



Robert Kasperski

# *Reges et gentes*

*Studia nad dyskursem  
legitymizującym władzę  
nad wspólnotami wyobrażonymi  
oraz strategiami ich konstruowania  
we wczesnym średniowieczu  
(VI–VII w.)*



# Reges et gentes



ROBERT KASPERSKI

# Reges et gentes

Studia nad dyskursem  
legitymizującym władzę  
nad wspólnotami wyobrażonymi  
oraz strategiami ich konstruowania  
we wczesnym średniowieczu  
(VI–VII w.)

INSTYTUT HISTORII PAN  
WARSZAWA 2017

<http://rcin.org.pl>

Recenzja wydawnicza  
*prof. dr hab. Zbigniew Dalewski*  
*prof. dr hab. Wojciech Wrzosek*

Redakcja, korekta i indeks  
*Jolanta Rudzińska*

Opracowanie graficzne i projekt okładki  
*Dariusz Górski*

Na okładce  
Przedstawiony na misie motyw głowy Germanina z tzw. węzłem swebskim;  
Muzeum w Łęborku, fot. Agnieszka Krzysiak

© Copyright by Robert Kasperski  
© Copyright by Instytut Historii  
im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk

ISBN 978-83-65880-08-6

Publikacja dotowana ze środków publicznych  
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wydanie I, Warszawa 2017

Instytut Historii PAN  
Rynek Starego Miasta 29/31  
00-272 Warszawa  
22 831 02 61-62, w. 44  
[www.ihpan.edu.pl](http://www.ihpan.edu.pl)  
<http://ksiegarnia-ihpan.edu.pl>  
[wydawnictwo@ihpan.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ihpan.edu.pl)

Druk i oprawa  
Fabryka Druku

*Żołnierzom  
polskiego podziemia niepodległościowego*



## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE . . . . .	11
ROZDZIAŁ PIERWSZY	
ETNICZNOŚĆ, TEORIA ETNOGENEZY I LUDY BARBARZYŃSKIE: ROZWAŻANIA KRYTYCZNE . . . . .	25
Wstęp . . . . .	25
Polityczny charakter wczesnośredniowiecznych <i>gentes</i> . Nowe koncepte czy kontynuacja wcześniejszej tradycji historio- graficznej? . . . . .	33
Które stwierdzenie jest aktualne? Która konstatacja jest praw- dziwa? Rzymska <i>gens</i> tworem barbarzyńców czy barbarzyń- skie <i>gentes</i> tworem Rzymian? . . . . .	37
Model Wenskusa. Nowa idea czy kontynuacja wcześniejszej tra- dycji historiograficznej? . . . . .	41
Frankowie . . . . .	52
Wandalowie . . . . .	56
Longobardowie i Gepidowie. . . . .	60
Model instrumentalny kontra prymordialny, czyli problemy etniczności barbarzyńców. . . . .	61
Barbarzyńska etniczność, czyli jak uratować coś z dawnych paradygmatów . . . . .	71
Podsumowanie . . . . .	76
ROZDZIAŁ DRUGI	
IŻYDOR Z SEWILLI I KONSTRUOWANIE GOCKIEGO (PRZECIW)- MITU: LEGITYMIZACJA WŁADZY I TWORZENIE ETNOGRAFICZ- NEJ TOŻSAMOŚCI GOTÓW . . . . .	77
Wstęp . . . . .	77
<i>Historia Gothorum</i> Izydora z Sewilli . . . . .	82



<i>Historia Gothorum</i> Izydora a plemienna tradycja ustna Gotów	86
<i>Virtus</i> kontra <i>virtus</i> ? Czy raczej mężczy Goci kontra niemęscy	
Rzymianie? . . . . .	90
Hiszpania . . . . .	90
Rzym . . . . .	91
Goci . . . . .	96
Śmierć dziecka Ataulfa i Placydii jako symbol ostatecznego fia-	
ska współpracy Rzymian i Gotów . . . . .	107
<i>Translatio imperii</i> czy <i>imitatio imperii</i> ? . . . . .	109
Podsumowanie . . . . .	116

### ROZDZIAŁ TRZECI

<i>HISTORIA GOTHORUM</i> I IDEOLOGIA WŁADZY W WIZYGOCKIEJ	
HISZPANII: DOBRY KRÓL SWINTILA I ZŁY KRÓL GEZALEK,	
CZYLI JAKI POWINIEN BYĆ, A JAKI NIE POWINIEN, GOCKI KRÓL	
WEDŁUG IZYDORA Z SEWILLI . . . . .	118
Wstęp . . . . .	118
Dobry król – Swintila . . . . .	125
<i>Virtus</i> i <i>felicitas</i> . . . . .	132
Zły król – Gezalek . . . . .	140
Co jest przyczyną tchórzostwa i braku szczęścia w przypadku	
Gezaleka? . . . . .	144
Dlaczego Gezalek stracił honor po drugiej stronie rzeki Durance?	152
Swintila i Gezalek, czyli personifikacja i antyteza Gota . . . . .	158
Podsumowanie . . . . .	160
Apendyks: <i>Historia Gothorum</i> jako instrument legitymizacji	
sukcesji Riccimera . . . . .	161

### ROZDZIAŁ CZWARTY

SYMBOLICZNE I RYTUALNE ZNACZENIE DŁUGICH WŁOSÓW	
U MEROWINGÓW W KULTURZE POLITYCZNEJ FRANKIJSKIEJ	
GALII, CZYLI O RYTUALNEJ LEGITYMIZACJI I DELEGITYMIZA-	
CJI WŁADZY . . . . .	165
Wstęp . . . . .	165
Czy merowińska monarchia miała w VI w. pogańskie podstawy	
ideowe? . . . . .	170

Długie włosy jako naśladownictwo starotestamentowych Nazirejczyków lub czy obyczaj ten powstał w VI w.? . . . . .	174
Co wiemy o długich włosach u Merowingów? . . . . .	177
Ścinanie długich włosów jako ryt hańbiący i strategia delegitymizacyjna . . . . .	184
Merowińska ideologia władzy . . . . .	186
Ścięcie długich włosów jako strategia delegitymizacyjna. .	188
Ostrzyżenie Merowinga, czyli kilka słów o hańbiącym rytuale. . . . .	191
Jak wyglądało ścięcie długich włosów? Próba rekonstrukcji hańbiącego rytuału . . . . .	197
Czy obcięcie włosów skazywało Merowinga na wieczną hańbę i bycie „nie-osobą”? . . . . .	198
Długie włosy noszone przez Merowingów jako symbol nieporozumianej seksualności i bycia poza społeczną kontrolą .	201
Merowingowie, czyli ród stojący poza społeczeństwem . . . . .	208
Frankowie jako wspólnota wyobrażona . . . . .	214
Podsumowanie . . . . .	216

## ROZDZIAŁ PIĄTY

DLACZEGO NIE MOŻNA WYDALIĆ GOTÓW POZA GRANICE CESARSTWA? RZECZ O DEBACIE JORDANESA Z PROKOPIUSZEM . . .	218
Wstęp . . . . .	218
Wędrowka Herulów, czyli jak Jordanes stawia przekaz Prokopiusza na głowie . . . . .	226
Brittia i Brittania . . . . .	231
Pamięć kontra zapomnienie . . . . .	234
Ludy Thule u Prokopiusza . . . . .	240
Ludy Skandzy u Jordanesa . . . . .	241
Topos mieszkańców jaskiń . . . . .	242
Topos barbarzyńskiej <i>saevitia</i> . . . . .	245
Topos najdzikszych ludów mieszkających na najdalszej Północy . . . . .	248
Gocka migracja ze Skandzy nad brzegi Morza Pontyjskiego, czyli cywilizowanie się Gotów . . . . .	250
Dwie grupy gockie, czyli <i>De Aedificiis</i> kontra <i>Getica</i> . . . . .	259

Goci Mniejsi . . . . .	259
Goci z Dory . . . . .	263
Goci i Rzymianie – nowa wspólnota w Italii? . . . . .	270
Podsumowanie . . . . .	277
Apendyks: Gocka tradycja ustna a egzystencja grupy etnicznej	278
ZAKOŃCZENIE. . . . .	282
WYKAZ SKRÓTÓW . . . . .	285
BIBLIOGRAFIA . . . . .	287
ABSTRACT . . . . .	325
INDEKS OSÓB . . . . .	327

## WPROWADZENIE

We can never be certain what was happening.  
But we can often guess what contemporaries  
thought was happening.

John Michael Wallace-Hadrill<sup>1</sup>

Spółeczeństwo – ta pozornie zamknięta całość, oddzielona od innych, podobnych sobie tworów, określonymi granicami – jest wspólnotą, której członkowie czują się odrębni od „innych/obcych”, ale zjednoczeni (po łacinie *socio* oznacza „łączyć, jednoczyć, stowarzyszyć”) czy połączeni różnymi więzami z „tymi samymi/swoimi”<sup>2</sup>. Spółeczeństwo jest wspólnotą, którą może łączyć przekonanie o wspólnym pochodzeniu, system pokrewieństwa<sup>3</sup>, podległość scentralizowanej władzy, rytuał, mit, symboliczna matryca, etc. etc. Zdobywanie władzy nad wspólnotą – zwykle, choć nie zawsze – za pomocą siły jest tylko chwilowym sukcesem, powiada się wówczas, że „łatwiej ją zdobyć, niż utrzymać”<sup>4</sup>. Wymuszenie posłuszeństwa grupy społecznej wyłącznie środkami przemocy jest działaniem doraźnym – efektywnym w krótkim

<sup>1</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West, 400–1000*, London 1952, s. 20.

<sup>2</sup> Zob. definicję etnosu podaną w: C. Renfrew, *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London 1987, s. 216. Badacz ten uważa ją za odpowiadającą historycznej rzeczywistości. Innego zdania jest Morton H. Fried; zob. idem, *The Notion of the Tribe*, Menlo Park 1975, *passim*.

<sup>3</sup> Pokrewieństwo – np. według Radcliffe’a Browna – było warunkiem powstania społeczeństwa.

<sup>4</sup> B. Lincoln, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford 2014, s. 4.

okresie, nieskutecznym natomiast w dłuższym czasie<sup>5</sup>. Każda władza – jak zauważył Max Weber – ma potrzebę uzasadnienia (uprawomocnienia) siebie<sup>6</sup>. Dystynkcja między tym, co Anglosasi nazywają *power* a *authority*<sup>7</sup>, czyli między „władzą” a „władzą legitymizowaną” przez pewien rodzaj dyskursu jest ciekawym, choć skomplikowanym problemem. Rzadko (jeśli w ogóle) zdarza się, aby władza była uznana za w pełni legalną – czyli uznaną za prawnocną przez tych, którzy jej podlegają – lub za całkowicie nielegalną<sup>8</sup>. Dyskurs – a więc te symboliczne narzędzia ideologii władzy, które ją uzasadniają i uprawomocniają – zawsze może być przedmiotem kontestacji, która w ostateczności prowadzić może do rebelii, secesji, a nawet rewolucji<sup>9</sup>.

Jakie instrumenty konstruują (i kiedyś konstruowały) oraz spajają wspólnotę – będą w miarę możliwości unikać terminu „wspólnota plemienna”<sup>10</sup> – i legitymizowały władzę nad nią? Przedstawiciele niektórych szkół historycznych odpowiedzą wprost – przemoc lub siła (w domyśle: militarna)<sup>11</sup>. Ta stara, dobra

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Zob. J. Habermas, *The Legitimation Crisis*, Cambridge–Malden 2007, *passim*.

<sup>7</sup> M. Mann, *The Sources of Social Power*, t. 1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge 1986, s. 7; T. Earle, *How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory*, Stanford 1997, s. 3–4.

<sup>8</sup> M. Mann, *The Sources of Social Power*, t. 1, s. 7.

<sup>9</sup> B. Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*, s. 4. Na temat roli dyskursu jako narzędzia legitymizacji zob. R. Miles, *Introduction. Constructing Identities in Late Antiquity*, w: *Constructing Identities in Late Antiquity*, red. R. Miles, London–New York 1999, s. 1–15, zwł. s. 9.

<sup>10</sup> Na temat problemów z terminem „plemień” zob. M.H. Fried, *The Notion of the Tribe*, *passim*; R. Kasperski, *Frankowie i Obodryci: tworzenie „plemion” i „królów” na słowiańskim Połabiu w IX wieku*, w: *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Z. Dalewski, Warszawa 2014, s. 55–113, zwł. s. 61–64.

<sup>11</sup> A. Gillett, *Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdoms?*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. A. Gillett, Turnhout 2002 (*Studies in the Early Middle Ages*, 4), s. 85–121, zwł. s. 121. W podobnym tonie: M. Kulikowski, *Wie Spanien gotisch wurde. Der Historiker und der archäologische Befund*, w: *Zwischen Spätantike*

tradycja *no nonsense* – charakterystyczna dla anglosaskiej historiografii – z pewnością nie zadowoliliby Michaela Manna, który stwierdza, że istnieją cztery źródła władzy, oparte na kontroli zasobów: ideologicznych, ekonomicznych, militarnych i politycznych<sup>12</sup>. Spośród tych czterech interesuje nas tylko sposób wykorzystania zasobów ideologicznych, które mają na celu albo stworzenie wspólnoty, albo legitymizację władzy monarchy nad nią, albo delegitymizowanie tej władzy, albo konstruowanie tożsamości tejże wspólnoty. Obiektem poniższych rozważań jest dyskurs (strategia dyskursywna<sup>13</sup>), a w szczególności jego trzy formy – mit, rytuał i klasyfikacja, które służą konstrukcji, dekonstrukcji i rekonstrukcji społeczeństw<sup>14</sup>.

Jak pisał Christopher N. Candlin, dyskurs jest pojęciem, które odnosi się do języka w użyciu, rozumianego jako społecznie usytuowany proces<sup>15</sup>. Pełni on konstruktywną i dynamiczną rolę w porządkowaniu obszarów wiedzy i społecznych oraz instytucjonalnych praktyk, które są z nimi powiązane. W tym sensie dyskurs jest sposobem mówienia o światach, pisania o światach i oddziaływania na światy, sposobem, który konstruuje i jest konstruowany przez zestaw społecznych praktyk w obrębie tychże światów. Przez to zarówno reprodukuje i na nowo konstruuje określone praktyki społeczno-dyskursywne, ograniczone albo zachęczone przez ruchy występujące w nadrzędnej społecznej formacji. Jednym z podstawowych zadań dyskursu jest konstruowanie tożsamości, sygnalizowanie jej i komunikowanie<sup>16</sup>. Pierwszą

---

*und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen*, red. S. Brather, Berlin 2008 (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 57), s. 27–43, zwł. s. 42–43.

<sup>12</sup> M. Mann, *The Sources of Social Power*, t. 1, *passim*.

<sup>13</sup> J.M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, s. 41.

<sup>14</sup> B. Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*, s. 3.

<sup>15</sup> Ch.N. Candlin, *General Editor's Preface*, w: *The Construction of Professional Discourse*, red. B.-L. Gunnarsson, P. Linell, B. Nordberg, London 1997, s. viii–xiv.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. xi.

z analizowanych form dyskursu jest mit<sup>17</sup>. W znaczeniu użytym przez Rolanda Barthesa mit ma wyznaczać historyczny cel, tworzyć naturalne uzasadnienie<sup>18</sup>. Według tego badacza mity opisują rzeczy, dając im przejrzystość, nie tę będącą wyjaśnieniem, lecz stwierdzeniem faktu<sup>19</sup>. Jednak taka definicja mitów nie jest przydatna dla naszych rozważań. Bardziej adekwatna jest ta, która wyjaśnia mit jako „a symbolic language in terms of which claims to rights and status are expressed”<sup>20</sup>. Mity legitymizują instytucje i hierarchie władzy, uzasadniają istnienie *gentes* – a wszystkie one muszą, idąc za myślą Bernharda Jussena, zostać zakomunikowane, bronione, afirmowane, dopasowane i zasymbolizowane<sup>21</sup>. Sądzę, że mit ma za zadanie symbolicznie uzasadniać pretensje do władzy, legitymizować panowanie nad terytoriami i kontrować lub podważać podobne roszczenia innych, wrogich lub rywalizujących grup<sup>22</sup>. Te zaś – współzawodnicząc lub wręcz walcząc – tworzą przeciwmity (*countermyths*)<sup>23</sup>. *Historia Gothorum* Izydora z Sewilli jest właśnie takim przeciwmitem, który – opierając się i operując na rzymskiej ideologii zwycięstwa – miał za zadanie legitymizację

<sup>17</sup> Różne definicje mitu omawia G.S. Kirk, *On Defining Myth*, w: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, red. A. Dundes, Los Angeles 1984, s. 53–61.

<sup>18</sup> R. Barthes, *Mythologies*, tłum. A. Lavers, New York 1991, s. 142.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>20</sup> Zob. B. Yngvesson, *The Reasonable Man and the Unreasonable Gossip*, w: *Cross-examinations. Essays in Memory of Max Gluckman*, red. P.H. Gulliver, Leiden 1978, s. 133–154, zwł. s. 135. Definicję tę przedstawił Edmund R. Leach.

<sup>21</sup> B. Jussen, *Diskutieren über Könige im vormodernen Europa. Einleitung*, w: *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München 2005, s. XI–XXIV, zwł. s. XV.

<sup>22</sup> J.M. Hall, *Ethnic Identity*, s. 93.

<sup>23</sup> „Propaganda przeciw propagandzie” – tak scharakteryzował Jocelyn N. Hillgarth propagandową walkę między Leowigildem a jego buntowniczym synem Hermenegildem, której nośnikami były inskrypcje na monetach; zob. idem, *Coins and Chronicles. Propaganda in Sixth-Century Spain and the Byzantine Background*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 15, 1966, nr 4, s. 483–508, zwł. s. 508.

władzy Gotów nad Hiszpanią<sup>24</sup>. Izydor na podstawie dostępnych źródeł konstruował taką wersję gockiej przeszłości, która ukazywałaby Gotów jako najbardziej godnych do objęcia władzy w Hiszpanii. Izydor pokazał dwa fakty – zwycięstwo Gotów nad Rzymem uwieńczone zdobyciem stolicy imperium oraz odebranie Rzymianom Hiszpanii. I właśnie te dwa fakty udowodniały, że Goci byli uosobieniem „męskości, dzielności”. Izydor na łamach swej *Historia Gothorum* skonstruował mit, który nadał Gotom etnograficzną tożsamość.

Wzmiankowanemu dziełu Izydora poświęcony jest również trzeci rozdział niniejszej monografii. Podjęto tam po raz kolejny kwestię legitymizacji, tym razem jednak nie władzy ludu Gotów nad Hiszpanią, ale zwierzchności króla Swintili nad tym właśnie ludem. Izydor niewątpliwie konstruował na nowo ideologiczne podstawy władzy królewskiej, nawet jeśli opierał się – po części – na rzymskiej ideologii zwycięstwa. „Gdy Izydor pisał – twierdzi Michael Kulikowski – ideologiczna baza gockiej monarchii wciąż się rozwijała i sam Izydor był największym eksponentem tej ideologii”<sup>25</sup>. Jak pokażę dalej, Swintila wpisany został w tę ideologię, a Izydor pokazał, że ten właśnie monarcha jest najlepszym królem, jakiego kiedykolwiek mieli Goci.

Drugą interesującą mnie formą dyskursu jest rytuał. Edmund R. Leach zdefiniował jego funkcję następująco: „Ritual serves to express the individual’s status as a social person in the structural system in which he finds himself for the the time being”<sup>26</sup>. Tłumacząc, rytuał ma znaczenie symboliczne, którego celem jest

---

<sup>24</sup> Na temat Izydora i jego rodziny zob. P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne Catholique*, Paris 1994 (Théologie Historique, 96), np. s. 29–38.

<sup>25</sup> „When Isidore wrote his *Historia Gothorum*, the ideological basis of Gothic kingship had developed further still, and Isidore was himself the greatest exponent of that ideology”; M. Kulikowski, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore–London 2004, s. 285 (tłum. R.K.).

<sup>26</sup> E.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Norwich 1964, s. 11.



powiedzenie czegoś o osobie biorącej w nim udział. Rytuał ma wiele aspektów, jednym z nich jest – jak słusznie zwrócił uwagę Leach – zakres komunikacyjny<sup>27</sup>. Interesujący nas tu rytuał ostrzyżenia dynastii frankijskiego miał oczywiście wymiar komunikacyjny – miał pokazać, że poprzez obcięcie włosów ostrzyżony nie był już członkiem merowińskiej *stirps regia*. Rytuał ten był również rytuałem hańbiącym. Zwycięstwo nie było (przynajmniej „pełnym”) zwycięstwem, jeśli polegało tylko na pokonaniu wroga – nie było pełne bez jego upokorzenia, pohańbienia czy odebrania mu honoru. W tym sensie rytuał miał na celu pohańbienie ostrzyżonego Merowinga, upokarzając go i czyniąc „nie-osobą”, która – zgodnie z ideą lub raczej z wzorcem „idealnego zachowania” – nie mogła już funkcjonować w „normalnym” społeczeństwie i dlatego zamykano ją w klasztornych murach. Jednakże – co zostanie dalej pokazane – w merowińskiej Galii ewidentna była różnica (dobrze znana antropologom) między idealnym a rzeczywistym zachowaniem. Hańba ostrzyżonego Merowinga – jak zobaczymy – kończyła się w rozumieniu niektórych w momencie, kiedy jej ślady przestały być widoczne. Gdy jego włosy odrosły, mógł on znowu ubiegać się o władzę.

Rytuał powinien mieć teoretycznie uzasadnienie w micie<sup>28</sup>, choć nie zawsze tak jest – istnieją rytuały, które nie są wsparte przez powieści mityczne. Jak głosi branżowe powiedzenie antropologów: „ritual implies myth, myth implies ritual”<sup>29</sup>. Takim mitem w *Regnum Francorum* jest dyskurs dotyczący wyjątkowego statusu frankijskiego rodu królewskiego, którego członkowie stali ponad społeczeństwem, demonstrując to swoim zachowaniem i próbą

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. XIV.

<sup>28</sup> Zob. C. Kluckhorn, *Myths and Rituals. A General Theory*, „The Harvard Theological Review” 35, 1942, nr 1, s. 45–79; krytycznie zob. G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley–Los Angeles 1975, s. 23–27.

<sup>29</sup> E.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, s. 13; krytycznie zob. G.S. Kirk, *Myth*, s. 25.

działania „ponad normami społecznymi”. Victor Turner twierdził, że własnością symbolu rytualnego jest polaryzacja znaczenia<sup>30</sup>. Każdy symbol, który jest najmniejszym elementem rytuału, ma – według Turnera – dwa jasno wyróżnione bieguny znaczenia. Pierwszym z nich jest „biegun ideologiczny” (*ideological pole*) – stanowi go wiązka *significat* (znaczeń<sup>31</sup>), które m.in. odnoszą się do moralnego i społecznego porządku wspólnoty, do zasad rządzących społeczną organizacją, wreszcie do norm i wartości wrodzonych w związkach strukturalnych. Drugim jest „biegun zmysłowy” – *significata* są w tym przypadku naturalnymi i fizjologicznymi fenomenami i procesami. Zjawisko rytualne prowadzi do interakcji między tymi biegunami. Badacz ten twierdził, że gdy rytuał jest odprawiany, następuje wymiana między biegunem ideologicznym a zmysłowym, przez co ideologiczne normy społeczne są przetwarzane w odczuwane emocjonalnie pragnienia. Stąd też efekt rytualnego zachowania jest jednocześnie kognitywny i afektywny<sup>32</sup>. Twierdzenia Turnera ucieleśniają – jak zobaczymy – sceny z *Historiae* Grzegorza z Tours, przedstawiające reakcję królowej Klotyldy na zapowiedź ścięcia włosów jej wnukom oraz emocje, które targały jednym z ostrzyżonych królów frankijskich – Chararykiem.

Ostatnimi już formami dyskursu są klasyfikacja oraz przeciwklasyfikacja, którymi zajmę się w ostatnim rozdziale. Peter Linehan wysunął następujące spostrzeżenie: „since the process of establishing the text necessarily involved the adoption of one version of the past rather than another, it could hardly have been otherwise. For thus is History always made. »It is ‘made’

---

<sup>30</sup> V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca–London 1967, s. 28.

<sup>31</sup> Zob. idem, *Symbols in African Ritual*, „Science” 179, 1973, nr 4078, s. 1100–1105, zwł. s. 1100.

<sup>32</sup> Streszczam tutaj: M.B. Aune, *The Subject of Ritual. Ideology and Experience in Action*, w: *Religious and Social Ritual. Interdisciplinary Explorations*, red. M.B. Aune, V. DeMarinis, Albany 1996, s. 147–174, zwł. s. 158.

by nobody save the historian; to write history is the only way of making it»<sup>33</sup>. Jocelyn N. Hillgarth twierdził zaś, że średnio-wieczni historycy odgrywali ogromną rolę w formowaniu „politycznej mentalności” swoich współczesnych i sukcesorów<sup>34</sup>. Tak jest i w tym przypadku. Jordanes i Prokopiusz w „historiograficznym dialogu” chcieli pokazać współczesnym, że Goci przynależą do jednego z dwóch światów. Jordanes demonstrował, że nie są oni już dzikimi i niecywilizowanymi barbarzyńcami, lecz ludem cywilizowanym, Prokopiusz zaś upierał się przy twierdzeniu przeciwnym – dla niego Goci pozostali ludem barbarzyńskim pochodzącym z dzikich, barbarzyńskich krain, który do tych krain powinien – dobrowolnie lub nie – powrócić. Klasyfikacja opiera się na antytezie, która wygląda następująco:

lud niecywilizowany – lud cywilizowany  
 dzikość (*saevitia, feritas*) – cywilizacja (*humanitas*)  
 barbarzyńskość – ludzkość

W swym dziele, znanym powszechnie jako *De Bellis*, Prokopiusz ukazywał, że wojna z Gotami była konfliktem między cywilizacją a barbarzyństwem, między cywilizowanymi Rzymianami a barbarzyńskimi Gotami. Jordanes udowadniał zaś, że Goci barbarzyńcami nie byli. Klasyfikował ich jako lud cywilizowany.

Moje rozważania skupiają się głównie na trzech wczesno-średniowiecznych dziejopisach – Izydorze z Sewilli, Grzegorz z Tours i Jordanesie. Ostatnich dwóch uważa się często za autorów dzieł z „gatunku” *origines gentium*. Co prawda „gatunek” taki nigdy nie istniał, nie to jest jednak najistotniejszym problemem. Uważa się, że przekazywali oni biernie – szczególnie odnosi się to do Jordanesa – tradycje ludów barbarzyńskich. Jednak – jak już dawno temu zauważono – każdy z nich konstruował swój

<sup>33</sup> P. Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993, s. 38.

<sup>34</sup> J.N. Hillgarth, *The Visigoths in History and Legend*, Toronto 2009 (Studies and Texts, 166), s. XI.

wykład w konkretnym celu. Jest to widoczne zwłaszcza – jak zobaczymy – w dziełach Izydora i Jordanesa. Co więcej, każdy z nich służył określonej ideologii. Jak zauważył kiedyś Linehan w odniesieniu do średniowiecznych historyków: „These authors were pragmatics in the service of specific ideologies. History had a Job to do. It still does”<sup>35</sup>. Dzieła takie jak *Getica* czy *Historia Gothorum* są uwarunkowane kontekstem sytuacyjnym. Stanowią odpowiedź na bieżącą potrzebę polityczną, są wynikiem oddziaływań propagandy dworów, którym autorzy służą, równocześnie jednak dzieła te ową propagandę współtworzą i są jej nośnikami. Dalej wskażę, jak pragmatycy tacy jak Izydor i Jordanes służyli konkretnym ideologiom, a także jak wciąż im służą współcześni historycy. Temu drugiemu problemowi poświęcony jest zresztą rozdział pierwszy, który koncentruje się na historiograficznej i metodologicznej dekonstrukcji pewnej teorii, która w latach 60. XX w. zaczęła panować w dociekaniach na temat etniczności barbarzyńskich *gentes*.

Zaprezentowane rozważania związane są z długoletnią dyskusją dotyczącą tworzenia wspólnot etnicznych i legitymizowania władzy nad nimi, a więc problemom, którym wiedeński historyk Herwig Wolfram poświęcił całą swoją karierę naukową<sup>36</sup>. Każdy z poniższych rozdziałów stawia alternatywną interpretację analizowanych przez niego problemów. Różnią się też od dotychczasowych rozważań zastosowaną metodą. Zaproponowany przeze mnie dyskurs jest oczywiście dyskusją z wcześniejszymi ustaleniami zawartymi w nowszej literaturze przedmiotu. Stąd też wydało się konieczne, aby zaprezentowane tutaj tezy poruszały kluczowe problemy związane z teorią etnogenezy. Do takich właśnie należą długie włosy noszone przez Merowingów, opowieść o migracji Gotów czy ideologia władzy w wizygockiej Hiszpanii.

---

<sup>35</sup> P. Linehan, *History and the Historians*, s. 5.

<sup>36</sup> Podsumowaniem tych wieloletnich dociekań jest zbiór artykułów: H. Wolfram, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005.

Paradoksalnie niniejsza książka stanowi dyskurs o wczesnośredniowiecznej historiografii w obrębie dyskusji toczącej się we współczesnej historiografii.

W rozdziale pierwszym podaję w wątpliwość twierdzenie, jakoby model etnogenezy jest teorią skonstruowaną przez Reinharda Wenskusa i swoistym *novum* w niemieckojęzycznej historiografii. Wskazuję, że jest on raczej kontynuacją dotychczasowych paradygmatów niż stworzoną od podstaw przez tego badacza teorią. Nie tylko to stwierdzenie jest efektem rozważań zaprezentowanych w tym rozdziale. Pokażę również, że następcy Wenskusa w gruncie rzeczy też kontynuują myśl *Neue Verfassungsgeschichte*, nie wnosząc praktycznie nic nowego do dotychczasowych badań, co prowadzi do wniosku, że tak jak Wenskus nie wprowadził żadnego *novum* do dotychczasowych badań, tak Wolfram i jego uczniowie również nie wprowadzają do nich nowatorskiej tezy. Można wręcz powiedzieć, że nowsze prace prezentują wręcz ciągle tę samą myśl, tylko ubraną w nowe szaty.

Rozdział drugi w pewien sposób idzie w sukurs teorii Ferdinanda de Saussure'a, że świat jest uniwersum, gdzie dokonuje się symboliczna wymiana i każda akcja zredukowana jest do aktu komunikacyjnego, którego znaczenie można rozszyfrować za pomocą klucza interpretacyjnego, języka lub kultury<sup>37</sup>. W swoich rozważaniach przedstawiam metodę analizy, która ma odczytać symbolikę użytą w narracji Izydora legitymizującej panowanie Gotów nad Hiszpanią. Te badania – które nabrały tempa dopiero niedawno – pokazują, jak konstruowana była – zapożyczając termin od Pierre'a Bourdieu<sup>38</sup> – „władza symboliczna”, a więc ta forma dyskursu, która za pomocą symboli uzasadniała (oczywiście w przypadku dzieła Izydora) prawo Gotów do dzierżenia

---

<sup>37</sup> P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, red. i wstęp J.B. Thompson, tłum. G. Raymond, M. Adamson, Cambridge 1991, s. 37.

<sup>38</sup> Zob. *ibidem*, s. 163–170.

terytorium Hiszpanii. Konstrukcja rzeczywistości – powiada Bourdieu – jest wynikiem działania władzy symbolicznej, ale by ta ostatnia mogła funkcjonować w polu komunikacyjnym, musi istnieć wspólny dla wszystkich biorących udział w wymianie komunikacyjnej system komunikacji<sup>39</sup>. W analizowanym poniżej przypadku głównym symbolem – i na wagę tego symbolu mało kto zwrócił uwagę – jest *virtus*, czyli męskość we wszystkich jej aspektach: męskość *sensu stricto*, męstwo, dzielność, odwaga. Jeśli idzie o sam model etnogenezy, symbol nie ma dla tej teorii właściwie żadnego znaczenia. Tradycja etniczna – której istnienie *a priori* zakładają Wenskus i Wolfram oraz ich zwolennicy – spaja i konstytuuje realną wspólnotę oraz legitymizuje władzę rodu monarszego nad nią. Narracja Izydora pokazuje jednak siłę symbolu jako narzędzia konstruowania przeszłości gockiej wspólnoty, jej genezę oraz prawo do władzy nad kontrolowanym przez nią terytorium. Można zatem stwierdzić, że *Historia Gothorum* nie wprowadza nas do tradycji etnicznej stworzonej przez Gotów, lecz do symboliki, która skonstruowała ich przeszłość, pochodzenie i – w gruncie rzeczy – prawo do bycia władcami Hiszpanii.

Czytelnikowi należy się w tym miejscu wyjaśnienie – rozdział ten nie jest poświęcony Izydorowi, lecz jedynie dyskursowi konstruowanemu przez niego w celu legitymizacji *gens Gothorum*. Wydobywam na światło dzienne tę konstrukcję, opierając się na analogicznych motywach zaczerpniętych z innych źródeł, za pomocą metody porównawczej dookreślam użytą w jej obrębie symbolikę. Pozwala to na zaprezentowanie metody analizy dyskursu Izydora – czegoś, co dotychczas nie mieściło się w obszarze studiów nad *Historia Gothorum*.

Rozdział trzeci pozostaje w luźnym związku z poprzednim, mimo że również jest poświęcony *Historia Gothorum*. Zajmuję się w nim problemem legitymizacji władzy. Bohaterami moich

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 166.

rozważań są dwaj Goci, którym Izydor służył swoim piórem, Swintila i jego syn Riccimer. Prezentuję czytelnikowi nowatorskie rozważania zarówno nad formami uzasadnienia władzy pierwszego, jak i legitymizacji sukcesji drugiego. Przyjmując dawno postawioną tezę, że *Historia Gothorum* Izydora jest rodzajem „zwierciadeł królewskich”, staram się pokazać, że zawarte w niej relacje dotyczące wizygockich królów pokazują raczej jacy oni być powinni, a nie jacy byli naprawdę.

Rozdział czwarty jest alternatywną interpretacją symbolicznego i rytualnego znaczenia fryzury u Merowingów. Noszone przez nich długie włosy uważane są – tak głosi teoria etnogenezy – za pozostałość archaicznej germańskiej monarchii sakralnej. Według tejże teorii we włosach mieściła się „moc” – czy raczej „symboliczny kapitał” (znowu sięgając do Bourdieu) – pochodząca od boskich przodków rodu Merowingów. Zaproponowana interpretacja oparta jest na przyjęciu – w stosunku do merowińskich włosów – optyki zgodnej z przekazami źródłowymi, czyli założeniu, że symbolizują one w pierwszej kolejności ród królewski Franków i – sięgając do arsenału antropologicznego – są znakiem jego wyjątkowej pozycji. Za symbolem tym idą oczywiście wszelkiego rodzaju zachowania rytualne, które legitymizują, komunikują i afirmują wyjątkowy status tego rodu.

Ostatni – piąty – rozdział koncentruje się na fundamencie badań nad tzw. starożytnościami germańskimi. Opowieść o migracji Gotów ze Skandzy nad brzeg Morza Czarnego uważana jest za autentyczną gocką legendę, przechowywaną przez rody królewskie tego ludu. Stanowić ma ona istotną część tradycji plemiennej gockich ludów. Moja interpretacja wskazuje natomiast, że opowieść ta jest skonstruowana w opozycji do narracji Prokopiusza z Cezarei, a jej najistotniejszą częścią jest zademonstrowanie, że w toku owej migracji Goci stali się ludem cywilizowanym, który niewiele miał już wspólnego z takimi dzikimi barbarzyńcami jak Frankowie czy Hunowie, a niemal dorównywał Grekom.

Na koniec słowo należy poświęcić metodzie. Interpretacja źródeł narracyjnych zawsze niesie z sobą niebezpieczeństwo dowolności wnioskowania, jeśli nie jest poparta materiałem porównawczym, który pozwoli zrozumieć ich sens i wewnętrzną logikę<sup>40</sup>. Komparatystyka pozwala na rozpoznanie, jak poszczególne części fabuł budują opowieść i jaką odgrywają w nich rolę<sup>41</sup>. Stąd też w miarę możliwości – i kompetencji – będę się odwoływał do motywów pochodzących ze źródeł, które nie są głównym obiektem mojej analizy, aby wyjaśnić znaczenie poszczególnych toposów i wątków narracyjnych.

Wypada również zdefiniować niektóre używane w książce terminy. Jako legitymizację rozumiem normatywny wymiar relacji władzy oraz idee i praktyki uzasadniające i uprawomocniające sprawujących władzę<sup>42</sup>. Mitem określam symboliczny język, za pomocą którego wyrażane są roszczenia do praw i określonego statusu. Rytuał zaś to według mnie tradycyjnie utwierdzone wzory zachowania, za których pośrednictwem przekazywane są nakazy społeczne. Każda rytualna aktywność to szereg symboli w postaci: przedmiotów, czynności, zdarzeń, które mają swój wizualny, werbalny, przestrzenny oraz czasowy wymiar, a jednocześnie uzewnętrzniają się oraz kondensują w jedno przeżycie<sup>43</sup>. Jako symbol rozumiem coś uznawanego na mocy powszechnej zgody za naturalnie odwzorowujące, przedstawiające lub przywołujące na myśl coś innego przez posiadanie analogicznych właściwości albo skojarzenie rzeczywiste lub wymyślone<sup>44</sup>. Ideologia to z kolei wspólnota światopoglądów, u której podstaw tkwi świadome dążenie do realizacji określonego interesu grupowego. Wspólnotą

---

<sup>40</sup> P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, s. 13–14.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>42</sup> Jeszcze inaczej: D. Beetham, *The Legitimation of Power*, New York 2013, s. X.

<sup>43</sup> Definicja rytuału cyt. za: A. Brencz, *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia*, „Lud” 71, 1987, s. 215–229, cyt. ze s. 215.

<sup>44</sup> V. Turner, *The Forest of Symbols*, s. 27.



wyobrażoną (przez dyskurs) określam strukturę należącą do sfery tzw. rzeczywistości wyobrażonej, której zadaniem jest nadanie społeczności odpowiedniej tożsamości grupowej<sup>45</sup>.

\* \* \*

Trzy rozdziały niniejszej monografii mają swoje *Vorstudien*. Przyczynkiem do rozdziału pierwszego jest artykuł *Ethnicity, Ethnogenesis, and the Vandals. Some Remarks on a Theory of Emergence of the Barbarian gens* („Acta Poloniae Historica” 112, 2015, s. 201–242), rozdziału trzeciego – szkic *The Visigothic King Gesalic, Isidore’s Historia Gothorum and the Goths’ Wars against the Franks and Burgundians in the Years 507–514* („Kwartalnik Historyczny” 124, 2017, ang.-language edition, nr 1, s. 7–37), a rozdziału ostatniego – choć tylko częściowo – artykuł *Too Civilized to Revert to Savages? A Study Concerning a Debate about the Goths between Procopius and Jordanes* („The Mediaeval Journal” 5, 2015, nr 2, s. 33–51). Wszystkie przekłady źródeł, a także cytowanej literatury – o ile nie zaznaczono inaczej – pochodzą od autora niniejszej monografii.

---

<sup>45</sup> Podobnie rozumieją tzw. wspólnotę wyobrażoną badacze, którzy realizowali grant Narodowego Centrum Nauki o nazwie „Wspólnoty wyobrażone. Konstruowanie tożsamości grupowych w średniowiecznej Europie”; zob. A. Pleszczyński, J. Sobiesiak, K. Szejgiec, M. Tomaszek, P. Tyszka, *Historia communitatem facit. Struktura narracji tworzących tożsamości grupowe w średniowieczu*, Wrocław 2016; zob. też J. Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden–Boston 2012, s. 133–134.

ETNICZNOŚĆ, TEORIA ETNOGENEZY  
I LUDY BARBARZYŃSKIE: ROZWAŻANIA KRYTYCZNE

WSTĘP

German scholars propose to make antiquity intelligible by measuring it according to popular ideas of the present day. They only see *themselves* in the creation of the past. To penetrate to the structure of a mind different from our own, is hardy work.

Johann Jakob Bachofen<sup>1</sup>

Zasłużona brytyjska badaczka Susan Reynolds napisała kiedyś w chwili trzeźwej refleksji, że koncepcje etnogenezy i „rdzenia tradycji” są próbami uratowania czegoś ze starych tradycji historiograficznych, które zostały oficjalnie odrzucone<sup>2</sup>. Te tradycje,

---

<sup>1</sup> Cyt. z listu Bachofena do Morgana; za: V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969, s. 2.

<sup>2</sup> Warto zacytować dłuższy fragment: „If mild scepticism about the old concept of migration of peoples is in order, so it may be about two new ones. The ideas of a nucleus or core of tradition (Traditionskern) and of ethnogenesis both seem to represent attempts to save something from old historiographic traditions that we have now formally discarded. Wenskus postulated a nucleus of old traditions handed on as one element of continuity in tribes that were not really communities of common descent that later historians, and perhaps they themselves, claimed”; S. Reynolds, *Our Forefathers? Tribes, Peoples, and Nations in the Historiography of the Age of Migrations*, w: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History*, red. A.C. Murray, Toronto 1998, s. 17–36, cyt. ze s. 35.

o których pisała Reynolds, to sławne paradygmaty, które w latach 50. XX w. zaczęły dominować w niemieckich badaniach nad wczesnym średniowieczem<sup>3</sup>. Jednym z głównych założeń tych paradygmatów była słynna „teza kontynuacji” – szczególnie w ujęciu zaprezentowanym przez Otto Höflera – o której przyjdzie nam jeszcze powiedzieć. Reynolds w swoim komentarzu odniosła się do dwóch pojęć, nierozzerwalnie związanych z pewną teorią naukową, za której ojca uważa się niemieckiego badacza Reinharda Wenskusa (1916–2002). Wyłożył on jej podstawy w swej słynnej pracy habilitacyjnej pt. *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, opublikowanej po raz pierwszy w 1961 r.<sup>4</sup> Z pewnością dziwne brzmi to stwierdzenie,

---

<sup>3</sup> Polem bitwy między „szkołą z Toronto” a „szkołą wiedeńską” jest: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. A. Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4). Zob. też dwa artykuły, które stanowią kontynuację tej debaty: W. Liebeschuetz, *Debate about the Ethnogenesis of the Germanic Tribes*, w: *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav, B. ter Haar Romeny, Leuven 2007 (Late Antique History and Religion, 1), s. 341–356; P. Heather, *Ethnicity, Group Identity, and Social Status in the Migration Period*, w: *Franks, Northmen, and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, red. I.H. Garipzanov, P.J. Geary, P. Urbańczyk, Turnhout 2008 (Cursor Mundi, 5), s. 17–49. Żaden z tych artykułów nie wnosi jednak niczego ważnego i nowego do tej debaty. Rzucić okiem warto natomiast na: W. Pohl, *Goths and Huns*, w: *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, red. J. McNerney, Chichester 2014, s. 555–568. Na temat instrumentalnej etniczności we wczesnym średniowieczu zob. D. Harrison, *Dark Age Migrations and Subjective Ethnicity. The Example of the Lombards*, „Scandia. Tidskrift för kritisk historisk forskning” 57, 1991, nr 1, s. 19–36; P. Amory, *Names, Ethnic Identity, and Community in Fifth- and Sixth-Century Burgundy*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 25, 1994, s. 1–30; H. Wolfram, *How Many Peoples are (in) a People*, w: *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, red. W. Pohl, C. Gantner, R. Payne, Farnham–Burlington 2013, s. 101–108.

<sup>4</sup> R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln–Graz 1961 (wyd. 2: 1977); zob. idem, *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel*, Göttingen 1976. Ważniejsze artykuły

jeśli przypomnimy sobie słowa tych uczonych, którzy uważają, że badania zaprezentowane w tej książce umożliwiły na nowo pisanie i studiowanie historii Germanów po „germanomaniackich” ekscesach ubiegłego wieku<sup>5</sup>. Uważają oni, że Wenskus miał dokonać zasadniczego zwrotu w badaniach nad „starożytnościami germańskimi” (*die germanische Altertumskunde*) dzięki użyciu metod etnologicznych oraz przewyższeniu państwowej optyki<sup>6</sup>. W kontekście tych dwóch opinii nasuwa się następujące pytanie: czy teoria etnogenezy była zwrotem w dotychczasowych badaniach, jak chce Wolfram, czy raczej kontynuacją dawnej tradycji historiograficznej, jak twierdzi Reynolds?<sup>7</sup>

---

Wenskusa zostały zebrane w tomie: *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag*, red. H. Patze, Sigmaringen 1986.

<sup>5</sup> H. Wolfram, *Die Germanen*, München 2009, s. 10.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Za kontynuacją opowiada się Alexander Callander Murray; idem, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, w: *On Barbarian Identity*, s. 39–68. Walter Pohl – krytyczny wobec ustaleń Murraya – twierdzi, że co prawda Wenskus pozostał wierny paradymatowi, który głosił, że barbarzyńskie królestwa na płaszczyźnie ideologii politycznej miały germański charakter, ale Wolfram już nie; W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition. A Response*, w: *On Barbarian Identity*, s. 221–239, zwł. s. 224–225. Doskonale omówienie problematyki przedstawił E. James, *Europe's Barbarians AD 200–600*, Oxon–New York 2014, *passim*; zob. też A. Gillett, *Ethnogenesis. A Contested Model of Early Medieval Europe*, „History Compass” 4, 2006, nr 2, s. 241–260. Na temat problemów modelu etnogenezy zob.: P.J. Heather, *Merely an Ideology? – Gothic Identity in Ostrogothic Italy*, w: *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century. An Ethnographic Perspective*, red. S.J. Barnish, F. Marazzi, San Marino 2007, s. 31–60; M. Coumert, *L'identité ethnique dans les récits d'origine: l'exemple des Goths*, w: *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, red. V. Gazeau, P. Bauduin, Y. Modéran, Caen 2008, s. 49–73; T. Reuter, *Whose Race, Whose Ethnicity? Recent Medievalist' Discussions of Identity*, w: idem, *Medieval Politics & Modern Mentalities*, red. J.L. Nelson, Cambridge 2006, s. 100–108; H. Castritius, *Stammesbildung, Ethnogenese*, „Reallexikon der Germanischen Altertumskunde” 29, 2005, s. 508–515; M. Kulikowski, *Barbarische Identität. Aktuelle Forschungen und neue Interpretationsansätze*, w: *Römische Legionslager*

Nawet jeśli ktoś potraktuje słowa Reynolds jako atak na pewną tradycję historiograficzną, to czytając stwierdzenie niemieckiego historyka Karla Ferdinanda Wernera, szybko zmieni zdanie i uzna jej wypowiedź za niegroźny w gruncie rzeczy przytyk. Werner wytoczył znacznie cięższe działa przeciwko niemieckim tradycjom historiograficznym, pisząc, że „teza kontynuacji” była „wymyśloną historią” (*eine Erfundene Geschichte*) i w gruncie rzeczy mieliśmy do czynienia z „gigantycznym zafałszowaniem historii” (*eine gigantische Geschichtsverfälschung*)<sup>8</sup>. Czy również ten zarzut można byłoby kierować w stronę teorii etnogenezy?

Reakcja naukowego świata na pracę Wenskusa była różna. Na obszarze niemieckojęzycznym spotkała się ona z bardzo przychylnym przyjęciem, krytyków można pewnie policzyć na palcach jednej ręki<sup>9</sup>. Przedstawione przez niego teorie zostały rozwinięte przez austriackiego mediewistę Herwiga Wolframa i jego uczniów<sup>10</sup>. Ta grupa badawcza, tzw. szkoła wiedeńska (*die Wiener Schule*), z różnym skutkiem próbowała zaaplikować model etnogenezy na historię ludów Gotów, Gepidów czy Longobardów<sup>11</sup>. Poza

---

*in den Rhein- und Donauprovinzen – Nuclei spätantik-frühmittelalterlichen Lebens?*, red. M. Konrad, Ch. Witschel, München 2011 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, N.F., 138), s. 103–111.

<sup>8</sup> Zob. W. Hechberg, *Die Theorie vom Adelsheil im früherem Mittelalter*, w: *Das frühmittelalterliche Königtum*, red. F.-R. Erkens, Berlin 2005, s. 427–445, zvl. s. 438.

<sup>9</sup> Z pewnością za takiego trzeba uważać Rolfa Hachmanna; zob. idem, rec. R. Wenskusa, *Stammesbildung und Verfassung*, „Historische Zeitschrift” 198, 1964, nr 3, s. 663–674; idem, *Die Goten und Skandinavier*, Berlin 1970 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge, 34), s. 3–4, 7–10, 147, 216–218.

<sup>10</sup> Sztandarową pracą jest monografia: H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 2009 (jest to piąte już wyd.); zob. też idem, *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, Berkeley–Los Angeles–London 1997.

<sup>11</sup> Na temat etnogenezy Gepidów zob. np. W. Pohl, *Die Gepiden und die gentes an der mittleren Donau nach dem Zerfall des Attilareiches*, w: *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert*.

obszarem badawczym nie pozostawiono również ludów niegermańskich, np. Awarów<sup>12</sup>. Jednak poza macierzystym – niemieckojęzycznym – obszarem językowym reakcja na teorię Wenskusa nie była już tak pozytywna. Czechosłowacki uczoney František Graus wielokrotnie podkreślał jej słabe strony, wskazując przede wszystkim na to, że materiał źródłowy wielokrotnie zaprzecza założeniom modelu<sup>13</sup>. Brytyjski badacz John Michael Wallace-Hadrill część z tych teorii z kolei odrzucił, ale niektóre przyjął, jak np. przodującą rolę „królów wojskowych” (*die Heerkönige*) w tworzeniu polietnicznych armii barbarzyńskich<sup>14</sup>. Jego uczeń Patrick Wormald stwierdził zaś, że procesy etniczne na Wyspach Brytyjskich przebiegały innymi torami niż te na kontynencie, będące obiektem badań Wenskusa i Wolframa<sup>15</sup>. Inny natomiast

---

*Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung, 24. bis 27. Oktober 1978, Stift Zwettl, Niederösterreich*, red. H. Wolfram, F. Daim, Wien 1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Frühmittelalterforschung, 4), s. 239–305.

<sup>12</sup> Zob. idem, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988.

<sup>13</sup> F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965, s. 203, 314, 316, 321, 332–334; idem, rec. R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, „Historica” 7, 1963, s. 185–191. Koncepcje Wenskusa i Wolframa przyjął za to w swoich badaniach nad historią Czechów uczeń Grausa, Dušan Třeštík; zob. idem, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední v letech 791–871*, Praha 2001, *passim*; idem, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým”*, Praha 2003, *passim*.

<sup>14</sup> J.M. Wallace-Hadrill, rec. R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, „English Historical Review” 79, 1964, s. 137–139. Przyjął natomiast teorię tzw. monarchii wojskowej (*das Heerkönigtum*); zob. idem, *The Long-haired Kings*, w: idem, *The Long-haired Kings*, London 1962, s. 148–248, zwł. s. 155–158.

<sup>15</sup> P. Wormald, *Bede, the Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum, w: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, red. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford 1983, s. 99–129 (zob. też przedruk w: idem, *The Times of Bede. Studies in Early English Christian Society and its Historian*, red. S. Baxter, Oxford–Malden 2006, s. 106–134, z dodanymi nowymi przypisami na s. 131–134).

uczeń Wallace'a-Hadrilla, Ian N. Wood, przyjął pewne założenia modelu etnogenezy i próbował – z różnym skutkiem – użyć ich do swych rozważań na temat Burgundów<sup>16</sup>. Wolf Liebeschuetz również zaadaptował niektóre elementy modelu przedstawionego przez Wenskusa i wykorzystał je do swych badań nad charakterem etniczności Wizygotów Alaryka I<sup>17</sup>. Z francuskich uczonych Michel Rouche zastosował model etnogenezy do swoich badań nad Hunami<sup>18</sup>.

Najwięcej głosów krytycznych wyszło od naukowego ośrodka, który powstał na Dalekiej Północy, ale nie Starego, lecz Nowego Świata<sup>19</sup>. Amerykański historyk belgijskiego pochodzenia, Walter Goffart, a także jego uczniowie – przede wszystkim Alexander Callander Murray oraz Andrew Gillett – ostro skrytykowali teorię etnogenezy, podnosząc ważne zarzuty natury metodologicznej i historiograficznej<sup>20</sup>. Ich zdaniem teoria przedstawiona przez

<sup>16</sup> I.N. Wood, *Ethnicity and the Ethnogenesis of the Burgundians*, w: *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, t. 1: *Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung*, 27. bis 30. Oktober 1986, Stift Zwettl, Niederösterreich, red. H. Wolfram, W. Pohl, Wien 1990 (Denkschriften der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 201, Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 12), s. 53–69. Omówienie szerokiej debaty dotyczącej transformacji rzymskiego świata zob. idem, *The Modern Origins of the Early Middle Ages*, Oxford 2013, s. 287–310. Według Wooda stary spór między „germanistami” a „romanistami” zastąpiony został przez debatę między *movers* a *shakers*. Na temat tych terminów zob. G. Halsall, *Movers and Shakers. The Barbarians and the Fall of Rome*, „Early Medieval Europe” 8, 1999, nr 1, s. 131–145.

<sup>17</sup> J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, s. 48–85.

<sup>18</sup> M. Rouche, *Attila. La violence nomade*, Paris 2009, s. 34–36.

<sup>19</sup> Zob. przede wszystkim: W. Goffart, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006, *passim*; A. Gillett, *Introduction. Ethnicity, History, and Methodology*, w: *On Barbarian Identity*, s. 1–18.

<sup>20</sup> A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis'*, *Ethnicity, and the Origin of the Franks*, *passim*; A. Gillett, *Introduction*, s. 1–18; idem, *Ethnogenesis*, s. 241–260.

Wenskusa jest wadliwa pod kilkoma względami. Po pierwsze, jej związek z przekazem źródeł historycznych jest często incydentalny. Po drugie, teoria często bierze górę nad informacjami źródłowymi, które interpretuje się w taki sposób, aby nie stały zasadniczo w sprzeczności z głównymi tezami. Dodajmy, że często jest tak, iż źródła w ogóle nie przystają do założeń modelu i zaprzeczają całą teorię. Po trzecie, model etnogenezy nie jest wcale jakąś nową teorią w obrębie badań nad tzw. starożytnościami germańskimi.

Ataki „Torontovingów” (*Torontovingians* – zaprawdę idealna nazwa dla tzw. plemienia Waltera Goffarta) – bo takim mianem chcą być nazywani członkowie szkoły Goffarta – spotkały się oczywiście z odzewem ze strony przedstawicieli „szkoły wiedeńskiej”<sup>21</sup>. Jeśli ktoś śledzi tę polemikę – będę się posługiwać tym terminem, zważywszy na miejscami bardzo ostry i wrogi ton dyskusji między przedstawicielami obu środowisk – łatwo może pogubić się w jej niuansach. O co w gruncie rzeczy chodzi? Andrew Gillett, mając to na uwadze, wyłuszczył, jakich problemów dotyczy polemika między „szkołą z Toronto” a „szkołą wiedeńską”:

Debate over Ethnogenesis in recent scholarship is not about whether one model of ‘ethnic discourse’ or identity-formation should be substituted for another; nor does it revisit discussions in the social sciences on whether or not ethnic identity is a societal construct (settled in the affirmative by current anthropological thought). Rather it is a much broader question that treats issues fundamental for the discipline of historical studies: issues of epistemology and our means of knowing about past belief; issues of methodology and interpretative frameworks within which to position our sources; and issues of modern historiography and the trajectories of scholarly traditions. Was early Europe a collection of rival, ideologically motivated ‘ethnic’ communities; or is early

---

<sup>21</sup> Zacytujmy słowa z pewnego uczonego bloga: „Walter Goffart insists (claiming authority from Gilson) that the correct term is »Torontovingians«”; <http://wormtalk.blogspot.com/2006/05/kalamazoo-2006-at-this-years.html> (6 VII 2015).



medieval public life better imagined in terms of post-Roman religious and governmental practices?<sup>22</sup>

Z tymi kilkoma zdaniem badacze ze „szkoły wiedeńskiej” nie mogą się oczywiście zgodzić. Sama krytyka – tak twierdzą Wolfram i jego uczniowie – jest niewystarczająca<sup>23</sup>. Prześledzenie jedynie tradycji historiograficznych niewiele bowiem wnosi do stanu badań i nie animuje go. Rozważania metodologiczne mają zaś czysto teoretyczny charakter, który nie prowadzi do skonstruowania nowej teorii. Uważają oni ponadto, że trzeba jeszcze zaproponować alternatywne ujęcie, model, który poruszałby problemy tradycji (w ujęciu przedstawicieli „szkoły wiedeńskiej” zapewne zarówno dynastycznej, jak i etnicznej) i samej etniczności czy nawet – jak nazywa rzecz Herwig Wolfram – tożsamości etnograficznej<sup>24</sup>. Dotychczas zaproponowane ujęcia są według nich zarówno nieprzekonujące, jak i niewystarczające.

Zaprezentowane w niniejszej monografii studia mają taką alternatywę przedstawić. W tym rozdziale skupię się tylko na krytycznym omówieniu pewnych aspektów teorii etnogenezy. Pierwszy z nich związany jest z pytaniem, czy teoria Wenskusa stanowiła nowatorską ideę naukową. Drugim aspektem jest kwestia istnienia instrumentalnej etniczności w barbarzyńskich królestwach, które powstały na terenach zachodniej części Imperium Rzymskiego. Trzecim – zagadnienie, czy teoria etnogenezy w swych najnowszych wcieleniach istotnie wprowadza – jak chcą badacze związani ze „szkołą wiedeńską” – nową jakość do badań nad historią wczesnego średniowiecza.

---

<sup>22</sup> A. Gillett, *Ethnogenesis*, s. 243.

<sup>23</sup> W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 239; H. Wolfram, *Vorwort*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 9–13, zwł. s. 11 z przyp. 8.

<sup>24</sup> W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 239. O tożsamości etnograficznej zob. H. Wolfram, *Auf der Suche nach den Ursprüngen*, w: idem, *Gotische Studien*, s. 225–240, zwł. s. 231.

POLITYCZNY CHARAKTER WZESNOŚREDNIOWIECZNYCH GENTES.  
NOWE KONCEPCJE CZY KONTYNUACJA WCZEŚNIEJSZEJ TRADYCJI  
HISTORIOGRAFICZNEJ?

Wenskus poświęcił się badaniu etniczności ludów barbarzyńskich pochodzących z germańskiej grupy językowej, stanowiącej część wielkiej rodziny języków indoeuropejskich. Tę etniczność określał mianem *Gentilismus*. Według niego etniczność ludów barbarzyńskich miała charakter instrumentalny<sup>25</sup>. Innymi słowy, nie była prostą konsekwencją pokrewieństwa (jak jest – zdaniem Anthony’ego Smitha – w przypadku konkurencyjnego modelu prymordialnego)<sup>26</sup>. Etnosy wczesnośredniowieczne miały przede wszystkim polityczny charakter. Wenskus – idąc za przekazami źródeł – nazywał je *gentes*. Jednym z głównych obiektów badań, zaprezentowanych w *opus magnum* Wenskusa, były właśnie procesy prowadzące do powstania owych *gentes*. Wenskus zdefiniował pojęcie *die Stammesbildung*. Był to według niego proces prowadzący do wykształcenia się tożsamości plemiennej (*das Stammesbewußtsein*)<sup>27</sup>. Odróżniał on termin *Stammesbildung* od pojęcia etnogenezy (*die Ethnogenese*), pod którym rozumiał wyodrębnianie się większych grup językowych, np. Germanów, Celtów czy Słowian<sup>28</sup>. Jeśli *Stammesbildung* to proces prowadzący

---

<sup>25</sup> Z czym nie zgadza się A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on ‘Ethnogenesis’, Ethnicity, and the Origin of the Franks*, s. 58–59.

<sup>26</sup> A.D. Smith, *Nationalism*, Cambridge–Malden 2001, *passim*.

<sup>27</sup> R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 13.

<sup>28</sup> Z czym wyraźny kłopot ma Charles R. Bowlus, który pisał na ten temat następująco: „In almost six hundred pages of text, the term ethnogenesis never appears in *Stammesbildung und Verfassung*”; idem, *Ethnogenesis Models and the Age of Migrations. A Critique*, „Austrian History Yearbook” 26, 1995, s. 147–164, cyt. ze 150. Nie wiadomo, na jakiej podstawie wyciągnięto ten wniosek, ale z pewnością nie jest on oparty na gruntownej lekturze dzieła Wenskusa. Termin „etnogeneza” (w j. niem. *Ethnogenese*) pojawia się w pracy Wenskusa na s. 109, 205, 246. Należy jednak sądzić, że badacz ten używał go do opisanego procesów wyodrębniania się większych grup ludów, np. Germanów.

do powstania tożsamości etnicznej, to czym ona właściwie była? Według tego badacza w etnicznej egzystencji wczesnośredniowiecznych plemion najważniejsza była świadomość, że ich członkowie tworzyli wspólnoty, których spoistość zasadzała się na wierze we wspólne pochodzenie<sup>29</sup>. Innymi słowy, poczucie wspólnoty budowane było na przeświadczeniu członków danej *gens*, że stanowili oni wspólnotę pochodzenia (*Abstammungsgemeinschaft*), wywodzącą się – najczęściej – od wspólnego, często mitycznego, przodka. Wczesnośredniowieczne *gentes* były w rzeczywistości heterogeniczne, ale członkowie danego plemienia uważali, że ich grupa jest homogeniczna i połączona więzami krwi<sup>30</sup>. Wenskus uważał jednak przeświadczenie współplemieńców o pochodzeniu od wspólnego (najczęściej mitycznego) przodka za element plemiennego ideologii, nie zaś rzeczywistości. Doceniając jego zasługi na tym polu, Wolfram napisał:

Daß man als Historiker nach den germanomanischen Exzessen des vergangenen und der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts heute wieder über die Germanen sprechen und schreiben kann, ist freilich nur den Anleihen bei der Ethnographie und der Übernahme ethnologischer Methoden zu verdanken, wie dies Reinhard Wenskus 1961 in seinem bahnbrechenden Werk „Stammesbildung und Verfassung“ so eindrucksvoll getan hat. Sein grundlegender methodischer Fortschritt bestand einmal in der Überwindung jeglicher etatistischer Betrachtungsweise, zum anderen in der Unterscheidung zwischen der Wortwahl der Überlieferung und ihrer Bedeutung: Wenskus schloß an Alfred Doves fast vergessene Überlegungen aus dem Jahre 1916 an. Dabei erkannte er, daß Ausdrücke wie *gens*, *genus-genos*, *genealogia*, *natio(n)*, aber auch der Begriff „Stamm“ die Vorstellung einer biologischen Abstammungsgemeinschaft wiedergeben.

---

Inna wersja tego artykułu jest zdecydowanie lepsza: Ch.R. Bowlus, *Ethnogenesis. The Tyranny of a Concept*, w: *On Barbarian Identity*, s. 241–256. Nie bardzo też rozumiem Timothy'ego Reutera, który pisał: „a process for which the more or less uncontested term *Ethnogenesis*, *ethnogenesis*, was coined by Wenskus and Wolfram”; idem, *Whose Race, Whose Ethnicity?*, 102.

<sup>29</sup> R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 12.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 14–17.

Diese Gemeinschaft wird von gemeinsamen Ursprüngen und Urvätern hergeleitet, erhebt den Anspruch auf „unvermischte“ Bodenständigkeit und kann unbesehen als Vorstufe des modernen Nationalismus dienen. Allerdings besteht die Schwierigkeit, daß man sich als Historiker der gehobenen Alltagssprache bedienen muß und seine Aussagen nicht ständig zwischen Anführungszeichen setzen darf. So wird weiterhin von Stamm und Volk zu sprechen sein, wobei freilich zu erwarten ist, daß der Leser die historische und nicht die aktuelle Bedeutung der Begriffe assoziiert.

Die Wirklichkeit sah nämlich ganz anders aus: Wann immer in den Quellen ein antikes oder frühmittelalterliches Volk auftritt, so besteht es aus vielen Völkern, die in einem Heer zusammengefaßt sind. Die erfolgreichste Führungsgruppe dieser Völker bildet nach Reinhard Wenskus den „Traditionskern“, der sich gleichsam als Abstammungsgemeinschaft aus Überlieferung versteht<sup>31</sup>.

Wolfram wprawdzie stwierdził, że Wenskus nawiązał do rozważań zaprezentowanych przez Alfreda Dove'a, ale gdy w latach 50. i 60. XX w. autor *Stammesbildung und Verfassung* stawiał swoje hipotezy dotyczące etnicznego charakteru germańskich *gentes* teorie Dove'a były już dawno zapomniane. Zasadą Wenskusa miało być pokazanie, że plemiona nie były w rzeczywistości wspólnotami pochodzeniowymi, lecz grupami heterogenicznymi, które tylko uważały się za *Abstammungsgemeinschaften* (wspólnoty pochodzeniowe). Innymi słowy, osiągnięciem Wenskusa miało być udowodnienie, że *gens* była organizmem politycznym, a także grupą heterogeniczną. Z tym zdaniem nie zgodził się Alexander Callander Murray, który słusznie podniósł, że Wenskus nie rościł sobie prawa do autorstwa tezy, że plemiona były wspólnotami politycznymi i etnicznie heterogenicznymi. Wenskus sam przytoczył przykłady wcześniejszych prac, w których podniesiono, że ludy antyku i wczesnego średniowiecza nie były biologicznymi wspólnotami pochodzeniowymi. Murray przytoczył zaś tytuły prac uczonych, którzy na długo przed Wenskusem

---

<sup>31</sup> H. Wolfram, *Die Germanen*, s. 10–11.

wskazywali na polityczny i heterogeniczny charakter ludów antyku i średniowiecza<sup>32</sup>. Uczeń Wolframa, Walter Pohl, podniósł jednak, że Murray „underrates the weight of the biological argument among German-speaking scholars even after 1945 (and indeed, into my own career as a scholar, which started around 1980), and the efforts needed to overcome the longstanding views held by the *germanische Altertumskunde*”<sup>33</sup>. Czy jednak Pohl ma rację? W istocie jego kontrargument jest chybiony – w niemieckiej i austriackiej nauce jeszcze przed Wenskusem twierdzono, że ludy były grupami politycznymi, a nie wspólnotami etnicznymi opartymi na biologicznie pojmowanej wspólnocie pochodzenia. Warto zacytować choćby słowa z artykułu Richarda Drögereita, który ukazał się drukiem w 1959 r., a więc na dwa lata przed publikacją pracy Wenskusa: „Es sei hier noch auf Stöbes Bemerkung aufmerksam gemacht, dass die sog. deutschen Stämme der historischen Zeit nicht ethnische, sondern im wesentlich politische Gebilde sind. Das ist zwar nicht völlig neu, aber doch beachtenswert”<sup>34</sup>. Wynika z tych słów, że spostrzeżenie, iż plemiona były politycznymi tworami nie było w 1959 r. – czyli jeszcze przed rewelacjami Wenskusa – niczym „całkowicie nowym”.

Heterogeniczny charakter grup etnicznych późnego antyku i wczesnego średniowiecza był w czasach opublikowania *Stammesbildung und Verfassung* dobrze znanym faktem. Warto zacytować choćby słowa amerykańskiego badacza rosyjskiego pochodzenia, George’a Vernadsky’ego:

The tribe did not constitute a nation in the modern sense of the word. It could consist of clans of heterogeneous origin, even of different lan-

<sup>32</sup> A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, s. 49–50.

<sup>33</sup> W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 224.

<sup>34</sup> R. Drögereit, *Fragen der Sachsenforschung in historischer Sicht*, „Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte” 31, 1959, s. 38–76, cyt. ze s. 46, przyp. 24. Jest to komentarz do pewnej dysertacji na temat historii Sasów.

guages. For example, the Magyar horde in the eighth and ninth centuries of our era consisted of Ugrian, Turkish, and probably Alanic and Slavic clans. The tribe could be known under the name of its leading clan or under a new name. In many cases the tribe was called by the number of clans which formed it<sup>35</sup>.

Oczywiście Vernadsky nie przywoływał jakiegś nowatorskiej myśli, lecz popularną opinię na temat składu etnicznego ludów wczesnego średniowiecza, znaną już w XIX w. Pod tym względem Wenskus nie powiedział niczego nowego.

KTÓRE STWIERDZENIE JEST AKTUALNE? KTÓRA KONSTATAcja  
JEST PRAWDZIWA? RZYMSKA GENS TWOREM BARBARZYŃCÓW  
CZY BARBARZYŃSKIE GENTES TWOREM RZYMIAN?

Uczeni ze „szkoły wiedeńskiej” chętnie przywołują znaną konstatację wygłoszoną przez amerykańskiego badacza Patricka J. Geary’ego, uważającego Wolframa za swego mentora<sup>36</sup>:

The Germanic world was perhaps the greatest and most enduring creation of Roman political and military genius. That this offspring came in time to replace its creator should not obscure the fact that it owed its very existence to Roman initiative, to the patient efforts of centuries of Roman emperors, generals, soldiers, landlords, slave traders, and simple merchants to mold the (to Roman eyes) chaos of barbarian reality into forms of political, social, and economic activity which they could understand and, perhaps, control<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford 1959, s. 21. Heterogeniczny charakter ludów był uniwersalną prawdą w choćby w latach 50. XX w. Zauważmy ponadto, że praca ta została wydana dwa lata przed opublikowaniem *Stammesbildung und Verfassung*.

<sup>36</sup> C.M. Booker, *Interview with Patrick J. Geary*, „Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies” 29, 1998, nr 1, s. 1–20, zwł. s. 15.

<sup>37</sup> P. Geary, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York–Oxford 1988, s. VII.

Choć to twierdzenie powtarzane jest przez przedstawicieli „szkoły wiedeńskiej” niczym mantra, to znalezienie odpowiedzi na pytanie: co Geary miał właściwie na myśli, pisząc te słowa, pozostaje nie lada problemem. Jak rozumieć zdanie: „świat germański był być może największym i najtrwalszym tworem rzymskiego geniuszu politycznego i wojskowego”? Próbę znalezienia odpowiedzi na to pytanie można podjąć, czytając kolejne zdania. Geary twierdzi, że barbarzyńcy chcieli uczestniczyć w tej drodze rozwoju i stać się „prawdziwymi ludami”, tzn. wytworzyć określone struktury (nie wyjaśnia wszakże, o jakich strukturach mówi), które mogły przetrwać w świecie kultury antycznej<sup>38</sup>. Jednak Goci, Frankowie czy Burgundowie mogli określić i zdefiniować swoją przeszłość i siebie samych tylko za pomocą rzymskich kategorii etnograficznych, politycznych i prawnych.

Ze stwierdzeń tych można bez wątpienia wysnuć kilka wniosków. Pierwszym jest przeświadczenie o tym, że Rzymianie potrafili przekształcić chaotyczną rzeczywistość świata barbarzyńców w aktywność polityczną, społeczną i ekonomiczną. Tym samym barbarzyńskie wspólnoty etniczne zawdzięczały – w gruncie rzeczy – swe powstanie Rzymianom. Druga konkluzja wskazuje, że barbarzyńcy starali się jednak brać również udział w tym procesie poprzez zdefiniowanie własnych grup za pomocą rzymskich kategorii etnograficznych. Tak czy inaczej, „prawdziwe ludy” – jak nazywa je Geary – były w każdym wypadku konsekwencją oddziaływań Rzymu.

Twierdzenie Geary’ego okrzyknięto nowym paradygmatem, który stoi w sprzeczności z poglądami takich badaczy jak Otto Höfler, Walter Schlesinger i Reinhard Wenskus<sup>39</sup>. Jest ono wygodnym

---

<sup>38</sup> Zob. idem, *Barbarians and Ethnicity*, w: *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, red. G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, Cambridge (Mass.)–London 2001, s. 107–129; idem, *Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages*, „Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien” 113, 1983, s. 15–26.

<sup>39</sup> W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 225.

argumentem podnoszonym przeciwko zarzutom, że przedstawiciele „szkoły wiedeńskiej” przemycają w swoich pracach dawne – przez Goffarta uważane za nacjonalistyczne<sup>40</sup> – paradygmaty tzw. szkoły nowej historii ustroju (*Neue Verfassungsgeschichte*), te zaś są silnie umocowane w tezach wspomnianego już Höflera.

Jeśli ktoś sądził, że przyjęcie stwierdzenia Geary’ego raz na zawsze zerwie z tezą, którą Wenskus przedstawił na kartach *Stammesbildung und Verfassung*, to musiał doświadczyć rozczarowania, czytając opublikowany dekadę temu artykuł Wolframa. Austriacki badacz niewątpliwie powrócił do twierdzenia Wenskusa, pisząc: „During the transformation of the Roman world, the Romans in the west became a people, a *gens*, among others. The constitutional concept of Roman identity was replaced by the notion of ethnicity based upon origins”<sup>41</sup>.

Wolfram nawiązał tutaj – świadomie lub nie – do znanej konstatacji Wenskusa, który tak pisał na pierwszych stronach swego *opus magnum*:

Der „Gentilismus” der landnehmenden Stämme war als Denkform politisch stärker als das römische Reichsbewußtsein der Provinzialen. Die gentes der Barbaren, die sich als Abstammungsgemeinschaften empfanden, preßten in ihr politisches Denkschema auch das Römertum hinein, das fortan als eine *gens* unter anderen betrachtet wurde<sup>42</sup>.

A zatem etniczność jako koncepcja – właśnie ów *Gentilismus* – pojawiła się na terenach *Imperium Romanum* wraz ze wkroczeniem w jego granice barbarzyńskich ludów. Uważały się one za wspólnoty pochodzeniowe i wprzegły w ten schemat myślowy także Rzymian, którzy odtąd byli uważani za jedną z wielu *gentes*. Inaczej niż Geary, Wenskus uważał, że to barbarzyńcy zdefiniowali Rzymian jako lud-*gens*, a nie odwrotnie. Kategoriami definiującymi

<sup>40</sup> W. Goffart, *Barbarian Tides*, s. IX–X.

<sup>41</sup> H. Wolfram, *Austria before Austria. The Medieval Past of Politics to Come*, „Austrian History Yearbook” 38, 2007, nr 1–2, s. 1–12, cyt. ze s. 6.

<sup>42</sup> R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 2.



nie były rzymskie dyskursy etnograficzne i polityczne, lecz barbarzyńskie koncepcje wspólnot pochodzenia, wywodzące się z germańskiej koncepcji etniczności – tzw. *Gentilismus*.

Czy dwa sprzeczne ze sobą twierdzenia mogą być jednocześnie prawdziwe? Publikacje uczonych ze „szkoły wiedeńskiej” zdają się wskazywać, że tak! Twierdzenie Geary’ego cytowane jest bowiem w tych samych pracach, w których jedną z myśli przewodnich zaprezentowanych rozważań jest przywołana konstatacja Wenskusa<sup>43</sup>. Według Geary’ego barbarzyńskie społeczności stały się „prawdziwymi ludami” dzięki rzymskiej etnografii, według Wenskusa zaś to Rzymianie stali się „prawdziwym ludem” – stali się wszak *gens* – pod wpływem oddziaływania barbarzyńskiego *Gentilismus*. Czy można w ogóle takie tezy ze sobą pogodzić? Odpowiedź brzmi: nie! Prezentowanie dwóch sprzecznych tez w obrębie jednej pracy i uznawanie, że są one równie prawdziwe, sprawia, że nie jest ona koherentna.

Niezależnie od tych – w gruncie rzeczy – filozoficznych rozważań, pytanie, które należy postawić, brzmi: czy rzeczywiście Rzymianie zaczęli uważać się za grupę etniczną – *gens* – pod wpływem oddziaływań barbarzyńskiego *Gentilismus*? Błąd tkwiący w rozważaniach Wenskusa i Wolframa polega na tym, że apriorycznie uznali oni, iż ludność rzymska mieszkająca na terenie cesarstwa nie posiadała tożsamości etnicznej, dlatego też nie stanowiła ona *gens*. Rzymska tożsamość – i oczywiście to przekonanie podzielają nie tylko ci dwaj uczeni – według tej tezy miała wyłącznie charakter prawny lub ustrojowy. Jednak – wbrew Wenskusowi i Wolframowi – Rzymianie również posiadali tożsamość etniczną, co więcej, uważali się za wspólnotę etniczną, za *gens*, już w czasach cesarza Augusta, a więc na długo przed okresem wędrówek ludów<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> H. Wolfram, *Austria before Austria*, s. 4, 6.

<sup>44</sup> Wcześniej uważano, że tożsamość Rzymian miała wyłącznie charakter prawny lub polityczny; zob. M. Lavan, *Slaves to Rome. Paradigms of Empire in Roman Culture*, Cambridge 2013, s. 34, przyp. 43.

W rzeczywistości Rzymianie uważali się za członków *gens Romana*<sup>45</sup>. Ta etniczna wspólnota pochodzenia miała swoich protoplastów w osobach Marsa i Eneasza. Jeśli wziąć pod uwagę, że *gens* miała być wspólnotą pochodzenia, opartą na pochodzeniu od wspólnego antenata, to Rzymianie bardziej wyczerpywali tę definicję niż np. VI-wieczni Frankowie, którzy nie mieli żadnej plemiennych tradycji wywodzącej ich od jakiegoś mitycznego praprzodka. Grzegorz z Tours nie przytaczał żadnej powszechnie znanej linii dynastycznej Merowingów. Jego słowa zaświadcza, że sami Frankowie nie mieli pewności, czy Chlodio (Chlogio) był przodkiem Merowecha, dziadka Chlodwiga I, a zatem pokrewieństwo między tymi dwiema postaciami nie było dla nich oczywistością, wynikającą z „frankijskiej tradycji etnicznej”, przechowywanej przez „długowłosych królów” (*reges criniti*)<sup>46</sup>. Jeśli zaś wiązać opowieść o pochodzeniu (*origo*) z kultem religijnym (*religio*), to faktycznie istnieje związek między *gens Francorum* i Merowingami a św. Marcinem z Tours. Lud, który rządzony był przez „długowłosych królów”, podobnie jak Marcin pochodził z Panonii. Merowingowie i ich święty wywodzili swe korzenie z tej samej krainy. Jest *origo et religio*, jednak nie jest ono pogańskie, lecz chrześcijańskie.

#### MODEL WENSKUSA. NOWA IDEA CZY KONTYNUACJA WCZEŚNIEJSZEJ TRADYCJI HISTORIOGRAFICZNEJ?

W ramach polemiki dotyczącej wczesnośredniowiecznych ludów barbarzyńskich toczy się jeszcze inny spór – wokół kwestii, czy

<sup>45</sup> Na temat tożsamości etnicznej Rzymian zob. E. Dench, *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005, s. 222–297; G.D. Farney, *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republic Rome*, Cambridge 2007, *passim*. Jak zwraca uwagę Myles Lavan: „The role of ethnicity in Roman discourses of identity, too often ignored amid claims that being ‘Roman’ was a political or juridical identity, has recently been re-emphasised”; idem, *Slaves to Rome*, s. 34, przyp. 43.

<sup>46</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 9, s. 58.

model przedstawiony przez Wenskusa jest nowatorskim ujęciem przedmiotu, czy raczej kontynuacją dawnych niemieckich tradycji historiograficznych. Zanim jednak przejdziemy do krótkiego przedstawienia genealogii naukowej owego modelu, spróbujmy w kilku słowach przedstawić jego założenia. Podobnie jak współcześni mu badacze Wenskus odrzucił – o czym już była mowa – rozumienie plemienia jako biologicznej wspólnoty pochodzenia. Choć członkowie barbarzyńskiej *gens* uważali się za grupę definiującą się na przekonaniu o wspólnocie pochodzeniowej (*die Abstammungsgemeinschaft*), to faktycznie byli grupą heterogeniczną. Barbarzyńskie *gentes* zmieniały swój skład, a ich członkowie swą tożsamość etniczną. Przyjęcie danej etniczności – tożsamości plemiennej – było według Wenskusa równoznaczne z przyjęciem określonej tradycji plemiennej.

Barbarzyńcy sami decydowali o swej tożsamości etnicznej, zmieniali ją poprzez dołączanie do heterogenicznych związków plemiennych, które rządzone były przez rody królewskie. Powstanie „wielkiego plemienia” (*die Großstamm bildung*) związane było z działalnością małej grupy przywódczej, będącej nośnikiem plemiennej tradycji. Grupa ta w tym modelu nosi nazwę „rdzenia tradycji” (*der Traditionskern*). Najczęściej – choć nie zawsze – był nim ród królewski. Na tradycję plemienną składały się według Wenskusa: genealogia plemienna, nazwa plemienna danej *gens*, opowieść o pochodzeniu *gens* (*origo*), genealogia rodu królewskiego oraz pozostałości archaicznej monarchii germańskiej<sup>47</sup>. Barbarzyńcy przystępujący do takiej grupy z biegiem czasu przyjmowali tożsamość etniczną przechowywaną przez ród królewski czy jeszcze innej grupy, która była w obrębie danego ludu „nosicielem tradycji”. Jednak nie tylko barbarzyńscy wojownicy zmieniali swoją dotychczasową tożsamość plemienną i przyjmowali nową. Również grupa, która tworzyła ów „rdzeń tradycji”, mogła zmienić swoją dotychczasową etniczną przynależność, choć – jak zaznaczał

---

<sup>47</sup> R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 54–82.

Wenskus – proces ten nie przebiegał tak łatwo jak w przypadku zwykłych członków plemienia. W centrum modelu etnogenezy stał właśnie ów „rdzeń tradycji”, który był podstawą kształtowania się związków wielkoplemiennych. Wenskus ujął to następująco:

So viel dürfte deutlich geworden sein, daß in allen Fällen ein kleiner traditions-tragender Kern zum Kristallisationspunkt einer Großstamm-bildung wurde. Das deckt sich mit den Erfahrungen der Ethnographen, die aus den verschiedenen Gegenden Beispiele dafür anführen können, wie einzelne an Zahl geringe „Traditionskompanien” gewaltige Expansionsbewegungen auslösen<sup>48</sup>.

