



Kazimierz Iłski, *Kościół wobec nomadów na przełomie IV/V wieku*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 2007, t. 14, s. 25–34.

<https://doi.org/10.14746/bp.2007.14.2>

<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/bp/article/view/52825>

Instytucją przechowującą materiały źródłowe jest Biblioteka Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<http://bch.amu.edu.pl>

Zadanie zostało zrealizowane w ramach konkursu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Wsparcie dla bibliotek naukowych”. Projekt zatytułowany „Digitalizacja archiwalnych wydań czasopism naukowych zgromadzonych przez Bibliotekę Coll. Historicum UAM”. Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Społeczna odpowiedzialność nauki II. Wsparcie dla bibliotek naukowych (umowa nr BIBL/SP/0092/2024/02 z dnia 05.12.2024). Całkowita wartość projektu: 247 236,00 zł. Kwota dofinansowania: 220 836,00 zł.

The institution storing the source materials is the Library of the Collegium Historicum of the Adam Mickiewicz University in Poznań.

<http://bch.amu.edu.pl>

The task was carried out within the framework of the competition “Social Responsibility of Science II – Support for Scientific Libraries”. The project entitled “Digitization of archival editions of scientific journals collected by the Library of the Coll. Historicum of Adam Mickiewicz University”. The project was co-financed from state budget funds granted by the Minister of Science within the framework of the Programme Social Responsibility of Science II. Support for Scientific Libraries (agreement no. BIBL/SP/0092/2024/02 of 05.12.2024). Total value of the project: PLN 247,236.00. Amount of co-financing: PLN 220,836.00.



UNIwersYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Społeczna
Odpowiedzialność
Nauki II

KOŚCIÓŁ WOBEC NOMADÓW NA PRZEŁOMIE IV/V WIEKU

KAZIMIERZ ILSKI

ABSTRACT. Kazimierz Ilski, *Kościół wobec nomadów na przełomie IV/V wieku* (Church in the Face of Nomads at the Turn of 4th and 5th centuries).

Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XIV. Poznań 2007, Wydawnictwo Poznańskie, pp. 25-34. ISBN 978-83-7177-359-4, ISSN 0239-4278. Polish text with a summary in English.

Kazimierz Ilski, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Institute of History, Adam Mickiewicz University), ul. Św. Marcin 78, 61-809 Poznań, Polska-Poland.

Pojawienie się w tytule tego artykułu słowa „nomadowie” przynosi pewne ryzyko, gdyż świadkowie przełomu IV/V w. używali przede wszystkim słowa „barbarzyńcy” na określenie ludów, które przybywały z północy Europy lub nawet z głębi Azji. Fakt ten decydował o tytułach prac podejmowanych przez autorów nowożytnych, dostrzegających potrzebę badania konfrontacji świata Rzymian z przybyszami, którzy albo do tego świata chcieli wejść, albo ostatecznie go zdobyć, albo osiągnąć przynajmniej chwilowe korzyści wynikające z grabieży. Ustalił się powszechnie akceptowany obyczaj, aby zjawisko to nazywać wędrówką ludów. W procesie wartościowania tych faktów pojawiały się słowa pozwalające odróżnić swoich od obcych, osiadłych i zadomowionych od przybyszów, mieszkańców miast od plemion żyjących bez struktur urbanistycznych, zarówno w sensie socjologicznym, jak i architektonicznym.

W każdym razie jednym z największych wstrząsów dla świata rzymskiego końca IV w. było pojawianie się na limesie z nieznaną wcześniej intensywnością plemion koczowniczych. A jednym z najbardziej dramatycznych i symbolicznych spięć świata cywilizowanego z barbarzyńcami była bitwa pod Adrianopolem w 378 r. Cesarz Walens poległ wówczas na polu walki, a barbarzyńcy stali się panami sytuacji w większości prowincji bałkańskich¹. Klęska ta stała się nie tylko przedmiotem bezpośrednich ocen i komentarzy zarówno środowiska chrześcijańskiego, jak i pogańskiego, lecz otworzyła także zupełnie nową jakość dyskusji dotyczącej stosunku do napływających ludów. Troska o Imperium wywołana oczywistymi faktami jego upadku mogła nasunąć na myśl wszelkie eschatologiczne interpretacje. Na

¹ Obszerną argumentację, zwłaszcza wynikającą z pism Ambrożego z Mediolanu, przedstawiłem w mojej pracy: *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, szczególnie s. 176-216.

nieznaną dotąd skalę, obok pytania o przetrwanie Imperium, musiało się także pojawić pytanie o przetrwanie Kościoła, ale także, szerzej, przetrwanie świata. Jeśli wśród tonów tragicznych poszukiwano nuty minimalnego choćby optymizmu, to w upadającym świecie rzymskim trzeba było znaleźć jakieś miejsce dla nacierających koczowników lub dać jakiś nowoczesny koncept będący alternatywą dla starych modeli rozumowania politycznego i społecznego.

