kwestii ich identyfikacji (s. 135), a z drugiej za dużą swobodą operuje nazwami etnicznymi, chętnie przypisując poszczególne kultury/grupy archeologiczne etnosom.

³⁹ Na przykład Henryk Mamzer, *Problem etniczny w archeologii*, *Slavia Antiqua* 40 (1999), s. 169–201, który krytykuje twierdzenie, że każda wspólnota etniczna charakteryzuje się ściśle określoną kulturą materialną i w konsekwencji wszelkie zmiany w ramach danej kultury należy tłumaczyć oddziaływaniem z zewnątrz (dyfuzja bądź migracja). Co więcej, kultura materialna danej grupy etnicznej może być zróżnicowana zarówno w wymiarze czasowym, jak i przestrzennym (ten aspekt w odniesieniu do kultury wczesnosłowiańskiej silnie podkreślił ostatnio również Andrzej Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2005, s. 71–80).

⁴⁰ Na przykład Stanisław Tabaczyński (*Procesy etnogenetyczne: doświadczenia badawcze archeologii i przyszłość*, [w:] *Słowianie w Europie wcześniejszego średniowiecza. Katalog wystawy*, red. M. Miśkiewicz, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie 1998, s. 79–93) oraz Michał Parczewski (*Kultury archeologiczne a teoria wspólnot komunikatywnych*, [w:] *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, red. S. Tabaczyński, Warszawa 2000, s. 207–213; tekst złożony do druku w 1997 roku; tenże, *Praojczyzna Słowian w ujęciu źródłoznawczym*, [w:] *Cień Światowida, czyli pięć głosów w sprawie etnogenezy Słowian*, red. A. Kokowski, Lublin 2002, s. 23–68; tenże, *Współczesne poglądy w sprawie etnogenezy oraz wielkiej wędrówki Słowian*, [w:] *Wędrówka i etnogeneza*, s. 195–202) proponują adaptować lingwistyczną kategorię wspólnoty komunikatywnej. Spójność takiej wspólnoty oparta jest na wewnętrznych kontaktach natury komunikacyjnej, które umacniają poczucie tożsamości, trwała wspólnota komunikatywna miałaby też powodować duże ujednoczenie cech kulturowych.

światle: podstawowe pytanie nie dotyczy już cech populacji, lecz jej tożsamości, auto-identyfikacji. Konsekwencją przyjęcia subiektywnego kryterium przynależności etnicznej (czy szerzej: grupowej) jest stwierdzenie, że nie da się na podstawie danych archeologicznych opisać tożsamości etnicznej dawnych społeczeństw. Materiał wykopaliskowy może być podstawą geograficznej klasyfikacji różnych elementów kultury, lecz nie wniosków, za kogo uważali się jej przedstawiciele⁴¹. Za Walterem Pohlem trzeba na-