W przypisie do pierwszego z przytoczonych zdań Wenskus przywołał bogatą literaturę przedmiotu, w której dostrzegł podobne koncepcje<sup>49</sup>. Jedną z najważniejszych dla jego rozważań prac była monografia Thomasa George’a Eyre Powella o Celtach<sup>50</sup>. Thomas – koledzy nazywali go Terence’em<sup>51</sup> – Powell poświęcił na jej łamach nieco miejsca zagadnieniu tworzenia (się) ludów barbarzyńskich w antyku. Pisał on o tym problemie następująco:

U Herodota znajdujemy pouczające opisy formowania się dwóch ludów zamieszkujących stepy Europy Wschodniej, których nazwy, podobnie jak w przypadku Celtów, traktowane są w jego relacji opisowo. Chodzi tu o Kimmeriów i Scytów. W obu wypadkach dochodziło do łączenia się grup plemion różnego pochodzenia pod zwierzchnictwem wojowniczego „królewskiego szczepu”. Gdy doznawał on niepowodzeń, wówczas rządzony przezeń lud ulegał rozproszeniu i powstawały kolejne konfederacje różnych plemion pod nowymi nazwami<sup>52</sup>.

I dalej:

Pewnych analogii można by poszukiwać w okresie wędrówek ludów u schyłku Imperium Rzymskiego w czwartym i piątym wieku po Chr.,

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 75; krytycznie do tej tezy zob. W. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 227.

<sup>49</sup> R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 75–76, przyp. 387.

<sup>50</sup> T.G.E. Powell, *Celtowie*, tłum. P. Taracha, Warszawa 1999.

<sup>51</sup> J.D. Evans, *In Memoriam Terence Powell*, „Proceedings of the Prehistoric Society” 42, 1976, s. IV.

<sup>52</sup> T.G.E. Powell, *Celtowie*, s. 49.

kiedy to imieniem rządzącego rodu, „królewskiego plemienia”, określano szersze terytoria i całe konfederacje plemion. Przykładem mogą być Goci i Frankowie. W mniejszej skali podobne zjawisko ilustruje nazwa Anglia. W istocie bardzo niewielu prawdziwych Anglów brało udział w anglosaskiej inwazji na Brytanię, ale przybysze rychło zaczęli siebie określać mianem Anglików (sic – R.K.), gdyż to właśnie członkowie królewskiego rodu z plemienia Anglów przewodzili osadnikom przybywającym z wybrzeży Fryzji<sup>53</sup>.

Według Powella w przypadku Scytów i Kimmeriów miało dochodzić do łączenia się plemion różnego pochodzenia pod władzą wojowniczego „rodu przywódczego” (*leading family*) lub „królewskiego szczepu” (*royal tribe*)<sup>54</sup>. Gdy ów doznawał niepowodzeń, „naród” (*nation*) rozpadał się i nowe ugrupowania oraz nowe nazwy plemienne łączyły się w heterogeniczne populacje<sup>55</sup>. Powell analogie do procesów tworzenia się plemion Scytów i Kimmeriów odnalazł w formowaniu się Gotów, Franków i Anglów<sup>56</sup>. Za spoiwo łączące te heterogeniczne grupy w homogeniczny lud uważał przede wszystkim pogańskie wierzenia. Formowanie się takich konfederacji różnych ludów odzwierciedlone zostało według niego poprzez zmiany w celtyckich panteonach: „Another and more complicative factor contributing to the development of the Túatha Dé Danann would have been the political federation of several tribes or the emergence of a paramount tribe whose god would presumably have been thought to take into clientage the gods of the tutelary peoples”<sup>57</sup>. Nietrudno zauważyć podobieństwa między myślą przedstawioną przez Powella a modelem zaprezentowanym przez Wenskusa. Niemiecki historyk również je zauważał, cytując monografię brytyjskiego badacza.

Jest oczywiste, że Powell swoje rozważania oparł na tezach, które na początku XX w. wygłosił brytyjski badacz Hector Munro

---

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> T.G.E. Powell, *The Celts*, London 1958, s. 51–52.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 127.

Chadwick<sup>58</sup>. Zauważono już, że idee Wenskusa są częściowo zbieżne z poglądami Chadwicka<sup>59</sup>. W swojej sławnej trylogii, którą poświęcił dziejom i instytucjom Anglosasów, Chadwick przedstawił następujące tezy:

1) wczesnośredniowieczne ludy nie były pierwotnie grupami homogenicznymi, jednak z czasem wszelkie etniczne różnice się zatarły. Tak np. według Chadwicka nie ma dowodów, że istniały u Anglosasów różnice etniczne (*national differences*) w czasie ich inwazji na Wyspy Brytyjskie<sup>60</sup>;

2) ludy te rządzone były przez rody królewskie, które wywodziły swe początki od pogańskich bogów<sup>61</sup>;

3) barbarzyńskie ludy wczesnego średniowiecza łączyły się w religijne konfederacje;

4) plemiona miały charakter polityczny<sup>62</sup>;

5) los „narodu” (*nation*) był zbieżny z losem rządzącej nim dynastii, gdy ta została obalona, „naród” *de facto* przestawał istnieć jako „naród”<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> H.M. Chadwick, *Studies on Anglo-Saxon institutions*, Cambridge 1905; idem, *The Origin of the English Nation*, Cambridge 1907; idem, *The Heroic Age*, Cambridge 1912.

<sup>59</sup> W. Pohl, *Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung: eine Zwischenbilanz, w: Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, red. K. Brunner, B. Merta, Wien–München 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 31), s. 9–26, zwł. s. 11, przyp. 8; H. Wolfram, *Typen der Ethnogenese. Ein Versuch, w: Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich” (496/97)*, red. D. Geuenich, Berlin–New York 1998 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19), s. 608–627, zwł. s. 609; A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on ‘Ethnogenesis’, Ethnicity, and the Origin of the Franks*, s. 53.

<sup>60</sup> H.M. Chadwick, *The Origin of English Nation*, s. 89.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 323.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 172: „As a rule we may say that in early times the life of a nation hung together with that of its native dynasty. If the latter was overthrown the nation as a nation ceased to exist”. Porównajmy te słowa do jednego z twierdzeń Wenskusa (idem, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 66): „Oft

Wenskus cytuje w swym dziele jedną pracę Chadwicka, ale nie jest nią żadna z trzech części jego sławnej trylogii. Jeśli nawet można uznać, że Wenskus nie znał wszystkich prac Chadwicka, to z pewnością znawcą anglosaskiej historiografii był jego mentor Walter Schlesinger. W jednym z opublikowanych artykułów zarzucił on swym niemieckim kolegom, że nie czytają anglojęzycznych prac historycznych, szczególnie tych, które wyszły spod ręki Dorothy Whitelock i – jakżeby inaczej – właśnie Hectora Munro Chadwicka<sup>64</sup>. Trylogia Chadwicka była przez Schlesingera cytowana przy różnych okazjach<sup>65</sup>. Niezależnie jednak od tego, jak dalece tezy Schlesingera sformułowane zostały pod wpływem myśli przedstawionych przez brytyjskiego historyka – rzecz wymaga przeprowadzenia dużo bardziej szczegółowych badań – właśnie niemiecki badacz miał największy wpływ na teorie, które znalazły miejsce na kartach *Stammesbildung und Verfassung*.

---

scheint es so, als ob das Bestehen des Stammes von der Existenz seines Herrschergeschlechts unmittelbar abhängig ist. Vielfach hört ein Stamm einfach auf zu existieren, wenn seine Dynastie verlischt". Tezę Wenskusa przyjął Karl Ferdinand Werner; zob. idem, *Völker und Regna*, „Historische Zeitschrift”, Beihefte, New Series, 24, 1997, s. 15–43. Zauważmy jednak, że Alamanowie, którzy utracili w wojnie z Frankami swego króla (być może tę wojnę należy umieścić w latach 506–507), wciąż byli identyfikowalną grupą etniczną, która nie utraciła swej odrębności i alamańskiej tożsamości etnicznej w *Regnum Francorum*. Jednak na korzyść teorii Wenskusa można podnieść, iż wątpliwe jest, aby lud ten miał własną *stirps regia*; zob. D. Geuenich, *Der Kampf um die Vormachtstellung am Ende des 5. Jahrhunderts. Das Beispiel der Alemannen zwischen Franken und Ostgoten*, w: *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde*, red. T. Kölzer, R. Schieffer, Ostfildern 2009, s. 143–162. Na temat Alamanów w królestwie Franków zob. E. Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 2006 (Kohlhammer Taschenbücher, 392), s. 75, 83.

<sup>64</sup> W. Schlesinger, *Randbemerkungen zu drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue*, w: *Alteuropa und die Moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, red. A. Bergengruen, L. Deike, Göttingen 1963, s. 11–59, zwł. s. 21–41.

<sup>65</sup> Idem, *Burgen und Burgbezirke. Beobachtungen im mitteldeutschen Osten*, w: idem, *Mitteldeutsche Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Göttingen 1961, s. 158–188, zwł. s. 183, przyp. 133.

W rzeczywistości model Wenskusa jest kontynuacją teorii przedstawionych przez Schlesingera. Był on niezwykle czytany historykiem, który chętnie sięgał do literatury anglosaskiej. Inni badacze tworzący wraz z nim tzw. szkołę nowej historii ustroju, np. Heinrich Dannenbauer, również – jak słusznie wskazuje Murray – znali prace Chadwicka, jednak właśnie Schlesinger miał największy wpływ na rozwój teorii znanej dziś jako model etnogenezy.

W 1954 r. Schlesinger brał udział w konferencji poświęconej problemom prawnych i ideowych podstaw wczesnośredniowiecznej monarchii<sup>66</sup>. W 1956 r., w pracy zbiorowej będącej pokłosiem tej konferencji, opublikował on artykuł, którego podstawą był właśnie wygłoszony dwa lata wcześniej referat<sup>67</sup>. Warto zacytować tu jego fragment, aby w pełni ukazać zasługi Schlesingera w stworzeniu teorii etnogenezy. Wypada zauważyć, że gdybyśmy nie podali autora cytowanych poniżej słów, można byłoby pomyśleć, że pochodzą one ze *Stammesbildung und Verfassung*. Schlesinger pisał o tworzeniu wczesnośredniowiecznych plemion następująco:

Ein gentiles Moment hatte sich also erhalten, und man gewinnt vor allem den Eindruck, daß vielfach ein gentiler Kern vorhanden war, der eine stammhafte Tradition wahrte, ein Kristallisationskern gleichsam, an den

---

<sup>66</sup> T. Mayer, *Vorwort*, w: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, red. T. Mayer, Lindau-Konstanz 1956, s. 5 (wyd. 2, niezmi., opublikowano w 1965 r.).

<sup>67</sup> W. Schlesinger, *Über germanisches Heerkönigtum*, w: *ibidem*, s. 105–141. Wiele z tych tez zaprezentowano również w: idem, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, „Historische Zeitschrift” 176, 1953, s. 225–275. Pierwszy z cytowanych w tym przypisie artykułów stanowi pozycję komplementarną do art. O. Höfler, *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums*, w: *Das Königtum*, s. 75–104. W powojennych Niemczech popularność swych idei w mediewistyce Höfler zawdzięczał właśnie Schlesingerowi; zob. E. Picard, *Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung*, Frankfurt Main 1990, dysertacja, s. 27, przyp. 39: „Schlesinger verband Seine Lehre vom germanischen Gefolgschaftswesen als Grundlage mittelalterlicher Herrschaft mit Otto Höflers Theorien. Seine Autorität hat zur Akzeptanz von Höflers Ansichten wesentlich beigetragen”.



sich die anderen Bestandteile anfügten, und zwar bei den verschiedenen Stämmen verschieden fest. Es gibt aber auch Fälle, wo von einem solchen Kern nichts mehr erkennbar ist.

Der Kern pflegte den alten Stammesnamen zu bewahren, doch kommt für die neuen großen Verbände auch die Bildung gänzlich neuer Namen vor. Dies gilt wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit für die Markomannen, dann später für die Alemannen, für die Thüringer, wohl auch für die Franken und schließlich für die Baiern; bei den Sachsen scheint dagegen der Name des Kernstammes erhalten zu sein. Bemerkenswert ist bei den Franken, daß das Königsgeschlecht der Merowinger die Tradition der Sugambres<sup>68</sup> fortführt, während im Rechtsleben die Salier traditionsbildend sind<sup>69</sup>.

Widać wyraźnie, że w przytoczonych powyżej zdaniach odnajdujemy te same tezy, które przedstawił Wenskus w swej pracy habilitacyjnej. Tradycję etniczną danego ludu przechowywał, według Schlesingera, plemienny rdzeń (*ein gentiler Kern*). Był on również jądrem, do którego przyłączały się odłamy innych plemion. Rdzeń ten przechowywał nazwę plemienną, choć często dochodziło do powstawania nowych związków plemiennych, noszących zupełnie nowe nazwy. Rdzeniem tym według Schlesingera – jak w przypadku Franków – miał być ród królewski.

<sup>68</sup> Zaznaczmy, że Merowingowie – wbrew twierdzeniu Schlesingera – nie kontynuowali tradycji plemiennej ludu Sugambrow. Schlesinger opiera się tutaj najprawdopodobniej na relacji Grzegorza z Tours, który włożył w usta biskupa Remigiusza, chrzczącego w tym momencie Chlodwiga, następujące słowa: „Mitis depono colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quo adorasti”; Grzegorz z Tours, *Historiae* II, c. 31, s. 77. Sugambrowie w poezji Horacego zostali przedstawieni jako lud niezwykle dziki, agresywny i niecywilizowany (*feroces Sugambros*). Z czasem Sugambrowie stali się synonimem dzikich, agresywnych i niecywilizowanych Germanów. Być może nazwa Sugamber została tu użyta jak określenie dzikiego i pogańskiego barbarzyńcy, który niszczył chrześcijańskie przybytki. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że była też poetycką nazwą, którą używano w stosunku do Franków. Tak nazwał w swoich utworach Franków np. Sydoniusz Apolinary. Błąd Schlesingera powieli Herbert Schutz; idem, *Tools, Weapons and Ornaments. Germanic Material Culture in Pre-Carolingian Central Europe, 400–750*, Leiden 2001, s. 149, przyp. 76.

<sup>69</sup> W. Schlesinger, *Über germanisches Heerkönigtum*, s. 123.

Również twierdzenia, że z polietnicznej armii po podbiciu pożądanego terytorium tworzył się homogeniczny lud, a król-wojskowy stawał się legitymizowanym sakralnie monarchą plemiennym nie były pomysłami nowymi, które pojawiły się – jak się uważa – dopiero w *Stammesbildung und Verfassung*. Ich echa można również znaleźć w pracach Schlesingera, tak piszącego o dowodzonych przez monarchów-wojskowych wyprawach wojennych, których celem było zdobycie nowych ziem do zasiedlenia: „Hatte das Unternehmen Erfolg, gelang die Niederlassung, die Reichsgründung, so entsteht aus dem Heerhaufen ein neuer Stamm, aus dem Heerkönig wird der Stammeskönig”<sup>70</sup>. Przytoczmy jeszcze tezę zawartą przez autora w przypisie: „Zu scheiden sind sakrales Stammeskönigtum und Heerkönigtum, das häufig Angehörige mehrerer Stämme umfaßte und zur Bildung neuer Stämme, wenn auch teilweise unter altem Namen, führte”<sup>71</sup>. A zatem według Schlesingera monarcha-wojskowy (*der Heerkönig*) stał na czele armii składającej się z członków wielu różnych plemion. Innymi słowy, była ona polietnią. Po zwycięstwie i zajęciu upragnionego terytorium do zasiedlenia ów monarcha-wojskowy stawał się sakralnym królem plemiennym (*der Stammeskönig*), a sama armia przeistaczała się w – powiedzielibyśmy nawet, że (idąc za powszechnym rozumieniem tego, czym jest plemię) w „prawdziwe” – plemię, a więc grupę już nie heterogeniczną, lecz homogeniczną. Myśl ta, jak widać, przedstawiona została zanim Wenskus opublikował swoje dzieło. Ma ona dużo dłuższą historię, moment jej narodzin należy lokować przed opublikowaniem *Stammesbildung und Verfassung*. Co więcej, teza ta jest wciąż żywa. Tę samą myśl odnajdujemy choćby w nowszych pracach Wolframa:

Es waren vornehmlich die Könige, die diese Prozesse bewirkten, und zwar eine ganz bestimmte Form von Herrschern, die man Heerkönige nennt.

<sup>70</sup> Idem, *Herrschaft und Gefolgschaft*, s. 154.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 154, przyp. 46.

Sie werden stets als Anführer von Heeren geschildert, die aus vielen Völkern (ist zumeist gleich Waffengattungen) bestehen. Das Römerreich bedeutete für seine Nachbarn Vorbild, Herausforderung und Bedrohung zugleich, worauf mit Angriffskriegen oder mit Abwehrkämpfen bereits lange vor der Großen Wanderung reagiert wurde. Als Beispiel für frühe Angriffskriege sei die Invasion des Suebenfürsten Ariovist genannt, der um 70 vor Christus mit seinen bunten Scharren den Rhein überschritt, in Gallien einbrach und das reiche Land noch zwölf Jahre später Caesar streitig zu machen suchte. Ariovists Versuch, aus seinen polyethnischen Scharren ein neues Volk in Gallien zu machen, scheiterte an Caesars Feldherrnkunst. Jede erfolgreiche Ethnogenese macht dagegen viele Fremde, das heißt Angehörige von ursprünglichen Minderheiten, zu Stammesangehörigen, wobei das Königtum diesen Prozeß zugleich erleichterte und kontrollierte<sup>72</sup>.

Widzimy zatem, że teza głosząca, iż monarchia wojskowa oparta na polietnicznej armii po zdobyciu upragnionych ziem potrafiła z heterogenicznych grup, tworzących barbarzyńską armię, stworzyć nowy lud, ciągle cieszy się dużą popularnością w najnowszych pracach badaczy z tzw. szkoły etnogenezy.

Gdyby nie wskazanie wyżej, że autorem przytaczanych trzech cytatów jest Schlesinger, można byłoby pomyśleć, iż pochodzą one z kart *Stammesbildung und Verfassung*. Dzieło Wenskusa – taki cel przyświecał autorowi – miało zaprezentować szerzej znaną już teorię dotyczącą formowania się ludów germańskich. Nie było ono żadnym nowatorskim ujęciem, lecz syntezą dotychczasowych badań nad ustrojem, historią i religią ludów germańskich. Nie rościło sobie pretensji do zrywania z istniejącymi już tezami, lecz w skondensowany i w miarę możliwości spójny – po części jest to niestety praca eklektyczna – sposób przedstawiało to, co wyszło spod ręki uczonych z tzw. szkoły nowej historii ustroju, a szczególnie jej czołowego przedstawiciela – Waltera Schlesingera.

---

<sup>72</sup> H. Wolfram, *Minderheiten – Erinnerungen an die europäische Frühzeit*, w: idem, *Gotische Studien*, s. 280–292, cyt. ze s. 284–285.

Nieco inne rozważania nad przebiegiem etnogenezy przedstawił Wolfram w najnowszym wydaniu swej monografii o Gotach, w którym odrzucił termin „rdzeń tradycji”<sup>73</sup>. Według niego procesy etnogenezy, które prowadziły do przekształcenia polietnicznej armii w homogeniczny etnos, wyglądały następująco:

Die Stammesgeschichten stellen hingegen die Gleichung: Volk = Heer auf und bleiben damit auf dem Boden der historischen Wirklichkeit. Des weiteren bezeugen die Quellen die grundsätzliche Polyethnie der Gentes. Sie sind keine ‚ganzen‘ Völker; sie umfassen niemals alle möglichen Angehörige einer Gens und sind stets gemischt; ihre Entstehung ist keine Sache des Blutes, sondern der Verfassung. Dies bedeutet zunächst nicht viel mehr als das Zusammenfassen und Zusammenhalten derjenigen heterogenen Gruppen, die ein Barbarenheer ausmachen. Anführer und Repräsentanten von ‚bekanntem‘ Sippen, das heißt von solchen Familien, die ihre Herkunft von Göttern ableiten und ihr Charisma in entsprechenden Erfolgen beweisen können, bilden die ‚Traditionsträger‘, um die neue Stämme entstehen, mit deren Hilfe ethnische Gruppen sich abspalten und umbilden. Wer sich zu dieser Tradition bekennt, sei es, daß er hineingeboren oder durch Bewährung zum Bekenntnis zugelassen wird, ist Teil der Gens, nicht Angehöriger einer biologischen Abstammungsgemeinschaft, sondern einer Abstammungsgemeinschaft aus Überlieferung<sup>74</sup>.

Problem z teorią etnogenezy zasadza się na kwestii, czy faktycznie dochodziło do przekształcania się polietnicznej armii we wspólnotę pochodzeniową, która przynajmniej w założeniu jest grupą homogeniczną? Czy przedstawiciele tak „znanych rodów” jak gocy Amalowie, frankijscy Merowingowie czy wandalscy Hasdingowie potrafili przemieniać heterogeniczne grupy w homogeniczny etnos? Tymi kwestiami zajmę się w następnych podrozdziałach.

Podsumowując, teoria etnogenezy nie jest żadną nowatorską ideą, lecz wynikiem wielu lat badań nad *die germanische Altertumskunde*. Wenskus dokonał rzeczy niezwyklej – omówił na stronach swej pracy ogromny dorobek badawczy niemieckich

---

<sup>73</sup> Idem, *Die Goten*, s. 12.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 17.

historyków. W skondensowanej formie przedstawił różne teorie, które miały wyjaśniać, jak doszło do powstania etnicznych tożsamości wczesnośredniowiecznych ludów.

## FRANKOWIE

Frankowie są dla zwolenników teorii etnogenezy sporym wyzwaniem. Powiedzielibyśmy nawet, że w ich przypadku źródła w ogóle nie przystają do założeń tego modelu historiograficznego. Zwycięski król Franków Chlodwig I nie mógł się poszczycić długą linią przodków. Grzegorz poszukiwał najstarszego króla Franków, ale go nie znalazł. Pogańska sakralność Merowingów jest problemem samym w sobie. Niektórzy twierdzą, że za germańską sakralnością ukrywa się „szlachetność”. *Nobilitas* „długowłosych królów” (*reges criniti*) obecna jest w narracji Grzegorza z Tours, który twierdził, że „szlachetność” rodu udowodnił Chlodwig poprzez swoje zwycięstwa. Nie wynikała ona jednak z boskiej proweniencji rodu królewskiego, ponieważ – jak widać – Grzegorz za jej fundament uważał wiktorie władców, a sam niczego nie wzmiankuje o ponadludzkim pochodzeniu Merowingów. Zaznaczyć też trzeba, że jest wysoce prawdopodobne, iż merowińska *victoria* jest pochodną imperialnej symboliki zwycięstwa<sup>75</sup>.

Polityczna *gens* Franków rządzona przez jednego króla nie była stanem odwiecznym. Polityczną wspólnotę, obejmującą wszystkie grupy uważane za Franków, stworzył dopiero Chlodwig I, eliminując wszystkich innych frankijskich władców<sup>76</sup>. Na przełomie V i VI w. Frankowie mieli kilku królów – Chlodwiga, Ragnachara z Camaracum (Cambrai), Sigiberta

<sup>75</sup> Zob. Ph. Wynn, *Wars and Warriors in Gregory of Tours' Histories I-IV*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte” 28, 2001, nr 1, s. 1–35, zwł. s. 10–13, 23.

<sup>76</sup> Zob. E. James, *Gregory of Tours and the Franks*, w: *After Rome's Fall*, s. 51–66, zwł. s. 58.

Kulawego i Chararyka. Grzegorz z Tours w swoich *Historiae* niewiele mówi o etniczności samych Franków. Nie wiemy, czy grupa, którą rządził Ragnachar, uważała się za Franków, czy raczej jej najważniejszą tożsamością była jakaś bardziej partykularna tożsamość grupowa. Frankowie byli rzeczywiście zbiorczym określeniem dla wielu mniejszych grup. Oprócz Saliów, wzmiankowanych po raz pierwszy dopiero w 357 r., znamy jeszcze kilka grup określanych jako Frankowie<sup>77</sup>. Tzw. *Tabula Peutingeriana*, mapa z IV lub V w. n.e. (ale oparta na dużo wcześniejszym zabytku kartograficznym) wymienia Chamawów. Mapa ta relacjonuje o nich następująco: *Chamavi qui et Franci* = „Chamawowie, którzy (nazywani) są też Frankami”<sup>78</sup>. Do Franków zaliczano również i inne ludy. Grzegorz z Tours, podążając za zaginionym dziś dziełem Sulpicjusza Aleksandra, przekazuje, że cesarski wódz Arbogast, sam Frank z pochodzenia, ruszył na ludy Franków – wymieniono Brukterów, Chamawów, Ampsiwariów i Chattów<sup>79</sup>, choć zaznaczmy, iż niektórzy badacze sądzą, że wymieniając tę ostatnią nazwę, albo Grzegorz, albo Sulpicjusz się pomylił. Być może chodziło nie o Chattów, ale o Chattuariów<sup>80</sup>. Brukterowie przynajmniej aż do VIII w. zachowali swoją grupową tożsamość. Podobnie mogło być z ludami Ampsiwariów, Chattów i Chattuariów<sup>81</sup>. Edward James skonstatował, że brak dowodów, aby Chamawowie, Brukterowie i Tubantowie uważali

<sup>77</sup> E. Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich*, s. 9.

<sup>78</sup> Na temat etnicznego składu Franków zob. idem, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, w: idem, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*, t. 1, red. H. Atsma, München–Zürich 1976, s. 231–273; W. Goffart, *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, „*Florilegium*” 4, 1982, s. 80–99; E. James, *Gregory of Tours and the Franks*, s. 51.

<sup>79</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 9, s. 55.

<sup>80</sup> P. Southern, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, Hoboken 2015, s. 361. Wenskus sądzi jednak, że chodziło o Chattów; zob. idem, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 521.

<sup>81</sup> Zob. T. Mommsen, *A History of Rome under the Emperors*, tłum. C. Krojzl, London 1992, s. 241.

się za Franków w okresie rzymskim<sup>82</sup>. Frankijska tożsamość tych grup mogła być im narzucona przez mieszkających w *Regnum Francorum* Rzymian<sup>83</sup>. Jego uczeń Guy Halsall zauważył, że w rzymskiej „armii Loary” dowodzonej przez Egidiusza było wielu wojowników frankijskich, co spowodowało, że w końcu jako całość przyjęła ona tożsamość Franków<sup>84</sup>. Ta właśnie armia była podstawą władzy Childeryka I (zm. 481/482 r.) i jego syna Chlodwiga. Ten ostatni, opierając się na tej rzymsko-frankijskiej armii, wyeliminował w końcu wszystkich frankijskich władców i zjednoczył Franków w jeden lud (jedną *gens*) pod rządami jednego króla. Spekulacje? Owszem.

Co w gruncie rzeczy oznacza nazwa Frankowie? Badania Moritza Schönfelda i innych germanistów wykazały, że staro-wysoko-niemiecka nazwa *Franchon* oznacza tyle, co „wolni, śmiali, zuchwali”<sup>85</sup>. Hipotezą pozostanie stwierdzenie, że nazwa ta oznaczała początkowo barbarzyńców zorganizowanych w bandy wojowników zwane *truht*, wywodzące się z grup takich jak Brukterowie, Chamawowie, Chattowie etc. Dokonywały one ataków na limes, żyjąc z grabieży i łupów. Na ich czele stali przywódcy zwani *truh-tin*. To, że Rzymianie musieli odpierać ataki takich band, mogło przyczynić się do tego, że z czasem zaczęto nazywać wszystkie te grupy etniczne zbiorczą nazwą Frankowie, która pierwotnie określała tylko pochodzących z nich młodych, żądnych łupów junaków, walczących pod dowództwem własnych wodzów.

Jak doszło do powstania wspólnoty politycznej – *gens* – u Franków? Faktem jest, o czym już mówiliśmy, że głównym

---

<sup>82</sup> E. James, *Gregory of Tours and the Franks*, s. 58.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>84</sup> G. Halsall, *Childeric's Grave, Clovis' Succession, and the Origins of the Merovingian Kingdom*, w: *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul. Selected Studies in History and Archaeology, 1992–2009*, Leiden–Boston 2010, s. 169–187, zvl. s. 182.

<sup>85</sup> M. Schönfeld, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*, Heidelberg 1911, s. 91, *sub voce* Franci.

twórcą *gens Francorum* był Chlodwig, który pokonał i zniszczył swoich królewskich rywali, ale przecież Grzegorz wzmiankuje, iż wszyscy królowie Franków – a zarazem rywale Chlodwiga – wywodzili się z jednego rodu. Twierdzi on, że nad Frankami panowali królowie pochodzący z jednej grupy krewniczej – z rodu „długowłosych królów”. Jednak autor ten ukończył swe dzieło w 594 r. – roku swej śmierci – i wiarygodność jego relacji, jeśli chodzi o najdawniejsze dzieje tego ludu, stoi pod znakiem zapytania. Grzegorz znał tylko jeden frankijski ród królewski, a byli nim „długowłosi królowie” – później znani jako Merowingowie. Stąd istnieje możliwość, że Grzegorz „wydedukował”, iż w przeszłości również rywale Chlodwiga byli członkami rodu „długowłosych królów”. Możliwa jest jeszcze inna interpretacja, wysunięta przez Edwarda Jamesa. Ten brytyjski historyk twierdzi, że celem galorzyskiego historyka było pokazanie, iż Merowingowie byli naturalnymi władcami ludu Franków. Z tego też powodu Grzegorz twierdził, że wszyscy królowie frankijscy – zarówno Chlodwig, jak i jego rywale – na przełomie V i VI w. byli ze sobą spokrewnieni i pochodzili w gruncie rzeczy z jednego rodu<sup>86</sup>.

Co z obcoplemieńcami w królestwie Franków? Czy Merowingowie próbowali zmienić polietniczny charakter swojej *gens* i stworzyć homogeniczny lud – czy czuwali (jak chce Wolfram) nad przebiegiem frankijskiej etnogenezy? Mozaika etniczna w państwie Chlodwiga jest istotnym problemem dla teorii etnogenezy. Mamy tam Taifalów, Sasów, Alamanów i jeszcze wiele innych grup etnicznych (do *Regnum Francorum* zostali włączeni w latach 532/534 także Burgundowie). Czy oni wszyscy zatracili swoją odrębność i stali się Frankami po zwycięstwach Chlodwiga i jego potomków? Wiele z tych grup nie zatraciło swej pierwotnej plemiennej tożsamości po włączeniu ich w obręb frankijskiego *regnum*. Alamanowie stanowili wciąż liczącą się grupę etniczną na długo po śmierci Chlodwiga. Także Sasi z Bayeux (*Saxones Baiocassini*)

---

<sup>86</sup> E. James, *The Franks*, Oxford–Cambridge (Mass.) 1988, s. 163.



byli odrębną grupą we frankijskim królestwie<sup>87</sup>. Stanowili również odrębną jednostkę we frankijskiej armii. Burgundowie też zachowali swoją odrębność i tożsamość – np. Grzegorz z Tours wzmiankował, że stanowili oni kontyngent wojskowy, który pod dowództwem jednego z najwybitniejszych wodzów merowińskiej Galii, Mummolosa, odparł Longobardów<sup>88</sup>.

Reasumując, u Franków nie doszło do ujednoczenia heterogenicznych grup i stworzenia z polietnicznej armii homogenicznej *gens Francorum*. Nic nie przemawia za tym, że w królestwie Franków doszło do procesów etnogenezy (w rozumieniu Wolframa), nad której przebiegiem czuwali Merowingowie.

## WANDALOWIE

Wandalowie-Hasdingowie są kolejnym przykładem ludu, który dostarcza wielu argumentów zaprzeczających teorii Schlesingera, Wenskusa i Wolframa<sup>89</sup>. Niewiele zostało z ich archaicznej monarchii, nic nie wiemy o jej pogańskich, sakralnych podstawach. Wandalowie nie stali się – jak zobaczymy – homogeniczną

---

<sup>87</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, V, c. 26, s. 232 oraz X, c. 9, s. 491 (królowa Fredegunda dała tym Sasom rozkaz zaatakowania Bretończyków).

<sup>88</sup> *Ibidem*, IV, c. 42, s. 175.

<sup>89</sup> Na temat Wandalów zob. L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, Leipzig 1901; Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955; H.-J. Diesner, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Stuttgart 1966; H. Castritius, *Die Wandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007; A. Merrills, R. Miles, *The Vandals*, Oxford 2010; J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005; zob. też F.M. Clover, *The Late Roman West and the Vandals*, Aldershot 1993; W. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 73–118; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Gens into regnum: the Vandals, w: Regna et gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, red. H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, Leiden–Boston 2003 (Transformation of the Roman World, 13), s. 55–83; W. Pohl, *The Vandals. Fragments of a Narrative*, w: *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, red. A.H. Merrills, Aldershot–Burlington 2004, s. 31–47.

grupą, nie posiadali własnej, oryginalnej sagi o pochodzeniu (*origo*) – tę przedstawioną przez Prokopiusza będą jeszcze analizować, pokazując, że jest ona opowieścią autorstwa dziejopisa z Cezarei. Frank M. Clover – jeden z najlepszych znawców historii Wandalów w Afryce – napisał o tych obcych przybyszach na Czarny Łąd „[they] formed a polyglot group rather than than a homogenous entity”<sup>90</sup>. Faktycznie, heterogeniczność i polietniczność barbarzyńskich poddanych hasdingskich królów wynika z relacji kilku źródeł. Oficjalny tytuł wandalskich królów to *rex Vandalarum et Alanorum*, poświęcony jest on jednak dopiero dla króla Huneryka (panował w latach 477–484)<sup>91</sup>. Tytuł ten znany nam jest jeszcze z czasów panowania ostatniego króla Wandalów, Gelimera (panował w latach 530–534)<sup>92</sup>. Odzwierciedla on fakt, że Hasdingowie byli władcami zarówno Wandalów, jak i Alanów. Badacze od dawna są zdania, że Alanowie w czasach Gelimera wciąż stanowili w wandalskiej Afryce odrębną i identyfikowalną grupę etniczną<sup>93</sup>. Przemawia za tym również fakt, że relacje o wojnie Belizariusza z Gelimerem wymieniają zarówno Wandalów, jak i Alanów, co utwierdza nas w przekonaniu o polietnicznym charakterze wandalskiej armii. Jednak Wandalowie i Alanowie to nie wszystkie barbarzyńskie grupy podlegające

---

<sup>90</sup> F.M. Clover, *The Late Roman West and the Vandals*, s. 50.

<sup>91</sup> Na temat tytulatury Hasdingów zob. L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, s. 31 (przyt. 5), 163–164; H. Wolfram, *Intitulatio I. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts*, Graz–Wien–Köln 1967 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbände, 21), s. 41, 79–87; A. Gillett, *Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdoms?*, w: *On Barbarian Identity*, s. 92–93.

<sup>92</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, III, 24, 3, s. 197–198; zob. komentarz H. Wolframa; idem, *Intitulatio I*, s. 81.

<sup>93</sup> B.S. Bachrach, *A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*, Minneapolis 1973, s. 57; A. Gillett, *Was Ethnicity Politicized*, s. 110, przyp. 31. Inaczej Ludwig Schmidt, który twierdzi, że Alanowie byli zgermanizowani, ale jednak mieli pewną odrębność; zob. idem, *Geschichte der Wandalen*, s. 35; zob. też W. Pohl, *The Vandals. Fragments of a Narrative*, s. 42.

królom z rodu Hasdingów. Prokopiusz z Cezarei, który był sekretarzem cesarskiego wodza Belizariusza, brał udział w kampanii przeciw Wandalom w latach 30. VI w. Ten wschodniorzymski historyk twierdził, że mianem Wandalów określano w królestwie Hasdingów nie tylko samych Wandalów, ale również Alanów i wszystkich innych barbarzyńców (z wyjątkiem Maurów)<sup>94</sup>. Oprócz Alanów w wandalskim królestwie znajdujemy członków innego ludu, który zresztą jest głównym bohaterem etnogenetycznych rozważań. Naoczny świadek lądowania Wandalów w Afryce, Posydusz z Kalamy (zm. 437 r.), relacjonował, że Wandalowie i Alanowie – zmieszani z ludźmi z ludu Gotów i jeszcze „innymi osobami” – przebyli statkami morze i wylądowali w Afryce<sup>95</sup>:

*Verum brevi consequenti tempore divina voluntate et potestate provenit, ut manus ingens diversis telis armata et bellis exercitata, immanium hostium Vandalorum et Alanorum commixtam secum habens Gothorum gentem, aliarumque diversarum personas, ex Hispaniae partibus transmarinis navi-bus Africae influxisset et irruisset* = W niedługim czasie stało się z boskiej woli i mocy, że różnym orężem uzbrojony i wojnami doświadczony wielki zastęp dzikich wrogów, Wandalów i Alanów, zmieszanych z niektórymi z ludu Gotów oraz innymi osobami, przybył statkami z ziem Hiszpanii i przebywszy morze, wpłynął do Afryki i zaatakował ją.

Również ci Goci, mimo że – jak twierdził Posydusz – zmieszani byli z Wandalami oraz Alanami, zachować mogli swoją odrębność etniczną w wandalskim *regnum*. U Prokopiusza czytamy o niejakiu Godasie, słudze króla Gelimera, który był Gotem z pochodzenia (Γότθος τὸ γένος)<sup>96</sup>. Owemu Godasowi wandalski król powierzył w zarząd Sardynię<sup>97</sup>. Do jakiej grupy gockiej

<sup>94</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, III, 5, 21, s. 53. Henry B. Dewing tłumaczy ten fragment następująco: „But the names of the Alani and all the other barbarians, except the Moors, were united in the name of Vandals”.

<sup>95</sup> *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, c. 28, 4, wyd. i tłum. H.T. Weiskotten, Princeton 1919, s. 112.

<sup>96</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, III, 10, 25, s. 98.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 25–28, s. 98–99.

należał Godas – Wizygotów czy Ostrogotów? Ludwig Schmidt nie bez przyczyny uważał, że Goci, którzy dołączyli do armii Hasdingów, byli zachodnimi Gotami – używając dzisiejszej nomenklatury, byli Wizygotami. Schmidt sądził, że byli oni pozostałością wojsk wizygockich króla Ataulfa (zm. 415 r.) lub jego następcy, Wallii (zm. 418 r.), które pozostały w Hiszpanii, kiedy większość sił zbrojnych tych władców wycofała się do Galii<sup>98</sup>. Problemem jest jednak to, że nie była to jedyna gocka grupa, która pojawiła się na terenie królestwa Wandalów. Można byłoby sądzić, że Godas należał do Ostrogotów, którzy przybyli około 500 r. do Afryki wraz z ostrogocką królową Amalafrydą, lub był potomkiem członka tej grupy. Jednak przeczy temu fakt, że towarzyszący Amalafrydzie Goci zostali w czasie sukcesji w 523 r. po śmierci jej męża, króla Trasamunda, wybici do nogi<sup>99</sup>. Wszystko wskazuje zatem, że Godas był potomkiem tych Gotów, którzy dołączyli do armii Genzeryka. Fakt, że w 530 r. wśród Wandalów znajdował się ktoś, kto pochodził z gockiej grupy, która w 429 r. wraz z Genzerykiem przekroczyła Cieśninę Gibraltarską, świadczy za tym, że gocka tożsamość (i odrębność) zachowała się w wandal-skim królestwie przez sto lat. Goci pozostali Gotami, Alanowie Alanami i nie zaszło nic takiego, co uczyniłoby z tych obcoplemieńców członków plemienia Wandalów-Hasdingów. Prokopiusz informował o etnicznym składzie Wandalów w latach 30. VI w., co sprawia, że wniosek, jaki trzeba wyciągnąć, brzmi: sto lat po tym, jak Genzeryk wylądował ze swoimi ludźmi w Afryce, jego barbarzyńska armia Wandalów zachowała swój polietniczny charakter. Choć Alanowie byli włączani w obręb określenia Wandalowie, to jednak zachowali swoją etniczną odrębność i – jak można wnosić po tytule *rex Vandalarum et Alanorum* – stanowili wciąż liczącą się siłę polityczną<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, s. 37, przyp. 3.

<sup>99</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, III, 9, 3–5, s. 84.

<sup>100</sup> W. Pohl, *The Vandals. Fragments of a Narrative*, s. 31–47, zwł. s. 42.

## LONGOBARDOWIE I GEPIDOWIE

Longobardowie z pewnością są przykładem ludu, który przez całą swą historię wchłaniał odłamy innych etnosów. *Historia Langobardorum* Pawła Diakona (zm. około 799 r.) wielokrotnie podaje, że lud ten włączał do swej armii obcoplemienne grupy<sup>101</sup>. Czytamy w niej, że po zwycięstwie nad Herulami (gdzieś w latach 507–511) oddziały longobardzkie powiększyły się o wojowników z różnych pokonanych plemion<sup>102</sup>. Również po klęsce króla Kunimunda (567 r.) Gepidzi, utraciwszy własne królestwo, stali się poddanymi Longobardów, a reszta tego ludu jęczała pod jarzmem Awarów. Dowiadujemy się również, że wiele różnych ludów przyłączyło się do Longobardów<sup>103</sup>. Oprócz Gepidów dołączyli również Sasi<sup>104</sup>. W księdze drugiej swego dzieła Paweł Diakon powiada jeszcze:

*Certum est autem, tunc Alboin multos secum ex diversis, quas vel alii reges vel ipse ceperat, gentibus ad Italiam adduxisse. Unde usque hodie eorum in quibus habitant vicos Gepidos, Vulgares, Sarmatas, Pannonios, Suavos, Noricos sive aliis huiuscemodi nominibus appellamus*<sup>105</sup> = Pewne jest i to, że Alboin przyprowadził ze sobą do Italii wielu ludzi (pochodzących) z różnych ludów, które sam podbił lub (zrobili to jeszcze) inni (lub 'poprzedni') królowie. Po dziś dzień jeszcze wsie, w których oni mieszkają, nazywamy Gepidy, Bułgary, Sarmaty, Panończyki, Sweby, Noryki lub jeszcze innymi tego rodzaju nazwami określamy.

Czy zatem nazwy tych wsi zaświadczają o tym, że nie doszło do homogenizacji polietnicznej armii Alboina, która w 568 r. wyruszyła na podbój Italii, i nie od razu – jeśli w ogóle – po longobardzkich zwycięstwach doszło do przemiany różnoplemiennych

---

<sup>101</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, I, c. 20, s. 59.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*, II, c. 8, s. 76.

<sup>104</sup> *Ibidem*, II, c. 6, s. 75–76.

<sup>105</sup> *Ibidem*, II, c. 26, s. 87.

grup w jeden homogeniczny lud? Zwróćmy uwagę na Gepidów, którzy mieli wybór – dołączyć do Alboina albo pozostać na dawnych ziemiach jako poddani awarskiego chagana. Gepidzi, którzy stali się poddanymi Awarów – jak zaświadcza Paweł Diakon – „aż po dzisiaj” (a więc jeszcze w VIII w.) pozostawali pod jarzmem Awarów<sup>106</sup>. Oznaczałoby to, że Gepidzi, którzy stali się poddanymi awarskich chaganów, zachowali przez dwa wieki swoją tożsamość etniczną i nie rozplynęli się pośród koczowników<sup>107</sup>. Wiele wskazuje, że również na terenie królestwa Longobardów w Italii Gepidzi mogli zachować własną tożsamość etniczną przez dłuższy czas.

#### MODEL INSTRUMENTALNY KONTRA PRYMORDIALNY, CZYLI PROBLEMY ETNICZNOŚCI BARBARZYŃCÓW

W teorii etnogenezy dużą wagę przywiązują się do instrumentalnego charakteru barbarzyńskich tożsamości etnicznych. Według tej teorii ludzie oportunistycznie zmieniają swoją tożsamość etniczną w celu osiągnięcia korzyści materialnych i politycznych. Wenskus twierdził, że zarówno zwykli członkowie barbarzyńskich *gentes*, jak i członkowie grupy tworzącej sam „rdzeń tradycji” mogli zmieniać swą etniczną tożsamość. Badacz zaznaczał jednak, że w tym drugim przypadku zjawisko miało dużo trudniejszy przebieg. Złożone w swej naturze rozważania Wenskusa, które traktują o takich skomplikowanych zjawiskach jak adaptacja, asymilacja i akulturacja, zostały zastąpione przez teorię etniczności jako „konstrukt sytuacyjny”, którą wprowadził do modelu

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, I, c. 27, s. 69–70.

<sup>107</sup> Znakomite rozważania dotyczące etnogenezy różnych ludów słowiańskich przedstawił rosyjski badacz Denis E. Alimov; zob. np. idem, *On the Problem of Post-Avar “Ethnogenesis”. The 9<sup>th</sup> Century Politics of Banat, Crisana, and Transylvania in Comparative Historical Context*, „Transylvanian Review” 21, 2102, nr 3, s. 83–91.

etnogenezy Patrick J. Geary. Ten amerykański badacz pisał na ten temat następująco:

the peoples of the migration period acquired their identity through their adherence to particular royal or ducal families alongside whom they fought and whose traditions their adopted.

The actual circumstances in which ethnic designations seem to have been felt most acutely were largely political<sup>108</sup>.

Herwig Wolfram w bardzo przystępny sposób przedstawił istotę sytuacyjnego charakteru barbarzyńskiej etniczności:

The Goths in both Italy and southern France consisted of at least ten different ethnic groups who all shared in the Gothic identity called *libertas Gothorum*. Or, a Roman lady with a Longobard name sold property with the consent of her husband with a Roman name according to Longobard law, because it fit her purpose better than the Roman code. An Avar kept his identity as long as he stayed pagan, sat in the saddle, and acted as lord, irrespective of the language he spoke, be it Turkish, Slavic, Germanic, a Romance language, or some other unknown vernacular. In contrast, a Christian Avar lost his identity embodied by the khagan. He changed his ethnicity to become Bavarian, Slav, or Roman. In sum, the Viennese apply the term *ethnic* to describe ancient and medieval „peoples in progress”, not modern nations or their mostly recent ethnic subdivisions<sup>109</sup>.

Nie wszyscy badacze są zgodni co do tego, że etniczność barbarzyńców była „konstruktem sytuacyjnym” i zmieniała się wraz z akcesem do grupy podlegającej określone mu rodowi królewskiemu. Główny krytyk takiego ujęcia problemu, Alexander Callander Murray, rozważał te kwestie następująco:

These ideas have been used by Patrick Geary in a study of ethnic terminology in the Frankish kingdom to argue that ethnicity was a malleable construct that was determined mainly by political circumstances and by the interests of lordship. The method depends on confounding the occasions when ethnicity is mentioned (in political narratives, these

---

<sup>108</sup> P. Geary, *Ethnic Identity*, s. 24.

<sup>109</sup> H. Wolfram, *Austria before Austria*, s. 5.

occasions tend unsurprisingly to be political and military) with the criteria for ethnicity, and on finding confusion and contradiction in the sources' attribution of ethnicity. The sources do not comply with the method. Their testimony tends to run doggedly to the banal, unambiguous, and conventional- ethnic association was something one was born into: a person was a Frank, a Roman, or a Burgundian by birth<sup>110</sup>. [...] It is hardly likely that ethnicity, whatever one is to make of its depth in society or the intensity of feelings it aroused, was simply an instrumental category and an attribute of royal ideology and political strategy. More often than not it seems to have had very little to do with political allegiance at all<sup>111</sup>.

Jeśli faktycznie – zgodnie z teorią etnogenezy – barbarzyńcy zmieniali swoją tożsamość etniczną, aby uzyskać pewne korzyści materialne i polityczne, to należy sądzić, że każdy obcoplemieniec, który zrobił karierę w barbarzyńskim *regnum*, musiał w którymś momencie przyjąć tożsamość rządzącego, dominującego w nim politycznie ludu. Każdy Got w wandaliskim królestwie stawał się Wandalem i za takiego też był uważany, podobnie jak każdy Alamanin w królestwie Franków musiał stać się Frankiem, aby uzyskać odpowiednią pozycję polityczną. Jednak teza zwolenników etnogenezy napotyka poważny problem. Czterej wybrani barbarzyńcy, o których wiemy, że byli obcoplemieniami, nie zmienili wcale swej tożsamości etnicznej, aby zrobić karierę i osiągnąć wymierne korzyści polityczne. Nasi bohaterowie to Godas, Agriwulf, Ragnaris i Droctulf. O pierwszym z nich wiemy, że był „z urodzenia” Gotem. Choć doszedł w służbie wandaliskiego króla Gelimera do wysokich godności, to jednak nie zmienił swej tożsamości etnicznej, nie został Wandalem i nie był za wandaliskiego wojownika uważany. Agriwulf był – jak podaje Jordanes – Warnem z urodzenia (*Varnorum stirpe genitus*)<sup>112</sup>. Jako *cliens*

---

<sup>110</sup> A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, s. 58–59.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>112</sup> Jordanes, *Getica*, c. 233, s. 117. Edward Arthur Thompson powątpiewa jednak w wiarygodność relacji Jordanesa odnośnie do etnicznego pochodzenia



wizygockiego króla Teodoryka II (panował w latach 453–466) zaszedł niezwykle wysoko w wizygockiej hierarchii wojskowej. Monarcha ustanowił go w Hiszpanii namiestnikiem podbitych Swebów. Agriwulf osiągnął korzyści polityczne, choć nie musiał przyjąć wizygockiej tożsamości, aby tego dokonać. Ragnaris według Agatiasza z Myriny „nie był ani krewniakiem, ani krajanem Gotów”, którzy zamieszkiwali Italię. Według tego wschodniorzymskiego dziejopisa Ragnaris był Bitugurem, a więc członkiem jednej z grup ludu Hunów<sup>113</sup>. Jego niegockie pochodzenie nie przeszkodziło mu jednak w odegraniu ważnej roli w czasie wojny Gotów z Justynianem i w objęciu dowództwa nad Gotami z południowej Italii. Droctulf z kolei pochodził z ludu Alamanów i wśród Longobardów dosłużył się urzędu księcia (*dux*)<sup>114</sup>. Żywoty tych czterech barbarzyńców uwypuklają fakt, że byli oni uważani za obcoplemieńców w królestwach, w których żyli, a mimo to doszli do wysokich godności, choć nie mamy podstaw, by sądzić, że musieli przyjąć tożsamość etniczną kulturowaną przez królów, którym służyli.

Czy mamy w ogóle jakieś dowody źródłowe na zmianę przez barbarzyńców dotychczasowej tożsamości etnicznej? Często wskazuje się, że obcoplemieńcy bywali przyjmowani do plemienia i stawali się jego członkami. George Vernadsky i Bernard S. Bachrach już dawno temu zwrócili uwagę na przekaz Lukiana z Samosat (około 120 – około 190), który według drugiego z badaczy może

---

Agriwulfa; zob. idem, *The Suevic Kingdom of Galicia*, w: idem, *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 161–187, zwł. s. 168–169.

<sup>113</sup> Agatiasz, *Historiae*, I, c. 13, s. 92. Na temat Bitugurów zob. E.A. Thompson, *A History of Attila and the Huns*, New York 1948, s. 156; O. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*, red. M. Knight, Berkeley–Los Angeles–London 1973, s. 438. Według tego badacza Bitugurowie w 488 r. wyruszyli wraz z Teodorykiem Wielkim do Italii. Jeśli rację ma Maenchen-Helfen, to lud ten zachował odrębność w państwie ostrogockim i wciąż zachowywał grupową tożsamość.

<sup>114</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, III, c. 18, s. 101.

poświadczać, jak wyglądała rytualna adopcja u Scytów<sup>115</sup>. Czy tekst ten rzeczywiście zaświadcza, że Scytowie – Bachrach dopuszcza, że również Alanowie musieli zasymilować jeńców wojennych – praktykowali rytualną adopcję? Czy przekaz ten dowodzi, że obcoplemieńcy stawali się Scytami właśnie w ten sposób? Lukian opisuje, jak u Scytów wyglądał rytuał zawierania „braterstwa krwi”<sup>116</sup>. Jednak zamieszczony w dialogu pt. *Toxaris* (fr. 37) opis wyraźnie zaświadcza, że mamy tu do czynienia z rytuałem, który nie ma żadnego związku z rytualną adopcją jeńców wojennych, lecz z zawarciem „braterstwa krwi” i przyjaźni między dzielnymi ludźmi<sup>117</sup>. Jako taki nie może być oczywiście dowodem na to, że w ten sposób włączano obcoplemieńców w obręb plemienia i że przy pomocy „braterstwa krwi” obcoplemieniec zmieniał swoją tożsamość etniczną.

Jeśli chodzi o wczesne średniowiecze, to dobrym przykładem asymilowania i włączania obcoplemieńców w obręb innej *gens* według niektórych badaczy są Sklawenowie i Antowie<sup>118</sup>. Według *Strategikonu* Pseudo-Maurycygo (XI, c. 4) nie trzymali oni jeńców w niewoli przez długi czas, lecz tylko przez pewien okres, później zaś dawali im wybór – mogli oni wrócić do swoich domów albo pozostać wśród tych Słowian jako wolni ludzie i przyjaciele<sup>119</sup>.

<sup>115</sup> G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, s. 13; B.S. Bachrach, *A History of the Alans*, s. 21.

<sup>116</sup> Karen ni Mheallaigh twierdzi, że Lukian opierał się na opisie Scytów przedstawionym przez Herodota; eadem, *Reading Fiction with Lucian. Fakes, Freaks and Hyperreality*, Cambridge 2014, s. 65, przyp. 114.

<sup>117</sup> Zob. Lucian, *Toxaris*, w: *The Works of Lucian of Samosata*, t. 3, tłum. H.W. Fowler, F.G. Fowler, Oxford 1905, c. 37, s. 56–57. Na temat zwyczaju „braterstwa krwi” w różnych kulturach zob. W. Puchner, *Adoptio in fratrem. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischen Verdikt und gelebter Pastoralpraxis*, w: idem, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Köln–Weimar 2005, s. 353–370.

<sup>118</sup> P. Heather, J. Matthews, *The Goths in Fourth Century*, Liverpool 1991 (Translated Texts for Historians, 11), s. 91.

<sup>119</sup> *Das Strategikon des Maurikios*, wyd. G.T. Dennis, tłum. E. Gamillscheg, w: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, t. 17, Wien 1981, XI, c. 4, s. 373; *Maurice's*

Dzieło Pseudo-Maurycego nie mówi nam jednak nic o zmianie tożsamości i asymilacji obcoplemieńców. Czy zatem ci z nich, którzy pozostali wśród Słowian, przyjmowali tożsamość plemienną Sklawenów bądź Antów?, czy tym samym odrzucali swoją dotychczasową tożsamość etniczną?, wreszcie, czy wówczas zanikały wszelkie granice między Sklawenem (lub Antem) a obcoplemieńcem, który zostawał przyjacielem członków tych ludów i postanowił żyć wśród nich? Niestety, nie sposób bez wątpliwości odpowiedzieć na te pytania. Niektóre przekazy dostarczają jednak przesłanki przemawiającej za tym, że wśród Sklawenów i Antów żyli ludzie, którzy wciąż identyfikowani byli jako obcoplemieńcy. Zwróćmy choćby uwagę na przekaz Teofilakta Symokatty (VI/VII w.)<sup>120</sup>, który opisał kampanię wojsk bizantyjskich przeciw Sklawenom w latach 593–594<sup>121</sup>. Stwierdził on, że „był z barbarzyńcami (tj. Sklawenami) pewien Gepid”, który zdezercerował i przeszedł na stronę Bizantyjczyków<sup>122</sup>. Zauważmy, że żyjący wśród Sklawenów Gepid wciąż identyfikowany był jako ktoś obcy. Przekaz bizantyjskiego historyka każe sądzić, że razem z Antami i Sklawenami mieszkali ludzie, którzy wciąż uważani byli za obcoplemieńców i którzy – jak być może należałoby sądzić – wciąż nie zatracili pierwotnej tożsamości etnicznej.

Pytanie pozostaje takie samo: jaki charakter miała etniczność ludów barbarzyńskich? Czy należy zgodzić się Wolframem,

---

*Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy*, tłum. G.T. Dennis, Philadelphia 1984, XI, c. 4, s. 120.

<sup>120</sup> Teofilakt Simokatta, *Historia powszechna*, wyd. i tłum. A. Kotłowska, Ł. Różycki, Poznań 2016, VI, c. 8, s. 300–301.

<sup>121</sup> Na temat datacji tej kampanii zob. F. Curta, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge 2004, s. 100.

<sup>122</sup> Niestety nie mam kompetencji wystarczających do weryfikacji twierdzenia Samuela Szádeczky'ego-Kardossa, który sądzi, że aż do lat 871–873 można datować ślady populacji Gepidów w Panonni; zob. idem, *The Avars*, w: *The Cambridge History of Early Inner Asia*, t. 1, red. D. Sinor, Cambridge 1990, s. 206–228, zwł. s. 223.

Pohlem i Gearym, że była ona „konstruktem sytuacyjnym”? Czy może raczej ma Murray, który skłania się – jak należy sądzić – do twierdzenia, że etniczność barbarzyńców miała charakter prymordialny? Problemów jest wiele. Z pewnością wiele wskazuje, że nie była ona – wbrew Wolframowi i Geary’emu – „konstruktem sytuacyjnym”. Czy zatem powinniśmy odrzucić całkowicie tezę o instrumentalnym charakterze etniczności? Czy w ogóle model etnogenezy należy zarzucić ze względu na to, że teza o instrumentalnej etniczności stwarza problemy choćby przez fakt, że źródła klasyfikują barbarzyńców ze względu na pochodzenie czy – ściślej – na urodzenie w danej *gens*. Co więcej, jak dotąd nie dostarczono żadnego przykładu zmiany przez jakiegoś barbarzyńcę jego tożsamości etnicznej. Co zatem ze sporem między instrumentalistami a prymordialistami?

Źródła wczesnośredniowieczne nie powiedzą nam wiele o problemie instrumentalnej etniczności w kontekście procesów etnogenetycznych. Można jednak sięgnąć do nieco bliższych nam czasów. Dobrymi analogiami mogą być procesy etnogenetyczne, które zachodziły w czasie, kiedy o Wandalach, Frankach i Gotach pozostało już tylko wspomnienie. Dla naświetlenia problemów związanych z charakterem etniczności musimy się przenieść w czasie i przestrzeni – z barbarzyńskich królestw sukcesyjnych V i VI w. udać się na Wielkie Równiny Ameryki Północnej, gdzie mieszkał pewien lud, który Gary Clayton Anderson określił mianem „the masters of ethnogenesis”<sup>123</sup>. Czemu akurat tam? Powodów jest kilka. Jednym z nich jest fakt, że Wenskus w swych rozważaniach często odwoływał się do badań etnologów. Sam w czasie każdego ze swych czterech pobytów w USA odwiedzał rezerwy indiańskie i prowadził w nich badania. Podążając śladami wielkiego koryfeusza niemieckiej historiografii, również sięgniemy do tego materiału. Na pierwszy ogień idą „Władcy południowych

---

<sup>123</sup> G.C. Anderson, *The Indian Southwest, 1580–1830. Ethnogenesis and Reinvention*, Norman 1999, s. 4.

równin” – Komancze. Byli oni grupą wykazującą wprost niesamowitą zdolność do adaptacji obcych etnicznie odłamów innych ludów, a także pojedynczych obcoplemieńców<sup>124</sup>. Wielu Komanczów do dziś przyznaje się do obcoplemiennych przodków – Arapahów, Wron (Crows), Szoszonów, a nawet Indian Hopi i innych grup Indian Pueblo<sup>125</sup>. System sojuszów rozciągał się na takie grupy jak Wichita, Caddo i Kiowa, a czasami nawet na zaciekłych wrogów Komanczów, jak Apacze i Paunisi<sup>126</sup>. Przyłączenie się obcoplemieńców do poszczególnych grup lokalnych Komanczów było niezwykle atrakcyjne dla jednostek i całych grup, wywodzących się z obcych etnicznie ludów. Terytoria opalone przez Komanczów obfitowały w bizona, poza tym lud ten posiadał niezwykle mnogie stada koni. Ich bitność też miała niebagatelne znaczenie, ponieważ gwarantowała łupy, które zdobywano w niekończących się najazdach na terytoria Meksyku, Teksasu i Nowego Meksyku. Czy obcoplemieńcy stawali się więc automatycznie Komanczami? Z pewnością przyjmowani byli do grupy przez Komanczów. Jednak adopcja nie prowadziła do całkowitej utraty statusu obcych<sup>127</sup>. Komancze rozróżniali dwie kategorie członków własnej grupy. Pierwszą byli *numu*

---

<sup>124</sup> Zob. P. Hämäläinen, *The Comanche Empire*, New Haven 2008; E. Wallace, E. Adamson Hoebel, *The Comanches. Lords of the South Plains*, Norman 1952 (Civilization of the American Indian Series, 34), *passim*; T.W. Kavanagh, *The Comanches. A History, 1706–1875*, Lincoln 1999; S. Noyes, *Los Comanches. The Horse People, 1751–1845*, Albuquerque 1995, *passim*.

<sup>125</sup> Jak pisał Thomas Kavanagh: „The prereservation Comanches never held an exclusive membership policy. Many traced their ancestry to Arapahos, Crows, Shoshones, and even Hopis and other Pueblos. From the early eighteenth century Spaniards, Mexicans, and later Anglo-Americans and German-Texans were captured and adopted into Comanche families. However, the claim that fewer than 10 percent of the Comanches alive in the 1930s could be called »full blood« is probably an exaggeration”; <http://www.okhistory.org/publications/enc/entry.php?entry=CO033> (28 VII 2015).

<sup>126</sup> G.C. Anderson, *The Indian Southwest*, s. 249.

<sup>127</sup> P. Hämäläinen, *The Comanche Empire*, *passim*.

*ruboraph*, co tłumaczy się na język angielski jako *our born-ones*<sup>128</sup>. Jak wskazują etnolodzy, byli to Komancze urodzeni z rodziców Komanczów. Inaczej rzecz ujmując, byli to Komancze z pochodzenia. Drugą kategorią byli *numunaitu*, a więc „ci, którzy żyją jak Komancze”<sup>129</sup>. Do tej kategorii należeli wszyscy ci, którzy nie byli Komanczami z urodzenia (pochodzenia). Asymilacja obcoplemieńców nie była zatem całkowita, a granica między „swoim” a „obcym” nie została całkowicie zatarta i zniesiona<sup>130</sup>. Podobnie rzecz miała się z całymi grupami, które przyłączały się do Komanczów. Grupa Indian Arapaho, tzw. Chariticas, przyłączyła się do Komanczów i koczowała na ich terytoriach. Ci Arapahowie zawierali z Komanczami związki małżeńskie, przyjęli ich ubiór, ale różnili się językiem<sup>131</sup>.

Komancze byliby z pewnością grupą idealnie uzasadniającą tezę o instrumentalnym charakterze etniczności. Jednak problem procesów etnogenetycznych lub „komanczyzacji” na terenach zajmowanych przez ten lud jest dużo bardziej złożony. Asymilacja obcych do grupy lokalnej polega na wprężeniu jednostki w ramy systemu pokrewieństwa, przyjęciu przez nią obyczajów, wierzeń i języka grupy przyjmującej. Można by rzec, że triada składająca się z pokrewieństwa, obyczajów i języka mogłaby odpowiadać wywodzącej się ze „szkoły wiedeńskiej” tradycji plemiennej. Teza ta brzmiałaby wtedy mniej więcej tak: obcoplemieńcy zostawali Gotami po przyjęciu gockiej tradycji, tak jak obcy zostawali Komanczami po akceptacji trzech powyższych czynników. Jednak zbieżność między modelem etnogenezy

---

<sup>128</sup> G.L. Campbell, *Compendium of the World's Languages*, Oxon–New York 2013, s. 444.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> P. Hämäläinen, *The Comanche Empire*, *passim*.

<sup>131</sup> Na temat tej grupy zob.: L. Fowler, *Arapahoe Politics, 1851–1978. Symbols in Crises of Authority*, Lincoln 1982, s. 15–16; M.D. Thurman, *On the Identity of the Chariticas (Sarii Rikka). Dog eating and prehorse adaptation on the High Plains*, „Plains Anthropologist” 33, 1988, s. 159–170.

„szkoły wiedeńskiej” a procesami etnicznymi u Komanczów jest pozorna.

Jak już wspomniano, przyłączenie się do lokalnych grup Komanczów było niezwykle atrakcyjne tak dla jednostek, jak i całych grup wywodzących się z obcych etnicznie ludów. Komancze wchłonęli w ciągu całej swej historii setki obcoplemieńców, członków różnych grup Indian Pueblo, Wichitów, a nawet Meksykanów. Asymilacja i akulturacja obcoplemieńców odbywała się jednak przez adopcję lub ożenek i nie była decyzją polityczną. Żaden komancki wódz nie decydował, kto zostanie Komanczem, a kto nie. Decyzję podejmowali członkowie grupy krewniaczej, do której „obcoplemieniec” miał zostać adoptowany, i to oni mieli w tej kwestii głos decydujący. W przypadku etnogenetycznych rozważań to barbarzyńscy władcy mieli decydujący wpływ na to, kto zostawał członkiem plemienia<sup>132</sup>. Czy nie było w świecie barbarzyńskich *gentes* takich zjawisk jak adopcja, ożenek czy asymilacja? Są to pytania retoryczne – etniczność miała charakter polityczny, *gentes* były wspólnotami politycznymi i nikt – wnosząc po wielu publikacjach przedstawicieli „szkoły wiedeńskiej” – nie powinien pytać, czy warto zastanowić się nad tym, czy barbarzyńskie plemię było wspólnotą krewniaczą, wchłaniającą obcoplemieńców, ponieważ *gens* – tak rozumują owi badacze – była wspólnotą polityczną i przyjęcie danej etniczności miało równie polityczną przyczynę.

---

<sup>132</sup> H. Wolfram, *Die Goten*, s. 52. Istnieje jednak zasadnicza sprzeczność w tym modelu. Otóż z jednej strony twierdzi się, że to królowie decydują o tym, iż „obcoplemieńcy” zostają Gotami (a sama monarchia kontroluje proces etnogenezy i przyjmowanie gockiej tożsamości plemiennej), z drugiej utrzymuje się, że „obcoplemieńcy” zmieniają sami (w zgodzie z teorią „etniczności jako konstrukcji sytuacyjnej”) swoją tożsamość, aby zostać członkami gockiej *gens*.

BARBARZYŃSKA ETNICZNOŚĆ, CZYLI JAK URATOWAĆ COŚ  
Z DAWNYCH PARADYGMATÓW

Austriacki folklorysta i germanista Otto Höfler podczas Dnia Niemieckich Historyków w Erfurcie 6 lipca 1937 r.<sup>133</sup> ogłosił – co oczywiście musiało mile łechtać próżność jego politycznego patrona, Reichsführera SS Heinricha Himmlera – że istniała „jahrtausendealte Kontinuität der politischen Souveränität” (trwająca tysiąclecia ciągłość politycznej zwierzchności) Germanów. Idąc za tą myślą, istniała ciągłość niemieckiej historii od czasów prehistorycznych aż po XX w. Germanie – tak twierdzili zwolennicy tej teorii – mieli posiadać wyjątkowe zdolności państwowotwórcze, ponieważ właśnie u nich zachować się miał spory procent nordyckiej krwi. I te zdolności Germanie wykorzystali, tworząc swe państwa na terenie dawnego Cesarstwa Zachodniorzymskiego. Co spajało wspólnoty polityczne barbarzyńców na terenie tych królestw? Według Otto Höflera „kultische Bindung ihrer Gemeinschaftsformen” (kultowe więzy ich – czyli Germanów – form wspólnoty). Stąd też twierdzono, że ideologia władzy na terenach tych królestw i struktury polityczne tam powstałe były nie rzymskie, lecz germańskie. To sakralne związki kultowe, pogańskie wierzenia i tajemne rytuały Germanów stały się istotą życia politycznego królestw Ostrogotów, Franków i Burgundów. A monarchiami tymi rządzący pochodzący od pogańskich bóstw władcy – tacy jak Teodoryk Wielki, Chlodwig czy Gundobad. Teoria ta stała się prawdą objawioną w pseudonauce III Rzeszy. Po denazyfikacji takie paradygmaty pokryłoby zapomnienie, ale Höfler znalazł zatrudnienie na Uniwersytecie Wiedeńskim, a jego teorie zostały uznane przez jednego z czołowych niemieckich mediewistów, Waltera Schlesingera. Był on jednym z głównych przedstawicieli nowego nurtu w niemieckiej historiografii –

---

<sup>133</sup> O. Höfler, *Das germanische Kontinuitätsproblem*, „Historische Zeitschrift” 157, 1938, s. 1–26.



wspomnianej już tzw. szkoły nowej historii ustroju. Schlesinger uznał co prawda – wbrew nazistowskiej nauce – że królestwa sukcesyjne opierały się na rzymskich instytucjach politycznych, wspierał jednak ideę „germańskiej kontynuacji”<sup>134</sup>. Co mają wspólnego Höfler, Schlesinger, Wenskus i dzisiejsi badacze problemów etnogenezy? Wnosząc po niżej cytowanych słowach – niewiele:

In many respects, Wenskus had moved beyond Höfler's views, but in others, he retained the basic concept that the post-Roman kingdoms had a Germanic political and ideological basis. Wenskus still worked within the paradigms of „germanische Altertumskunde”<sup>135</sup>.

I jeszcze:

The work of the authors under fire [chodzi o Wolframa, Pohla i Geary'ego – R.K.] in this volume has contributed considerably by refuting Höfler's „staatbildende Kraft” („statebuilding force”) of the Germans. These were post-Roman kingdoms founded by Roman federate armies of largely barbarian origin<sup>136</sup>.

Wypływający z tych słów wniosek jest taki: Wenskus odszedł od wielu teorii Höflera, ale wciąż zgadzał się z nim, że państwa sukcesyjne miały germańską podstawę ideologiczną i polityczną. Jednak Wolfram, Pohl i Geary poszli jeszcze dalej i odrzucili nawet to – w ich ujęciach królestwa sukcesyjne były rzymskie pod względem ideologicznym i ustrojowym. Czy odrzucili oni zatem ideę „germańskiej kontynuacji”? Faktem jest, że tezy Höflera o państwowotwórczych zdolnościach Germanów są nieobecne na kartach prac tych trzech uczonych. Jednak co z „kultische Bindung ihrer Gemeinschaftsformen”? Czy również ta teza została odrzucona? Wiele wskazuje, że nie. Weźmy choćby teorie dotyczące gockiej etnogenezy:

<sup>134</sup> A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, s. 55, przyp. 54.

<sup>135</sup> W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition*, s. 224.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 225.

1) Amalowie – królewski ród Ostrogotów – byli według Jordanesa A(n)sami, a więc półbogami, a także herosami<sup>137</sup>. Dla tych trzech badaczy oznacza to, że Amalowie uważali się za ród wywodzący się od pogańskich bogów, takich jak Wodan/Odyn czy Gaut.

2) *Origo et religio* – pochodzenie i kult; jedność i wewnętrzną spójność grupy utrzymywała wiara w boskie pochodzenie plemienia lub rządzącego nim rodu królewskiego<sup>138</sup>.

3) Skandynawia była miejscem, które eksportowało sakralne tradycje ludów germańskich (np. Baltów i Amalów)<sup>139</sup>. Wokół

<sup>137</sup> Nie ma też dowodów, że gocy Amalowie uważali się za potomków pogańskiego, skandynawskiego boga wojny. Jednak fakt, że ich genealogia zaczyna się od herosa o imieniu Gapt, sprawił, iż wielu badaczy uważa, że ukrywa się za nim skandynawskie imię poetyckie Odyna (*odinsheiti*) – Gautr; zob. genealogię Amalów w: Jordanes, *Getica*, c. 79, s. 76. Zaznaczyć jednak trzeba, że narracja Jordanesa stawia – odnośnie do Gapta i reszty amalskich *proceres* – znak równości między pojęciem *semideus* a *heros*. Cesarskiej ideologii władzy nie było obce uznawanie imperatorów za potomków herosów. Świadczy o tym treść wiersza, który dla cesarza Trajana napisał jego przybrany syn Hadrian. Trajan jest tam nazwany potomkiem Eneasza; zob. *Anthologia Graeca*, w: *The Greek Anthology*, t. 1, wyd. i tłum. W.R. Paton, London–New York 1916, VI, c. 332, s. 474. W późnym antyku Eneasza był uważany również za bohatera i półboga. Tak np. komentator Wergiliusza, Serwiusz (IV/V w.), o Eneaszu pisał następująco: „Heros, vir fortis, semideus, plus ab homine habens, ut ait Hesiod” [Bohater, mąż dzielny, półbóg, będący więcej niż człowiekiem, jak powiada Hezjod]; *Commentarii in Virgilium Serviani sive commentarii in Virgilium qui Mauro Servio Honorato Tribuuntur*, t. 1, wyd. H.A. Lion, Gottingae 1826, I, c. 194–201, s. 42. Być może Amalowie umiejscowili na początku swego drzewa genealogicznego półboga i herosa, aby nawiązać do antycznej, rzymskiej ideologii władzy. W końcu Teodoryk Wielki uważał się za rzymskiego princepsa.

<sup>138</sup> Odnośnie do Anglosasów zob. B. Yorke, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London 1990, s. 16.

<sup>139</sup> „Aufgrund dieser Überlegungen wäre zu sagen: Ebenso wie Skandinavien nach der Völkerwanderungszeit keine kontinentalen Massen von Heeren und Völkern samt deren Traditionen importierte, so exportierte es vorher keine Völkerschaften, sondern vielmehr hervorgehobene sakrale Traditionen, die weite Strecken überwinden konnten, entweder mit kleinen Traditionskernen oder noch häufiger ohne direkte Vermittlung”; H. Wolfram, *Die Germanen*, s. 15.

nich, już na południowym brzegu Bałtyku, tworzyły się ludy Gotów.

4) Charyzma (*Heil*) – pochodząca od boskiego przodka – rodu królewskiego łączyła i jednoczyła poszczególne grupy ludu Gotów. Ona też potrafiła przemieniać obcoplemieńców w członków plemienia.

Heinrich Mitteis – sławny niemiecki historyk prawa – wymienił następujące elementy konstytuujące ideę „germańskiej kontynuacji”: 1) charyzmatyczna monarchia plemienna (*das charismatische Volkskönigtum*), 2) germańska arystokracja, 3) struktura drużynnicza podlegająca królom wojskowym oraz 4) „dziedziczna” charyzma germańskiej arystokracji. Można zaryzykować twierdzenie, że w teorii etnogenezy odpowiadają one: 1) charyzmatycznym rodóm królewskim ludów germańskich, 2) wojskowej arystokracji stojącej na czele polietnicznych armii, 3) barbarzyńskim drużynom wojskowym i drużynniczej strukturze polietnicznych armii oraz 4) „dziedzicznej” charyzmie barbarzyńskich rodów królewskich, takich jak Amalowie.

Te cztery elementy pokazują, że dawne twierdzenia o sile pogańskiego kultu, sakralnych tradycjach rodów królewskich oraz o pochodzących od pogańskich bóstw dynastiach germańskich nadal funkcjonują w naukowym dyskursie austriackiej historiografii. Rzeczywiście, podobnie jak uczeni związani z tzw. szkołą nowej historii ustroju – tacy jak Schlesinger – zwolennicy teorii etnogenezy uznali, że państwa sukcesyjne opierały się na rzymskich instytucjach, ale w płaszczyźnie ideologicznej pogańskie i germańskie „kultowe więzy ich form wspólnoty” dalej miały spajać każdą z barbarzyńskich *gentes*. Pohl nie może być dalszy od prawdy, pisząc, że on i dwaj jego koledzy odrzucili paradygmaty starej, dobrej „germanische Altertumskunde”. Zresztą w dużo wcześniejszym artykule zauważa on rzecz następującą:

Gerade die Prozesse, die LUDWIG SCHMIDT, theoretisch entscheidender als praktisch, leugnete, sind heute in den Mittelpunkt des Interesses

gerückt. Nicht zuletzt dank den Forschungen von OTTO HÖFLER, WALTER SCHLESINGER, REINHARD WENSKUS, HERWIG WOLFRAM und anderen sehen wir heute die Transformation der antiken Welt auch als Transformation der barbarischen *gentes*. Die Rückkehr zum zeitgenössischen Begriff der *gens* soll gegenüber dem national gefärbten Volksbegriff diesen Aspekt des Wandels von der traditionellen Stammeskultur zum frühmittelalterlichen Königreich betonen<sup>140</sup>.

Wynika z tego, że Höfler był nie tylko jednym z twórców nurtu badań nad „przekształceniem (się) rzymskiego świata” – jak modnie określa się ostatnio coś, co nazywano ongiś „upadkiem Cesarstwa Rzymskiego”, ale też jego tezy odzwierciedlały kwestię dla Pohla oczywistą, że zachodziły procesy przekształcenia się tradycyjnej kultury plemiennej w średniowieczne monarchie. Czy może być czytelniejszy znak, że austriacki folklorysta był, według Pohla, pionierem badań nad „Transformation of the Roman World”, ciągłość zaś między barbarzyńską prahistorią plemienną a średniowiecznym łaodem politycznym jest niczym innym jak właśnie echem tezy „germańskiej kontynuacji”?

Tak jak teoria etnogenezy nie jest autorskim pomysłem Wenskusa, tak jej nowe wcielenia nie wnoszą niczego zasadniczo nowego do badań nad wczesnośredniowiecznymi *gentes*. Kolejne prace w gruncie rzeczy przedstawiają wciąż te same ustalenia. Model etnogenezy Gotów, który przedstawił Wolfram, jest w gruncie rzeczy tym samym ujęciem problemów zawiązywania się barbarzyńskich ludów, które zaprezentował ponad pół wieku temu Schlesinger. Co więcej, następcy Wolframa – mam tu na myśli szczególnie Helmuta Reimitza – po raz kolejny zmierzili się z problemem wykształcenia się etniczności na barbarzyńskim Zachodzie<sup>141</sup>. Tak jak Wenskus twierdził, że germański *Gentilismus* zmienił rzymski Zachód w liczne królestwa podzielone między *gentes*, z których jedną stali się Rzymianie, tak Reimitz dowodził,

<sup>140</sup> W. Pohl, *Die Gepiden*, s. 239.

<sup>141</sup> H. Reimitz, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850*, Cambridge 2015, *passim*.

że „dyskurs etniczny” doprowadził do stworzenia nowej koncepcji, według której świat to jedność podzielona między ludy. Jaka jest różnica między tymi twierdzeniami? W istocie żadna. Zmieniły się słowa – *Gentilismus* przemienił się w „dyskurs etniczny”, ale myśl pozostała taka sama. Stare, czcigodne tradycje badawcze nie umierają szybko, czasem trwają przebrane w nowe szaty. Tak jest też w przypadku modelu etnogenezy. Gdy Reimitz napisał, że „Yet from a ‘Western’ perspective, the post-Roman empire of the Byzantines could also become just one gens among others”<sup>142</sup>, nie mógł wyraźniej pokazać, iż twierdzenia zawarte w *Stammesbildung und Verfassung* wciąż są żywe<sup>143</sup>.

## PODSUMOWANIE

Model etnogenezy nie jest teorią nową, powstałą – niczym owe średniowieczne osady zakładane przez niemieckich osadników na ziemiach polskich – na surowym korzeniu. Jest kontynuacją starych paradygmatów niemieckiej historiografii. *Stammesbildung und Verfassung* Wenskusa nie jest dziełem, które miało przedstawić nowatorską tezę, lecz w skondensowany sposób omówić stan badań nad procesami tworzenia się barbarzyńskich ludów. Model etnogenezy w wydaniu „szkoły wiedeńskiej” ma na celu „zachować coś ze starych tradycji historiograficznych” (Susan Reynolds), które już dawno powinny zostać całkowicie zarzucone. Tym samym wniosek, który tyczy się dwóch opinii na temat dzieła Wenskusa, przedstawiony na początku moich rozważań, jest taki, że rację ma Reynolds. Model etnogenezy i jego kolejne wcielenia są *nihil novi sub sole*.

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 118; zob. R. Kasperski, rec. H. Reimitz, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850*, Cambridge 2015 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Fourth Series), „Kwartalnik Historyczny” 124, 2017, nr 2, s. 347–351.

<sup>143</sup> Por. R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 2.

## ROZDZIAŁ DRUGI

# IZYDOR Z SEWILLI I KONSTRUOWANIE GOCKIEGO (PRZECIW)MITU: LEGITYMIZACJA WŁADZY I TWORZENIE ETNOGRAFICZNEJ TOŻSAMOŚCI GOTÓW

### WSTĘP

*Virtus* was regarded as nothing less than the quality associated with, and responsible for Roman greatness, and was central to the construction of the ancient Roman self-image.

Myles Anthony MacDonnell<sup>1</sup>

W księdze XVIII swych *Etymologiae* dziejopisarz wizygockiej Hiszpanii, Izydor z Sewilli (zm. 636 r.), cytując Tertuliana<sup>2</sup>, napisał: *Omne regnum saeculi huius bellis quaeritur, victoriis propagatur. Victoria dicta quod vi, id est virtute, adipiscatur. Hoc est enim ius gentium, vim vi expellere*<sup>3</sup> = „Każde królestwo na tym świecie uzyskane jest przez wojny, rozszerzane jest przez zwycięstwa.

---

<sup>1</sup> M.A. MacDonnell, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge 2006, s. 2.

<sup>2</sup> Na temat tych zdań i ich źródła zob.: M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981, s. 514, przyp. 30; S. Muhlberger, *War, Warlords, and Christian Historians from the Fifth to the Seventh Century*, w: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, red. A.C. Murray, Toronto 1998, s. 83–98, zwł. s. 96, przyp. 48.

<sup>3</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae* (bpag.), XVIII, c. ii, 1.

Zwycięstwo (*victoria*) jest tak nazywane, ponieważ osiągnięte jest od siły (*vis*), to jest dzielności (*virtus*). Takie jest mianowicie prawo ludów, by siłą siłą wypędzić<sup>4</sup>. Te słowa znakomicie pasują do dziejów królestwa utworzonego przez pewien lud, któremu Izydor poświęcił swoje sławne dzieło historyczne, zatytułowane przez nowożytnych wydawców *Historia Gothorum*<sup>5</sup>. Dzieje

<sup>4</sup> Na temat prawa i społeczeństwa wizygockiej Hiszpanii zob.: P.D. King, *Law & Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972 (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought Third Series, 5); R.L. Stocking, *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom*, 589–633, Ann Arbor 2000; S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984; I.N. Wood, *Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century. The Example of Mérida*, w: *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, red. P. Heather, Woodbridge 1999, s. 191–207. Na temat historii wizygockiego królestwa zob.: E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969; D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen 1971 (Vorträge und Forschungen, 8), *passim*; idem, *Geschichte der Westgoten*, Stuttgart–Köln–Berlin 1970 (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, 128); J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 176–221; H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 2009, s. 178–248; R. Collins, *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford 2004; L. Montecchio, *I Visigoti e la rinascita culturale del secolo VII*, Roma 2006; G. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn 2008; J. Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Madrid 2011; P.C. Díaz Martínez, *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007; J. Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507–711)*, Madrid 2011; M.R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo y ejercicio der poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca 2000; L.A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, Madrid 1989; M. Kulikowski, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore–London 2004. Na koniec – z zachowaniem ostrożności ze względu na błędy rzeczowe – polecić można: H. Livermore, *Twilight of the Goths. The Rise and Fall of the Kingdom of Toledo c. 565–711*, Bristol–Portland 2006.