Dramatyczna relacja z wydarzeń roku 378 i następujących dalek konsekwencji, kazała postawić pod znakiem zapytania politykę cesarzy rzymskich, którzy zgadzali się na przesiedlenia kolejnych grup Gotów w obszar Imperium. Problem ten musiał również rozwiązać nowo powołany cesarz, przez przyznanie Germanom ziemi, określenie ich zobowiązań fiskalnych, zasad powoływania do służby wojkowej, udziału w obronie granicy na Dunaju. Trzeba też było zaspokoić polityczne ambicje barbarzyńskich przywódców, powierzając im niekiedy bardzo wysokie i odpowiedzialne stanowiska wojskowe. Jako *foederati* Goci przyjęli obowiązek dostarczania kontyngentu wojskowego o jednorodnej strukturze plemiennej, w zamian za wysoki żołd i aprowizację. Nowość polegała na tym, że dotąd status sprzymierzeńców nadawano ludom mieszkającym poza limesem, a w obszar Imperium wpuszczano tylko pojedyncze grupy barbarzyńców. Fakt, który dokonał się poza wolą cesarzy polegał na zajęciu znacznego terytorium przez lud, który dysponował taką siłą, że nie pozostało nic innego jak tę obecność zalegalizować. Jeśli w tym momencie Goci nie zostali obywatelami, lecz poddanymi Imperium, to otwierało to zupełnie nową jakość w gockiej polityce państwa. Głosy konserwatywnego środowiska, które nie uznawało kompromisu, a rozwiązanie widziało w zniszczeniu lub przynajmniej podporządkowaniu wroga, musiały znaleźć jakąś alternatywę. Jeszcze w ostatnich latach panowania Teodozjusza, Ammianus Marcellinus propagował bezwzględnie wrogi stosunek do barbarzyńców (XXXI, 5,12) argumentując jednocześnie, że przyczyną upadku jest zanik dawnych cnót i dyscypliny². Również na wschodnim dworze jesienią 397 r. lub zimą 397/398 Synezyjusz wystąpił z niewybrednym atakiem na gockich barbarzyńców. Nie wahał się nazwać ich „wilkami”, „wściekłymi psami”, „pasożytami”, z „natury niewolnikami Rzymian” i ich „śmiertelnymi wrogami”³. Świadczy to, że gocka polityka Teodozjusza I spotkała się z gwałtowną reakcją już wkrótce po jego śmierci. Nie był to osamotniony głos, gdyż doczekał się poważnego wsparcia „dworskiej” partii. Nie zabrakło także ludowego antygermańskiego zrywu, o czym świadczy pogrom dokonany w Konstantynopolu na żołnierzach Gainasa. Mimo tak gwałtownych słów, między którymi znajduje się zachęta skierowana do cesarza, aby był dzielnym wodzem, pojawia się jednocześnie postulat umiłowania pokoju (13,22). Synezyjusz nie widzi jednak miejsca dla Gotów w armii rzymskiej, nie widzi tym samym możliwości zintegrowania ich ze społeczeństwem. Wobec zaistniałych faktów, był to pogląd skrajnie anachroniczny i wy-

² M. Pavan, *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma 1964, s. 40-54.

³ *De Regno* 19-22, w: A. Garzya, *Opere di Sinesio di Cirene, Epistole, Operette, Inni*, Torino 1989; patrz: M. Dzielska, *Ludzie kultury i barbarzyńcy w: „De Regno” Synezyjusza z Cyreny*, w: *Studia Classica et Byzantina Alexandro Krawczuk Oblata*, Kraków 1996, s. 145-146.

rasał z małomiasteczkowych kompleksów prowincjonalnego arystokraty, znalazł jednak swych sponsorów politycznych w samej stolicy. Brak racjonalnej oceny da się zrozumieć od strony psychologicznej, gdyż Synezjusz wspomina z żalem o klęsce roku 378 i na podstawie tej przesłanki nie dopuszcza Gotów do armii jako zdrajców (21).

Odmienne natomiast argumentował Temistiusz (15,7-14). Sądził, że cesarz powinien powstrzymywać się przed zniszczeniem barbarzyńców, gdyż nie prowadzi on ekspedycji w krainę wrogości, lecz zobowiązany jest zakładać wyższy rodzaj porządku. Główną przesłanką miała być filantropia, którą posiadają władcy rzymscy i muszą obdarzać nią Rzymian i barbarzyńców w równym stopniu, aczkolwiek ci drudzy cnoty tej są pozbawieni⁴.