⁴¹ Wielu archeologów, inspirowanych antropologią kulturową, otwarcie przyjmuje subiektywistyczne podejście do etniczności, wyciągając z niego jednak różne konsekwencje dla badań archeologicznych. Sebastian Brather (*Ethnic Identities as Constructions of Archaeology: The Case of the Alamanni*, [w:] *On Barbarian Identity*, s. 149–175) stwierdza, że archeologia nie jest w stanie sprawdzić, czy i jakie elementy kultury materialnej miały znaczenie etniczne – materialne znaki etniczności były przedmiotem wyboru wewnątrz danej grupy i mogły być różnie używane (por. B. Werbart, *Kultura archeologiczna a tożsamość kulturowa – problemy synchronizacji*, [w:] *Archeologia w teorii i w praktyce*, red. A. Buko, P. Urbańczyk, Warszawa 2000, s. 147–165). Bardzo ostrożny jest również W. Pohl (*Conceptions of ethnicity*, s. 47 i n.; tenże, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 235–237), który podkreśla, że nie ma obiektów etnicznie jednoznacznych (zob. także E. Krekovič, *Etnická interpretácia v archeológii*, [w:] *Etnos a materiálna kultúra*, red. E. Krekovič, Bratislava 2000, s. 12–19). Bjørnar Olsen i Zbigniew Kobyliński (*Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian-Polish perspective*, *Archaeologia Polona* 29 (1991), s. 5–27) bardziej optymistycznie wypowiedzieli się na temat możliwości archeologii. Autorzy zaznaczają, że świadomościowy charakter etniczności nie neguje znaczenia cech kultury dla podziałów etnicznych (ważne są te cechy, którym w danej grupie nadaje się znaczenie etniczne) i są przekonani, że archeolog jest w stanie ustalić ewentualne etniczne znaczenie obiektów, w każdym kontekście osobno. Przyznając, że środki manifestacji tożsamości etnicznej są bardzo różne, wskazali na potrzebę teoretycznej refleksji nad związkami między świadomością etniczną i kulturą materialną poprzez obserwację żyjących społeczności. Odpowiedzią na potrzebę zbudowania teoretycznych ram dla badań nad relacjami między etnicznością a kulturą było cytowane już obszerne studium Siân Jones (1997; zob. zvl. rozdz. 5–6). Autorka rozwinęła zaadaptowaną już wcześniej na gruncie archeologii koncepcję „habitus” P. Bourdieu. Odwołując się zarazem do badań etnoarcheologicznych, podkreśliła aktywny charakter kultury materialnej jako części społecznej praktyki. Prowadzi to do nieciągłości w rozmieszczeniu cech materiału kulturowego, które tym samym nie musi odpowiadać granicom samowiedomych grup z przeszłości. W sytuacji kontaktu z ludźmi o odrębnej tradycji kulturowej niektóre elementy „habitus”, w tym obiekty kultury materialnej, mogą zostać wykorzystane w celu wyrażenia różnic etnicznych, przy czym ich wybór oraz stopień, w jakim etniczność czerpie z „habitus”, są bardzo różne. S. Jones odrzuca jednak stanowisko skrajnie sceptyczne i podkreśla, że w danym kontekście społeczno-historycznym wybór materialnych cech etnicznie znaczących nie jest dowolny, lecz uzależniony właśnie od „habitus”. Dlatego też gruntowne rozpoznanie przeszłych kontekstów kulturowych na podstawie możliwie szerokiej gamy danych może, zdaniem autorki, pozwolić archeologowi na uchwycenie przemian zwyczajowego zróżnicowania cech kultury materialnej w uświadomione symbole etniczne i przeciwnie. S. Jones określa swoje podejście jako kontekstualne i historyczne. Przemysław Urbańczyk (*Archeologia etniczności – fikcja czy nadzieja*, [w:] *Archeologia w teorii i w praktyce*, s. 137–146), przyjmując subiektywistyczną definicję grupy etnicznej, swoje przekonanie o kompetencji archeologii opiera na obserwacji, że elementy kultury materialnej są wykorzystywane w praktyce identyfikacji grupowej. Szanse włączenia się archeologii do badań etnicznych autor upatruje także w tym, że etniczność (zwłaszcza w małych populacjach) ma pewien niewątpliwy aspekt biologiczny, oraz w obserwacji, że etniczność wynika z potrzeby poczucia przynależności zbiorowej i ciągłości w czasie (czego wskaźnikami mogły być cechy kultury materialnej). Tyle P. Urbańczyk. Podstawowe pytanie dotyczy więc tego, w jaki sposób można stwierdzić, że danemu obiektowi przypisywano znaczenie etniczne. Nie twierdzą, że archeologia nie może wnioskować na temat znaczenia (zarówno systemowego, jak i symbolicznego) przedmiotów w ogóle (por. I. Hodder, *Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii*, Poznań 1995, wyd. angielskie: *Reading the Past*, Cambridge University Press 1986), ale potencjalne etniczne znaczenie przedmiotów – jeśli pozostać na gruncie subiektywistycznej definicji etniczności – wydaje mi się szczególnie trudno uchwytnie. A. Buko (*Elementy kultury materialnej jako oznaki identyfikacji grupowej: przykład ceramiki*, [w:] *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, Warszawa 2000, s. 215–229, oraz *Archeologia Polski*, s. 51–54, 237 i n.), odwołując się do badań nad kulturą ludową, właściwości oznak identyfikacji grupowej przypisał ceramice, a ściślej tradycji