<sup>5</sup> *Isidori iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*, wyd. T. Mommsen, w: MGH AA, t. 11, Berlin 1894. Na temat *Historia Gothorum* Izydora zob.: R. Collins, *Isidore, Maximus and the Historia Gothorum*, w: *Historiographie im frühen Mittelalter*, red. A. Scharer, G. Scheibelreiter, Wien–Oldenburg 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32), s. 345–358; P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance*

Gotów – bo o ten lud oczywiście chodzi – były obiektem rozważań Izydora w dwóch wersjach tego dzieła – starszą (a zarazem krótszą) ukończył on około 620 r., a młodszą (i dłuższą) około 625 r. Ta ostatnia została ukończona, gdy Swintila pokonał ostatecznie Rzymian (oczywiście chodzi o wojska bizantyjskie, które stacjonowały na terenie Hiszpanii) i zjednoczył pod swą władzą cały Półwysep Pirenejski. To właśnie te sukcesy miały mieć wpływ na nową – zrewidowaną – wersję dzieła, której celem było właśnie opowiedzenie o tych sukcesach i – jak należy mniemać – legitymizacja władzy ich twórcy – Swintili, a także uzasadnienie i uprawomocnienie przyszłej sukcesji jego syna Riccimera. Swintila był zresztą być może tą osobą, która poleciła dokonać rewizji *Historia Gothorum*, tym samym przyczyniając się bezpośrednio do powstania drugiej wersji<sup>6</sup>.

---

*de l'Espagne Catholique*, Paris 1994 (Théologie Historique, 96), s. 13–74; *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, tłum., przyp. i wstęp K.B. Wolf, Liverpool 1990, s. 11–24; A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005, s. 170–228; L.A. Garcia Moreno, *Por qué Isidoro de Sevilla quizo escribir una segunda versión de su Historia Gothorum*, w: *Familie, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, Paris 2005 (Cultures et Civilisations Médiévales, 31), s. 387–408; L.B. Mortensen, *Civiliserede barbarer. Historikeren Paulus Diaconus og hans forgængere*, København 1991 (Studier fra sprog- og oldtidsforskning, 315), s. 58–66; M. Koch, *Ethnische Identität im Entstehungsprozess des spanischen Westgotenreiches*, Berlin–Boston 2012 (Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 75), s. 240–272; J. Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden–Boston 2012, *passim*; J. Martínez Pizarro, *Ethnic and National History ca. 500–1000*, w: *Historiography in the Middle Ages*, red. D.M. Deliyannis, Leiden 2003, s. 43–89, zvl. s. 57–59; E.A. Jordan, *Historical Writing in Visigothic Spain from c. 468 to the Arab Invasion 711*, Toronto 1996 (nieopublikowana dysertacja doktorska), s. 91–169; H. Hertzberg, *Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla. Eine Quellenuntersuchung*, Göttingen 1874. Dobrym przewodnikiem po literaturze przedmiotu jest: A. Ferreiro, *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2004–2006*, Leiden–Boston 2008 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 35).

<sup>6</sup> *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, s. 13; J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, Madrid 1992, s. 105–127; Y. Hen, *A Visigothic King in Search*



*Historia Gothorum* nigdy nie cieszyła się popularnością wśród badaczy wczesnego średniowiecza. Jednak na szczęście dzieło Izydora, którego urodzony w Irlandii brytyjski historyk Edward Arthur Thompson krytykował jako historyka za nadmierną – jego zdaniem – zwięzłość (*brevitas*), powróciło ostatnimi czasy do łask badaczy<sup>7</sup>. Kilka bardzo ciekawych prac poświęconych Izydorowi wyszło spod rąk anglosaskich badaczy, wśród których wyróżnia się książka Andrew H. Merrillsa<sup>8</sup>. Historyk ten słusznie wskazuje, że *Historia Gothorum*, w przeciwieństwie do *Historiae* Grzegorza z Tours uważana za dzieło warte jedynie uwagi wydawców, jest tekstem, którego narracja jest wielopoziomowa, a na dodatek skrywająca wiele podtekstów, zawołanych aluzji i ukrytych symboli. Zawiera ona – jak oryginalnie ujmuje to ów badacz – również przekaz podprogowy.

*Historia Gothorum* jest dziełem, które uczeni próbowali wpisać w ramy różnych gatunków literackich<sup>9</sup>. Nie stanowi ono raczej przykładu *origines gentium*, ponieważ taki gatunek jak *origo gentis* nigdy w historiografii średniowiecznej nie istniał, a narracja samego dzieła nie zawiera żadnych plemiennych opowieści, które pochodziłyby z gockiej tradycji ustnej<sup>10</sup>. Jednak wielu komentatorów jest zdania, że *Historia Gothorum* jest pierwszą „historią narodową”, dziełem poświęconym ludowi, który stworzył państwo sukcesyjne na gruzach zachodniej części Imperium Rzymskiego. Francuski historyk Marc Reydellet – o czym jeszcze będzie mowa w następnym rozdziale – uważał, że głównym celem Izydora było

---

*of an Identity – Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps*, w: *Ego Troubles. Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, red. R. McKitterick, I. van Renswoude, M. Gillis, Vienna 2010 (Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 385, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 15), s. 98.

<sup>7</sup> E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, s. 7; krytycznie do tej uwagi: P.M. Bassett, *The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville*, „History and Theory” 15, 1976, nr 3, s. 278–292.

<sup>8</sup> A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, *passim*.

<sup>9</sup> J. Pizarro Martínez, *Ethnic and National History*, *passim*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 59.

stworzenie „galerii władców” i właśnie z tego powodu *Historia Gothorum* traktować trzeba poniekąd jako dzieło z gatunku „zwierciadeł królewskich” (*specula regis*)<sup>11</sup>. Twierdzono także, że dzieło Izydora jest „historią” w późnoantycznym i wczesnośredniowiecznym sensie<sup>12</sup>. Jocelyn N. Hillgarth utrzymuje natomiast, że jest ono „deklaracją niepodległości” wizygockiego *regnum*, które uniezależniło się całkowicie od Cesarstwa Wschodniorzymskiego<sup>13</sup>. Jamie Wood uważa z kolei, że dzieło miało za zadanie promowanie politycznego mariażu wizygockich monarchów i katolickich biskupów<sup>14</sup>. Jacques Fontaine zaś jest zdania, że asumpt do napisania *Historia Gothorum* dał Izydorowi ostateczny triumf Wizygotów nad Bizantyjczykami<sup>15</sup>.

Choć opinie co do intencji przyświecających Izydorowi różnią się, to paradoksalnie każdy z wymienionych badaczy może mieć rację – dzieło to mogło pełnić wielorakie funkcje. Jednego jesteśmy pewni – jedną z nich była legitymizacja władzy Gotów nad Hiszpanią. Drugą zaś najprawdopodobniej uprawomocnienie i uzasadnienie panowania Swintili oraz przygotowanie gruntu dla sukcesji jego syna. Izydor zgodnie z ideą *brevitas* przedstawia wydarzenia w możliwie najbardziej skondensowany sposób. Zastosowanie tego zabiegu wyjaśnił on tym, że krótkie wzmianki będzie łatwiej zapamiętać niż długie wywody<sup>16</sup>. Zwięzłość nie odbiera jednak w żadnym wypadku temu dziełu istotnych walorów. Moja analiza *Historia Gothorum* opierać się będzie na założeniu, że dzieło to pełni dwie funkcje. Pierwszą z nich jest funkcja

<sup>11</sup> M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 526.

<sup>12</sup> J. Pizarro Martínez, *Ethnic and National History*, s. 59.

<sup>13</sup> J.N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, w: *La storiografia altomedievale*, Spoleto 1970 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 17), s. 261–311, zwł. s. 296–297.

<sup>14</sup> J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 11.

<sup>15</sup> J. Fontaine, [b. tyt.], „Revue des études latines” 55, 1961, s. 601.

<sup>16</sup> J. Wood, *Brevitas in the Writings of Isidore of Seville*, w: *Early Medieval Spain. A Symposium*, red. A. Deyermond, M.J. Ryan, London 2010 (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 63), s. 37–53.

mitu, czyli symbolicznego języka, za pomocą którego wyrażane są roszczenia do posiadania określonych praw i statusu<sup>17</sup>. Uznaję, że Izydor skonstruował swój wywód na podstawie dość wyrafinowanej symboliki, która zastąpiła skomplikowaną argumentację retoryczną. Drugą – zresztą związaną z pierwszą – jest funkcja (przeciw)mitu, a więc takiego dyskursu, który ma za zadanie odpiierać pretensje – w przypadku dzieła Izydora – Rzymian do władania Hiszpanią<sup>18</sup>. Stąd też głównym celem mojego wywodu będzie przeprowadzenie analizy symboliki stosowanej przez Izydora w jego dziele. Jednak zaznaczyć trzeba, że *Historia Gothorum* nie może być analizowana w oderwaniu od innego Izydorowego dzieła – sławnej kroniki. Dzieła te – jak chciał zresztą Izydor – powinny być czytane razem<sup>19</sup>.

### HISTORIA GOTHORUM IZYDORA Z SEWILLI

Dzieło Izydora, jak już wspomniano, znamy w dwóch wersjach – krótszej i dłuższej. Dyskusja mająca na celu ustalenie, która z nich jest wcześniejsza, kosztowała historyków sporo wysiłku. Jeden z większych znawców tej problematyki, Roger Collins, uważa, że krótsza jest wcześniejsza i została ułożona za panowania wizygockiego króla Sisebuta (611/612–621). Dłuższa zaś powstała za rządów króla Swintili<sup>20</sup>. Dedykowane one były właśnie tym dwóm wizygockim królom<sup>21</sup>. Izydor był bez wątpienia jednym z największych intelektualistów przełomu VI i VII w. Pisząc swoją *Historia*

---

<sup>17</sup> O legitymizacyjnych funkcjach dzieła Izydora zob. J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 69; M. Koch, *Ethnische Identität*, s. 252.

<sup>18</sup> Na temat stosunku Izydora do *gens Gothorum* zob. W. Pohl, Ph. Dörler, *Isidore and the gens Gothorum*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 133–141.

<sup>19</sup> Zob. J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 84, *passim*.

<sup>20</sup> R. Collins, *Visigothic Spain*, s. 69.

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*.

*Gothorum*, opierał się oczywiście na wcześniejszych źródłach – kronice Hydacjusza (zm. około 469 r.), kronice Eutropiusza, Pawła Orozjuszu, kronice Prospera z Akwitanii, kronice Jana z Bicular i zaginionej dziś kronice – tzw. *historiola* – Maximusa z Saragossy (biskupa Saragossy w latach 592–619)<sup>22</sup>. Owa *historiola* – czyli tyle, co „mała historia” – jest przedmiotem kontrowersji. Niektórzy badacze – na czele z Collinsem – wysunęli tezę, że krótsza i wcześniejsza wersja dzieła Izydora jest w gruncie rzeczy ową *historiolą* Maximusa<sup>23</sup>. Część historyków, którzy zgadzają się z tym twierdzeniem, przyznaje jednak, że owo twierdzenie jest nie do udowodnienia<sup>24</sup>. Jeszcze inni sądzą, że *Historia Gothorum* została skomponowana na podstawie tego wcześniejszego źródła, lecz jej ideologiczna wymowa jest już autorstwa samego Izydora<sup>25</sup>. Działał on aktywnie na rzecz dwóch wizygockich monarchów – Sisebuta i Swintili. Pierwszy był patronem Izydora i wspierał jego pracę nad dziełami historycznymi<sup>26</sup>. Najprawdopodobniej Izydor skomponował obie wersje na polecenie tych dwóch królów, stąd też *Historia Gothorum* może wiele powiedzieć nam o propagandzie oraz ideologii władzy królewskiej w wizygockiej Hiszpanii. Przedstawia ona obraz tych władców i może przekazać nam wiele informacji o tym, jak chcieli oni być przedstawieni.

*Historia Gothorum* – napisana w zwężonej formie – nie jest jednak wyłącznie apoteozą Gotów i ich władców. Izydor starał się opowiedzieć o przeszłości w sposób możliwie skondensowany, nie

---

<sup>22</sup> Zob. H. Hertzberg, *Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla*, s. 42–75; R. Collins, *Visigothic Spain*, s. 164; A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 173.

<sup>23</sup> R. Collins, *Isidore, Maximus and the Historia Gothorum*, s. 345–358. Problemem dla tej tezy jest wzmiankowana w krótszej wersji śmierć Sisebuta, który zmarł w 621 r., podczas gdy Maximus odszedł z tego świata najprawdopodobniej w 619 r.

<sup>24</sup> M. Kulikowski, *Late Roman Spain*, s. 403–406.

<sup>25</sup> L.A. García Moreno, *Por qué Isidoro de Sevilla quiso escribir una segunda versión de su Historia Gothorum*, s. 387–408; J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 73.

<sup>26</sup> Zob. J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 69.

pomijając ważnych i czasem – jak w przypadku klęsk – bolesnych dla Gotów wydarzeń. Bohaterami jego opowieści byli Wizygoci i ich królowie. Choć w moich rozważaniach problem przedstawienia oraz legitymizacji władców wizygockich będzie osobnym przedmiotem rozważań, to jednak dla Izydora królowie i gocka *gens* pozostawali w nierozzerwalnym związku. Celem Izydora – według Suzanne Teillet – było opisanie gockiej *natio*, a tę tworzyły według niej *rex et gens sua*<sup>27</sup>. *Historia Gothorum* opowiada o dziejach tego ludu i panowaniu jego królów od Atanaryka (zm. 381 r.), którego Izydor uczynił (niejako z konieczności) pierwszym gockim władcą, do Swintili. Ze swej ojczyzny, lokalizowanej przez Izydora w dalekiej Scytii, Goci wyruszyli na spotkanie swego historycznego przeznaczenia – dokonali inwazji Tracji, spustoszyli Italię, oblegli i zdobyli Rzym, wkroczyli do Galii, by wreszcie poprzez Pireneje dotrzeć do Hiszpanii<sup>28</sup>. Ich przeznaczeniem było zdobycie władzy nad Hiszpanią – ziemią, którą Izydor opisał jako „matkę władców i ludów” (*principum gentiumque mater*)<sup>29</sup>. Wszystko to brzmi niczym piękna baśń, ale cele Izydora były realne i poważne. Dwie wersje *Historia Gothorum* napisane zostały w konkretnym zamierzeniu. Młodsza wersja dzieła powstała dla Swintili, który miał żywotny interes w propagowaniu wizji historii ukazującej Gotów jako lud wyjątkowy, a może nawet wybrany, który posiadał wszelkie walory, aby być godnym sprawowania władzy nad

---

<sup>27</sup> S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique*, s. 177; A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 177. Na temat analizy syntaktycznej języka Izydora zob. C. Codoñer, *La lengua de Isidoro*, „Antiquité Tardive. Revue Internationale d’Histoire et d’Archéologie” 23, 2015, s. 47–57.

<sup>28</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 66, s. 294. Taki przebieg wydarzeń opisuje sam Izydor.

<sup>29</sup> Zob. też C. Martin, *La notion de gens dans la péninsule Ibérique des VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles. Quelques interprétations*, w: *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, red. V. Gazeau, P. Bauduin, Y. Modéran, Caen 2008, s. 75–89; T. Deswarte, *Une nation inachevée. Le royaume de Tolède (VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle)*, w: *Nation et nations au Moyen Âge XLIV<sup>e</sup> congrès de la SHMESP (Prague, 23 mai – 26 mai 2013)*, Paris 2014, s. 63–78.

Półwyspem Iberyjskim. Władca ten około lat 623–625 zdobył ostatnie punkty wschodniorzymskiego (bizantyjskiego) oporu na terenie Półwyspu Iberyjskiego i poddał swej władzy całą Hiszpanię – która w *Historia Gothorum* jawi się jako ziemia obiecana Gotów<sup>30</sup>. Wschodniorzymskie wojska przebywały w Hiszpanii od czasów cesarza Justyniana I, który około 550 r. wysłał tam morską ekspedycję pod wodzą Liberiusza, aby wsparła ona buntownika Atanagilda przeciwko wizygockiemu królowi Agili (panował w latach 549–554)<sup>31</sup>. Choć ostatecznie Bizantyjczycy nie podbili wizygockiego *regnum*, to jednak utworzyli na południu Półwyspu Pirenejskiego enklawę<sup>32</sup>. Próby ich wyparcia stamtąd kończyły się – aż do czasu triumfu Swintili – niepowodzeniem. Legitymizacja władzy nad byłymi rzymskimi prowincjami zawsze była dla barbarzyńskich władców nie lada problemem. Teodoryk Wielki po zajęciu Italii w 493 r. aż do 497/498 r. zabiegał w Konstantynopolu o uznanie swej władzy nad jej terytorium<sup>33</sup>. Barbarzyńcy – a szczególnie ich władcy – byli pełni obaw, jeśli idzie o uznanie ich władzy przez cesarza. Wschodniorzymski dziejopis Prokopiusz z Cezarei podkreślał, że Frankowie nie byli pewni swego panowania nad Galią bez

<sup>30</sup> E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, s. 169.

<sup>31</sup> Zob. J.N. Hillgarth, *Coins and Chronicles. Propaganda in Sixth-Century Spain and the Byzantine Background*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 15, 1966, nr 4, s. 495; R. Collins, *Visigothic Spain*, s. 46–48; zob. szerzej D. Claude, *Die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Westgotenreich und Ostrom (475–615)*, „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung” 104, 1996, nr 1–4, s. 13–25, zwł. s. 17–18; E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, s. 326–328.

<sup>32</sup> Wschodniorzymscy cesarze – po Justynianie I – nie odpuścili myśli o odzyskaniu Zachodu dla cesarstwa. Cesarz Maurycjusz (zm. 602 r.) planował osadzić swoich synów w Rzymie i Kartaginie; zob. J.N. Hillgarth, *Coins and Chronicles*, s. 484.

<sup>33</sup> Na ten temat zob. J. Prostko-Prostyński, *Utraeque res publicae. The Emperor Anastasius I's Gothic Policy (491–518)*, Poznań 1996, *passim*; inaczej: A.H.M. Jones, *The Constitutional Position of Odoacer and Theoderic*, „The Journal of Roman Studies” 52, 1962, s. 126–130; E.A. Thompson, *A.D. 476 and After*, w: *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 61–76; J. Moorhead, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992, s. 39–51.

usankcjonowania tego przez cesarza<sup>34</sup>. Jeśli władza frankijskiego króla Chlodwiga I (zm. 511/512) nad Galią została uznana przez cesarza Anastazjusza I (zm. 516 r.), to Swintila i jego poprzednicy nie śmieli nawet marzyć o tym, aby wschodniorzymski cesarz zatwierdził ich prawo do władzy nad Hiszpanią<sup>35</sup>. Dla hiszpańskich Gotów pozostała jedna, jedyna w gruncie rzeczy droga legitymizacji – prawo podboju<sup>36</sup>, ale nawet ta forma realizacji wymagała ideologicznej podstawy w postaci mitu czy strategii legitymizacyjnej, wyjaśniających ponad wszelką wątpliwość prawomocność władzy Gotów nad Hiszpanią. Taką dał Gotom Izydor.

#### HISTORIA GOTHORUM IZYDORA A PLEMIENNA TRADYCJA USTNA GOTÓW

Zajmijmy się w pierwszej kolejności problemem istnienia tradycji ustnej Gotów. Jak wiemy, według niektórych badaczy przekazywana z pokolenia na pokolenie opowieść o pochodzeniu (*origo*) stanowiła swoisty filar, który utrzymywał ciągłość tożsamości etnicznej barbarzyńskich *gentes*<sup>37</sup>. Według tychże badaczy Goci

<sup>34</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VII, 33, 4, s. 438.

<sup>35</sup> *Foedus* zawarty przez Sisebuta z Konstantynopolem w 615 r. jest daleko posuniętą hipotezą Dietricha Claudego; zob. idem, *Die diplomatischen Beziehungen*, s. 22–23.

<sup>36</sup> S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique*, s. 465–469; M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 389; *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, s. 18. Na temat legitymizacji *Regnum Tolosanum* zob. R.W. Mathisen, H.S. Sivan, *Forging a New Identity. The Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418–507)*, w: *The Visigoths. Studies in Culture & Society*, red. A. Ferreiro, Leiden–Boston–Köln 1999 (*The Medieval Mediterranean*, 20), s. 1–62.

<sup>37</sup> Na ten temat zob.: H. Wolfram, *Die Goten*, s. 15–17; K. Hauck, *Carmina Antiqua. Abstammungsglaube und Stammesbewußtsein*, „Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte” 27, 1964, s. 1–33; idem, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, „Saeculum” 6, 1955, s. 186–223.

– zarówno Wizygoci, jak i Ostrogoci – kultywować mieli pamięć (*memoria*) o wędrówce ze Skandzy, która rozciągnęła się na pięć wieków, zanim Kasjodor, rzymski polityk na usługach gockiego władcy Italii Teodoryka Wielkiego, spisał ją w swej – zaginionej dziś – *Historia Gothorum*. Tę opowieść o pochodzeniu Gotów ze Skandzy miał przepisać stamtąd inny wczesnośredniowieczny autor – Jordanes (VI w.), który po marcu 551 r. ukończył sławne dzieło *De origine actibusque Getarum* (w skrócie *Getica*). Jednak Izydor nie wzmiankuje tej opowieści w swej *Historia Gothorum*. Dlaczego? Odpowiedzi padają różne. Według jednych badaczy, którzy zakładają, że Izydor znał *Getica* – co jest jednak mało prawdopodobne – nie miał on żywotnego interesu, aby przytaczać opowieść o tym, iż praojczyzną Gotów była Skandza. Inni sądzą, że nie była ona Izydorowi znana, ponieważ nie opierał się on na gockiej tradycji ustnej<sup>38</sup>. Jeszcze inni stoją na stanowisku, że opowieść ta nie jest oryginalną gocką relacją o przeszłości, lecz pewną autorską konstrukcją Jordanesa, stworzoną (jak zobaczymy jeszcze w ostatnim rozdziale) w ramach dyskusji tego autora z innym wschodniorzymskim dziejopisem – Prokopiuszem z Cezarei, której Izydor zwyczajnie nie znał. Niezależnie od tego, faktem jest, że w narracji *Historia Gothorum* opowieści o wyjściu Gotów ze Skandzy zwyczajnie nie ma.

---

<sup>38</sup> Uważa się często, że barbarzyńskie „pieśni przodków” (*carmina maiorum*) były jednak znane Izydorowi. Pogląd ten opiera się na przekazie *Tractatus institutionum disciplinae*: „In ipso autem modulandi usu uocem ex statu oprotet sensim psallere, canere suauiter nihilque amatorum decantare uel turpe, sed magis praecinere carmina maiorum, quibus auditores prouocati ad gloriam excitentur”; *Isidorus Hispalensis 'Institutionum disciplinae'*, wyd. A.E. Anspach, „Rheinisches Museum für Philologie (N.F.)” 67, 1912, fol. 186, col. 11–14, s. 557. Dziś najczęściej uważa się to dzieło za pseudoizydoriańskie, a czasami miejsce jego powstania umieszcza się na terenie karolińskiej Galii. Omówienie dyskusji zob. J. Fontaine, *Quelques observations sur les «Institutionum disciplinae» pseudo-Isidoriennes*, w: idem, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London 1988 (Collected Studies Series, CS281), s. 617–655.



Dla modelu etnogenezy stanowisko Izydora, jeśli idzie o problem kultywowania genealogii gockich rodów królewskich i sięgania pamięcią do czasów przedrzymskich, jest kłopotliwe. Izydor pisał bowiem następująco: *per multa quippe saecula et regno et regibus usi sunt, sed quia in chronicis adnotati non sunt, ideo ignorantur. Ex illo autem in historiis inditi sunt, ex quo adversum se Romani eorum virtutem experti sunt*<sup>39</sup> = „Przez wiele stuleci Goci byli zjednoczeni w obrębie jednego królestwa pod władzą królów. Ponieważ jednak królowie nie zostali zanotowani w kronikach, nic o nich nie wiadomo. Weszli do źródeł historycznych dopiero od momentu, kiedy Rzymianie sami zaczęli odczuwać ich męstwo”<sup>40</sup>. Jak jeszcze zobaczymy, autor ten zadał sobie wiele trudu, aby rozślawić gockie męstwo (*virtus*), stąd też dla niego wejście gockich królów do „historii” było równoznaczne z zaprezentowaniem Rzymianom dzielności gockich monarchów. Podążając jednak za teorią etnogenezy i jej założeniami, stwierdzić musimy, że słowa Izydora pokazują, iż w wizygockiej Hiszpanii VII w. trudno dopatrzeć się kultywowania wielopokoleniowych genealogii dawnych rodów królewskich Gotów, nie mówiąc już o reszcie plemiennej tradycji tego ludu. Jeśli zaś wziąć pod uwagę opowieści o pochodzeniu Gotów – według Jordanesa wywodzili się z wyspy Skandzy – to również Izydor może nas tylko rozczarować. Goci według niego byli najstarszym ludem (*antiquissima gens*), równie stare miało być ich królestwo<sup>41</sup>. Hiszpański duchowny wywodził ich jednak od sławnych ludów starożytności – Getów (Daków), Scytów, a nawet od biblijnego Magoga, syna Jafeta<sup>42</sup>. Królestwo Gotów miało się zaś wywodzić z królestwa Scytów, powszechnie uważanego w starożytności za najstarszą

<sup>39</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 2, s. 268.

<sup>40</sup> Przekład zapożyczony z: D.H. Green, *The Rise of Germania in the Light of Linguistic Evidence*, w: *After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, red. G. Ausenda, Woodbridge 1995, s. 143–157, cyt. ze s. 154.

<sup>41</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 1, s. 267.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

monarchię<sup>43</sup>. Reasumując stanowisko Izydora zawarte w powyższym cytacie, nie znalazł on informacji o najdawniejszych królach Gotów, ponieważ nie zostali oni odnotowani w kronikach i z tego względu nic o nich nie wiadomo. Zostali wprowadzeni do pisanych źródeł historycznych dopiero w momencie, kiedy sami Rzymianie zaczęli odczuwać ich męstwo na własnej skórze. Dzieło Izydora, które pierwszym władcą królestwa Gotów z konieczności czyni sędziego (*iudex*) Terwingów, Atanaryka, z pewnością nie jest dobrym medium do poznania przedrzymskich czasów gockiej *gens* i prahistorii plemiennej tego ludu<sup>44</sup>.

Wszelako pojawia się jeszcze inna kwestia. Jeśli *Historia Gothorum* nie opiera się na gockich przekazach ustnych i mitach, to czy sama może być traktowana jako mit? Odpowiedź na to pytanie stanowi oczywiście nie lada wyzwanie. Czym jest mit? To kolejne pytanie. Potraktujmy dzieło Izydora jako tekst symboliczny, kreujący rzeczywistość za pomocą skomplikowanej i często niezrozumiałej dla nas, ale czytelnej dla współczesnych Izydora symboliki. Dzięki niej uzasadnia on prawa Gotów do dzierżenia władzy nad Hiszpanią. W tym sensie *Historia Gothorum* jest niewątpliwie mitem – opowieścią symboliczną. Nie tylko do tego ogranicza się jego funkcja. Dzieło Izydora opierało się do pewnego stopnia, jak jeszcze zobaczymy, na ideach zaczerpniętych z rzymskiej ideologii zwycięstwa. Bazując na niej, Izydor – paradoksalnie – dał jej odpór, pokazując, że zarówno zwycięstwo, jak i męstwo należą teraz nie do Rzymian, lecz do Gotów.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 6: „Aera CCCCVII, anno V imperii Valentis primus Gothorum gentis administrationem suscepit Athanaricus, regnans annos XIII [...]”.

## VIRTUS KONTRA VIRTUS? CZY RACZEJ MĘSCY GOCI KONTRA NIEMĘSCY RZYMIANIE?

W swojej narracji Izydor konstruuje symboliczny obraz trzech „postaci” – antropomorfizowanych na potrzeby swego dyskursu – *gens Gothorum*, Hiszpanii oraz Rzymu (*Roma*). Hiszpania przedstawiona zostaje jako godna pożądania kobieta, o którą starają się dwaj rywale – Rzym i lud Gotów.

Młodsza wersja *Historia Gothorum* zawiera krótki utwór, zatytułowany *Laus Spaniae – Pochwała Hiszpanii*. Stanowi on swoisty prolog tej wersji Izydorowego dzieła. Tak brzmi ostatnia część tej swoistej „uwertury”, pokazująca, jak to Hiszpania była obiektem pożądania ze strony Gotów i Rzymian: *iure itaque te iam pridem aurea Roma caput gentium concupivit et licet te sibimet eadem Romulea virtus primum victrix desponderit, denuo tamen Gothorum florentissima gens post multiplices in orbe victorias certatim rapuit et amavit, fruiturque hactenus inter regias infulas et opes largas imperii felicitate secunda*<sup>45</sup> = „słusznie przeto złoty Rzym, głowa ludów, Cię [Hiszpanię – R.K.] pragnął i mimo że ta sama romulejska dzielność na początku zwycięska zaręczyła Cię z sobą, na nowo jednak najbardziej kwitnący lud Gotów, powiększony zwycięstwami w Świecie, gorliwie posiadł Cię i pokochał, czerpie radość z Ciebie do dziś, między królewskimi odznakami i wielkim bogactwem, bezpieczny w szczęściu imperium”.

Każda z trzech „postaci” jest dokładnie opisana. Przeanalizuj je teraz w narracji *Historia Gothorum*. Zacznę od przedstawienia wizerunku Hiszpanii.

### HISZPANIA

Hiszpania zostaje przedstawiona jako kobieta, o którą walczyły dwie potęgi – gocka *gens* oraz „głowa ludów” – Rzym. Według

<sup>45</sup> Idem, *De Laude Spaniae*, w: idem, *Historia Gothorum*, s. 267.

Izydora Hiszpania była najżyźniejszą i najbogatszą krainą, jaka istniała<sup>46</sup>. Świadczyła o tym obfitość wszystkiego, czym obdarzyła ją natura. Pełna jagód, „płynąca” winogronami, ciesząca się bogatymi żniwami. Ozdobiona ziarnem, okryta cieniem drzew oliwnych, „pokryta” winem. Pełna ryb pływających u brzegów. Usytuowana w najlepszej części świata, nie była ani palona żarem słonecznym, ani też trapiąca lodowatym zimnem, lecz leżąc – tak określa rzecz sam Izydor – w umiarkowanej strefie nieba, odżywiana była przez szczęśliwe zachodnie wiatry. Antropomorfizowana jako kobieta – według Izydora – jest najpiękniejsza (*pulcherrima es*). O jej płodności świadczyło to, że była matką władców i ludów (*principum gentiumque mater*). Potwierdzeniem jej żyzności było też to, że rodziła wszystko, co tylko mogło urosnąć na polach. Dowodem na jej bogactwa naturalne były również cenne metale, na jej piękno zaś – zwierzęta użyteczne i ładne.

Hiszpania nie musiała zazdrościć żadnej innej krainie. Bogata w żywność, drzewa palmowe, konie, strumyki, gdzie pojono wierzchowce, była krainą, którą pożądał każdy i która nie bez przyczyny stała się obiektem rywalizacji między Romą a *gens Gothorum*. Hiszpania była najważniejszą krainą znanego świata.

## RZYM

Opisując Rzym, Izydor wziął na cel najpierwszą z rzymskich cnót – męstwo-męskość-dzielność (*virtus*). Dla Rzymian *virtus* była podstawową cnotą. Jak pisał Polibiusz (31, 29, 1), dla każdego ustroju dzielność jest najważniejszą cnotą, ale w żadnym nie jest ona istotniejsza niż w Rzymie. Uważał on, że Rzymianin ucieleśnienia dzielność i męstwo<sup>47</sup>. Również Cyceron uznawał *virtus* za –

---

<sup>46</sup> Możliwe, że Izydor – jak twierdzi Merrills – wzorował się na Pacatusie Drepaniusie; zob. *Latini Pacati Drepanii Panegyricus Theodosio Augusto Dictus*, wyd. E. Baehrens, w: *XII Panegyrici Latini*, Lipsiae 1874, c. IV, s. 273–274; A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity, passim*.

<sup>47</sup> Zob. M. Jaeger, *Archimedes and the Roman Imagination*, Ann Arbor 2008, s. 115.

etniczną – oznakę Rzymian: *crudelitate[m] mortis et dedecus virtus propulsare solet, quae propria est Romani generis et seminis*<sup>48</sup> = „okrutna i niehonorowa śmierć jest zwykle odpierana dzięki dzielności, która właściwa jest rodzajowi oraz rodowi rzymskiemu”. Nie tylko według tego polityka i pisarza *virtus* pozwoliła Rzymowi zdobyć całą Italię, pokonać Kartaginę, zdobyć Numancję oraz poddać swojej władzy najpotężniejszych królów i najbardziej wojownicze ludy. Rzymska ideologia zwycięstwa opierała się na *virtus*, która była uważana za tradycyjną własność i cnotę ludu rzymskiego<sup>49</sup>.

Autor *Historia Gothorum* w czasie konstruowania swojego (przeciw)mitu odwrócił porządek rzeczy. Wskazywał w swych dziełach, że rzymska dzielność w VII w. należała już do przeszłości. Owszem, Rzymianie byli kiedyś dzielni, lecz teraz *Romulea virtus* była ledwie wspomnieniem, inny bowiem lud symbolizował i ucieleśniał męskość-dzielność – Goci. Utrata przez Rzymian dzielności najpełniej ukazana została przez Izydora w jego kronice. Zwłaszcza jeden fragment dobitnie oddaje motyw utraty przez Rzymian tej podstawowej dla nich cnoty – wzmianka o zwycięstwie tego ludu nad Awarami: *Eodem etiam tempore Auares aduersus Romanos dimicantes auro magis quam ferro pelluntur*<sup>50</sup> = „W tym samym jeszcze czasie Awarowie walczący przeciw Rzymianom zostają odparci złotem raczej niż żelazem”. „Zwycięstwo” to zostało odniesione w uwłaczający wręcz sposób. Co więcej, można zaryzykować twierdzenie, że Izydor użył tutaj klasycznego toposu, aby zdezwuować całkowicie rzymski heroizm. Tym toposem była obrona własnej ojczyzny za pomocą oręża. Motyw obrony ojczyzny żelazem, a nie złotem pojawia się często w związku z czynami jednego z największych bohaterów rzymskiej historii – Marka Furiusza Kamillusa

<sup>48</sup> Cicero, *Philippica*, 4, c. 13, wyd. D.R. Shackleton Bailey, w: *Cicero, Orations, Philippics*, Cambridge (Mass.) 2009, s. 234.

<sup>49</sup> Zob. też S.M. Goldberg, *Constructing Literature in the Roman Republic. Poetry and its Reception*, Cambridge 2005, *passim*.

<sup>50</sup> Izydor z Sewilli, *Chronica*, c. 409, s. 478.

(zm. 365 r. p.n.e.). Według Plutarcha miał on rzec Galom, którzy pod wodzą Brennusa najechali Italię, że jest zwyczajem Rzymian, aby bronić swego kraju żelazem, a nie złotem. Według wersji przekazanej przez Liwiusza Kamillus – uważany przez tego autora za idealnego Rzymianina<sup>51</sup> – miał rozkazać swoim ziomkom, by wzięli broń do ręki, aby żelazem, a nie złotem odzyskać ojczyznę (*ferroque, non auro recuperare patriam*)<sup>52</sup>. Dzielność oraz honor Rzymian zawsze cierpiały, kiedy ich władcy i wodzowie musieli płacić wrogom okup. Kupić pokój znaczyło tyle, co skompromitować majestat Rzymu<sup>53</sup>. Opozycja między złotem a żelazem jest symboliczna i, jak twierdzi Jay Fisher, złoto symbolizuje handel, żelazo zaś wojaczkę<sup>54</sup>. Kto kupuje swoją wolność i niezależność własnego kraju złotem, ten nie jest ani dzielny, ani wojowniczy. Innymi słowy, nie jest wojownikiem i mężczyzną. Czy to właśnie miało odróżniać, według Izydora, Rzymian od Gotów, że ci pierwsi nie byli już mężczyznami?

Izydor, dokonując na kartach swych dzieł dekonstrukcji – lub nawet destrukcji – rzymskiej *virtus*, pokazuje Gotów jako antytezę Rzymian. Jeśli ci ostatni z braku dzielności mogli zwyciężać wrogów – takich jak barbarzyńscy Awarowie – tylko złotem, to Goci nigdy by sobie na coś takiego nie pozwolili. Izydor twierdzi, że ponieważ prawo do rządu jest rzadko nadawane ludom, które wybierają błagania i dary, to Goci, chcąc zabezpieczyć własną wolność, wybierają raczej walkę niż starania o pokój i gdy nad-

<sup>51</sup> Na temat Kamillus zob. G. Dumézil, *Camillus. A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Berkeley 1980; A. Momigliano, *Camillus and Concord*, „The Classical Quarterly” 36, 1942, s. 111–120.

<sup>52</sup> Titus Livius, *Ab Urbe condita*, wyd. H.J. Hilen, Düsseldorf–Zürich 1991, V, c. 49, 3, s. 268. Izydor oczywiście znał Liwiusza; zob. np. H.A. Kelly, *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 18), s. 43.

<sup>53</sup> S.P. Matern, *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*, Berkeley 1999, s. 159.

<sup>54</sup> J. Fisher, *The Annals of Quintus Ennius and the Italic Tradition*, Baltimore 2014, s. 110.

chodzi konieczność toczenia wojny, stosują siłę, a nie błagania<sup>55</sup>. Można rzec, że tam gdzie chodziło o wolność własnej ojczyzny, Rzymianie okupywali się złotem – tracąc swój własny obyczaj, z którego tak dumny był legendarny Kamillus. Zupełnie inaczej postępowali Goci, którzy swojej wolności bronili siłą. A siła – jak wskazywał cytowany na początku Izydor – jest synonimem dzielności. Chcąc jeszcze mocniej uwypuklić, w jaki sposób Izydor demonstrował swoim czytelnikom dzielność Gotów i ich moralną wyższość nad Rzymianami, odwołam się do materiału porównawczego. We wczesnośredniowiecznych dziełach narracyjnych motyw obrony własnej wolności przy pomocy oręża ma ukazywać heroiczną postawę ludu, jego dzielność, waleczność oraz nieuległość. W *Historii Longobardów* Pawła Diakona również pojawia się ten motyw<sup>56</sup>. Dziejopis przy okazji opowieści o wojnie Longobardów z Wandalami powiada, że wodzowie tych drugich, Ambri i Assi, wysłali do Longobardów ultimatum – albo zapłacą trybut, albo przygotują się do wojny. Naczelnicy Longobardów, Ibor i Aio, za zgodą swej matki Gambary, zdecydowali się chwycić za oręż, ponieważ – jak tłumaczy nam Diakon – lepiej jest utrzymywać wolność przy użyciu broni, niż płacić za nią trybutem. Hańba, która wiąże się z płaceniem trybutu, jest kolejnym elementem dopełniającym sromoty takiego zachowania, które jest niemieckie i – jak jeszcze zobaczymy – „pasywne”. W staroangielskim poemacie *Bitwa pod Maldon*, opowiadającym o tytułowym starciu Anglosasów z Normanami z 991 r., znajdujemy scenę, w której poseł wikingów składa propozycję tym pierwszym, aby uniknęli rzezi, wykupując się złotem. Dumną odpowiedź Anglosasów daje *earldorman* o imieniu Byrthnoth, który kończy ją słowami: „wydaje mi się czymś haniebnym, żebyście mogli wrócić na swe okręty z naszymi pieniędzmi bez jakiegokolwiek oporu z naszej strony. [...] Nie zdobędziecie skarbów tak łatwo, wprawdzie muszą

<sup>55</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 69, s. 294.

<sup>56</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, I, c. 7, s. 52.

nas rozsądzić włócznia i miecz, ponura gra bitwy, zanim zapłacimy trybut”<sup>57</sup>.

Izydor wzmacnia jeszcze obraz bezsilnych Rzymian, kiedy po wzmiance o „odparciu” Awarów przy pomocy złota pisze, że Tracja została zajęta przez Hunów (czyli Awarów)<sup>58</sup>. Nieco dalej znajdujemy informację, że Rzymianie – ciężko pobici przez Persów – stracili wiele prowincji i samą Jerozolimę<sup>59</sup>. Dalej Izydor wzmiankuje jeszcze, że Słowianie odebrali Rzymianom Grecję, Persowie Syrię, Egipt oraz wiele innych prowincji. Sisebut – pisał Izydor – najbardziej chwalebny władca Gotów, podporządkował sobie w Hiszpanii wiele miast odebranych rzymskim wojskom<sup>60</sup>. Jeśli królestwa – według Izydora – rozrastają się dzięki zwycięstwom, to rzymskie imperium kurczyło się z powodu klęsk. Jednak aby odnosić zwycięstwa, potrzeba było „siły (*vis*), to jest dzielności (*virtus*)”. Tej jednak Rzymianie – jak pokazywał Izydor – już nie mieli i nie mogli wrogich sił własną mocą wypędzić.

Utrata dzielności jako symbolu końca potęgi potężnego – jak dotąd – ludu pojawia się jeszcze u Pawła Diakona. Relacjonuje on, że Herulowie po druzgocącej klęsce w bitwie z Longobardami stracili swoją *virtus*: *Atque iam ex illo tempore ita omnis Herulorum virtus concidit, ut ultra super se regem omnimodo non haberent. Iam hinc Langobardi ditiores effecti, aucto de diversis gentibus, quasi superaverant, exercitu, ultro coeperunt bella expetere et virtutis gloriam circumquaque protelare*<sup>61</sup> = „I nadto, od owego czasu cała dzielność Herulów w ten sposób zniknęła, że odtąd nie mieli

---

<sup>57</sup> *The Battle of Maldon*, wyd. D.G. Scragg, w: *The Battle of Maldon AD 991*, Oxford 1991, v. 25–61, s. 18–21; korzystałem z tłumaczenia Richarda Abelsa; idem, *Paying the Danegeld. Anglo-Saxon peacemaking with Vikings*, w: *War and Peace in Ancient and Medieval History*, red. Ph. de Souza, J. France, Cambridge 2008, s. 173–192, zvl. s. 174.

<sup>58</sup> Izydor z Sewilli, *Chronica*, c. 409, s. 478.

<sup>59</sup> *Ibidem*, c. 413, s. 478.

<sup>60</sup> *Ibidem*, c. 415, s. 479.

<sup>61</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, I, c. 20, s. 59.



króla nad sobą. Longobardowie zaś od tego momentu stali się bogatsi, a ich armia została powiększona różnymi ludami, które pokonali, nadto zaczęli dążyć do dalszych wojen i szerzyć naokoło chwałę własnej dzielności<sup>62</sup>. Paweł sygnalizuje jednak coś jeszcze, mianowicie, że utrata przez Herulów *virtus* szła w parze z narodzinami potęgi Longobardów, którzy od *illo tempore* zaczęli szerzyć sławę własnego męstwa. Izydor tym różnił się od Pawła Diakona, że w zastosowanej przez siebie strategii narracyjnej pokazywał, iż *virtus* Gotów nie narodziła się wraz ze zwycięstwem („od owego czasu” – *ex illo tempore*) nad najpotężniejszym wrogiem, lecz wręcz przeciwnie – przynależała do tego ludu „od początku” (powiedzielibyśmy – *ab origine*). Agatiasz z Myriny jako niezwyknięty – do pewnego czasu – lud przedstawił Macedończyków, którzy dzięki niepokonanemu Aleksandrowi Wielkiemu dzierżyli po jego śmierci władzę nad wieloma różnymi krajami. Dzięki sile reputacji swego wielkiego króla mogliby oni wciąż sprawować najwyższą władzę, lecz kłótnie między jego następcami, wojny domowe oraz konflikt z Rzymem nadwątlili ich dzielność i zniszczyły mit ich niezwykłości<sup>63</sup>.

## GOCI

Destrukcja i dekonstrukcja mitu rzymskiej dzielności i ideologii „wiecznego” zwycięstwa towarzyszyły w dziełach Izydora konstrukcji etnograficznej tożsamości Gotów. Dekonstrukcja jednego bytu wiąże się zazwyczaj z konstrukcją innego. Nie inaczej jest z *Historia Gothorum* i propagowanym przez nią (przeciw)mitem. Jak ujmuje rzecz Michael McCormick:

---

<sup>62</sup> Na temat opowieści o tej bitwie zob. R. Kasperski, *Kilka uwag o dwóch opowieściach o zwycięstwie Longobardów nad Herulami (Paweł Diakon, „Historia Langobardorum”, I, 20 i Prokopiusz z Cezarei, „De Bellis”, VI, 14)*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes” 55, 2017, s. 11–25.

<sup>63</sup> Agatiasz, *Historiae*, II, c. 25, s. 121.

To the deeply rooted and widely diffused propaganda of the Roman empire's eternal victory, the young Gothic kingdom offered a new and different ideological response. It derived from and mirrored the old ideology, but it was infused with new meaning. The new content reflects the circumstances of an early medieval aristocracy which had risen from the double spring of a late Roman provincial elite and Germanic upper class deeply shaped by its experience of imperial civilization<sup>64</sup>.

Izydor niewątpliwie konstruował swój mit, łącząc motywy zaczerpnięte z rzymskiej ideologii zwycięstwa z tradycyjnymi toposami etnograficznymi. Jego celem było stworzenie wspólnoty wyobrażonej, a więc nadanie społeczności odpowiedniej tożsamości grupowej, która byłaby zgodna z oczekiwaniami gockiej arystokracji wojskowej oraz kontrowałaby tożsamość głównych rywali wizygockiego królestwa w rywalizacji o Hiszpanię – Rzymian. Maestria tej konstrukcji – jak zobaczymy – jest godna najwyższego uznania.

Jako mistrz etymologii, Izydor tłumaczy nazwę Gotów jako *tecti* (okryci), co z kolei ma się przekładać na *fortitudo* (dzielność)<sup>65</sup>. Według niego żaden inny lud nie dał się tak we znaki rzymskiej potędze jak *gens Gothorum*. Nie tylko w nazwie zawarta została dzielność Gotów – ta leżała przede wszystkim w ich naturze. Izydor zadał sobie dużo trudu, aby pokazać, jak niezrównanymi wojownikami byli członkowie tego ludu. Obawiali się ich – według Izydora, opierającego się na Pawle Orozjuszu – trzej najwięksi wodzowie starożytności, Pyrrus, Gajusz Juliusz Cezar oraz niezrównany

---

<sup>64</sup> M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, s. 327.

<sup>65</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 2, s. 268; zob. C. Weibull, *Die Auswanderung der Goten aus Schweden*, Göteborg 1958, s. 3–28; J. Svennung, *Zur Geschichte des Goticismus*, Uppsala 1967 (Skrifter utgivna av K. humanistiska vetenskapssamfundet i Uppsala, 44:2 B), *passim*; H. Wolfram, *Die Goten*, s. 39–41; A. Klopprogge, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden 1993 (Asiatische Forschungen, 122), s. 62.

wzór wszystkich zdobywców – Aleksander Wielki<sup>66</sup>. Czyż mógł być większy dowód na chwałę gockiego oręża i dzielność tego ludu? W czasie wojny domowej między Cezarem a Pompejuszem wiele ludów walczyło przeciw temu pierwszemu, m.in. Etiopowie, Indowie, Persowie, Medowie, Grecy, Scytowie, ale to właśnie Goci mieli według Izydora stawić mu opór dzielniej niż pozostali biorący udział w wojennych zmaganiach. Liczba i odwaga Gotów do tego stopnia przerażały Cezara, że miał on nawet rozważyć ucieczkę z pola bitwy, lecz – na jego szczęście – noc przerwała zmagania bitewne<sup>67</sup>. Nawet tak wielki wódz jak Cezar chciał uciec – podjęcie ucieczki, jak zobaczymy, było uważane we wczesnym średniowieczu za czyn niezwykle haniebnym – przed dzielnymi gockimi wojownikami, co niezbitnie demonstrowało odbiorcom *Historia Gothorum* potęgę gockiej *fortitudo*, przed którą uginać się miały kolana sławnego zdobywcy Galii. Według Izydora nie tylko Rzymianie padali ofiarą gockich zwycięstw, również ludy barbarzyńskie zostały zwyciężone przez *fortissima gens Gothorum*.

Zdaniem Izydora wszystkie *gentes* Europy drżały przed Gotami<sup>68</sup>. Wandalscy barbarzyńcy – sami wszak sławni, co podkreśla dziejopis – nie byli przerażeni ich obecnością, lecz uciekli przed samą ich sławą. Siła Gotów wyniszczyła Alanów. Również hiszpańscy Swebowie stanęli przed groźbą zniszczenia przez oręż Gotów i utracili swoje królestwo.

Czymże jednak były zwycięstwa nad ludami barbarzyńców wobec triumfów nad Rzymianami, którzy przecież ongiś obdarzeni byli romulejską *virtus!* Izydor oczywiście przyznaje, że Rzymianom kilka razy udało się pokonać Gotów, ale te triumfy – paradoksalnie – także odzwierciedlały gocką dzielność. Cesarz Klaudiusz – chodzi oczywiście o Klaudiusza II Gockiego (zm. 270 r.) – pokonał Gotów, którzy spustoszyli Macedonię, Pont, Azję i Ilirję, przez

---

<sup>66</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 2, s. 268.

<sup>67</sup> *Ibidem*, c. 3, s. 268.

<sup>68</sup> *Ibidem*, c. 68, s. 294.

prawie piętnaście lat władając tą ostatnią wraz z Macedonią. Za zwycięstwo nad Gotami uhonorowali Rzymianie tego cesarza złotą tarczą na forum i złotą statuą na Kapitolu. Nie bez powodu uczczono go w ten sposób – Izydor sygnalizuje, że Klaudiusz dokonał rzeczy niebagatelnej, ponieważ wyparł (*removisset*) z granic imperium „najdzielniejszy lud” (*fortissima gens*)<sup>69</sup>. Inny wielki cesarz, Konstantyn Wielki (zm. 337 r.), na czele wielkiej armii z trudem pokonał Gotów w wielkiej bitwie i wyparł ich za Dunaj<sup>70</sup>. Goci początkowo pobili Rzymian i z „gwałtowną dzielnością” (*vehementi virtute*) spustoszyli wszystko mieczem i zniszczeniem. Konstantynowi udało się jednak ich pobić, za co Rzymianie, za zgodą senatu, przyznali mu publiczną pochwałę, ponieważ zwyciężył tak wielki lud.

Interesującym przykładem tego, jak Izydor podkreślał rolę Gotów w dziejach – czyniąc to oczywiście kosztem Rzymian – może być opis wojny z królem Hunów Attylą (zm. 453 r.), który nie bez powodów nazywany był „biczem bożym”, a zwycięstwo nad nim było uważane powszechnie za triumf cywilizacji nad dzikością. Izydor zaczerpnął wzmiankę o bitwie z Hunami na Polach Katalaunijskich z dzieła Hydacjusza, jednak dość suchą, kronikarską informację przerobił na kolejny dowód chwały Gotów<sup>71</sup>. Według wersji przedstawionej przez autora *Historia Gothorum* to Goci pod wodzą króla Teodorida (zm. 451 r.) odegrali główną rolę w bitwie, a rzymski wódz Aecjusz jedynie ich wspomagał. Teodorid zginął w bitwie, zwyciężając, a Goci pod wodzą jego syna Torismunda walczyli tak dzielnie, że między pierwszym a ostatnim starciem zginęło około trzystu tysięcy

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, c. 4, s. 269.

<sup>70</sup> *Ibidem*, c. 5, s. 269.

<sup>71</sup> *Hydatii Lemici Continuatio chronicorum Hieronymianorum ad a. CCCCLXVIII*, c. 150, wyd. T. Mommsen, w: MGH AA, t. 11, Berolini 1894, s. 26. Na temat przedstawienia ludów w dziełach Izydora zob. H. Ingelbert, *Isidore de Seville et son monde. Lieux, peuples, époques*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 109–122.

ludzi<sup>72</sup>. Zwycięstwo to nie tylko udowodniało potęgę gockiej *virtus*, ale demonstrowało również, że Goci byli obrońcami świata cywilizowanego przed najdzikszyimi z wszystkich barbarzyńców – Hunami. Pokazywało, że Goci zajęli miejsce Rzymian jako obrońcy *Orbis Romanus*.

Żaden lud – powiada Izydor – nie dał się we znaki Rzymianom tak jak właśnie Goci, którzy w końcu zdobyli samo serce imperium, Rzym<sup>73</sup>. Triumf ten wzbudził zrozumiałe emocje u Izydora, który komentował sprawę następująco: *quibus tanta extitit magnitudo bellorum et tam excellens gloriosae victoriae virtus, ut Roma ipsa victrix omnium populorum subacta captivitatis iugo Geticis triumphis adcederet et domina cunctarum gentium illis ut famula deserviret*<sup>74</sup> = „taka była wielkość ich wojen i tak znakomita dzielność ich chlubnego zwycięstwa, że sam Rzym – zwycięzca wszystkich ludów – przyjął jarzmo niewoli i uległ gockim triumfom, i pani wszystkich ludów służyła im jak niewolnica”.

Motyw Rzymian jako służebników, wręcz niewolników Gotów pojawia się jeszcze na końcu *Historia Gothorum*. Czytamy, że rzymski żołnierz – będzie jeszcze o tym mowa – pokonany przez Gotów, służył im tak samo jak wszystkie ludy i sama Hiszpania. Wraz ze zwycięstwem nad Rzymianami *gens Gothorum* zajęła miejsce Romy jako pani wszystkich ludów i władczyni Hiszpanii.

*Virtus*, którą Rzymianie utracili, nigdy nie opuściła Gotów – którzy przecież byli ucieleśnieniem *fortitudo* choćby ze względu na znaczenie swej nazwy plemiennej. Osiągnęła ona według Izydora punkt kulminacyjny w czasie panowania Sisebuta. Jeszcze przed rządami tego króla Goci byli już oczywiście znakomitymi wojownikami – walczyli konno przy pomocy włóczni, ale też posługiwali się oszczepami. W bitwie atakowali nie tylko z konia, ale również pieszo, choć polegali bardziej na pędzie własnych rumaków<sup>75</sup>. Za

<sup>72</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 25, s. 277–278.

<sup>73</sup> *Ibidem*, c. 2, s. 268.

<sup>74</sup> *Ibidem*, c. 67, s. 294.

<sup>75</sup> *Ibidem*, c. 69, s. 294.

rządów Sisebuta Goci osiągnęli jednak pełne mistrzostwo w wojennym rzemiośle. Izydor powiada: *hac sola tantum armorum experientia hucusque carebant, quod classica bella in mari gerera non studebant. sed postquam Sisebutus princeps regni sumpsit sceptrum, ad tantam felicitatis virtutem provecti sunt, ut non solum terras, sed et ipsa maria suis armis adeant subactusque serviat illis Romanus Miles, quibus servire tot gentes et ipsam Spaniam videt*<sup>76</sup> = „Kiedyś brakowało im tylko jednej umiejętności władania orężem, ponieważ nie przykładali się do wojen na morzu, lecz po tym, gdy władca Sisebut przybrał scepter władzy królewskiej, doszli do tak wielkiej szczęśliwości (lub »doskonałości«) w dzielności, że ze swym orężem przemierzają nie tylko ziemie, lecz także morza, i służą w poddaństwie żołnierz rzymski tym, którym – jak widzi – służą wszystkie ludy i sama Hiszpania”.

Czy można to uznać za dostateczny dowód, że Rzymianie stali się poddanymi Gotów, a gocka *virtus* podporządkowała sobie rzymską potęgę? Wymowa słów Izydora każe sądzić, że jego celem było pokazanie, iż Goci byli wojownikami wręcz doskonałymi, bo któż potrafi walczyć zarówno pieszo, jak i konno, a na dodatek toczyć wojny na morzu? Antyteza między najdzielniejszym – jak widzimy – ludem Gotów a bezsilnymi Rzymianami jest wyraźnie widoczna.

\* \* \*

Podsumowując, przywołane trzy „postaci” mają w dziele Izydora swoje charakterystyki i tożsamości:

1) *Spania* (Hiszpania) jest piękną kobietą, żyzną, płodną i opływającą we wszelkie dobra. Jest idealną kandydatką na małżonkę, która początkowo była zaręczona z Rzymem, ale ostatecznie posiadł ją kto inny – lud Gotów.

2) *Roma* (Rzym) zostaje przedstawiona – jak jeszcze zobaczymy – jako była władczyni świata. Niegdyś cechowała ją

<sup>76</sup> *Ibidem*, c. 70, s. 294–295.

romulejska dzielność, teraz – w czasach komponowania przez Izydora własnego dzieła – utraciła siłę i nie potrafiła obronić własnego terytorium. Kiedyś zwycięska, teraz zwyciężona.

3) *Gens Gothorum* (lud Gotów) ucieleśnia dzielność-męskość. Zwycięska, pokonuje Rzym i wszystkie barbarzyńskie ludy. Rywalizuje z Rzymem o Hiszpanię, zwycięża i zdobywa upragnioną ziemię. Goci są wojownikami doskonałymi.

Widoczne są w dziele Izydora motywy matrymonialne. W przekazie podprogowym tekstu odgrywać może *virtus* jeszcze inną rolę. W *Laus Spaniae* mowa jest o *Romulea virtus*. Frazę tę przetłumaczyłem jako „romulejską dzielność”. Istnieje jednak możliwość, że Izydor przemycił w tych słowach jeszcze inny symbol. *Virtus* – w przeciwieństwie do *fortitudo* – ma wiele różnych znaczeń i wydzźwięków<sup>77</sup>. Jednym z nich „męskość” w swym seksualnym aspekcie<sup>78</sup>. Izydor – posługując się różnymi znaczeniami *virtus* – oprócz pokazania antytezy między Rzymianami, którzy stracili dzielność, a Gotami, którzy byli uosobieniem *virtus* i *fortitudo*, być może chciał przemycić również symboliczny obraz związany z aspektami seksualnymi. Tracąc *virtus*, Rzym stracił swą męskość i choć pożądał Hiszpanii, nie mógł jej osiągnąć. Przeciwnością męskości była zniewieściałość, a do tej należały wszelkie aspekty, które nie wpisywały się w sferę męskich zachowań. Nie tylko sama utrata *virtus* – tej podstawy męskości – mogła być świadectwem, że Rzymianie byli zniewieściami. Płacenie trybutów, aby uniknąć walki i pozbyć się wrogów – co Rzymianie, jak podkreślał Izydor, praktykowali – było jednym z takich zachowań uważanych za niemęskie. Tak np. wikingowie uważali, że zawarcie pokoju poprzez opłacenie trybutu, zamiast wywalczenia go w bitwie, jest „haniebne” i „zniewieściale”<sup>79</sup>. Męskość zakładała aktywność, zniewieściale

<sup>77</sup> Zob.: A.M. Riggsby, *Caesar in Gaul and Rome. War in Words*, Austin 2006, s. 73; M.A. MacDonnell, *Roman Manliness*, *passim*.

<sup>78</sup> M.A. MacDonnell, *Roman Manliness*, s. 72.

<sup>79</sup> Zob. R. Abels, „*Cowardice*” and Duty in Anglo-Saxon England, „*Journal of Medieval Military History*” 4, 2006, s. 29–49, zvl. s. 42.

– pasywność, którą w przypadku walki zbrojnej odzwierciedlał brak jakiegokolwiek reakcji i działań. Tym samym Rzym nie mógł osiąść Hiszpanii, ponieważ zatracił swe męskie cnoty, przybierając cechy niewieście, a więc pasywne<sup>80</sup>. „Pasywna” była oczywiście również Hiszpania i niemożliwe było, aby „pasywny” posiadał „pasywną”. Pełen męskości lud Gotów był „aktywny” i tylko to on mógł „wziąć” Hiszpanię i ją „osiąść”. Jej płodność i żyzność przypadła tym, którzy swą męskość zachowali – Gotom.

Taka strategia narracyjna nie jest niczym niezwykłym, jeśli idzie o dziejopisarstwo wczesnego średniowiecza. Podobny kontrast – między „pasywnymi” oraz zniewieściałymi Frankami a „aktywnymi” i męskimi Normanami – wprowadził do swego dzieła (*Historia Normannorum*) Dudon z Saint-Quentin (zm. przed 1043 r.)<sup>81</sup>. Frankijski król Karol III Prostak (zm. 929 r.) obawiał się zmierzyć z wodzem Normanów Rollem. Chcąc otrzymać od najeźdźców zapewnienie trzech miesięcy pokoju, Karol obiecał Normanom – w razie przyjęcia chrześcijaństwa – ziemię i wielkie dary. Ta decyzja frankijskiego króla rzuca oczywiście cień na cały jego lud – Dudon opisuje Franków następująco: *Franci imbelles, armisque frigidi, quasi effeminati petissent securitate Rollonis*<sup>82</sup> = „Frankowie niewojowniczy i z zimnym orężem niczym kobiety (lub »zniewieściali«) błagali Rolla o rozejm”. Oczywiście ta postawa władcy Franków spotyka się z oburzeniem – dwaj Burgundzcy, książę Ryszard i hrabia Poitou Ebalus, zaprotestowali i w słowach pełnych wzgardy zapytali, czemu Frankowie pozwalają Normanom pustoszyć własny kraj, którego Karol ma obowiązek bronić. Dudon w swej narracji przedstawia czytelnikom dobrze znaną prawdę –

---

<sup>80</sup> Warto wspomnieć fragment *Etymologiae*, XI, 2, 17 Izydora, gdzie wyjaśnione jest, że kobieta podlega mężczyźnie, bo ten posiada siłę.

<sup>81</sup> Na temat tego dzieła zob. np. F. Lifschitz, *Dudo's Historical Narrative and the Norman Succession of 996*, „Journal of Medieval History” 20, 1994, s. 101–120.

<sup>82</sup> Dudo z Saint-Quentin, *De moribus et actis primorum Northmanniae ducum libri tres*, wyd. J.-P. Migne, w: *Patrologia Latina*, t. 141, Paris 1880, II, c. 21, s. 644.



kto jest zbyt zniewieściał, aby z mieczem w ręku bronić własnej domeny, ten nie zasługuje, aby nią władać.

W dziele Dudona ludem wojowników są Danowie (Duńczycy), zwani również przez autora Dakami, a pozbawionymi *virtus* przeciwnikami męskiego „ludu bohaterów” – Frankowie<sup>83</sup>. Dudon tak konstruuje swoją narrację, aby pokazać, że rywalizacja między Danami a Frankami jest w gruncie rzeczy walką o niezwykle żyzną i obfitującą we wszystko krainę<sup>84</sup> – późniejszą Normandię, która jednakże potrzebuje dzielnych obrońców, a takimi nie są Frankowie. Są oni na tyle zniewieściali, że nie są w gruncie rzeczy „ludźmi miecza”, co symbolizowane jest za pomocą stwierdzenia, iż ich oręż jest zimny, a więc nieużywany. Danowie twierdzą wręcz, że Normandia pozbawiona jest wojowników i rycerzy. Tylko Danowie – w dziele Dudona uosobienie *virtus* – dzięki własnej dzielności legitymizują swoją władzę nad zdobytą krainą, ponieważ, w przeciwieństwie do Franków, potrafią ją obronić i z tego też względu zasługują, aby nią władać<sup>85</sup>.

Cała zaprezentowana przez Izydora strategia narracyjna miała oczywiście konkretny cel. Dowodził on, że podbój Hiszpanii nie był oczywiście żadnym bezprawnym i barbarzyńskim najazdem – *Etymologiae* uzasadniały, że rozszerzanie własnego królestwa za pomocą *vis* i *virtus* było prawem ludów (*ius gentium*). I właśnie owe prawo ludów uprawomocniło gocki podbój Hiszpanii, który Izydor barwnie opisał w swoim dziele. Goci byli personifikacją *virtus* i dysponowali siłą. Hiszpania – niczym kobieta z utęsknieniem czekająca na swego zdobywcę i obrońcę – doczekała się władców, którzy na nią zasługiwali i potrafili – w przeciwieństwie do Rzymian, tracących prowincję po prowincji – obronić.

Skonstruowanie przez Izydora propagandowej narracji, która miała jednocześnie zdelegitymizować prawa Rzymian do władzy

<sup>83</sup> Zob. też A. Pleszczyński, *Historia communitatem facit*, s. 72.

<sup>84</sup> Na temat żyznej Normandii w dziele Dudona zob. F. Lifschitz, *Dudo's Historical Narrative*, s. 112.

<sup>85</sup> Zob. też A. Pleszczyński, *Historia communitatem facit*, s. 74.

nad Hiszpanią i legitymizować panowanie Gotów nad jej ziemiemi, nie jest oczywiście zabiegiem wyjątkowym, jeśli idzie o wczesne średniowiecze. Innego rodzaju ideologiczna walka toczyła się między frankijskim królem Chlodwigiem a królem Gotów Teodorykiem Wielkim po 508 r. Chlodwig – jak pokazali John Michael Wallace-Hadrill i Karl Ferdinand Werner – w swych propagandowych działaniach przedstawiał Franków nie jako barbarzyńskich agresorów, lecz obrońców Galii<sup>86</sup>. Podkreślał, że wojsko frankijskie broniło rzymskich ziem przed *externae gentes* – Alamanami i Wizygotami. Dzięki temu Chlodwig – którego panowanie w Galii zostało uznane oficjalnie przez cesarza Anastazjusza w 508 r. (lub krótko po) – uzasadniał obecność wojsk frankijskich w prowincjach galijskich. Tą propagandą silnie prześlągnięty był św. Remigiusz z Reims, który w jednym ze swych listów określił frankijskiego króla mianem *custos patriae* – „strażnika ojczyzny”<sup>87</sup> i nazwał „zwycięzcą ludów” (*triumphator gentium*)<sup>88</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że wizji Franków jako „obrońców Galii” silnie przeciwstawili się propagandyści Teodoryka Wielkiego, którego wojska zadały armii Chlodwiga ciężką klęskę pod Arelate (Arles) w 508 r. Kasjodor w *Variae epistolae* określał Franków jako *externa gens*, a więc „ludem zewnętrznym”, który pochodził spoza cywilizowanej ekumeny – *Orbis Romanus*. *Getica* Jordanesa – które z pewnością podążają w tym miejscu za zaginioną dziś *Historia Gothorum* Kasjodora – praktycznie „odwracają” rolę odgrywaną przez Franków w Galii. Wbrew temu,

<sup>86</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *War and Peace in the earlier Middle Ages*, „Transactions of the Royal Historical Society” 25, 1975, s. 164; K.F. Werner, *La «conquête franque» de la Gaule. Itinéraires historiographiques d'une erreur*, „Bibliothèque de l'école des chartes” 154, 1996, s. 7–45.

<sup>87</sup> K.F. Werner, *Die „Franken”. Staat oder Volk?*, w: *Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich” (496–97)*, red. D. Geuenich, Berlin–New York 1998 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19), s. 95–101.

<sup>88</sup> *Epistulae Austrasiacae*, 3, c. 1, wyd. W. Gundlach, w: *MGH, Epistolae Merovingici et Karolini aevi* (I), t. 3, Berolini 1892, s. 114.

co twierdził Chlodwig, Jordanes przedstawiał Franków jako dzikusów charakteryzujących się „barbarzyństwem” (*barbaries*)<sup>89</sup>. Co więcej, Jordanes – lub raczej Kasjodor – uderzył w forsowany przez Chlodwiga i jego następców wizerunek Franków jako obrońców Galii. Jak relacjonują *Getica*, Frankowie – zamieszkujący tereny ongiś zajmowane przez Germanów – dokonywali okrutnych (*crudeliter*) najazdów na Galię<sup>90</sup>, co pokazuje, że w ujęciu ich autora byli oni tylko dzikimi i barbarzyńskimi najeźdźcami. Za dekonstrukcją wizerunku Franków szła konstrukcja roli Gotów jako obrońców Świata Rzymskiego oraz ludu, który posiadał najlepsze cechy Rzymian i *gentes*. Goci nie byli w tym ujęciu barbarzyńcami, charakteryzującymi się takimi przywarami jak *feritas*, *saevitia* czy *crudelitas*. Nie odznaczali się złymi obyczajami barbarzyńców – cytując Kasjodora – *ut et Romanorum prudentiam caperent et virtutem gentium possiderent*<sup>91</sup> = „ponieważ posiadli i roztropność Rzymian, i odziedziczyli dzielność ludów [*gentes*, a więc »ludów barbarzyńskich« – R.K.]”. Cytowany wyżej list, który Teodoryk wysłał do wojskowego zarządcy Panonii Sirmiensis, Colloseusa, pokazuje ponadto, że według tego króla obrońcami rzymskich prowincji byli Goci. Co więcej, również rola Ostrogotów jako obrońców Galii była w *Getica* akcentowana, kiedy mowa jest o tym, że bronią oni jej wówczas, gdy ze wszystkich stron jest atakowana<sup>92</sup>. To Goci byli prawdziwymi obrońcami Galii, której bronili przed najeźdźcami takimi jak Burgundowie i barbarzyńscy Frankowie.

---

<sup>89</sup> Jordanes, *Getica*, c. 176, s. 104.

<sup>90</sup> *Ibidem*, c. 161, s. 100.

<sup>91</sup> Kasjodor, *Variae epistolae*, III, c. 23, 1–4, s. 91.

<sup>92</sup> Zob. R. Kasperski, *Propaganda im Dienste Theoderichs des Großen – die dynastische Tradition der Amaler in der „Historia Gothorum” des Cassiodor, „Frühmittelalterliche Studien” 52, 2018 (w druku).*

ŚMIERĆ DZIECKA ATAULFA I PLACYDII JAKO SYMBOL  
OSTATECZNEGO FIASKA WSPÓŁPRACY RZYMIAN I GOTÓW

Na zdobyciu i wzięciu w posiadanie Hiszpanii nie kończą się motywy ślubne użyte przez Izydora w konstruowaniu jego (prze-ciw)mitu skierowanego przeciw Rzymowi. W rozdziale 19 *Historia Gothorum* czytamy: *Aera CCCCXLVIII anno »imperii Honori et Arcadii XVI« Alarico post captam urbem defuncto Athaulfus Gothis Italia regno praeficitur annis VI. iste quinto regni anno de Italia »recedens Gallias adiit« Placidiam »Theodosii imperatoris filiam« quam Romae Gothi ceperant, coniugem sibi adsumpsit. in quo prophetia Danihelis a quibusdam creditur esse completa, qui ait filiam regis austri coniugendam regi aquilonis, nullo tamen de germine eius subole substinente*<sup>93</sup>. Kolejny symboliczny wątek? Narracja *Historia Gothorum* niewątpliwie w nie obfituje. Izydor oparł się oczywiście na relacji kroniki Hydacjusza<sup>94</sup>, który pisał: *Ataullfus apud Narbonam Placidiam duxit*<sup>95</sup> *uxorem; in quo profetia Danihelis putatur inpleta, ut ait, filiam regis austri sociandam regi aquilonis, nullo tamen eius ex ea semine subsistente*. Ten fragment narracji Izydora oczywiście nie umknął uwadze nowożytnych badaczy<sup>96</sup>. Kenneth Baxter Wolf stwierdził, że przedstawienie mariażu Placydii i Ataulfa w *Historia Gothorum* Izydora ma znaczenie symboliczne<sup>97</sup>. Otóż życie jedyne dziecko zrodzonego z tego związku zostaje przerwane przedwcześnie, a jego śmierć jest oznaką ostatecznego

<sup>93</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 19, s. 275.

<sup>94</sup> Hydatii Lemici *Continuatio chronicorum Hieronymianorum*, c. 57, s. 18.

<sup>95</sup> „Beim Gotenkönig wird das Verb *duxit* verwendet, beim patricius Constantinus *accepit*. Selbst auf der Ebene des Vokabulars macht Hydatius die Illegitimität der gotischen Ansprüche deutlich“; R. Steinacher, *Geschlechterrollen bei Hydatius*, w: *Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten in den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter*, red. R. Rollinger, Ch. Ulf, Wien-Köln-Weimar 2006, s. 155-165, cyt. ze s. 161.

<sup>96</sup> *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, s. 17.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

fiaska gocko-cesarskiej współpracy. Mariaż Ataulfa i Placydii od dawna był uważany za symboliczne połączenie dwóch ludów – Gotów i Rzymian: „The marriage of Ataulf and Placidia, accepted as valid by Romans and Visigoths, symbolized a union of Romans and Visigoths that is made explicit by the naming of their son Theodosius”<sup>98</sup>. Izydor i Hydacjusz przywołali prorocstwo proroka Daniela (11, 6) o związku króla północy z córką króla południa: „Po kilku latach łączą się oni, i córka króla południa przybędzie do króla północy, by zaprowadzić zgodę, lecz moc jego ramienia nie będzie trwała, a jego potomstwo nie utrzyma się”<sup>99</sup>. Wolf zwrócił uwagę na to, że wcześniejszy autor, Jordanes, również użył motywu narodzin dziecka, które symbolizowało połączenie dwóch ludów – Gotów i Rzymian<sup>100</sup>. W *Getica* znajdujemy informację, że z mariażu wnuczki Teodoryka Wielkiego, Matasunty, i Germanusa, który był kuzynem cesarza Justyniana I, zrodziło się dziecko – Germanus Postumus<sup>101</sup>. Związek przedstawicielki rodu Amalów i członka rodu Anicjuszów miał dawać nadzieję dwóm ludom – Gotom i Rzymianom. Walter Goffart zwrócił uwagę, że Jordanes stylizuje zakończenie swego dzieła na symboliczne „szczęśliwe połączenie” Gotów i Rzymian, dwóch kochanków, którzy rozdzieleni wskutek niesprzyjających okoliczności, znów do siebie wrócili<sup>102</sup>. Dziecko zrodzone z tego związku symbolizuje nową, gocko-rzymską wspólnotę. Ta niezwykle kontrowersyjna teza dotyka istotnego problemu, mianowicie propagandowego instrumentu, za pomocą którego Jordanes próbował przekonać opinię publiczną w Konstantynopolu, że połączenie dwóch ludów, Gotów i Rzymian, jest możliwe. Małżeństwo Matasunty

---

<sup>98</sup> R.C. Blockley, *Roman-Barbarian Marriages in the Late Empire*, „Florilegium” 4, 1982, s. 63–79.

<sup>99</sup> Cyt. za: Biblią Tysiąclecia.

<sup>100</sup> *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, s. 17–18, przyp. 31.

<sup>101</sup> *Ibidem*; Jordanes, *Getica*, c. 314, s. 138.

<sup>102</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Notre Dame 2005, s. 75.

i Germanusa oraz narodziny ich dziecka, w którego żyłach płynęła krew Gotów i Rzymian, Amalów i Anicjuszy, było pierwszym krokiem do połączenia dwóch ludów, w celu podjęcia współpracy w dziele budowy nowej Italii.

Strategia Izydora była inna. Sojusz Gotów i Rzymian nie wchodził w rachubę. Oba ludy walczyły o Hiszpanię i nic nie wskazywało, aby w przyszłości miało się coś w tej kwestii zmienić. Dla Jordanesa narodziny gocko-rzymskiego dziecka były znakiem nadziei, że Goci i Rzymianie mogą razem żyć na terenie Italii jako nowa wspólnota. U Izydora śmierć innego gocko-rzymskiego dziecka była tylko złowróbnym znakiem tego, że wszelkie próby współpracy tych dwóch ludów skazane były na porażkę. Proroctwo Daniela wypełniło się według Izydora wraz ze śmiercią małego Teodozjusza. Los Gotów i Rzymian zapisany został już w Biblii. Między tymi dwoma ludami żadnej zgody być nie mogło, wojna, która toczyła się jeszcze, kiedy Izydor zakończył pierwszą wersję swego dzieła, wygasła kilka lat po wstąpieniu na tron Swintili – idealnego władcy wizygockiego *regnum*.

#### TRANSLATIO IMPERII CZY IMITATIO IMPERII?

W historiografii trwa dyskusja, czy celem Izydora było przedstawienie gockiego królestwa jako dziedzica zachodniorzymskiego imperium i co za tym idzie skonstruowanie wyobrażenia Gotów jako konkurentów Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Wielu badaczy przychyliło się do tej tezy<sup>103</sup>. Inni sądzą jednak, że cel Izydora był zgoła odmienny. Chciał on tylko legitymizować władzę Gotów nad Hiszpanią, którą rozumiał jako jasno określoną i ograniczoną

---

<sup>103</sup> M. Reydellet, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 82, 1970, s. 363–400, zwł. s. 396–400; S. Teillet, *Des Goths a la nation gothique*, s. 474–477; P.M. Bassett, *The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville*, s. 290–294.

jednostkę terytorialną, bez uciekania się do twierdzenia, że Gotom należała się władza uniwersalna<sup>104</sup>. W tym duchu hiszpańska badaczka María R. Valverde Castro stwierdziła, że Izydor pragnął podkreślić prawomocność roszczeń Gotów do dziedzictwa cesarskiego Rzymu jako władców zwierzchnich „ograniczonej geograficznej przestrzeni” – Hiszpanii<sup>105</sup>. Czy – jeśli zgodzimy się z pierwszą grupą badaczy – znajdziemy w dziele Izydora ideę *translatio imperii*? Czy może istniała w wizygockiej Hiszpanii wyłącznie potrzeba naśladownictwa – *imitatio imperii*? Jeśli tak, to ślady tej ostatniej powinniśmy znaleźć w symbolice i ceremoniale władców wizygockich.

W historiografii toczyła się długa dyskusja dotycząca zapożyczenia przez wizygockich władców bizantyjskiego ceremoniału królewskiego oraz insygniów władzy<sup>106</sup>. Królem, który miał uczynić ten krok, był Leowigild (panował w latach 569–586). Dietrich Claude postawił ostrożną hipotezę, że wizygocki ceremoniał dworski mógł być wzorowany na cesarskim, choć nie da się tego w żaden sposób udowodnić<sup>107</sup>. Edward Arthur Thompson

---

<sup>104</sup> J.N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, s. 261–311.

<sup>105</sup> M.R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo y ejercicio*, s. 154; D. Rojinsky, *Companion to Empire. A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550–1550*, Amsterdam–New York 2010 (Foro Hispánico, 37), s. 48.

<sup>106</sup> Omawia ją J. Arce, *Ceremonial visigodo/ceremonial “bizantino”. Un tópico historiográfico*, w: *Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, red. I. Pérez Martín, P. Bádenas de la Peña, Madrid 2004 (Nueva Roma, 24), s. 101–116; zob. też A.P. Bronisch, *Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien*, w: *Das frühmittelalterliche Königtum: ideelle und religiöse Grundlagen*, red. F.-R. Erkens, Berlin–New York 2005, s. 161–189.

<sup>107</sup> D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, s. 67; por. M. McCormick, *Eternal Victory*, s. 298. Tezę Dietricha Claudego zweryfikował Ch. Eger, *Zur Imperialisierung des westgotischen Königtums aus archäologischer Sicht*, w: *Spolien im Umkreis der Macht. Akten der Tagung in Toledo vom 21.–22.9.2006 = Spolia en el entorno des poder. Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de septiembre 2006*, red. T.G. Schattner, F. Valdés Fernández, Mainz 2009, s. 151–169.

stwierdził, że Leowigild „surrounded the throne with something of Byzantine pomp, though the details of what he did are not recorded”<sup>108</sup>. Michael McCormick z kolei uważał, że władca ten tylko rozwinął królewski ceremoniał, który przynajmniej od czasów Teodoryka II (panował w okresie 453–466) opierał się na cesarskiej ideologii władzy<sup>109</sup>. Ostatnie badania pokazały, że istotnie ceremoniał królewski w wizygockiej Hiszpanii był odwzorowaniem wschodniorzymskiego. Izydor z Sewilli w swej *Historia Gothorum* twierdził, że Leowigild był pierwszym, który zasiadał na tronie ubrany w szaty królewskie (*vestis regalis*)<sup>110</sup>. Tyle źródło. Jednakże rzeczywistość wyglądała zupełnie inaczej. McCormick słusznie podkreśla, że – w niezgodzie z relacją Izydora z Sewilli – wizygocy królowie już przynajmniej od czasów Teodoryka II pysznili się symbolami władzy królewskiej<sup>111</sup>. Istnieją jednak ważniejsze z punktu widzenia niniejszych rozważań problemy. W drugiej, młodszej wersji swego dzieła dziejopis nie zamieszcza w ogóle informacji o szatach królewskich Leowigilda. Dlaczego? Jak słusznie zauważył Andrew H. Merrills, problem opuszczenia przez Izydora informacji o pseudocesarskich insygniach władzy nieczęsto jest obiektem dyskusji<sup>112</sup>. Badacz ten sądzi, że Izydor zdecydował się napisać nową wersję swego dzieła po zwycięstwie Swintili w Hiszpanii, które stworzyło „new ideological climate within the Kingdom”<sup>113</sup>. Czy rzeczywiście Izydor celowo nie wprowadził tej wzmianki, aby pokazać, że zwycięskie wizygockie królestwo nie potrzebowało już *imitatio imperii*? Czy powinniśmy

---

<sup>108</sup> E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, s. 57.

<sup>109</sup> M. McCormick, *Eternal Victory*, s. 298–302.

<sup>110</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 51, s. 288. Luis A. García Moreno twierdzi, że za panowania tego władcy doszło do nasilenia procesu „imperializacji” władzy królewskiej; idem, *Historia de España Visigoda*, s. 317–324, zvl. s. 321.

<sup>111</sup> M. McCormick, *Eternal Victory*, s. 299.