Swe opinie programowe mogły wypowiadać rozmaite środowiska i osoby wychodząc z przesłanek filozoficznych lub teologicznych. Kiedy jednak Teodozjusz I przystąpił do realizacji nowej polityki gockiej, teorie musiały ustąpić przed polityczną praktyką. Jedną z ocen polityki cesarza znajdujemy w panegiryku, który w 389 r. wygłosił w rzymskiej kurii Pacatus. Biorąc pod uwagę wszelkie właściwości gatunkowe tekstu, nie możemy zrezygnować z możliwości wskazania na poglądy, które reprezentował. Pacatus był przyjacielem Symmachusa, dlatego też jego mowa może być traktowana jako reprezentatywna wykładnia poglądów tego konserwatywnego środowiska. Można było *implicitie* założyć, że będzie w tym panegiryku pochwała powszechnej (światowej) władzy cesarza. Doktrynalny uniwersalizm skonkretyzowany został przez raczej domyślne uznanie cesarskiej władzy przez ludy, które oddzielone pozostawały od Imperium rzekami i górami, lub przez zjawiska atmosferyczne jak śniegi lub upały. Dotyczyło to Indów, Bosporańczyków, Arabów. To, co jest refleksem wiedzy geograficznej buduje też retoryczny kontrast wypowiedzi Pacatusa, gdyż obok ludów peryferyjnych wymienia w kolejności Gotów, którzy przedstawieni z całym realizmem ich obecności w granicach Imperium zachowują spokój, podporządkowują się cesarzowi i służą jako chłopci i żołnierze (Pacatus, Paneg. 22). Można więc rozumieć, że Pacatus nie tylko akceptował obecność obcych ludów, ale stawał się w pewnym sensie ich orędownikiem i sławił politykę Teodozjusza. Dla stworzenia harmonijnego obrazu świata w pewnym zakresie wyprzedzał wolę barbarzyńców wskazując, że Goci, Hunowie i Alanowie pragną służyć cesarzowi, to znaczy akceptują jego prawa do władzy uniwersalnej. Wniosek swój wyprowadzał z bardzo realnej chęci służenia w oddziałach pomocniczych (Paneg. 32)⁵. Pewne jest, że nie był to ani w tym pokoleniu, ani w pokoleniu kolejnym pogląd obowiązujący powszechnie. Sidonius Apollinaris wołał schodzić z drogi nie tylko złym barbarzyńcom, ale także tym, którzy wyglądali przyzwoicie (7, 14, 10).

⁴ H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Einer Byzantinische Studien I, Wien 1964, s. 147-148; L. Cracco-Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo*, w: *Studi storici* O. Bertolini, Pisa 1972, s. 53.

⁵ Co do oceny barbarzyńców u pisarzy przełomu IV/V w. patrz: J. Vogt, *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, (Mainz) „Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse” Jahrgang 1967, Nr. 1, s. 24-31.

W polityce i ocenach wypowiedzianych przez elity zarysowały się więc pod koniec IV w. wyraźnie dwie tendencje: gotowość do przyjęcia obcych (tj. barbarzyńców-koczowników) i stanowcze wykluczenie ich ze świata cywilizowanego albo wręcz z ludzkiego rodzaju. Zmieniła się też geografia tych poglądów. Umiar, który w coraz bardziej komfortowej sytuacji prowincji wschodnich stał się tam powszechniejszym przekonaniem, zwłaszcza w samym Konstantynopolu, nie był do pomyślenia na Zachodzie, gdzie zagrożenie stało się z dnia na dzień zbyt oczywiste.

Wśród tak różnych poglądów musiał również zabrzmieć głos Ojców Kościoła. Reprezentatywne pozostaną tutaj poglądy św. Ambrożego wyrażone w traktacie *O Wierze* adresowanym do Gracjana: „Nie chcę cię już naprawdę, cesarzu, dłużej zatrzymywać, kiedy zajęty jesteś wojną i rozważasz, jak odnieść zwycięstwo nad barbarzyńcami” (De fide II,136). Groźba, którą dostrzega Ambroży jest wykonaniem proroctwa Ezechiela i dlatego spełnia pewną formę zapowiedzi apokaliptycznej (Ez. 38,14-16)⁶. Gog prowadzący narody z północy i „wojsko gwałtowne”, jest, przynajmniej tak sugeruje autor, Gotem (De fide II,138). Posługiwanie się biblijnymi figurami nie jest próbą ukrycia niewiedzy geograficznej, gdyż tej Ambrożemu nie brakowało. Potrafił on uporządkować łańcuszek przyczyn popychających Gotów w kierunku Imperium. Wymieniał Hunów atakujących Alanów, Alanów występujących przeciw Gotom, tych w kolejności przeciwko Taifalom i Sarmatom. Pozostawianie tych ludów w ciągłym ruchu, bez stałych siedzib, pozwala używać w najogólniejszym sensie nazwy nomadowie. Wygnanie poszczególnych ludów doprowadzało w ostateczności do tego, że Rzymianie musieli opuścić Illyrikum, nad czym ubolewał w sposób szczególny. Nie kończył jednak na tym, lecz wskazując na zarazy i głód jako konsekwencje napadów, spodziewał się apokaliptycznego końca świata (Expos. Luc. X,10)⁷.