tomiast raz jeszcze podkreślić znaczenie tekstów; nie dlatego, że były one jedynymi narzędziami budowania tożsamości zbiorowych, lecz dlatego, że są to jedyne z tych narzędzi dostępne badaczowi (bez nich nie znamy np. znaczeń, jakie ówczesne społeczeństwa nadawały określonym działaniom bądź rytuałom, które mogły mieć wymiar zbiorowy). Wykorzystanie tekstów do opisu zbiorowych tożsamości dawnych społeczeństw powinno być przy tym wielostronne. Powinno więc uwzględniać teksty „pragmatyczne”, jak np. dokumenty, zarówno królewskie, jak i prywatne, a w nich tytułaturę władców, arengi, formuły datacji, określenia używane w odniesieniu do prawa (np. w księstwie salernitańskim w X–XI wieku częściej niż dawniej prawo było określane jako „prawo Longobardów”). W tekstach narracyjnych (historiograficznych czy hagiograficznych) ważne są nie tylko przekazy tradycji o początkach grupy, ale także zmieniający się sposób przedstawiania dalszej i bliższej przeszłości oraz interpretacje nadawane wydarzeniom współczesnym. Obok pozytywnych świadectw poczucia przynależności do określonej wspólnoty warto też zwrócić uwagę na świadectwa negatywne, to znaczy obrazy obcych grup zawarte w tych tekstach. Kontakt z „innym” wydaje się jednym z ważniejszych czynników budowania tożsamości zbiorowych. Dlatego też szczególnie ciekawie przedstawiają się perspektywy badań nad tożsamością na kulturowych pograniczach, jak chociażby w kilkakrotnie przywołanej Italii południowej⁴². Tożsamość tych społeczności jawi się jako nie tylko historyczna, zmienna w czasie, lecz również relacjonalna, to znaczy budowana na różnych poziomach (lokalnym, etnicznym, politycznym, religijnym) w relacji do innych grup.

stylistycznej ceramiki (Rodziny Form Naczyń). W konsekwencji, zidentyfikowane przezeń przykłady „wielkopolskiej” tradycji stylistycznej w materiale ceramicznym z zespołu osadniczego w Sandomierzu uznał za przesłankę tezy o migracji grup ludności z Wielkopolski w końcu X wieku (w określonych kontekstach za oznaki obcego pochodzenia autor skłonny jest uznać także elementy rytuału pogrzebowego, zob. *Archeologia Polski*, s. 347–373). Jeżeli wspomniane dane archeologiczne mogą wskazywać na obecność grupy pochodzenia wielkopolskiego, to jednak nie wiadomo, na ile uważała ona rodzimą formę naczyń za wyznacznik własnej odrębności, ani w jaki sposób jej przedstawiciele sami się identyfikowali (trzeba zaznaczyć, że autor poprzestaje na uznaniu w analizowanych obiektach świadectwa przynależności ich wytwórców i użytkowników do tej samej wspólnoty terytorialnej bądź kulturowej; por. tamże, s. 81, przyp. 2). Podsumowując: materiał archeologiczny może stanowić podstawę do wnioskowania na temat organizacji danej populacji, jej związków i kontaktów z innymi populacjami (do pewnego stopnia także przemieszczeń ludności), relacji pokrewieństwa (i sposobów ich kulturowych manifestacji, zob. T. Rysiewska, m.in.: *Struktury pokrewieństwa utrwalone na cmentarzyskach*, [w:] *Ziemia polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Kraków 2000, s. 279–301) wewnątrz danej populacji, wreszcie do opisu jej kultury; chcąc natomiast w miarę pewnie odpowiedzieć na pytanie o jej tożsamość, to jest samoidentyfikację, i jej treść należy zwrócić się do źródeł pisanych, przede wszystkim tych wytworzonych przez badaną społeczność.

⁴² Zagadnienie to było przedmiotem cytowanej wyżej mojej pracy magisterskiej.