<sup>112</sup> A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 183.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 181.



pójść dalej i twierdzić, że *imitatio imperii* zastąpione zostało przez *translatio imperii*?<sup>114</sup>

Analizę tego problemu zaczniemy od przedstawienia kolejny raz Hiszpanii w dziele Izydora. Opisuje on ją w *Laus Spaniae* następująco: *iure tu nunc omnium regina provinciarum, a qua non occassus tantum, sed etiam oriens lumina mutat: tu decus atque ornamentum orbis*<sup>115</sup> = „prawnie jesteś teraz królową wszystkich prowincji, od której nie tylko Zachód, lecz również Wschód otrzymuje światło: ty jesteś ozdobą i klejnotem Świata”. Co to oznacza? John Bagnell Bury analizując wzmiankę: *fruiturque hactenus inter regias infulas et opes largas imperii felicitate securo*<sup>116</sup>, komentował rzecz następująco: „This is the ideal – the happiness of the Empire”<sup>117</sup>. Dalej twierdził jednak, że centrum imperium – zarówno według Izydora, jak i Fredegara – leżało gdzie indziej, w Konstantynopolu. Goccy królowie uważali się wciąż za podwładnych cesarza i ciągle to „Nowy Rzym” stanowił centrum cywilizowanego świata. Trudno zgodzić się z tym twierdzeniem. Wnosząc po słowach Izydora, centrum leżało jednak gdzie indziej. To Hiszpania była – według niego – królową wszystkich prowincji, która swym blaskiem opromieniała cały świat. Czy zatem imperium przeszło z rąk Rzymian w ręce Gotów? Izydor oczywiście zna ideę *translatio imperii*, którą opisuje w IX księdze swych *Etymologiae*:

*Regnum universae nationes suis quaeque temporibus habuerunt, ut Assyrii, Medi, Persae, Aegyptii, Graeci, quorum vices sors temporum ita volutavit ut alterum ab altero solveretur. Inter omnia autem regna terrarum duo regna ceteris gloriosa traduntur: Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus, et locis inter se ordinata atque distincta. Nam sicut illud*

<sup>114</sup> Na temat idei *translatio imperii* zob. W. Goetz, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenken und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, *passim*.

<sup>115</sup> Izydor z Sewilli, *De Laude Spaniae*, s. 267.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire. From Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, t. 2, London–New York 1889, s. 313, przyp. 1.

*prius et hoc posterius, ita illud in oriente, hoc in occidente exortum est: denique in illius fine huius initium confestim fuit. Regna cetera ceterique reges velut adpendices istorum habentur*<sup>118</sup>.

Jednakże, jak widzimy, nie ma tu mowy o królestwie Gotów. *Regnum Romanorum* – obok władztwa Asyryjczyków – było najwspanialsze (*gloriosus*) i reszta królestw oraz monarchów była tylko dodatkami (*adpendices*) do tych dwóch. *Historia Gothorum* zaznacza jednak, że lud Gotów, dzierżąc Hiszpanię, jest „bezpieczny w szczęściu imperium”. Czyżby Izydor chciał swoim czytelnikom zasugerować, że zawładnięcie Hiszpanią równało się zdobyciu *felicitas imperii*? Przesłanką za takim rozwiązaniem jest to, że Hiszpania była ziemią nie tylko żyzną, bogatą i szczęśliwą, lecz również rodzicielką odzianych w purpurę władców – zacytujmy Izydora: *Alumnis igitur et gemmis dives et purpuris rectoribusque pariter et dotibus imperiorum fertilis sic opulenta es principibus orrandis ut beata pariendis*<sup>119</sup> = „Jesteś tak samo bogata w szlachetne kamienie, jak w odzianych w purpurę władców, oraz płodna w cesarskie posagi; tak samo bogata w przyozdabianiu swoich princepsów, jak błogosławiona w rodzeniu ich”.

Co chciał Izydor w tym zdaniu zasygnalizować? O czym mówił? O przeszłości czy terażniejszości? Kim byli ci „odziani w purpurę władcy”? Z Hiszpanii pochodzili oczywiście wielcy rzymscy cesarze – np. Trajan i Teodozjusz Wielki, a Pacatus Drepanius dodawał jeszcze Hadriana<sup>120</sup>. Izydor jednakże używa w opisie Hiszpanii czasu terażniejszego, tak jakby chciał zasugerować, że „tu i teraz” kraina ta „rodzi” „odzianych w purpurę władców” i „przyozdobionych princepsów”<sup>121</sup>. Czy byli nimi królowie Gotów?

<sup>118</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, IX, c. 3, 1–3.

<sup>119</sup> Idem, *De Laude Spaniae*, s. 267.

<sup>120</sup> A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 196; *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, red. Ch.E.V. Nixon, B.S. Rodgers, Berkeley 1994, s. 452.

<sup>121</sup> Por. D. Rojinsky, *Companion to Empire*, s. 51; A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 196.

*Laus Spaniae* figuruje tylko w drugiej wersji dzieła, którą skomponowano w czasie panowania Swintili. Największą zasługą tego monarchy miało być to, że zjednoczył on pod gocką władzą całą Hiszpanię. Izydor pisze o tym następująco: *totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus*<sup>122</sup> = „pierwszy posiadał władzę monarchiczną (lub »absolutną«) nad całą Hiszpanią na północ od cieśniny oceanicznej”. Zdziwiająca jest jedno. Otóż Izydor, żeby opisać największe dokonanie Swintili, używa terminu *monarchia regni*. Co chciał przez to zasygnalizować? Termin *monarchia* tłumaczony jest przez niego w *Etymologiae* następująco: „*monarchae sunt, qui singularem possident principatum, qualis fuit Alexander apud Graecos, et Iulius apud Romanos. Hinc et monarchia dicitur. Monas quippe singularitas Graeco nomine, arkhé principatus est*”<sup>123</sup>.

Jeśli monarchia to dzierżenie jedynowładztwa, to faktycznie władza Swintili nad Hiszpanią wyczerpywała jej znamiona, ponieważ zjednoczył on tę krainę i sprawował w niej – jako jedyny – władzę zwierzchnią. Jednak użyty przez Izydora w odniesieniu do charakteru władzy Swintili termin tworzy związek i asocjacje między nim, Aleksandrem Wielkim i Juliuszem Cezarem. O Cezarze Izydor pisał: *Iulius [Caesar] ann. V. Hic prior monarchiam tenuit*<sup>124</sup>. W drugiej redakcji swojej kroniki – powstałej za panowania Swintili – pisał z kolei, że Cezar objął *monarchiam totius imperii Romani*<sup>125</sup>, o Aleksandrze zaś, że *regnavit ann. V. huius enim quinque anni postremi in ordine numerantur, quibus monarchiam orbis obtinuit*<sup>126</sup>. Każdy z nich był twórcą jednego z imperiów – Cezar rzymskiego, Aleksander greckiego i – jak chciał Izydor – światowego. Co więcej, o pierwszym z nich Izydor pisał, że *ex cuius nomine sequentes imperatores Caesares appellati sunt*. Był

<sup>122</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 62, s. 292.

<sup>123</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, IX, c. 3, 23 (wprowadziłem drobną zmianę).

<sup>124</sup> *Ibidem*, V, c. 24, 25.

<sup>125</sup> Izydor z Sewilli, *Chronica*, c. 234, s. 453.

<sup>126</sup> *Ibidem*, c. 195, s. 449.

więc Cezar nie tylko faktycznym twórcą monarchii rzymskiej, ale również pierwszym z długiej listy rzymskich imperatorów. Podobnie Aleksander, o którym Izydor pisał: *Hucusque Persarum regnum stetit: dehinc reges Graecorum incipiunt*<sup>127</sup>. Być może – zważywszy, że *Historia Gothorum* i kronika miały funkcjonować łącznie – celem Izydora było pokazanie, iż ci, którzy obejmują *monarchia*, dają początek zarówno potężnym królestwom, jak i długim „liniom” królów. To zaś dobrze wróżyłoby Swintili, który przecież też objął *monarchia*. Mógł on być również prekursorem długiej linii królów Hiszpanii.

Z połączenia poszczególnych motywów Izydorowej narracji wyłania się obraz wspaniałego króla Swintili, pierwszego dzierżącego monarchiczną władzę nad Hiszpanią, rodzicielką „odzianych w purpurę władców”. Sądzić można, że celem Izydora było zademonstrowanie, iż wraz ze zjednoczeniem hiszpańskich ziem nastąpi prawdziwa monarchia Hiszpanii, której pierwszym władcą był Swintila, po nim zaś władzę objąć miał – jak planowano – Riccimer. Jednakże wciąż nierozstrzygnięta pozostaje zasadnicza kwestia – czy „odzianymi w purpurę” władcami byli Swintila i Riccimer? Czy wraz ze zdobyciem *monarchia* nad Hiszpanią *felicitas imperii* przeszła na tych gockich władców?

*Historia Gothorum* – w przeciwieństwie do *Etymologiae* – służyć miała gockiej propagandzie. Jako narracja mityczna operuje zatem wyrafinowaną symboliką, ale nie tylko. Izydor nie stawiał na wyraziste wypowiedzi i jasne deklaracje, lecz poruszał się w obrębie wysublimowanej symboliki, często stosowanych aluzji oraz skojarzeń, które miały na celu rozbudzić wyobraźnię czytelników i odbiorców jego dzieła. Stosował również zawoalowane aluzje i tzw. przekaz podprogowy. Swintila wziął w posiadanie całą Hiszpanię, która dumna była z rodzenia cesarzy. Tego jednak, kto szukał w *Historia Gothorum* odpowiedzi na pytanie, czy władzę cesarską dzierżą teraz królowie Gotów władający „królową

---

<sup>127</sup> *Ibidem*.

provincji”, Izydor nie mógł zadowolić przez podanie jasnego i klarownego wyjaśnienia. Czy przeniesienie imperium z Rzymu na Gotów nastąpiło? Izydor twierdził, że wszystkie ludy (oraz Rzym) służyły teraz Gotom, ale czy doszło do *translatio imperii*, czytelnik Izydora musiał wydedukować sam. Czy gocy królowie byli owymi „odzianymi w purpurę władcami”? Tego mógł się ów czytelnik tylko domyślać. Mógł również wysnuć – być może oczekiwany przez Izydora i jego patronów – wniosek, że skoro Cezar dał początek władcom Rzymian, a Aleksander królom Greków, to Swintila i jego syn mogli równie dobrze zapoczątkować długą linię gockich władców Hiszpanii, sprawujących nad nią jedynowładztwo, i stworzyć gockie imperium, które mogłoby zająć miejsce Rzymu jako zwierzchnika wszystkich ludów. Legitymizacji władzy tych dwóch postaci służyć miała zresztą druga wersja *Historia Gothorum*. O tym jednak powiem w następnym rozdziale.

## PODSUMOWANIE

Peter Brown tak pisał o celach wizygockich królów oraz ich kościelnych doradców i sojuszników takich jak Izydor z Sewilli:

In the case of Spain, as in the case of other conflicting Christian regions, there was a competitive edge to such collections of knowledge. The Visigothic kings of Spain and their episcopal advisers, of whom Isidore was among the most enthusiastic, wished to create their own version of a „true” Christian commonwealth in thinly disguised competition with the „kingdom of the Greeks” – the self-styled „Holy Commonwealth” of East Rome<sup>128</sup>.

Twierdzenie Browna jest mocno kontrowersyjne, ale jedno wydaje się pewne – rywalizacja z „królestwem Greków”, czyli z Imperium Wschodniorzymskim, stała się jednym z głównych

---

<sup>128</sup> P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity A.D. 200–1000*, Oxford 2013, s. 366.

celów propagandy w królestwie Wizygotów<sup>129</sup>. Izydor wspaniale przysłużył się Wizygotom, pokazując w swoim dziele, że są oni prawowitymi władcami Hiszpanii.

Wizygockie królestwo zbudowane zostało na sile militarnej, jego władcy toczyli zacięte boje, aby zjednoczyć Hiszpanię pod swoją władzą, krok po kroku zdobywali kolejne miasta i terytoria, walczyli z buntownikami, którymi mogli być – jak w przypadku syna Leowigilda, Hermenegilda – członkowie własnego rodu. Potrzebne były jednak również ideologiczne narzędzia, za pomocą których można było związać i zjednoczyć podzieloną wspólnotę polityczną<sup>130</sup>. Wizygockie królestwo toczyło przecież ciężką walkę, aby zbudować jedność<sup>131</sup>. Izydor przysłużył się temu celowi swoją *Historia Gothorum*. Zaprezentowany na kartach dzieła (przeciw) mit Gotów propagował ideę gockiej mocarstwowości oraz ukazywał, że członkowie tej *gens* tworzyli wielki i znakomity lud, który nie dość, że miał starożytny rodowód, to jeszcze osiągnął doskonałość w tym, co czyni mężczyzn – w chwale oręża i nie bez przyczyny chlubił się mianem *fortissima gens Gothorum*. Ta polityczna wspólnota wyobrażona miała podlegać jednemu władcy, który dorównywał mu doskonałością. *Felicitas imperii* Gotów wymuszała, aby władcą tego ludu była osoba godna rządzenia nim. Obdarzony *mirabilis felicitas* Swintila – jak zobaczymy – jawił się według Izydora jako ktoś do tego celu wybrany. Na dodatek – wybrany przez samego Boga.

---

<sup>129</sup> Jocelyn N. Hillgarth twierdzi, że około 580 r. Toledo stało się hiszpańskim Bizancjum i hiszpańskim Rzymem; idem, *Coins and Chronicles*, s. 500.

<sup>130</sup> J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 60; zob. też S. Rus Rufino, *Unidad y Paz en El Reino Visigodo. Dos Aspectos del Pensamiento político del Isidoro*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 81–94.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

*HISTORIA GOTHORUM* I IDEOLOGIA  
WŁADZY W WIZYGOCKIEJ HISZPANII:  
DOBRY KRÓL SWINTILA I ZŁY KRÓL GEZALEK,  
CZYLI JAKI POWINIEN BYĆ, A JAKI NIE POWINIEN,  
GOCKI KRÓL WEDŁUG IZYDORA Z SEWILLI

WSTĘP

The concepts of military victory, piety and justice also occur frequently as descriptors of kings on Visigothic coinage, in liturgical ceremonies and the laws of the Visigothic kingdom. It is likely that these manifestations of royal ideology drew on the same late Roman political theory as that which inspired Isidore's vision of kingship.

Jamie Wood<sup>1</sup>

Thus the support of the Spanish church and its bishop was clearly not sufficient for the monarchy's needs. Specifically, the kings needed to convince the Gothic nobility that their monarchical authority was legitimate, and that it was not to be challenged through conspiracy and rebellion.

Jace T. Crouch<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> J. Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden–Boston 2012, 145.

<sup>2</sup> J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain*, „Mediterranean Studies” 4, 1994, s. 13.

W swych rozważaniach nad wizerunkiem „długowłosych królów” – bardziej znanych pod nazwą Merowingów – w *Historiae* Grzegorza z Tours (zm. 594 r.) brytyjski historyk John Michael Wallace-Hadrill poświęcił nieco miejsca cnotom królów w ideologii politycznej wczesnego średniowiecza<sup>3</sup>. Według niego za najważniejsze uważano w tym okresie *felicitas* i *fortitudo*. Pierwszą z nich Wallace-Hadrill określił jako *fruitful good luck*<sup>4</sup>, które pochodzić miało według niego od rodowej *nobilitas* Merowingów. Drugą zaś utożsamił ze znaną z dzieł Tacyta *virtus* – dzielnością<sup>5</sup>. Założyciel dynastii Merowingów, Childeryk I (zm. 482/483 r.), miał

<sup>3</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, w: idem, *The Long-haired Kings*, London 1962, s. 148–248, zwł. s. 163. Brytyjski badacz oparł się przede wszystkim na *Annales Pegavienses et Bosovienses*, wyd. G.H. Pertz, w: MGH, *Sriptores*, t. 16, Hannover 1859, c. 232–270, s. 235. Na temat Wallace’a-Hadrilla zob. I.N. Wood, *John Michael Wallace-Hadrill 1916–1985*, w: *Biographical Memoirs of Fellows*, t. 3, Oxford–New York 2004, s. 333–355.

<sup>4</sup> Na temat „dobrego szczęścia” władców wczesnośredniowiecznych zob.: H. Wolfram, *Rom und das frühe Königtum nördlich der Alpen*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 15–65, zwł. s. 24–32; W. Kienast, *Germanische Treue und „Königsheil”*, „Historische Zeitschrift” 227, 1978, nr 2, s. 265–324. Artykuł Kienasta jest pokłosiem wielkiej dyskusji dotyczącej tzw. die germanische Treue; na ten temat zob. W. Schlesinger, *Randbemerkungen zu drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue*, w: *Alteuropa und die Moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, red. A. Bergengruen, L. Deike, Göttingen 1963, s. 11–59; idem, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, „Historische Zeitschrift” 176, 1953, s. 225–275; F. Graus, *Über die sogenannte germanische Treue*, „Historica” 1, 1959, s. 71–121; idem, *Herrschaft und Treue. Betrachtungen zur Lehre von der germanischen Kontinuität*, „Historica” 12, 1966, s. 5–44; K. Kroeschell, *Die Treue in der deutschen Rechtsgeschichte*, „Studi Medievali” 10, 1969, nr 1, s. 465–489. Ogólnie na temat *felicitas* zob.: H. Wagenvoort, *Felicitas Imperatoria. A Discussion of Harry Erckell, Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*. Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1952, w: idem, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, s. 59–83; H. Erckell, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Göteborg 1952. Dyskusję szeroko omawia H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, s. 356–398.

<sup>5</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, s. 155, 163.



odznaczać się (według Wallace'a-Hadrilla) zarówno *felicitas*, jak i *virtus*<sup>6</sup>. Można sądzić, że problematyka królewskich cnót i przywar dużo bardziej zajmowała angielskiego badacza, niż może to wynikać z tych kilku stron, które poświęcił on kwalifikacjom Childeryka do sprawowania władzy nad jedną z frankijskich *gentes*. Wallace-Hadrill opublikował przecież dłuższy artykuł, w którym poddał on analizie – jak to sam określił – *personal qualities of kings* u Grzegorza z Tours i Bedy Czcigodnego (zm. 735 r.)<sup>7</sup>. W tymże artykule Wallace-Hadrill już na początku wyraził swój stosunek do twórczości obu dziejopisów:

Gregory and Bede, different as they are in many respects, belong to the historiographical genre of Cassiodorus and Jordanes, Isidore, Fredegar and Paul the Deacon. They tell some part of the story of the taking-over of the western Roman provinces by Germanic tribes, and of the settling-down of those tribes in a Christian, romanizing milieu. For all their idiosyncracies, they have that in common which separates them from the last pagan, classical historians (notably Ammianus Marcellinus) and, but less distinctively, from the first great ecclesiastical historian, Eusebius, and his immediate followers. We cannot call them ancient historians, and only in a qualified sense are they ecclesiastical historians. What they really are is medieval historians, the first of their kind. To borrow a convenient legal term, they write Vulgar history, postclassical history: Latin, Catholic, apologetic, provincial. They at once witness to and, in a way, help to create, the early middle ages. They write history for a new society. We use them so often, because we must, as storehouses of Information that we forget that they are historians; they controlled the Information available to them, put it in a way that suited them, and left us a picture of their past that is an artifact<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Rozważania Wallace'a-Hadrilla zaadaptował i rozszerzył na historię anglo-normandzką Matthew Strickland; idem, *Against the Lord's Anointed. Aspects of Warfare and Baronial Rebellion in England and Normandy*, w: *Law and Government in Medieval England and Normandy. Essays in Honour of Sir James Holt*, red. G. Garnett, J. Hudson, Cambridge 1994, s. 56–79, zwł. s. 60–61.

<sup>7</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Bede. Their Views on the Personal Qualities of Kings*, „Frühmittelalterliche Studien” 2, 1968, s. 31–44.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 31; podobnie o Izydorze zob. J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 8.

Brytyjski badacz zamierzał udowodnić, że tak jak spisane przez obu dziejopisów historie były w gruncie rzeczy artefaktami, które powstały w celu stworzenia obrazu przeszłości adresowanego do nowych społeczeństw (i dla nich akceptowalnego) zamieszkujących barbarzyńskie państwa sukcesyjne, tak również ich główni bohaterowie – barbarzyńscy królowie – byli według niego artefaktami. Ich czyny i charakterystyki w dziełach Grzegorza z Tours i Bedy Czcigodnego były po części wynikiem inwencji samych dziejopisów. Dozowali oni posiadane przez siebie informacje, przedstawiali je w sposób, jaki uważali za najbardziej odpowiedni, tworząc przez to obraz władców, który był w rzeczywistości artefaktem. Metodologiczne *credo* Wallace’a-Hadrilla – w owym czasie niezwykle nowatorskie – znalazło wielu zwolenników<sup>9</sup>. Żałować trzeba jedynie, że Wallace-Hadrill nie wziął po uwagę innego ważnego średniowiecznego dziejopisa – Izydora z Sewilli (zm. 636 r.)<sup>10</sup>. Biskup Sewilli w latach 599–636 był jednym z najważniejszych intelektualistów swoich czasów, którego celem – według wielu badaczy – było stworzenie oficjalnej ideologii władzy królewskiej zgodnej z kościelnymi poglądami<sup>11</sup>. Choć

---

<sup>9</sup> Zob. szczególnie pracę W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Notre Dame 2005, *passim*. Goffart nie cytuje jednak artykułu Wallace’a-Hadrilla jako źródła inspiracji swych myśli.

<sup>10</sup> Na temat ideału władcy w pismach Izydora z Sewilli zob.: M. Reydellet, *Recherches sur l'idéologie monarchique dans le royaume wisigothique d'Espagne*, „École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques” 1964, s. 413–420; idem, *La Conception du souverain chez Isidore de Séville*, w: *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento por Manuel C. Diaz y Diaz, bajo el patrocinio científico de las Facultades de Filosofía y Letras de las Universidades de España, a costa y por la munificencia de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León*, Leon 1961, s. 457–466; J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 9–26; M.R. Madden, *Political Theory and Law in Medieval Spain*, New York 1930, s. 19–27.

<sup>11</sup> J. Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, tłum. M. Montes, Madrid 2002, s. 99–112; idem, *Isidore*

Izydor nie pozostawił żadnego dzieła, które poświęcone byłoby w całości istocie władzy królewskiej, to jednak jego bogata spuścizna pozwala powiedzieć wiele odnośnie do tego, co uczony ów na ten temat sądził. Poglądy Izydora na istotę władzy królewskiej wyrażone są w jego dziełach: *Sententiae, Etymologiae* i w kanonie czwartego synodu w Toledo (odbył się on w 633 r.). Jego oceny poszczególnych władców można znaleźć w innym jego dziele – *Historia Gothorum*<sup>12</sup>. Marc Reydellet uznał, że dzieło Izydora jest w istocie „galerią władców” – *galerie de rois*<sup>13</sup>. Badacz ten zasugerował, że celem Izydora mogło być skonstruowanie takiej historii wizygockich królów, która byłaby rodzajem zwierciadeł królewskich<sup>14</sup>. Miała instruować, jacy powinni być gocy królowie Hiszpanii<sup>15</sup>. Izydor – jak stwierdza Jace T. Crouch – nie pisał o rzeczywistości królestwa Wizygotów, lecz przedstawił pewną sytuację modelową<sup>16</sup>. W swoich pismach zaprezentował wizerunek idealnego chrześcijańskiego króla, którego wizygocka Hiszpania potrzebowała<sup>17</sup>.

*Historia Gothorum* jest dziełem, które z trudnością daje się zaklasyfikować w obrębie jednego gatunku, ponieważ służyć mogło wielu celom. Andrew H. Merrills nazwał je *many-layered text* i żadne twierdzenie na temat dzieła Izydora nie może być

---

*de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1–3, Paris 1983, s. 863–888; J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 10.

<sup>12</sup> J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 11.

<sup>13</sup> M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981, s. 526; krytycznie do tej tezy zob. N. Staubach, *Germanisches Königtum und lateinische Literatur vom fünften bis zum siebten Jahrhundert. Bemerkungen zum Buch von Marc Reydellet, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, „Frühmittelalterliche Studien” 17, 1983, s. 1–54, zwł. s. 51.

<sup>14</sup> M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 530; E.A. Jordan, *Historical Writing in Visigothic Spain from c. 468 to the Arab Invasion 711*, Toronto 1996 (nieopublikowana dysertacja doktorska), s. 154, 167.

<sup>15</sup> E.A. Jordan, *Historical Writing in Visigothic Spain*, s. 168.

<sup>16</sup> J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 16–17.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 17.

bliższe prawdy<sup>18</sup>. Nie tylko charakter dzieła i zawarty w nim – jak określa to Merrills – przekaz podprogowy sprawiają, że *Historia Gothorum* jest jednym z najważniejszych tekstów dotyczących osobistych kwalifikacji królów do sprawowania władzy. Jeśli faktycznie i w zgodzie z poglądami Wallace’a-Hadrilla *fortitudo* i *felicitas* były najważniejszymi cnotami monarchów we wczesnym średniowieczu, to dwaj wizygoccy władcy, o których Izydor pisał, byłiby dla tego badacza doskonałym obiektem do analizy – pierwszym był Gezialek (zm. 511/512 lub 513/514 r.), a drugim Swintila (zm. 633/635).

Idąc za myślą Wallace’a-Hadrilla, przedstawienia obu królów w *Historia Gothorum* są artefaktami i istnieje niewielka szansa zweryfikowania tego, co o obu władcach pisał Izydor. Nie sposób dowiedzieć się, jacy byli oni naprawdę i jak Izydor wykorzystał niektóre źródła (np. zaginioną *historiola* Maximusa z Saragossy), które miał do dyspozycji. Niektórych władców znał osobiście – Sisebut był nawet jego uczniem<sup>19</sup>. Charakterystyki władców możemy jednak poddać analizie. Interesuje mnie kwestia, dlaczego dany władca był ukazywany jako dobry monarcha. Moim celem jest również wydobyć informacji, które wyjaśniłyby, dlaczego dany król był według Izydora złym władcą. Moje rozważania zacznę od Swintili. Wybór ten nie jest w żadnym razie przypadkowy. Druga wersja *Historia Gothorum* jest utworem, który wychwala Swintilę i z tego też względu można uznawać ją za dzieło propagandowe, które miało legitymizować władzę tego króla, a może nawet utorować drogę do tronu jego synowi Riccimerowi<sup>20</sup>. Izydor niewątpliwie odgrywał główną rolę we wspieraniu władzy Swintili, który – jak należy wnosić po informacjach przekazanych przez Fredegara – miał w królestwie wizygockim zaciekłych wrogów<sup>21</sup>. Swintila

---

<sup>18</sup> A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005, s. 184.

<sup>19</sup> *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, tłum., przyp. i wstęp K.B. Wolf, Liverpool 1990, s. 23.

<sup>20</sup> J. Wood, *The Politics of Identity*, s. 167.

<sup>21</sup> Fredegar, *Chronica*, IV, c. 73, s. 157–158.

zdołał tron w niejasnych okolicznościach. Po Sisebucie władzę sprawował krótko jego syn Rekkared II (zm. 621 r.). Izydor enigmatycznie stwierdza, że rządził on kilka dni po śmierci swego ojca, aż „śmierć przysłała po niego”<sup>22</sup>. Uczeni zwracają uwagę, że Izydor wyraźnie ukrył prawdziwy los tego króla<sup>23</sup>. Istnieją przypuszczenia, że syn Sisebuta został przez Swintilę pozbawiony tronu i zamordowany<sup>24</sup>. Jednakże również Swintila musiał liczyć się z tym, że ktoś może pozbawić go władzy królewskiej. „Choroba Gotów” (*morbus Gothorum*) – jak określa to Fredegar – czyli usuwanie przez nich nieodpowiadających im królów, zbierała w *Regnum Toledanum* obfite żniwo<sup>25</sup>. Arystokracja buntowała się przeciwko władcom, którzy chcieli wzmocnić władzę monarszą i ukroćć samowolę gockich możnych. W tych przedsięwzięciach monarchów aktywnie wspierał Kościół. Rola Izydora jako sojusznika wizygockich monarchów, którego celem było wspieranie i umocnienie władzy monarszej, była ogromna. Sprzyjał on Sisebutowi, a potem Swintili, którego władzę starał się wszelkimi sposobami legitymizować i umocniać. Kolejnego epizodu *morbus Gothorum* Izydor i Swintila chcieli za wszelką cenę uniknąć.

Fredegar donosi, że wizygocka arystokracja była w większości wroga rządowi tego króla. W 630 r. jeden z wizygockich możnowładców, Sisenand, podniósł bunt w dolinie rzeki Ebro. Następnie zwrócił się o pomoc do frankijskiego króla Dagoberta I (panował w latach 623–638/639), który obiecał rebeliantom pomoc militarną. Zaledwie Frankowie połączyli się z siłami Sisenanda pod Saragossą, a już Swintilę opuścili zwolennicy – w tym jego własny brat Geila – i wizygocki król abdykował w 631 r.<sup>26</sup> Gdy Izydor kończył swe dzieło, nikt nie mógł jednak

<sup>22</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 61, s. 292.

<sup>23</sup> R. Collins, *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford 2004, s. 76.

<sup>24</sup> Zob. np. B.S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977, s. 11.

<sup>25</sup> Fredegar, *Chronica*, IV, c. 82, s. 163.

<sup>26</sup> R. Collins, *Visigothic Spain*, s. 78.

przewidzieć takiego biegu wypadków. W 625 r. Swintila potrzebował propagandowych instrumentów, które pomogłyby wzmocnić i uzasadnić jego władzę. Również sukcesja Riccimera wymagała ideowego wsparcia. *Historia Gothorum* Izydora miała służyć właśnie tym celom. Przyjrzyjmy się, jak dziejopis przedstawił swych władców w tym dziele.

## DOBRY KRÓL – SWINTILA

Swintila objął wizygocki tron w 621 r., a dziesięć lat później został zmuszony do zrzeczenia się władzy. Młodsza wersja *Historia Gothorum*, która została napisana właśnie dla niego, chwali jego osobę, rozśławia jego czyny oraz pokazuje go jako króla, który rzeczywiście zasługuje na wizygocki tron. Izydor nie mógł lepiej przysłużyć się swemu władcy jak przez propagandowe uzasadnienie jego władzy i legitymizację monarszej pozycji tego kontrowersyjnego w gruncie rzeczy króla Wizygotów. Przyjrzyjmy się przedstawionej przez Izydora charakterystyce postaci Swintili.

Według Izydora monarcha ten wyróżniał się bogactwem cnót i zalet, które niewątpliwie czyniły go władcą wyjątkowym. Pośród jego *regiae maiestatis virtutes* znajdziemy takie cnoty jak *fides* (wiara), *prudencia* (roztropność) i *industria* (skrzętność)<sup>27</sup>. Co więcej, wykazywał się konsekwencją w dociekaniu podczas wydawania wyroków, niezwykłą troską w rządzeniu królestwem, szczodrością wobec wszystkich, hojnością wobec potrzebujących i słabych, skłonnością do współczucia. Według Izydora był on nie tylko władcą ludów (*princeps populorum*), lecz również ojcem biedaków (*pater pauperum*). Opis ten sugeruje, że Swintila był władcą doskonałym, najlepszym monarchą, jakiego wizygocka Hiszpania mogła sobie życzyć. Nie dziwi więc, że Peter Linehan

---

<sup>27</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 64, s. 293.

nazwał tę zaprezentowaną przez Izydora charakterystykę „a Job description for a medieval Spanish king”<sup>28</sup>. Przeanalizujmy ów opis Swintili. Wypada wyjść od tego, że Izydor w swoich *Etymologiae* podaje najważniejsze – jego zdaniem – cnoty królewskie: *Regiae virtutes praecipuae duae iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est*<sup>29</sup> = „Królewskie cnoty (są) szczególnie dwie – sprawiedliwość i pobożność, lecz bardziej u królów jest ceniona pobożność, sprawiedliwość bowiem sama w sobie jest surowa”. Porównując wzmiankę z *Etymologie* do charakterystyki Swintili, można dojść do wniosku, że *in iudiciis examinatio strenua* jest odzwierciedleniem cnoty *iustitia*. Swintila spełniał więc według Izydora podstawową funkcję władcy – kierował się sprawiedliwością. Brakuje jednakże w opisie cnót Swintili *pietas* – pobożności. Być może należałoby sprawdzić, czy *pietas* – tak jak u znanego Izydorowi Tertuliana<sup>30</sup> – w rozumieniu autora *Historia Gothorum* jest synonimem *fides*. Gdyby tak było, to nie byłoby wątpliwości, że Swintila w ujęciu Izydora posiadał dwie najważniejsze cnoty monarsze – *iustitia* i *pietas*<sup>31</sup>.

Prezentując w swej *Historia Gothorum* „galerię królów”, Izydor wspierał Swintilę, pokazując dobrych i złych władców wizygockich. Do tych pierwszych należy bez wątpienia Rekkared I (zm. 601 r.), o którym Izydor powiada: *Multos etiam ditavit rebus, plurimos sublimavit honoribus, opes suas in miseris, thesauros suos in egenis recondens, sciens ad hoc illi fuisse conlatum regnum, ut eo salubriter fruetur, bonis initiis bonum finem adeptus*<sup>32</sup> = „Wielu również wzbogacił darami, licznych wyniósł

<sup>28</sup> P. Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993, s. 38.

<sup>29</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, IX, c. 3, 5.

<sup>30</sup> Zob. C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley–Los Angeles 2000, s. 241.

<sup>31</sup> Gerd Kampers twierdzi, że *fides* oznacza w tym miejscu wiarę katolicką Swintili; zob. idem, *Isidor von Sewill und das Königtum*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 123–132, zwł. s. 127.

<sup>32</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 56, s. 290.

do urzędów, swoją własność zachował dla nieszczęsnych, a skarby dla potrzebujących, wiedząc, że z tego powodu władza królewska została na niego przeniesiona, żeby cieszył się nią pożytecznie i osiągnął dobry koniec po dobrym początku”. Widzimy, że według Izydora władza królewska powierzana została monarchom po to, aby sprawowali oni ją pożytecznie, co można było łatwo osiągnąć poprzez materialne wspieranie biednych i potrzebujących. W ten sposób Izydor uzasadniał władzę Swintili, który – jak można mniemać po relacji *Historia Gothorum* – przewyższył w działalności dobroczynnej jednego z najlepszych władców wizygockich, Rekkareda. Jeśli ten był władcą sprawującym pieczę nad biednymi i potrzebującymi, to Swintila był wręcz „ojcem ubogich”. Król po to został powołany na tron, aby swoim bogactwem wspomagać biednych, i w tym aspekcie Swintila spełniał swoją funkcję doskonale. Rzecz ciekawa, że na IV synodzie w Toledo w 633 r., który obradował pod przewodnictwem Izydora, Swintila został oskarżony nie tylko o różne zbrodnie i niesprawiedliwość, ale również o gromadzenie bogactw kosztem biednych<sup>33</sup>. Jak dalece zakorzeniły się w wizygockiej ideologii władzy koncepcje stworzone przez Izydora, najlepiej pokazuje fakt, że dokonano potępienia króla z powodu tego, iż nie tylko nie spełnił jednego z podstawowych obowiązków króla – wspierania biedoty z własnej szkatuły. Wina Swintili była jeszcze gorsza – jak zobaczymy niżej – król powinien wspierać potrzebujących bez zabierania innym, a ten nie dość, że odbierał, to jeszcze tym, którzy najbardziej jego pomocy potrzebowali – biedocie.

Z punktu widzenia legitymizacji władzy, a właściwie jej religijnego aspektu, łatwo dostrzec, że Izydor położył szczególny nacisk na wybraństwo boże. Jest to druga płaszczyzna czynionych przez Izydora zabiegów w celu legitymizacji władzy Swintili, na którą natrafiamy w niniejszych rozważaniach. Wybraństwo boże to ideologiczna podstawa pozycji króla w wizygockim

---

<sup>33</sup> Zob. E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, s. 171.



królestwie<sup>34</sup>. Król – jak utrzymywano – był wybierany przez Boga. Swintila dzięki łasce bożej (*gratia divina*) – tak chciał Izydor – objął władzę królewską<sup>35</sup>. Wstąpienie Swintili na tron było zatem – wnosząc po relacji dziejopisa – skutkiem działalności Najwyższego. Swintila – podobnie jak wielu poprzedzających go władców wizygockiego królestwa – był w gruncie rzeczy *minister Dei*, ustanowionym przez Boga zarządcą<sup>36</sup>.

W *Sententiae* rola wybraństwa bożego została przez Izydora szerzej wyjaśniona<sup>37</sup>. Władza (*potestas*) według Izydora pochodzi wyłącznie od Boga. Mimo że Izydor podkreślał, że władza może być zła (*mala potestas*) lub dobra (*bona potestas*), to jednak zastrzegł, iż obie pochodzą od Boga – dobra jako wyraz jego aprobaty, zła zaś jako objaw jego gniewu. W zaprezentowanym przez niego ujęciu dobrzy monarchowie byli darem Boga, źli natomiast skutkiem niegodziwości (*sceleris*) ludu<sup>38</sup>. Izydor – jak należy mniemać – pokazywał, że Swintila nie tylko został wybrany przez Boga, ale że właśnie z tego powodu był on dobrym królem. Jego cnoty oraz charakter miały to potwierdzać. Władza została ofiarowana monarsze przez Boga dla dobra ludu, a nie na jego szkodę. Król powinien zatem dbać o poddany sobie lud.

Wnosząc po opisie Izydora, Swintila w pełni odpowiadał według dziejopisa ideałowi posiadacza *bona potestas*. Jego rządy to w istocie ucieleśnienie ideału dobrego monarchy. Szczodrość

<sup>34</sup> Zob. P.D. King, *Law & Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972 (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought Third Series, 5), s. 24; H. Wolfram, *Intitulatio I. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts*, Graz–Wien–Köln 1967 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsbände, 21), s. 10. Wolfram twierdzi, że monarchia, lud (*gens*) oraz wybraństwo Boże stanowią triadę, którą nazywa on *gentilitas*.

<sup>35</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 62, s. 292.

<sup>36</sup> P.D. King, *Law & Society in the Visigothic Kingdom*, s. 27.

<sup>37</sup> *Libri Sententiae*, w: *Patrologia Latina*, t. 83, wyd. J.-P. Migne, Parisii 1850, III, xlviij, 10.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 11.

wobec wszystkich, hojność wobec potrzebujących i słabych to właśnie te cechy, które dookreślają owego władcę jako tego, który jest darem (*munus*) Boga. Władca powinien – tak pisał Izydor w *Sententiae* (III, xlix, 2) – bez odbierania komukolwiek dawać biednym<sup>39</sup>. Co więcej, przedstawienie Swintili jako króla ustanowionego przez Boga było bardzo ważnym zabiegiem legitymizującym jego władzę. Można sądzić, że w ten sposób Izydor podkreślał, że za pośrednictwem Swintili działał sam Bóg<sup>40</sup>. Co więcej, jak już zwrócili niegdyś uwagę niektórzy badacze, jeśli władza króla pochodzi od Boga, to ani gocka arystokracja, ani żadna inna siła nie powinny się buntować i spiskować przeciwko swemu monarsze<sup>41</sup>. Ten pogląd można rozszerzyć. Jeśli Swintila był *minister Dei*, to w gruncie rzeczy bunt przeciwko niemu był sprzeciwem wobec woli Boga. Każda rebelia przeciwko dzierżącemu *bona potestas* była buntem przeciwko samemu Bogu.

Dobra natura króla i jego wielkoduszność w stosunku do poddanych nie powinny jednak przesłonić innych zalet monarchy. W parze z cywilnymi *virtutes* szły również cnoty wojskowe. Izydor nie zapomniał o militarnych atrybutach króla. Przedstawił swego bohatera jako najwybitniejszego władcę hiszpańskich Wizygotów również pod tym względem. Swintila był według niego pierwszym władcą, który poddał swej władzy całą Hiszpanię<sup>42</sup>. Było to możliwe dzięki jego osobistym walorom. Cechowały go: *virtus* (męstwo, dzielność), *prudencia* (roztropność) i *felicitas* (szczęście). Te trzy cechy warte są osobnej analizy. *Virtus* i *felicitas* są integralną częścią (przeciw)mitu Gotów, który Izydor stworzył dla legitymizacji władzy tego ludu nad Hiszpanią. Król rządzący Gotami w Hiszpanii musiał – jak zobaczymy – posiadać obie

---

<sup>39</sup> Zob. komentarz do tego fragmentu *Sententiae*: J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 15, przyp. 39.

<sup>40</sup> Na temat tej podstawy ideowej władzy monarszej w wizygotkim królestwie zob. P.D. King, *Law & Society in the Visigothic Kingdom*, s. 27.

<sup>41</sup> J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 14.

<sup>42</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 62, s. 292.

cnoty. Opis Swintili zawarty u Izydora stanowi obraz idealnego władcy, niedościgniony wzór dla następnych monarchów, którzy powinni oni naśladować, aby stać się dobrymi królami. Swintila uosabiał typ monarchy, którego badacze nazywają dobrym królem. Byli jednak i źli królowie, posiadali oni wszystkie te przywary, które powinny być obce każdemu władcy, a królowi Wizygotów w szczególności. Jednym z takich złych władców – jak wynika z relacji Izydora – był Gezalek<sup>43</sup>.

Wielu badaczy wskazywało, że istniały trzy podstawy ideowe wczesnośredniowiecznej monarchii – *nobilitas* (szlachetność lub szlachetne urodzenie), *virtus* (męstwo/dzielność/odwaga), *fortuna/felicitas* (szczęście/pomyślność)<sup>44</sup>. Uważano, że kandydat do tronu, jeśli chciał zdobyć i utrzymać władzę, musiał je wszystkie posiadać. Dodać do tego trzeba byłoby jeszcze jedną cechę – brak wad fizycznych. Karol z Lotaryngii (zm. 993 r.), ubiegając się o tron zachodniofrankijski, miał – według Richera z Reims – przekonywać, że urodził się z wszystkimi członkami (*cum omnibus membris*), bez których nie można zostać wyniesionym do żadnej szczytnej pozycji. Po czym dodał: „nie brakuje mi również kwalifikacji, które w osobie ubiegającego się o tron są zwyczajowo bardzo poszukiwane – (szlachetnego) urodzenia i, aby działać śmiało, dzielności”<sup>45</sup>. W dziełach wczesnośredniowiecznych dziejopisów często znajdujemy monarchów, którzy wyróżniali się tymi – jak określa to Herwig Wolfram – „potencjami”<sup>46</sup>. Przytoczmy kilka przykładów. Dynastia Amalów, która rościła

<sup>43</sup> Na temat archetypu „złego króla” najlepszy przegląd źródeł dała J.L. Nelson, *Bad Kingship in the Earlier Middle Ages*, „Haskins Society Journal” 8, 1999, s. 1–26.

<sup>44</sup> H. Wolfram, *Rom und das frühe Königtum*, s. 24–32.

<sup>45</sup> „His etiam non careo quae in regnaturis quibuslibet plurimum queri solent, genere et, ut audeam, virtuti”; *Richeri Historiarum libri IIII ex codice saeculi X*, c. IV, 9, wyd. G.H. Pertz, w: *MGH, Scriptores*, t. 3, Hannoverae 1839, s. 173.

<sup>46</sup> H. Wolfram, *Rom und das frühe Königtum*, s. 24.

sobie pretensje do władzy nad wszystkimi ludami Gotów (zarówno Ostrogotami, jak i Wizygotami), cieszyła się wojennym szczęściem – *fortuna* – które pozwalało jej zwyciężać w bitwach<sup>47</sup>. Posiadała również rodową *nobilitas* i *claritas generis*. Jeden z najznamienitszych, według relacji Jordanesa, członków tego rodu, Eutaryk Cilliga (zm. 522/523 r.), miał się ponadto wyróżniać kompletnością ciała oraz takimi cnotami jak *prudencia* i *virtus*, które w naturalny sposób czyniły go idealnym następcą samego Teodoryka Wielkiego<sup>48</sup>. Paweł Diakon pisał, że longobardzki król Agilulf (zm. 616 r.) został wybrany za radą Longobardów na królewskiego małżonka przez królową-wdowę Teudelindę z tego względu, że „był on bowiem mężem silnym oraz wojowniczym i tak ze względu na wygląd zewnętrzny, jak i charakter nadawał się do rządzenia królestwem”<sup>49</sup>. Powiada on również, że król Alboin był dzielny i – jak jeszcze szerzej pokażemy – sprzyjało mu wojenne szczęście.

Swintila oczywiście wpisywał się w ten zestaw cnót, tę swoistą triadę, składającą się ze szczęścia – dzielności – roztropności, ale powiedzieć o nim, że został w dziele Izydora przedstawiony jako król idealny to mało. Aby w pełni zrozumieć narracyjną maestrię Izydora w konstruowaniu wizerunków dobrych i złych władców i rzec coś więcej o wyobrażeniu monarchów w ideologii władzy wizygockiej Hiszpanii – lub raczej w jej ujęciu zaprezentowanym przez Izydora – trzeba dokonać pieczołowitej analizy cnót Swintili zarówno pod kątem dzieł samego Izydora, jak i szeroko pojętej komparatystyki. Przejdźmy zatem do omówienia owych cnót.

---

<sup>47</sup> Jordanes, *Getica*, c. 78, s. 76.

<sup>48</sup> Zob. *ibidem*, c. 298, s. 134.

<sup>49</sup> „Erat enim isdem vir strenuus et bellicosus et tam forma quam animo ad regni gubernacula coaptatus”; Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, III, c. 35, s. 113.

## VIRTUS I FELICITAS

Jedną z cnót, którą według Izydora posiadał Swintila, była dzielność (*virtus*). Szła ona często w parze z inną z ważnych *virtutes*, mianowicie *felicitas*. W dziełach wielu antycznych pisarzy pojawia się idea, że bez *virtus* nie było *felicitas*. O sławnym wschodniorzymskim wodzu Justyniana I, Belizariuszu, Jan syn Nicietasa miał przed frontem cesarskich wojsk powiedzieć, że nie było nigdy wcześniej takiego wodza, który dorównywałby mu pod względem szczęścia albo dzielności<sup>50</sup>. Prokopiusz z Cezarei twierdził, że jeśli ktoś zdradza fortunę przez swoje własne tchórzostwo, nie może winić jej za swoje niepowodzenie<sup>51</sup>. Oczywiście możemy również odnaleźć związek między dzielnością a szczęściem wojennym u Izydora. Jak zauważył Marc Reydellet, Izydor postrzegał zwycięstwo jako nagrodę za *virtus*<sup>52</sup>. Nic dziwnego zatem, że według autora *Historia Gothorum* obdarzony nią Swintila odnosił wszędzie zwycięstwa – jednak nie tylko przyrodzona dzielność stała za niezwykłymi wiktoriaми króla<sup>53</sup>. Inny gocki król, Sisebut

<sup>50</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, II, 19, 36–37, s. 426–427.

<sup>51</sup> *Ibidem*, IV, 20, 6, s. 386–387.

<sup>52</sup> M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, s. 514, przyp. 30; S. Muhlberger, *War, Warlords, and Christian Historians from the Fifth to the Seventh Century*, w: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, red. A.C. Murray, Toronto 1998, s. 96, przyp. 48.

<sup>53</sup> Na temat przedstawienia wojowników w źródłach narracyjnych okresu wczesnego średniowiecza zob. W. Goffart, *Conspicuously Absent. Martial Heroism in the Histories of Gregory of Tours and its Likes*, w: idem, *Barbarians, Maps, and Historiography. Studies on the Early Medieval West*, Farnham–Burlington 2009 (Variorum Collected Studies, 916), s. 95–120, na s. 316–317 dodatkowe uwagi (niestety, nie miałem możliwości skonsultowania pierwszej wersji tego artykułu: idem, *Conspicuously Absent. Heroism in the Early Frankish Era (6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> Cent.)*, w: *La funzione dell'eroe germanici. Storicità, metafora, paradigma*, red. T. Párola, Roma 1995, s. 41–56); zob. też: J.-P. Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt. Eine Studie über Kriegertum als Form der menschlichen Existenz im Frühmittelalter*, Zürich 1958 (Geist und Werk

(panował w latach 612–621), również wsławił się zwycięstwami (*victoriis clarus*) – jego wodzowie poddali władzy króla rozbójniczych górali zwanych *Ruccones*, a on sam zdobył kilka rzymskich twierdz i dwukrotnie osobiście zatriumfował nad Rzymianami. Izydor powiada wprost, że Sisebut osobiście *feliciter triumphavit* (szczęśliwie triumfował). Według relacji *Historia Gothorum* władcy owemu sprzyjało niebywałe szczęście wojenne. Choć Izydor nie przypisuje mu *expressis verbis* cnoty *felicitas*, to jednak koncepcja militarnego powodzenia jest wyraźnie w przekazie dziejopisa wyczuwalna. Stwierdzając, że Sisebut był *victoriis clarus*, Izydor ilustruje to wzmianką o wojsku wysłanym przez tego króla w celu ujarznienia Asturyjczyków (Asturów): *Astures enim rebellantes misso exercitu in dicionem suam reduxit* = „mianowicie buntujących się Asturyjczyków, wysyłając wojsko, władcy swej na powrót poddał”<sup>54</sup>. Choć Sisebut nie brał osobistego udziału w zwycięstwie nad Asturami, to jednak Izydor wskazywał, że Wizygoci wygrali przede wszystkim dlatego, że ich władca obdarzony był wojennym powodzeniem. Jak zobaczymy, w *Historia Gothorum* motyw militarnej pomyślności władcy był narracyjną strategią, za pomocą której Izydor wyjaśniał zwycięstwa gockiego wojska, a klęski poniesione przez *fortissima gens Gothorum* (jak w przypadku Gezaleka) powodowane były brakiem *felicitas* władców. Największym posiadaczem *felicitas* był według Izydora – jakżeby

---

der Zeiten, 2); J.M. Wallace-Hadrill, *War and Peace in the earlier Middle Ages*, „Transactions of the Royal Historical Society” 25, 1975, s. 157–174; Ph. Wynn, *Wars and Warriors in Gregory of Tours’ Histories I–IV*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte” 28, 2001, nr 1, s. 1–35; G. Halsall, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450–900*, London–New York 2003; P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, *passim*; L. Sarti, *Perceiving War and the Military in Early Christian Gaul (ca. 400–700 A.D.)*, Leiden–Boston 2013, zvl. s. 294–307; R. Stone, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge 2012 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4, 81), *passim*.

<sup>54</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 61, s. 291.

inaczej – Swintila. Przedstawmy teraz wojenne czyny największego z gockich królów w *Historia Gothorum*.

Jeszcze za panowania poprzedniego króla, Sisebuta, Swintila jako królewski wódz pokonał awanturniczych *Ruccones*, a także zdobył kilka rzymskich twierdz. Po objęciu władzy królewskiej zajął zbrojnie pozostałe twierdze, które Rzymianie dzierżyli na terenie Hiszpanii. Dzięki „cudownemu szczęściu” – *mirabilis felicitas*, jak przedstawił rzecz Izydor, zdobył Swintila większą chwałę za swój triumf niż pozostali królowie. Jako pierwszy monarcha wizygocki poddał on swej władzy całą Hiszpanię. Uczynił to w pewnej bitwie, w której pokonał dwóch rzymskich (wschodniorzymskich) patrycjuszy, dowodząc – jak zobaczymy – swej dzielności (*virtus*) i roztropności (*prudencia*)<sup>55</sup>. Cnoty umysłu idące w parze z dzielnością jako czynniki gwarantujące zwycięstwo występują też u Fredegara. Powiada on, że król Wenedów (Słowian) – były frankijski kupiec Samo – kilkakrotnie toczył bitwy przeciw Hunom (chodzi o Awarów) i jego roztropność (*consilium*) oraz dzielność (*utilitas*) zawsze przynosiły zwycięstwo<sup>56</sup>. Samo rządził szczęśliwie (*felicitate*) przez trzydzieści pięć lat<sup>57</sup>.

Nie tylko w przypadku Swintili zauważamy istotny związek między *virtus* a *felicitas*. Źródła wielokrotnie wzmiankują o wodzach i władcach obdarzonych zarówno wyjątkowym szczęściem wojennym (*felicitas*), jak i dzielnością (*virtus*). Paweł Diakon w swej *Historii Longobardów* pisał, że Sasi oraz Bawarowie – a także inne ludy posługujące się *lingua theodisca* – opiewali w pieśniach *gloria* (chwałę), *felicitas bellorum* (wojenne szczęście) i *virtus* (dzielność) jednego z największych władców Longobardów – Alboina (zm. 572/573 r.)<sup>58</sup>. Oczywiście nie tylko królowie odznaczeni wojennym szczęściem oraz dzielnością. Wenancjusz Fortunat

<sup>55</sup> Por. M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, s. 307.

<sup>56</sup> Fredegar, *Chronica*, IV, c. 48, s. 145.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, III, c. 35, s. 113.

(zm. około 600 lub około 609 r.) twierdził, że jeden z najwybitniejszych wodzów merowińskiej Galii, Lupus, posiadał *felicitas*, lecz zasłużył on na to wojenne szczęście dzięki swej dzielności – *virtus*<sup>59</sup>. Królewski ród Franków (*nobiliore suorum familia* – powiada o nim Grzegorz z Tours), ród „długowłosych królów”, znany później pod nazwą Merowingów, posiadał *nobilitas*, którą udowodniły zwycięstwa Chlodwiga I, on i jego krewniacy posiadali bowiem również *felicitas*. Także Wilhelm I Zdobywca według Orderica Vitalisa posiadał tę cechę, która stała za jego niezwykłymi zwycięstwami<sup>60</sup>. Dopóki zachowywał się właściwie, dopóty zwyciężał. *Felicitas* miała go jednak opuścić. W 1076 r. wydał on rozkaz egzekucji earla Waltheofa i od tego momentu *felicitas* przestała mu towarzyszyć. Gniew Boga miał mu odebrać wojenne szczęście. Czy zatem *felicitas* ogólnie była również oznaką tego, że siły nadprzyrodzone – lub w chrześcijańskiej wersji Bóg – sprzyjały danemu wojownikowi? Problem jest szalenie skomplikowany, i nie tylko w kontekście Swintili.

Wydawałoby się, że zamknięta dyskusja na temat *felicitas* rozgorzała na nowo w 1952 r. wraz z publikacją pracy Harry’ego Erkella pt. *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*<sup>61</sup>. Jak precyzyjnie skwitował to Hendrik Simon Versnel, główna teza Erkella głosiła, że *felicitas* była „dobrym szczęściem” – lub „sukcesem” – które siła wyższa dawała w nagrodę za *pietas* i *consilium*<sup>62</sup>. Oczywiście teza ta nie była ujęciem nowatorskim, lecz niejako odpowiedzią na teorię Hendrika Wagenvoorta, który też w swej krytycznej recenzji owej książki przedstawił ważne argumenty przemawiające za tym, że Erkell w gruncie rzeczy nie ma racji. W swej krytyce pracy Erkella podniósł on, że w literaturze

<sup>59</sup> M.J. Roberts, *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor 2009, s. 58.

<sup>60</sup> Szerzej zob. M. Strickland, *Against the Lord’s Anointed*, s. 60.

<sup>61</sup> H. Erkell, *Augustus, Felicitas, Fortuna, passim*. Dyskusję omawia H.S. Versnel, *Triumphus*, s. 356–398.

<sup>62</sup> H.S. Versnel, *Triumphus*, s. 363.



rzymskiej *felicitas* jest prawie zawsze używana w kontekście militarnego zwycięstwa<sup>63</sup>. Stąd Wagenvoort po raz kolejny zwrócił uwagę na to, że *felicitas* immanentnie przynależy do danej osoby i jest świadectwem jej osobistej doskonałości: „*felicitas* is not regarded as »fortune« subject to chance but as evidence of personal excellence”<sup>64</sup>. Argument Wagenvoorta zasada się głównie na sławnym zdaniu Cycerona: *Ego enim sic existimo, in summo imperatore quattuor has res inesse oportere, scientiam rei militaria, virtutem, auctoritatem, felicitatem*<sup>65</sup> = „Ponieważ to jest, co ja sądzę – naczelný wódz potrzebuje czterech rzeczy: wiedzy w sprawach wojskowych, dzielności, władzy i szczęścia (wojennego)”.

Czy *felicitas* – zgodnie z myślą Wagenvoorta – powszechnie była uważana za znak osobistej doskonałości, a nawet – idąc dalej – moralnego dobra? Wiele wskazuje, że można tak sądzić. Pacatus Drepanius (IV w.) w swym panegiryku wygłoszonym na cześć cesarza Teodozjusza I Wielkiego (zm. 395 r.) słaWił doskonałość tego imperatora. Wzmiankował przy tym rzecz następującą: *nam cum duo sint quae claros duces faciant, summa uirtus summaque felicitas* = „bowiem są dwie rzeczy, które tworzą doskonałych wodzów – najwyższa dzielność i najwyższe szczęście”<sup>66</sup>. Oznaką tego wyjątkowego szczęścia ojca i imiennika Teodozjusza – twierdził Pacatus – było to, że spłodził cesarza. Teodozjusz ojciec był uosobieniem mądrości, dzielności oraz piękna i z tego względu – według autora panegiryku – sam zasługiwał na cesarski tron. Przytoczyć można też orację Cycerona przeciwko Pizonowi. Używa on w stosunku do Pizona takich określeń jak *crudelis, contumax, superbus, libidinosius, audax i posterius*. Wszystkie te przywary miały pokazać moralną niegodziwość tego człowieka. Ciceron dodaje na końcu, że Pizon był *infelicio*r i wskutek poniesionych

<sup>63</sup> H. Wagenvoort, *Felicitas Imperatoria*, s. 59–83.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Latini Pacati Drepanii Panegyricus Theodosio Augusto Dictus*, wyd. E. Baehrens, w: *XII Panegyrici Latini*, Lipsiae 1874, c. VI, s. 275.

przez niego klęsk zginęło wielu rzymskich żołnierzy<sup>67</sup>. Brak *felicitas* szedł w parze z niegodziwością i wystarczająco ukazywał niedoskonałość osoby obarczonej tą przywarą. Czy zatem – wracając do głównej omawianej tu kwestii – możemy uznać, że *felicitas* Swintila wynikała z jego osobistych walorów i personalnej doskonałości, czy raczej z życzliwości sił nadprzyrodzonych lub po prostu Boga? Ważny dla niniejszych rozważań jest fragment *Historia Gothorum*, w którym Izydor opisuje zwycięstwo króla odniesione nad dwoma patrycjuszami. Dowiadujemy się z niego, że Swintila pokonał ich nie tylko dzięki samej *virtus*. Posiadał on nie tylko *mirabilis felicitas*, która towarzyszyła jego dzielności. W parze z *virtus* szła również *prudentia* – roztropność. Te trzy cnoty złożyły się na doskonałość króla, który okazał się znakomitym wodzem. Podkreślając tę swoistą symbiozę dwóch cnót – *virtus* i *prudentia* – które doskonale ukazywały wojenne przewagi swego bohatera, Izydor opisuje, w jaki sposób Swintila pokonał dwóch rzymskich (chodzi oczywiście o wschodniorzymskich, czyli bizantyjskich) patrycjuszy. Jednego z nich monarcha zwyciężył dzięki roztropności (*prudentia*), a drugiego – dzielności (*virtus*)<sup>68</sup>. Zatrzymajmy się w tym miejscu na chwilę nad analizą narracji Izydora i zastanówmy się, jaką ideową wymowę może mieć opis tego triumfu. Pisał o tym Izydor następująco: *auxit eo proelio virtutis eius titulum duorum patriciorum obtentus, quorum alterum prudentia suum fecit, alterum virtuti sibi subecit* = „Powiększył tym bojem sławę swej doskonałości, ponieważ dwóch patrycjuszy poddał swej władzy, jednego pokonał swoją roztropnością, drugiego dzielnością sobie podporządkował”. *Virtus* we fragmencie *auxit eo proelio virtutis eius titulum* oznacza po prostu doskonałość. Czy zatem możemy wyciągnąć wniosek, że *felicitas* również jest znakiem doskonałości Swintila?

---

<sup>67</sup> L. Grillo, *Cicero's 'De Provinciis Consularibus Oratio'*, Oxford–New York, 2015, s. 127.

<sup>68</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 62, s. 292.

Powróćmy w tym miejscu do problemu *felicitas* oraz sporu między Wagenvoortem a Erkellem. Pytanie dotyczy tego, czy *felicitas* oraz pozostałe cnoty są tylko znakiem osobistej doskonałości króla, czy raczej nagrodą siły wyższej, w przypadku Swintili – chrześcijańskiego Boga. Jak już wspomniano, wszystko wskazuje na to, że *felicitas* była oznaką doskonałości tego króla. I właśnie tutaj natrafiamy na kolejny – związany z bożym wybraństwem – element legitymizacji tego króla. Swintila był człowiekiem doskonałym i właśnie z tego względu został przez Boga wybrany na władcę hiszpańskich Wizygotów.

Swintila, jak wskazywał Izydor, był władcą doskonałym w każdym calu – jego nadzwyczajne powodzenie tylko to potwierdzało. Mało tego, nie posiadał on zwykłego szczęścia (*felicitas*), lecz – jak zaznacza Izydor – nadzwyczajne (*mirabilis*). Nie można było tego powiedzieć – jak dalej zobaczymy – o drugim bohaterze niniejszych rozważań – Gezaleku, ale nie tylko o nim. W 603 r. władzę w królestwie Wizygotów objął Witteryk (zm. 610 r.), który zdetronizował poprzedniego króla, Liuwę II (zm. 603 r.). Izydor opisuje Witteryka jako męża co prawda sprawnego w sztuce wojennej (*vir strennus in armorum arte*), ale nieodnoszącego zwycięstw (*tamen expers victoriae*)<sup>69</sup>. Toczył on z Rzymianami bitwy, lecz nie zdobył w nich chwały, z wyjątkiem wzięcia do niewoli pewnych żołnierzy pod Saguntem. Izydor zaznacza jednak, że dokonał tego dzięki swoim wodzom, sugerując, iż nawet to drobne zwycięstwo nie było właściwie zasługą samego króla. Skąd brał się ten niezwykle brak sukcesów wojskowych? Jedyna odpowiedź brzmi – Witteryk był złym królem, którego przywary uniemożliwiały mu odniesienie sukcesów. W swym życiu – relacjonuje Izydor – uczynił Witteryk wiele niedopuszczalnych rzeczy (*in vita plurima inlicita fecit*). Z tego względu *felicitas* – a więc cnota szczęśliwości i znak osobistej doskonałości – która dawała zwycięstwo, nie mogła obdarzyć tego króla triumfami na polach bitew Hiszpanii VII w.

<sup>69</sup> *Ibidem*, c. 58, s. 291.

Opis zwycięstwa Swintili daje do myślenia. Był on wedle Izydora nie tylko „dobrym królem”, „zwycięskim monarchą” i „największym triumfotorem pośród długiego szeregu gockich królów”, ale nawet więcej – prawdziwym herosem! Rzecz jest zastanawiająca, Izydor w *Etymologiae* definiował herosów następująco: *Nam heroes appellantur viri quasi aeri et caelo digni propter sapientiam et fortitudinem* = „Bohaterami nazywani są bowiem mężowie, którzy poprzez mądrość i dzielność są godni nieba”<sup>70</sup>. Choć w zaprezentowanym przez Izydora opisie triumfu Swintili nie ma mowy o *fortitudo* i *sapientia*, to jednak cnoty wizygockiego króla – czyli *virtus* i *prudencia* – które umożliwiły mu pokonanie dwóch rzymskich patrycjuszy, są bardzo bliskie cech przypisanych herosom. *Virtus* – rozumiana jako dzielność – jest, co pokazałem w poprzednim rozdziale, synonimem *fortitudo*. Co jednak z *prudencia*? Czy jest ona synonimem *sapientia*? W literaturze antycznej faktycznie *prudencia* była synonimem *sapientia*<sup>71</sup>. Jednak trzeba zadać pytanie, jak postrzegał *sapientia* i *prudencia* sam Izydor? Czy uważał te słowa za synonimy? *Prudencia* należała – jak już stwierdzono – do *regiae maiestatis virtutes*, którymi charakteryzował się Swintila. W innym swym dziele, *De differentiis verborum*, Izydor pisał, że *prudencia in humanis rebus, sapientia in divinis tribuitur*<sup>72</sup>. Była więc *prudencia* wśród przymiotów ludzkich – według tego, co Izydor napisał w *De differentiis verborum* – tym, czym *sapientia* w boskich. Idąc za tym podziałem, *prudencia* byłaby

<sup>70</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, I, c. 39. Moje tłumaczenie tego zdania jest częściowo oparte na przekładzie Ernsta Roberta Curtiusa; idem, *European Literature and the Latin Middle Ages*, tłum. W.R. Trask, New York 1953, s. 175.

<sup>71</sup> Zob. E.L. Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, Leiden 1988, s. 72.

<sup>72</sup> Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum*, wyd. C. Codoñer, Paris 1992 (Auteurs Latins du Moyen Âge), I, c. 19, s. 94; zob. też W. Drews, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden–Boston 2006 (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, 59), s. 207.

synonimem *sapientia*, co idealnie zgadza się z definicją herosa w *Etymologiae* Izydora.

Swintila był zatem władcą doskonałym, czego nie można było powiedzieć o innym królu Hiszpanii Wizygotów – Gezialeku.

## ZŁY KRÓL – GEZALEK

Gezialek był synem wizygockiego króla Alaryka II i jego (nieznanej nam z imienia) konkubiny. W 507 lub 508 r. objął tron i próbował obronić swoje królestwo przed Frankami Chlodwiga i Burgundami Gundobada<sup>73</sup>. Bezskutecznie. Gezialek udał się za Pireneje, do Barcelony i w 510/511 r. został pozbawiony tronu przez ostrogocką armię Teodoryka Wielkiego, a także wypędzony z Hiszpanii. Po kilku posunięciach politycznych, które miały mu pomóc w odzyskaniu tronu, Gezialek powrócił do Hiszpanii i w 511/512 lub 513/514 r. stoczył niedaleko Barcelony bitwę z Ostrogotami dowodzonymi przez Ibbę, którą przegrał. Po długiej ucieczce, która zaprowadziła go aż na terytorium Burgundów, wizygocki pretendent do tronu został schwytany po drugiej stronie rzeki Durance, gdzie też dokonano jego egzekucji. Informację o charakterze Gezialeka przekazuje tylko *Historia Gothorum* Izydora. Opisał on tego króla następująco: *sicut genere vilissimus, ita infelicitate et ignavia summus*<sup>74</sup>. Czytając Izydorowy opis Gezialeka, można się zastanawiać, co chciał przekazać ten dziejopis swoim czytelnikom. Jak w gruncie rzeczy został scharakteryzowany Gezialek? *Brevitas* (zwięzłość) Izydora nie pozwala na łatwe ocenienie, jak w jego oczach jawił się Gezialek.

<sup>73</sup> Na temat Gezialeka zob. R. Kasperski, *The Visigothic King Gesalic, Isidore's Historia Gothorum and the Goths' Wars against the Franks and Burgundians in the Years 507–514*, „Kwartalnik Historyczny” 124, 2017 (ang.-language edition), nr 1, s. 7–37.

<sup>74</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 37, s. 282.

Zacznijmy od omawianej już cnoty – *felicitas*. Gezalek jej nie posiadał, jego przywarą – według Izydora – była *infelicitas*. Przypominając to, co powiedziano wyżej o dyskusji między Erkellem i Wagenvoortem, można byłoby sugerować, że Gezalekowi daleko było do osobistej doskonałości – pierwszy i najważniejszy jej symptom, a więc *felicitas*, nie dość, że nie był cechą tego monarchy, to na dodatek posiadał on jedną z najbardziej nędznych przywar – właśnie *infelicitas*. Czy możemy sądzić, że Gezalek był złym królem? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć problem *ignavia*.

*Ignavia* może znaczyć „gnuśność”, „lenistwo” lub „tchórzostwo”. Które ze znaczeń tego słowa miał na myśli Izydor, tworząc swoją charakterystykę Gezaleka? Dla rozstrzygnięcia tego zagadnienia konieczne jest przeanalizowanie najpierw zachowania i czynów Gezaleka opisanych w *Historia Gothorum*. Według Izydora Gezalek, wycofując się do Barcelony, okrył się niesławą (*dedecus*), a ta ucieczka (*fuga*) – jak Izydor określa dalej jego odwrót – spowodowała nań hańbę (*ignominia*). Ten fragment narracji wymaga szerszego komentarza. Otóż według średniowiecznych standardów ucieczka z pola walki zawsze okrywała dowódcę hańbą. Co więcej, w źródłach natrafiamy na ścisły związek między okazaniem tchórzostwa/strachu, ucieczką a hańbą. Według *Strategikonu* Pseudo-Maurycyego dla Franków zarówno okazanie strachu, jak i najmniejszy nawet odwrót były hańbą<sup>75</sup>. Przekonanie, że ucieczka z pola bitwy jest zachowaniem haniebnym, żywił – według przekazu Agatiasza z Myriny – herulski wódz Fulcaris. Był on niewątpliwie dzielnym człowiekiem oraz wyjątkowo nieustraszonym wojownikiem. Kiedy w czasie wojny Justyniana z Ostrogotami – w latach 534–554 – objął on dowództwo nad kontyngentami

---

<sup>75</sup> *Das Strategikon des Maurikios*, XI, c. 3, wyd. G.T. Dennis, tłum. E. Gamillscheg, w: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, t. 17, Wien 1981, s. 369; *Maurice's Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy*, tłum. G.T. Dennis, Philadelphia 1984, XI, c. 3, s. 119.

Herulów wchodzącymi w skład wojsk cesarskich, jego osobista, granicząca z szaleństwem odwaga stała się przyczyną jego zguby. Fulcaris odznaczał się, zdaniem Agatiasza, dzikim i gwałtownym usposobieniem, a także miał specyficzny stosunek do roli, jaką powinien odgrywać dowódca na polu bitwy<sup>76</sup>. Najważniejszymi cechami, którymi powinien się według niego odznaczać wódz podczas bitwy, nie były taktyczne umiejętności i prawidłowe rozlokowanie własnych sił, lecz osobiste prowadzenie ataku na wrogie oddziały i walka w pierwszym szeregu. Kiedy Herulowie wpadli w zasadzkę zastawioną przez Franków pod Parmą, nagłe uderzenie starło w proch część wojowników Fulcarisa, większość jednak – zdając sobie sprawę z beznadziejności sytuacji – ratowała własną skórę, rzucając się do podłej (jak podkreśla Agatiasz) i wyjątkowo haniebnej ucieczki. Na polu bitwy pozostał Fulcaris ze swoją strażą przyboczną. Choć namawiano go, aby wycofał się z pola bitwy, zdecydował się on jednak raczej zginąć śmiercią chwalebną, niż przeżyć w sposób niegodny. Wyrazny związek między tchórzostwem, ucieczką i hańbą widać również w innych źródłach. Anonimowa *Vita Oswini* (*Żywot Oswiu*) przedstawia scenę sporu, który rozgorzał między anglosaskim królem Oswiu (zm. 670 r.) a członkami jego drużyny<sup>77</sup>. Oswiu, widząc przeważające liczebnie siły nieprzyjaciela, powiedział swym wojownikom, że woli udać się na wygnanie, niż narazić ich na śmierć w bitwie. Decyzja króla wywołała sprzeciw. Wojownicy ogłosili swojemu władcy, że dla nich *melius est nobis mori in bello quam apud uulgus domini desertores in prouerbio cantitari* = „lepiej jest zginąć w boju, niż stać się przysłowiowym przykładem tchórzostwa w pieśniach pospólstwa, jako dezertery, którzy opuścili swego pana”. Inny przykład pochodzi z IX w. Regino z Prüm (zm. 915 r.) opisał konflikt zbrojny, który w 874 r. rozgorzał po śmierci władcy Bretanii,

<sup>76</sup> Agatiasz, *Historiae*, I, c. 14–15, s. 43–46.

<sup>77</sup> Nie miałem dostępu do wydania *Vita Oswini*, dlatego przytaczam słowa anglosaskiego króla za: S. Gwara, *Heroic Identity in the World of Beowulf*, Leiden 2008, s. 305.

Salomona (panującego w latach 857–874), między dwoma bretońskimi duksami, Vurfandem i Pasquitanem<sup>78</sup>. Dziejopis przytacza słowa, które Vurfand wygłosić miał przed bitwą z kilkakrotnie liczniejszą armią swego rywala. Namawiany przez własnych żołnierzy do podjęcia ucieczki, *dux* Bretończyków odrzekł, iż „lepiej zginąć szlachetnie, niż uratować życie haniebnie” (*Melius nobiliter mori, quam ignominia vitam servare*). Odwaga, którą okazał, została wynagrodzona – jego armia zwyciężyła liczniejszych wrogów. Powyższe przykłady pokazują, że walkę należało stoczyć, nawet jeśli wróg był liczniejszy i silniejszy. Ucieczka z pola bitwy, uniknięcie walki poprzez odwrót sprowadzały hańbę. Ucieczka i hańba znamionowały zaś tchórze.

Czy jednak to wszystko, co powiedziano wyżej o ucieczce i hańbie wystarcza do postawienia wniosku, że *ignavia* w opisie charakteru Gezaleka oznacza właśnie tchórzostwo? Sięgnijmy teraz do dzieł samego Izydora. W *Etymologiae* poświęcił on sporo miejsca problemowi antytezy (przeciwieństwa)<sup>79</sup>. Aby zilustrować jej istotę, wymienił – za mową Cycerona *In Catilinam* – cztery cnoty (*virtutes*), które przeciwstawione zostały czterem przywarom (*vitia*). Owe cztery przymioty (tzw. *virtutes principales*) to kolejno: *aequitas*, *temperantia*, *fortitudo*, *prudentia*, a przeciwstawione im cztery przywary to: *iniquitas*, *luxuria*, *ignavia*, *temeritas*. Tak więc *fortitudo* jest przeciwieństwem *ignavia*. Dzielność (lub odwaga) została przeciwstawiona tchórzostwu. Nie ma zatem wątpliwości co do tego, że *ignavia* w opisie postaci Gezaleka oznacza tchórzostwo.

Po wyjaśnieniu kluczowych terminów użytych przez Izydora w charakterystyce Gezaleka, możemy dokonać jej przekładu: „tak jak rodu był najpodlejszego, tak był najbardziej nieszczęśliwy i tchórzliwy”.

<sup>78</sup> *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, wyd. F. Kurze, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 50, Hannover 1890, *sub anno* 874, s. 586.

<sup>79</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, II, c. 21.



Zastanówmy się teraz nad relacją między *infelicitas* i *ignavia*. Pamiętamy, że Marc Reydellet uważał, iż Izydora opierał się na idei, że zwycięstwo jest nagrodą za *virtus*. Czyżby zatem *infelicitas* była karą za *ignavia*? Z pewnością możemy stwierdzić, że Izydora za główną przyczynę *infelicitas* i – przede wszystkim – *ignavia* Gezaleka uznaje po prostu przede wszystkim jego nieślubne pochodzenie. Rozważmy teraz ten problem.

### CO JEST PRZYCZYNĄ TCHÓRZOSTWA I BRAKU SZCZĘŚCIA W PRZYPADKU GEZALEKA?

Badacze – moim zdaniem słusznie – podejrzewają, że istnieje w narracji Izydora z Sewilli związek między bękartem pochodzeniem Gezaleka a jego tchórzostwem i brakiem szczęścia<sup>80</sup>. Rzeczywiście, we wczesnym średniowieczu wierzone, że nieślubne i niejasne pochodzenie danej postaci będzie skutkowało tym, iż będzie się ona cechować tchórzostwem. Zilustrujmy problem materiałem zaczerpniętym z innych źródeł. Zależność między nieprawym pochodzeniem a tchórzostwem znajdujemy w treści listu, który św. Bonifacy (zm. 754 r.) skierował do anglosaskiego króla Aethelbalda z Mercji (zm. około 757 r.)<sup>81</sup>. Bonifacy zarzucił monarsze seksualne rozpasanie, przekraczające wszelkie granice. Anglosaski władca miał do tego stopnia pławić się w rozpuście, że – o zgrozo – cudzołożył nawet z dziewicami i zakonnice w klasztorach. W liście Bonifacy pisał, że można przypuszczać, iż ze stosunków z ladacznicami zrodzi się zdegenerowana, tchórzliwa, nikczemna i szalejąca żądzą tłuszczą, która w końcu doprowadzi do tego, że cały lud Anglów skłoni się ku złu i nikczemności, w końcu zaś ani w wojnie dzielnym, ani stałym w wierze

<sup>80</sup> A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 224–225.

<sup>81</sup> *Epistula 73*, w: *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, wyd. M. Tangl, w: *MGH, Epistolae selectae*, t. 1: *Bonifatii et Lulli epistolae*, Berlin 1916, s. 146–155.

nie będzie<sup>82</sup>. Wschodniorzymski dziejopis Zosimos jako bękarta i tchórze opisał imperatora Konstantina I Wielkiego (zm. 337 r.)<sup>83</sup>. Zrodzić go miała cesarzowi Konstancjuszowi niewymieniona z imienia ladacznica<sup>84</sup>. Nieślubne pochodzenie Konstantina pozostawiło trwałe ślady na jego charakterze – był on niebывалым tchórzem, który po zdobyciu władzy nad całym Imperium Rzymskim nie mógł stoczyć żadnej zwycięskiej bitwy. Szczególnie jedno starcie pokazało, z jakiej gliny ulepiony był ten cesarz. Miał stawić czoło oddziałowi Taifalów i rozbić w drobny pył ich niewielki, bo liczący – jak podaje Zosimos – zaledwie pięciuset jeźdźców hufiec, cesarz stracił połowę swojej armii, utracił na rzecz wroga własny obóz, wreszcie tchórzliwie ratował własną skórę, salwując się ucieczką<sup>85</sup>. Mało tego, jak pokazał Mark Humphries, relacja Zosimosa przedstawiła Konstantina jako człowieka, który był do tego stopnia pozbawiony wszelkich zasad moralnych, że doprowadził do osłabienia obronności Cesarstwa Rzymskiego<sup>86</sup>. Zosimos twierdził, że Konstantin był załączkiem i przyczyną upadku imperium<sup>87</sup>.

Nie tylko nieślubne pochodzenie mogło być uważane za przyczynę tchórzliwości danego monarchy. Uważano powszechnie, że ktoś o niepewnym pochodzeniu może okazać się tchórzem i z tego też powodu nie należy wybierać na króla osób niepochodzących z rodu królewskiego. Taką myśl zaprezentował Alkuin (zm. 804 r.) w liście do mieszkańców Kent, zawierającym

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>83</sup> *Zosimus. New History*, tłum. R.T. Ridley, Sydney 1982 (Australian Association for Byzantine Studies. Byzantina Australiensia, 2).

<sup>84</sup> *Ibidem*, 28, s. 28.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 31, s. 38.

<sup>86</sup> M. Humphries, *The Lexicon of Abuse. Drunkenness and Political Illegitimacy in the Late Roman World*, w: *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. G. Halsall, Cambridge 2002, s. 75–88, zwł. s. 84.

<sup>87</sup> *Zosimus. New History*, c. II, s. 39. Na temat idei upadku Imperium Rzymskiego w dziele Zosimosa zob. W. Goffart, *Zosimus. The First Historian of Rome's Fall*, „The American Historical Review” 76, 1971, nr 2, s. 412–441.

interesujące z punktu widzenia niniejszych rozważań słowa. Napominał on ich do wyboru na swego przywódcę człowieka szlchetnego pochodzenia, dodając<sup>88</sup>: *Et vix aliquis modo, quod sine lacrimis non dicam, ex antiqua regum prosapia invenitur, et tanto incertoris sunt originis, quanto minoris sunt fortudinis*<sup>89</sup> = „I prawie nie ma już człowieka, co nie mówię bez łez, który z rodu dawnych królów pochodzi, i im niepewniejszego są pochodzenia, tym bardziej brakuje im dzielności”.

Pamiętając wcześniejsze uwagi o zależności między nieślubnym (i niepewnym) pochodzeniem a tchórzostwem, można sądzić, że Izydor faktycznie sugerował, iż Gezialek był tchórzem, ponieważ był bastarden Alaryka II. Niewątpliwie kuszące jest powiązanie tchórzliwej natury Gezialeka i związku Alaryka II z jego konkubiną z karą Boga za przewiny tego drugiego. Dyskurs naukowy nie może się jednak opierać na spekulacjach. Pewne jest natomiast, że ludzie Kościoła – tacy jak Izydor – chcieli zwalczyć obyczaj posiadania przez królów konkubin. Twierdzili też, że na tronie nie mogą zasiadać synowie królewscy pochodzący z nieprawego łoża. Myśl tę – *expressis verbis* – wyraził, jak zobaczymy w następnym rozdziale, św. Kolumban. Król nie powinien – według tego – być synem królewskiej nałożnicy. Pochodzenie z nieprawego łoża – lub niepewne pochodzenie – skutkowało licznymi przywarami, z których najgorszą – jak pokazują cytaty z listów Bonifacego i Alkuina – było tchórzostwo. Pomieszczony przez Izydora opis żalosego panowania Gezialeka – czasu gockich klęsk – był niewątpliwą przestrogą przed objęciem władzy przez innego królewskiego bękartą. Konstruując swą ideologię władzy królewskiej, Izydor użył Gezialeka, aby pokazać, że wizygockim królem nie powinni być nigdy ktoś pochodzący z nieprawego łoża.

<sup>88</sup> P. Wormald, *Bede, Beowulf and the Conversion of the Anglo-Saxon Aristocracy*, w: idem, *The Times of Bede. Studies in Early English Christian Society and its Historian*, red. S. Baxter, Oxford–Malden 2006, s. 56.

<sup>89</sup> *Alcivini sive Albini epistolae*, wyd. E. Dümmler, w: MGH, *Epistolae*, t. 4: *Epistolae Aevi Karolini*, t. 2, Berlin 1895, Ep. 129, s. 192.

Zatrzymajmy się jeszcze chwilę na samym zarzucie tchórzostwa. W relacji między autorem przekazu a jego odbiorcami – którymi byli głównie Wizygoci – miał on swoją wagę. Otóż zarzut tchórzostwa w społeczeństwie barbarzyńskim był niezwykle poważny. Sięgnijmy do dwóch przykładów. Pierwszy z nich zaczerpnijmy z *Pactus legis Salicae*. Znajduje się tam zapis dotyczący kary za nazwanie kogoś *cinitus* i *concagatus*<sup>90</sup>. *Concagatus* to dosłownie „ktoś powalany kałem” i oznacza człowieka, który ze strachu zabrudził się własnymi odchodami (według Guya Halsalla najprawdopodobniej tak określano tych, którzy dopuścili się ucieczki z pola bitwy<sup>91</sup>). Z terminem *cinitus* jest większy problem. Niektórzy badacze sądzą, że jest on synonimem słowa *concagatus*<sup>92</sup>. Jednak twierdzenie to jest błędne, ponieważ termin ten ma wyraźny związek z zachowaniami homoseksualnymi. Prawdopodobnie *cinitus* jest synonimem słowa *cinaedus* i oznacza tyle co „pederasta” lub jest jakąś wulgarną formą tego słowa<sup>93</sup>. Oskarżenie kogoś o homoseksualizm w społeczeństwie frankijskim VI w., które – jak podkreśla Halsall – było społeczeństwem wojowników *par excellence*, stanowiło straszliwą obrazę, która, pozostawiona bez zdecydowanej, natychmiastowej i agresywnej reakcji, mogła pozostawić trwałą plamę na honorze<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> *Pactus legis Salicae*, 30, 1–2, wyd. K.-A. Eckhardt, w: MGH, *Leges nationum Germanicarum*, t. 4, cz. 1, Hannoverae 1962, s. 118. N. Pancer, *Sans Peur et sans Vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps Mérovingiens*, Paris 2001, s. 112–115; G. Halsall, *Merovingian Masculinities*, w: idem, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul. Selected Studies in History and Archaeology, 1992–2009*, Leiden–Boston 2010, s. 357–381, zwł. s. 365; idem, *Warfare and Society*, s. 11, 34, 237 (przyp. 48); R. Stone, *Morality and Masculinity*, s. 89–90.