Współżycie z barbarzyńcami trafiało więc na oczywiste trudności. Podobnie widział je Augustyn, podnosząc zwłaszcza to, że: *etsi fide christiana non catholici, tamen idolis inimici* (Sermo 105,10,13). W takich słowach twardo zarysował granicę wobec Gotów Alaryka. Żal, który trawił Augustyna i jego współczesnych po zdobyciu i złupieniu Rzymu nie był mniejszy niż żal Ambrożego po klęsce adrianopolskiej i wyjaśniałby tu wszelkie powody niechęci do barbarzyńców. Obydwaj patrzyli przy tym pragmatycznie i niechętnie widzieli bliższe kontakty Rzymian

⁶ Do tego fragmentu Ezechiela nawiązali także: św. Hieronim, In Ezech. XI praef.; Quest. Hebr. 10; oraz: św. Augustyn, De civ. Dei XX,11. Ambroży ma powszechne poczucie zagrożenia wynikające z aktywności barbarzyńców, patrz: De exc. fr. I,1. Połączenie osobistej tragedii wynikającej ze śmierci brata i tragedii publicznej jest szczególnie sugestywne. Por. także De exc. fr. I, 31-32.

⁷ Również Orosjusz znakomicie potrafił pokazać praprzyczynę przesunięcia się Gotów, tj. napór Hunów na ich siedziby (VII,33,9). Także Hieronim umiał wnikliwie zanalizować przyczyny i skutki wędrówki ludów. Referował precyzyjnie o plemionach wlewających się w granice Imperium i prowincjach oraz miastach, które legły pod ich naporem. W liście do Oceanusa (Ep. 77) napisanym w 399 r. sportretował Hunów napadających na Syrię i Palestynę, kierunki, z których przybyli, miejsca przełamania limesu, a zwłaszcza ich groźbę (Ep. 77,8). Uwidocznił też przyczyny klęsk, wskazując na brak wojsk zaangażowanych właśnie w wojny domowe w Italii. Dwukrotnie w tym fragmencie wracał do tej kwestii pisząc, że „wojna domowa wydawała się groźniejsza od wojny z barbarzyńcami” (Ep. 77,8).

z barbarzyńcami, obawiając się przede wszystkim tego, że staną się źródłem heretyckiej infekcji.

Wierność wobec zwyczajów, ale ogólniej – wierność wobec państwa traktują więc Ojcowie Kościoła jako chrześcijański i jednocześnie rzymski obowiązek. Ambroży stawiał go przy tym tak wysoko, że wartościując obiekty miłości bez wahania na pierwszym miejscu wymienił Boga, ale z równą pewnością ojczyznę postawił przed rodzicami (De off. 1,127). Ambroży zaleca tę aksjologię nie tylko obywatelom rzymskim, lecz także barbarzyńcom pozostającym poza Imperium (Paulinus, Vita Ambr. 36), co zdaje się sugerować, że na całym świecie Rzym jest jedynym przedmiotem godnym tak wielkiej miłości i nie ma on jakiegokolwiek alternatywy.

Ambroży, tak jak inni autorzy jego czasów, posługuje się ustalonym zakresem semantycznym terminu „barbarzyńca”. Łączy go jednak z terminem „heretyk”, używając przez to obraz świata, w którym jego istotne centrum ma charakter rzymski i chrześcijański, poza nim, na jego obrzeżach znajduje się dzicz gotowa ów świat zniszczyć. Greckie rozumienie terminu *barbaros*, wskazujące na ludy posługujące się niezrozumiałym językiem, rozszerzone zostało przez aspekt konfesyjny. Użytkowano przez to konstrukcję stawiającą ponad ludami zewnętrznymi wartości humanitarne, nie tyle określone przez terytorium i przynależność etniczną, lecz zapewne nadal przez język oraz akceptowane wartości⁸. Barbarzyńcy wywoływali więc poczucie obcości przez brak wykształcenia, okrucieństwo, nieokrzestanie i wreszcie niewierność, którą propagandowo z największą łatwością przypomniano społeczeństwu rzymskiemu jednym słowem: Adrianopol. Wartościującą rolę odgrywało już choćby to, że Gotów chętnie nazywano Scytami, przywołując najgorsze asocjacje utrwalone w literaturze od czasów Platona i dając moralny tytuł do podporządkowania *externae nationes*.

Antyteza Rzymianin-barbarzyńca utrzymywała się w sposób tak oczywisty, że nie mógł jej zrównoważyć nawet ewangeliczny nakaz Pawła Apostoła: „A tam nie ma Greka ni Żyda, obrzezanego i nie obrzezanego, nie ma barbarzyńcy ni Scyty, niewolnika ani wolnego” (Kol. 3,11)⁹. Nie można więc było mówić o pełnej jedności, a co najwyżej o zgodzie na proces asymilacji, obwarowany wszak niezbędną akulturacją, co oznaczało równocześnie chrystianizację.

⁸ K. Lechner, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, München 1955; A. Diehle, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994; *Barbarus*, w: *Thesaurus linguae Latinae* II, 1729-1739; F. Winkelmann, *Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, w: *Das Reich und die Barbaren*, Hgg. E.K. Chrysos, A. Schwarz, Wien-Köln 1989, s. 221-235, tam też wskazana literatura, szczególnie s. 222, gdzie F. Winkelmann widzi wiele płaszczyzn określanych terminem „barbarzyńca”: filozoficzno-teologiczną, polityczną, społeczną, kulturową; M. Pavan, *S. Ambrogio w il problema dei barbari*, *Romanobarbarica* 1978, s. 167-187; G. Zecchini, *S. Ambrogio e le origini del motivo vittoria incruenda*, *RSCI* 1984, s. 391-404; G. Zecchini, *Barbari e Romani in Rufino di Concordia*, *AAAd* 1987, s. 27-60.