<sup>91</sup> G. Halsall, *Warfare and Society*, s. 11.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 11. Krytycznie do tego tłumaczenia Halsalla ustosunkowała się Danuta Shanzer; zob. eadem, *The Tale of Frodobert's Tail*, w: *Colloquial and Literary Latin*, red. E. Dickey, A. Chahoud, Cambridge 2010, s. 376–405, zwł. s. 386, przyp. 36.

<sup>93</sup> D. Shanzer, *The Tale of Frodobert's Tail*, s. 386, przyp. 36.

<sup>94</sup> G. Halsall, *Warfare and Society*, s. 11; D.R. Wyatt, *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland, 800–1200*, Leiden 2009 (Northern World, 45), s. 209–210.

Podważała ona pozycję mężczyzny w społeczeństwie i wykluczała go w gruncie rzeczy z grona wojowników<sup>95</sup>. Jeszcze bardziej jest to uwypuklone w prawach Longobardów. W edykcie Rotariego (*Edictum Rothari*) – longobardzkiego króla panującego w latach 636–652 – czytamy, że określenie kogoś słowem *arga* kończyło się albo przyznaniem, iż wypowiedziane zostało ono w gniewie, a mówiący je człowiek nie uważał tak nazwanego za *arga* – wtedy musiał on zapłacić dwanaście solidów za to „obraźliwe słowo” (*iniuroso verbo*) – albo, jeśli podtrzymywał swoje oskarżenie, musiał udowodnić je w boju<sup>96</sup>. Jak bardzo obelżywe było dla longobardzkich wojowników słowo *arga*, znakomicie ilustruje opowieść przytoczona przez Pawła Diakona. Relacjonuje on o sporze, który wybuchł między Ferdulfem, księciem Friaulu, a niejakim Argaitem, który pełnił funkcję *sculdahisa* na tym terytorium<sup>97</sup>. Ferdulf zapłacił Słowianom i zachęcił ich do ataku na zarządzane przez siebie terytorium, chcąc następnie uderzyć na nich i okazać swą odwagę w bitwie z tym ludem. Plan nie poszedł jednak po jego myśli i Słowianie spustoszyli Friaul, zagrabiając liczne stada owiec, które uprowadzili do swych siedzib. Ferdulf – winny tej klęski – znalazł kozła ofiarnego w osobie Argaita, któremu nie udało się dopaść słowiańskich najeźdźców, za co prawdziwy winowajca klęski znieważył go do głębi drwiącymi słowy: *Quando*

<sup>95</sup> Warto zacytować komentarz Erica Christiansena: „unmanliness was seen as disgraceful, and was epitomized by the man who passively accepted penetration”; idem, *Norsemen in the Viking Age*, Oxford–Malden 2002, s. 32.

<sup>96</sup> *Edictus Rothari*, wyd. G.H. Pertz, w: *Leges Langobardorum*, w: MGH, *Leges in folio*, t. 4, Hannover 1868, c. 381, s. 81.

<sup>97</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, VI, c. 24, s. 172–173. Na temat tej opowieści zob. H. Wolfram, *Die 101 wichtigsten Fragen – Germanen, Nördlingen* 2008, s. 46–47; R.M. Karras, *Sexuality in Medieval Europe. Doing unto Others*, Oxon–New York 2012, s. 129–132; W. Haubrichs, *Typen der anthroponymischen Indikation von Verwandtschaft bei den ‚germanischen‘ gentes: Traditionen – Innovationen – Differenzen*, w: *Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung (300–1000)*, red. S. Patzold, K. Ubl, Berlin–Boston 2014, s. 29–72.

*tu aliquid fortiter poterat, qui Argait ab arga nomen deductum habes*<sup>98</sup> = „Jakże mógłbyś uczynić cokolwiek dzielnego, ty, który nosisz imię Argait wywodzące się od *arga*”<sup>99</sup>. Zarzut ten był tak poważny, że powodowany wielkim gniewem Argait odrzekł: *Sic vellit Deus, ut non antea ego et tu, dux Fredulfe, exeamus de hac vita, quam cognoscant alii, quis ex nobis magis est arga* = „Niech zechce Bóg, abyśmy nie pierwaj ja i ty, książę Ferdulfie, zeszedli z tego świata, nim poznają inni, który z nas jest bardziej *arga*”. Ich spór o to, kto jest bardziej dzielny, doprowadził w końcu do klęski Longobardów w bitwie ze Słowianami, w której obaj opo-nenci zginęli. Poświęćmy teraz nieco miejsca samemu słowu *arga*. Jest tłumaczone zwykle jako „tchórz”<sup>100</sup>, jednak, jak sądzą ostatnio badacze, zawiera ono w sobie o wiele bogatszy zakres znaczeniowy. *Arga* może oznaczać również „płciową niedoskonałość” lub „nierządne zachowanie”, „zniewieściałość”, „homoseksualizm” lub nawet – jak twierdzi Ruth Karras – „seksualną pasywność”<sup>101</sup>. Być może we wczesnym średniowieczu oskarżenia o zniewieściałość, homoseksualizm i tchórzostwo były uznawane nawet za równoważne<sup>102</sup>. Z pewnością jednak stwierdzić można, że zarówno tchórzostwo, jak i seksualną pasywność mężczyzny uważano we

<sup>98</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, VI, c. 24, s. 173.

<sup>99</sup> Na temat etymologii imienia Argait zob. M.G. Arcamone, *Die langobardischen Personennamen in Italien. Nomen und gens aus der Sicht der linguistischen Analyse*, w: *Nomen et gens. Zur Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen*, red. D. Geuenich, W. Haubrichs, J. Jarnut, Berlin–New York 1997, s. 157–175, zwł. s. 167; inaczej jednak M. Schönfeld, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*, Heidelberg 1911, s. 25, *sub voce* Argaitus.

<sup>100</sup> Zob. C. Meyer, *Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden. Quellen, Grammatik, Glosar*, Paderborn 1877 (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur – Denkmäler, 14), s. 279 *sub voce* arg = „feig”.

<sup>101</sup> R. Balzaretto, *Sexuality in Late Lombard Italy, c. 700–c. 800 AD*, w: *Medieval Sexuality. A Casebook*, red. A. Harper, C. Proctor, New York–Oxon 2007, s. 7–31, zwł. s. 17; R.M. Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, s. 129–132.

<sup>102</sup> Zob. P. Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, tłum. J. Turville-Petre, Odense 1983 (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization, 1), s. 10–11.

wczesnym średniowieczu za postępków hańbiące i pozostawiające trwałą plamę na honorze. Słowo *arga* najprawdopodobniej było samo w sobie zarzutem podważającym męskość oraz seksualność mężczyzny i być może czyniło z obrazonego kogoś zbliżonego do homoseksualisty. Taki zarzut kwestionował zarówno status mężczyzny, jak i jego społeczną pozycję jako wojownika. Widzimy zatem, jak dużą wagę miało w barbarzyńskim świecie oskarżenie kogoś o tchórzostwo. Mało tego, już Fritz Kern dowodził, że w społecznościach barbarzyńskich stanowiło ono jeden z legalnych powodów usunięcia króla z tronu<sup>103</sup>. A przecież podążając za relacją Izydora, Teodoryk Wielki odebrał Gezalekowi władzę królewską z powodu jego haniebnej ucieczki z Galii do Hiszpanii. Znany Izydorowi Salustiusz (zm. 35 r. p.n.e.) w swej *Bellum Catilinarum* pisał, że *imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur*<sup>104</sup> = „władza jest zawsze na każdego najlepszego przenoszona z gorszego”. Komentując to zdanie, Werner Goetz na pisał: „Dem Tüchtigen gebührt die Krone; das Königsheil ist niemals bei den Faulen und Feigen”<sup>105</sup>. Przytoczyć można kilka relacji dotyczących odebrania władzy królewskiej tchórzliwemu władcy, ale jedna jest szczególnie warta uwagi. Według wersji przedstawionej przez Wilhelma z Malmesbury (około 1095–około 1143) król Wessex Siegebert (panował w latach 756–757) został z powodu nieludzkiego okrucieństwa wobec poddanych, a także tchórzostwa okazanego podczas wypraw poza granice królestwa (*foris ignavia perinfamis*) strącony z tronu i zwolnił tym samym

<sup>103</sup> F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, tłum. S.B. Chrimes, New York 1956 (Studies in Mediaeval History, 4), s. 86.

<sup>104</sup> *Sallust's Bellum Catilinae*, wyd. J.T. Ramsey, Oxford 1988 (American Philological Association Texts and Commentaries Series), c. 2, 6, s. 27; C. Crispi Sallustii, *Bellum Catilinarium*, wyd. Ch. Anthon, w: *C. Crispi Sallustii opera, omissis fragmentis, omnia; ad optimorum exemplarium fidem recensita*, New York 1825, II, s. 2.

<sup>105</sup> W. Goetz, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenken und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, s. 57.

miejsce dla kogoś godniejszego (*meliori*)<sup>106</sup>. Czy należy upatrywać w relacji o odebraniu władzy monarszej Gezalekowi przez króla Ostrogotów właśnie idei odebrania władzy „gorszemu” i przejęcia jej przez „lepszego”? Teodoryk Wielki nawet w lakonicznej wzmiance Izydora jawi się jako wielki zwycięzca wojen z Frankami. Miał on nie tylko odzyskać utracone na rzecz wrogów ziemie i przywrócić je władzy Gotów, ale również rozdeptać – a więc zadać miażdżącą klęskę – Franków<sup>107</sup>. Wybitność ostrogockiego monarchy nie ograniczała się tylko do sukcesów militarnych. Izydor pisał, że po powrocie do Italii – jak bowiem twierdził, Teodoryk rządził w Hiszpanii osobiście – *omni cum prosperitate regnavit*<sup>108</sup>. Monarcha ten przywrócił Rzymowi jego dawną wielkość. Odbudował jego mury obronne, za co senat ustanowił mu statuę. Co oznacza owa *prosperitas*, która była symbolem rządów Teodoryka w Italii po jego – rzekomym – powrocie z Hiszpanii? Tłumacze dzieła Izydora, Guido Donini i Gordon B. Ford, przełożyli *prosperitas* jako *good fortune*. Jest to jedno rozwiązanie. Być może jednak warto zwrócić uwagę na to, że *prosperitas* oznacza zwykle „sukces”<sup>109</sup>. Czy jest ona synonimem *felicitas*, czy tylko jej pochodną? Znalezienie odpowiedzi na to pytanie nie jest zadaniem łatwym, ale niewątpliwie *prosperitas* jest w pewien sposób zależna od *felicitas*. Bez tej drugiej nie ma tej pierwszej. Był zatem Teodoryk władcą, który z pewnością osiągał sukcesy zarówno na niwie sfery militarnej, jak i cywilnej – a jeśli tak, to był on dobrym królem.

Powyższe uwagi uprawniają do konstatacji, że celem Izydora było pokazanie, iż Gezalek w ogóle nie nadawał się na władcę

---

<sup>106</sup> *Willelmi Malmesbiriensis monachi gesta regum Anglorum*, t. 1, wyd. T.D. Hardy, Londini 1840, I, c. 41, s. 56–57. O rzeczywistych powodach strącenia tego władcy z tronu zob. B. Yorke, *Wessex in the Early Middle Ages*, London–New York 1995, s. 91.

<sup>107</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 36, s. 281–282.

<sup>108</sup> *Ibidem*, c. 39, s. 283.

<sup>109</sup> R. Stem, *The Political Biographies of Cornelius Nepos*, Ann Arbor 2012, s. 63.



i można wnosić, że zamiarem tego dziejopisa było udowodnienie, iż ktoś taki nigdy nie powinien zostać królem Wizygotów. Gezalek tworzył modelowy wręcz wizerunek kogoś, kto nie miał żadnych predyspozycji, aby stać się monarchą – był bastarodem, tchórzem i nieszczęśnikiem.

Istnieje jeszcze jedna możliwość interpretacyjna, mianowicie, że Izydor przedstawił tego króla jako tchórze, chcąc *implicite* zasugerować, że Gezalek był człowiekiem zniewieściałym, a zniewieściałość w społeczeństwach barbarzyńskich uważana była za synonim tchórzostwa. Jeśli ta interpretacja jest słuszna, to Izydor czynił wyraźny kontrast między „męskimi” Gotami a ich „zniewieściałym” królem Gezalekiem.

#### DLACZEGO GEZALEK STRACIŁ HONOR PO DRUGIEJ STRONIE RZEKI DURANCE?

Izydor informuje, że Gezalek został schwytyany i zabity przez wrogów po „tamtej” stronie rzeki Durance, gdzie miał „stracić najpierw honor, a potem życie”<sup>110</sup>. Nasuwa się pytanie: z jakiego powodu Gezalek utracił honor? Z pewnością wzmianka ta pokazuje, jak żaloszny był koniec tego w rzeczy samej żalosznego władcy, dookreśla „bezwartościowość” tego króla. Nie jest jednak jasne, czemu wizygocki król stracił honor. Najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem jest to, że Gezalek pozwolił się schwytać. Zgodnie ze średniowiecznym ideałem wojownik powinien zginąć

<sup>110</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 38, s. 282. R. Collins argumentuje, że jest to autorski komentarz samego Izydora, a nie zapożyczenie z dzieła Maximusa z Saragossy; idem, *Isidore, Maximus and the Historia Gothorum*, w: *Historiographie im frühen Mittelalter*, red. A. Scharer, G. Scheibelreiter, Wien–Oldenburg 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32), s. 351; zob. też I. Velázquez, *Revisiones de Autor y de Copistas en Las Obras de Isidoro de Sevilla. A Propósito de la Historia Gothorum*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 67–79.

w walce, zabijając przedtem wielu wrogów, a nie żywym dostać się w ręce nieprzyjaciół. Uważano, że śmierć w walce była śmiercią chwalebną. W sukurs takiemu twierdzeniu przychodzi relacja wschodniorzymskiego dziejopisa Jordanesa zawarta w *Getica* o śmierci Ellaka (zm. 454 lub 455 r.), syna Attyli (zm. 453 r.), w bitwie nad rzeką Nedao. Huński książę zginął na polu bitwy, ale przedtem zabił w walce wielu wrogów. Jordanes komentuje: *nam post multas hostium cedes sic viriliter eum constat peremptum, ut tam gloriosum superstis pater optasset interitum* = „po zabicu wielu wrogów tak dzielnie bowiem okupił swą śmierć, że jego ojciec, gdyby żył, życzyłby sobie tak chwalebnej śmierci”<sup>111</sup>. Autor *Getica* przeciwstawił również bohaterski koniec Ellaka śmierci jego ojca Attyli (zm. 453 r.), który pijany w czasie swego wesela zadławił się własną krwią podczas nocy poślubnej, co nie przystoi oczywiście, według Jordanesa, królowi i wojownikowi: *ita glorioso per bella regi temulentia pudendos exitos dedit*<sup>112</sup> = „w ten sposób sławnemu wojnami królowi pijaństwo przyniosło haniebny koniec”. Inną wzmiankę, która porusza temat honorowej śmierci w walce, znajdujemy we *Vita Sancti Wilfridi*. Święty Wilfrid i jego ludzie znaleźli się w opałach, gdy ruszyła na nich potężna armia pogańskich Sasów. Nie mogąc uniknąć walki, biskup i 120 jego ludzi złożyło przysięgę, *ut nullus ab alio in fugam terga verteret, sed aut mortem cum laude aut vitam cum triumpho* = „że żaden z nich nie odwróci się plecami w ucieczce, lecz będą dążyć do śmierci w chwale lub życia w triumfie”<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> Jordanes, *Getica*, c. 262, s. 125; zob. też W. Pohl, *Die Gepiden und die gentes an der mittleren Donau nach dem Zerfall des Attilareiches*, w: *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert. Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung*, 24. bis 27. Oktober 1978, Stift Zwettl, Niederösterreich, red. H. Wolfram, F. Daim, Wien 1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Frühmittelalterforschung, 4), s. 239–305, zwł. s. 255.

<sup>112</sup> Jordanes, *Getica*, c. 254, s. 123.

<sup>113</sup> Eddius Stephanus, *Vita Sancti Wilfridi episcopi eboracensis*, w: *Vita Quorundam Anglo-Saxonum. Original Lives of Anglo-Saxons and Others, who lived before*

Tak też się stało – garstce ludzi Wilfrida udało się zmusić wrogów do ucieczki. Jednak najlepiej ideał wczesnośredniowiecznego wojownika zobrazowany jest w opisie śmierci Munderyka (zm. między 524 a 533 r.), zawartym w *Historiae* Grzegorza z Tours. Munderyk rościł sobie pretensje do władzy królewskiej z racji tego, że był krewniakiem merowińskiego króla Teuderyka (panującego w latach 511/512–533). Ten władca nie był jednak skory do podzielenia się władzą królewską. Chcąc pozbyć się pretendenta do tronu, zwabił go w pułapkę, obiecując mu oddanie części królestwa, po czym wydał swoim wojownikom rozkaz, aby ci ruszyli do walki. Munderyk wiedząc, że nie zdoła sprostać wrogom w otwartym polu, postanowił stawić im opór w murach *Victoriacum castrum* (najprawdopodobniej dzisiejsze Vitry-en-Perthois, dawniej Vitry le Brûlé). Tam tak przemówił do swych wojowników: „Bądźmy mężni i walczmy wspólnie aż do śmierci i nie poddajmy się nieprzyjaciołom” (*Stemus fortes et usque ad mortem pariter demicemus et non subdamur inimicis*). Munderyk i jego wojownicy stawili zacięty opór, a zmasowany ostrzał *Victoriacum castrum* nie zdał się na nic – oblegający nie zmusili oblężonych do kapitulacji. Dlatego Teuderyk postanowił inaczej wyeliminować samozwańca, planując zamach na jego życie tuż po zakończeniu pertraktacji, podczas których zagwarantowano mu bezpieczeństwo. Rozpoczęły się negocjacje. Jeden z ludzi Teuderyka, Aregizyl, tak argumentował, aby Munderyk złożył broń: *Quousque hic resedis tamquam unus ex insipientibus? Numquid poteris diu regi resistere? Ecce ablatum tibi cibum! Cum te famis oppraesserit, ultro egredieris et traderis in manus inimicorum et morieris quasi unus ex canibus. Audi potius consilium meum et subde te regi, ut vivere possis tu et fili tui*<sup>114</sup> = „Jak długo będziesz ty siedział jak jeden z tych głupców? Czyż długo

*the Conquest*, wyd. J.A. Giles, London 1854, c. 13, s. 212; idem, *Vita Wilfridi/ The Life of Bishop Wilfrid*, wyd., tłum. i kom. B. Colgrave, Cambridge–New York 1927, c. 13, s. 28.

<sup>114</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, III, c. 14, s. 111.

zdołasz opierać się królowi? Oto odcięto ci dowóz żywności! Gdy cię głód uciśnie, dobrowolnie wyjdiesz i oddasz się w ręce wrogów i zdechniesz jak jakiś pies. Posłuchaj lepiej mojej rady i poddaj się królowi, abyś mógł żyć, ty i dzieci twoje”. Munderyk początkowo zgodził się na warunki przedstawione przez ludzi Teuderyka, ale w końcu odkrył podstęp i zdecydował się na rozpaczliwą walkę. Wyciągnął miecz i wraz ze swoimi ludźmi uczynił wielką rzeź w szeregach swoich nieprzyjaciół, walcząc aż do utraty tchu i bohatercko ginąc w walce<sup>115</sup>. Mowa, którą Munderyk wygłosił do swych ludzi w murach *Victoriacum castrum*, pokazuje, że „walka aż do śmierci” była przejawem męstwa. Munderyk kazał swoim ludziom być mężnymi i walczyć do końca. Tylko takie rozwiązanie wchodziło w grę, jeśli wojownik chciał zachować honor. Śmierć z mieczem w ręku – pośród stosu trupów zabitych wrogów – była jedynym sposobem, aby wojownik zachował honor i nie zginął śmiercią haniebną. Gdy zostawał zabity po oddaniu się do niewoli, okrywał się hańbą i ginął – jak to obrazowo określił Aregizyl – „jak jakiś pies”. Przytoczmy jeszcze inne przykłady. U Fredegara znajdujemy opowieść o tym, jak pokonany przez Justyniana I (zm. 565 r.) wandalski król Gelimer (zm. 553 r.) był przez dworaków cesarza obrażany i opluwany. Nie mogąc znieść tych obelg (*opprobriis*), Gelimer rzekł do cesarza: *Non possum tantis opprobriis sustenire; exputum me et repinctum habitatores*

---

<sup>115</sup> Nie sposób zgodzić się z kontrowersyjną tezą wysuniętą przez Waltera Goffarta (idem, *Conspicuously Absent*, s. 365–393, zwł. s. 371), który twierdzi, że w narracjach Grzegorza z Tours próżno szukać wojennego heroizmu. Moim zdaniem opis śmierci Munderyka – jeśli faktycznie nie jest ideałem prezentacji wojennego heroizmu – zawiera jednak bezdyskusyjnie wątki heroiczne. Goffart sądzi, że opowieść o Munderyku wpisuje się w formę ironiczną, która stanowi podstawę satyrycznego charakteru narracji biskupa Tours; idem, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 177. We wstępie do nowszego wydania Goffart zdystansował się jednak od tezy głoszącej, że narracja *Historiae* Grzegorza ma charakter satyryczny; zob. *ibidem*, s. XXII. Tezę Goffarta skrytykowała Danuta Shanzer; zob. eadem, *Laughter and Humour in the Early Medieval Latin West*, w: *Humour, History and Politics*, s. 25–47, zwł. s. 32–35.

*palatii tui oppraemunt. Melius mihi est mori quam vivere* = „Nie mogę znieść takich obelg. Dręczą mnie, opluwając i wciąż obrażają mieszkańcy Twego pałacu. Lepiej byłoby dla mnie zginąć niż żyć”<sup>116</sup>. Następnie prosił Justyniana, aby ten dał mu pozwolenie na zmierzanie się konno z dwunastoma obrażającymi go ludźmi cesarza. Walka miała pokazać imperatorowi, kto naprawdę jest naznaczony *utilitas* (tutaj: dzielnością), a kto tchórzostwem (*ignavia*). Gelimer oczywiście pokonał w starciu wszystkich dwunastu wrogów, udowadniając, że to on był dzielny, jego wrogowie zaś tchórzami.

Przytoczona przez Fredegara opowieść ma – jak uważają badacze – niewielki związek z rzeczywistością, ale pokazuje, co w świecie zachodnim uważane było za przyczynę utraty honoru. Gelimer stracił go, ponieważ został wzięty w niewolę przez nieprzyjaciół, a powinien zginąć w walce. Dlatego był obiektem drwin i tylko jego gwałtowna, agresywna reakcja zdolna była udowodnić bezpodstawność zarzutu tchórzostwa.

Najlepiej wczesnośredniowieczne przekonanie o tym, że pozwolenie na wzięcie się do niewoli skutkuje utratą honoru i zhańbieniem własnego rodu odzwierciedla opis zaczerpnięty z *Historiae* Grzegorza z Tours, dotyczący konfliktu Chlodwiga I z frankijskim królem Ragnacharem z Camaracum (dzisiejsze Cambrai)<sup>117</sup>. Ragnachar – być może wydarzenia te należy umieścić około 508 r.<sup>118</sup> – został schwytyany przez własnych poddanych, którzy przywieźli go z rękami związanymi na plecach przed oblicze Chlodwiga I. Ten zaś rzekł do skrępowanego następująco: *Cur [...] humiliasti genus nostrum, ut te vincere permetteris? Melius enim tibi fuerat mori*<sup>119</sup> = „Dlaczego poniżyłeś nasz ród [...], że pozwoliłeś się związać? Lepiej byłoby ci zginąć”. Ten niezwykle

<sup>116</sup> Fredegar, *Chronica*, II, c. 62, s. 87.

<sup>117</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 42, s. 92–93.

<sup>118</sup> Na temat tej datacji zob. A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge 1971, s. 934–935, *sub voce* Ragnacharius.

<sup>119</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 42, s. 92.

wymowny przykład pokazuje dobitnie, że schwytanie króla czy wojownika sprowadzało na niego i jego ród hańbę.

Wszystkie powyższe uwagi o honorze, hańbie i chwale wojowników pozwalają zrozumieć zawołowane nawet przekazy *Historia Gothorum*. Izydor naszkicował nam żaloszny w gruncie rzeczy los równie żaloszny monarchy, który nawet w ostatnich chwilach swego życia nie potrafił zachować się tak jak przystało na króla i wojownika. Zamiast zginać z mieczem w rękę, Gezalek pozwolił się schwytać i zanim stracił swe bezwartościowe życie, stracił rzecz najcenniejszą – honor.

Pozostaje jednak pytanie, które z pewnością nasuwa się każdemu czytającemu Izydorowy opis Gezaleka – po co dziejopis zadał sobie tyle trudu, aby przedstawić obraz tchórzliwego i nieszcześnego króla w dziele, które przecież napisane zostało dla chwały Gotów? Jeden z powodów już przedstawiłem. Izydor w swej „galerii królów” wskazywał, że na tronie nie powinni zasiadać królowie pochodzący z nieprawego łoża – synowie konkubin. Są jeszcze inne. Jedną z możliwych odpowiedzi daje Kenneth Baxter Wolf:

Isidore's attempt to compose a history of the Goths that would place their recent accomplishments within an appropriately positive historical context involved considerable manipulation of the information to which he had access. But his decision to approach his subject reign by reign meant that it was difficult for him to smooth over the frequent setbacks that the Goths experienced in their 'inevitable rise' to peninsular domination. Sometimes he attributed the problem to the moral failings of individual ruler, as in the case of Theudis, who murdered a general; Gesalic, who was a bastard; and Theudigisel, who had adulterous relations with the wives of the magnates. [...] The best that Isidore could do with the ignominious defeat of the Gothic army at the hands of the Franks at Vouillé in 507 was to report it and get on with his account<sup>120</sup>.

Rzeczywiście, nad klęską Alaryka II Izydor długo się nie rozwodził. Krótko zrelacjonował to wydarzenie, po czym skoncentrował się na opisie kampanii Teodoryka Wielkiego

<sup>120</sup> *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, s. 23–24.

w Galii. Nad Gezalekiem i poniesionymi przez niego klęskami nie przeszedł jednak do porządku dziennego. Wyjaśnił ich przyczynę, wynikającą w istocie z przywar króla. Dzięki temu mógł wyjaśnić rzecz niezwykle zawstydzającą – dlaczego *fortissima gens* Gotów przegrała z Frankami. A przegrała nie z powodu braku męstwa, które przecież nigdy Gotów nie opuściło, lecz przez tchórzostwo i nieszczęsność swego króla.

#### SWINTILA I GEZALEK, CZYLI PERSONIFIKACJA I ANTYTEZA GOTA

Istnieje wszelako jeszcze jedna możliwa płaszczyzna legitymizacji panowania Swintili. Zaczniemy od stwierdzenia, że we wczesnym średniowieczu uważano, iż władca uosabia własny lud<sup>121</sup>. Co więcej, powinien personifikować dobre cechy – czy wręcz cnoty – grupy etnicznej, z której się wywodzi i którą włada. Tak samo rzecz ma się z uzasadnieniem i uprawomocnieniem sukcesji – kandydat do tronu powinien posiadać wszystkie te cechy, które wyróżniają jego własną *gens*. Przytoczmy choćby przykład pochodzący z ostrogockiej Italii. W latach 515–522/523 zadano sobie wiele trudu, aby przygotować grunt pod przyszlą sukcesję Eutaryka Cilligi, który z woli swego teścia Teodoryka Wielkiego miał objąć władzę nad ostrogocką Italią i wizygocką Hiszpanią. Teodoryk pisał o cechach Gotów w liście do Colloseusa, gockiego zarządcy wojskowego Panonii Sirmiensis. Goci mieli się zdecydowanie odróżniać od innych ludów, które znane były ze swych złych obyczajów. Czytamy w tym liście o Gotach rzecz następującą: „ponieważ posiadli i roztropność Rzymian, i dzielność ludów

<sup>121</sup> W. Pohl, *Telling the Difference. Signs of Ethnic Identity*, w: *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities*, 300–800, red. W. Pohl, H. Reimitz, Leiden–Boston–Köln 1998 (The Transformation of the Roman World, 2), s. 17–69, zwł. s. 63; jeszcze inaczej zob. B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Mass.) 1986, s. 163; M. Strickland, *War and Chivalry. The Conduct and Perception of War in England and Normandy 1066–1217*, Cambridge 1966, s. 24.

[barbarzyńskich – R.K.] odziedziczyli”<sup>122</sup>. Propaganda Amalów torująca drogę do objęcia władzy przez Eutaryka – odzwierciedlona w *Getica* Jordanesa – przedstawiła go jako *prudentia et virtute corporisque integritate pollentem*<sup>123</sup> = „silnego roztropnością i dzielnością oraz kompletnością ciała”. Wyposażony w cnoty, które Goci posiadali, a więc *virtus* i *prudentia*, był Eutaryk właściwym kandydatem na władcę Ostrogotów i Wizygotów, idealnym reprezentantem swego ludu i uosobieniem ducha Gotów. Nie da się tego powiedzieć o Gezaleku. Jeśli Goci – nawet z samej nazwy, jak tłumaczy to Izydor – byli personifikacją *fortitudo/virtus*, to ten król był przeciwieństwem gockiego wojownika, wręcz jego antytezą. Zamiast dzielności odznaczał się *ignavia*. Jego *infelicitas* i wynikłe z tego klęski militarne są również zaprzeczeniem gockich triumfów, tej esencji *gens fortissima Gothorum*. Goci u Izydora to przecież synonim *virtus* i *felicitas*, Gezalek zaś to ucieleśnienie *ignavia* i *infelicitas*. Ta ostatnia w ideologii władzy *Regnum Visigothorum* uważana była za znak, że władca nie powinien dalej sprawować władzy, o czym świadczy przekaz *Żywota króla Wamby* pióra Juliana z Toledo<sup>124</sup>. Wódz króla Wamby (panował w latach 672–680), Paweł, zbuntował się przeciwko swemu władcy. Następnie ogłosił się królem, odebrał od swoich ludzi przysięgę wierności, po czym nazwał Wambę „królem nieszczęsnym” (*infustus rex*) i tłumaczył – według Juliana z Toledo<sup>125</sup> – że obarczony on był *infelicitas*. Ten zabieg miał uzasadnić i uprawomocnić objęcie

<sup>122</sup> „[...] ut et Romanorum prudentiam caperent et virtutem gentium possiderent”; Kasjodor, *Variae epistolae*, III, c. 23, 1–4, s. 91. W starożytnym Rzymie uważano, że dla przywódcy *prudentia* jest niezbędnym uzupełnieniem *virtus*; zob. np. M. Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome*, Leuven 2006, s. 375, przyp. 10.

<sup>123</sup> Jordanes, *Getica*, c. 298, s. 135.

<sup>124</sup> Julianus Toletanus, *Historia Wambae Regis. Iudicium in Tyrannorum Perfidia Promulgatum*, wyd. B. Krusch, W. Levison, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 5, Hannover–Leipzig 1910, c. 2, 5, s. 531.

<sup>125</sup> Na temat Juliana z Toledo zob. J.N. Hillgarth, *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 21, 1958, nr 1/2, s. 7–26.



władzy monarszej przez Pawła, a zarazem podważać legitymację Wamby do dalszego sprawowania władzy. Określenie Wamby jako *infelix* miało zdelegitymizować tego króla. Jak widzimy, źródła przypisują dwóm władcom Wizygotów *infelicitas* – Wambie i Gezialekowi. Co innego Swintila. Swą *virtus* udowodnił w bitwie z dwoma rzymskimi patrycjuszami, *mirabilis felicitas* zaś tym, że jako pierwszy gocki król zapanował nad całą Hiszpanią. Swintila był – wnosząc po opisie Izydora – uosobieniem gockiego charakteru i najprzedniejszym reprezentantem zwycięskiej i dzielnej *gens Gothorum*. Był męski/dzielny, a przede wszystkim posiadał cnotę szczęśliwości. Dzięki temu był również idealnym władcą Gotów, a prawomocność sprawowanej przez niego władzy odzwierciedlała *mirabilis felicitas*.

## PODSUMOWANIE

Wyobrażenia Gezialeka i Swintili ukazane w *Historia Gothorum* Izydora z pewnością służyły konkretnym celom. W kwestii Swintili dziejopisarz chciał uzasadnić i uprawomocnić władzę tego króla i podkreślić, że posiada on wszelkie cechy, którymi powinien charakteryzować się monarcha rządzący wizygocką Hiszpanią. Był władcą, którego sukcesja była wynikiem łaski Boga. W swoich *Sententiae* (III, xlvihi, 7) Izydor napisał, że *Recto enim illi reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subjectos, bene legendo modificare noverunt* = „Słusznie bowiem zwani królami są ci, którzy wiedzą, jak dobrze rządzić zarówno sami sobą, jak i poddanymi”. Propaganda, która miała legitymizować władzę Swintili i jego syna, wskazywała, że umieli oni rządzić dobrze i z tego właśnie względu słusznie należał się im tron. Na przeciwnym biegunie stał Gezialek – królewski bastard, pozbawiony dzielności i szczęścia, który nigdy nie powinien zasiąść na tronie. Izydor w swych *Etymologiae* napisał, że *Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur* = „Król, który czyni właściwie, zachowuje

królewski tytuł, lecz czyniąc źle, traci go<sup>126</sup>. Gezalek, uciekając do Hiszpanii, uczynił źle i długo nie zachował tytułu królewskiego, tracąc go na rzecz Teodoryka Wielkiego. Swintila – wnosząc po opisie zawartym w *Historia Gothorum* – czynił tyle dobra, że można byłoby sądzić, iż będzie rządzić aż do śmierci. Historia nie okazała się jednak dla niego łaskawa i on również stracił tron, a także został oficjalnie potępiony w 633 r. na IV synodzie w Toledo, któremu przewodniczył właśnie Izydor z Sewilli. Również ten, który został wykreowany na najwybitniejszego władcę Hiszpanii, stracił królewski tytuł. Jest to jednak przyczynek do zupełnie innej opowieści. W „galerii królów” stworzonej przez Izydora Swintila błyszczy na tle kilku niezwykle negatywnych postaci – wśród których najmniej zaszczytne miejsce zajmuje Gezalek.

#### APENDYKS: HISTORIA GOTHORUM JAKO INSTRUMENT LEGITYMIZACJI SUKCESJI RICCIMERA

Po opisie cnót i dokonań Swintili Izydor przedstawił jego syna Riccimera. Opis tego księcia brzmi następująco:

*Huius filius Riccimirus in consortio regni assumptus pari cum patre solio conlaetatur, in cuius infantia ita sacrae indolis splendor emicat, ut in eo et meritis et vultu paternarum virtutum effigies praenotetur. pro quo exorandus est coeli atque humani generis rector, ut sicut extat concensu patrio socius, ita post longaeuum parentis imperium sit et regni successione dignissimus*<sup>127</sup> = Jego syn Riccimer został zaakceptowany do władzy, na równo i osobiście z ojcem dzieli tron. Już w jego dzieciństwie blask jego świętej natury błyszczy, tak że kopia cnót ojcowskich jest widoczna zarówno w jego zasługach, jak i w obliczu. Uprośmy za niego sternika niebios i rodzaju ludzkiego, żeby tak jak wyniesiony za zgodą ojca na towarzysza w sprawowaniu władzy, tak żeby po długowiecznym panowaniu ojca udowodnił, że jest najgodniejszy, aby wstąpić na tron.

<sup>126</sup> J.T. Crouch, *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship*, s. 16.

<sup>127</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 65, s. 293.

Historycy już dawno zwrócili uwagę, że informacja Izydora o współrządach Swintili i jego syna nie znajduje potwierdzenia na królewskich monetach<sup>128</sup>. Występuje na nich tylko Swintila. Czemu więc Izydor czyni Riccimera współrządcą ojca?

Wydaje się, że powinniśmy potraktować cytowany wyżej fragment *Historia Gothorum* jako działania na rzecz przygotowywania przyszłej sukcesji Riccimera. Stąd można byłoby uważać ten passus za próbę uzasadnienia i uprawomocnienia odziedziczenia tronu – na co wizygocka arystokracja zawsze patrzyła niechętnie – przez syna króla. Przemawia za tym fakt, że ten swoisty panegiryk na cześć młodego księcia pokazuje, iż wielkość Swintili i jego cnoty odbijają się w jego synu niczym w lustrze. Między ojcem i synem istniała *similitudo* (podobieństwo, tożsamość)<sup>129</sup>.

Autorzy panegiryków – utworów pochwalnych komponowanych w celu sławienia aktualnie panujących władców – stosowali kilka strategii, aby uzyskać najbardziej spektakularny efekt laudacyjny i propagandowy<sup>130</sup>. Jedną z nich jest ukazywanie wielkości poprzedników na tronie lub przodków królewskich przy jednoczesnym podkreślaniu, że aktualnie panujący król wyraźnie ich przewyższył postawą i czynami. Coś w stylu stwierdzenia: „oni byli wielcy, ale mój pan jest jeszcze większy”. Drugą strategią jest porównywanie cnot i osiągnięć sławionego władcy do tego, co osiągnęli jego poprzednicy, w celu pokazania, że jest on inny – lepszy od nich<sup>131</sup>. W pierwszą strategię wpisuje się z pewnością list Kasjodora do senatu napisany na cześć Amalasuenty, będący w istocie panegirikiem wychwalającym królową<sup>132</sup>. Przedstawiono

<sup>128</sup> Zob. np. R. Collins, *Visigothic Spain*, s. 58.

<sup>129</sup> Na temat *similitudo* zob. F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2008, s. 25–57.

<sup>130</sup> A.J. Woodman, *Paterculus. The Tiberian Narrative (2.94–131)*, Cambridge 1977, s. 238. Na temat poszczególnych strategii stosowanych w panegirykach zob. *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, red. M. Whitby, Leiden–Boston 1998 (Mnemosyne. Supplementum, 183), *passim*.

<sup>131</sup> A.J. Woodman, *Paterculus*, s. 238.

<sup>132</sup> Kasjodor, *Variae epistolae*, XI, c. 1, 9–10, s. 330.

w nim przodków władczyńi – dziewięciu władców z rodu Amalów – i każdemu z nich przydzielono jedną z cnót (*virtutes*), które Amalasunta odbijała niczym lustro. Królowa przewyższała swych przodków tym, że posiadała cnoty każdego z nich. Również *Historia Longobardów* Pawła Diakona – jak pokazała Rosamond McKitterick – stanowiąca instrument legitymizacji panowania Karolingów nad Longobardami, przedstawiała takich longobardz- kich monarchów jak Liutprand czy Rotari jako dobrych królów Longobardów, lecz niedorównujących największemu z władców tego ludu, Karolowi Wielkiemu<sup>133</sup>. Drugą strategię zastosował Izydor z Sewilli, przedstawiając „galerię królów”, panoramę władców, która udowodniała, że Swintila był najlepszym z wszystkich wizygockich królów. Istniała jeszcze trzecia strategia, którą Izydor zastosował właśnie wobec Riccimera. Polegała ona na podkreślaniu, że synowie „najlepszego” – ze względu na predyspozycje dziedziczne i przykład ojca – siłą rzeczy są podobni do swego rodziciela. Z tego też względu są także „najlepsi”<sup>134</sup>.

Przytoczmy ponownie przywoływany już opis Swintili: „wiarą, roztropność, pomysłowość, konsekwencja w dociekaniu podczas wydawania wyroków, wybitna troska podczas sprawowania władzy, szczodrość dla wszystkich, hojność dla ubogich, skłonność do szybkiego wybaczenia; nie tylko więc zasługuje na miano króla ludu, ale także ojca biednych”<sup>135</sup>. Dodajmy do tego cnoty wojskowe króla – *mirabilis felicitas*, *virtus*, a nawet *prudentia*, dzięki którym udało mu się zwyciężyć wszystkich wrogów i zjednoczyć pod swoim berłem całą Hiszpanię. Strategia legitymizacyjna Izydora polegała na ogłoszeniu na kartach swego dzieła, że Riccimer już w dzieciństwie okazał się wierną kopią swego ojca, zarówno pod względem oblicza, jak i zasług. To zaś dowodziło,

<sup>133</sup> Zob. R. McKitterick, *Paul the Deacon and the Franks*, „Early Medieval Europe” 8, 1999, nr 3, s. 319–339, zwł. s. 328.

<sup>134</sup> F. Kolb, *Ideał późnoantycznego władcy*, s. 58.

<sup>135</sup> Tłumaczenie za polskim wydaniem monografii Rogera Collinsa: *Hiszpania w czasach Wizygotów: 409–711*, tłum. J. Lang, Warszawa 2007, s. 64.

że posiadał on wszystkie te cnoty – *regiae maiestatis virtutes* – które pozwoliły ongiś objąć Swintili tron. Izydor wskazywał, że syn „najlepszego króla” Wizygotów jest równie znakomity, a co za tym idzie – również najlepszy. Wszystko to miało gwarantować, że gdy Riccimer obejmie po śmierci ojca całą władzę, królestwo będzie rządzone przez króla równie wielkiego co Swintila. Osoba Riccimera gwarantowała, że odniesie on podobnie wielkie sukcesy jak jego rodziciel.

*Historia Gothorum* Izydora jest wielowątkowym dziełem, które pełniło różne funkcje. Spośród nich najważniejszą mogła być legitymizacja sukcesji Riccimera, a tym samym położenie podwalin pod panowanie nowej dynastii, cel, który Izydor wspierał całym swoim talentem, tworząc na kartach swego dzieła ideologię władzy królewskiej, która miała na celu raz na zawsze uzdrowić królestwo z „choroby Gotów”. Być może powinniśmy łączyć to zamierzenie z tym, że Swintila został określony przez Izydora mianem monarchy, a przecież inni, którzy byli „jedynowładcami” – według Izydora Cezar i Aleksander Wielki – zapoczątkowali długie linie cesarzy oraz królów. W 625 r. celem Swintili i Izydora było zapoczątkowanie panowania nowego rodu królewskiego, a narzędziem potrzebnym do zrealizowania tego celu – *Historia Gothorum*.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

# SYMBOLICZNE I RYTUALNE ZNACZENIE DŁUGICH WŁOSÓW U MEROWINGÓW W KULTURZE POLITYCZNEJ FRANKIJSKIEJ GALII, CZYLI O RYTUALNEJ LEGITYMIZACJI I DELEGITYMIZACJI WŁADZY

## WSTĘP

Only slightly less of a presumption of supreme royal prerogative is the notion that the king, as Living Law [...] is obedient to no legal or contractual structure – as one who makes and fact embodies the law he is not to be limited by his own creation. So a king could simply claim ultimate and absolute authority [...] whatever aristocratic or noble custom or „contract” was put forward to the contrary.

Dean A. Miller<sup>1</sup>

Royalty are obvious candidates for those „special” people who are allowed to engage in behaviours not open to the common run.

Sheila L. Ager<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> D.A. Miller, *King and Hero. The Power and Words, and the Ingratitude of Princes*, w: *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*, red. K. Ritari, A. Bergholm, Newcastle 2008, s. 178–191, cyt. ze s. 187.

<sup>2</sup> S.L. Ager, *The Power of Excess. Royal Incest and the Ptolemaic Dynasty*, „Anthropologica” 48, 2006, nr 2, s. 165–186, cyt. ze s. 171.

Belgijski historyk Henri Pirenne (1862–1935) w swoim przełomowym dla historiografii dziele *Mahomet et Charlemagne* podał krytyczne twierdzenie, że ludy barbarzyńskie, które stworzyły sukcesyjne państwa w zachodniej części dawnego Imperium Rzymskiego, cechowały się moralnością kontrastującą z dekadencją Rzymian. Pirenne odwołał się do dzieła Grzegorza z Tours, który na kartach swych *Historiae* barwnie opisuje moralną dekadencję Franków, wyrażającą się przez pijaństwo, rozpustę, chciwość, cudzołóstwo, morderstwa, okrucieństwo i perfidię, obecne na wszystkich poziomach struktury społecznej frankijskiej Galii<sup>3</sup>. Merowińscy królowie byli najlepszymi przykładami na demoralizację barbarzyńskich monarchów; ich dwór Pirenne przyrównał do domu publicznego, a królowa Fredegunda była według niego straszną piekielnicą<sup>4</sup>. Autor *Historiae* jako osoba duchowna nie mógł patrzeć przychylnym okiem na seksualne rozpasanie mieszkańców frankijskiego królestwa, czemu też dał wyraz w drugiej księdze swego dzieła. Faktycznie, wnosząc po dzieło Grzegorza, dwie cechy najlepiej charakteryzowały frankijskich królów: rozpusta i obyczaj noszenia długich włosów<sup>5</sup>. Obyczajowi temu badacze poświęcili sporo uwagi<sup>6</sup>. James George Frazer uważał, że długie włosy noszone

<sup>3</sup> Na temat *Historiae* Grzegorza z Tours zob. M. Heinzelmann, *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, Cambridge 2001.

<sup>4</sup> Nie miałem niestety dostępu do oryginalnego francuskojęzycznego wydania, dlatego cytuję podając za wydaniem angielskojęzycznym: „The Court of the Merovingians was a brothel; Fredegond was a frightful termagant”; H. Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, London 1954, s. 42.

<sup>5</sup> Ogólnie na temat długich włosów u ludów indoeuropejskich zob. hasło: *Hair*, w: *Encyclopedia of Indo-European Culture*, red. J.P. Mallory, D.Q. Adams, London–Chicago 1997, s. 251–253; B. Lincoln, *Treatment of Hair and Fingernails among the Indo-Europeans*, „History of Religions” 16, 1977, s. 351–362; D.A. Miller, *Legends of Hair. Tracing the Tonsorial Story of Indo-European King and Hero*, „Journal of Indo-European Studies” 35, 2007, nr 3, s. 311–322; W. Sayers, *Early Irish Attitudes toward Hair and Beards, Baldness and Tonsure*, „Zeitschrift für celtische Philologie” 44, 1991, nr 1, s. 154–189.

<sup>6</sup> Omówienia poszczególnych tez zob.: R. Kaiser, *Das römische Erbe und das Merowingerreich*, München 2004 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 26),

przez frankijskich królów miały oznaczać, iż byli oni świętymi osobami<sup>7</sup>. Marc Bloch sądził, że były symbolem ponadnaturalności i źródłem cudownych sił, które przypisywano królewskim synom<sup>8</sup>. Georg Waitz twierdził z kolei, że były one wyznacznikiem rodu królewskiego<sup>9</sup>. Eugen Ewig uważał, że miały związek z „królestwem wojskowym” (*das Heerkönigtum*), którego boskim patronem był Wodan/Odyn<sup>10</sup>. Fritz Kern utrzymywał, że ten – jak nazywał *Haarfetisch* – był znakiem przyrodzonej godności i mocy członków frankijskiej rodziny królewskiej<sup>11</sup>. Percy Ernst Schramm uważał je za znak władzy monarszej<sup>12</sup>. Ekkehard Kaufmann

---

s. 111; M. Diesenberger, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms*, w: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, red. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden–Boston 2013 (*The Transformation of The Roman World*, 12), s. 173–212, zwł. s. 176–177; zob. też M. Diesenberger, H. Reimitz, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie*, w: *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, red. F.-R. Erkens, Berlin–New York 2005, s. 214–269.

<sup>7</sup> J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1922, s. 232.

<sup>8</sup> M. Bloch, *Die wundertätigen Könige*, München 1998, s. 96.

<sup>9</sup> G. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte: von den Merovingern bis ins 19. Jahrhundert*, Kiel 1847, s. 104.

<sup>10</sup> E. Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 2006 (Kohlhammer Taschenbücher, 392), s. 78.

<sup>11</sup> F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Leipzig 1914 (*Mittelalterliche Studien*, 1, 2), s. 24.

<sup>12</sup> P.E. Schramm, *Zur Haar- und Barttracht als Kennzeichen im germanischen Altertum und im Mittelalter*, w: idem, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Stuttgart 1954 (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 13, 1), s. 119–127. Schramm przyjął bezkrytycznie tezę Jeana Hoyoux; idem, *Reges criniti Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 26, 1948, nr 3, s. 479–508. Badacz ten twierdził, że Merowingom nie strzyżono długich włosów, lecz ich skalpowano. Podważył tę tezę i zdyskredytował ją: E. Kaufmann, *Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung” 72, 1955, s. 177–185.



twierdził, że symbolizowały one monarchię oraz magiczną charyzmę władcy<sup>13</sup>. John Michael Wallace-Hadrill wznawiając i poprawiając swe najważniejsze artykuły w tomie zatytułowanym *The Long-haired Kings*, dorzucił całkowicie nowy szkic, poświęcony właśnie „długowłosym królom”<sup>14</sup>. Jednak jeśli brytyjski badacz poświęcił nieco miejsca pochodzeniu obyczaju noszenia długich włosów przez frankijskich wodzów, to już jego funkcję i symbolikę skwitował jednym zdaniem: „social standing, as much as magical properties, may have been symbolized by their long hair”<sup>15</sup>. Historyk ów, nieobojętny na paradygmaty niemieckiej historiografii, łączył długie włosy z „wodanistycznym” królestwem wojskowym. Jego uczeń, Ian N. Wood, mimo że poświęcił cały podrozdział swej monografii frankijskiego królestwa „długowłosym królom”, w ogóle nie odniósł się do zagadnienia genezy i symboliki fryzury merowińskich władców<sup>16</sup>, uznał jednak, że włosy mogą być „a relic of past custom”<sup>17</sup>. Edward James uważał je za znak odróżniający frankijskich dynastów od ich poddanych<sup>18</sup>. Janet L. Nelson z kolei stwierdziła, że fryzura Merowingów mogła stanowić wyłącznie „a badge of rank, denoting a »kingworthy« member of the ruling dynasty”<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> E. Kaufmann, *Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige*, s. 177.

<sup>14</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, w: idem, *The Long-haired Kings*, London 1962, s. 156; por. idem, *Germanic Kingship and the Romans*, w: idem, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent. The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in Hilary Term 1970*, London 1971, s. 1–20.

<sup>15</sup> Idem, *The Long-haired Kings*, s. 156.

<sup>16</sup> I.N. Wood, *The Merovingian Kingdoms 450–751*, London–New York 1994, s. 36–38. Na temat stosunku Wooda do koncepcji monarchii sakralnej por. idem, *Kings, Kingdoms and Consent*, w: *Early Medieval Kingship*, red. P.H. Sawyer, I.N. Wood, Leeds 1977, s. 6–29.

<sup>17</sup> Idem, *Deconstructing the Merovingian Family*, w: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, red. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden–Boston 2013 (*The Transformation of The Roman World*, 12), s. 149–171, cyt. ze s. 171.

<sup>18</sup> E. James, *Bede and the Tonsure Question*, „*Pertitia*” 3, 1984, s. 85–98, zvl. s. 90.

<sup>19</sup> J.L. Nelson, *The Lord's Anointed and the People's Choice*, w: *Carolingian Royal Ritual*, w: eadem, *The Frankish World, 750–900*, London 1996, s. 99–132, cyt. ze s. 101.

Averil Cameron, która skoncentrowała swe wysiłki na udowodnieniu, że królowie Franków odróżniali się od swych poddanych dzięki swej fryzurze, napisała: „I propose to leave aside the question of the symbolic meaning of the royal hairstyle”<sup>20</sup>. Po przedstawieniu pokrótce garści najważniejszych tez, które wygłosili uczeni odnoszący się do omawianej kwestii, w niniejszym rozdziale zaprezentuję kilka spostrzeżeń na temat długich włosów u Merowingów. Zagadnienie to zostało ostatnio podjęte na nowo<sup>21</sup>. Nie wchodząc głębiej w debatę dotyczącą monarchii sakralnej, „wodanistycznego” królestwa i magicznych właściwości długich włosów, chciałbym pokazać, że owa fryzura była przede wszystkim znakiem przynależności do rodu królewskiego. Ostrzyżenie przedstawiciela dynastii Merowingów miało sprawić, że automatycznie przestawał on być członkiem *stirps regia*. Mało tego, pokażę, że według jednej z wykładni pozbawienie długich włosów miało – podkreślmy – „w teorii” sprawiać, iż ostrzyżony członek dynastii stawał się człowiekiem zhańbionym, który nie powinien funkcjonować w szeregach rodu królewskiego, ponieważ swoją zhańbioną osobą kalał merowińską *nobilitas*. Ostrzyżenie – akt wielce brutalny – było rytuałem hańbiącym, który miał – w założeniu – za zadanie delegitymizować zarówno osobę ostrzyżonego, jak i jego pretensje do władzy nad *gens Francorum*.

Należy się oczywiście wyjaśnienie, dlaczego mówiłem powyżej tutaj o „teorii” i „praktyce”. Obcięcie włosów w „założeniu” lub „w teorii” miało określone konotacje. W „praktyce” – jak zobaczymy – rzecz była dużo bardziej skomplikowana. Oczywiście dla

---

<sup>20</sup> A. Cameron, *How did the Merovingian Kings wear their Hair?*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 43, 1995, nr 4, s. 1203–1216, cyt. ze s. 1204.

<sup>21</sup> Zob. m.in.: M. Diesenberger, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital*, s. 173–212; E. Goosmann, *The Long-haired Kings of the Franks: ‘like so many Samsons?’*, „Early Medieval Europe” 20, 2012, nr 3, s. 233–259; P.H. Johnsson, *Looks of Difference. The Integral Role of Hair as a Distinguishing Feature in Early Merovingian Gaul*, „Ex Post Facto. Journal of the History Students at San Francisco State University” 19, 2010, s. 55–68.

etnologów taka różnica nie jest niczym niezwykłym. W klasycznym już studium *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure* Edmund R. Leach zauważył, że w sposobie funkcjonowania każdego społeczeństwa zachodzą różnice między zachowaniem idealnym a rzeczywistym i są to dwa sprzeczne porządki etyczne<sup>22</sup>. Zatem to, co określamy jako „w założeniu” czy „w teorii” odnosi się do zachowań idealnych, „w praktyce” zaś jest równoznaczne z rzeczywistymi zachowaniami. Czyniąc – za antropologami – takie rozróżnienie, musimy jednak zauważyć, że nie należy mylić zachowań idealnych z sytuacjami, które nie mają miejsca w rzeczywistości, występują one bowiem jednak w społecznych interakcjach.

#### CZY MEROWIŃSKA MONARCHIA MIAŁA W VI W. POGAŃSKIE PODSTAWY IDEOWE?

„Fetysz genezy” – jak Marc Bloch nazwał zapamiętałe poszukiwanie początków czy pochodzenia zjawisk i instytucji – jest ciągle obecny, jeśli idzie o kwestię proveniencji obyczaju noszenia przez frankijskich władców długich włosów. Skąd się wziął ten obyczaj? Skąd go Merowingowie zaczerpnęli? Kiedy władcy frankijscy zaczęli nosić długie, nieściśnięte włosy? Czy spośród wszystkich barbarzyńskich królów tylko Merowingowie wyróżniali się taką fryzurą? Zarówno lista pytań, jak i możliwych odpowiedzi jest długa. Dwie hipotezy dotyczące pochodzenia zwyczaju noszenia długich włosów będą jeszcze omawiać. Z małymi wyjątkami badacze są skłonni twierdzić, że zwyczaj ten jest barbarzyński i nie ma nic wspólnego z zapożyczeniami z rzymskiej ideologii władzy<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> E.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Norwich 1964, s. 292.

<sup>23</sup> Jednak Sean D.W. Lafferty twierdzi, że długie włosy nosili rzymscy cesarze już w połowie V w.; idem, *Law and Society in the Age of Theoderic the Great. A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge 2013, s. 35, przyp. 45.

Skoro tak to wygląda, to frankijska monarchia musiała mieć pogańskie podstawy ideowe. Nie wszyscy jednak podzielają ten pogląd.

Alexander Callander Murray – badacz należący do tzw. szkoły z Toronto, skupionej wokół Waltera Goffarta – poświęcił ostatnio nieco uwagi problemom merowińskiego królestwa<sup>24</sup>. Jako znany krytyk teorii tzw. germańskiej monarchii sakralnej skupił się on na kwestii charakteru królewskości Merowingów. Odrzucił w całości hipotezy o sakralnym, pogańskim i germańskim charakterze monarchii frankijskich królów: „Sacral kingship is not a key to anything about the Merovingian kingdom, but rather a distraction to the rich testimony of its sources. There was nothing pagan about Merovingian kingship. It was deeply connected to the Christian church, imbued from the beginning – as attested in the very earliest of our sources – with the teachings of Christian rulership, and lectured on such, even excommunicated, when it failed to pass muster”<sup>25</sup>.

Ten cytat wymaga komentarza. Murray ma oczywiście rację, stwierdzając, że merowińska monarchia nie była jednym z typów domniemanego archaicznego germańskiego władztwa – królestwa sakralnego<sup>26</sup>. Taki typ monarchii nie istniał we wczesnym średniowieczu, lecz jest jedynie wytworem nowożytnej niemieckiej historiografii, złaknionej przeszłości, która demonstrowałaby, że ludy germańskie nie były gorsze od wielkich kultur świata starożytnego – Persji czy Egiptu, gdzie władcy sakralni, zdaniem niektórych, istnieli. Zgodzić się trzeba również z twierdzeniem, że merowińska monarchia mocno związana była z Kościołem katolickim. Jednak,

---

<sup>24</sup> A.C. Murray, *The Merovingian State and Administration in the Times of Gregory of Tours*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Boston 2015, s. 191–231, zwł. s. 202–205.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 205.

<sup>26</sup> Murray zdyskredytował teorię o „sakralnej monarchii” Merowingów w: *Post vocantur Merovingii: Fredegar, Merovech and ‘Sacral Kingship’*, w: *After Rome’s Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, red. A.C. Murray, Toronto 1998, s. 121–151.

czy słusznie Murray odrzuca w całości jej germańskie i pogańskie podstawy ideowe? Czy w ideologii władzy Merowingów nie było archaicznych elementów pogańskich? Stwierdzenie, że ich nie było, nastrożcza trudności choćby z uwagi na problem długich włosów. Jeśli pogańskie elementy ideowe nie występowały w merowińskiej monarchii, to musielibyśmy udowodnić, że fryzura *reges criniti* jest chrześcijańskim (lub rzymskim) elementem czy podstawą ideową władzy Merowingów. Geneza obyczaju noszenia długich i nieścinianych włosów niestety nie jest znana i – wbrew niektórym badaczom – nie była ona powszechnym zwyczajem barbarzyńskich rodów królewskich, np. takiej fryzury nie nosili gocy Amalowie – m.in. Teodoryk Wielki i Atalaryk. Nie można jednakże wykluczyć, że obyczaj ten był pogańskiego pochodzenia, szczególnie, iż nic nie wskazuje, aby należał do chrześcijańskich elementów wczesnośredniowiecznej ideologii władzy. Czy jednak dysponujemy dowodami, które wspierałyby twierdzenie, że merowińska monarchia zawierała elementy pogańskie?

Murray niewątpliwie zbyt polega na przekazie *Historiae* Grzegorza z Tours (zm. 594 r.), który był duchownym żywo zainteresowanym propagowaniem idei mariażu frankijskiej dynastii królewskiej z Kościołem katolickim, która doprowadziła tego dziejopisa nawet do głoszenia, że Frankowie wywodzili się z Panonii, skąd pochodził przecież św. Marcin z Tours (zm. 397 r.). Grzegorz sugeruje nadto, że wraz z przyjęciem przez Chlodwiga I chrześcijaństwa Frankowie zarzucili pogańskie wierzenia<sup>27</sup>. Czy jednak rzeczywiście w VI w. pogańskie praktyki były zarzucone przez Franków całkowicie? Czy powinniśmy się zgodzić ze zdaniem Grzegorza? Aby odpowiedzieć na to pytanie, zajrzyjmy najpierw do dzieła Prokopiusza z Cezarei. Ten wschodniorzymski dziejopis opisuje najazd Franków pod wodzą króla Teudeberta I (zm. 548 r.) na Italię w 539 r., w czasie trwającej wtedy wojny Justyniana I

---

<sup>27</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 31, s. 77. Według tej relacji to sami Frankowie zaproponowali Chlodwigowi, że odrzuca śmiertelnego, pogańskiego boga.

z Ostrogotami<sup>28</sup>. Prokopiusz twierdzi, że gdy Frankowie przejęli kontrolę nad mostem nad rzeką Pad (w pobliżu Ticinum), zabili w ofierze kobiety i dzieci, a następnie wrzucili ich ciała do rzeki na znak rozpoczęcia wojny. Wschodniorzymski dziejopis zauważa, że choć Frankowie byli chrześcijanami, to jednak zachowali większość swych dawnych obyczajów i wierzeń – składali ofiary z ludzi, a także inne, i na ich podstawie przepowiadali przyszłość. Wiarygodność tej relacji jest przedmiotem dyskusji<sup>29</sup>. Kontynuator Prokopiusza, Agatiasz z Myriny, twierdzi, że wszyscy Frankowie byli chrześcijanami i to w pełni prawowiernymi<sup>30</sup>. Który z nich ma rację, jeśli idzie o Franków? Z pewnością nie jest to jedyny przykład odmiennych wersji przeszłości Agatiasza i Prokopiusza. Celem Agatiasza – jak jeszcze zobaczymy w ostatnim rozdziale – było przedstawienie Franków jako ludu cywilizowanego, co każe ostrożnie podejść do jego relacji dotyczącej tego ludu. Wzmiankę Prokopiusza wspiera zaś postanowienie synodu w Orleanie (533 r.), w którym potępiono bałwochwalstwo i zabroniono składania ofiar pogańskim bogom<sup>31</sup>. Każe to wysunąć wniosek, że w *Regnum Francorum* pokolenie po przyjęciu przez Chlodwiga I chrztu wciąż funkcjonowały pogańskie praktyki. Grzegorz, głosząc, że Frankowie zarzucili pogańskie wierzenia, całkowicie mija się z prawdą. Faktem jest, że Frankowie jeszcze po śmierci Chlodwiga I oddawali się

---

<sup>28</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VI, 25, 9–11, s. 87. Na temat wiarygodności tej relacji zob. A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley–Los Angeles 1985, s. 210–213.

<sup>29</sup> A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, s. 210–213; eadem, *Agathias on the Early Merovingians*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Lettere, Storia e Filosofia Serie II, 37, 1/2, 1968, s. 95–140, zwł. s. 139–140; Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481–751*, Leiden–New York–Köln 1995 (Cultures, Beliefs and Traditions, 1), s. 1; B.S. Bachrach, *Procopius and the Chronology of Clovis Reign*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 1, 1970, s. 21–31. Bachrach (*ibidem*, s. 28) twierdzi, że część Franków nie zaakceptowała chrześcijaństwa i odłączyła się od wojsk Chlodwiga.

<sup>30</sup> Agatiasz, *Historiae*, I, c. 2, s. 17.

<sup>31</sup> Zob. Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, s. 176.

pogańskim praktykom. Nie stanowi to jednak dowodu, że sama merowińska ideologia władzy opierała się – przynajmniej w części – na pogańskich podstawach ideowych. Spekulować wszakże można, że jeśli Frankowie zachowali część pogańskich obyczajów, to również ich ideologia monarsza musiała opierać się na nierzymskich i niechrześcijańskich podstawach ideowych. Gdzie sytuują badacze genezę obyczaju noszenia długich włosów przez frankijskich dynastów?

#### DŁUGIE WŁOSY JAKO NAŚLADOWNICTWO STAROTESTAMENTOWYCH NAZIREJCZYKÓW LUB CZY OBYCZAJ TEN POWSTAŁ W VI W.?

Na konferencji, która odbyła się w 1995 r., jeden z mainstreamowych brytyjskich historyków, Guy Halsall, w dyskusji nad „ideologiczną podstawą merowińskiej charyzmy” skomentował rzecz następująco: „quite a lot of these aspects were invented in the sixth century after Clovis [had won] out, including probably the long hair”<sup>32</sup>. Nie tylko Halsall wysunął niezwykle kontrowersyjny pogląd związany z długimi włosami noszonymi przez Merowingów. Francuska badaczka, Régine Le Jan, przedstawiła hipotezę, że obyczaj noszenia długich włosów, które nigdy nie doświadczyły kontaktu z nożycami, nawiązywał do starotestamentowych Nazirejczyków – szczególnie do jednego z nich, mocarza Samsona – którzy byli wybrańcami Boga i na znak tego wybraństwa nigdy nie ścinali włosów<sup>33</sup>:

<sup>32</sup> *Current Issues and Future Directions in the Study of Franks and Alamanni in the Merovingian Period. Discussions with comments by Giorgio Ausenda*, w: *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, red. I.N. Wood, Woodbridge 1998, s. 371–454, komentarze Guya Halsalla na s. 426.

<sup>33</sup> R. Le Jan, *Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung*, w: *Staat im frühen Mittelalter*, red. S. Airlie, W. Pohl, H. Reimitz, Wien 2006 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische

Langes Haar erscheint somit als eindeutiger Hinweis auf Anerkennung und Legitimität, wodurch das fränkische Königtum noch vor Chlodwigs Annahme des Christentums in einen religiösen Kontext eingeordnet wird. Diese Legitimität, die durch allzu leicht manipulierbare *signa* ausgedrückt wurde, konnte, wie in der biblischen Tradition, selbst leicht manipuliert werden: Wie das Haar Samsons konnte dasjenige der Merowingerkönige abgeschnitten werden, aber auch nachwachsen und den Königen ihre Macht zurückgeben. Die Institution der langhaarigen Könige noch vor der Annahme des Christentums durch die Franken macht die Aneignung kultureller Modelle deutlich, die auf dem Weg der Romanisierung vermittelt und durch Gregor von Tours aufgegriffen wurden, der sie in seine erzählerische Konstruktion einbaut. Der Geschichtsschreiber Gregor, der die biblische Symbolik des langen Haars der Könige einschließlich der Absetzung durch Abschneiden sowie die Verbindung zum sakralen Auftrag der alttestamentarischen Könige gekannt haben muß, erscheint so als der eigentliche „Erfinder“ der *reges criniti*. Das lange Haar erlaubt es Gregor von Tours, eine Filiation von den Königen des Alten Testaments bis zu den merowingischen Königen herzustellen. Es ist in seinen Augen der Ausdruck eines göttlichen Wahlprinzips, welches der Übertritt zum Christentum verherrlichen und fortentwickeln mußte<sup>34</sup>.

Teza Le Jan została skomentowana przez niemieckiego badacza Matthiasa Bechera następująco: „Régine Le Jan hat jüngst sogar alttestamentarische Bezüge der merowingischen Haartracht betont. Allerdings ist schon Childerich auf seinem Sigelring mit langen Haaren abgebildet, und Childerich war ganz sicher noch Heide”<sup>35</sup>. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że Becher nie oddał Le Jan sprawiedliwości, ponieważ badaczka zaznaczyła, iż Childeryk (ojciec Chlodwiga I) już na swej gemmie przedstawiony został z długimi włosami<sup>36</sup>. Tezy zaprezentowane przez Le Jan i Halsalla wymagają jednak – szczególnie ta druga – szerszego komentarza.

---

Klasse Denkschriften, 334, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 11), s. 73–92, zwł. s. 83–92.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>35</sup> M. Becher, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2001, s. 118.

<sup>36</sup> R. Le Jan, *Die Sakralität der Merowinger*, s. 84.



Czy uczeni ci mają rację? Czy analizowany obyczaj pojawił się u frankijskich dynastów w momencie, kiedy Chlodwig zwyciężył, a więc – wnosząc po wypowiedzianych słowach „had won out” – po zwycięstwie nad wizygockim królem Alarykiem II (zm. 507 r.) w bitwie na Polu Vogladeńskim? Czy Chlodwig był pierwszym frankijskim władcą, który wyróżniał się tak oryginalną fryzurą? Czy wreszcie to chrześcijaństwo i znajomość Biblii wpłynęły na to, że Merowingowie zaczęli wzorować się – bo tak interpretuje się, jak pokazuje przykład Bechera, myśl przedstawioną przez Le Jan – na biblijnych Nazirejczykach, wybrańcach bożych, obdarzonych specjalną mocą, dającą im niezwyciężoność i siłę?

Jakkolwiek niniejszy fragment moich rozważań nie ma na celu udzielenia odpowiedzi na pytanie, skąd wziął się analizowany tutaj obyczaj, to jednak zaprezentowane w nim rozważania mają za zadanie ustosunkować się do pewnych twierdzeń na temat jego pochodzenia. Moim celem jest ukazanie, że – wbrew Halsallowi – długie włosy nie stały się znakiem rozpoznawczym członków frankijskiego rodu królewskiego dopiero w VI w., a także że nie mogły one być inspirowane przez Biblię, ponieważ fryzura ta była zwyczajem frankijskich dynastów przynajmniej od połowy V w., na długo zanim Merowingowie zostali chrześcijanami.

Kluczowa dla niniejszych rozważań jest relacja Priskosa z Pannion (V w.), rzymskiego dyplomaty, historyka i sofist<sup>37</sup>. Około 450 r. natknął się on w Rzymie na nieznanego nam z imienia księcia Franków, który szukał tam poparcia Aecjusza dla swych starań o tron po zmarłym ojcu. Frankijski pretendent zadziwił Priskosa swoim niezwykłym wyglądem. Księżę ten, choć był jeszcze gołowąsem, nosił długie, spływające na ramiona jasne (lub złociste) włosy. Stąd trzeba wnosić, że już w tym okresie obyczaj noszenia tej fryzury był królewskim zwyczajem. W owym czasie Frankowie z pewnością nie byli jeszcze katolikami, wątpliwe

<sup>37</sup> Na temat księcia Franków i jego włosów zob. Priskos, *Fragmenta historiae Byzantinae*, wyd. K. Müller, w: *Fragmenta historicum Graecorum*, t. 4, Paris 1851, c. 16, s. 98–100.

również, aby byli wtedy – jak chcą niektórzy badacze – arianami. Stąd też obyczaj ten nie może być zapożyczeniem z Biblii lub też adaptacją fryzury Nazirejczyków znanej ze Starego Testamentu, ponieważ odnotowany został w czasach, kiedy Frankowie byli jeszcze poganami. Świadcstwo Priskosa niezbitnie dowodzi, że długie, opadające na plecy włosy były znakiem rozpoznawczym frankijskich dynastów już w połowie V w. Stąd też twierdzenie, że stały się elementem merowińskiej ideologii władzy dopiero gdy Chlodwig I odniósł zwycięstwo jest błędne. To samo można powiedzieć o tezie Le Jan. Zapóżylenie z Biblii nie jest możliwe z prostego powodu – frankijscy królowie byli jeszcze poganami, gdy ten obyczaj już wśród nich występował. Pogoń za nowymi i oryginalnymi hipotezami zmusza czasami badaczy do wysuwania twierdzeń, które nie wytrzymują krytyki.

### CO WIEMY O DŁUGICH WŁOSACH U MEROWINGÓW?

Co właściwie wiemy o długich włosach noszonych przez Merowingów? Grzegorz z Tours, który nie był zainteresowany etnicznością ludów zamieszkujących królestwo Franków, nie opisuje fryzury zwykłych frankijskich wojowników<sup>38</sup>. Przekazuje jednak informację – którą będę jeszcze dalej szerzej analizować – że ścięcie włosów wnukom królowej Klotyldy zrównałoby ich z resztą ludu<sup>39</sup>. Zatem długie włosy nosili tylko członkowie rodu królewskiego Franków<sup>40</sup>. Relacja Agatiasza z Myriny stawia sprawę jasno. Ten wschodniorzymski dziejopis opisał, w jaki sposób zwycięscy Burgundowie rozpoznali ciało zabitego przez nich w bitwie (524 r.) frankijskiego króla Chlodomera. Dostrzegli oni jego włosy

<sup>38</sup> Zob. szerzej: W. Goffart, *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, „Florilegium” 4, 1982, s. 80–99.

<sup>39</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, III, c. 18, s. 118.

<sup>40</sup> Jean Hoyoux twierdził, że wszyscy Frankowie nosili długie włosy; idem, *Reges criniti Chevelures*, s. 492.

opadające na plecy i zrozumieli, że zabili wodza nieprzyjaciół. „Jest bowiem zwyczajem frankijskich królów – donosi Agatiasz – żeby nigdy nie mieć włosów ścinanych. Ich włosy nie są ścinane od dzieciństwa i opadają obficie na plecy. Z przodu ich włosy są podzielone na dwie części i opadają po każdej stronie. Zwyczaj zarezerwował tę praktykę dla rodu królewskiego, jest ona jego znakiem wyróżniającym i specjalnym przywilejem. Poddani mają włosy ścinane dookoła głowy i zabrania się im zapuszczać je dłuższe”<sup>41</sup>. Teofanes Wyznawca przyrównuje Merowingów do świń, ponieważ rosną im włosy opadające na plecy<sup>42</sup>. W sukurs informacji Agatiasza o ścinaniu włosów przez merowińskich poddanych idzie – dużo od niej wcześniejsza – relacja Sydoniusza Apolinarego. Opisuje on wygląd frankijskich wojowników wziętych do niewoli przez zachodniorzymskiego cesarza Majoriana (panował w latach 457–461)<sup>43</sup>: *rutili quibus arce cerebri ad frontem coma tracta iacet nudataque cervix saetarum per damna nitet, [...] undique rasis pro barba tenues perarantur pectine cristae*<sup>44</sup> = „Spuszczone w dół z czerwonej głowy, ich włosy wiszą w dół po czoło i goły kark przez brak włosów błyszczą, [...] a ponieważ ich twarze są wszędzie ogolone, przesuwają grzebień przez cienkie włosy na szczycie głowy zamiast przez brody”<sup>45</sup>. Widać wyraźnie z tej wzmianki,

<sup>41</sup> Agatiasz, *Historiae*, I, c. 3–4, s. 11; zob. A. Cameron, *Agathias on the Early Merovingians*, s. 106.

<sup>42</sup> Zob. A. Cameron, *How did the Merovingian Kings wear their Hair?*, s. 1212, która tłumaczy wzmiankę Teofanesa następująco: „And the descendants of that family were called »crested«, which is translated into Greek as »having hair on the back«; for they had their hair growing out over their back, like swine”.

<sup>43</sup> W. Pohl, *Telling the Difference. Signs of Ethnic Identity*, w: *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, red. W. Pohl, H. Reimitz, Leiden–Boston–Köln 1998 (The Transformation of the Roman World, 2), s. 54–55. Pohl dopuszcza możliwość, że opis Sydoniusza dotyczy tylko pewnej określonej grupy frankijskich wojowników, a nie wszystkich Franków.

<sup>44</sup> *V. Panegyryk na cześć Majoriana*, w: Sidonius, *Poemes and Letters*, t. 1, wyd. i tłum. W.B. Anderson, Cambridge (Mass.)–London 1936–1965, v. 238–242, s. 80.

<sup>45</sup> Zaadaptowałem tłumaczenie Pohla, dodając niewielkie zmiany; idem, *Telling the Difference*, s. 54–55.

że zwykli frankijscy wojownicy nie nosili – w przeciwieństwie do członków rodu królewskiego – długich włosów opadających na plecy, ich bezwłose karki były widoczne, ponieważ nie pokrywało je owłosienie. Odnotujmy też, że biograf Karola Wielkiego, Einhard (zm. 840 r.), tak przedstawił wygląd ostatniego Merowinga na frankijskim tronie, Childeryka III (zm. 755 r.): *Neque regi aliud relinquebatur, quam ut regio tantum nomine contentus crine profuso, barba summissa*<sup>46</sup> = „Nic królowi nie pozostało, niż być zadowolonym z bycia królem z imienia, ze spływających włosów i długiej brody”<sup>47</sup>. Kontekst tej wzmianki umieszcza długie włosy noszone przez Childeryka w obrębie znaków władzy monarszej. Niewątpliwie zwyczaj ten był zarezerwowany dla członków rodu królewskiego, jako symbol władzy zwierzchniej.

Niektóre z analizowanych świadectw pokazują wręcz, że kandydat do tronu mógł objąć władzę tylko wówczas, gdy na jego głowie wyrosły już długie włosy. Autor *Liber Historiae Francorum*, relacjonując wydarzenia z 714 r., pisze: *Franci nimirum Daniele quondam clericum, cesarie capitis crescente, eum in regnum stabiliunt atque Chilpericum nuncupant*<sup>48</sup> = „Frankowie zaiste pewnego kleryka zwanego Danielem ustanawiają na tronie, gdy jego włosy wyrosły, i nazywają go Chilperykiem”<sup>49</sup>.

Pojawiają się jednak znaki zapytania. Skoro włosy Merowingów od dzieciństwa nie były ścinane, to w dojrzałym wieku musiały mieć imponującą długość. Jak z tak długimi włosami królowie

---

<sup>46</sup> Einhardi Vita Karoli Magni, wyd. O. Holder-Egger, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 25, Hannover 1911, c. 1, s. 8.

<sup>47</sup> Pytaniem bez odpowiedzi pozostaje również kwestia, czy znakiem władzy zwierzchniej u Merowingów była broda.

<sup>48</sup> *Liber Historiae Francorum*, wyd. B. Krusch, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 2, Hannover 1888, c. 52, s. 326.

<sup>49</sup> Ian N. Wood tłumaczy ten fragment następująco: „the Franks (i.e. the Neustrians) however established a certain cleric called Daniel on the throne, once his hair had grown, and called him Chilperic”; idem, *Deconstructing the Merovingian Family*, s. 161.

Franków walczyli na koniu? Czy nie przeszkadzały im one w walce? Kwestie te są szalenie ciekawe, ale nie sposób znaleźć odpowiedzi na nie w dostępnych źródłach.

Ian N. Wood uważa, że *rex crinitus* może być nie tylko nazwą, lecz również tytułem<sup>50</sup>. *Crinitus* według tego badacza w dziele Grzegorza z Tours i *Pactus legis Salicae* „appears to be an official term for royalty”<sup>51</sup>. Pozostajemy przy drugim z tych źródeł. Prawo salickie zawiera zapis dotyczący kary pieniężnej za obcięcie włosów „długowłosemu chłopcu” (*puer crinitus*) bez zgody jego rodziców<sup>52</sup>. Nie wiemy jednak, czy ów *puer crinitus* oznacza tutaj Merowinga, a więc członka rodu królewskiego, czy raczej wolnego Franka. Uważa się, że rytualnych postrzyżyn dokonywano, gdy zwykły frankijski chłopiec kończył dwunasty rok życia<sup>53</sup>. Nie ma jednak na to dostatecznych dowodów.

Wielu badaczy uważa, że noszenie długich włosów przez frankijskich dynastów było w Galii merowińskiej uważane – podkreślmy, uważane – *expressis verbis* za obyczaj królewski (*regum mos*)<sup>54</sup>. Opierają się oni na wzmiance Grzegorza z Tours, która brzmi: *Hic cum natus esset in Galliis et diligenti cura nutritus, ut regum istorum mos est, crinium flagellis per terga dimissis, litteris eruditus*<sup>55</sup>. Jednak zdanie to jest dalekie od jasności. Henri Pirenne utrzymywał, że *ut mos est* odnosi się do *diligenti cura* i *litteris eruditus*, stąd też wynika, że zwyczajem królewskim było edukowanie merowińskich książąt<sup>56</sup>. Pierre Riché natomiast, krytykując

<sup>50</sup> Idem, *Defining the Franks. Frankish Origins in Early Medieval Historiography*, w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, red. T.F.X. Noble, New York 2006, s. 91–98, zwł. s. 93.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Pactus legis Salicae*, 24, 2, s. 89.

<sup>53</sup> Por. Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, s. 139.

<sup>54</sup> Na przykład: I.N. Wood, *Merovingian Kingdoms, passim*; M. Diesenberger, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital*, s. 175.

<sup>55</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, VI, c. 24, s. 291.

<sup>56</sup> H. Pirenne, *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, „Revue bénédictine” 46, 1934, s. 165–177.

Pirenne'a, twierdził, że *ut mos* odnosi się do samych włosów<sup>57</sup>. Rosamond McKitterick, przychyłając się do wniosku Pirenne'a, stwierdziła, że *ut mos est* w ogóle nie odnosi się w tym zdaniu do włosów<sup>58</sup>. Nie wchodząc głębiej w filologiczną dyskusję, bezpiecznie będzie twierdzić, że nie ma dowodu potwierdzającego, iż Grzegorz utrzymywał, że noszenie długich włosów było *expressis verbis* zwyczajem królewskim.

Perspektywa porównawcza każe nam jednak prześledzić – choćby skrótowo – problem długich włosów u innych ludów barbarzyńskich i ich rodów królewskich. Zacznijmy od Longobardów. Paweł Diakon donosi, że królowa Teudelinda (zm. 628 r.) kazała wznieść pałac, który ozdobiony został na jej rozkaz malowidłem mającym ukazywać osiągnięcia Longobardów. Przy okazji pokazywało ono – jak twierdzi Paweł – jaką fryzurę nosili Longobardowie w czasach tej królowej i jak się wtedy ubierali. Zacytujmy: *Siquidem cervicem usque ad occipitium radentes nudabant, capillos a facie usque ad os dimissos habentes, quos in utramque partem in frontis discrimine dividebant*<sup>59</sup> = „Mianowicie golili kark, zostawiając nieowłosiony aż do potylicy. Z przodu mieli włosy opadające aż po usta, które na czole rozdzielali na dwie strony”. Wygląda na to, że wojownicy Longobardów w VII w. przycinali włosy na wysokości karku. Co jednak z ich królami? O królu Autharim powiada Paweł Diakon, że miał lśniące włosy<sup>60</sup>. Nie ma jednak w tej wzmiance żadnej przesłanki o ich długości<sup>61</sup>. O Grimoaldzie – późniejszym królu, panującym w latach 662–671 – wiemy,

<sup>57</sup> P. Riché, *Éducation et culture dans Occident barbare, VI<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1962 (Patristica Sorbonensia, 4), s. 220, przyp. 272.