⁹ Przekład: *Nowy Testament*, Poznań 1987. O powszechności zadań misyjnych i równości narodów patrz: Paweł Apostoł, Gal 3,17; Rom 1,14; Koloss 3,11; Mat 28,19; Luc 24,47; Marc 16,15; DAp 1,8 oraz Apokalipsa 7,9. Nie można jednak zgodzić się z tezą J. Vogta, *Kulturwelt und Barbaren*, s. 9, że barbarzyńcy: *sich selbst als barbari bekannten, das heißt, Nicht Römer, Fremde, Hinzugekommene*.

Wspólna wszystkim godność ludzka znajdowała u schyłku IV w. dwie odrębne jakości. Nie można więc dziwić się, że barbarzyńcy grożąc Imperium wydawali się zagrażać również Kościołowi, co wyraźnie określało świadomość chrześcijan¹⁰. Stosunek do barbarzyńców był w tej sytuacji pewną funkcją uczuć patriotycznych, których przedmiotem było Imperium, teraz zaś Kościół i Imperium jednocześnie.

Pod koniec IV w. ujawniła się jednak z całą jaskrawością konieczność rozróżniania pomiędzy barbarzyńcami, którzy znaleźli się już w Imperium i uzyskali prawną gwarancję swej dalszej tam obecności (tym samym przestali być nomadami), a barbarzyńcami, którzy pozostawali jeszcze poza limesem i stanowili przedmiot zabiegów politycznych, a być może także projektowanych zabiegów misyjnych.

Ambroży nie zamierzał różnicować stopnia niebezpieczeństwa, które przynosili ze sobą różni barbarzyńcy. Stawiał natomiast twardą granicę pomiędzy kulturalnym życiem w Imperium i naturalną dzikością barbarzyńców¹¹, którzy pozostawali poza tym obszarem. Persowie, Goci i Ormianie byli dla niego równie niebezpieczni¹². Toteż widział ich wszystkich jako najgorszy element wśród ludów, niższy jeszcze niż *gentes*, wrogi Rzymowi, niebezpieczny i bezwzględny (De off. II,71; II,136; III,84)¹³. Usprawiedliwiał to podejmowanie wojny przeciwko barbarzyńcom, którzy traktowani byli jako *hostis* (De off. I,141)¹⁴. Jedynymi pewnymi granicami przeciwko *furor barbaricus* (Exam. 2,12; 3,22) okazywały się przeszkody naturalne – morza lub góry. A prowadzenie wojny z nimi znalazło moralne uzasadnienie.

Twardy i nieprzychylny obraz obcych nie jest w tym środowisku wyjątkiem, lecz dźwięczy również w listach Hieronima, który mówił o okupacji i gwałtach popełnionych na ojczyźnie przez barbarzyńców, którzy zniewalają obywateli, przynoszą śmierć przyjaciółom i niszczą miasta i wsie (Ep. 122,4). Przybywające ludy

¹⁰ Symptomatyczny jest pogląd Laktancjsza, Div. ins. 1,21, który przeciwstawiał barbarzyńców Rzymianom. Nawet tym, którzy pozostali poganami. Jest oczywiste, że sam siebie identyfikował nie tylko z tym kręgiem kulturowym, lecz również obywatelskim poczuciem.

¹¹ Tak przynajmniej w Ep.15[69],6: „Niech mają usprawiedliwienie ci, którzy zachowują ojcyste zwyczaje – zawsze pozostają one jednak barbarzyńskie – tak jak Persowie, Goci, Ormianie; ale przecież natura jest ważniejsza niż ojczyzna”, tł. o. Polikarp Nowak, w: Św. Ambroży, *Listy*, Kraków 1997, s. 129.

¹² Ambroży łamie tutaj wyobrażenia starszych historyków, którzy nie nazywali Persów terminem „barbari”. Patrz: F. Winkelmann, *Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, w: *Das Reich und die Barbaren*, Hrsg. E.K. Chrysos, A. Schwarz, Wien-Köln 1989, s. 223 oraz przypis 11.

¹³ Patrz także: Ambr. De off. II,71: [*barbarus*] *qui nihil deferat humanitatis ad misericordiam nisi quod avaritia reseruauerit ad redemptionem*; II,136: *ab inpuritatibus barbarorum*; III,84: *barbaricae inpuritati*. Także: De fide II, 16,140; Ep. 30[24],8; Exam. II,13; De ob. Val. 4.