<sup>58</sup> R. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989, s. 215–216, przyp. 17.

<sup>59</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, IV, c. 22, s. 124.

<sup>60</sup> *Ibidem*, III, c. 30, s. 109.

<sup>61</sup> Na temat przedstawienia Authariego w dziele Pawła Diakona zob. B. Garstad, *Authari in Paul the Deacon's Historia Langobardorum, Secundus of Trent, and the Alexander Tradition in Early Lombard Italy*, „Journal of Late Antiquity” 9, 2016, nr 1, s. 218–266.

że nosił już jako dziecko długie blond włosy<sup>62</sup>. Choć był on synem księcia Benewentu, to jednak wywodził się z rodu królewskiego Longobardów i był spokrewniony z samym Alboinem. Gdy król Aripert II (zm. 712 r.) pokonał i wziął do niewoli Rotarita, księcia Bergamo, który zagarnął władzę królewską, ogolił mu głowę i brodę<sup>63</sup>. Wydawałoby się, że zaryzykować można twierdzenie, iż zwykli Longobardowie golili włosy na karku, a członkowie rodziny królewskiej nosili je długie, opuszczone na plecy. Jednak trzeba zaznaczyć, że zwyczaje dotyczące fryzur mogły się zmieniać. Wzmianka o malowidle z pałacu Teudelindy sugeruje, że VII w. fryzury Longobardów mogły różnić się od tych, które członkowie tego ludu nosili w VIII w., w czasach Pawła Diakona. Informacje te każą ostrożnie podejść do kwestii, czy monarchowie odróżniali się od zwykłych longobardzkich wojowników poprzez charakterystyczne uczesanie.

Wandalscy królowie z dynastii Hasdingów również mogli nosić długie, być może nigdy nieścinane włosy. Nazwa tego rodu brzmi w gockim oryginale \**Hazdiggōs* (Wandalowie posługiwali się dialektem języka gockiego) i oznacza tyle, co „mężowie z kobiecym włosiem” lub „mężowie z kobiecymi włosami”<sup>64</sup>. Dla wielu badaczy etymologia ich nazwy rodowej stanowi dowód, że Hasdingowie – podobnie jak Merowingowie – nosili długie (nigdy nieścinane) włosy<sup>65</sup>. Czy jednak tylko członkowie rodu królewskiego wyróżniali się taką fryzurą? Wydaje się, że wszyscy wandalscy wojownicy nosili długie włosy. Przesłanką pozwalającą wyciągnąć taki wniosek jest relacja Wiktora z Wity (V w.), który opisuje poczynania wandalskiego króla Huneryka (panował w latach 477–484), chcącego zapobiec przechodzeniu Wandalów

<sup>62</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, IV, c. 37, s. 130.

<sup>63</sup> *Ibidem*, VI, c. 20, s. 171.

<sup>64</sup> M. Schönfeld, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*, Heidelberg 1911, s. 129, *sub voce* Hasdingi.

<sup>65</sup> H. Wolfram, *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, tłum. T. Dunlap, Berkeley–Los Angeles–London 1997, s. 19.

na katolicyzm<sup>66</sup>. Przed bramami kościołów katolickich stali *tortores*, którzy otrzymali rozkaz od króla, aby każdemu człowiekowi, który wyglądał na członka ich ludu (tj. Wandalą), przykładać do czoła narzędzie wyposażone w zęby i zgarniacz za jego pomocą wszystkie włosy. Następnie ciągnąc je, wrywali zarówno skórę głowy, jak i wszystkie włosy. Taka czynność była możliwa tylko, jeśli włosy były odpowiednio długie, aby narzędzie miało za co pociągnąć. Już Felix Papencordt wysunął na tej podstawie wniosek, że wszyscy Wandalowie nosili za panowania Huneryka długie włosy<sup>67</sup>. Problemem zasadniczym jest to, że zarówno nazwa własna ludu Wandalów, jak i rządzącego nim rodu królewskiego brzmi tak samo – Hasdingi. Stąd też można byłoby sądzić, że długie włosy były znakiem rozpoznawczym wszystkich Wandalów-Hasdingów, a nie tylko rządzącej nimi dynastii. Nie można jednak wykluczyć, że członkowie rodu królewskiego odróżniali się od swych wandalskich poddanych jakimś specjalnym sposobem ułożenia włosów.

Wróćmy jednak do Franków. Poddani Merowingów nosili włosy przycinane na wysokości karku, sami Merowingowie zaś długie. Wygląda więc na to, że członkowie tego rodu królewskiego zmonopolizowali obyczaj noszenia długich, opadających na plecy włosów. Po nich byli też z łatwością rozpoznawani. Grzegorz z Tours relacjonuje, że sam zidentyfikował zabitego Chlodowecha (syn Chilperyka I) po długich włosach: *Sed cum ignorarem, quisnam esset, a caesariae prolixa cognovi Chlodovechum esse*<sup>68</sup> = „Choć nie wiedziałem, któż to był, po włosach długich poznałem, że był to Chlodowech”. W *Liber Historiae Francorum* czytamy o walce, którą stoczył król Dagobert I (około 603–639) z buntowniczymi

---

<sup>66</sup> *Victoris Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiseric et Hunirico regibus Wandalorum*, wyd. K. Halm, w: MGH AA, t. 3, cz. 1, Berlin 1879, c. 2. 9, s. 15.

<sup>67</sup> F. Papencordt, *Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika*, Berlin 1837, s. 240, przyp. 2.

<sup>68</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, VIII, c. 10, s. 377.



Sasami<sup>69</sup>. Podczas bitwy znalazł się w opalach, został uderzony mieczem w hełm, aż kosmyk jego włosów spadł na ziemię. Widząc, że przegrywa bitwę, Dagobert wysłał posłańca, który niósł ze sobą ów kosmyk, do swego ojca Chlotara II (584–629) z prośbą o pomoc. Gdy ów umyślny zjawił się przed Chlotarem z kosmykiem włosów, król był tym tak zmartwiony, że jeszcze tej samej nocy wyruszył na czele wojska z pomocą swemu synowi. Gdy dotarł ze swoimi wojownikami na pole bitwy i wieść o jego przybyciu rozeszła się wśród wrogów, wódz Sasów Bertoald nie dowierzał i twierdził, że Chlotar nie żyje. Jednak król Franków stał na polu bitwy w swym skórzanym pancerzu, z hełmem na głowie i z długimi włosami. Gdy zdjął hełm i jego głowa stała się widoczna, Bertoald rozpoznał frankijskiego króla. Jak łatwo wywnioskować, to długie włosy pozwoliły saskiemu wodzowi zidentyfikować władcę Franków.

Długie, nieściśnięte włosy były symbolem członków merowińskiej *stirps regia*. Dzięki nim Merowingowie odróżniali się od swoich poddanych. Ich ścięcie – jak dalej pokażę – było zabiegiem mającym usunąć danego przedstawiciela dynastii z szeregów rodu królewskiego i uczynić członkiem „pozostałego ludu”, czyli „zwykłym” Frankiem.

#### ŚCINANIE DŁUGICH WŁOSÓW JAKO RYT HAŃBIĄCY I STRATEGIA DELEGITYMIZACYJNA

Niewiele wiemy o frankijskich rytuałach – pisała Janet L. Nelson, jeden z największych autorytetów, jeśli idzie o historię Franków<sup>70</sup>. Rzeczywiście, śledząc źródła narracyjne, ciężko coś powiedzieć o zachowaniach rytualnych w *Regnum Francorum*<sup>71</sup>. Jednak

<sup>69</sup> *Liber Historiae Francorum*, c. 41, s. 311–313.

<sup>70</sup> J.L. Nelson, *The Lord's Anointed and the People's Choice*, s. 140.

<sup>71</sup> Eadem, *Symbols in Context. Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages*, w: eadem, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London–Ronceverte 1986, s. 259–281, tu. s. 264.

z pewnością powinniśmy prześledzić zachowanie, które może być zarówno rytuałem hańbiącym, jak i strategią delegitymizacyjną<sup>72</sup>. Tym zachowaniem jest ścięcie dynastie merowińskiemu długich włosów.

Jednym z najstarszych świadectw dotyczących ostrzyżenia frankijskiego dynasty jest list napisany około 476 r. przez Sydoniusza Apolinarego do jego przyjaciela Lampridiusa. Wymienił on tam przedstawicieli różnych ludów, którzy stawili się na dworze wizygockiego króla Euryka (zm. 484 r.). Jednym z nich był członek ludu Sugambrów (Sygambrów), czyli jeden z Franków, bo właśnie ów lud określano tym mianem. Czytamy o nim: *hic tonso occipiti, senex Sygamber, postquam victus es, elicis retrorsum cervicem ad veterem novos capillos*<sup>73</sup> = „tak zostałeś ostrzyżony na tyle głowy, sędziwy Sugambrze, po tym, gdy zostałeś zwyciężony, zapuszczasz na nowo włosy na sędziwym karku”. Sydoniusz wymienił w liście przedstawicieli ludów, które Euryk miał podporządkować. Co więcej, ów ostrzyżony Sugamber nie był zwykłym Frankiem, lecz najprawdopodobniej członkiem rodu królewskiego – lub przedstawicielem jednego z takich rodów – Franków<sup>74</sup>. Czy zatem należy sądzić, że zwyciężonym frankijskim władcom ścinano włosy? Czy celem takiego działania było pohańbienie ich? Czy ścięte włosy były widocznym symbolem hańby pokonanego i zwycięstwa triumfującego? Spróbujmy znaleźć odpowiedzi na te pytania.

Twórca *Regnum Francorum* Chlodwig I kazał ostrzyć schwytanego przez siebie frankijskiego króla Chararyka oraz jego syna<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Na temat problemów legitymizacji u Merowingów zob. E.T. Dailey, *Gregory of Tours and the Paternity of Chlothar II. Strategies of Legitimation in the Merovingian Kingdoms*, „Journal of Late Antiquity” 7, 2014, nr 1, s. 3–27.

<sup>73</sup> *Sidonius Lampridio suo Salutem*, w: *Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina*, t. 1, wyd. W.B. Anderson, Cambridge (Mass.) 1957, VIII, c. 9, v. 28–30, s. 136.

<sup>74</sup> Ów Sugamber zapuszcza włosy na karku, a zwykli Frankowie mieli przecież karki niepokryte włosami.

<sup>75</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 41, s. 91–92.

Następnie Chararyka kazał wyświęcić na prezbitera, jego syna zaś na diakona. Chararyk ubolewał strasznie nad swym losem. Jego syn, chcąc go pocieszyć, miał mu powiedzieć następujące słowa: *In viridi [...] lignum hae frondis succisae sunt nec omnino ariscunt, sed velociter emergent, ut crescere queant; utinam tam velociter qui haec fecit intereat!*<sup>76</sup> = „Na zielonym drzewie te gałęzie zostały podcięte i w ogóle nie są suche, lecz szybko odrosną, aby mogły wypuścić pędy. Oby tak szybko zginął ten, który to uczynił”. Chlodwig uznał te słowa za groźbę i postanowił ich obu ściąć. Po ich śmierci posiadał ich królestwo wraz ze skarbami i ludem.

Najważniejsza dla nas jest opisana reakcja Chararyka na ostrzyżenie i oddanie do stanu kapłańskiego. Grzegorz opisuje tak: *Cumque Chararicus de humilitate sua conquireret et fleret* = „A gdy Chararyk uzalał się i płakał nad swym upokorzeniem”. Grzegorz używa słowa *humilitas*, aby opisać to, co spotkało byłego frankijskiego króla i wnosząc po reakcji Chararyka, stwierdzić można, że faktycznie ostrzyżenie włosów frankijskiemu władcy było dla niego niesamowitą hańbą, ale nie tylko hańbą.

#### MEROWIŃSKA IDEOLOGIA WŁADZY

Grzegorz z Tours poświęcił nieco miejsca pochodzeniu władzy królewskiej „długowłosych królów”<sup>77</sup>. Według niego Frankowie – zdaniem „wielu” (*multi*) – wyszli z Panonii, później osiedlili się nad brzegami Renu, potem zaś podążyli do Toryngii (*Thoringia*), gdzie ustanowili nad sobą „długowłosych królów”, pochodzących z *nobiliore suorum familia*. Ten najszlachetniejszy ród Franków miał wyłączne prawo do sprawowania władzy zwierzchniej w *Regnum Francorum*. Aby zostać królem Franków, trzeba było być – od śmierci Chlodwiga I – Merowingiem.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>77</sup> *Ibidem*, c. 9, s. 57.

Uczeni już dawno zauważyli, że *Historiae* Grzegorza z Tours częściowo odzwierciedlają oficjalną propagandę Merowingów, którą ród ten szerzył, aby uprawomocnić swoją władzę nad Frankami i Rzymianami w Galii<sup>78</sup>. Za przekazanymi przez Grzegorza słowami ukrywać może się ważna dla Merowingów podstawa ideowa ich władzy – *reges criniti* byli rodem królewskim panującym nad wszystkimi Frankami, mającym naturalne prawo do zwierzchności nad całą *gens Francorum*. Ten najszlachetniejszy ród ludu frankijskiego – *nobiliore familia* – legitymował się *nobilitas* (szlachetnością), która oczywiście stawiała go ponad resztą frankijskich wspólnot krewniaczych<sup>79</sup>. Czy zatem ścięcie włosów członkowi rodu Merowingów odbierało mu prawo przynależności do dynastii królewskiej? I czy było ono rytualnym aktem delegitymizacji? Książęta Merowingów byli często synami konkubin czy nawet kobiet niewolnych. Nie była to oczywiście jakaś niezwykła rzecz, jeśli chodzi o wczesne średniowiecze – synem królewskiej konkubiny był sławny gocki król Teodoryk Wielki, bękartem był

<sup>78</sup> Zob. np. Y. Hen, *Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda*, „Revue belge de philologie et d'histoire” 71, 1993, nr 2, s. 271–276.

<sup>79</sup> Jednak trzeba zaznaczyć, że tron w jednym z frankijskich królestw objął pewien człowiek, który mógł nie być Merowingiem. Po śmierci austrazyjskiego króla Sigiberta III jego maiordom, niejaki Grimoald, wygnał syna Sigiberta, Dagoberta, i osadził na tronie swego własnego syna Childeberta. Jednak arystokracja Neustrii i Austrazji obaliła Grimoalda i Childeberta. Panowanie nie-Merowinga stanowiło zbyt groźny precedens; zob. P. Fouracre, R. Gerberding, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720*, Manchester–New York 1996, s. 18. Istnieją jednak przesłanki, że Grimoald mógł być w linii żeńskiej potomkiem króla Austrazji, Teudebalda; zob.: J.L. Nelson, *Queens as Jezebels. Brunhild and Balthild in Merovingian History*, w: eadem, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London–Rincerverte 1985, s. 1–48, zvl. s. 19–20; Ph. Grierson, M. Blackburn, *Medieval European Coinage*, t. 1: *The Early Middle Ages (5<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries)*, Cambridge 1986, s. 88. Matthias Becher dowodzi natomiast, że Childebert był tak naprawdę synem Sigiberta III i dopiero późniejsza tradycja uczyniła go dzieckiem Grimoalda; idem, *Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung*, w: *Karl Martell in seiner Zeit*, red. J. Jarnut, U. Nonn, M. Richter, Sigmaringen 1994 (Beihefte der Francia, 37), s. 119–147.

wizygocki władca Gezalek, a wandalski monarcha Genzeryk został zrodzony przez kobietę niewolną. To, co dla barbarzyńców nie było ujmą, stanowiło jednak problem dla ludzi Kościoła i ludności rzymskiej. Świadczy o tym bardzo ciekawy spór. Sagittariusz, biskup Gap, podniósł, że synowie króla Guntrama (zm. 592 r.) nie powinni objąć królestwa<sup>80</sup>. Swój pogląd opierał on na fakcie, że książęta zrodzeni zostali przez Austrechildę, kobietę niewolną. Jak już wskazano, biskup Gap opierał się w swym twierdzeniu na prawie rzymskim, według którego dzieci dziedziczyły status społeczny matki<sup>81</sup>. Grzegorz z Tours w swym komentarzu podważył pogląd Sagittariusza i stwierdził, że niezależnie od pochodzenia kobiet, synami królewskimi zwie się tych, którzy zostali spółdzeni przez królów. Taki był bowiem punkt widzenia samych Merowingów na przynależność do rodu królewskiego<sup>82</sup>. Nie status społeczny matki, lecz fakt spółdzenia przez monarchę decydował o tym, kto był członkiem dynastii „długowłosych królów”. Jednak ojcostwo często podawano w wątpliwość. Delegitymizację frankijskiego dynasty przeprowadzano dwoma sposobami. Pierwszym było ogłoszenie, że dany książę nie był synem króla, drugim zaś pozbawienie go długich włosów. Często szły one w parze.

### ŚCIĘCIE DŁUGICH WŁOSÓW JAKO STRATEGIA DELEGITYMIZACYJNA

Gundowald (zm. 585 r.) podawał się – według Grzegorza z Tours – za syna Chlotara I (zm. 561 r.). Gdy podrósł, jego matka przedstawiła go Childebertyowi I (zm. 558 r.), bratu Chlotara I, mówiąc: *Ecce [...] nepotem tuum, Chlotari regis filium; et quia invisus habetur patri, suscipe eum, quia caro tua est*<sup>83</sup> = „Oto twój bratanek

<sup>80</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, V, c. 20, s. 228.

<sup>81</sup> I.N. Wood, *The Merovingian Kingdoms*, s. 58; zob. też idem, *Deconstructing the Merovingian Family*, s. 165.

<sup>82</sup> Zob. np. P. Fouracre, R. Gerberding, *Late Merovingian France*, s. 3.

<sup>83</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, VI, c. 24, s. 291.

[...], syn króla Chlotara, i ponieważ jest wzgardzony przez ojca, przyjmij go, ponieważ jest twoim ciałem”. Matka Gundowalda zaznaczyła, że Childbert i jej syn są ze sobą spokrewnieni (*caro tua est*), po czym król przyjął bratanka i zatrzymał u siebie, ponieważ nie miał własnych synów. Na wieść o tym Chlotar I wysłał posłów do Childeberta z prośbą o odesłanie Gundowalda, co też uczyniono. Gdy Chlotar I zobaczył Gundowalda, rozkazał obciąć mu włosy, mówiąc: *Hunc ego non generavi*<sup>84</sup> = „Tego ja nie spłodziłem”.

Zauważmy, że działania Chlotara I miały na celu unaocznienie, że Gundowald nie był członkiem rodu królewskiego. Zarówno rozkaz obcięcia włosów, jak i oficjalne wyrzeczenie się Gundowalda miały służyć zakomunikowaniu, że nie był on członkiem frankijskiej *stirps regia*. Jeszcze lepszym przykładem ukazującym, że celem obcięcia długich włosów było usunięcie danego księcia z szeregów rodu królewskiego jest opowieść Grzegorza z Tours o tym, jak królowa Klotylda próbowała ochronić swoje wnuki przed ich stryjami. Mianowicie w księdze III *Historiae* znajdujemy relację o tym, jak królowie Childebert I i Chlotar I chcieli pozbawić swoich trzech bratanków – synów poległego w walce z Burgundami króla Chlodomera – możliwości objęcia władzy po ojcu. Stryjowie chłopców chcieli to uczynić albo przez ich zabicie, albo przez obcięcie włosów. Opiekunka chłopców, królowa Klotylda – wdowa po Chlodwigu I – gdy zmuszona została wybrać między zgodą na obcięcie wnukom włosów albo ich zabiciem rzekła: *Satius mihi enim est, si ad regnum non eriguntur, mortus eos videre quam tonsus*<sup>85</sup> = „Jest dla mnie lepiej widzieć ich martwych niż ostrzyżonych, jeśli nie zostaną wyniesieni do władzy królewskiej”. Grzegorz komentuje, że Klotylda, wypowiadając te słowa, była przepełniona goryczą (*amaritudo*) i nie wiedziała, co mówi w swym bólu (*dolor*). Irracjonalne na pierwszy

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, III, c. 18, s. 118.

rzut oka zachowanie królowej może jednak znaleźć logiczne wyjaśnienie. Ścięcie włosów członkowi dynastii Merowingów może mieć związek z chęcią pohańbienia kandydata do tronu, który – a dodajmy, że jego hańba była widoczna – nie mógł wówczas objąć władzy. Do tego powrócę jeszcze w dalszych rozważaniach. Teraz najważniejsze dla niniejszych rozważań są motywy, którymi kierowali się Childeberty i Chlotar, chcący skrócić fryzury swoich bratanków. Pierwszy z nich przedstawił bratu dwie możliwości postępowania wobec bratanków w tej sytuacji: *utrum incisa caesariae ut reliqua plebs habeantur, an certe his interfec-tis regnum germani nostri inter nosmet ipsus aequalitate habita dividatur*<sup>86</sup> = „czy obciąć włosy i zrównać ich z resztą ludu, czy lepiej ich zabić, a królestwo brata naszego podzielić między nas po równo”<sup>87</sup>. Ścięcie długich włosów równało się więc utracie prawa do roszczeń do władzy królewskiej i zrównaniem ostrzyżonego Merowinga z resztą – zwykłego – ludu. Bratankom Childeberty i Chlotara historia oszczędziła tej hańby, nie zostali zrównani ze zwykłym ludem, drugi ze stryjów zabił bowiem obu chłopców. Trzeci z bratanków, Chlodowald, nie został pochwycony przez stryjów, ale również nie dostąpił zaszczytu objęcia władzy królewskiej – zrzekł się on „ziemskiego królestwa” (*regnum terrenum*), własną ręką ściął sobie włosy i został duchownym<sup>88</sup>. Za tym, że ścięcie włosów automatycznie odbierało prawo do tronu przemawia również inna relacja. W 673 r. Frankowie podnieśli bunt przeciw Teuderykowi III (zm. 691 r.) i jego majordomowi Ebroinowi. Autor *Liber Historiae Francorum* opisuje to wydarzenie następująco: *eumque de regno deiciunt, crinesque capitis amborum vi abstrahentes, incidunt*<sup>89</sup> = „i jego zrzucają (zrzucili) z tronu, siłą wlokąc, obcinają (obcięli) włosy im obu [tj. Teuderykowi i Ebroinowi – R.K.]”. Równocześnie z utratą tronu Teuderyk stracił swe długie

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Por. A. Cameron, *How did the Merovingian Kings wear their Hair?*, s. 1212.

<sup>88</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, III, c. 18, s. 119.

<sup>89</sup> *Liber Historiae Francorum*, c. 45, s. 317.

włosy<sup>90</sup>. Można byłoby powiedzieć, że wraz z utratą włosów zaprzepaścił też swoją królewską godność. Analogie znaleźć możemy w materiale iryjskim – istnieje metafora brzmiąca *ro maelad... in Chennfaelad a rige*, którą William Sayers tłumaczy następująco: „shorn of his royal dignity”<sup>91</sup>. Jednak – jak zobaczymy dalej – można stracić królewską godność, a mimo to nie zostać automatycznie i raz na zawsze wyeliminowanym z walki o tron.

#### O STRYŻENIE MEROWINGA, CZYLI KILKA SŁÓW O HAŃBIĄCYM RYTUALE

Wyżej podano przykłady zaczerpnięte z dzieła Grzegorza z Tours (ostrzyżenie Chararyka) oraz z listu Sydoniusza Apolinarego, które albo zaświadcza o upokorzeniu i hańbie Merowinga, któremu obcięto włosy, albo są ku temu przesłanką. Pewną supozycją jest również relacja Grzegorza z Tours o odbiciu Merowecha (zm. 577 r.), buntowniczego syna króla Chilperyka<sup>92</sup>.

Merowech przyjął tonsurę, wdział szaty kapłańskie i został wyswięcony na duchownego. Skierowano go pod strażą do klasztoru w Le Mans, który zwał się St. Calais, gdzie miał on pełnić posługę kapłańską. Jednak jego sługa Gailen postanowił go uwolnić. Eskorta, która prowadziła Merowecha, okazała się nieliczna i Gailen zdołał odbić księcia. Merowech następnie przywdział szaty świeckie, zakrył głowę i udał się do kościoła św. Marcina. Pytanie, dlaczego zakrył głowę? Zostawmy na boku próby sprowadzenia wszystkiego do zachowań znanych z Biblii, kiedy to król Dawid, płacząc, bosy i z zakrytą głową wstępował na Górę Oliwną. Ścięte włosy i tonsura były w przypadku merowińskiego księcia – jak pokazuje relacja o płaczu Chararyka – symbolem jego hańby oraz upokorzenia i właśnie dlatego Merowech musiał zakryć głowę.

<sup>90</sup> Kontekst historyczny tego epizodu zob. P. Fouracre, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, „Past & Present” 127, 1990, s. 3–38, zwł. s. 16–17.

<sup>91</sup> W. Sayers, *Early Irish Attitudes*, s. 177.

<sup>92</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, V, c. 14, s. 207 n.



Nie tylko na terenie merowińskiej Galii uważano ścięcie włosów kandydatowi do tronu za wyjątkową hańbę. Jan z Bicular (około 540 – około 621) w swej kronice donosi, że *dux* o imieniu Argimund zbuntował się przeciw królowi Rekkaredowi I (panował w latach 586–601) i chciał zawładnąć wizygockim tronem. Władca szybko jednak zdławił bunt i schwytał jego przywódcę<sup>93</sup>. Buntownik został brutalnie przesłuchany, po czym ogolono mu głowę, odcięto prawicę, wsadzono na osła i poprowadzono ulicami Toledo, by stał się przestrogą dla wszystkich niewolników, aby nie byli zuchwali wobec swych panów.

Jeśli idzie o włosy, Jan z Bicular użył słów *deinde turpiter decalvatus*. Możemy przetłumaczyć je następująco: „następnie ostrzyżony w hańbie” albo „następnie haniebnie ostrzyżony”. Wszystkie czynności, którym poddano Argimunda, miały na celu możliwe jak największe pohańbienie go. Obcięcie prawicy to rytualna negacja władzy monarszej – brak prawej ręki, która była uważana za symbol władzy królewskiej i zwycięstwa, sprawia, że nigdy już nie zaistnieje niebezpieczeństwo, iż ci, którzy ją utracili, będą rościć sobie prawo do tronu – są oni po wszystkie czasy „nielegalni” i „pohańbieni”<sup>94</sup>. Znak ich hańby będzie widoczny do końca ich życia. Wsadzenie na osła i poprowadzenie ulicami stolicy było publicznym rytuałem hańbiącym. Ostrzyżenie włosów zaś najgorszą hańbą ze wszystkich. W prawach Anglosasów również znajdujemy dowód, że brutalne ścięcie komuś włosów było *expressis verbis* hańbiące (anglosaskie *on bismor*<sup>95</sup>)

<sup>93</sup> *Iohannis abbatis Bicularensis chronica*, wyd. T. Mommsen, w: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, w: MGH AA, t. 11, Berlin 1894, c. 75, s. 220; zob. też *Kronika Jana z Bicular*, tłum. i oprac. S. Grabowski, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8, 1995, s. 107–125.

<sup>94</sup> Na temat „odcięcia prawicy” zob. B. Lincoln, *Kings, Rebels, and the Left Hand*, w: idem, *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago 1991, s. 244–258, zwł. s. 251; zob. też E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, s. 102.

<sup>95</sup> J.W. Bright, *An Anglo-Saxon Reader*, New York 1913, s. 292, *sub voce* bismor (-or).

i wymagało rekompensaty pieniężnej<sup>96</sup>. Jak zauważają badacze, ścięcie komuś włosów bez jego zgody było „rytualnym pohańbieniem” (*ritual humiliation*)<sup>97</sup>.

Wracamy teraz do punktu wyjścia, czyli do relacji między ideologią władzy a rytuałem delegitymizacyjnym. Ideologia dynastyczna Merowingów głosiła, że byli oni „najszlachetniejszym rodem Franków”. Tę *nobilitas* rodu, a raczej to, że „długowłosi królowie” byli najszlachetniejszym rodem Franków, potwierdziły zwycięstwa Chlodwiga<sup>98</sup>. *Victuriae* (sic!) tego wielkiego króla i wojownika legitymizowały wyjątkowy status jego rodu i pozycję jako *stirps regia Francorum*<sup>99</sup>. Prawdopodobnie każdy członek rodu Merowingów – taki był przynajmniej „wzorzec idealny” – musiał sam utrzymywać i pielęgnować swój honor i swoją *nobilitas*, a więc być *nobilis*, aby nie kłać *nobilitas* całej *stirps regia*. Przesłanką przemawiającą za taką podstawą ideową merowińskiej monarchii jest relacja Grzegorza z Tours o konflikcie między dwoma frankijskimi władcami – Chlodwigiem I i Ragnacharem z Camaracum. Gdy Ragnachar ze skrzępowanymi rękami został przywieziony przed oblicze Chlodwiga, usłyszał od niego: „Dlaczego poniżyłeś nasz ród [...], że pozwoliłeś się związać? Lepiej mianowicie byłoby ci umrzeć” (*Cur, [...], humiliasti genus nostrum, ut te vincere permitteris? Melius enim tibi fuerat mori*)<sup>100</sup>. Omawiany w jednym z wcześniejszych rozdziałów opis kłeski Gezaleka pokazuje, że pozwolenie na wzięcie się do niewoli skutkowało utratą honoru.

<sup>96</sup> Alfred, 35, 3, w: *The Laws of the Earliest English Kings*, wyd. i tłum. F.L. Attenborough, Cambridge 1922, s. 78–79; zob. komentarz Stefana Jurasinskiego w: idem, *Germanism, Slapping and the Cultural Contexts of Æthelbert's Code. A Reconsideration of Chapters 56–68*, „The Haskins Society Journal” 18, 2007, s. 51–71, zwł. s. 66, przyp. 51.

<sup>97</sup> S. Jurasinski, *Germanism, Slapping and the Cultural Contexts of Æthelbert's Code*, s. 66, przyp. 51; idem, *The Old English Penitentials and Anglo-Saxon Law*, Cambridge 2015, s. 166.

<sup>98</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 9, s. 57.

<sup>99</sup> *Ibidem*, VII, c. 27, s. 346.

<sup>100</sup> *Ibidem*, II, c. 42, s. 92.

Słowa Chlodwiga do Ragnachara ukazują zaś, że upokorzenie sphywało nie tylko na osobę upokorzonego, lecz także na całą jego grupę krewniczą czy – jak w przypadku samych Merowingów – dynastię i uderzało w jej *nobilitas*. Dbanie o to, aby nie hańbić własnego rodu należało w teorii do obowiązków każdego członka dynastii. Grzegorz z Tours przytacza opowieść o tym, jak Guntram niósł do chrztu małego Chlotara II (zm. 629 r.), syna Fredegundy<sup>101</sup>. Przed chrztem zjawili się u Guntrama posłowie jego bratanka, króla Childeberta II (zm. 596 r.). Przekazali mu zarzuty Childeberta, że złamał on przysięgę, zawierając przyjaźń z jego wrogami – Fredegundą i jej synem. Wcześniej Grzegorz z Tours relacjonuje, że królewskie pochodzenie Chlotara II było podawane w wątpliwość – miał on nie być w rzeczywistości synem Chilperyka, lecz któregoś z królewskich *leudes*. Guntram początkowo nie miał pewności, czy chłopiec był rzeczywiście synem Chilperyka, dlatego też zażądał, aby Fredegunda wraz z trzema biskupami oraz trzystoma szlachetnymi mężami złożyła przysięgę, że Chlotar faktycznie został spłodzony przez króla<sup>102</sup>. Dopiero złożenie przysięgi rozwiało podejrzenia Guntrama, który na zarzuty Childeberta odpowiedział następująco: *Non est enim humilitas genti nostrae, si hic a me excipiatur. Si enim domini proprios famulus de sacro fonte suscipiunt, cur et mihi non liceat propinquum parentem excipere ac filium facere per baptismi gratiam spiritalem?*<sup>103</sup> = „Nie jest bowiem poniżeniem rodu naszego, jeśli on przeze mnie z chrztu jest podnoszony. Jeśli bowiem panowie podnoszą ze świętego źródła własne sługi, dlaczego i mnie nie

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, X, c. 28, s. 521. Jak komentują Maximilian Diesenberger i Helmut Reimitz: „In dieser Scene zeigt Gregor den merowingischen Senior allerdings ganz in seiner Rolle als Bewahrer der Tradition und des Zusammenhalts der Familie”; eidem, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, s. 237. W tym przypadku jednak chodzi nie tyle o rolę strażnika tradycji, ile o troskę o dobre imię rodu i jego nieskalaną szlachetność.

<sup>102</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, VIII, c. 9, s. 376.

<sup>103</sup> *Ibidem*, X, c. 28, s. 521.

wolno podnieść bliskiego krewnego i uczynić go synem duchowym poprzez łaskę chrztu?”. Guntram podkreślił prawowite pochodzenie Chlotara, nazywając go bliskim krewnym. Czytelnik Grzegorza może wyrobić sobie opinię, że celem tego autora było pokazanie, iż Childebart wciąż insynuował, że pochodzenie Chlotara jest nieprawe i nie jest on synem królewskim, czemu jednak wyraźnie zaprzeczył Guntram, który poprzez podniesienie chłopca z chrztu uznał jego merowińskie pochodzenie. Zostaje jednakowoż kwestia, czemu podanie Chlotara do chrztu miało być poniżeniem dla królewskiego rodu? Nie jest łatwo znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź na to pytanie. W sferze hipotez musi pozostać założenie o hańbie, która spłynęłaby na cały ród Merowingów, gdyby jeden z jego członków uznał za swego krewniaka kogoś, kto mógł nie być w rzeczywistości synem króla, lecz owocem pozamałżeńskiego związku kobiety królewskiego rodu z jednym z poddanych. Co więcej, ów nieprawy potomek w przyszłości zostałby królem w *Regnum Francorum*. Warto przytoczyć w tym kontekście definicję pojęcia *nobilis* Izydora z Sewilli: *Nobilis non vilis, cuius et nomen et genus est scitur*, co dosłownie przetłumaczyć możemy jako: „szlachetny nie [jest] podły [lub bezwartościowy – R.K.], którego i imię i pochodzenie [lub ród – R.K.] jest znane”<sup>104</sup>. Podążając za tą definicją „człowieka szlachetnego”, możemy sobie wyobrazić, że posiadanie w szeregach rodu królewskiego osoby o wątpliwym pochodzeniu mogło godzić w całą *nobilitas* dynastii. Co więcej, istniało realne zagrożenie, że osoba taka mogła zasiąść w przyszłości na tronie *Regnum Francorum*.

Powróćmy jeszcze do reakcji królowej Klotyldy. Gorycz oraz ból to uczucia, które – według Grzegorza z Tours – oświadczyły królową stojącą przed tragicznym wyborem wyrażenia zgody na ścięcie wnukom włosów lub patrzenia, jak jej synowie ich zabijają.

<sup>104</sup> Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, X, c. 184; por. J. Jarnut, *Nobilis non vilis, cuius et nomen et gens est scitur*, w: *Nomen et gens. Zur Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen*, red. D. Geuenich, W. Haubrichs, J. Jarnut, Berlin–New York 1997, s. 116–127.

Długie włosy – będące symbolem rodu królewskiego – obnażają przed nami Turnerowską polaryzację ich znaczenia. Ich biegun ideologiczny wiąże się z tym, że ich obcięcie wykluczy wnuków Klotyldy z rodu królewskiego, stanie się przyczyną ich hańby oraz utraty honoru i – być może – uczyni ich, przynajmniej na jakiś czas, „nie-osobami”. Hańba spadnie również na samą Klotyldę, która, będąc opiekunką wnuków, czuwać musi nad ich *nobilitas*. Biegun zmysłowy symbolu uaktywnia się, gdy królowa uświadamia sobie skutek ścięcia włosów – pojawiają się emocje. Jej reakcja to gorycz i ból – wybór między śmiercią wnuków a ścięciem ich królewskich włosów to nie tylko wybór między zgodą na to, że staną się pospolitymi poddanymi a zachowaniem ich królewskiego statusu, ale również między zachowaniem *nobilitas* rodu i honoru a *humilitas* rodu i hańbą:

Symbol (długie włosy) związany z biegunem ideologicznym →  
rytualne ostrzyżenie → aktywacja bieguna zmysłowego  
(emocje i pragnienia).

Tak też rzecz musiała wyglądać w kontekście opisu zachowania Chararyka po ostrzyżeniu go i przeznaczeniu do stanu duchownego. W czasie tego rytualnego pohańbienia utracił on symbol swej królewskiej godności i zareagował na całą sytuację płaczem i żalem.

Jednak z powyższym wyjaśnieniem jest jeden problem. Otóż jeśli każdy członek dynastii musiał czuwać nad tym, aby na ród Merowingów nie spadła hańba, to czemu Childebert i Chlotar – wszak również członkowie tego rodu – chcieli zhańbić swoich krewniaków, zamierzając obciąć im ich królewskie włosy? Tutaj nasuwa się kilka wyjaśnień. Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na istniejącą w zachowaniach rytualnych dychotomię – którą wyjaśnił swego czasu Edmund R. Leach – między zachowaniem idealnym a rzeczywistym<sup>105</sup>. Pierwszym z tych fenomenów byłaby

<sup>105</sup> S.J. Tambiah, *Edmund Leach. An Anthropological Life*, Cambridge 2002, s. 297.

w analizowanym przypadku obrona *nobilitas* rodu, nawet kosztem rezygnacji ze znacznych korzyści – takich jak właśnie przejęcie królestwa po zmarłym bracie, drugim – odłożenie na bok wszelkich sentymentów i kierowanie się chłodną kalkulacją. Po drugie, pielęgnowanie *nobilitas* rodu królewskiego jest tylko jednym z wielu argumentów używanych w grze politycznej toczącej się w merowińskiej Galii. Argument ten był wykorzystywany tylko wtedy, gdy był wygodny i przydatny. Użył go Chlodwig, gdy chciał uśmiercić Ragnachara. Zastosował Guntram, gdy broił swej decyzji o trzymaniu do chrztu Chlotara. Pielęgnowanie *nobilitas* nie było zasadą, która obowiązywała wszystkich, wręcz przeciwnie. Było „zachowaniem idealnym”.

Wydaje się, że możemy pokusić się o wysunięcie wniosku, iż emocjonalna reakcja Klotyldy ukazuje, że pielęgnowanie *nobilitas* rodu było dla niej rzeczywiście istotne. Chciała ochronić wnuków przed hańbą nawet kosztem ich życia. Jej reakcja jest ucieleśnieniem „zachowania idealnego”, działania jej synów zaś – „zachowania rzeczywistego”.

#### JAK WYGLĄDAŁO ŚCIECIE DŁUGICH WŁOSÓW? PRÓBA REKONSTRUKCJI HAŃBIĄCEGO RYTUAŁU

Najtrudniejszym zadaniem, przed którym stoi historyk zajmujący się zachowaniami rytualnymi, jest odtworzenie mechanizmu samego rytuału, który łączy w sobie oba bieguny – ideologiczny i emocjonalny. Specyfika rytuału hańbiącego wymusza, aby był on spektaklem gromadzącym możliwie jak największą publiczność. Uczestniczący w nim obserwatorzy stają się świadkami upokorzenia i hańby, które spadają na tego, komu ścina się włosy. Rytuał hańbiący, który zastosowano wobec Argimunda, odbył się na oczach gawiedzi na ulicach stolicy wizygockiego królestwa – Toledo. Ścięcie włosów merowińskiemu dynastie też – siłą rzeczy – nie mogło się odbywać w odosobnieniu, powinno raczej w miejscu publicznym. I właśnie to czyniło ów rytuał tak trudną

do przełknięcia hańbą – licznie zgromadzona publiczność, składająca się z arystokracji i frankijskich wojowników, obserwowała hańbę i upokorzenia, stając się tym samym świadkami, którzy widzieli i pamiętali, że ów Merowing wraz z włosami tracił swą *nobilitas*. Przesłanką za takim przebiegiem zajścia może być relacja *Annales Nazariani* o ścięciu włosów Tassilonowi na rozkaz Karola Wielkiego w 788 r.<sup>106</sup> Ścięcie włosów miało uczynić księcia Bawarów niezdolnym do sprawowania władzy<sup>107</sup>. Czytamy w owym źródle, że „Ille autem magnis precibus postulabat regem, ut non ibidem in palatio tonderetur, propter confusionem videlicet atque obprobrium, quod a Francis habere videbatur”. Tassilo – jak wynika z tej relacji – najbardziej obawiał się, że rytuał ostrzyżenia, który miał się odbyć w pałacu, sprawi, że ludzie będą obserwować, jaką okryje się hańbą i jaki wstyd na niego spadnie, gdy Frankowie zetną mu w tym miejscu włosy. I właśnie ten wstyd doprowadzał do odblokowania emocjonalnego – na oczach gawiedzi ostrzyżony zaczynał płakać nad swym losem.

### CZY OBCIĘCIE WŁOSÓW SKAZYWAŁO MEROWINGA NA WIECZNĄ HAŃBĘ I BYCIE „NIE-OŚOBĄ”?

Wnosząc po publikacjach badaczy niemieckich, można byłoby sądzić, że utrzymują oni, iż ktoś, na kogo spadła hańba – tak jak na ostrzyżonych Merowingów – stawał się na zawsze zhańbioną „nie-osobą”, która nie mogła już funkcjonować w społeczeństwie, ponieważ została wyrzucona poza jego nawias. Według nich hańba dyskwalifikowała zhańbionego raz na zawsze.

Rzeczywistość była jednak dużo bardziej skomplikowana. Istnieje zasadnicza różnica między sposobem postrzegania ostrzy-

<sup>106</sup> *Annales Nazariani*, wyd. G.H. Pertz, w: MGH, *Scriptores*, t. 1, Hannoverae 1826, *sub anno* 788, s. 44.

<sup>107</sup> J.L. Nelson, *Bad Kingship in the Earlier Middle Ages*, „Haskins Society Journal” 8, 1999, s. 2.

żonego Merowinga (dajmy na to Merowecha czy Gundowalda) przez jego zwolenników oraz przez jego wrogów. Zauważmy, że – owszem – Merowech musiał zakryć swoją głowę, ale w oczach swoich zwolenników nie był po wszystkie czasy zhańbioną „nie-osobą”, lecz właściwym kandydatem do tronu, którego jedynym problemem było to, że stracił swoje długie włosy, musiał je zatem zapuścić na nowo i poczekać aż odrosną, aby mógł ponownie starać się o władzę królewską. A że chciał ją zdobyć to pewne. Grzegorz z Tours przekazuje, jakie zamiary miał Merowech – po śmierci Chilperyka chciał wykluczyć swoich braci z udziału we władzy i sam zawładnąć całym królestwem swego ojca<sup>108</sup>. Krótkie włosy były widocznym znakiem hańby i z tego względu stanowiły problem nawet dla zwolenników ostrzyżonego Merowinga, ale gdy odrosły nic już nie stało na przeszkodzie, aby nawet zhańbiony członek dynastii walczył o władzę królewską lub – jeśli przedtem go utracił – na powrót objął tron. Dla przeciwników obcięcie włosów stanowiło dostateczny dowód hańby i powód do wyeliminowania ostrzyżonego Merowinga z walki o tron – Chlodwig ostrzygł Chararyka i samo ostrzyżenie miało go wyeliminować z życia politycznego frankijskiej Galii. Dla zwolenników zaś wykluczenie nie było wieczne, lecz trwało do momentu odrośnięcia włosów – o czym świadczą słowa syna Chararyka. Ostrzyżony – jak widzieliśmy na przykładzie Chararyka – traktował utratę włosów jako osobiste upokorzenie. Jednak jego syn pocieszył go – włosy odrosną i obaj zabiją Chlodwiga. Słowa syna Chararyka zabrzmiały w uszach Chlodwiga jak realna groźba i rozkazał on zabić ich obu. Przyjrzyjmy się jednak dokładniej relacji Grzegorza: *Quod verbum sonuit in aures Chlodovechi, quod scilicet minarentur sibi caesariem ad crescendum laxare ipsumque interficere*<sup>109</sup> = „Te słowa doszły do uszu Chlodwiga, że mianowicie grożą, że pozwolą swym włosom odrosnąć i że jego samego zabiją”.

<sup>108</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, V, c. 14, s. 210.

<sup>109</sup> *Ibidem*, II, c. 41, s. 91–92.



Wniosek nasuwa się następujący: obcięcie włosów hańbiło, lecz gdy odrosły, wtedy można było znowu działać i walczyć. Można było też na powrót objąć tron. Potwierdza ten wniosek również przytaczana już wzmianka o intronizacji kleryka Daniela – gdy jego włosy odrosły Frankowie osadzili go na tronie.

Podsumujemy: obcięcie włosów było uważane za wielką hańbę, dotykającą tego Merowinga, który pozwolił się ostrzyć. Jego krótkie włosy były widocznym znakiem tej hańby – przykład Merowecha pokazuje, że nawet dla jego zwolenników. Jednak gdy włosy odrosły znak hańby przestawał istnieć. Dla zwolenników niegdyś ostrzyżonego Merowinga hańba przestawała mieć wówczas znaczenie, odwrotnie niż dla jego przeciwników.

Z podobną sytuacją spotykamy się, zgłębiając szczegóły sporu o pochodzenie tego czy innego Merowinga. Weźmy na przykład Gundowalda. Według swoich wrogów nie był on „prawdziwym” Merowingiem i w ich mniemaniu nie został spłodzony przez króla Chlotara, odmawiali oni nawet nazywania go merowińskim, dynastycznym imieniem Gundowald, określając go mianem „Ballomera”<sup>110</sup>. Jego wróg, a zarazem brat przyrodni, Guntram, powiedział o nim nawet *Ballomerem illum, quem Gundovaldum vocitatis*<sup>111</sup> = „Ten Ballomer, którego nazywacie Gundowaldem”. Inaczej sprawa wyglądała dla zwolenników Gundowalda. Dla nich, a przecież oczekiwali oni, że wraz z objęciem przez Gundowalda tronu zdobędą majątki i pozycje, był on „prawdziwym” Merowingiem, „prawdziwym” Gundowaldem<sup>112</sup>.

W kulturze politycznej merowińskiej Galii walki frakcyjne wśród elit o pozycję w hierarchii frankijskich królestw i wpływy polityczne pozwalały nawet „nieprawdziwym” Merowingom

---

<sup>110</sup> Zob. M. Widdowson, *Gundovald, 'Ballomer' and the Problems of Identity*, „Revue belge de philologie et d'histoire” 86, 2008, nr 3–4, s. 607–622.

<sup>111</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, IX, c. 28, s. 447.

<sup>112</sup> Marc Widdowson wysuwa przekonujące argumenty, że był to ktoś, kto tylko udawał „prawdziwego” Gundowalda; idem, *Gundovald, 'Ballomer' and the Problems of Identity*, s. 607–622.

zdobywać zwolenników, dla których nie miało wielkiego znaczenia, czy dany Merowing faktycznie został spłodzony przez króla, czy nie. Dla zwolenników ostrzyżonego Merowinga hańba miała znaczenie tylko wówczas, gdy ślady po niej były widoczne, a gdy włosy odrosły, już tylko dla jego przeciwników. Przytoczmy jeszcze pewne spostrzeżenie – w średniowiecznej Irlandii okaleczano ludzi, tak aby obrażenia były zarówno widoczne, jak i hańbiące<sup>113</sup>. Obcięcie nosa czy uszu narażało poszkodowanego na ciągły wstyd publiczny. Obcięcie włosów nie gwarantowało, że symbol hańby – krótkie włosy – będzie widoczny do końca życia.

To, co powiedziano wyżej o hańbie związanej z utratą królewskich długich włosów również mieści się w obrębie dychotomii między wzorcem idealnym a rzeczywistym. Obcięcie włosów Chararykowi miało go w teorii wyeliminować raz na zawsze z walki o tron, w praktyce jednak wciąż mógł stanąć do walki o jego odzyskanie. Warunek był tylko jeden – włosy musiały odrosnąć. Dlaczego ten warunek musiał być spełniony? Zajmijmy się teraz znaczeniem długich włosów u Merowingów.

#### DŁUGIE WŁOSY NOSZONE PRZEZ MEROWINGÓW JAKO SYMBOL NIEPOHAMOWANEJ SEKSUALNOŚCI I BYCIA POZA SPOŁECZNĄ KONTROLĄ

Moje rozważania zaczną od przyjęcia hipotezy Edmunda R. Leacha, że długie włosy są symbolem rytualnym, którego głównym zadaniem jest aspekt komunikacyjny. Mają one za zadanie zarówno powiedzieć „coś” o osobie, która je nosi, jak i czynić „coś”, a tym „czymś” – w analizowanym przypadku – jest odblokowanie ładunku emocjonalnego. Leach w swej analizie długich

---

<sup>113</sup> Zob. Ch.M. Eska, *The Mutilation of Derbforgaill*, w: *Wounds and Repair in Medieval Culture*, red. L. Tracy, K. DeVries, Leiden–Boston 2015, s. 252–264, zwł. s. 262.

włosów jako rytualnego symbolu stwierdza, że u części kultur istnieje ścisły związek między włosami a seksualnością. Co więcej, długość włosów odpowiada jej zakresowi. Leach wyróżnia trzy typy fryzur:

1) długie włosy, które odpowiadają „niepohamowanej (*unrestrained*) czy nieograniczonej seksualności”;

2) krótkie, częściowo ogolone lub związane włosy, symbolizujące „ograniczoną seksualność”;

3) całkowicie ogolone włosy, które postrzegano jako oznakę wstrzemięźliwości seksualnej (celibatu).

Leach uważa włosy za symbol rytualny, a ich ścinanie jest w niektórych kulturach uznawane za odprawianie rytuału. W Indiach fryzjer uważany jest za kapłana niskiego stopnia, który, ścinając włosy, wykonuje czynność nie usługową, lecz rytualną<sup>114</sup>.

W narracjach dzieł traktujących o *Regnum Francorum* znajdujemy wzmianki o fryzurach Franków. Członkowie rodu królewskiego – o czym już była mowa – nosili długie, nieścinane włosy. Zwyczajni Frankowie mieli włosy ścinane dookoła na wysokości karku. Trzecia wreszcie fryzura to włosy ścięte lub tonsura. Miała ona oczywiście związek z celibatem – wstrzemięźliwością seksualną. A ten praktykowany był przez duchowieństwo w *Regnum Francorum*. Jak zauważa Suzanne Fonay Wemple, we frankijskim królestwie w VI w. Kościół wprowadził bardzo restrykcyjną politykę dotyczącą celibatu – duchowni, szczególnie niższego stopnia, nie mogli mieć żon<sup>115</sup>.

Pojawia się pytanie, czy w przypadku Merowingów możemy mówić o ich niepohamowanej czy wręcz nieograniczonej seksualności? Jednym z pierwszych przykładów jest przytoczona przez Grzegorza z Tours opowieść o królu Childeryku (około 440–481/482), późniejszym ojcu sławnego Chlodwiga I.

<sup>114</sup> E.R. Leach, *Magical Hair*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 88, 1958, nr 2, s. 147–164, zwł. s. 157.

<sup>115</sup> S.F. Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia 1981, s. 131.

W rozdziale 12 księgi II *Historiae* czytamy, że Childeryk oddawał się bez umiaru rozpuście i zaczął napastować córki Franków. Ci, oburzeni, pozbawili go władzy. Gdy Childeryk dowiedział się, że Frankowie planują go zabić, udał się do Turyngii na dwór króla Bisina i jego żony Basiny. Po ośmiu latach powrócił jednak i znów objął królestwo we władanie. W tym czasie Basina opuściła męża i udała się do Childeryka. Gdy ten zatroskany spytał królową Turyngów, dlaczego przybyła do niego z tak odległej krainy, Basina miała odpowiedzieć następująco: *Novi [...] utilitatem tuam, quod sis valde strinuus, ideoque veni, ut habitem tecum. Nam noveris, si in transmarinis partibus aliquem cognovissem utiliozem tibi, expetissem utique cohabitationem eius*. Użyte słowo *utilitas* oznacza, jak już dawno zauważono, w tym przypadku sprawność seksualną<sup>116</sup>. Przetłumaczmy zatem słowa wypowiedziane według Grzegorza przez Basinę: „Poznałam [...] twoją sprawność seksualną oraz że jesteś bardzo mężny i dlatego przybyłam, aby z tobą żyć. Wiedz bowiem, że jeśli w krajach zamorskich poznałabym kogoś sprawniejszego od ciebie, z pewnością starałabym się z nim zamieszkać”. Obdarzony potężnym wigorem Childeryk znalazł godną siebie małżonkę, lubieżna Basina zaś godnego męża. Z tego związku obdarzonej potężnym apetytem seksualnym pary królewskiej zrodził się Chlodwig.

Kolejny dowód na potężne libido merowińskich królów znajdujemy u Grzegorza przy okazji opisu śmierci króla Ragnachara z Camaracum, jednego z krewniaków Chlodwiga. Opis jego wyuzdania jest najlepszym dowodem na nieograniczoną seksualność frankijskiego króla. Według Grzegorza *tam effrenis in luxoria, ut vix vel propinquis quidem parentibus indulgeret*<sup>117</sup>,

---

<sup>116</sup> H. Wolfram, *The Roman Empire*, s. 196; W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Notre Dame 2005, s. 209, odnośnie do słów *strenuitas* i *utilitas* użytych przez Basinę pisał: „She did not have political virtues in mind”; zob. też I.N. Wood, *Deconstructing the Merovingian Family*, s. 155.

<sup>117</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, II, c. 42, s. 92.

co przetłumaczyć można następująco: „tak nieokiełznany w rozpuście, że nawet bliskim krewniakom nie przepuścił”<sup>118</sup>.

Opisy seksualnego wigoru Merowingów u Grzegorza z Tours są rozmaicie waloryzowane<sup>119</sup>. Matthias Becher uznaje, że opisywanie rozwiązłości seksualnej monarchów jest narzędziem, za pomocą którego autorzy krytykują władców. Jednak nie zawsze. Opis seksualnego wigoru Childeryka jest przedstawiony w pozytywnym świetle – Grzegorz użył słowa *utilitas*. Rozpasanie Ragnachara spotyka się natomiast z krytyczną oceną Grzegorza – biskup używa słowa *luxoria*, aby opisać niegodne zachowanie frankijskiego króla. Inny władca, który znany był z prowadzenia rozpustnego trybu życia, Chilperyk, wedle Grzegorza był „Neronem i Herodem” swoich czasów<sup>120</sup>, nic więc dziwnego, że *Iam de libidine atque luxoria non potest repperire in cogitatione*<sup>121</sup>. Jego ojciec Chlotar I był według autora *Historiae* „rozwiązły” (*luxoriosus*)<sup>122</sup>.

Niezależnie od tego, jak ocenia wigor frankijskich władców Grzegorz, królowie merowińscy, jak wnosimy po przekazie innych źródeł, z pewnością odznaczeni się ogromnym libido. O królu Dagobercie Fredegar powiada, że miał trzy królowe niemal jednocześnie, a także liczne konkubiny i – jak komentuje – był *luxoriam super modum deditus*<sup>123</sup> – „oddany rozwiązłości ponad miarę”. Chlodwig II (zm. 657 r.) według *Liber Historiae Francorum* był *inlusor feminarum* – „hańbicielem kobiet”<sup>124</sup>.

<sup>118</sup> Zob. komentarz: K. Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100)*, Berlin 2008, s. 141. Ragnachar – jak należy sądzić – oskarżony został o kazirodztwo.

<sup>119</sup> Takiego rozróżnienia nie czyni – moim zdaniem błędnie – Matthias Becher; idem, *Luxuria, libido und adulterium. Kritik am Herrscher und seiner Gemahlin im Spiegel der zeitgenössischen Historiographie (6. bis 11. Jahrhundert)*, w: *Heinrich IV*, red. G. Althoff, Ostfilder 2009 (Vorträge und Forschungen, 69).

<sup>120</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, VI, c. 46, s. 319.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 320–321.

<sup>122</sup> Grzegorz z Tours, *Historiae*, IV, c. 3, s. 136.

<sup>123</sup> Fredegar, *Chronica*, IV, c. 60, s. 151.

<sup>124</sup> *Liber Historiae Francorum*, c. 44, s. 316.

Łącząc teorię Leacha ze wzmiankami o rozwiązłości frankijskich królów, można byłoby wysunąć wniosek, że noszone przez Merowingów długie włosy mogły mieć związek z nieograniczoną seksualnością i władcy Franków rościli sobie wyłączne prawo do seksualnej swobody. Oddanie członka roku Merowingów do stanu duchownego i ścięcie jego długich włosów można byłoby łączyć z brakiem wszelkiej seksualnej aktywności. Co jednakże z fryzurą zwykłych Franków? Czy ich przycięte włosy mają jakiś związek z ograniczoną seksualnością? Nie sposób odpowiedzieć na to pytanie. Istnieje jednakże teoria, która głosi, że Merowingowie rościli sobie wyłączne prawo do posiadania nałożnic, a być może i do poligamii<sup>125</sup>. Potwierdzającego ją dowodu na razie jednak nie przedstawiono, rzecz wymaga dalszych badań, ale hipotezy tej jak na razie nie zdołano też odrzucić.

Konstatacja, która każe zwrócić uwagę na to, że w barbarzyńskim królestwie Franków istniał zwyczaj noszenia fryzur odpowiadających różnym grupom społecznym, nie jest jakimś jednostkowym fenomenem nawet w skali europejskiej. Trzy typy fryzur pojawiają się oczywiście również w innych indoeuropejskich kulturach. Iryjski epos *Táin Bó Cuailnge* opisuje trzy oddziały biorące udział pod wodzą Cormaca Connlunga w inwazji królowej Medb na Ulster. Członkowie pierwszego oddziału nosili przycięte włosy, drugiego – dłuższe, opadające z tyłu, wreszcie wojownicy tworzący trzeci hufiec wyróżniali się włosami opadającymi na plecy. Czemu odpowiadają te trzy typy fryzur? William Sayers ostrożnie stwierdza, że odpowiadają one Dumézilowskiemu trzem funkcjom – władzy zwierzchniej, wojowniczości i produkcji<sup>126</sup>. Niezależnie od słuszności tego spostrzeżenia, faktem jest, że w średniowiecznej Irlandii różne grupy społeczne odróżniały się od siebie za pomocą charakterystycznych fryzur.

---

<sup>125</sup> A. Esmyol, *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen Mittelalter*, Köln–Weimar–Wien 2002, s. 45–54.

<sup>126</sup> W. Sayers, *Early Irish Attitudes*, s. 154.

Teoria Leacha nie jest rzecz jasną jedyną przedstawioną przez antropologów hipotezą wyjaśniającą znaczenie długich włosów. Krytycznie do niej ustosunkował się Christopher R. Hallpike, który przedstawił własną hipotezę, odmiennie wyjaśniającą ich znaczenie. Według niego długie włosy mają związek z „pozostawaniem poza społeczeństwem” (*being outside society*), a ich obcięcie związane jest z powtórny wejściem w obręb społeczeństwa i poddaniem ostrzyżonego społecznej kontroli. Obcięcie włosów jest rytuałem, który ma na celu umiejscowić daną osobę w obrębie społeczeństwa i poddać kontroli tegoż społeczeństwa. Długie lub rozpuszczone włosy są zaś – według Hallpike’a – symbolem bycia poza kontrolą społeczną.

Czy fryzura Merowingów jest – w zgodzie z teorią Leacha – znakiem ich niepohamowanej seksualności, czy raczej symbolem ich wyjątkowego statusu, zgodnie z hipotezą Hallpike’a, bycia poza i ponad społeczeństwem? Ian N. Wood zgodziłby się z Hallpike’em. Nie cytując w swych rozważaniach pracy tego antropologa i nie wiążąc długich włosów z jego teorią, zauważa on jednak dwie rzeczy odnośnie do Merowingów. Pierwszą jest nieograniczona seksualność tego rodu: „The Merovingians were certainly allowed a degree of sexual licence by many of their subjects, and by some, though not all, churchmen, which at the very least marks them out as a special family”<sup>127</sup>. Drugą zaś to, że Merowingowie nie podlegali żadnym społecznym normom: „One of the things about the Merovingians is that they have sex with everybody just to prove how splendid they are and they don’t follow any social norms. And there was trouble in the sixth century when people started throwing the law book at them. There is one king who has two sons by a slave. By law the child of the slave girl would be enslaved. In Merovingian society the king is completely exonerated from this social standard.

---

<sup>127</sup> I.N. Wood, *Deconstructing the Merovingian Family*, s. 155.

The kings deliberately break all the legal norms just to show us what they are”<sup>128</sup>.

Spostrzeżenia Wooda są niezwykle interesujące. Wynikałoby z nich, że Merowingowie poprzez własną niepohamowaną seksualność okazywali, iż „stoją ponad społeczeństwem”. Tym samym demonstrowaliby również swoją „wyższość” poprzez zachowania seksualne. Taką supozycję wspierać mogą dwie relacje. Pierwszą z nich jest wzmiankowana już wcześniej opowieść Grzegorza z Tours o wygnaniu Childeryka przez Franków. Zastanowić się trzeba, czy nie jest ona modelowym wręcz przykładem walki między królem a frankijską arystokracją o pozycję rodu królewskiego. Jeśli Childeryk uważał, że mógł robić z córkami Franków wszystko, co chciał, to tym samym uznawał się za niepodlegającego żadnym normom i prawom. Frankijscy arystokraci, nie godząc się na takie postępowanie, uważali, że monarcha nie stoi ponad społeczeństwem i pewnym normom oraz prawom jednak podlega. Drugą relacją jest przekazana przez Fredegara opowieść o wydarzeniach, które miały miejsce po zdetronizowaniu Teuderyka III. Na jego miejsce Neustryjczycy i Burgundowie postanowili osadzić – *nomen omen* – Childeryka II (zm. 675 r.), króla Austrazji. Ten jednak okazał się niegodny zaufania okazanego przez nowych poddanych i swym zachowaniem oraz czynami szybko zraził ich do siebie. Fredegar twierdzi, że był on *leuis atque citatus nimis*<sup>129</sup>. John Michael Wallace-Hadrill – tłumacz i wydawca kroniki Fredegara – przełożył te słowa jako „too light and frivolous”<sup>130</sup>. Zachowanie, które zraziło Burgundów i Neustryjczyków do nowego władcy,

---

<sup>128</sup> Zob. *ibidem*, s. 209, komentarz Iana N. Wooda do art.: T. Charles-Edwards, *Anglo-Saxon Kinship Revisited*, w: *The Anglo-Saxons. From the Migration Period to the Eighth Century. An Ethnographic Perspective*, red. J. Hines, Woodbridge 1997, s. 171–204.

<sup>129</sup> Fredegar, *Chronica*, IV, c. 2, s. 168.

<sup>130</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, Oxford 1960, s. 81.



miało związek z jego rozwiązłością seksualną. Fredegar tłumaczy, że swoim zachowaniem Childeryk wywołał skandal – Frankowie zaczęli nim gardzić, aż w końcu zaczęli żywić do niego wielką nienawiść. Czarę goryczy przelała brutalna egzekucja szlchetnego Franka o imieniu Bodilo. Frankowie – pod wodzą Ingoberta, Amalberta i innych notabli – podnieśli bunt i w końcu zabili Childeryka wraz z jego ciężarną żoną.

Jeśli weźmiemy jednak pod uwagę przytoczone wyżej refleksje, zachowanie Childeryka II mogło nie być zwyczajnym folgowaniem własnym żądom. Obejmując władzę w Neustrii i Burgundii, monarcha ten poprzez zachowania seksualne chciał pokazać arystokracji tych królestw, że żadne normy go nie obowiązywały i mógł robić, co tylko się mu żywnie podobało, tym samym sygnalizując, iż nie podlega żadnej kontroli, a co za tym idzie – jego władza jest nieograniczona. Tego jednak Burgundowie i Neustrzyjczycy uznać nie chcieli i zbuntowali się przeciw nowemu królowi.

Wracając do teorii Leacha, jeśli rzeczywiście długie włosy są symbolem rytualnym, mającym za zadanie powiedzieć coś o osobie, która je nosi, to być może na poziomie komunikacyjnym przekaz o każdym Merowingu był następujący: „jestem z rodu królewskiego, stoję poza i ponad społeczeństwem”. Swoją wyjątkowość frankijscy królowie demonstrowali poprzez zachowania seksualne i tym legitymizowali swoją pozycję.

## MEROWINGOWIE, CZYLI RÓD STOJĄCY POZA SPOŁECZEŃSTWEM

Nie tylko niepohamowana seksualność, o której czytamy u Grzegorza z Tours i Fredegara, poświadczała, że Merowingowie stali ponad oraz poza społeczeństwem i z tego powodu nie obowiązywały ich żadne normy. Również praktyki małżeńskie mogły mieć związek z demonstrowaniem wyjątkowego statusu *reges criniti*. Poligamia u Merowingów jest tematem interesującym samym

w sobie<sup>131</sup>. Niektórzy Merowingowie mieli po kilka żon jednocześnie, a także wiele nałożnic. Wskazuje się, że dopiero od czasów Dagoberta I – pod wpływem chrześcijaństwa – królowie zaczęli zwracać uwagę na to, aby mieć tylko jedną *regina*, co jednak nie skutkowało automatycznie ograniczeniem liczby nałożnic<sup>132</sup>. Choć arystokraci w królestwie Franków również posiadali nałożnice, to jednak istnieje prawdopodobieństwo, że Merowingowie rościli sobie wyłączne prawo – podkreślmy, prawo – do posiadania konkubin<sup>133</sup>, a być może nawet do poligamii.

Przytoczony wyżej wniosek Wooda, że seksualność Merowingów miała pokazywać, iż nie podlegali oni żadnym normom społecznym i tym samym faktycznie byli „ponad społeczeństwem”, jest wart rozważenia. Fakt, że Merowingowie brali za żony nawet kobiety niewolne, może mieć związek z tym, iż chcieli podkreślać, że są stojącą ponad całym społeczeństwem grupą, która nie była ograniczona żadnymi społecznymi normami i zobowiązaniami. Warto zauważyć, że kobiety niewolne, które wpadły w oko królom – Bilichilda i Balthilda to najlepsze przykłady – nie stawały się konkubinami królewskimi, ale dostąpiły zaszczytu bycia królowymi<sup>134</sup>. Merowingowie nie przejmowali się konwenansami – niewolnice wraz z dostąpieniem do łoża królewskiego stawały się monarchiniami. Podobnie jak w przypadku królewskich synów zrodzonych przez niewolnice, będących mimo to prawowitymi dziedzicami królów, także wzięcie niewolnicy do królewskiego łoża czyniło ją często królową. W takich działaniach i skutkach, które przynosiły, uwidaczniało się to, że tak jak Merowingowie mogli uważać się za ród stojący ponad społeczeństwem, tak również ich kobiety nie były związane ani prawem, ani społecznymi

---

<sup>131</sup> Zob. np. E. Ewig, *Studien zur merowingischen Dynastie*, „Frühmittelalterliche Studien” 8, 1974, s. 15–59, zwł. s. 29–36; S.F. Wemple, *Women in Frankish Society*, s. 38–43.

<sup>132</sup> A. Esmyol, *Geliebte oder Ehefrau?*, s. 45–54.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 56–58.

<sup>134</sup> E. Ewig, *Studien zur merowingischen Dynastie*, s. 40.

konwenansami. Jeszcze inaczej ujmuje rzecz Erin Thomas Dailey: „By marrying from among their unfree servants, the Merovingian kings were also able to present themselves as a peerless elite, unburdened by the concerns that weighed upon those of the aristocracy who might have kept concubines but who sought to perpetuate or enhance their social standing by marrying women of means”<sup>135</sup>. Janet L. Nelson skomentowała to zaś następująco: „Certainly, from the time of Guntramn and Chilperic, the typical Merovingian king expressed the uniqueness of his monarchic status, his freedom from the norms that constrained his aristocratic subjects, by marrying a woman who, far from bringing him potent affines or rich dowry, owed everything to her relationship with him”<sup>136</sup>. Ten unikalny status Merowingów był oczywiście trudny do zaakceptowania dla pewnej potężnej instytucji, będącej – paradoksalnie – największym sojusznikiem tego rodu – Kościoła.

Duchowieństwo oczywiście nie patrzyło przychylnym okiem na rozwiązłość frankijskich władców. Święty Kolumban zwany Młodszy (zm. 615 r.) często bywał odwiedzany przez króla Teuderyka II (zm. 613 r.)<sup>137</sup>. Święty mąż nie okazywał zadowolenia ze sposobu życia tego władcy i napominał go przy każdej okazji. Pytał również, czemu monarcha żyje w cudzołóstwie z konkubinami, zamiast cieszyć się szczęściem prawowitego małżeństwa. Kolumban argumentował następująco: *ut regales prolexs ex honorabilem reginam prodiret et non potius ex lupinaribus videretur emergi*<sup>138</sup> = „ponieważ królewskie potomstwo powinno pochodzić od czcigodnej (honorowej) królowej, a nie wywodzić się od nierządnic”. Ze wzmianki tej wyciągnąć możemy kilka wniosków. Po pierwsze, Kolumban chciał, aby król żył w związku małżeńskim z jedną kobietą, która nosiłaby tytuł królewski,

<sup>135</sup> E.T. Dailey, *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*, Leiden 2015 (Mnemosyne Supplements, 381), s. 114.

<sup>136</sup> J.L. Nelson, *Queens as Jezebels*, s. 5.

<sup>137</sup> Fredegar, *Chronica*, IV, c. 36, s. 134.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

a nie z konkubinami. Królewskie konkubiny duchowny nazywał nierządnicami. Po drugie, użyty przymiotnik *honorabilis* stoi oczywiście w związku z honorem, stąd sądzić można, że relacja o zarzutach Kolumbana miała na celu pokazanie, że życie z konkubinami jest samo w sobie niehonorowe. Jednak najważniejszy wniosek, jaki można wysnuć, to to, że Kolumban otwarcie przeciwstawiał się praktykom królów, które w zamierzeniu pokazywały ich wyjątkowy status, sytuujący ich poza i ponad społeczeństwem. Gdy babka Teuderyka, Brunhilda, chciała, aby Kolumban pobłogosławił synom króla, święty mąż odrzekł: *Nequaquam [...] istos regalia scepra suscepturus scias: de lupinaribus emergerunt*<sup>139</sup> = „Wiedz, że ci nigdy nie otrzymają królewskiego berła, ponieważ pochodzą od nierządnic”. Kolumban nie godził się na to, aby na tron wstępowali synowie konkubin, co było otwartym przeciwstawieniem się dynastycznemu zwyczajowi Merowingów.

Jest to bardzo ważne spostrzeżenie. Grzegorz z Tours stał w tej kwestii po stronie królów – twierdził, że synami królewskimi zwani byli ci, którzy przez królów zostali spłodzeni. Nie obchodziło Merowingów to, że matkami księżąt były niewolnice, konkubiny czy kobiety niekrólewskiej krwi. Nie musieli oni poślubić księżniczek i dam królewskiej krwi, dodajmy, że w gruncie rzeczy nie chcieli. Poślubienie przez króla niewolnicy i wyniesienie jej do rangi królowej miało konkretny cel legitymizujący pozycję Merowingów. Właśnie to demonstrowało, że królom wolno było wszystko, żadne normy i zasady ich nie obowiązywały. Kolumban, stojąc na stanowisku, że królem może być tylko ktoś, kto jest królewskiej krwi zarówno ze strony ojca, jak i matki, przeciwstawiał się tej tradycji. To zaś godziło otwarcie w status Merowingów – rodu wyjątkowego, którego nie obowiązywały żadne normy, który stał ponad i poza społeczeństwem. Kolumban – podobnie jak wcześniej biskup Gap Sagittariusz – chciał, aby Merowingów obowiązywały pewne normy, co dla nich było oczywiście nie do zaakceptowania.

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 135.

Choć może się wydawać, że seksualny wigor Merowingów, ich długie włosy oraz dziwne praktyki małżeńskie czynią ich dynastią wyjątkową, której zachowania rytualne były w historii bezprecedensowe, to jednak sprawa wygląda inaczej. Rody królewskie – jak pokazuje szczególnie jeden przykład – poprzez rozmaite zachowania rytualne i praktyki seksualne podkreślały swoją wyjątkowość i wszechwładzę. Merowingowie czynili to poprzez niepohamowaną seksualność, ale również inna sławna dynastia – Ptolemeusze – posługiwała się tą rytualną praktyką, aby zdemontować nieograniczony zakres swej władzy i niepodleganie żadnym normom społecznym. Różnica między Merowingami a Ptolemeuszami polegała na tym, że dla pierwszych instrumentem była swoboda zawierania związków z dużą liczbą kobiet pochodzących z najrozmaitszych warstw społecznych (w tym i niewolnic) oraz demonstrowanie nieograniczonej seksualności, podczas gdy dla drugich głównym instrumentem było kazirodztwo, choć również praktykowali oni „niepohamowaną seksualność”, aby podkreślać swoją wyjątkowość. Długoletnia dyskusja dotycząca zawierania przez członków tej dynastii związków małżeńskich z siostrami doprowadziła do wysunięcia przez Sheilę L. Ager wniosku, że praktyka kazirodztwa miała znaczenie symboliczne i legitymizacyjne<sup>140</sup>. Oddajmy głos tej badaczce:

Aside from the beneficence to one's subjects implicit in the adoption of luxury and magnificence as a dynastic signature, *truphê* is representative of power. The equation between wealth (and its display) and power is easily made, and requires no elaboration. But there is a more subtle connection as well. *Truphê* is the inverse of *sôphrosunê*. Alexander the Great was famous for his *sôphrosunê*, at least in some respects, and his mastery of his own sexual passions was indicative of the ultimate power, power over oneself. Yet others – such as the Ptolemies – might adopt a different stance. *Sôphrosunê* implies restraint; *truphê* results from the lack of all restraint, whether internally generated or externally imposed.

---

<sup>140</sup> S.L. Ager, *Familiarity Breeds. Incest and the Ptolemaic Dynasty*, „The Journal of Hellenistic Studies” 125, 2005, s. 1–34.

If no checks or restraints bind one, then one is omnipotent: no superior power is capable of coercion, and excessive indulgence in things forbidden drives home to all witnesses the absolute quality of one's power. It is in this context that we should see Ptolemaic incest: in the context of a freedom which springs from power and which gives rise to power's expression both in luxurious display and uninhibited sexuality. Indeed, incest – the most unhallowed of sexual delights – is almost demanded by a philosophy determined to exploit and exhibit a power that breaches all limits and recognizes no authority beyond itself. It was Ptolemy II who set the stage for dynastic magnificence and display, just as it was Ptolemy II who inaugurated the custom of sibling marriage. The typically Ptolemaic cornucopia may be read as a visual symbol of both royal *truphê* and royal incest. Again, it was Ptolemy II who introduced the horn of plenty as an iconographic attribute of his sister-wife; and the double cornucopia associated with Arsinoe may well have been meant to evoke the pairing of the two Philadelphoi<sup>141</sup>.

Wyjątkowy status Merowingów, czyli bycie poza społeczną kontrolą, idealnie wpisuje się w teorię Hallpike'a, że długie włosy to forma manifestowania pozostawania poza społeczeństwem, a samo ich ścięcie to rytualna forma poddania jednostki kontroli społecznej. Spróbuję pokazać to w pewnym schemacie:

1) Merowingowie – ród będący poza kontrolą społeczną, znajdujący się poza i ponad społeczeństwem, niepodlegający normom społecznym;

2) Frankowie – wspólnota, której każdy członek podlega normom społecznym;

3) ostrzyżeni Merowingowie – byli członkowie dynastii, którzy zostali poddani społecznej kontroli.

Pojawia się jednak jeszcze jeden problem – mianowicie fakt, że wraz z ostrzyżeniem długich włosów dany Merowing oddelegowany zostawał do stanu duchownego. Edward James zwracał uwagę, że tonsura była nie tylko rytualnym odseparowaniem jednostki od wspólnoty, ale również rytualnym wyparciem się statusu człowieka wolnego oraz negacją norm obowiązujących

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 23–24.

w świeckiej wspólnocie<sup>142</sup>. Biorąc to pod uwagę, przedstawiony powyżej schemat wyglądałby tak:

1) Merowingowie – członkowie rodu będącego poza kontrolą społeczną, poza społeczeństwem, niepodlegającego normom społecznym;

2) Frankowie – wspólnota wolnych ludzi, której każdy członek podlega normom społecznym;

3) Merowingowie oddani do stanu duchownego – byli członkowie rodu znajdujący się zarówno poza wspólnotą rodową, jak i poza wspólnotą wolnych. Podlegali oni kontroli, nie podlegali jednak normom społecznym świeckiej wspólnoty.

#### FRANKOWIE JAKO WSPÓLNOTA WYOBRAŻONA

*Gens Francorum*, o której czytamy u dziejopisów królestwa frankijskiego, niewątpliwie była tworem, który – jak twierdzi Bernhard Jussen – musiał zostać zakomunikowany, dopasowany i obudowany symbolami. Dla ideologii władzy Merowingów rzeczywistość etniczna *Regnum Francorum* nie miała wielkiego znaczenia – niewiele dowiadujemy się od Grzegorza z Tours o małych *gentes* tworzących frankijską wspólnotę. Co więcej, nie wiemy nawet, jakich ludów królami byli tacy władcy jak Ragnachar z Camaracum, Chararyk i Sigibert zw. Kulawym. Wszyscy oni byli, według Grzegorza, królami Franków (*reges Francorum*), a Frankowie dzielili się – co najwyżej – według podziałów terytorialnych na Austrazyjczyków, Neustryjczyków i Franków z królestwa Burgundii. Dlaczego? Kreowanie przez dyskurs wspólnoty zmusza do stworzenia bytu politycznego, który sam w sobie – siłą rzeczy – jest jednością, niepodzielną, o klarownie wyznaczonych granicach politycznych. Ta wspólnota to *gens*. Frankowie mieli dość jasne pojęcie, czym była *gens*. Źródła, które rzucają wiele

---

<sup>142</sup> E. James, *Bede and the Tonsure Question*, s. 94.

światła na to, jak członkowie owego ludu rozumieli to pojęcie, to *Epistula Hieronymi de gradus Romanorum* oraz *Decursio de gradibus*. Są one traktatami o rzymskich urządach. Przedstawiają definicję pojęcia „król” – *rex qui super unam gentem vel multas* = „król, który [jest] ponad jednym ludem lub wieloma”<sup>143</sup>. Owa formuła daje nam wgląd w to, czym była dla Franków *gens*. Była wspólnotą polityczną, na której czele stał monarcha. *Regnum Francorum* było wspólnotą jednego, jedyne ludu. Mechanizm dyskursywny kreujący wspólnotę wyobrażoną na obszarze władztwa Franków ukazał sprawę jasno – tak jak istniało jedno *regnum* (paradoksalnie mimo egzystencji kilku merowińskich królów jednocześnie), tak istniała jedna *gens*, którą rządili władcy – jak głosiła ich ideologia, od czasów przekroczenia Renu – pochodzący z jednego rodu, „długowłosi królowie” z dynastii Merowingów.

Rzeczywistość etniczna frankijskiego *regnum* to rzeczywistość polietniczna – żyjące obok siebie różne grupy frankijskie i niefrankijskie – frankijscy Chamawowie, równie frankijscy Brukterowie, niefrankijskie etnosy takie jak Taifalowie, Sasi czy Burgundowie. Jednak w dyskursie, którego animatorami byli tacy autorzy jak Grzegorz z Tours, istniała jedna frankijska wspólnota, jedna *gens Francorum*, społeczność nie tyle rzeczywista, ile wyobrażona.

Grzegorz nie poprzestał na dyskursywnym skonstruowaniu wspólnoty *gens Francorum* i panującej nad nią dynastii „długowłosych królów”. Dodał także trzeci fenomen – element religijny. Frankowie pochodzili według niego – Grzegorz twierdzi, że tak sądzili „niektórzy” – z Panonii, skąd też pochodzić miał św. Marcin z Tours, którego kult rozszerzał i pielęgnował nikt inny jak właśnie Grzegorz, autor jego żywota. Święty Marcin był ulubionym patronem Merowingów i wywodząc ich z Panonii, Grzegorz dał rodowi królewskiemu i ich patronowi wspólne *origo*, które miało wykazać, że zarówno *stirps regalis*, jak i jej święty pochodzą z tej

---

<sup>143</sup> F. Beyerle, *Das frühmittelalterliche Schulheft vom Ämterwesen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 69, 1952, s. 1–23, cyt. ze s. 7.



samej ziemi i mają tę samą genezę. Tym samym Grzegorz jakby antycypował religijny związek, która spajał ród królewski Franków z jego wielkim patronem.

## PODSUMOWANIE

Monarchowie wywodzący się z rodu „długowłosych królów” chcieli ugruntować swoją pozycję, ale nie w obrębie wspólnoty, którą nazywamy Frankami, lecz stawiając się zarówno ponad, jak i poza nią. Utrzymywali, że nie są „zwykłymi Frankami”, lecz rodem o wyjątkowej *nobilitas*, który dzięki rytualnym i symbolicznym zachowaniom demonstrował własną niezwykłość. Odróżniali się od zwykłych Franków wyglądem, ich długie włosy były znakiem zarezerwowanym tylko dla członków dynastii. Za fryzurą stały jednak również zmonopolizowane przez nich prawa i zachowania. Tak jak ich fryzurom obce były nożyce, tak im obce było uznawanie norm społecznych, które ograniczałoby ich władzę i poddawało kontroli. Podstawa ideowa głosząca, że Merowingowie stali ponad prawem i nie podlegali żadnym normom społecznym i zwyczajom nie jest ewenementem, jeśli idzie o ideologie władzy wczesnośredniowiecznych *regna*. Antropolodzy od dawna twierdzą, że łamanie praw, norm, konwenansów, a nawet tabu stanowi istotę władzy monarszej. Tabu i normy obowiązują zwykłych ludzi tworzących społeczeństwo, a król jest ponad i poza nim. Łamanie praw i tabu jest dyskursywnym instrumentem, który poświadcza, że król może to, czego nie wolno jego poddanym i właśnie dlatego jest królem. Król, podkreślając, że wolno mu wszystko, musi łamać tabu, gdyż w przeciwnym wypadku nie dookreśla i nie demonstrowuje swej wyjątkowej pozycji. Dlatego właśnie Merowingowie brali za żony niewolnice. Właśnie z tego powodu gwałcili córki swych poddanych. Dlatego właśnie okazywali swój seksualny wigor. Wszystko po to, aby pokazać, że stoją ponad prawem i normami społecznymi. Również ród, który

uważał się za pełnoprawnych władców wszystkich gockich grup, ród Amalów, według jego przedstawicieli stał ponad prawem i zwyczajem. Oddajmy głos samemu Teodorykowi Wielkiemu: „Pompa meritorum est regale iudicium, quia nescimus ista nisi dignis impendere. et quamquam potestati nostrae deo favente subiaceat omne quod volumus, voluntatem tamen nostram de ratione metimur, ut illus magis aestimemur elegisse, quo cunctos signum est approbare”<sup>144</sup>. Sławny niemiecki historyk Felix Dahn stwierdził, że amalscy królowie rościli sobie pretensje do władzy absolutnej, którą jednakże udało się uzyskać tylko Teodorykowi<sup>145</sup>. Jego córka Amalasunta musiała już liczyć się z ostrogocką arystokracją i zabiegać o jej względy. Fritz Kern oponował przeciwko temu twierdzeniu – prawdziwie absolutystycznego władcy we wczesnym średniowieczu nie było. Stwierdził jednak, że w owym czasie nie istniało rozróżnienie między prawnymi a obyczajowymi zobowiązaniami króla<sup>146</sup>. Niezależnie od tego sporu, silny władca mógł rzeczywiście przeforsować swoją wolę bez pytania innych o zdanie i nie licząc się z ich opiniami. Słaby zaś musiał prowadzić grę polityczną z różnymi grupami i stronnictwami. Aby jednak stać się silnym monarchą, trzeba było najpierw tę znaczną pozycję zdobyć, ugruntować ją i zademonstrować zarówno swoją siłę, jak i prestiż oraz wyjątkowość.

---

<sup>144</sup> Kasjodor, *Variae epistolae*, I, c. 12, 1, s. 20.

<sup>145</sup> F. Dahn, *Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königthums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis auf die Feudalzeit*, t. 3: *Verfassung des ostgothischen Reiches in Italien*, Würzburg 1866, s. 276.

<sup>146</sup> F. Kern, *Gottesgnadentum*, s. 165, przyp. 303.

## DLACZEGO NIE MOŻNA WYDALIĆ GOTÓW POZA GRANICE CESARSTWA? RZECZ O DEBACIE JORDANESA Z PROKOPIUSZEM

### WSTĘP

Gdy zaś Wandalowie zostali pokonani przez Belizariusza, nawet nie pomyśleli o tym, żeby powrócić do ojczystych siedzib. Nie byli bowiem w stanie przeprowić się nagle z Libii do Europy (zwłaszcza że nie dysponowali żadnymi statkami), lecz ponieśli tam karę za wszystko, co wyrządzili Rzymianom, a zwłaszcza mieszkańcom Zakynthos.

Prokopiusz, *De Bellis*, III, c. 22,  
13–15, s. 188–189<sup>1</sup>

Gdzieś po marcu 551 r. tajemniczy wschodniorzymski dziejopis o imieniu Jordanes ukończył dzieło, które przekazuje unikalną informację o niegdysiejszej migracji Gotów z „wyspy” Skandzy nad brzegi Morza Pontyjskiego (Czarnego)<sup>2</sup>. Skąd Jordanes zaczerpnął

<sup>1</sup> Tłum. za: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, tłum., wstęp i kom. D. Brodka, Kraków 2013, s. 268.

<sup>2</sup> Jordanes, *Getica*, c. 25–42, s. 60–64. Na temat daty ukończenia *Getica* zob. W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Notre Dame 2005, s. 97–105; idem, *Jordanes's Getica and the Disputed Authenticity of Gothic Origins from Scandinavia*, „Speculum” 80, 2005, nr 2, s. 379–398; B. Croke, *Jordanes and the Immediate Past*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 54, 2005, nr 4, s. 473–494.

wiedzę o tym? Wielu badaczy uważa, że przytoczył treści pochodzące z plemiennej tradycji ustnej Gotów, która przechowała pamięć o wędrówce, jaką odbyć miał ten lud pięć wieków przed spisaniem przez Jordanesa jego dzieła<sup>3</sup>. Pogląd ten ewoluował z biegiem lat. Niemiecki badacz Reinhard Wenskus uważał, że Jordanes spisał plemienną „opowieść o wędrówce” (*die Wandersage*) Gotów ze Skandzji<sup>4</sup>. Miała ona być ważną częścią tradycji plemiennej Gotów (*die Stammestradiation*), swoistego filaru utrzymującego etniczną tożsamość tego ludu<sup>5</sup>. Kontynuujący myśl Wenskusa austriacki uczony Herwig Wolfram uważał, że Jordanes spisał „opowieść o pochodzeniu Gotów” (*die Herkunftsgeschichte der Goten*), którą w formie ustnej przechowywały rody królewskie tego ludu – wizygocy Baltowie i ostrogoccy Amalowie<sup>6</sup>. Ta ple-

<sup>3</sup> Najbardziej absurdalne i germanomaniackie prace wyszły spod pióra austriackiego folklorysty Otto Höflera, zob. np. idem, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Wien 1973 (Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 279), *passim*. Był on fanatycznym nazistą, który nie mógł przedstawiać się jako „ofiara” denazyfikacji, ponieważ już w 1951 r. zatrudniono go na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie pracował aż do 1971 r.; zob. I.N. Wood, *The Modern Origins of the Early Middle Ages*, Oxford 2013, s. 250. Na temat problemów badań nad „starożytnościami germańskimi” zob. W. Goffart, *Two Notes on Germanic Antiquity Today*, „*Traditio*” 50, 1995, s. 9–30.

<sup>4</sup> Zob. R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln–Graz 1961, s. 462–485.

<sup>5</sup> Zob. krytykę: A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on ‘Ethnogenesis’, Ethnicity, and the Origin of the Franks*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. A. Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4), s. 39–68; por. jednak uwagi: M. Kulikowski, *Barbarische Identität. Aktuelle Forschungen und neue Interpretationsansätze*, w: *Römische Legionslager in den Rhein- und Donauprovinzen – Nuclei spätantik-frühmittelalterlichen Lebens?*, red. M. Konrad, Ch. Witschel, München 2011 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, N.F., 138), s. 103–111.

<sup>6</sup> H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 2009, s. 15–16; idem, *Origo gentis. Herkunftsgeschichte als Identitätsstiftung und Legitimation*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 207–224; idem, *Origo gentis. Allgemeines*, „*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*” 22, s. 174–178.

mienna opowieść o pochodzeniu ze Skandzy – *Origo gothica*<sup>7</sup> – została włączona według Wolframa do uniwersalnej *Historia Romana* w dziele, którego powstanie zainicjował amalski władca Italii, Teodoryk Wielki (zm. 526 r.) – w zaginionej dziś *Historii Gotów* (*Historia Gothorum*) autorstwa rzymskiego intelektualisty i dygnitarza Kasjodora (około 480–580)<sup>8</sup>.

---

Dodajmy jednak, że Izydor z Sewilli nie znał żadnej tradycji, która wywodziłaby Gotów ze Skandzy. Pamiętajmy też, że ten dziejopis napisał swoją *Historia Gothorum* dla wizygockiego króla Swintili (panował w 621–631); zob. R. Collins, *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford 2004, s. 77. Na temat tradycji dynastycznej Amalów zob. R. Hachmann, *Die Goten und Skandinavien*, Berlin 1970 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge, 34), s. 8–90; B. Tönnies, *Die Amalertradition in den Quellen zur Geschichte der Ostgoten. Untersuchungen zu Cassiodor, Jordanes, Ennodius und den Excerpta Valesiana*, Hildesheim–Zürich–New York 1989 (Beiträge zu Altertumswissenschaft, 8); A.S. Christensen, *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*, Copenhagen 2002; J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, s. 259–267.

<sup>7</sup> Dwa słowa zacierpnięte zostały z listu (Kasjodor był jego rzeczywistym autorem) przesłanego w 533 r. przez gockiego króla Atalaryka (zm. 534 r.) do senatu: „Originem Gothicam historiam fecit esse Romanam” (Kasjodor, *Varie epistolae*, IX, c. 25, 6, s. 292), mają, jak chce Herwig Wolfram (idem, *Die Goten*, s. 15), świadczyć za tym, że istniała przechowywana przez Amalów plemienna „opowieść o pochodzeniu Gotów” (*Herkunftsgeschichte der Goten*) lub „partykularne pochodzenie Gotów” (*partikulare Herkunft der Goten*), które Kasjodor włączyć miał do uniwersalnej *Historia Romana*. Jednak Arnaldo Momigliano dawno temu pokazał, iż *origo* jest synonimem słowa *historia*; zob. idem, *Some Observations on the 'Origo Gentis Romanae'*, „The Journal of Roman Studies” 48, 1958, nr 1/2, s. 56–73, zwł. s. 58, przyp. 11; zob. też: W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 37; idem, *Two Notes*, s. 11–12. Całe zdanie można przetłumaczyć następująco: „Historię gocką uczynił (historią) rzymską”. Dla „opowieści o partykularnym pochodzeniu” Gotów nie ma w zdaniu napisanym przez Kasjodora po prostu miejsca.

<sup>8</sup> Na temat Kasjodora zob. H. Löwe, *Cassiodor*, w: idem, *Von Cassiodor zu Dante*, Berlin 1973, s. 11–32. Na temat zaginionej *Historia Gothorum* Kasjodora zob. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. 1, Paderborn 1877, s. 55–61; A.S. Christensen, *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths*, s. 67–79.

Nie wszyscy uczeni podzielali opinię, że przekazana przez Jordanesa opowieść o gockiej migracji pochodzi z plemiennej sagi. Szwedzki historyk Curt Weibull – zasłużony dla mediewistyki badacz ze sławnej „szkoły krytycznej w Lund”<sup>9</sup> – argumentował, że opowieść ta nie ma żadnego związku z plemienną tradycją Gotów<sup>10</sup>. Według Weibulla była ona „uczoną konstrukcją” opartą na Biblii i topice antycznej geografii. Jeśli nie wszystkie argumenty szwedzkiego badacza zyskały zwolenników, to zasadnicza teza przez niego przedstawiona spotkała się z przychylnym przyjęciem w środowiskach niektórych uczonych<sup>11</sup>.

Niewątpliwą zasługą Waltera Goffarta i jego uczniów było pokazanie, że *Getica* nie mogą być analizowane w oderwaniu od pewnego dzieła, które powstało mniej więcej w tym samym czasie co *libellus* Jordanesa<sup>12</sup>. Chodzi o *De Bellis* Prokopiusza z Cezarei,

---

<sup>9</sup> Na temat tzw. szkoły krytycznej w Lund i Curta Weibulla zob.: R. Thorstendahl, *Curt Weibull – en anteckning*, „Scandia” 58, 2008, s. 151–156; B.J. Nordstrom, *Scandinavian Historiography*, w: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, t. 2: K–Z, red. D.R. Woolf, New York 1998, s. 811–813.

<sup>10</sup> C. Weibull, *Die Auswanderung der Goten aus Schweden*, Göteborg 1958, *passim*.

<sup>11</sup> Curt Weibull zyskał wielu zwolenników wśród szwedzkich uczonych. Na przykład Carl-Axel Moberg zdobył się nawet na stwierdzenie: „Es steht immer mehr wahrscheinlich da, dass die wirkliche Urheimat der Goten – das Alte Testament ist”; cyt. za: J. Svennung, *Jordanes und die gotische Stammsage*, w: *Studia Gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa. Vorträge beim Gotensymposion im Statens Historiska Museum, Stockholm 1970*, Stockholm 1972, s. 20–56, cyt. ze s. 53 z przyp. 27. Głównym przeciwnikiem Weibulla był szwedzki filolog klasyczny Josef Svennung; zob.: idem, *Jordanes und Scandia. Kritisch – exegetische Studien*, Uppsala 1997, s. 194–197; idem, *Jordanes und die gotische Stammsage*, s. 20–56. Z artykułem Weibulla polemizował także Gerard Labuda; idem, *O wędrowce Gotów i Gepidów ze Skandynawii nad Morze Czarne*, w: *Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus*, red. K. Jażdżewski, Wrocław 1968, s. 213–236. Szkoda, że prof. Labuda nie opublikował owego szkicu w którymś z języków kongresowych. Weibull odpowiedział Svennungowi w art. *Kung Berig, goterna och Scandza*, „Scandia” 38, 1972, nr 2, s. 233–241.

<sup>12</sup> Zob. W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 84–96; idem, *Does the Distant Past Impinge on the Invasion Age Germans?*, w: *On Barbarian*

których siedem ksiąg ukończono w latach 550–551, a ósma ukończona została w 553/554 r.<sup>13</sup> Według tezy przedstawionej przez Goffarta *Getica* Jordanesa – opublikowane dopiero w 554 r. – stanowią odpowiedź na ideologiczny przekaz *De Bellis*<sup>14</sup>. Stąd też wysnuto wniosek, że tylko poprzez porównanie treści obu dzieł możliwe jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: skąd wzięła się w *Getica* opowieść o gockiej migracji. Jeden z uczniów Goffarta, Andrew Gillett, z naciskiem podkreślił, że problem dysputy między Prokopiuszem a Jordanesem wymaga dalszych, pogłębionych badań<sup>15</sup>. Jednakże jedno jest pewne, oba dzieła – jak ujął rzecz Gillett – „speak to each other, sometimes contradictorily, in a historiographic dialogue”<sup>16</sup>.

Celem niniejszego rozdziału jest prześledzenie właśnie owej debaty między Prokopiuszem a Jordanesem<sup>17</sup>. Chcę pokazać,

---

*Identity*, s. 21–38; A. Gillett, *Introduction. Ethnicity, History, and Methodology*, w: *On Barbarian Identity*, s. 1–18; idem, *The Goths and the Bees in Jordanes. A Narrative of no Return*, w: *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, red. J. Burke, Melbourne 2006, s. 149–163; idem, *The Mirror of Jordanes. Concepts of the Barbarian, Then and Now*, w: *Companion to Late Antiquity*, red. Ph. Rousseau, Oxford–Malden 2009, s. 392–408. Spoza tej szkoły tezę Goffarta uznali Florin Curta (idem, *Hiding Behind a Piece of Tapestry. Jordanes and the Slavic Venethi*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 47, 1993, nr 3, s. 321–340) oraz Patrick Amory (idem, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554*, Cambridge 1997, s. 291–307); zob. też A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005, s. 100–169.

<sup>13</sup> Zob. A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley–Los Angeles 1985, s. XII. Z nowszych prac na temat Prokopiusza zob. A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004.

<sup>14</sup> J. Svennung pisał następująco: „Die Darstellung Prokops im Bellum Gothicum widerspricht in keiner Hinsicht des Jordanischen sie ergänzt sie nur”; idem, *Jordanes und Scandia*, s. 194.

<sup>15</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. XVII; A. Gillett, *The Goths and the Bees in Jordanes*, s. 149–163; idem, *The Mirror of Jordanes*, s. 406.

<sup>16</sup> A. Gillett, *The Mirror of Jordanes*, s. 406.

<sup>17</sup> Andrew Gillett twierdzi – nie bez podstaw – że dzieło Prokopiusza mogło być jednym ze źródeł *Getica*; zob. idem, *The Goths and the Bees in Jordanes, passim*.

że opowieść o wędrowce Gotów ze Skandzy jest w rzeczywistości strategią narracyjną, która miała określony cel ideowy. Instrumentem umożliwiającym analizę dyskursu Jordanesa jest metoda porównawcza, która zostanie zastosowana na dwóch poziomach rozważań. W pierwszym zamierzam zbadać relację zachodzącą między dziełami Prokopiusza a *Getica*. W drugim chcę pokazać, że rację mają uczeni twierdzący, iż *Getica* są przede wszystkim dziełem o charakterze etnograficznym. Jako takie zawiera ono sporą liczbę elementów topicznych. Stąd też symboliczne znaczenie różnych toposów użytych przez Jordanesa można według mnie wyjaśnić za pomocą metody porównawczej<sup>18</sup>. Jej zastosowanie pozwoli odczytać ukryty przekaz dzieła. Twierdzę, że Jordanes umieścił opowieść o wędrowce ze Skandzy nad Morze Pontyjskie w ramach znanej z antycznych dzieł etnograficznych opozycji między cywilizacją a dzikością<sup>19</sup>. Sądzę, że poprzez porównanie wybranych fragmentów *Getica* do odpowiednich partii pochodzących z rzymskich i greckich dzieł etnograficznych możliwe będzie odczytanie sensu narracji Jordanesa. Uważam również, że celem Jordanesa było pokazanie, iż Goci przynależeli do świata cywilizowanego i mogli dalej mieszkać na terenie Imperium Rzymskiego. Co więcej, wskazywał on, że Goci wraz z Rzymianami mogli stworzyć nową wspólnotę etniczną na terenie Italii rządzonej przez wschodniorzymskiego cesarza Justyniana I.

Wspomniana wyżej debata dotyczyła ważnego politycznego problemu epoki Justyniana. Otóż jej głównym punktem było – jak określa to Goffart – „ostateczne rozwiązanie kwestii barbarzyńskiej” („barbarian final solution”)<sup>20</sup>. Innymi słowy, przedmiotem

<sup>18</sup> Na temat etnograficznego charakteru *Getica* zob. P. Amory, *People and Identity*, s. 304–305; A. Gillett, *The Mirror of Jordanes*, s. 405; idem, *Jordanes and Ablabius*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History*, red. C. Deroux, Brussels 2000 (Collection Latomus, 10), s. 479–500.

<sup>19</sup> Na temat tej antytezy w antycznych dziełach etnograficznych zob. B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, New Jersey 2004; A. Gillett, *The Mirror of Jordanes*, s. 396.

<sup>20</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 96.



debaty było znalezienie optymalnego rozwiązania problemu ludów barbarzyńskich, które od dawna zamieszkiwały dawne terytorium zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego. Pytanie: co zrobić z barbarzyńcami, stało się szczególnie aktualne w ostatniej fazie wojny Justyniana w Italii (ten niezwykle krwawy konflikt zbrojny toczył się w latach 535–554), kiedy to cesarskie armie zmierzały do ostatecznego zwycięstwa nad Ostrogotami. Sukcesów spodziewano się również w wizygockiej Hiszpanii, dokąd wysłano w 551 r. morską ekspedycję pod wodzą Liberiusza, która miała wesprzeć bunt niejakiego Atanagilda przeciw królowi Agili (zm. 555 r.)<sup>21</sup>. W obrębie owej debaty zaproponowano dwa rozwiązania problemu barbarzyńców. Zwolennicy pierwszego chcieli, aby Goci i inne ludy odeszły z odzyskanych dla cesarstwa terytoriów i udały się do krain leżących poza jego granicami. Zwolennicy drugiego rozwiązania opowiadali się za tym, aby pozostawić barbarzyńców w ich obrębie.

Bez wątpienia Prokopiusz należał do zwolenników pierwszego rozwiązania<sup>22</sup>. W ósmej księdze swych *De Bellis*, które ukończone zostały zapewne w 553 lub – co bardziej prawdopodobne – 554 r.<sup>23</sup>, pisał o tym, że Goci sami chcieli opuścić Italię. W zakończeniu swego dzieła relacjonował, że pokonani przez wschodniorzymskiego wodza Narsesa w końcu uznali swoją klęskę i zapragnęli żyć wraz z innymi barbarzyńcami w niezależności od cesarza<sup>24</sup>. Taką też wiadomość wysłali do Bizantyjczyków. W końcu obie strony ustaliły, że Goci po otrzymaniu swoich pieniędzy mieli

<sup>21</sup> Na temat Liberiusza zob. J.J. O'Donnell, *Liberius the Patrician*, „Traditio” 37, 1981, s. 31–72. Edward Arthur Thompson twierdzi, że Atanagild podpisał traktat, na mocy którego Wizygoci mieli odstąpić Bizantyjczykom terytorium Hiszpanii w zamian za pomoc wojskową przeciw Agilli; zob. idem, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, s. 331; podobnie: D. Claude, *Die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Westgotenreich und Ostrom (475–615)*, „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung” 104, 1996, nr 1–4, s. 17.

<sup>22</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 96.

<sup>23</sup> A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, s. XII.

<sup>24</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VIII, 35, 33, s. 416–417.

natychmiast opuścić całą Italię<sup>25</sup>. I tak też według Prokopiusza uczynili. W innym dziele Prokopiusz przekazuje inną przyczynę opuszczenia przez Gotów i innych barbarzyńców terytoriów cesarstwa – zostali oni z niego wyparci. Wypędzenie przez Justyniana ludów barbarzyńskich z terytoriów Cesarstwa Rzymskiego wzmiankowane jest przez Prokopiusza w *De Aedificiis* (*O budowlach*), które ukończone zostało między 554 a 561 r.<sup>26</sup>, Prokopiusz pisał: Ἐν χρόνῳ τῷ καθ’ ἡμᾶς Ἰουστινιανὸς ὁ βασιλεὺς γέγονεν, ὃς τὴν πολιτείαν πλημμελῶς κινουμένην παραλαβὼν μεγέθει μὲν αὐτὴν μείζω τε καὶ πολλῶ ἐπιφανεστέραν εἰργάσατο, ἐξελάσας ἐνθένδε τοὺς ἐκ παλαιοῦ βιασαμένους αὐτὴν βαρβάρους ὥσπερ μοι λεπτολογουμένῳ ἐν τοῖς ὑπὲρ τῶν πολέμων δεδήλωται λόγοις<sup>27</sup> = „W naszych czasach urodził się cesarz Justynian, który obejmując państwo, kiedy znajdowało się ono w chaosie, nie tylko je powiększył, ale uczynił je wspanialszym poprzez wypędzenie z niego tych barbarzyńców, którzy od dawna mocno na nie naciskali, co opisałem szczegółowo w *Księgach o wojnach*”.

Dzieło Agatiasza z Myriny – kontynuacja *De Bellis* Prokopiusza – zaświadcza jednak, że los pokonanych Gotów był inny niż opisany przez dziejopisa z Cezarei. Według Agatiasza w toku negocjacji z Narsesem zdecydowano pozwoilić im na pozostanie w Italii, pozostawiając im ich majątki, pod warunkiem, że zostaną poddani cesarza<sup>28</sup>. Podkreślić jednakże trzeba, że Agatiasz nie był pierwszym autorem, który zaprzeczył Prokopiuszowi. Wiele lat wcześniej polemicznie do relacji Prokopiusza ustosunkował się

<sup>25</sup> *Ibidem*, 33–38, s. 418–419.

<sup>26</sup> Na temat datacji *De Aedificiis* zob. G. Downey, *The Composition of Procopius, De Aedificiis*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 78, 1947, s. 171–183; M. Whitby, *Justinian’s Bridge over the Sangarius and the Date of Procopius’ de Aedificiis*, „The Journal of Hellenic Studies” 105, 1985, s. 129–148, zwł. s. 141–147.

<sup>27</sup> Procopius, *De Aedificiis*, I, c. 1, 6, wyd. i tłum. H.B. Dewing, Cambridge (Mass.) 1914, s. 5.

<sup>28</sup> Agatiasz, *Historiae*, I, c. 1, 1, s. 14–16; A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970, s. 43; W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 96.

Jordanes. Jak pokazał Goffart, bardzo sprytnie zademonstrował on swoim czytelnikom, że Goci, choć pochodzili z najdalszych północnych krain, nie mogli zostać tak po prostu wydalenii poza granice cesarstwa i zmuszeni do powrotu tam, „skąd przyszli”<sup>29</sup>. Opowieść o wędrówce Gotów miała to udowodnić. Była ona niczym innym jak tylko strategią narracyjną. Miała przedstawić argumenty, które przekonałyby opinię publiczną w Cesarstwie Rzymskim, że Goci muszą pozostać w jego granicach. Jordanes chciał pokazać, że Goci nie mogli w gruncie rzeczy powrócić do swych pierwotnych siedzib. Jednak na tym nie kończyły się cele tego dziejopisa. Jak zamierzam udowodnić, Jordanes za pomocą antytezy cywilizacja – dzikość pokazał swoim czytelnikom, że Goci od dawna stanowili część społeczności cywilizowanego świata i od wieków nie byli już ludem barbarzyńskim. Siła perswazyjno-narracyjna argumentów dyskursu Jordanesa budzić musi uznanie, lecz Prokopiusz – jak postaram się zademonstrować – odpowiedział autorowi *Getica* w innym swym dziele. Autor ten zaklasyfikował Gotów inaczej, byli oni według niego wciąż ludem barbarzyńskim, którego sama natura predestynowała do życia poza granicami świata cywilizowanego. Jednakże dla zrozumienia strategii narracyjnej skonstruowanej przez Jordanesa *nolens volens* musimy omówić całą debatę między nim a Prokopiuszem.

#### WĘDRÓWKA HERULÓW, CZYLI JAK JORDANES STAWIA PRZEKAZ PROKOPIUSZA NA GŁOWIE

Prokopiusz w *De Bellis* opisuje dość dokładnie migrację Herulów, których najdawniejsze siedziby znajdowały się według niego nad Dunajem, a dokładniej na północ od tej rzeki<sup>30</sup>. Ten dziki i wyjątkowo barbarzyński lud po klęsce poniesionej z rąk Longobardów

<sup>29</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 96.

<sup>30</sup> Idem, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006, s. 205–210.

opuścił rodzime pielesze i udał się na terytorium Illyricum, gdzie się osiedlił. Jednak nie wszyscy Herulowie ruszyli na ziemie rzymskie. Odłam tego ludu – jak donosi Prokopiusz – obawiał się przekroczyć Dunaj i udał się na „kraniec świata”<sup>31</sup>. Podczas swej wędrówki Herulowie przeszli przez terytoria wszystkich ludów zwanych Sklawenami (chodzi o odłam Słowian), po czym przebyli rozległe pustkowia i doszli do ziem zamieszkałych przez Warnów (lud barbarzyński z germańskiej grupy językowej). Następnie przeszli przez terytoria Danów (Duńczyków), nie doznając żadnej krzywdy z ich strony. Wreszcie dotarli do morza i przyплыnęli na statkach do Thule (Półwysep Skandynawski). Dotarli na tę „wyspę”, osiedlili się ostatecznie w sąsiedztwie ludu Gautów, najliczniejszego spośród trzynastu ludów zamieszkujących Thule. Herulowie – jak stwierdził Prokopiusz – zamieszkali na krańcach świata<sup>32</sup>.

Ten fragment był analizowany przez Goffarta, który słusznie twierdzi, że dziejopis w swych *Getica* postawił na głowie cały opis wydarzeń przedstawiony przez Prokopiusza<sup>33</sup>. Autor *Getica*, najprawdopodobniej opierając się na relacji Prokopiusza, całkowicie ją zmienił i stworzył własny dyskurs dotyczący Herulów. Według Jordanesa Herulowie nie mieli starożytnych siedzib nad Dunajem, lecz ich ojczyzną była „wyspa” o nazwie Skandza (Półwysep Skandynawski). Z tych pierwotnych siedzib Herulowie zostali wyparci siłą przez Danów<sup>34</sup>. Te dwie relacje możemy zestawić ze sobą następująco:

---

<sup>31</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VI, 15.

<sup>32</sup> Zauważyć trzeba, że Herulowie według Prokopiusza „w wielu zwyczajach różnili się od innych ludzi”; Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2: *Wojny z Gotami*, tłum., wstęp i kom. D. Brodka, Kraków 2015, s. 149. Ludy Thule zaś według tego dziejopisa „nie różnią się bardzo od innych ludzi” (*ibidem*, s. 155). Herulowie zatem odróżniali się bardzo od reszty ludów żyjących na Thule.

<sup>33</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 95.

<sup>34</sup> Jordanes, *Getica*, c. 23, s. 59–60.

Prokopiusz	Jordanes
1) Herulowie	1) Herulowie
2) pierwotne siedziby nad Dunajem	2) pierwotne siedziby w Skandzy
3) pokojowo przeszli przez ziemie Danów i udali się na najdalszą Północ	3) wyparci przez Danów, skierowali się na południe

Widzimy, że oba przekazy różnią się od siebie diametralnie. Równie mocno różnią się od siebie narracje obu dzieł także w innych miejscach. Innym ludem, który opuścił według Jordanesa Skandzę, byli Goci. Opuścili oni tę wyspę „kiedyś” (*quondam*), a w 540 r., wraz z kapitulacją ich króla Witigesy, skończyć miała się trwająca dwa tysiące i trzydzieści lat monarchia Gotów<sup>35</sup>. Migracja musiała – idąc za pseudohistorycznym przekazem Jordanesa – nastąpić jeszcze wcześniej. Jednak Goci zapamiętać mieli, że opuścili Skandzę – jak powiedzielibyśmy – „dawno, dawno temu”. Do tego problemu przyjdzie nam jeszcze powrócić.

Istnieje jeszcze inna kwestia, jeśli idzie o te dwie relacje. Otóż w narracjach Prokopiusza pojawia się często motyw niezamieszkałych terytoriów leżących poza limesem. Mamy z nim do czynienia nie tylko przy okazji opisu migracji Herulów, którzy w swej wędrówce przejść mieli przez rozległe pustkowia<sup>36</sup>. W innym miejscu swego dzieła Prokopiusz opisuje pewne poselstwo, które przybyło do państwa Wandalów w Afryce<sup>37</sup>. Poselstwo to tworzyli

<sup>35</sup> *Ibidem*, c. 313, s. 138.

<sup>36</sup> Dariusz Brodka tłumaczy ten fragment następująco: „Pod wodzą wielu ludzi królewskiej krwi przemierzyli po kolei wszystkie plemiona Sklawenów, następnie przeszli przez rozległe bezludne tereny, w końcu dotarli do ludu zwanego Warnami”; Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2, s. 153–154.

<sup>37</sup> W. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 108; Prokopiusz, *De Bellis*, III, 5, 22, 1–12, s. 184–189. Opowieść ta jest również analizowana pod innymi kąta; zob. F. Dahn, *Die Könige der Germanen das Wesen des ältesten Königthums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis auf die Feudalzeit*, t. 1: *Die Zeit vor der Wanderung. Die Vandalen*, München 1861, s. 225–226; L. Schmidt,

również Wandalowie, którzy mieli przybyć z niezlokalizowanej bliżej przez Prokopiusza – przy omawianiu tej opowieści – „ojczyzny” tego ludu<sup>38</sup>. Prokopiusz twierdzi, że Wandalowie pod wodzą króla Godegizela (ojciec Genzeryka) z powodu głodu opuścili swe pierwotne siedziby. Jednak pewna część Wandalów niechętna była przyłączeniu się do Godegizela i pozostała na terenie dawnej ojczyzny. Po pewnym czasie Wandalowie pod wodzą Genzeryka zdobyli Libię, a ci, którzy pozostali w pierwotnych siedzibach, żyli już w tym czasie w dostatku, jeśli chodzi o ilość żywności. I właśnie członkowie tej grupy Wandalów, która nie przyłączyła się do Godegizela, stanowili poselstwo, które zjawilo się według Prokopiusza w wandalskiej Afryce za panowania Genzeryka. Obawiając się, że ich „afrykańscy” pobratymcy zostaną kiedyś wyparci z Libii i zmuszeni do powrotu do dawnych siedzib, członkowie poselstwa prosili swych wandalskich krewniaków, aby ci zrezygnowali z prawa do ojczystych ziem. „Afrykańscy” Wandalowie byli już zdecydowani przychylić się do prośby swych północnych ziomków, gdy pewien szlachetny, stary mędrzec przypomniał im o zmienności szczęścia i niepewności rzeczy<sup>39</sup>. Genzeryk wysłuchał słów starca i zgodził się z jego radą. Poselstwo zostało odesłane z niczym. Prokopiusz podawał, że ani imię, ani wspomnienie o Wandalach, którzy pozostali w pierwotnych siedzibach, nie zachowało się do jego czasów, oni sami również zniknęli. Przypuszczał, że byli małą liczebnie grupą, która albo została pokonana przez innych barbarzyńców, albo zmieszała się

---

*Geschichte der Wandalen*, Leipzig 1901, s. 17–18, 152. Reinhard Wenskus uznaje wiadomość o tym poselstwie za fakt historyczny; idem, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 41–42, 45, 67; H. Castritius, *Die Wandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007, s. 40–41.

<sup>38</sup> Prawdopodobnie leżała ona według tego autora nad Meotyda (dzisiejsze Morze Azowskie), w innym bowiem miejscu Prokopiusz twierdzi, że stamtąd Wandalowie wyruszyli w drogę, nie mogąc poradzić sobie z klęską głodową; zob. Prokopiusz, *De Bellis*, III, 3, 1–2, s. 22–23.

<sup>39</sup> Por. W. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 308, przyp. 145.

z nimi – nie żeby niechętnie – i porzuciła swą nazwę plemienną, przyjmując tę, którą nosili zwycięzcy.

Goffart słusznie zauważa, że przytoczona przez Prokopiusza opowieść wpisuje się motyw „powrotu ludów barbarzyńskich” do ich pierwotnych, leżących poza granicami cesarstwa, siedzib<sup>40</sup>. Opowieść Prokopiusza, jak należy sądzić, miała pokazać, że Wandalowie mogli wciąż powrócić do swych dawnych siedzib<sup>41</sup>. Co więcej, można wyciągnąć dalsze wnioski, że ponieważ „afrykańscy” Wandalowie zachowali prawa do opuszczonej niegdys ziemi, a ich pobratymcy z dawnych siedzib zostali wyniszczeni lub rozplynęli się wśród innych barbarzyńców, to właśnie ci pierwsi – odłam wandalskiego ludu, który kiedyś wyruszył z Godegizelem – byli jedynymi, którzy mieli prawa do dzierżenia pierwotnych siedzib. Przesłanie Prokopiusza jest czytelne, barbarzyńcy wciąż mieli gdzie wrócić. Ich „praojczyzna” mogła przyjąć ich z powrotem, mieszkający w Afryce Wandalowie wciąż mieli do niej prawa.

Przekaz Prokopiusza ukazywał, że barbarzyńcy mogli osiedlić się na terenach *Barbaricum*, ponieważ wciąż istniały tam niezamieszkałe tereny, a tubylcy nie stawiali nowo przybyłym ludom zbrojnego oporu – co zilustrowane zostało przez pokojowe przepuszczenie Herulów przez Danów – i nawet w sąsiedztwie najliczniejszego ludu zamieszkującego „wyspę” Thule, Gautów, przybysze z południa wciąż mogli znaleźć miejsce do osiedlenia. Jordanes widział to inaczej. Według jego relacji Herulowie zostali wyparci ze swych pierwotnych siedzib w Skandzy przez Danów. W innym fragmencie swej etnografii Skandzy Jordanes powiada, że pięć ludów o nazwach *Theustes*, *Vagoth*, *Bergio*, *Hallin* i *Liothida* zamieszkiwało żyzny obszar, co było powodem tego, że były one obiektem ataków sąsiednich grup etnicznych<sup>42</sup>. Informacja ta pozwala nam na wysnucie wniosku, że intencją Jordanesa było

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>41</sup> Nie ma ona żadnego związku z rzeczywistością historyczną – Wandalowie nigdy nie zamieszkiwali terenów nad Morzem Azowskim.

<sup>42</sup> Jordanes, *Getica*, c. 22, s. 59.

pokazanie, iż na terenie Skandzdy nie było dość zdatnej do życia ziemi dla aktualnie zamieszkujących ją ludów, a co dopiero dla potencjalnych przybyszów z południa.

Goffart zwrócił uwagę na podobny problem w zaprezentowanym przez Jordanesa opisie Scytii<sup>43</sup>. Jej terytoria, według relacji *Getica*, były wypełnione różnymi ludami, takimi jak Sklawenowie, Bułgarzy itd., co sprawiało, że dla Gotów nie było już w Scytii wolnego miejsca<sup>44</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę to, czego dotyczyła debata między dwoma dziejopisami, to łatwo stwierdzić, że Jordanes wysunął pierwszy argument przeciwko lansowanej przez niektórych tezie o „opuszczeniu przez barbarzyńców granic cesarstwa i ich powrotu do dawnych siedzib”. Argument ten zasadzał się na stwierdzeniu, że świat barbarzyńców był miejscem, gdzie nie było dość ziemi dla zamieszkujących ją aktualnie plemion i z tego powodu Goci oraz inne ludy barbarzyńskie nie miały w gruncie rzeczy dokąd powrócić. Jordanes miał jednak jeszcze w zanadru inne argumenty.

## BRITITIA I BRITITANIA

Prokopiusz poświęcił w *De Bellis* nieco miejsca północnej wyspie o nazwie Brititia. Informacje o niej – jak się przypuszcza – mógł pozyskać od członków frankijskiego poselstwa, które odwiedziło Konstantynopol około 550 r.<sup>45</sup> Według dziejopisa z Cezarei Brititia zamieszkała była przez trzy ludy – Angłów, Fryzów i Brytów (Prokopiusz uważał, że Anglowie i Fryzowie byli ludnością

---

<sup>43</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 92–93.

<sup>44</sup> „Jordanes [...] showed that Scythia was so fully peopled with Sclaveni, Bulgarians, and others that it could hardly accommodate the Goths again”; *ibidem*, s. 93; inaczej: P. Amory, *People and Identity*, s. 291–313.

<sup>45</sup> E.A. Thompson, *Procopius on Brititia and Britannia*, „The Classical Quarterly New Series” 30, 1980, nr 2, s. 498–507, zwł. s. 501, 505; A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, s. 212.



autochtoniczną Brittii)<sup>46</sup>. Każdy z tych ludów miał własnego króla, co oznacza, że były one od siebie politycznie niezależne. Jednak północna wyspa kryła w sobie wielkie osobliwości. Prokopiusz twierdził, że Anglowie, Fryzowie i Brytowie byli znakomitymi wojownikami, najdzielniejszymi ze wszystkich znanych Bizantyjczykom barbarzyńców, ale do walki przystępowali wyłącznie pieszo. Nie z tego powodu, że nie byli dobrymi jeźdźcami, ale dlatego, że w ogóle nie umieli jeździć konno. Konie, według Prokopiusza, w ogóle nie występowały na Brittii. Stąd, gdy przedstawiciele tych grup etnicznych chcieli udać się do Rzymian, Franków lub innych ludów, które znały sztukę jeździectwa, i musieli wówczas jeździć konno, to trzeba było wsadzać ich na grzbiety wierzchowców. Gdy chcieli zsiąść, trzeba było ich też ściągać z koni.

Ta zabawna z dzisiejszej perspektywy opowieść została potraktowana przez Jordanesa ze śmiertelną powagą i zadał on sobie wiele trudu, aby ją zdezawuować. Chcąc zdobyć informacje o północnej wyspie, sięgnął do kilku autorów greckich i łacińskich, co pozwoliło mu na przedstawienie innej wersji etnograficznego oblicza północnej wyspy. Brittania, bo tak w przeciwieństwie do Prokopiusza Jordanes nazywa północną wyspę – u Prokopiusza też występuje Brittania, ale ukrywa się pod nią, jak udowodnił Edward Arthur Thompson, Armoryka<sup>47</sup> – zamieszkała była przez Silurów, Kaledończyków i niejakich *Maeatae*<sup>48</sup>. Ludy te wyglądem przypominały Galów i Hiszpanów. Jeśli chodzi o obyczaje wojenne mieszkańców północnej wyspy, Jordanes przedstawił je inaczej niż Prokopiusz. Mieli oni walczyć zarówno pieszo, jak i konno. Mało tego, stosowali jeszcze jeden sposób walki – walczyli za pomocą zaopatrzonych w kosy dwukonnych rydwanów, które w języku tubylców zwały się *essedae*.

Jordanes zapożyczył odpowiedni fragment o rydwanach z dzieła Pomponiusza Meli (zm. około 45 r. n.e.), do którego dodał

<sup>46</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VIII, 20, 8–30, s. 260–261.

<sup>47</sup> E.A. Thompson, *Procopius on Brittia and Britannia*, s. 502.

<sup>48</sup> Jordanes, *Getica*, c. 10–15, s. 56–57.

wiadomość o ich tubylczej nazwie. Rydwany były uważane za broń niezwykle archaiczną już w epoce Aleksandra Wielkiego, nie mówiąc już o czasach Cezara i Mitrydatesa z Pontu (zm. 63 r. p.n.e.)<sup>49</sup>. Jednak dla Jordanesa wzmianka Meli o rydwanach stanowiła doskonały argument podważający twierdzenie Prokopiusza o tym, że na dalekiej północnej wyspie nie znano koni. Dowodził on, że mieszkańcy Brittanii jeździli nie tylko wierzchem, ale także zaprzęgali konie do rydwanów. Jordanes oparł się na autorytecie źródeł pisanych, aby pokazać, że konie były mieszkańcom Brittanii znane i występowały na terenie tej wyspy.

To nie jedyna wzmianka Jordanesa o koniach w kontekście Brittanii. Według niego krążyła w Konstantynopolu „babska opowieść” (*fabula anilis*) o tym, że Goci, którzy znajdowali się w niewoli w Brittanii lub na jakieś innej wyspie, zostali z niej wykupieni za cenę jednej szkapy (*caballus*)<sup>50</sup>. Być może, jak przypuszcza Goffart, podstawą tej opowieści była oferta, którą otrzymali Goci od cesarskiego dowódcy Belizariusza w 538 r.<sup>51</sup> Gdy Goci chcieli oddać Bizantyjczykom Sycylię, Belizariusz zaproponował im w rewanżu całą Brittaniją<sup>52</sup>, która była większa od Sycylii i kiedyś stanowiła własność Rzymian. Oferta ta mogła w Konstantynopolu zapoczątkować spekulacje dotyczące kwestii, skąd Goci właściwie pochodzą. Przytoczona przez Jordanesa *fabula anilis* może świadczyć za tym, że niektórzy uważali, iż ojczyzną Gotów była

---

<sup>49</sup> O archaiczności tej broni zob. J.R. Ashley, *The Macedonian Empire. The Era of Warfare Under Philip II and Alexander the Great, 359–323 B.C.*, Jefferson 1998, s. 267; A. Mayor, *The Poison King. The Life and Legend of Mithradates, Rome's Deadliest Enemy*, Princeton 2010, s. 148; H.-F. Mueller, *Caesar Selections from his Commentarii De Bello Gallico. Texts, Notes, Vocabulary*, Mundelein 2012, s. 48; R. Drews, *The End of the Bronze Age. Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton 1993, s. 164.

<sup>50</sup> Jordanes, *Getica*, c. 38, s. 64.

<sup>51</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VI, 6, 28–29, s. 344–345; zob. W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 94.

<sup>52</sup> Jak pokazała Averil Cameron, Prokopiusz pomylił w tym miejscu Brittaniją z Brittiją; eadem, *Procopius and the Sixth Century*, s. 214.

właśnie Brittania. Co za tym idzie, w mniemaniu zwolenników tej teorii przyjęcie oferty Belizariusza i udanie się do Brittanii byłoby tylko powrotem Gotów na teren ich dawnej siedziby. Skandza – w początkowej partii *Getica* – stanowi zresztą wyraźną alternatywę dla Brittanii, po opisanu tej ostatniej Jordanes przechodzi do przedstawienia tej pierwszej. Jordanes pokazał jednak, że Goci nie mieli z Brittanią nic wspólnego. Pochodzili przecież z innej północnej wyspy – Skandzy, o czym zresztą sami pamiętali (*memorantur*)<sup>53</sup> i pamięć o tych wydarzeniach przechowywali jakoby w swoich *carmina prisca*<sup>54</sup>. Ślady tej wędrówki, która odbyła się według Jordanesa „dawno, dawno temu” (*quondam*)<sup>55</sup>, miały, według niego, zachować się „do dziś”. Jordanes powiada, że miejsce, gdzie wylądowali Goci po przebyciu morza i które nazwali Gothiskandzą, „jeszcze i dziś” (*odieque*) się tak nazywa<sup>56</sup>. Nazwa Gothiskandza była w argumentacji Jordanesa znakiem pamięci o dawnej migracji Gotów<sup>57</sup>.

## PAMIĘĆ KONTRA ZAPOMNIENIE

*Ex hac igitur Scandza insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum cum rege suo nomine Berig Gothi quondam memorantur egressi*<sup>58</sup> = „Z tej oto wyspy Skandzy jakby z kuźni ludów lub z pewnością jak gdyby z pochwy rodzącej plemiona Goci – jak pamiętają – ze swym królem o imieniu Berig pewnego razu wyruszyli”. Tymi słowami zaczyna się ulubiona przez

<sup>53</sup> Zob. D.H. Green, *The Rise of Germania in the Light of Linguistic Evidence, w: After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, red. G. Ausenda, Woodbridge 1995, s. 154; H. Wolfram, *Die Goten*, s. 47.

<sup>54</sup> Jordanes, *Getica*, c. 25, s. 60; *ibidem*, c. 28, s. 61.

<sup>55</sup> *Ibidem*, c. 25, s. 60.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Do dziś nie wyjaśniono, co nazwa ta ma właściwie po gocku znaczyć.

<sup>57</sup> Na temat istoty „znaków pamięci” zob. J. Banaszkiewicz, *Usque in hodiernum diem – Średniowieczne znaki pamięci*, „Przegląd Historyczny” 2, 1981, s. 229–238.

<sup>58</sup> Jordanes, *Getica*, c. 25, s. 60.

nowożytnych historyków opowieść o migracji Gotów ze Skandynawii nad brzegi Morza Pontyjskiego. Wędrówka, według Jordanesa, miała być wciąż żywa w pamięci (*memorantur*) Gotów, choć odbyła się „dawno temu” (*quondam*)<sup>59</sup>. Informacje o niej zachowały się według niego też w „dawnych pieśniach” (*carmina prisca*), mających charakter „prawie” historyczny (*pene storico ritu*)<sup>60</sup>, a Ablavius – skądinąd nieznan i tajemniczy *descriptor Gothorum gentis egregius* – miał potwierdzać jej prawdziwość (*verissima historia*)<sup>61</sup>.

Tutaj też – jeśli idzie o pamięć o dawnych dziejach ludów barbarzyńskich – Jordanes różnił się od Prokopiusza. Ten ostatni – jak pamiętamy – twierdził, że ani imię, ani wspomnienie o Wandalach, którzy pozostali w pierwotnych siedzibach i nie wyruszyli wraz z Godegizelem, nie zachowało się do jego czasów. Przypomnijmy, że Wandalowie, którzy pozostali w dawnej ojczyźnie, zniknęli. Przypuszczał on, że byli małą liczebną grupą, która albo została pokonana przez innych barbarzyńców, albo zmieszała się z nimi i porzuciła swą nazwę plemienną, przyjmując tę, którą nosili zwycięzcy. Wandalowie, którzy wraz z Godegizelem opuścili rodzime pielesze, nie pomyśleli o powrocie do swoich siedzib, a przecież mieli wciąż prawa do nich, nie scedowali ich bowiem na rzecz – w czasach Prokopiusza nieistniejących już – pozostałych na północy pobratymców. Goci pamiętać mieli o swych „początkach”, Wandalowie zaś nie pamiętali ani o swoich północnych pobratymcach, ani też nie pomyśleli, aby powrócić do pierwotnych siedzib.

<sup>59</sup> Na temat słowa *memorantur* zob.: D.H. Green, *The Rise of Germania*, s. 154; H. Wolfram, *Die Goten*, s. 47; por. też F.A. Heinichen, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, t. 1, Leipzig 1864, s. 417, *sub voce* *mēmōro*.

<sup>60</sup> Jordanes, *Getica*, c. 28, s. 61; zob. komentarze: O. Maenchen-Helfena, *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*, red. M. Knight, Berkeley–Los Angeles–London 1973, s. 16; por. D.H. Green, *Medieval Listening and Reading. The Primary Reception of German Literature 800–1300*, Cambridge 1994, s. 239.

<sup>61</sup> Jordanes, *Getica*, c. 28, s. 61; J. Prostko-Prostyński, *In dubiis abstinere. Notunculae Ablabianae*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 11, 2012, s. 127–136.

Jordanes również znał grupę barbarzyńców, tym razem chodzi o Gotów, która pozostała gdzieś na północy, ściślej – na terenach graniczących ze Scytii. Otóż po przybyciu do Gothiskandzy Goci udali się do siedzib Ulmerugiów, których pokonali. Następnie zwyciężyli Wandalów. Kiedy populacja Gotów mocno się powiększyła, król Filimer – prawdopodobnie piąty władca po Berigu – zdecydował się wznowić wędrówkę. W poszukiwaniu lepszych ziem Goci dotarli do bogatej Scytii, która w ich języku otrzymała nazwę *Oium*. Gdy przekraczali rzekę mostem, ten się załamał, tak że nikt nie mógł iść do przodu ani się cofnąć. Tylko połowa gockiej armii weszła do Scytii, reszta pozostała po drugiej stronie. Ci, którzy nie przedostali się do bogatej Scytii, zniknęli z narracji Jordanesa, nie było już z nich bowiem żadnego użytku. Jordanes dodaje jednak ważną uwagę, opisując załamanie się mostu: „nam is locus, ut fertur, tremulis paludibus voragine circumiecta concluditur, quem utraque confusione natura reddidit inpervium. verumtamen hodieque illic et voces armentorum audiri et indicia hominum deprehendi commeantium attestationem, quamvis a longe audientium, credere licet”<sup>62</sup>. Każdy antyczny i wczesnośredniowieczny autor piszący historie i panegiryki czynił wiele, aby udowodnić, że jego dzieło przedstawia wydarzenia zgodnie z prawdą i wiarygodnie<sup>63</sup>. Nie inaczej jest z Jordanesem. Jego dyskurs dotyczący migracji Gotów ze Skandzy kładzie szczególny nacisk na udowodnienie, że jego opowieść jest w pełni wiarygodna. Zwróćmy uwagę na frazę „i nawet dziś” (*hodieque*), która dowodzi „prawdziwości” relacji Jordanesa i tego, że gocka wędrówka rzeczywiście miała miejsce<sup>64</sup>. Według autora *Getica* przeszłość nadal była rozpoznawalna

---

<sup>62</sup> Jordanes, *Getica*, c. 27, s. 60.

<sup>63</sup> Zob. *Introduction*, w: *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, red. M. Whitby, Leiden–Boston 1998 (Mnemosyne. Supplementum, 183), s. 1–14, zwł. s. 11.

<sup>64</sup> Na temat funkcji zwrotów takich jak *usque hodie*, *usque in hodiernum diem*, *ad nostra tempora* etc. etc. zob. D. Roach, *The Material and Visual. Objects and Memories in the Historia ecclesiastica of Orderic Vitalis*, „Haskins Society

i namacalna nie tylko<sup>65</sup> jeśli chodzi o następstwa załamania się mostu – Goci nadali miejscu, w którym wylądowali, nazwę i jeszcze „do dziś” (*odieque*) „zwana jest” (*vocatur*) Gothiskandzą<sup>66</sup>. Istniał więc, według Jordanesa, „niezbity dowód” tej migracji – nazwa nadana „kiedyś” miejscu istniała „do dziś” i jakby uwidoczniała fakt, że Goci rzeczywiście przebyli morze i postawili stopę w tym miejscu, które w czasach spisywania *Getica* wciąż nosiło nadaną niegdyś nazwę. „Znaki pamięci” o gockiej migracji – wnosząc po argumentacji Jordanesa – miały być ciągle widoczne i dowodziły, że „tak było”, skoro następstwa tej migracji były widoczne „do dziś”. Gocka migracja odbyła się, most się załamał i połowa gockiej armii zmuszona została zatrzymać się w tym miejscu, a o prawdziwości tej historii świadczą „dziś jeszcze” znajdowane ślady ludzi. Jordanes sugeruje tym samym, że w tamtych okolicach żyli potomkowie owych Gotów, którym nie było dane wejść do Scytii. Ci „pozostali w tyle” Goci Jordanesa różnili się zatem tym od „pozostawionych w tyle Wandalów” Prokopiusza, że przecho- wało się wspomnienie o nich „zakodowane” w *carmina prisca*, jak również, że ich potomkowie istnieli „do dziś”.

Scytię nazywa Jordanes „starożytnymi siedzibami” (*anti- quas sedes*) Gotów<sup>67</sup>. Wandalowie teoretycznie mogli powrócić do swych dawnych siedzib, szczególnie że ich „pozostawionych z tyłu” krewniaków już nie było, stąd „afrykańscy” Wandalowie byli jedynymi, którzy mieli prawa do „wandalskiej praojczyzny”. Jordanes – jak się wydaje – chciał zasygnalizować coś zupełnie innego: Scytia była już pełna innych ludów – Sklawenów, Bułgarów

---

Journal” 24, 2012, s. 63–78; zob. też J.J. Contreni, “And Even Today”. *Carolingian Monasticism and the Miracula sancti Germani of Heiric of Auxerre, w: Medieval Monks and Their World. Ideas and Realities. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, red. D. Blanks, M. Frassetto, A. Livingstone, Leiden–Boston 2006, s. 35–48.

<sup>65</sup> D. Roach, *The Material and Visual*, s. 70, mówi o *visibility of the past*.

<sup>66</sup> Jordanes, *Getica*, c. 25, s. 60.

<sup>67</sup> *Ibidem*, c. 246, s. 121.

i innych<sup>68</sup> – a ziemie znajdujące się między Scytią a Gothiskandzą wciąż zajęte były przez Gotów (albo raczej przez ich potomków), którzy nie weszli do *Oium*. Jeśli droga na północ – wnosząc po przekazie Prokopiusza – była wolna dla Wandalów, których pobratymcy zniknęli, to Goci, którzy pozostali na północy, wciąż zamieszkiwali ziemie między Gothiskandzą a *Oium*. Wandalska ojczyzna mogła przyjąć „afrykańskich” Wandalów z powrotem, ponieważ ich „północni” pobratymcy – dawno już nieistniejący – nie mogli już zgłaszać pretensji do niej, ziemie zaś leżące na szlaku gockiej wędrówki były pełne różnych ludów, a także wciąż mieszkali tam Goci.

Złamany most symbolizuje „drogę bez powrotu” i nieodwracalność gockiej migracji<sup>69</sup>. Ziemie leżące na północ – również Gothiskandza – od rzeki, która odgraniczała je od Scytii, oddzielone były niemożliwą do przebycia barierą i dlatego Goci nie mogli już podjąć migracji, która zaprowadziłaby ich z powrotem do Skandzy<sup>70</sup>. Co więcej, Gothiskandza, która nie była w stanie utrzymać rosnącej populacji Gotów Filimera, nie mogłaby również wyżywić Ostrogotów i Wizygotów, gdyby mogli kiedyś do niej wrócić.

Wydaje się, że opowieść o gockiej migracji została skonstruowana przez Jordanesa w opozycji do relacji Prokopiusza o wędrówce Wandalów. Jordanes używa podobnych motywów, takich jak m.in. pozostający na północy odłam migrującego na południe ludu, jednak jego opowieść sprawia wrażenie jakby chciał

<sup>68</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 93; por. P. Amory, *People and Identity*, s. 302.

<sup>69</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 92; A.H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, s. 148; A. Gillett, *The Goths and the Bees in Jordanes*, s. 158.

<sup>70</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 92. Nie zgadzam się jednak z Goffartem, który komentuje (*ibidem*, s. 93): „The broken bridge, symbolizing collective amnesia, helped to explain why no Goth or anyone else had ever heard of the Scandzan homeland before”. Jordanes pokazuje, że Goci dobrze pamiętali, skąd pochodzą. O żadnej „kolektywnej amnezji” mowy być nie może.

postawić narrację Prokopiusza na głowie, podobnie jak uczynił, opisując wypędzenie Herulów ze Skandzy. Teza ta nie jest tak nieprawdopodobna jak może wydawać się na pierwszy rzut oka. Czerpanie motywów narracyjnych pochodzących z innych dzieł i umieszczenie ich w obrębie własnej narracji w innym kontekście nie jest w przypadku Jordanesa czymś niezwykłym<sup>71</sup>. Autor *Getica* uczynił tak z fragmentem dzieła Gajusza Juliusza Solinusa (prawdopodobnie III w. n.e.). Przeczytał u tegoż, że pszczoły nie występują na terenie Irlandii. Tę informację przejął i umieścił w kontekście geograficznego opisu Skandzy – jak pisał, pszczoł nie ma na tej wyspie<sup>72</sup>. Jeśli chodzi o samą zależność między opisem wędrówki Wandalów w *De Bellis* a relacją o migracji Gotów to nieprzypadkowe może być jeszcze jedno – pierwotne siedziby Wandalów mieściły się według Prokopiusza nad Morzem Azowskim, a Jordanes twierdził, że pierwsza z trzech siedzib (*prima sede*) Gotów zajętych podczas wędrówki ze Skandzy mieściła się na terenie Scytii w pobliżu Meotydy<sup>73</sup> – a tak określano w starożytności Morze Azowskie. Porównajmy migrację Wandalów opisaną przez Prokopiusza do wędrówki Gotów, którą zrelacjonował Jordanes:

W a n d a l o w i e:

- 1) Wandalowie wyruszyli w drogę ze swych pierwotnych siedzib nad Morzem Azowskim;
- 2) wspomnienie o Wandalach, którzy nie opuścili dawnych siedzib, nie zachowało się;
- 3) Wandalowie, którzy nie wyruszyli w drogę, zniknęli;
- 4) Wandalowie mieszkający w Afryce mogli wciąż powrócić do dawnych siedzib, lecz nie pomyśleli o tym, gdy zostali zwyciężeni przez Belizariusza.

---

<sup>71</sup> Zob. A. Gillett, *The Goths and the Bees in Jordanes*, s. 161–162.

<sup>72</sup> Jordanes, *Getica*, c. 19, s. 58.

<sup>73</sup> *Ibidem*, c. 39, s. 64.



## G o c i:

- 1) Goci podczas migracji ze Skandzy zajęli trzy siedziby, pierwsza z nich mieściła się nad Morzem Azowskim;
- 2) wspomnienie o Gotach, którzy pozostali na północy (gdzieś między Gothiskandzą a *Oium*), przetrwało;
- 3) Goci, którzy nie weszli do *Oium*, istnieli „do dziś” (czyli do momentu powstania dzieła Jordanesa);
- 4) Goci nie mogli powrócić do Gothiskandzy wskutek załamania się mostu.

Po porównaniu obydwu narracji nasuwa się następujący wniosek dotyczący pochodzenia opowieści o gockiej migracji: jest ona w swej naturze przeciwieństwem relacji o wędrowce Wandalów i najprawdopodobniej została skonstruowana przez Jordanesa w opozycji do narracji Prokopiusza z Cezarei. Jeśli Prokopiusz udawadniał swoim czytelnikom, że Wandalowie teoretycznie mogli powrócić na północ, to Jordanes pokazywał, że dla Gotów taki powrót był po prostu niemożliwy.

## LUDY THULE U PROKOPIUSZA

Przejdźmy teraz do Prokopiuszowego opisu wyspy Thule<sup>74</sup>. Według tego autora Thule zamieszkiwało trzynaście bardzo licznych ludów, z nich najliczniejszym byli Gautowie, w sąsiedztwie których osiedlili się Herulowie. Każdym z tych trzynastu ludów rządził jeden władca. Spośród tych plemion tylko jedno żyło na podobieństwo „dzikich bestii” – *Scritiphini*. Ten dziki i prymitywny lud nie nosił ani ubrań, ani butów. *Scritiphini* nie pili wina, a nawet nie jedli pokarmów z roślin, które wyrosły z gleby, ponieważ ani sami nie uprawiali ziemi, ani też nie zlecali, aby robiły to za nich ich kobiety. Jedynym ich zajęciem było polowanie,

---

<sup>74</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, VI, 15, 23–26.

w którym uczestniczyły także niewiasty. Lasy i góry leżące na terenach zamieszkałych przez ten lud dostarczały w obfitości mięsa różnych dzikich bestii i innych zwierząt. *Scritiphini* żywili się wyłącznie mięsem upolowanych zwierząt, a na siebie wdziewali ich skóry. Nawet niemowlęta u *Scritiphini* nie odżywiały się tak samo jak u innych ludów. Zamiast ssać mleko z piersi matek, dzieci były karmione szpikiem pozyskiwanym z kości upolowanych zwierząt.

*Scritiphini* byli dzikim i prymitywnym ludem. Według Prokopiusza byli oni jedynym ludem Skandzy, który żył na podobieństwo dzikich bestii. Reszta ludów Thule jednakże nie różniła się wiele, według Prokopiusza, od reszty ludzi, z wyjątkiem oddawania czci wielu bożkom i demonom. Ludy Thule oddawały cześć bogom oraz demonom nieba i powietrza, ziemi i morza, a także zamieszkującym wody źródeł i rzek. Ludy te składały różnorakie ofiary, z których za najszlachetniejszą uważały ofiarę z pierwszego schwytanego na wojnie człowieka. Składały go w ofierze Aresowi, którego uważać miały za najważniejszego boga. Ofiara nie tylko była zabijana na ołtarzu, ale również wieszano ją na drzewie, rzucano między ciernie albo pozbawiano życia w jeszcze inny okrutny sposób. Ten barwny opis dalekiej Północy doczekał się oczywiście odzewu ze strony Jordanesa.

## LUDY SKANDZY U JORDANESA

Jordanes przedstawił własną wersję etnografii Północy. Zgadzał się, że istniała wyspa Thule, ale prymitywni *Scritiphini* – w wersji Jordanesa zwali się oni *Screrefennae* – zamieszkiwali zupełnie inną wyspę<sup>75</sup>. Była nią Skandza. *Screrefennae* żywili się mięsem dzikich zwierząt i jajami ptaków. Obu rodzajów pokarmu dostarczały w obfitości okoliczne bagniska. Jednak nie byli oni jedynym ludem Północy, który żył na podobieństwo dzikich zwierząt.

---

<sup>75</sup> Jordanes, *Getica*, c. 21, s. 59.

Jordanes twierdzi, że Skandzę zamieszkiwało wiele różnych ludów. Wbrew Prokopiuszowi, który podał, że każdy lud na Thule rządzony był przez własnego króla, Jordanes wzmiankował niejakiego Rodulfa, który panował nad wieloma ludami Skandzy, m.in. *Grannii*, *Augandzi*, *Eunixi*, *Taetel*, *Rugi*, *Arochi* i *Ranii*. Władca ten jednak wzgardził własnym królestwem i udał się na dwór króla Gotów, Teodoryka Wielkiego, gdzie znalazł schronienie<sup>76</sup>. Jordanes zauważył, że Ptolemeusz wzmiankował tylko siedem ludów Skandzy (grecki geograf pisał o Scandii), ale było ich o wiele więcej. Wymienił również większą liczbę plemion niż trzynastie, o której wzmiankował Prokopiusz. Trzy z nich, *Mixi*, *Evagre* i *Otingis*, żyły – według autora *Getica* – na sposób dzikich bestii w skałach wydrążonych niczym kasztele (*hi omnes excisis rupibus quasi castellis inhabitant ritu beluino*)<sup>77</sup>. Ten sposób bytowania był według Jordanesa niczym innym jak zwyczajem dzikich zwierząt (*ritu beluino*). W innym miejscu twierdzi on, że wszystkie ludy Skandzy przewyższały Germanów ciałem i duchem, a także walczyły z zaciekłością dzikich bestii (*pugnabant beluina saevitia*)<sup>78</sup>. Zwierzęce cechy, jak widać, zdradzały według niego wszystkie ludy Skandzy, nie tylko *Screrefennae*. Rozważmy teraz, co Jordanes chciał przekazać swoim czytelnikom, przedstawiając mieszkańców Skandzy jako okrutnych wojowników i trzy ludy jako mieszkańców pieczar.

#### TOPOS MIESZKAŃCÓW JASKIŃ

Jaką funkcję w narracji Jordanesa pełni topos mieszkańców jaskiń? Aby odpowiedzieć na to pytanie, zajrzyjmy do źródeł etnograficznych, które również zajęły się ludami zamieszkującymi jaskinie. Najślynniejszymi mieszkańcami pieczar, jak sama nazwa wskazuje, są *Trogodytae*. „Ojciec historii”, Herodot z Halikarnasu (490/480

<sup>76</sup> *Ibidem*, c. 24, s. 60.

<sup>77</sup> *Ibidem*, c. 22, s. 59.

<sup>78</sup> *Ibidem*, c. 24, s. 60.

– około 424 r. p.n.e.), w swych *Dziejach* (IV, 183) jako mieszkańców pieczar opisał Etiopów, którzy żywić się mieli węzami i jaszczurkami. Byli oni tak prymitywni, że nie posługiwali się ludzką mową, lecz wydawali dźwięki przypominające skrzeczenie nietoperzy. Pliniusz Starszy relacjonował o prymitywnych *Trogodytae*, że „dążą oni jaskinie, które są ich domami” (*Trogodytae specus excavant; hae illis domus*)<sup>79</sup>. Przykłady niecywilizowanych ludów zamieszkujących jaskinie można mnożyć. Pomponiusz Mela powiada o ludzie o nazwie *Satarchae*, że nie znał on złota ani srebra, a handel uprawiał wymienny<sup>80</sup>. Prymitywni *Satarchae* zamieszkiwali oczywiście jaskinie. Opis *Satarchae*, którzy nie znali wartości metali szlachetnych, dobitnie pokazuje, że lud ten był niecywilizowany i barbarzyński. *Geographia* Strabona (64/63 p.n.e. – około 24 n.e.) uważana jest za największe dzieło antycznej etnografii. Zamieszkiwanie pieczar u tego autora jest jedną z głównych cech charakteryzujących ludy barbarzyńskie<sup>81</sup>. Oprócz tego są one w jego dziele przedstawione jako ludy nierolnicze, koczownicze, wojownicze i rozbójnicze<sup>82</sup>. Strabon powiada o czterech górskich ludach Sardynii – *Parati*, *Sossinati*, *Balari* i *Aconites* – że żyły one w jaskiniach<sup>83</sup>. Choć ich członkowie dzierżyli ziemie zdadne do uprawy, to i tak woleli łupić terytoria sąsiednich rolników, gardząc uprawą roli<sup>84</sup>. Innym przykładem prymitywnych barbarzyńców w jego dziele są Dardanowie – lud pochodzenia iliryskiego lub

<sup>79</sup> Pliniusz Starszy, *Historia Naturalis*, V, c. 8, w: *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*, t. 1, wyd. L. von Jan, Lipsiae 1854, s. 192.

<sup>80</sup> Pomponius Mela, *Description of the World*, II, c. 2–10, tłum. F.E. Romer, Ann Arbor 1998, s. 68–71.

<sup>81</sup> Zob. E. Almagor, *Who is a Barbarian? The Barbarians in the Ethnological and Cultural Taxonomies of Strabo*, w: *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, red. D. Dueck, H. Lindsay, S. Potheary, Cambridge 2005, s. 42–55, zwł. s. 52.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>83</sup> *The Geography of Strabo*, V, c. II, 7, t. 1, tłum. H.C. Hamilton, W. Falconer, London 1892, s. 334.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

trackiego – którzy byli według Strabona tak dzicy, że pod zwałami śmieci i łajna wykopywali jaskinie i w nich żyli<sup>85</sup>.

Bytowanie w jaskiniach w oczach Rzymian i Greków oznaczało jeszcze jedno – brak cywilizacji i życie na podobieństwo zwierząt. Ludy Skandzy znajdowały się na początkowym stadium cywilizacyjnego rozwoju. Aby zobrazować ten problem, przytoczmy dwa dzieła. Pierwszym z nich jest poemat Moschiona (IV lub III w. p.n.e.)<sup>86</sup>, drugim zaś dzieło rzymskiego architekta Witruwiusza (I w. p.n.e.) *De architectura*<sup>87</sup>. Moschion twierdził, że na początku ludzie żyli niczym dzikie bestie w jaskiniach i ciemnych grotach. Nie uprawiali ziemi, prawo nie istniało, a życiem człowieka rządziła przemoc. Jednak dzięki darom bogów ludzie zmienili swą nędzną egzystencję w dużo przyjaźniejszą formę istnienia. Witruwiusz twierdził, że pierwsi ludzie bytowali w lasach, jaskiniach i gajach, pędząc dzikie życie na wzór zwierząt. To samo twierdził rzymski poeta i filozof Lukrecjusz (zm. około 55 r. p.n.e.)<sup>88</sup>.

Z powyższych analogii wynika, że według Jordanesa niektóre ludy zamieszkujące Skandzę były dzikie i niecywilizowane, ponieważ zamieszkiwały jaskinie, czym przypominały zwierzęta, a nie ludzi. Z tego wynika, że w rozumieniu jego i jego czytelników znajdowały się one dopiero na początkowym stadium rozwoju cywilizacyjnego. Jordanes nie zgadzał się z Prokopiuszem, że tylko jeden lud zamieszkujący Północ żył na podobieństwo dzikich bestii. Oprócz *Screrefennae* także *Mixi*, *Evagre* i *Otingis* należały w Skandzy do dzikich, niecywilizowanych plemion. Jednak nie tylko bytowanie w jaskiniach czyniło ich dzikimi barbarzyńcami i klasyfikowało jako dzikusów.

---

<sup>85</sup> *The Geography of Strabo*, VII, c. V, 7, s. 485.

<sup>86</sup> G. Norlin, *Ethnology and the Golden Age*, „Classical Philology” 12, 1917, nr 4, s. 351–364, zwł. s. 353–354.

<sup>87</sup> Vitruvius, *De architectura*, wyd. V. Rose, Leipzig 1867, I, c. 1, s. 33.

<sup>88</sup> Lucretius, *On the Nature of Things*, V, v. 955–958, tłum. M.F. Smith, Indianapolis 2001, s. 162.

## TOPOS BARBARZYŃSKIEJ SAEVITIA

Topos walczących z zaciekłością dzikich bestii barbarzyńców ma w antycznej etnografii długą metrykę<sup>89</sup>. *Saevitia* była cechą charakterystyczną barbarzyńców. Według antycznych wyobrażeń leżała ona w ich naturze. Nawet w rzymskim prawie brutalne torturowanie niewolników przez ich panów, które prowadziło do śmierci, uważano za „dzikość przerażających barbarzyńców” (*saevitia immanium barbarorum*)<sup>90</sup>. Barbarzyńcy odróżniali się od Rzymian tym, że nie mieli nic wspólnego z cywilizacją, ponieważ ich życiem rządziła *feritas*. Aurelius Prudentius Clemens pisał, że Rzymianin tak dalece odróżnia się od barbarzyńcy, jak ludzie od bestii lub niemy od mówiącego<sup>91</sup>.

Przez długi czas „tymi innymi” w rzymskiej etnografii byli Celtowie. Traktowano ich jako antytezę ludzi cywilizowanych<sup>92</sup>. Przedstawiano ich jako „dzikie bestie” opętane szałem wojennym, głośne, łatwo się ekscytujące i niestroniące od wysoko procentowych trunków<sup>93</sup>. Tytus Liwiusz (57 p.n.e – 17 n.e.) z pewnością nie może zostać określony wielbicielem celtyckich plemion

<sup>89</sup> Zob. A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1970, *passim*; G.B. Ladner, *On Roman Attitudes toward Barbarians in Late Antiquity*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 7, 1976, s. 1–26; D.B. Saddington, *Roman Attitudes to the ‘externae gentes’ of the North*, „Acta Classica” 4, 1961, s. 90–102; E.A. Thompson, *Barbarian Collaborators and Christians*, w: *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 230–248; D. Baraz, *Medieval Cruelty. Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*, New York 2003, s. 13–74.

<sup>90</sup> *D. Iustiniani codicis repetitae praelectionis*, wyd. L.W. Beck, w: *Corpus juris civilis*, t. 2, Lipsiae 1829, IX, tit. XIV, s. 315; R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, s. 7.

<sup>91</sup> Prudentius, *Contra Symmachum*, II, 816–819, wyd. M.P. Cunningham, w: *Corpus Christianorum ser. lat.* 126, Tournai 1966, s. 239.

<sup>92</sup> Zob. B. Cunliffe, *In the Fabulous Celtic Twilight*, w: *The Barbarians of Ancient Europe. Realities and Interactions*, red. L. Bonfante, Cambridge 2011, s. 190–210, zwł. s. 194.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 194.

z północy<sup>94</sup>. Twierdził, że lud ten w początkowej fazie bitwy wyróżniał się wielką odwagą i charakteryzował się wręcz nie-ludzką dzikością<sup>95</sup>. Z czasem rolę „złych innych” przejęły ludy germańskie. Jednak według niektórych dziejopisów Germanie byli jeszcze gorsi niż dzikie bestie. Żydowski pisarz Józef Flawiusz (37–około 100 n.e.) uważał, że Germanie mieli umysły większe niż ciała i dusze, które gardziły śmiercią<sup>96</sup>. W zaciekłości mieli oni według niego nawet przewyższać dzikie bestie. Przyrównywanie ludów germańskich do bestii miało w antycznej etnografii długą tradycję, lecz za pisarza, który według wielu historyków w sposób najefektywniejszy użył wyobrażenia barbarzyńca-bestia, uważa się Ammianusa Marcellinusa<sup>97</sup>. O Germanach, którzy zaatakowali Galię w 357 r., dziejopis ten pisał, że byli jak dzikie bestie powodowane głodem<sup>98</sup>. Hunowie, którzy byli najdzikszyimi z wszystkich barbarzyńców, byli według tego dziejopisa tak zdeformowanymi kreaturami, że przypominali dwunożne bestie<sup>99</sup>. Inny znakomity dziejopis, Izydor z Sewilli, pisał o sławnym gockim wodzu Radagaisie, że „barbaricae inmanitatis feritate saevissimus”, co pokazuje, że znakiem barbarzyństwa były zarówno *feritas*, jak i *saevitia*<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> D. Rankin, *Celts and the Classical World*, London 1997, s. 164.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Flavius Josephus, *Jewish Wars*, w: *The Genuine works of Flavius Josephus, the Jewish Historian*, tłum. S. Burder, Philadelphia 1833, II, c. 16, s. 719; zob. też B. Isaac, *The Invention of Racism*, s. 205.

<sup>97</sup> R.W. Mathisen, *Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity*, w: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, red. H.A. Drake, Burlington 2006, s. 27–36, zwł. s. 31; T.D. Barnes, *Enemies, Animals, and Stereotypes*, w: idem, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca 1998 (Cornell Studies in Classical Philology, 56), s. 107–119.

<sup>98</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XIV, c. 2, 2, wyd. J. Henderson, J.C. Rolfe, Cambridge (Mass.)–London 2000, s. 12; T.D. Barnes, *Enemies, Animals, and Stereotypes*, s. 110.

<sup>99</sup> *Ibidem*, XXXI, c. 2, 2, s. 380.

<sup>100</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 14, s. 272.

*Saevitia* i *feritas* stanowiły immanentną cechę barbarzyńców. Cywilizowane uprzedzenie wobec tych dwóch dzikich przywar stanowiło według Andreeasa Alföldiego „moralną barierę”, która oddzielała świat cywilizowany od świata dzikiego<sup>101</sup>. *Saevitia* nie była jedyną cechą, która czyniła ludy Skandzy „dzikimi barbarzyńcami”.

Topos barbarzyńców jako mieszkańców jaskiń i dzikusów, którzy walczyli z wyjątkowym, nieludzkim wręcz okrucieństwem, pojawia się jeszcze u Gajusza Juliusza Solinusa. Ten autor w swoich *Collectanea rerum memorabilium* opisał Scytów, którzy wyróżniali się tym, że zamieszkiwali jaskinie oraz robili z czaszek zabitych wrogów naczynia do picia<sup>102</sup>. Scytowie według Solinusa uwielbiali walczyć, a nawet pili krew bezpośrednio z ran swoich nieprzyjaciół. Picie krwi koni przez Hunów było według Izzydora z Sewilli znakiem ich dzikości<sup>103</sup>. To co w takim razie powiedzieć o picciu krwi ludzi? Solinus niewątpliwie przedstawił Scytów jako najdzikszych z możliwych barbarzyńców. Zamieszkiwanie jaskiń i dzikość w walce były tego najlepszymi dowodami.

Jeśli u Prokopiusza tylko *Scritiphini* wiedli żywot podobny do bytowania „dzikich bestii”, to według Jordanesa wszystkie ludy Skandzy przypominały bestie podczas zmagania wojennych. Co to oznacza? Otóż wszystkie ludy Skandzy zdradzały cechy niecywilizowanych barbarzyńców. Pośród plemion tajemniczej wyspy na próżno szukać ludów cywilizowanych. Zauważmy, że Jordanes przedstawił etnografię Skandzy w czasie teraźniejszym, tamtejsze ludy jeszcze w jego czasach były nadal dzikie i niecywilizowane. Z takiej to ziemi wyszli kiedyś Goci, którzy początkowo dorównywali dzikusom Skandzy, jednak migracja zmieniła „dzikich i barbarzyńskich” Gotów nie do poznania.

<sup>101</sup> A. Alföldi, *The Moral Barrier on the Rhine and Danube*, w: *Congress of Roman Frontier Studies, 1949*, red. E. Birley, Durham 1952, s. 1–16.

<sup>102</sup> Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, wyd. T. Mommsen, Berlin 1864, c. 15, 13–19, s. 95.

<sup>103</sup> Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum*, c. 29, s. 279.



Tradycja, która przedstawiała mieszkańców najdalszej Północy jako skończonych dzikusów, nie pojawiła się wraz z powstaniem dzieła Jordanesa. Ma ona dużo dłuższą historię.

#### TOPOS NAJDIKSIJSZYCH LUDÓW MIESZKAJĄCYCH NA NAJDALSZEJ PÓŁNOCY

Ammianus Marcellinus w swoich *Res gestae* (ks. XXI, c. 2) zastanawiał się nad tym, skąd właściwie pochodzą Hunowie<sup>104</sup>. Według tego dziejopisa mieli oni zamieszkiwać tereny na północ od Meotydy (Morze Azowskie) w sąsiedztwie oceanu lodowatego. Historycy od lat spierają się, czy Ammianus relacjonował o faktycznym pochodzeniu Hunów, czy tylko próbował wykoncytować, skąd mogli się oni wywodzić. Wiele wskazuje, że po prostu to wydedukował. Według Ammianusa mieszkali oni w pobliżu „oceanu lodowatego” (*glacialum Oceanum accolens*)<sup>105</sup>. Zwraca on uwagę na to, że Hunowie wyróżniali się dzikością przekraczającą wszelką miarę. Odróżniali się od Alanów, którzy byli *victu mitiores et cultu*. Jordanes, który opierał się na Ammianusie, zmienił opis rzymskiego historyka<sup>106</sup>. Twierdził, że Alanowie dorównywali Hunom w walce, lecz byli od nich bardziej cywilizowani (*Halanos quoque pugna sibi pares, sed humanitate*)<sup>107</sup>. Na długo przed Ammianusem panowało przekonanie, że najdziksze ludy zamieszkiwały „najdalszą Północ”. Tak np. Tytus Liwiusz twierdził, że Celtowie, o których nikt nie słyszał i których nikt nie widział, rozpoczęli wojnę znad oceanu i z najdalszych kręgów ziemi (*Oceano terrarumque ultimis*)<sup>108</sup>. Przypomnijmy,

<sup>104</sup> Zob. E.A. Thompson, *Hunowie*, oprac. i posł. P. Heather, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015.

<sup>105</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XXI, c. 2, 1, s. 380.

<sup>106</sup> O. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, s. 20.

<sup>107</sup> Jordanes, *Getica*, c. 126, s. 90.

<sup>108</sup> Titus Livius, *Ab Urbe condita*, V, c. 37, wyd. H.J. Hilén, Düsseldorf–Zürich 1991, s. 240–241.

że Celtowie według tego autora charakteryzowali się nieludzką dzikością. Ammianus, który wiedział, że Hunowie są najdzikszyimi ze znanych barbarzyńców, prawdopodobnie wydedukował, iż muszą oni właśnie z tego względu wywodzić się z najdalszej Północy.

Od dawna panowało w antycznej etnografii przekonanie, że im dalej posuwać się na północ, tym prymitywniejsze, bardziej wojownicze i dziksze ludy można było spotkać. Cezar (*De bello Gallico*, I, 1, 3) twierdził, że Belgowie byli najdzielniejszymi spośród Galów, ponieważ żyli w największym oddaleniu od kultury rzymskiej prowincji – Galii Narbonensis.

Im dalej na północ posuwał się ciekawy świata podróżnik lub kupiec, tym dziksze i bardziej wojownicze ludy napotykał. Germania leżała na północ od Konstantynopola, lecz Skandza położona była na samej północy. Nic więc dziwnego, że według Jordanesa ludy ją zamieszkujące przerastały Germanów pod każdym względem: *Hae itaque gentes, Germanis corpore et animo grandiores, pugnabant beluina saevitia*<sup>109</sup> = „Wszystkie te ludy, większe od Germanów pod względem ciała i ducha, walczą z zaciętkością dzikich bestii”. Wystarczający argument, aby zobrazować czytelnikom, jakie dzikusy zamieszkiwały Skandzę. Zauważmy, że Jordanes w *Getica* twierdzi, że Frankowie byli ludem charakteryzującym się „barbarzyństwem” (*barbaries*)<sup>110</sup> i dokonywali okrutnych (*crudeliter*) najazdów na Galie<sup>111</sup>. Według niego ziemie Germanów w jego czasach zajmowali Frankowie. Czy zatem byłyby ludy Skandzy okrutniejsze nie tylko od Germanów, ale nawet od tak barbarzyńskiego ludu jak Frankowie?

Jordanes chciał przekonać swych czytelników, że w Skandzy mieszkaly najprymitywniejsze ludy, znajdujące się w początkowym stadium cywilizacyjnego rozwoju. Udowadniał, że były one wszystkie nad wyraz dzikie i tym samym Prokopiusz mylił się,

---

<sup>109</sup> Jordanes, *Getica*, c. 24, s. 60.

<sup>110</sup> *Ibidem*, c. 176, s. 104.

<sup>111</sup> *Ibidem*, c. 161, s. 100.

twierdząc, iż tylko jeden lud północnej wyspy żył na podobieństwo dzikich bestii.

Według Jordanesa, owszem, Goci pochodzili z najdalszej Północy, z ziem zamieszkałych przez dzikusów, ale nie znaczy to, że mogli między nich bezproblemowo powrócić. Goci od tego czasu przeszli bowiem zadziwiającą przemianę.

### GOCKA MIGRACJA ZE SKANDZY NAD BRZEGI MORZA PONTYJSKIEGO, CZYLI CYWILIZOWANIE SIĘ GOTÓW

„Pewnego razu” albo „niegdyś” (*quondam*) Goci pod wodzą króla Beriga wyruszyli ze Skandzy na trzech statkach – liczba symbolizuje trzy gockie ludy występujące w *Getica*: Ostrogotów, Wizygotów i Gepidów – przepłynęli morze i dotarli do ziemi, którą nazwali Gothiskandzą<sup>112</sup>. Stamtąd, w czasie panowania „około” (*pene*) piątego króla po Berigu, Filimera, wznowili swą wędrówkę, która zawiodła ich nad brzegi Morza Pontyjskiego, gdzie podzielić się mieli na dwa ludy – Wizygotów i Ostrogotów<sup>113</sup>. Władzę nad nimi objęły rody – odpowiednio – Baltów i Amalów. Nastanie rządów królewskich poprzedzać miała swoista transformacja cywilizacyjna Gotów, którzy przeistoczyli się z dzikich barbarzyńców w lud tak cywilizowany, że pod względem mądrości niemal dorównywali Grekom. Prześledźmy narrację Jordanesa, która miała na celu nadać temu ludowi tożsamość etnograficzną i pokazać, że Goci powinni pozostać w granicach Imperium Rzymskiego.