¹⁴ De off. I,141: [...] *aduersarios molli ueteres appellatione nominabant, ut peregrinos uocarent; hostes enim antiquo ritu peregrini dicebantur*. De off. II,71: *hoste barbaro qui nihil deferat humanitatis ad misericordiam nisi quod avaritia reservaverit ad redemptionem*; De off. II,136: *Impuritate barbarorum*. De off. III,84: *Barbarica impuritas!*; patrz także Ambr.; Expos. ps. CXVIII,20,24: *Barbari [...] non sibi (imperatoribus) subditi, sed grauiore nomine hostes habentur*. Patrz także: G. Zecchini, *I rapporti coi barbari*, w: *L'impero romano-cristiano*, a cura di M. Sordi (1991), s. 71.

są według niego dzikie, co szczególnie kontrastuje z obszarem cywilizowanej, pożałowania godnej Rzeczypospolitej (Ep. 127,15)¹⁵.

Augustyn wyrażał już sądy bardziej umiarkowane. Pisał, że chrześcijaństwo wpłynęło na złagodzenie barbarzyństwa napływających plemion (De civ. Dei I,7;II,2;III,29.). Nie miał jednak złudzeń, że wszelkie zło nie ustąpiło¹⁶.

Twardy, impulsywny ton wypowiedzi obecny w pismach wielu autorów i pismach Ambrożego, prowadzący najpierw do bezwzględnego wyłączenia barbarzyńców poza krąg chrześcijańskiego i jednocześnie rzymskiego świata, znajduje jednak ostatecznie swą antytezę, gdyż przeważać zaczęły pryncypia jedności świata wynikające z jednego Boga i jednego Imperium (Expl. ps XLV,21). Uwidoczniła się także jednocząca rola Kościoła, który z racji swych zadań musi być bardziej otwarty niż Imperium. Postawa taka znalazła swe źródło w poglądach proroków, gdyż to oni „właśnie zapowiedzieli przyszłe zgromadzenie narodów (*congregatio gentium*) i założenie Kościoła”¹⁷. Dlatego Ambroży gotów był określać Kościół jako zbiorowisko ludów (*congregatio nationum*)¹⁸, biorąc zapewne pod uwagę i to, że poza limesem pozostają nomadowie, których potrafił wyliczyć z imienia.

Dwie instytucje spletają więc swoje działanie wobec barbarzyńców. I choć Ambroży większy zakres integracji pozostawiał Kościołowi, to nie odmawiał też uniwersalnych cech imperialnej władzy cesarza oraz instytucji państwa. *Res publica* ma nadal potencjalnie charakter uniwersalny i dlatego mogłaby się stać właściwą formą współżyczenia ludzi na całym świecie.

Choć Ambroży utrzymywał negatywną ocenę barbarzyńców, to widział jednocześnie możliwość ich naprawy, gdyż każdy może zwracać się ku lepszemu. Zresztą barbarzyńcy wydawali mu się w procesie naprawy lepsi niż poganie, ponieważ dotąd nie znali jeszcze Boga¹⁹.

Ambroży nie jest w pełni konsekwentny. Trzeba rozumieć jednak, że jest po prostu zakłopotany. Z jednej strony odzywa się w nim stary Rzymianin, z drugiej – chrześcijanin, który stara się zignorować tradycję i budować świat oparty na nowych wartościach. Gotowość do zaakceptowania barbarzyńców kłóci się z postawą pogardy do wrogów, którzy są ludźmi co najmniej drugiej kategorii.

Uniwersalność Państwa Bożego miała przewyższać Imperium nie tylko terytorialnie, lecz także socjologicznie, kulturowo i czasowo. Augustyn pisał wprost: „To niebieskie państwo w czasie, gdy odbywa ziemską pielgrzymkę, powołuje swych

¹⁵ W liście tym znalazł się cały katalog barbarzyńskich plemion, które zalały Galie.

¹⁶ Sermo 38,8,10; 80,8; 81,7; 296,8,9; podobny pogląd wyrażał Salvian, Gub. 4,12; 4,14; 7,1,1.

¹⁷ Ep.18[70],1: *Prophetiae quidem congregationem gentium adque ecclesiae adnuntiarunt aedificationem futuram*, por. Mich 1,2; Hieronim, In Mich. I,1,3 PL 25, 1154B. Wspólnym źródłem tego poglądu miał być Orygenes.

¹⁸ De Tob. 22;86: *remissum est ecclesiae, quae congregata est ex populo nationum*; De Apol. David 82: *ecclesiae congregationem per uocationem gentium*. Por. De Apol. David 14; De Abr. I,7,61; 9,88-92; Exam. III,3; Expos. ps. CXVIII,2,33; Expl. ps. XLV,21; XLIII,38; Ep.18[70],1.

¹⁹ Ep.73[18],7: *Nullus pudor est ad meliora transire. Hoc solum habebam commune cum barbaris, quia deum antea nesciebam*.

obywateli spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność wszystkich języków”²⁰.

Nie tyle więc etniczna i lingwistyczna wielobarwność, lecz doktrynalna, religijna zgoda są gwarancją jedności: „Jedność Kościoła jest w językach wszystkich narodów. Oto i jedność Kościoła katolickiego została przekazana całemu światu” (Sermo 268,2). Jest to oczywisty obszar wspólnoty religijnej, duchowej: „Kto więc ma Ducha Św. jest w Kościele, który mówi wszystkimi językami” (Sermo 268). Augustyn nie tracił jednak przecież z pola widzenia oczywistych zjawisk społecznych, takich jak integracja różnych ludów w Kościele. Ponieważ utrzymywanie jedności było poleceniem samego Boga (Sermo 268,3,4), powaga takiego stwierdzenia uzasadniała wszelkie procesy akulturacyjne. „Jedność katolicka”²¹ stawała się otwartą i do pewnych granic, wyznaczonych przez pryncypia doktrynalne, tolerancyjną zasadą integracji religijnej członków rozmaitych gmin nie pozbawionych lokalnego kolorytu.

Powszechne otwarcie na obce ludy napotyka tylko jedno, generalniejsze zresztą, ograniczenie: *Duae quippe gentes sunt et duo regna, unum scilicet Christi, alterum diaboli* (ep.199,10,35 CSEL 57,274). *Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum* (De cat. rud. 19,31 PL 40,333). Ponieważ programowane przez Augustyna *civitas Dei* miało uzyskać swą historyczną realizację na ziemi, to powyższe sformułowania nie wyłączały potencjalnie nikogo z obszaru postulowanego państwa, które miało uzyskiwać znamiona chrześcijańskiej *communio*.

Mimo spolaryzowanych poglądów, także Orosjusz wysunął tezę, że wspólnota siła chrześcijaństwa sprawia, iż życie z barbarzyńcami stało się możliwe (III,23,66). A nawet posunął się do stwierdzenia, że Rzymianie wolą żyć pod panowaniem barbarzyńców²². Śmiała teza wynikała z tego, że w przybyszach rozpoznawano braci wierzących w tego samego Boga. Kościół stał się areną integracji, tym bardziej że przynosił ze sobą i wśród przybyszów upowszechniał język łaciński i wszelkie pojęcia rzymskiego obszaru kulturowego²³. Przesłanka religijna była jednak zapewne przesądzająca, aby nazywać barbarzyńców *fratres Christi*²⁴. Dla uzyskania najbardziej publicystycznego celu należało twierdzić, że barbarzyńcy

²⁰ De civ. Dei XIX,17, przekład: W. Komatowski, por. Sermo, 268.

²¹ Co do samego pojęcia patrz np. Aug. Ep. 58,1.

²² Oros. VII,41: *residuosque Romanos ut socios modo et amicos foveant, ut inveniantur iam inter eos quidem Romani, qui malit inter barabros pauperem libertatem, quam inter Romanos tributarium sollicitudinem sustinere*. Podobnie Salvianus, De gub. Dei V,28; V,37. A jest w tej postawie widoczny: *geistigen Widerstands gegen Rom*.

²³ H.-W. Goetz, *Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen*, „Historia” 29, 1980, s. 357; D. Koch Peters, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt am Main 1984, s. 203.

²⁴ I,16,4; III,23,66; VII,32,9; VII,32,13. Syntezę propagandowego nastawienia Orosjusza widać w zdaniu, że Rzymianie i barbarzyńcy wspólnie wzniesli pieśń ku czci Boga. Paradoks polega na tym, że według Orosjusza miałoby się to dzieć po zdobyciu Rzymu przez Alaryka: VII, 39, 9. Takim zdaniom w sensie historiograficznym już wówczas nikt nie wierzył. Propagandowo mogły one jednak przynosić pewien efekt. Pogląd taki musiał schlebować barbarzyńcom i dlatego dzieło Orosjusza było popularne w ich środowisku w średniowieczu.

przekuli miecze na lemiesze, uprawiają rolę, spełniają więc najbardziej tradycyjne wymogi dobrego obywatela. Nie są już dzicy, lecz mogą być przyjaciółmi Rzymian²⁵. Ostatecznie przestali być nomadami, a stali się osiadłymi rolnikami.

Najwyższy i wyrafinowany poziom argumentacji teologicznej czy też filozoficznej oraz publicznoprawnej, który przykładano do kwestii barbarzyńskiej zastępowany był niekiedy bardzo pragmatyczną oceną wzajemnych stosunków. Ambroży wskazywał na przykład na etyczny wymiar kwestii ekonomicznych. Nie godził się na bezwzględne usunięcie z miasta obcych w czasie głodu: „I tych bynajmniej nie można pochylać, którzy obcym (*peregrinos*) zabraniają pobytu w mieście; chcą ich wypędzić wtedy, gdy powinni ich wspomóc, chcą ich wykluczyć od udziału w darach wspólnej matki-ziemi (*a commerciis communis parentis fusos omnibus partus*) odmówić im jej płodów, które ona dla wszystkich wydaje, zakazać nawiązanego już z nimi współżycia (*consortia uiuendi*); w ciężkiej potrzebie nie chcą udzielić pomocy tym, z którymi łączyły ich wspólne prawa (*communia iura*). Dziekie zwierzęta nie odpędzają podobnych im zwierząt, a człowiek odpycha człowieka! Dzikie i oswojone zwierzęta czują, że pożywienie, którego dostarcza im ziemia, przeznaczone jest dla nich wszystkich; one nawet pomagają stworzeniom tego samego gatunku. Człowiek, dla którego nic co ludzkie nie powinno być obce, wrogo jest usposobiony wobec człowieka”²⁶. Ambroży podnosi tutaj wyraźnie nakaz udzielania *hospitalitas*, a użycie terminu *peregrinus* ma zastosowanie zarówno wobec obcych zewnętrznych, tj. barbarzyńców, jak i tych obcych, których możemy nazywać wewnętrznymi, a więc wędrowców, kupców, ludzi administracji państwowej przetrucanych do rozmaitych prowincji²⁷. Ambroży przypomina o obowiązku wspierania się ludzi. Krytykuje tworzenie zamkniętych kręgów, także w postaci odizolowania członków Kościoła od reszty społeczeństwa. W swej argumentacji krzyżuje wysublimowaną teologię z oglądem rzeczy społecznych: „[...] jedność bóstwa między Ojcem i Synem wygląda jak jedność oddania się i wierności między ludźmi, chociaż i między ludźmi swoista jedność natury wypływa z jej wspólnoty”²⁸. Ambrożemu i jego uczniom chodziło z pewnością o budowanie obrazu państwa otwartego zarówno dla barbarzyńców, jak i pogan, mimo iż pryncypialnym celem była jego pełna chrystianizacja. Także Augustyn wyprowadzał taki wniosek nie tyle z podstaw religijnych, lecz przyrodzonego prawa (naturalnego): „O ileż wyraźniej

²⁵ Oros. VII,41,7; VII,32,13.

²⁶ De off. III,45, tł. K. Abgarowicz, s. 180. por. De off. III,19: *Haec utique lex naturae est quae nos ad omnem stringit humanitatem ut alter alteri tamquam unius partes corporis inuicem deferamus*.

²⁷ De off. II,103: *Valde id decorum totius est orbis existimationi, peregrinus cum honore suscipi, non deesse mensae hospitalis gratia*, O obowiązku świadczenia *hospitalitas*: Exam. V,54.

²⁸ (De fide IV,33 tł. I. Bogaszewicz. Chwilę później Ambroży sam zdaje się zaskoczony swym porównaniem i pisze, że „rzeczy ludzkich nie można porównywać z Bożymi” (De fide IV,34). Patrz także De fide V,44: „wśród ludzi przeto albo w nich samych zachodzi jedność jakiejś rzeczy (*rei unitas*) czy to miłości, czy żądzy, czy ciała, czy oddania się i wierności. Jedność powszechną (*generalis autem unitas*), która według chwały obejmuje wszystko (*complectitur omnia*), mają wyłącznie Ojciec, Syn i Duch Święty”. Ambroży, mimo różnicy jakościowej, widzi jednak tak w tym, jak i wielu innych miejscach De fide, semantyczną adekwatność lub przynajmniej podobieństwo wynikające z identycznych słów użytych na określenie jedności obydwu porządków.

człowiek [porównanie do świata zwierząt i bestii – K.I.] jest przez prawa natury swej jakby popędzany do zadzierzgnięcia więzi społecznej i zachowania pokoju ze wszystkimi, o ile odeń to zależy, Ludźmi²⁹!

Ostatecznie więc nie samo wtargnięcie barbarzyńców przesądzało o upadku starego świata, lecz brak mechanizmów i koncepcji ich integrowania.

Niedostrzeganie przy tym pryncypialnie innych oczekiwań i działań politycznych barbarzyńców i Rzymian miało w sobie coś z indolencji lub utopijnego marzycielstwa.

Jedność chrześcijan rozumiana jest przez Ojców Kościoła jako jedność wielu narodów (*regna plurima gentium*), zdradzała idealistyczne stanowisko autorów oczekujących zupełnie nowych zachowań społecznych.

CHURCH IN THE FACE OF NOMADS AT THE TURN OF 4TH AND 5TH CENTURIES

Summary

Appearance of the word 'nomads' in the title of the paper brings some risk as people living at the turn of the 4th and 5th centuries used mainly the term 'barbarians' to depict peoples coming from the north of Europe or even from the interior of Asia. In the process of evaluating these facts there have been words allowing for differentiation between the Self and the Other, those who were already settled down and those who just came, city dwellers from tribes living without urban structures both in the sociological and architectural sense.

One of the most dramatic and symbolic clashes of the civilized world with the barbarians was the battle of Adrianople in 378. This defeat was not only a subject of direct evaluation and commentary both from the side of Christian and pagan communities but it also opened a new dimension of discussion concerning the attitude to newcomers. To a previously unknown extent, along with the question about the survival of the Empire, there must have appeared a question about the survival of the Church and more widely of the world. If, among tragic voices, there had been a search for a minimal dose of optimism, then there also was a necessity to find a place for the approaching nomads in the falling Roman Empire, or to create a modern concept which could become an alternative for old modes of political and social thinking.

In the face of these needs the unity of Christians understood by the Church Fathers as unity of many nations (*regna plurima gentium*) reveals an idealistic stand shared by authors expecting totally new social behavior.

²⁹ De civ. Dei XIX,12,2: *Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam.*