Nieodrodni synowie dzikiej i niecywilizowanej Skandzy, tak można byłoby skwitować poziom rozwoju cywilizacyjnego Gotów na początku ich wędrówki. Jordanes przedstawia nam obyczaje Gotów. Mieli czcić boga Marsa i pośród dzikich rytuałów składali mu ofiary<sup>114</sup>. Jeńcy byli zabijani jako ofiary dla niego. Mars był

<sup>112</sup> *Ibidem*, c. 25, s. 60.

<sup>113</sup> *Ibidem*, c. 26–42, s. 59–64.

<sup>114</sup> *Ibidem*, c. 41, s. 64.

przecież „Panem wojny” i cieszyło go przelewanie ludzkiej krwi. Jemu to Goci mieli składać pierwsze zdobyte łupy, jemu zawieszali też okaleczone członki ciał swoich wrogów.

Jeśli porównamy obyczaje ludów Thule, które przedstawił Prokopiusz, do opisanych przez Jordanesa zwyczajów Gotów to zobaczymy, że istnieje kilka punktów wspólnych. Goci podobnie jak plemiona Thule czcili boga wojny (Prokopiusz nazywa go Aressem), którego uważali za najważniejszego spośród bóstw. Zarówno mieszkańcy Thule, jak i Goci składali bogu wojny krwawe ofiary z jeńców.

Po kilku pokoleniach, które minęły od momentu przybycia do Gothiskandzy, Goci wyruszyli w dalszą drogę. Dotarli do granic Scytii. Wkroczywszy do żyznej krainy *Oium* w Scytii, Filimer spostrzegł, że pośród jego ludu znajdują się czarownice zwane w języku gockim *Haliurunnae*<sup>115</sup>. Żywiąc wobec nich podejrzenia, gocki król wypędził je. Wypędzone wiedźmy błakające się po pustkowiu zostały ovladnięte przez siły nieczyste i kopulując z nimi, zrodziły lud Hunów, którzy – jak pisał Jordanes – żyli jak dzikie bestie (*vivunt beluina saevitia*)<sup>116</sup>. Hunowie pochodzący spoza chrześcijańskiej ekumeny – jak ujął to Otto Maenchen-Helfen – byli w wyobrażeniu nie tylko Jordanesa potomstwem *daemonia immunda*<sup>117</sup>. Przekroczenie granicznej rzeki i odrzucenie *magas mulieres* stanowiło zaledwie początek cywilizacyjnej przemiany Gotów.

Scytyjska kraina *Oium* był pierwszą z trzech siedzib Gotów na szlaku ich migracji<sup>118</sup>. Druga znajdowała się na terenie Dacji, Mezji i Tracji, trzecia wreszcie – nad brzegami Morza Pontyjskiego, znów na terenie Scytii. W pierwszej z siedzib królem Gotów był Filimer. W drugiej rządzić mieli trzej mędrcy: Zalmoksis, Zeuta

<sup>115</sup> Na temat *Haliurunnae* zob. O. Maenchen-Helfen, *The Legend of the Origin of the Huns*, „Byzantion” 17, 1945, s. 244–251.

<sup>116</sup> Jordanes, *Getica*, c. 128, s. 91.

<sup>117</sup> O. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, s. 5.

<sup>118</sup> Jordanes, *Getica*, c. 38, s. 63.

i Dekaineus (tak naprawdę były to postacie pochodzące z historii ludu Getów/Daków). Rządy owych „nauczycieli mądrości” nie mogły pozostać bez wpływu na rozwój intelektualny Gotów. Jordanes powiada, że dzięki nim Goci byli rozumniejsi niż prawie wszyscy barbarzyńcy – byli niemal jak Grecy<sup>119</sup>. Rozwój umysłowy Gotów w trzeciej z siedzib został jeszcze raz przez Jordanesa zasygnalizowany. W łacińskim oryginale Jordanes opisuje go tak: „Tertia vero sede super mare Ponticum iam humaniores et, ut superius diximus, prudentiores effecti, divisi per familias populi, Vesegothae familiae Balthorum, Ostrogothae praeclaris Amalis serviebant”<sup>120</sup>. Zastosowane przez Jordanesa wyrażenie *humaniores et prudentiores* jest szczególnie ważne dla niniejszych rozważań.

Użyte słowo *humaniores* nawiązuje do koncepcji, która została ukuta w środowisku scypiońskim, a następnie rozwinięta przez samego Marka Tulliusza Cyncerona. Przedstawił on najpełniejszą wykładnię wyrażen *humanus* i *humanitas*. Edward Kennard Rand – będący jednym z najlepszych znawców problemu *humanitas* w twórczości Cyncerona – pisał: „To Cicero, clearly, the adjective *humanus* connotes not so much »humane« – though this idea is included too – as »humanized«, »civilized«. *Humanitas* is the quality that one acquires in the process of developing the best that there is in human nature. A man thus humanized will be the opposite of »wild«, »brutal«, »bestial«”<sup>121</sup>. *Humanus* zawsze stoi w opozycji do *homo feras* – „człowieka dzikiego”. Za pomocą *humanitas* określa się ten obszar ludzkiej aktywności, który stoi ponad dzikością zwykłych zwierząt. Nic dziwnego, że w *Getica* doszukać się można przeciwstawienia ludów Skandzy – o zwyczajach dzikich bestii – ucywilizowanym Gotom. Choć Goci wyszli „kiedyś” z dzikiej Skandzy, to zdążyli się już ucywilizować na szlaku swej wędrówki w drugiej z siedzib.

<sup>119</sup> *Ibidem*, c. 40, s. 64.

<sup>120</sup> *Ibidem*, c. 42, s. 64.

<sup>121</sup> E.K. Rand, *The Humanism of Cicero*, „Proceedings of the American Philological Society” 71, 1932, nr 4, s. 207–216, cyt. ze s. 212.

Ucywilizowanie się Gotów w drugiej z trzech siedzib zostało opisane przez Jordanesa jeszcze później. W passusie 69–72 wiekopomnej edycji Mommsenowskiej czytamy o niesamowitej pracy, jaką wykonał nad Gotami Dekaineus. Jednak zanim przejdę do przedstawienia opisu transformacji kulturowej Gotów, wypada postawić pytanie: co prowadzi do tej swoistej przemiany „dzikich ludzi” w „ludzi cywilizowanych”? W myśli antycznej czynnikiem sprawczym tej przemiany był rozum. Koncepcja cywilizowania się dzięki zdolnościom umysłu widoczna jest choćby w dziele Witruwiusza. W *De architectura* opisuje on przechodzenie dwóch barbarzyńskich ludów – Karów i Lelegów – z etapu dzikości na poziom bliższy ucywilizowania. Barbarzyńcy ci, charakteryzujący się „dzikim i surowym obyczajem” (*duro feroque more*), w kontakcie z Grekami porzucili swe barbarzyńskie przyzwyczajenia na rzecz greckich zwyczajów i przyjemności<sup>122</sup>. Karowie i Lelegowie zostali „zmiękczeni słodyczą cywilizacji” (*humanitatis dulcetudine mollitis*). W innym fragmencie swego dzieła Witruwiusz opisuje postęp ludzkości z etapu, kiedy człowiek pędził żywot dziki i zwierzęcy (*fera agrestique vita*), do życia w spokoju i cywilizacji (*mansuetam humanitatem*)<sup>123</sup>. Proces przechodzenia z dzikości do cywilizacji był możliwy dzięki temu, że ludzie posiadali rozum (*mens*), który umożliwił im zarówno rozważanie, jak i zrozumienie (*cogitationes et consilia*)<sup>124</sup>. Zdolność rozumowania i sam rozum dawały możliwość przemiany dzikich barbarzyńców, bytujących na pograniczu zwierzęcości, w ludzi cywilizowanych. Rozum stał się głównym czynnikiem *humanitas*. Myśl tę można odnaleźć również u Jordanesa.

Autor *Getica* powraca jeszcze raz do drugiej z trzech siedzib Gotów – tej, która znajdowała się w Dacji, Mezji i Tracji.

<sup>122</sup> Vitruvius, *De architectura*, II, c. 1, 6, s. 36; O.E. Nybakken, *Humanitas Romana*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 70, 1939, s. 405.

<sup>123</sup> Vitruvius, *De architectura*, II, c. 1, 6, s. 36.

<sup>124</sup> O.E. Nybakken, *Humanitas Romana*, s. 405.

Bohaterem narracji staje się na moment Dekaineus, będący doradcą króla Burebisty. Mędrzec ten szybko miał zauważyć, że umysły Gotów były mu we wszystkim posłuszne. Zdolności ich rozumów okazały się tak wielkie, że Goci pojęli wszystko, czego nauczył ich Dekaineus. A było tego naprawdę wiele:

*qui cernens eorum animos sibi in omnibus oboedire et naturalem eos habere ingenium, omnem pene phylosophiam eos instruxit: erat namque huius rei magister peritus. nam ethicam eos erudiens barbaricos mores conpescuit; fysicam tradens naturaliter propriis legibus vivere fecit, quas usque nunc conscriptas belagines nuncupant; logicam instruens rationis eos supra ceteras gentes fecit expertes; practicen ostendens in bonis actibus conversare suasit; theoreticen demonstrans signorum duodecem et per ea planetarum cursus omnemque astronomiam contemplari edocuit, et quomodo lunaris urbis augmentum sustinet aut patitur detrimentum, edixit, solisque globum igneum quantum terreno orbe in mensura excedat, ostendit, aut quibus nominibus vel quibus signis in polo caeli vergente et revergente trecentae quadraginta et sex stellae ab ortu in occasu precipites ruant, exposuit. qualis erat, rogo, voluptas, ut viri fortissimi, quando ab armis quantolumcumque vacassent, doctrinis philosophicis inbuebantur? Videris unum caeli positionem, alium herbarum fruticumque explorare naturas, istum lunae commoda incommodaque, illum solis labores adtendere et quomodo rotatu caeli raptos retro reduci ad partem occidentalem, qui ad orientalem plagam ire festinant, ratione accepta quiescere. haec et alia nonnulla Dicineus Gothis sua peritia tradens mirabilis apud eos enituit, ut non solu mediocribus, immo et regibus imperaret<sup>125</sup> = Kiedy ujrzał, że Goci mu ulegali we wszystkim i że posiadali naturalną inteligencję, nauczył ich prawie całej filozofii, gdyż był znanym w tej materii mistrzem. Nauczając ich moralności, powściągnął ich barbarzyńskie zwyczaje; pouczając ich o fizyce, zaangażował ich w życie zgodnie z naturą, pod rządami ich własnych praw, które posiadają w formie pisanej pod dziś dzień i które nazywają belagines. Nauczył ich logiki i udało mu się uczynić ich zdolnymi do rozumowania i wyższymi od innych ludów; zaangażował ich w zdobywanie praktycznej wiedzy i tak przekonał ich do oddawania się dobrym uczynom. Pokazując im wiedzę teoretyczną, nauczył ich obserwować dwanaście znaków zodiaku i obroty przechodzących przez nie planet oraz całej astronomii. Wyjaśnił im, jak twarz księżycza zwiększa się i zmniejsza*

<sup>125</sup> Jordanes, *Getica*, c. 69–72, s. 74–75.

sza oraz pokazał im, jak rozpalony glob słońca przekracza miarę naszej ziemskiej planety. Wyjaśnił im nazwy 346 gwiazd, a także, pod jakimi znakami ześlizgują się po sklepieniu niebieskim od swego wschodu do zachodu. Pomyślcie, proszę, jakąż przyjemnością było dla tych dzielnych ludzi pouczenie w doktrynach filozoficznych, gdy na krótko nie byli zaangażowani w wojnę! Można było zobaczyć, jak jeden zgłębiał pozycję nieba, a drugi badał naturę ziół i krzewów; ten śledził wzrost i ubywanie księżyca, podczas gdy inny oglądał trudy słońca i obserwował, jak te ciała niebieskie, które śpieszyły ku wschodowi, odwraca i cofa rotacja niebios. Kiedy oni (Getowie) poznali powód (wszystkich tych rzeczy), odpoczęli. Nauczając swą nauką tych i innych jeszcze rzeczy Dekaineus zdobył cudowną reputację wśród nich, tak że panował nie tylko nad ludźmi z gminu, ale także nad ich królami<sup>126</sup>.

Cywilizacyjną metamorfozę Gotów z dzikich barbarzyńców, którzy opuścili równie dziką Skandzę, w lud cywilizowany najlepiej odzwierciedla fragment o tym, że Dekaineus „powściągnął barbarzyńskie obyczaje Gotów” (*barbaricos mores conpescuit*) i dał im prawa. Nadanie prawa było uważane za ostateczne przejście od dzikości do cywilizacji. Rzymianie – przed nadaniem im praw przez króla Numę Pompiliusza – byli barbarzyńcami i zbójcami<sup>127</sup>. Lukrecjusz pisał zaś, że ludzie osiągnęli szczyt swego rozwoju, gdy otrzymali prawa<sup>128</sup>. Ich brak był znakiem barbarzyństwa i dzikości, co zauważyć miał kiedyś nawet wizygocki król Ataulf, stwierdzając, że jego poddani Goci nie potrafili podlegać prawom z powodu ich niesłychanego barbarzyństwa<sup>129</sup>. To żywione przez Greków i Rzymian przeświadczenie, że brak prawa równa się brakowi cywilizacji doprowadziło Thomasa S. Burnsa do stwierdzenia:

<sup>126</sup> *Ibidem*, c. 69–71, s. 73–74; tłum. zaczerpnięte z: M. Eliade, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, tłum. i przedm. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. 65–66 (wprowadziłem drobne poprawki).

<sup>127</sup> Zob. rękopis bamberski *Historia Romana* Pawła Diakona w: M.Th. Kretschmer, *Rewriting Roman History in the Middle Ages. The „Historia Romana” and the Manuscript Bamberg*, *Hist.* 3, Leiden 2007, c. I, 3, s. 71.

<sup>128</sup> Lucretius, *On the Nature of Things*, V, v. 1449–1453, s. 176.

<sup>129</sup> Zob. E.A. Thompson, *The Visigoths from Fritigern to Euric*, „*Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*” 12, 1963, nr 1, s. 105–126, zwł. 113.



„Lawless and barbarian were synonyms for uncivilized”<sup>130</sup>. Jordanes adaptując treści z dzieł wcześniejszych, pokazał wielokrotnie to, co nie było oczywiste w Konstantynopolu VI w. – że Goci nie byli barbarzyńskimi dzikusami. Jeśli chodzi o trzecią siedzibę – leżącą nad brzegami Morza Pontyjskiego – Jordanes znów zasygnalizował ucywilizowanie się Gotów: *tertia vero sede super mare Ponticum iam humaniores et, ut superius diximus, prudentiores effecti, divisi per familias populi, Vesegothae familiae Balthorum, Ostrogothae praeclaris Amalis serviebant*<sup>131</sup> = „w trzeciej siedzibie, nad Morzem Pontyjskim, jak wyżej powiedzieliśmy, gdy stali się teraz bardziej cywilizowani i roztropni, podzielili się podług rodów, Wizygoci służyli rodowi Baltów, Ostrogoci przesławnym Amalom”. Wraz z nastaniem tych dwóch rodów królewskich zakończyła się ewolucyjna przemiana Gotów z dzikich barbarzyńców w lud cywilizowany.

Jordanes podczas konstruowania swej strategii narracyjnej, której celem było pokazanie, że Goci nie mogą powrócić tam skąd przyszedli, posłużył się dobrze znanym schematem<sup>132</sup>. Otóż w myśli antycznej miejsce, z którego dany lud pochodził, a które kiedyś opuścił, jest też miejscem, gdzie w końcu powróci<sup>133</sup>. Koncept ten stosowano również we wczesnym średniowieczu. Sasi, którzy wraz z Longobardami wyruszyli na podbój Italii, nie mogą żyć według własnych praw w nowo zdobytym przez Alboina królestwie, postanowili powrócić do dawnych siedzib<sup>134</sup>. Beda Czcigodny twierdził, że Brytowie przybyli z Armoryki na Wyspy Brytyjskie, jednak w końcu udali się z powrotem – z Brytanii do Armoryki. Walter Goffart, uczony, który zwrócił uwagę na ten problem, ujął to następująco: „the place that you go to in the

<sup>130</sup> T.S. Burns, *Rome and the Barbarians 100 B.C.–A.D. 400*, Baltimore–London 2003, s. 325.

<sup>131</sup> Jordanes, *Getica*, c. 42, s. 64.

<sup>132</sup> W. Goffart, *Does the Distant Past Impinge on the Invasion Age Germans?*, s. 24.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>134</sup> Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*, III, 6, s. 95.

present is where you are said to have come from in the past"<sup>135</sup>. Prokopiusz twierdził, że afrykańscy Wandalowie, których przodkowie opuścili ojczyste siedziby pod wodzą Godegizela, pod klęsce w wojnie z Belizariuszem nie pomyśleli, aby powrócić do swych pierwotnych siedzib. Przedostanie się z Libii do Europy nie było bowiem łatwe, ponieważ nie mieli statków<sup>136</sup>.

Goci – pochodzący według Jordanesa z dalekiej Skandzy – teoretycznie również mogliby do niej powrócić. Jednak nie tylko złamany most na granicy ze Scytią – symbolizujący nieodwracalność gockiej migracji – miał przeszkodzić im w powrotnej migracji do ich dawnej ojczyzny. Głównym problemem było to, że żaden cywilizowany lud nie mógł zamieszkać pośród dzikich plemion. Skandzę według Jordanesa zamieszkiwały wyłącznie dzikie ludy, zatem dla cywilizowanych Gotów pośród nich nie było po prostu miejsca. Jest prawdopodobne, że jego intencją było pokazanie, iż Skandza była krainą dobrą tylko dla dzikich, do których Goci zwyczajnie już nie pasowali. Patrząc na sporządzony przez Prokopiusza opis wyspy Thule, zamieszkaney przez trzynaście ludów, z których tylko jeden był dziki i żył jak zwierzęta, można byłoby uznać, że daleka Północ mogła być siedzibą każdego innego – nieważne, czy dzikiego, czy cywilizowanego – ludu. Jednak nie dla Jordanesa. Według niego Goci podczas swej wędrówki przeszli swoistą przemianę z dzikich barbarzyń-

<sup>135</sup> W. Goffart, *Does the Distant Past Impinge on the Invasion Age Germans?*, s. 24.

<sup>136</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, III, 22, 1–16, s. 185–189. Anthony Kaldellis tłumaczy ten fragment następująco: „As for those Vandals who stayed in their native land, neither memory nor any name has been preserved to my time. For as, I suppose, they were a small number, they were either overpowered by neighboring barbarians or mingled with them not at all unwillingly and their name gave way to that of the others. When the Vandals were conquered at that time by Belisarios, no thought occurred to them to go from there to their ancestral homes. For they were not able to convey themselves from Libya to Europe on short notice, especially as they had no ships at hand”; Procopius, *The Wars of Justinian*, wyd. H.B. Dewing, A. Kaldellis, Indianapolis–Cambridge 2014, s. 188.

ców w lud cywilizowany, który pod względem mądrości niemal dorównał Grekom. Powrót do Skandzy musiałyby zostać poprzedzony powrotem do dzikich obyczajów, którym hołdowali na początkowym etapie rozwoju swego społeczeństwa. Tego typu metamorfoza miała według Kasjodora miejsce w Italii: „*diu est, quod diversorum querellae nostris auribus crebris susurrationibus insonarunt quosdam civilitate despecta affectare vivere beluina saevitia, dum regressi ad agreste principium ius humanum sibi aestimant feraliter odiosum*”<sup>137</sup>. Goci takiego cofnięcia w rozwoju nie doświadczyli, nie odrzucili przecież tego, co otrzymali w darze od Dekaineusa i pozostałych mędrców. Byli zbyt przesiąknięci cywilizacją – *humanitas* – aby świat północnych barbarzyńców mógł stać się na powrót ich światem. Struktura narracyjno-perswazyjna zastosowana przez Jordanesa zmusza do stwierdzenia, że taki powrót był po prostu niemożliwy. Miejsce Gotów było w granicach świata cywilizowanego, a jedyny taki znany Jordanesowi świat mieścił się na ziemiach cesarstwa rządzonego przez tego, który ich zwyciężył – Justyniana. Dla jego chwały Jordanes napisał swe dzieło<sup>138</sup>.

*Getica* Jordanesa są typowym wczesnośredniowiecznym dziełem etnograficznym. A funkcją antycznej i wczesnośredniowiecznej etnografii nie był – w przeciwieństwie do jej współczesnej następczyni – opis, lecz konstrukcja. Jak ujął to Andrew Gillett, za myślą Jonathana M. Halla: „The function of classical ethnography was not primarily descriptive but creative, to »articulate...« a discourse of alterity”<sup>139</sup>.

Etnograficzny opis Gotów zaprezentowany przez Jordanesa nie jest przedstawieniem ich rzeczywistej tradycji, a także plemiennej wędrówki, która rozpoczęła się wyjściem ze Skandzy, a zakończyła dojściem do Morza Czarnego. Jest to opowieść o tym, jak dawno

---

<sup>137</sup> Kasjodor, *Variae epistolae*, IX, c. 18, s. 282.

<sup>138</sup> Jordanes, *Getica*, c. 316, s. 138.

<sup>139</sup> J.M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago 2002, s. 176.

temu pewien barbarzyński, północny lud opuścił dziką krainę, zamieszkaną przez niecywilizowane plemiona i podczas wędrówki przeszedł swoistą metamorfozę, która uczyniła go ludem cywilizowanym. Jordanes zaprezentował swoistą taksonomię, opierając się na antytezie „cywilizacja – dzikość”, pokazał, że Goci byli od dawien dawna ludem cywilizowanym. Stąd też *Getica* nadała Gotom etnograficzną tożsamość. Jordanes pokazał, że Goci stoją w jednym rzędzie z takimi ludami jak Grecy i Rzymianie, a z barbarzyńcami takimi jak Frankowie czy Brytowie nie mają już wiele wspólnego. W tej narracji Goci są oczywiście wspólnotą wyobrażoną i Jordanes w iście mistrzowski sposób wytłumaczył rację ich bytu na terenie Cesarstwa Rzymskiego. Wyjaśnił, jakie wydarzenia i dokonania sprawiły, że stali się *humaniores et prudentiores*, i jakie cechy czyniły ich ludem cywilizowanym<sup>140</sup>.

## DWIE GRUPY GOCKIE, CZYLI *DE AEDIFICIIS KONTRA GETICA*

### GOCI MNIEJSI

Choć Jordanes opisał Gotów jako lud cywilizowany, który niemal dorównywał Grekom, to jednak jeden z mniejszych gockich odłamów opisanych w *Getica* nie należał do najbardziej rozwiniętych kulturowo grup barbarzyńców. Byli to tzw. Goci Mniejsi (*Gothi minores*), którzy zamieszkiwali prowincję Mezję, w szczególności region Nikopolis, sięgając swoimi siedzibami aż do góry Haemus<sup>141</sup>. Jordanes opisuje ich następująco:

*Erant si quidem et alii Gothi, qui dicuntur minores, populus immensus, cum suo pontifice ipsoque primate Vulfila, qui eis dicitur et litteras insti-*

<sup>140</sup> „The opposite of humanitas was barbarism; barbarians were uneducated people who did not live in cities [...] were poorly dressed and badly behaved, and could not be trusted to understand Roman laws”; J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton 2010, s. 37.

<sup>141</sup> Jordanes, *Getica*, c. 267, s. 127.

*tuisse. Hodieque sunt in Moesia regionem incolentes Nicopolitanam ad pedes Emimonti gens multa, sed paupera et inbellis nihilque habundans nisi armenta diversi generis pecorum et pascua silvaque lignarum; parum tritici citerarumque specierum terras fecundas. Vineas vero nec, si sunt alibi, certi eorum cognoscent ex vicina loca sibi vinum negotiantes; nam lacte aluntur plerique*<sup>142</sup> = Byli i inni Goci, zwani mniejszymi, lud liczny, którego biskupem i naczelnikiem był Wulfila, o którym powiada się, że nauczył ich pisać. I do dziś są w Mezji, zamieszkując region nikopolitański aż do podnóży góry Haemus. Lud liczny, lecz biedny i niewojowniczy, niebogaty w nic oprócz stad różnego rodzaju i pastwisk oraz lasów dobrych dla drewna. Ich ziemie nie są żyzne w pszenicę i inne gatunki zbóż. Niektórzy z nich nie wiedzą, że winnice istnieją, i sprowadzają wino z sąsiednich okolic; większość z nich pije mleko.

Autorzy na przestrzeni całej starożytności opierali się na dychotomii między cywilizowanymi i osiadłymi rolnikami, którzy żyli z uprawy ziemi, żywiąc się roślinami, a niecywilizowanymi koczownikami, którzy swoją dietę opierali na mięsie i mleku<sup>143</sup>. Wino było napojem „cywilizowanym”<sup>144</sup>, podczas gdy mleko i ser stanowiły podstawową dietę ludów nierolniczych<sup>145</sup>.

Ważne jest to, co Jordanes sądzi o winie i winnicach. Goci Mniejsi – z których większość piła mleko – kupowali wino od sąsiadów, ale nie wiedzieli, że winnice istniały gdzie indziej. Kolejny topos? Uważano, że ludy, które nie znały wina, były dzikie. Herodot (I, 71) twierdził, że władca Lidii, Krezus, chciał zaatakować Persów, lecz pewien Lidyjczyk poradził mu, iż nie ma żadnego pożytku z walki przeciwko ludowi, który nie pije wina, lecz wodę. Persowie byli w oczach Lidyjczyków „prawdziwymi dzikusami”<sup>146</sup>. Przykładów ludów, które nie znały wina,

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999, s. 65.

<sup>144</sup> F. Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, tłum. J. Lloyd, Berkeley–Los Angeles–London 1988, s. 166.

<sup>145</sup> F. Hobden, *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013, s. 69.

<sup>146</sup> F. Hartog, *The Mirror of Herodotus*, s. 166.

znamy więcej. Pomponiusz Mela uważał, że Trakowie nie znali wina<sup>147</sup>. Herodot podobnie – lecz nie identycznie – przedstawił Scytów<sup>148</sup>. Nieznajomość wina była znakiem dzikości. Scytia, uważana za krainę nieznaną wina, była pozbawiona również cywilizacji. Czy zatem Goci Mniejsi byli barbarzyńskimi dzikusami, skoro nie wiedzieli, że istnieją gdzie indziej winnice? Nie do końca, ponieważ niektórzy z Gotów Mniejszych jednak wino pili. Większość jednak piła mleko.

Przedstawienie Gotów jako ludu pijącego mleko ma związek z jednym z bardziej charakterystycznych toposów antycznej etnografii. U Herodota ludami pijącymi mleko byli Massageci, Etiopowie i Scytowie<sup>149</sup>. Z pewnością przyczynił się on do popularności tego toposu, lecz pojawia się on już u Homera. W *Iliadzie* (XIII, 5–6) *Abioi* („bez pożywienia”), którzy doili klacze i żywili się mlekiem, nazwani zostali „najsprawiedliwszymi z ludzi”<sup>150</sup>. Herodot (I, 216, 3–4) opisał Massagetów jako tych, którzy nie pili wina, lecz wyłącznie mleko<sup>151</sup>. Massagetowie mieli oprócz tego nie znać rolnictwa. Uczeni wykazali, że Herodot chciał przedstawić ten lud jako „szlachetnych dzikusów” ze złotego wieku. Ponadto, jak pokazały Michèle Rosellini i Suzanne Saïd, Herodot przedstawił ten lud jako grupę, która w rozwoju stała między dzikością a cywilizacją, między naturą a kulturą<sup>152</sup>. Ajschylos mówił

---

<sup>147</sup> Pomponius Mela, *Description of the World*, II, c. 21, s. 75.

<sup>148</sup> Zob. F. Hartog, *The Mirror of Herodotus*, s. 168–174.

<sup>149</sup> Zob. *ibidem*, s. 174.

<sup>150</sup> Zob. też P. Vidal-Naquet, *Land and Sacrifice in the Odyssey. A Study of Religious and Mythical Meanings*, w: *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, red. S.L. Schein, Princeton 1996, s. 33–53, zwł. s. 42.

<sup>151</sup> Na temat „szlachetnych dzikusów” u Herodota zob. D.L. Gera, *Warrior Women. The Anonymous „Tractatus De Mulieribus”*, Leiden 1997 (Mnemosyne. Supplementum), s. 188–189; S. Flory, *The Archaic Smile of Herodotus*, Detroit 1987, s. 87–114; S. Benardette, *Herodotean Inquiries*, The Hague 1969, s. 28–29.

<sup>152</sup> M. Rosellini, S. Saïd, *Women’s Customs among the ‘savages’ in Herodotus*, w: *Herodotus*, t. 2: *Herodotus and the World*, red. R.V. Munson, Oxford 2013 (Oxford Readings in Classical Studies), s. 213–244.

o „sprawiedliwych Scytach”, którzy piją mleko kłaczy<sup>153</sup>. Eforos z Kyme (400–330 p.n.e.), którego niezachowane dzieło cytuje Strabon, dzielił Scytów na „dobrych” i „złych”, twierdząc, że pierwsi piją mleko, drudzy zaś jedzą ludzkie mięso<sup>154</sup>. Scytowie koczownicy, którzy pili mleko kłaczy, przewyższali wszystkich ludzi w sprawiedliwości. Eforos krytykować miał wcześniejszych autorów, którzy pisali wyłącznie o dzikości Scytów. Według niego Scytowie koczownicy byli wzorowym przykładem człowieczeństwa (*paradeigmata*)<sup>155</sup>.

Nie ma wątpliwości, że informacja o pokojowej naturze Gotów Mniejszych oraz wiadomość, iż większość z nich pije mleko, służyły zademonstrowaniu, że ta grupa Gotów należała do „szlachetnych dzikusów”. Znajdowała się ona między „dzikością” a „cywilizacją”.

Jordanes przedstawił Gotów Mniejszych w ramach tradycji antycznej etnografii i tym samym pokazał, że jedna grupa gocka nie dość, że zadowolili się dość nędznym i jałowym terytorium, to na dodatek była dość prymitywną, lecz jakże szlachetną częścią tego ludu. Goci Mniejsi byli żywym dowodem na to, że inne grupy gockie też mogą żyć w pokoju w granicach Imperium Rzymskiego. Mało tego, Goci Mniejsi jako „owczarnia Wulfili” i lud pokojowo nastawiony udowadniali, że również Goci w Italii też mogą wespół z Rzymianami żyć w harmonii i spokoju.

Pomieszczony w *Getica* opis Gotów Mniejszych poprzedzony jest większym „katalogiem ludów”, które osiedliły się na terytorium Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Sarmaci, Cemandrowie i niektórzy Hunowie osiedlili się w *Castra Martis*, mieście, które otrzymali na terenie *Illyricum*. Skirowie, Sadagrowie i niektórzy z Alanów otrzymali Scytię Mniejszą i Dolną Mezę. Rugiowie i niektóre inne ludy prosiły o Arkadiopolis i Bizye jako miejsca

<sup>153</sup> J.O. Thompson, *History of Ancient Geography*, Cambridge 1948, s. 60.

<sup>154</sup> F. Hartog, *The Mirror of Herodotus*, s. 168.

<sup>155</sup> J.S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton 1992, s. 45.

do osiedlenia. Syn Attyli, Ernak, wraz ze swoimi towarzyszami wybrał siedzibę w najdalszej części Scytii Mniejszej. Wielu innych Hunów, z których wywodziły się współczesne Jordanesowi grupy zwane Sacromontisi i Fossatisii, udało się do Romanii i tam zamieszkało<sup>156</sup>.

Intencje Jordanesa są łatwe do odczytania. Imperium Rzymskie skłonne było po bitwie nad rzeką Nedao (454/455 r.) przyjąć na swoje terytorium rozmaite barbarzyńskie ludy, z których potwornością wyróżniali się Hunowie, najdziksze znane Rzymianom plemię. Skoro Rzymianie przyjęli na swoje łono „dzikusów zrodzonych z gockich czarownic i sił nieczystych” – bo takie było *origo* Hunów według Jordanesa – którzy żyli na podobieństwo dzikich bestii, to czemu mieliby wyrzucać poza granice imperium Gotów, którzy od dawna byli ludem cywilizowanym, a nawet jeśli jedna ich grupa była prymitywna, to przynajmniej wyróżniała się pokojową naturą.

## GOCI Z DORY

W swoim dziele *De Aedificiis* Prokopiusz również opisał jedną grupę gocką, która zamieszkiwała według niego Półwysep Krymski<sup>157</sup>. Byli to tzw. Goci z Dory. Prokopiusz przedstawił ich następująco:

ἔστι δὲ τις ἐνταῦθα χώρα κατὰ τὴν παραλίαν, Δόρου ὄνομα, ἴνα δὴ ἐκ παλαιοῦ Γότθοι ᾤκηγται οἱ Θευδερῖχῳ ἐς Ἰταλίαν ἰόντι οὐκ ἐπισπόμενοι, ἀλλ' ἐθελούσιοι αὐτοῦ μείναντες, Ῥωμαίων καὶ εἰς ἐμέ εἰσιν ἔνσπονδοῖ ξυστρατεούσοι τε αὐτοῖς ἐπὶ πολεμίους τοὺς σφετέρους ἰοῦσιν, ἥνικα ἂν βασιλεῖ βουλομένῳ εἴη. ἐξικνοῦνται δὲ ἐς τρισχιλίους, καὶ τὰ τε πολέμια ἔργα εἰσὶν ἄριστοι τὰ τε ἐς τὴν γεωργίαν αὐτουργοὶ δεξιοί, καὶ φιλοξενώτατοι δὲ εἰσὶν ἀνθρώπων ἀπάντων. αὐτὴ δὲ ἡ χώρα τὸ Δόρου τῆς μὲν γῆς ἐν ὑψηλῷ κεῖται, οὐ μέντοι οὔτε τραχεῖα οὔτε σκληρά

<sup>156</sup> Jordanes, *Getica*, c. 265, s. 126.

<sup>157</sup> Byli oni sojusznikami i wasalami cesarza Justyniana, lecz żyli poza granicami cesarstwa; zob. A.A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge (Mass.) 1936 (Monographs of the Mediaeval Academy of America, 11), s. 35 nn.



ἐστιν, ἀλλ' ἀγαθὴ τε καὶ εὐφορὸς καρπῶν τῶν ἀρίστων. πόλιν μὲν οὖν ἢ φρούριον οὐδαμῆ τῆς χώρας ὁ βασιλεὺς ἐδειματο ταύτης, κατείργεσθαι περιβόλοις τισὶν οὐκ ἀνεχομένων τῶν τῆδε ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν πεδίῳ ἀσμενέστατα ὤκημένων ἀεὶ<sup>158</sup> = I jest tam pewien region wzdłuż wybrzeża zwany Dory, gdzie Goci żyli od czasów najdawniejszych, ci mianowicie, którzy nie podążyli za Teodorykiem, kiedy udał się do Italii, lecz zostali tam z własnej woli. I nawet do dziś są oni w sojuszu z Rzymianami. I maszerują z Rzymianami przeciwko ich wrogom, jeśli cesarz sobie tego życzy. Liczą do trzech tysięcy i są znakomitymi wojownikami oraz zdolnymi rolnikami, a także najgościnniejszymi ludźmi na świecie. Ziemia Dory położona jest na wyżynie, ale nie jest skalista i twarda, lecz jest żyzna i daje najlepsze zbiory. Jednak cesarz nie zbudował żadnego miasta czy fortecy w tej krainie, ponieważ ludzie ją zamieszkujący nie zdzierzyliby życia w zamknięciu, w obrębie murów, lecz zawsze żyli najszczęśliwsi na otwartym terenie<sup>159</sup>.

Jeśli porównać obie gockie grupy, to okazuje się, że Goci z Dory są dokładnym przeciwieństwem Gotów Mniejszych. Zobaczmy:

Goci z Dory	Goci Mniejsi
lud nieliczny	lud liczny
rolnicy	pasterze
zamieszkują żyzne ziemie, znakomicie nadające się do rolnictwa	zamieszkują jałowe terytorium, które nadaje się tylko do wypasu stad
doskonali wojownicy	niewojowniczy

Opis etnograficzny Gotów z Dory również wart jest analizy porównawczej. Z cech, które przypisał im Prokopiusz, najbardziej rzuca się w oczy to, że nie mogli oni żyć w miejscach ufortyfikowanych – miastach i twierdzach. Najszczęśliwsi byli, żyjąc na otwartych przestrzeniach. Czy za tym wyobrażeniem kryje się strategia narracyjna, która ma na celu zaprzeczenie Jordanesowi? Przesłanką pierwszą jest to, że Goci z Dory stanowią dokładne

<sup>158</sup> Procopius, *De Aedificiis*, III, 7, 13–16, s. 217–218.

<sup>159</sup> Zaprezentowane tu tłumaczenie jest po części zapożyczony z: A.A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, s. 40.

przeciwieństwo Gotów Mniejszych. Jordanes nie raz i nie dwa postawił – jak wspominaliśmy – narrację Prokopiusza na głowie. Wydaje się zatem prawdopodobne, że Prokopiusz mógł – niejako w rewanżu – zrobić to samo. Analizując opis Gotów z Dory i porównując go do opisu Gotów Mniejszych, można mniemać, że zrobił to rzeczywiście. Przesłanką drugą jest – jak zobaczymy – to, że Prokopiusz użył tego samego motywu, co Jordanes – motywu „szlachetnych dzikusów”.

Spróbujmy przeanalizować teraz cechy, które Prokopiusz przypisał Gotom z Dory. Zacznijmy od tego, że nie mogli oni – niejako z racji swej natury – mieszkać w miastach. Co ma pokazywać to stwierdzenie Prokopiusza? Zamieszkiwanie miast było cechą odróżniającą Greków od barbarzyńców<sup>160</sup>. Arystoteles, który pod pojęciem *polis* rozumiał „miasto”<sup>161</sup>, uważał, że tylko Grecy byli prawdziwie cywilizowanymi ludźmi, ponieważ ludy barbarzyńskie nie mieszkaly w miastach<sup>162</sup>. Przykładów potwierdzających, że cechą barbarzyńców było to, iż nie mogą oni żyć w miastach, przytoczyć można więcej. Polibiusz (około 200–118 p.n.e.) w swych dziełach przeciwstawiał Traków i innych barbarzyńców tym, którzy żyli w *poleis*<sup>163</sup>. Plutarch opisywał iberyjski lud o nazwie Charicatani, którego członkowie nie zamieszkiwali miast, a w czasie wojny chronili się w jaskiniach wielkiego wzgórza, które znajdowało się na ich terytorium plemiennym<sup>164</sup>. Agatiasz zaś, chcąc przedstawić Franków jako lud cywilizowany, podkreślał, że mieli oni urzędników oraz kapłanów w swoich

---

<sup>160</sup> G. Glotz, *The Greek City and its Institutions*, tłum. N. Mallinson, London–New York 1929, s. 28.

<sup>161</sup> M.H. Hansen, *Reflections on Aristotle's Politics*, Copenhagen 2013, s. 30: „Aristotle treats the polis in the sense of »city«”.

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 30–36.

<sup>163</sup> C.B. Champion, *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley–Los Angeles 2004 (Hellenistic Culture and Society, 41), s. 83.

<sup>164</sup> Plutarch, *Sertorius*, c. XVII, wyd. T. Doehner, w: *Plutarchi Operum*, t. 2, Paris 1867, s. 687–688.

miastach<sup>165</sup>. Strabon również uważał, że tylko ludy cywilizowane żyły w miastach. Gdy opisywał Iberię, która słynęła z tego, że na jej obszarze znajdowało się tysiąc miast, zaznaczył, iż tak naprawdę nie były to miasta, ale wsie<sup>166</sup>. Nie dość, że sam kraj był zbyt dziki, aby znajdowały się w nim miasta, to jeszcze sami Iberowie byli zbyt niecywilizowani. Sposób przedstawienia barbarzyńców w dziele Strabona jest przedmiotem wielu ciekawych komentarzy. Jak zauważył Adrian Nicholas Sherwin-White: „The barbarian is beastly, but only by force of circumstances. He is not beastly in himself. His beastliness is the direct consequence of his economic and physical circumstances. These can change, and as they change the beastliness disappears and the barbarian becomes a civilized man, approved above all if he lives in cities”<sup>167</sup>. Strabon – jak pokazał Lloyd Arthur Thompson<sup>168</sup> – cytował w gruncie rzeczy *Nomoi* (III, 676a–683a) Platona, który ewolucyjny proces rozwoju ludzkości dzielił na trzy etapy:

- 1) najprostsze bytowanie, charakteryzujące się życiem w rozproszeniu i brakiem środków żywnościowych;
- 2) etap rolniczy, charakteryzujący się powstawaniem społeczeństw i rozwojem rolnictwa;
- 3) etap cywilizowany lub polityczny, charakteryzujący się życiem w miastach i funkcjonowaniem według prawa<sup>169</sup>.

Prokopiusz, jak pokazał Michael Maas, wykorzystywał dzieła Strabona<sup>170</sup>. W *De Aedificiis* ludy, które nie potrafią żyć w miastach, są niecywilizowane. Analizując ten problem – na podstawie fragmentu 6, 13–16 księgi szóstej tego dzieła – Paul Erdkamp

<sup>165</sup> Agatiasz, *Historie*, I, 2, s.17.

<sup>166</sup> *The Geography of Strabo*, III, c. IV, 13, s. 244.

<sup>167</sup> A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice*, s. 12.

<sup>168</sup> L.A. Thompson, *Strabo on Civilization*, „Platon” 31, 1979, s. 213–229.

<sup>169</sup> E. Almagor, *Who is a Barbarian?*, s. 51.

<sup>170</sup> M. Maas, *Strabo and Procopius. Classical Geography for a Christian Empire*, w: *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav, B. ter Haar Romeny, Leuven–Paris–Dudley 2007, s. 67–83.

skomentował rzecz następująco: „To begin with, the ancients did not perceive a city as merely concentration of many people in one place. To them it was a symbol of prosperity and civilized culture. Hence, peoples without towns and cities were uncivilized”<sup>171</sup>. Jeśli interpretować relację o Gotach z Dory w tym świetle, to nie byli oni jeszcze ludem cywilizowanym. Byli barbarzyńcami, którzy nie potrafili żyć w miastach.

Jednak co zrobić z przypisaną Gotom z Dory gościnnością? Czyż nie jest to cecha ludów cywilizowanych?<sup>172</sup> Co więcej, według Prokopiusza Goci z Dory byli najgościnniejszymi z ludzi. Czy więc nie posiadli w najwyższym stopniu cechy ludów cywilizowanych? Już w *Odysei* cyklop Polifem – pod którego postacią ukrywa się stereotypowy barbarzyńca – zabija i zjada gości w swej grocie. Król Agamemnon w zarzucie skierowanym do Traka Polymestora stwierdził, że dla Greków zabicie gościa i przyjaciela jest czynem haniebnym<sup>173</sup>. Libaniusz (zm. 392/393 r.), który dzielił całą ludzkość na dwie grupy – Hellenów i barbarzyńców – uważał, że ci drudzy – w przeciwieństwie do Greków – zabijają krewnych i gości przy stole<sup>174</sup>. Plutarch w *Żywocie Tezeusza* pisał, że Ateńczycy chcieli zebrać kości wielkiego herosa i złożyć je w honorowym miejscu w Atenach. Okazało się to jednak niemożliwe, a nawet nie zdołano znaleźć miejsca jego pochówki, ze względu na dzikie i niegościnne usposobienie barbarzyńców zamieszkujących wyspę Scyros, gdzie wielki Tezeusz – według mitycznych podań – został zabity<sup>175</sup>. Cechą barbarzyńców była niegościnność. Jednak nie

---

<sup>171</sup> P. Erdkamp, *Urbanism*, w: *The Cambridge Companion to the Roman Economy*, red. W. Scheidel, Cambridge 2012, s. 241–265, cyt. ze s. 241.

<sup>172</sup> Na temat niegościnności jako cechy ludów barbarzyńskich zob. J.W. Jipp, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1–10*, Leiden–Boston 2013, s. 104–106.

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>174</sup> B. Isaac, *The Invention of Racism*, s. 206.

<sup>175</sup> Plutarch, *Theseus*, c. XXXVI, wyd. T. Doehner, w: *Plutarchi Operum*, t. 1, Paris 1867, s. 19–20.

zawsze. Z czasem pojawili się autorzy, którzy dostrzegali pozytywne cechy ludów barbarzyńskich. Tak np. Salwian z Marsylii (żył w V w. n.e.) twierdził, że Frankowie byli kłamcami, lecz byli gościnni (*Franci mendaces sed hospitales*)<sup>176</sup>.

Czy za opisem Prokopiusza Gotów z Dory również kryje się głębsze znaczenie? Czy opis ten miał sugerować, że byli oni „szlachetnymi dzikusami”. Rzućmy okiem na inne opisy gościnności u ludów barbarzyńskich. Posejdoniusz z Apamei najbardziej przyczynił się do pokazania dobrej strony ludu, który przez długi czas był uosobieniem wszystkiego, co najgorsze – Celtów. Choć jego dzieło nie zachowało się, to Diodor Sycylijski, Strabon i Atenajos często cytowali fragmenty o tych barbarzyńcach, pochodzące właśnie od Posejdoniusza. W tym ujęciu nie mieli Celtowie „złego charakteru” – „dzielni i honorowi, okazywali pełną kurtuazję i nadzwyczajną gościnność”<sup>177</sup>. Uczeni pokazali, że ten opis Celtów sytuuje ich w obrębie toposu „szlachetnych dzikusów”<sup>178</sup>. Innym przykładem tegoż są Germanie u Tacyty<sup>179</sup>. W kontraście do moralnej dekadencji Rzymian Germanie byli przyjaźni i gościnni<sup>180</sup>. Tacyt pisał, że nie czynią oni rozróżnienia między obcym i przyjacielem, osobą znaną a nieznaną – wszyscy traktowani są równo<sup>181</sup>.

*Hospilitas* była jedną z cech, które umieszczały lud barbarzyński w obrębie kategorii „szlachetnych dzikusów”. Jest zatem pewne, że Prokopiusz przedstawił Gotów z Dory jako lud, który można nazwać „szlachetnymi dzikusami”. Znajdowali się oni

<sup>176</sup> Salvianus, *De gubernatione Dei*, VII, 15, c. 64, w: *Salviani presbyteri Massiliensis Libri qui supersunt*, wyd. K. Halm, w: MGH AA, t. 1, cz. 1, Berolini 1877, s. 95.

<sup>177</sup> B. Cunliffe, *In the Fabulous Celtic Twilight*, s. 194.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> Zob. A.R. Birley, *Introduction*, w: Tacitus, *Agricola, Germany*, New York 1999, s. XI–XXXIX.

<sup>180</sup> *Ibidem*, s. XXX.

<sup>181</sup> Tacitus Cornelius, *Germania*, c. 21, 1–2, wyd. E. Koestermann, w: *P. Cornelii Taciti Libri qui supersunt*, t. 2, cz. 2, Leipzig 1970, s. 17.

między naturą a kulturą. Nie byli na etapie najprostszego bytowania, ponieważ znali rolnictwo, nie byli jednakże na etapie cywilizowanym, bo nie potrafili żyć w miastach. Nie czyniło ich to jednak bezużytecznymi z punktu widzenia rzymskich interesów. Doskonali wojownicy i wierni sojusznicy Rzymian mogli służyć cesarzowi – Goci z Dory ruszali zbrojnie wszędzie tam, gdzie ich posyłał. A zatem Prokopiusz podkreślał, że Goci mogli służyć Imperium Rzymskiemu, ale nie oznaczało to automatycznie, iż musieli oni mieszkać w jego granicach. Tam daleko – rejon Dory leżał na Krymie – Goci mogli być równie przydatni cesarzowi, walcząc ramię w ramię z Rzymianami przeciwko innym ludom barbarzyńskim. Jeśli jednak Jordanes twierdził, że większość Gotów – Goci Mniejsi jako „szlachetne dzikusy” byli wyjątkiem – to ludzie cywilizowani, którzy pod względem mądrości niemal dorównywali Grekom, to już Prokopiusz uważał ich za barbarzyńców, którzy – Goci z Dory byli grupą reprezentatywną – sami nie chcieli żyć w świecie cywilizowanym, w obrębie *poleis* i twierdz. Ostrogoci z Italii – tak kończą się *De Bellis* – sami zapragnęli żyć razem z innymi barbarzyńcami w niezależności od cesarza. Barbarzyńska natura Gotów z Dory sama zadecydowała o tym, że najlepiej będzie dla nich, gdy będą żyli poza limesem – nie wyruszyli oni przecież do Italii wraz z Teodorykiem Wielkim. Imperium Rzymskie nie było światem stworzonym dla Gotów i innych barbarzyńskich ludów. Świat cywilizowany był dla ludów cywilizowanych, świat barbarzyńców zaś dla dzikusów – nawet jeśli szlachetnych. Averil Cameron pisała o dziele Prokopiusza następująco: „Nevertheless there are some themes that can with justice be said to pervade his work as a whole. Mostly they have to do with preserving the established order, and for Procopius the established order includes a strong demarcation between civilised people and barbarians”<sup>182</sup>. Edward Arthur Thompson twierdził, że w opinii publicznej – nie tylko we wschodnim cesarstwie – wojna Gotów z cesarstwem była

---

<sup>182</sup> A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, s. 239.

konfliktem między barbarzyńcami a ludźmi cywilizowanymi<sup>183</sup>. I taki właśnie był pogląd Prokopiusza<sup>184</sup>, którego celem było pokazanie, że Goci byli barbarzyńcami<sup>185</sup>, ale dla polemizującego z nim Jordanesa byli oni ludem cywilizowanym.

Prokopiusz nazywa Justyniana „twórcą cywilizowanego świata” (ὁ τῆς οἰκουμένης οἰκιστῆς)<sup>186</sup>. Co oznaczać ma to określenie? Badacze twierdzą, że chodzi o to, iż Justynian był budowniczym *par excellence*<sup>187</sup>. Świat cywilizowany był światem miast, twierdz i murów, a w obrębie tych Goci z Dory żyć nie potrafili. Prokopiusz demonstrował tym samym, że ci barbarzyńcy z samej natury nie mogą być częścią świata cywilizowanego, którego twórcą – jak twierdził – był cesarz Justynian.

## GOCI I RZYMIANIE – NOWA WSPÓLNOTA W ITALII?

Jordanes w *Getica* napisał, że wydany przez amalskiego króla Teodahada (zm. 536 r.) rozkaz uwięzienia swej kuzynki, królowej Amalasynty, na wyspie położonej na jeziorze Bolsena (a potem jej uduszenie przez jego zauszników) wstrząsnął Justynianem, który śmierć swej poddanej potraktował jak własną krzywdę<sup>188</sup>. Bez zwłoki wysłał armię pod wodzą Belizariusza przeciw Gotom – tak Jordanes wyjaśnił *cassus belli* konfliktu, który miał zniszczyć ziemie Italii i doprowadzić do wyludnienia tej krainy, wspólnie zamieszkiwanej przez Gotów i Rzymian. Również Agatiasz

<sup>183</sup> Zob. E.A. Thompson, *The Byzantine Conquest of Italy. Public Opinion*, w: idem, *Romans & Barbarians*, s. 92–109, zwł. s. 109.

<sup>184</sup> A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, s. 239–241.

<sup>185</sup> O Gotach jako barbarzyńskim i niecywilizowanym ludzie u Prokopiusza zob. G. Greatrex, *Procopius' Attitude towards Barbarians* (praca w druku, jestem wdzięczny autorowi za jej udostępnienie przed publikacją).

<sup>186</sup> Procopiusz, *De Aedificiis*, IV, 1, 17, s. 225.

<sup>187</sup> F. Curta, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge 2004, s. 152.

<sup>188</sup> Jordanes, *Getica*, c. 307, s. 136.

z Myriny twierdzi, że pretekstem do wojny z Gotami było złe potraktowanie Amalasynty przez Teodahada<sup>189</sup>. Także Prokopiusz z Cezarei uznaje, że popełniona wobec Amalasynty zbrodnia stała się powodem wojny Justyniana z Gotami<sup>190</sup>. W 535 r. rozpoczął się długoletni konflikt wojenny, w czasie którego powstały projekty nowego urzędzenia Italii po zwycięstwie cesarza.

Celem Teodoryka Wielkiego było stworzenie warunków dla pokojowego współistnienia dwóch ludów pod sztandarem *civilitas* – „państwa prawa” czy „życia według prawa”<sup>191</sup>. Goci mieli walczyć, Rzymianie zaś pracować. Pokojowa koegzystencja tych dwóch ludów nie zmieniała faktu, że amalski władca nie chciał doprowadzić do wchłonięcia Gotów przez Rzymian, pragnął bowiem zachowania przez tych pierwszych odrębności. W 535 r. wybuchła wojna Justyniana z Ostrogotami. W Konstantynopolu znajdowali się ludzie, którzy pragnęli, aby cesarz – po zwycięstwie – wypędził wszystkich barbarzyńców poza limes. Jednym z nich był Prokopiusz. Byli jednak tacy, którzy zaproponowali inny pomysł – stworzenie nowej wspólnoty, składającej się z Gotów i Rzymian. Goci mieli się połączyć, zmieszać z Rzymianami i stworzyć nową społeczność. Jednym ze zwolenników takiego rozwiązania był Jordanes.

W 550 r. krewniak cesarza Justyniana, Germanus, i wnuczka Teodoryka Wielkiego, Matasunta, zawarli związek małżeński. Wschodniorzymski wódz i gocka księżniczka, pochodząca z rodu rządzącego ludem, który zdążył się niegdyś ucywilizować nad Morzem Pontyjskim. Jordanes wzmiankuje to wydarzenie, komentując, że małżeństwo miało dawać nadzieję dwóm rodom – Amalom i Anicjuszom<sup>192</sup>. Szczęśliwe – jak chce Walter Goffart – zakończenie *Getica*? Czy może podkreślanie powstania nowej wspólnoty, której symbolem stało się dziecię zrodzone z tego

<sup>189</sup> Agatiasz, *Historie*, I, 5, s. 14.

<sup>190</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, V, 4, 30–31, s. 40–43.

<sup>191</sup> Zob. H. Wolfram, *Die Goten*, s. 289–290.

<sup>192</sup> Jordanes, *Getica*, c. 314, s. 138.



związku – Germanus Postumus? Czy celem Jordanesa było propagowanie idei sojuszu zwyciężskich Rzymian i pokonanych Gotów? Sławny niemiecki historyk Heinrich von Sybel już w XIX w. pisał na ten temat następująco:

*Jordanes aber schrieb, als die Herrschaft der Amaler todt und dahin war; seine Tendenz – denn er hat eine solche – ist allgemeiner Art; er will den siegenden Römern die besiegten Goten empfehlen, indem er überall neben dem Kriegsmuth der letzteren auch ihre Neigung betont, mit Rom im Frieden und Freundschaft zu leben*<sup>193</sup> = Jordanes jednak pisał, kiedy władza Amalów przeminęła i była martwa. Jego tendencja – ponieważ miał on takową – jest ogólnego rodzaju. Chce on zarekomendować zwyciężającym Rzymianom zwyciężonych Gotów, kiedy obok dzielności tych ostatnich podkreśla wszędzie ich skłonność, żeby żyć z Rzymem w pokoju i przyjaźni.

W innym miejscu Sybel – będący jednym z pierwszych nowożytnych uczonych, którzy dostrzegli propagandowy charakter *Getica* – napisał, że małżeństwo Matasunty z Germanusem było kulminacją długiej przyjaźni i sojuszu Gotów z Rzymianami. Narodziny Germanusa Postumusa miały według tego badacza być ostatecznym połączeniem tych dwóch ludów<sup>194</sup>. Tezę Sybela podjął Goffart, który ujął jednak rzecz nieco inaczej:

For Jordanes, the endpoint was radically different, and the vicissitudes of Roman-Gothic relations had to be reinterpreted with a view to this outcome. The mutually desired goal of the long, checkered friendship was the fusion of the Goths into the population of Justinian's empire. To sustain this theme, Jordanes devised the plot whose structural components and detailed elaboration we have examined – a love story ending happily in whose terms historical incidents could, without total distortion, be both commemorated and traced to the required conclusion<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> H. von Sybel, *Die Entstehung des deutschen Königtums*, Frankfurt am Main 1881, s. 191.

<sup>194</sup> Idem, *De fontibus libri Jordanis. De origine actuque Getarum*, Berlin 1838, s. 44–45.

<sup>195</sup> W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 109.

Sybel i Goffart mają niewątpliwie rację, gdyż małżeństwo Matasunty i Germanusa było w intencji Jordanesa połączeniem ludów, z których oboje małżonkowie pochodzili. Przemawia za tym również pewna przesłanka, wysnuta z relacji Jordanesa o ślubie Ataulfa i Galli Placydii. Autor *Getica* komentuje rzecz następująco:

*quam tamen ob generis nobilitatem formeque pulchritudine et integritate castitatis adtendens in Foro Iuli Aemiliae civitate suo matrimonio legitime copulavit, ut gentes hac societate conperta quasi adunatam Gothis rem publicam efficacius terrentur, Honorioque Augusto quamvis opibus exausto tamen iam quasi cognatum grato animo derelinquens, Gallias tendit*<sup>196</sup> = Którą jednak [Gallę Placydię – R.K.], będąc do niej skłoniony z powodu szlachetności rodu, pięknego wyglądu i nienaruszonej czystości, związał ze sobą legalnym małżeństwem w Forum Iulii, mieście w Emilii. Gdy ludy [barbarzyńskie – R.K.], dowiedziały się o tym związku, jeszcze bardziej przeraziły się, ponieważ Goci niejako zjednoczyli się z republiką. I Ataulf, opuszczając cesarza Honoriusza, lubo pozbawionego bogactw, jednak zadowolonego w duchu z powodu tego, że był teraz jego krewnym, udał się do Galii.

Jak widzimy, również tutaj mariaż rzymsko-gocki był uważany za próbę zjednoczenia (*adunatum*) Gotów z Rzymianami. Małżeństwo Matasunty i Germanusa było prawdopodobnie zapowiedzią kolejnego połączenia się tych dwóch ludów, za czym przemawiać może stwierdzenie Jordanesa, że „de quibus post humatum patris Germani natus est filius idem Germanus. in quo coniuncta Aniciorum genus cum Amala stirpe spem adhuc utriusque generi domino praestante promittit”. Propagowanie idei wchłonięcia Gotów do społeczeństwa imperium Justyniana z pewnością było jednym z głównych celów Jordanesa. Pokazał on zalety tego ludu, jego waleczność, trwającą – z przerwami – przyjaźń z Rzymem. Udowodnił on również, że Goci nie stali dużo niżej od Greków w rozwoju cywilizacyjnym. Ba, niemal im dorównywali. Sojusz i przyjaźń dwóch ludów – Gotów i Rzymian, których kulminacją były narodziny dziecka mieszanej krwi – zwiastował narodziny

<sup>196</sup> Jordanes, *Getica*, c. 160, s. 99–100.

nowej wspólnoty. Ciekawostką jest, że Izydor z Sewilli nie znał dzieła Jordanesa, ale motyw narodzin dziecka mieszanej, gocko-rzymskiej krwi pojawia się na kartach jego *Historia Gothorum*. Dziecko to jednak umarło – Izydor sugerował, że stało się tak zgodnie z biblijnym prorocstwem – i tym samym spełży na niczym wszelkie próby gocko-rzymskiego sojuszu i przyjaźni dwóch ludów. Goci odebrali Rzymianom władzę nad Hiszpanią i uwolnili ją od Imperium Rzymskiego. Cele Jordanesa były zgoła odmiennie – pokazanie, że Goci i Rzymianie mogą współpracować i razem żyć w tym samym, cywilizowanym świecie stało się głównym zadaniem *Getica*, a narodziny Germanusa Postumusa jednym z symboli tego współżycia. Cywilizowani Goci mogli bezproblemowo wtopić się w ludność rzymską – bariera w postaci *feritas*, *crudelitas* i *saevitia* nie istniała od czasu ukrócenia przez Dekaineusa barbarzyńskich obyczajów tego ludu. Inną strategię zastosował Wiktor z Wity, aby pokazać rzecz zgoła odmienną. Przedstawił on Wandalów jako lud „okrutny i dziki” (*crudelis ac saevus*) i przeciwstawił ich cywilizowanym oraz ludzkim Rzymianom. Ustanawiając dwa przeciwstawne zestawy kategorii: „dzicy/Wandalowie” oraz „cywilizowani/Rzymianie”, Wiktor – jak pokazał Peter Heather – demonstrował, że oba ludy nie mogą stworzyć jednej wspólnoty i Wandalowie nie mogą wtopić się w ludność rzymską czy się z nią mieszać, aby stworzyć nową społeczność<sup>197</sup>. Granica między *crudelitas* a *humanitas* była w przypadku Wandalów niemożliwa do przekroczenia. Jordanes pokazał zaś, że takiej różnicy między Gotami, Rzymianami i Grekami zwyczajnie nie było – wszystkie należały do ludów cywilizowanych.

Ta nowa wspólnota czy nowa społeczność gocko-rzymska musiała oczywiście mieć swego władcę. Jordanes usprawiedliwia atak Justyniana na ostrogocką Italię. Co więcej, pokazuje, że walka

---

<sup>197</sup> P. Heather, *The Barbarian in Late Antiquity. Image, Reality, and Transformation*, w: *Constructing Identities in Late Antiquity*, red. R. Miles, London–New York 1999, s. 234–258, zwł. s. 245.

przeciw niemu jest w gruncie rzeczy bezcelowa. Walka z cesarzem jest oczywiście walką przeciwko Bogu – co zauważyli, według Prokopiusza, Goci już po klęsce w bitwie z Narsesem. A boskim przedstawicielem na ziemi był cesarz – co podkreślił, według Jordanesa, już wielki wódz gocki (król według Jordanesa) Atanaryk, który wjeżdżając do Konstantynopola, rzekł: *Deus, [...] sine dubio terrenus est imperator et quisquis adversus eum manu moverit, ipse sui sanguinis reus existit*<sup>198</sup> = „Bogiem ziemskim bez wątpienia jest cesarz i ktokolwiek przeciw niemu rękę podniósł, sam winny jest własnej krwi przelanej”. Goci mieli zaprzestać oporu, tak jak uczynił w 540 r. ich król Witiges, który poddał się Justynianowi i odtąd żył w Konstantynopolu, korzystając z łaskowości cesarza<sup>199</sup>. Monarchia gocka skończyła się i władza nad tym ludem przeszła w ręce Justyniana. Cywilizowany lud Gotów miał żyć w Italii, podlegając władcy cywilizowanego świata – Justynianowi. Cywilizowany lud powinien przecież podlegać cywilizowanym władcom. Prokopiusz miał ciekawe zdanie o dwóch gockich królach – Teodoryku i Totili. Wielki amalski władca Italii odznaczał się według niego zaletami „tego, kto jest z urodzenia cesarzem”<sup>200</sup>, a do jego cnót należały „mądrość i dzielność” (ἁνδρείας τε καὶ ἀνδρίας), dzięki którym rządził, przestrzegając sprawiedliwości (δικαιοσύνης) i bronił Italii przed barbarzyńskimi najeźdźcami<sup>201</sup>. Dzięki swojemu sposobowi rządzenia Teodoryk zyskał „miłość Gotów i Italików” (ἔρωσ τε αὐτοῦ ἔν τε Γότθοις καὶ Ἰταλιώταις<sup>202</sup>). Totila zaś, który na wybijanych przez siebie monetach nosił imię

<sup>198</sup> Jordanes, *Getica*, c. 143, s. 93.

<sup>199</sup> Jordanes twierdzi, że po kapitulacji Witiges udał się do Konstantynopola, gdzie żył przez kilka lat *imperatorisque in affectu coniunctus*; *ibidem*, c. 313, s. 138.

<sup>200</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, V, 1, 26–27, s. 10–11; zob. też A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, s. 193–201; M.E. Stuart, *Contest of Andreia in Procopius' Gothic Wars*, „Parekbolia” 4, 2014, s. 21–54; A. Goltz, *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*, Berlin 2008 (Millenium Studien, 12), s. 210–267.

<sup>201</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, V, 1, 27–28, s. 10–11.

<sup>202</sup> *Ibidem*, 29, s. 12–13.

Baduila, według Prokopiusza posiadał cnoty cywilizowanego (a nie barbarzyńskiego) władcy – był opanowany (σωφροσύνη), ludzki (φιλανθρωπίαν), łagodny (πρᾶόν) i sprawiedliwy (δίκαιος)<sup>203</sup>. Sami Goci byli jednakże według Prokopiusza dzikimi barbarzyńcami. Cywilizowani władcy właściwie im przeszkadzali i nie odpowiadali. Prokopiusz donosi, że decyzja Amalasuenty, aby wychować Atalaryka tak, by upodobnił się do rzymskich władców, nie spodobała się Gotom<sup>204</sup>. Nie chcieli też, by upodobnił się do swej matki, wykazującej się mądrością i sprawiedliwością. Pragnęli, by rządzili Gotami i Rzymianami bardziej na sposób barbarzyński.

Jordanes miał oczywiście inne zdanie na ten temat. Według niego Teodoryk był – jak pokazał Goffart – całkowicie niegodnym cesarskiego zaufania barbarzyńcą, a Totila w *Romana* opisany został jako ten, który wstąpił na tron na „zgubę Italii” (*malo Italiae*)<sup>205</sup> i kończył na jej terytorium swe „wrogie dzieło” (*hostile opus*)<sup>206</sup>. Negatywną ocenę Totili wystawioną przez autora *Romana* dobrze ilustrują dwie wzmianki z tego dzieła. Pisze on mianowicie, że Belizariusz z niewielkimi siłami zmusił wcześniej Totilę do ucieczki<sup>207</sup>. I dopiero gdy cesarski wódz został odwołany z Sycylii do Konstantynopola, młody król Gotów zaatakował Rzym ze wznowioną wściekłością (*iterata rabie*)<sup>208</sup>. Kolejny atak wojsk Totili nastąpił wtedy, kiedy zmarł wysłany przeciwko

<sup>203</sup> Zob. M.E. Stuart, *Contest of Andreia in Procopius' Gothic Wars*, s. 47.

<sup>204</sup> Prokopiusz, *De Bellis*, V, 2, 1–8, s. 16–17. Jak słusznie zauważa D. Brodka (Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2, s. 17, przyp. 61), pojawia się w tej relacji topos barbarzyńców, wrogów cywilizacji i rzymskości, w naturze których leży nienawiść do Rzymian.

<sup>205</sup> Iordanes, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*, w: *Iordanis Romana et Getica*, wyd. T. Mommsen, w: MGH AA, t. 5, cz. 1, Berolini 1882, c. 380, s. 50.

<sup>206</sup> *Ibidem*; zob. też W. Goffart, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 67–68. Dyskusję na temat Jordanesa i jego *Getica* przedstawił E. James, *Europe's Barbarians AD 200–600*, Oxon–New York 2014, s. 107–111.

<sup>207</sup> Iordanes, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*, c. 381, s. 51.

<sup>208</sup> *Ibidem*, c. 382, s. 51.

niemu wschodniorzymski wódz Germanus. Gocki monarcha – szydząc z Rzymian – spustoszył wówczas prawie całą Italię<sup>209</sup>. Wynika więc z tego, że Jordanes przedstawił Totilę jako tchórzliwego wodza, który uciekał nawet przed niewielkimi oddziałami Rzymian, a swoje niszczycielskie działania wojenne podejmował tylko pod nieobecność wschodniorzymskich dowódców. Co więcej, Totila był według Jordanesa władcą bezlitosnym, który dokonywał dzieła zniszczenia, wykazując się okrucieństwem (*crudelitas*)<sup>210</sup>.

Dlaczego Jordanes przedstawił tych dwóch gockich królów jako dzikich, okrutnych lub nawet niegodnych cesarskiego zaufania barbarzyńców, skoro samych Gotów uważał za lud cywilizowany?<sup>211</sup> Otóż odpowiedzią jest to, że król – o czym była mowa wcześniej przy okazji Swintili i Gezaleka – powinien uosabiać najlepsze cechy swego ludu. W istocie Totila jest u Jordanesa taką samą antytezą Gota, jak u Izydora antytezą przedstawiciela tego ludu jest Gezalek. Goci posiadający *felicitas imperii* oraz *virtus* są *fortissima gens*, Gezalek jest zaś *infelicitate et ignavia summus*, jest kimś, kto stanowi dokładne przeciwieństwo własnego ludu. Totila jako *crudelis* jest antytezą *humanus*. Tak jak tchórz nie nadawał się do rządzenia zwyczajnym i dzielnym etnosem, tak okrutny, barbarzyński i dziki król nie powinien władać cywilizowanym ludem. Jego naturalnym władcą był cywilizowany monarcha – Justynian.

## PODSUMOWANIE

W narracji Jordanesa dotyczącej gockiej migracji z położonej na dalekiej Północy Skandzy nie było miejsca na gockie mity. Opowieść ta opiera się na etnograficznych toposach, które miały

<sup>209</sup> *Ibidem*, c. 383, s. 51.

<sup>210</sup> *Ibidem*, c. 380, s. 51.

<sup>211</sup> Goffart twierdzi, że Jordanes chciał pokazać, iż instytucja gockiej monarchii była w istocie jednym wielkim błędem; idem, *The Narrators of the Barbarian History*, s. 78.

na celu przekonanie opinii publicznej, że Goci stanowili lud cywilizowany i dlatego mogli żyć tylko w świecie cywilizowanym. Jordanes nakreślił nam obraz pewnej wspólnoty wyobrażonej, która ongiś opuściła dziką Skandzę, aby w końcu osiąść w Italii, Galii i Hiszpanii. Justynian pokonał Ostrogotów w Italii, a wierzono, że ekspedycja Liberiusza będzie początkiem odbicia Hiszpanii z rąk Wizygotów. Dwa gockie ludy miały znaleźć się we władzy Justyniana. Decyzja, co z nimi zrobić należała do imperatora. Jordanes w swym dziele zaproponował jedno z rozwiązań – zostawić ich tam, gdzie są. Antyteza dzikość – cywilizacja, na której się oparł, była dla tego zamierzenia doskonałym instrumentem. Jordanes pokazał, że Goci mogli być uznani tylko za lud cywilizowany. Barbarzyńcy żyli na Północy, ich cechą była *saevitia*, a cechą Gotów od dawna była *humanitas*. Waleczni Goci mogli żyć wespół z Rzymianami i im służyć, byli również wystarczająco cywilizowani, aby funkcjonować w cywilizowanym świecie, rządzone przez tego, który ich pokonał – Justyniana.

#### APENDYKS: GOCKA TRADYCJA USTNA A EGZYSTENCJA GRUPY ETNICZNEJ

Uważa się, że wiadomości o najdawniejszej przeszłości Gotów Jordanes zaczerpnął z zaginionej dziś *Historia Gothorum* Kasjodora. Ten jednak wskazuje, że Goci swej najdawniejszej przeszłości nie pamiętali i musiał on „wydobyć z zapomnienia” dawnych gockich królów z rodu Amalów. Zacytujmy:

*Tetendit se etiam in antiquam prosapiem nostram, lectione discens quod vix maiorum notitia cana retinebat. Iste reges Gothorum longa oblivione celatos latibulo vetustatis eduxit. Iste Hamalos cum generis sui claritate restituit, evidenter ostendens in septimam decimam progeniem stirpem nos habere regalem. Originem Gothicam historiam fecit esse Romanam, colligens quasi in unam coronam germen floridum quod per librorum campos passim fuerat ante dispersum. Perpendite, quantum vos in nostra laude*

*dilixerit, qui vestri principis nationem docuit ab antiquitate mirabilem, ut, sicut fuistis a maioribus vestris semper nobiles aestimati, ita vobis antiqua regum progenies inperaret*<sup>212</sup> = Rozszerzył swe [prace] nawet do odległych dziejów naszego rodu, dowiadując się ze swego czytania [tego], czego wiedza przodków prawie [w ogóle] nie przechowała. On to królów Gotów długim zapomnieniem ukrytych wydobyl z kryjówki dawnych czasów. On to Amalów wraz z blaskiem ich rodu przywrócił, wyraźnie pokazując, że jesteśmy z rodu królewskiego do siedemnastego pokolenia. Historię gocką uczynił rzymską, zbierając jakby w jeden wieniec kwiaty, które były przedtem rozproszone na polach ksiąg. Rozważcie dokładnie, jak ukochał was w naszej pochwale, [ten] który pokazał, iż ród waszego princepsa jest nadzwyczajny od starożytności, jak [wy] byliście uznani za godnych bycia szlachetnymi poprzez waszych przodków, tak wami rządzi potomek starożytnych królów.

Niemieccy badacze mieli z tym fragmentem *Variae epistole* spory problem. Reinhard Wenskus – odrzucając *a limine* jego wartość – w swoich rozważaniach na temat problemu egzystencji gockiej tradycji ustnej stwierdził autorytatywnie: „Daß eine ethnische Einheit ohne solche Überlieferung nich existieren konnte, ist heute nich unter Ethnosoziologen eine Selbstverständlichkeit”<sup>213</sup>. Konstatacja ta miała pokazać, że tezy o tym, iż Goci nie pamiętali swej najdawniejszej historii i nie wytworzyli mitów są absurdalne. Według tego badacza Goci nie mogliby funkcjonować jako etnos bez własnej mitologii i *origines* takich jak opowieść o wędrowce ze Skandzy. Teza ta przyjęta została przez wielu późniejszych badaczy i do dziś jest bezrefleksyjnie powtarzana. Nie mając dobrego rozeznania w literaturze etnograficznej, Wenskus mógł wysunąć taki wniosek. Przywołując opinie etnologów, Wenskus odwołał się do artykułu historyka (sic!) Karla Haucka<sup>214</sup>. Jednakże badania antropologów i etnologów pokazują, że wiele grup etnicznych

<sup>212</sup> Kasjodor, *Variae epistolae*, IX, c. 25, 4–6, s. 292.

<sup>213</sup> R. Wenskus, *Sachsen, Angelsachsen, Thüinger*, w: idem, *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preßischen Mittelalter. Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag*, red. H. Patze, Sigmaringen 1986, s. 138–200, zwł. s. 164, przyp. 92.

<sup>214</sup> *Ibidem*.



nie posiada mitów. Ludy Bantu nie mają rozbudowanej mitologii, Kimbundu z Angoli nie posiadają w ogóle żadnych mitów<sup>215</sup>, Ndembu z Zambii mają ich niewiele<sup>216</sup>, a większość grup Bantu nie posiada opowieści o pochodzeniu z jakiejś praojczyzny<sup>217</sup>. Każde z nich jednak istnieje jako grupa etniczna. Ludy nie muszą mieć mitów – czy mitów o pochodzeniu – żeby istnieć.

Jeśli przekazana przez Jordanesa opowieść o gockiej migracji miała być wspomnieniem o wydarzeniach zaszłych jeszcze przed tym, jak przodkowie Gotów, Gutonowie/Gothonowie po raz pierwszy wzmiankowani byli przez Tacyta i Pliniusza Starszego, to zakładać musimy istnienie liczącej około pół tysiąca lat pamięci plemienną. Ile pokoleń wstecz może sięgać taka plemienna pamięć? Odpowiedź jest znana od wielu lat – nie więcej niż trzy, co daje od stu do stu pięćdziesiąt lat<sup>218</sup>. A to oznacza, że Goci – zakładając, że istnieli osobnicy pielęgnujący „pamięć o przeszłości” – mogli w 551 r. cofnąć się pamięcią do około 450 lub około 400 r., ale nie do I w. n.e.

Ostatnią już kwestią jest podnoszony przez historyków problem, czy opowieść o migracji Gotów ze Skandzy została przejęta przez Jordanesa z dzieła Kasjodora. Przeczą temu dwa argumenty. Po pierwsze, kontekst opowieści o wędrówce Gotów ze Skandzy – jak widać – wyraźnie lokuje się w obrębie debaty

---

<sup>215</sup> Zob. W. Bascom, *The Forms of Folklore. Prose Narratives*, w: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, red. A. Dundes, Berkeley 1984, s. 5–29, zwł. s. 21.

<sup>216</sup> V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969, s. 20.

<sup>217</sup> J. Chikozho, T.R. Mubaya, M. Mawere, *Nyaminyami, 'The Tonga River-God'. The Place of the Nyaminyami in the Tonga People's Cosmology and Environmental Conservation Practices*, w: *Harnessing Cultural Capital for Sustainability. A Pan Africanist Perspective*, red. M. Mawere, S. Awuah-Nyamekye, Mankon–Bamenda 2015, s. 243–264, zwł. s. 246.

<sup>218</sup> Zob. J. Vansina, *Oral Tradition as History*, Oxford 1985, s. 24; J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge 2011, *passim*.

z dziełem Prokopiusza. Po drugie, jeśli idzie o główne źródło – *Historię Gotów* Kasjodora – Jordanes zasygnalizował rzecz następującą: „quorum quamvis verba non recolo, sensus tamen et res actas credo me integre retinere. ad quos et ex nonnullis historiis Grecis ac Latinis addedi convenientia, initium finemque et plura in medio mea dictione permiscens”<sup>219</sup>. Ze zdań tych wynika, że na początku, w środku i na końcu dzieła Jordanes dodał wiele od siebie. Jest więc wielce prawdopodobne, że za pomocą tych słów autor sygnalizował, iż opowieść o wędrownicy Gotów – znajdująca się na początku *Getica* – nie została przejęta z dzieła Kasjodora<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Jordanes, *Getica*, c. 2–3, s. 54.

<sup>220</sup> Zob. W. Goffart, *Jordanes's Getica*, s. 379–398.

## ZAKOŃCZENIE

Wstępne przejrzanie spisu treści może dawać złudzenie, że niniejsza monografia to tylko zbiór luźno połączonych ze sobą studiów. Wrażenie to jest mylne i to z kilku powodów. Po pierwsze, szkice te pokazują z jednej strony, jak za pomocą specjalnych strategii dyskursywnych konstruuje się wspólnoty wyobrażone i legitymizuje władzę królów nad nimi. Przedmiotem moich rozważań staje się wczesnośredniowieczny dyskurs w swoich trzech aspektach – micie, rytuale i klasyfikacji. Jego analiza pozwala zrozumieć i wyjaśnić mechanizmy konstruowania strategii, których celem jest tworzenie wspólnot wyobrażonych i uzasadnianie oraz uprąmowanie władzy. Wyłania się z nich również zarówno sposób patrzenia na epokę wczesnego średniowiecza, jak i metoda badania epoki, szczególnie w aspekcie motywów konstruowania ujęć mających legitymizować prawa i roszczenia do dzierżenia władzy. Po drugie, homogeniczna natura zaprezentowanych tu szkiców ujawnia się w oczywistym fakcie, że są one częścią większej dyskusji z literaturą przedmiotu, która skupia się na jednym, jedynym problemie – procesie tworzenia wczesnośredniowiecznej *gens*.

Model etnogenezy, którego podstawy – jak pokazano wyżej – stworzył, opierając się na kilku wcześniejszych teoriach, Walter Schlesinger, niewątpliwie żyć będzie dalej w nowych, coraz bardziej wyrafinowanych wcieleniach, z których jednym jest tzw. dyskurs etniczny, czyli wykorzystanie w ideologii władzy barbarzyńskich *regna* propagandy, która dzięki tożsamości etnicznej spajała i – jak ujmuje to Helmut Reimitz – „definiowała” rządzące w nich

ludy<sup>1</sup>. Zachowując pewne elementy z dawnych paradygmatów niemieckiej historiografii, zwolennicy takiego ujęcia nie twierdzą już, że istniał „plemienny mit”, który unifikował barbarzyńską wspólnotę i przekształcał ją z polietnii w homogeniczny etnos, lecz że czynił to „dyskurs etniczny” – który, opierając się po części na tradycji historiograficznej, a po części na przekazach ustnych, wyjaśniał samym barbarzyńcom, kim byli, kim są i kim być powinni<sup>2</sup>.

Podjęte w niniejszej pracy rozważania dają wyraźną alternatywę dla tego typu twierdzeń. Dyskurs jest narzędziem legitymizacji władzy – w formie języka symbolicznego czy zachowań rytualnych – i może być też wykorzystywany do konstruowania tożsamości etnograficznych. Właśnie to czyni moje ujęcie odmiennym od zaprezentowanego przez przedstawicieli „szkoły wiedeńskiej”. Według związanych z tym środowiskiem badaczy tożsamości etnicznej tworzy właśnie ów „dyskurs etniczny”. Według mnie natomiast dyskurs konstruuje wspólnoty wyobrażone, które nie otrzymują „twardych i realnych” tożsamości etnicznych, lecz tożsamości etnograficzne, istniejące bardziej w sferze propagandy i dyskursu politycznego niż w rzeczywistości etnicznej barbarzyńskiego Zachodu V–VII w. Komponując swój (przeciw)mit, który zarazem dekonstruował tożsamość rzymską, jak i konstruował tożsamość gocką, Izydor z Sewilli tworzył dyskursywny instrument, który miał legitymizować władzę Gotów nad Hiszpanią. To nie etniczność, tradycja ustna czy plemienny mit były podstawami nowej gockiej tożsamości, lecz cecha/cnota tego ludu – męskość-dzielność, która mile łechtala ego gockiej arystokracji, dając Gotom propagandowy instrument podkreślający ich zdecydowaną przewagę nad konkurentami – Rzymianami.

To, co uważane było za autentyczną gocką opowieść plemienną o wędrówce (*die Wandersage*), która – jak się utrzymuje – miała

---

<sup>1</sup> Sztandarowy wykład: H. Reimitz, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850*, Cambridge 2015, *passim*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 5.

stanowiąc podstawę plemiennego mitu utrzymującego etniczną tożsamość Gotów, jest w istocie nie częścią „dyskursu etnicznego” ostrogockiej Italii, lecz trwającej w Konstantynopolu debaty między zwolennikami a przeciwnikami wyrzucenia barbarzyńców poza terytorium cesarstwa. Jordanes nie oparł się na ustnej tradycji Gotów, lecz na *De Bellis* Prokopiusza z Cezarei, którego relację przerobił według swego uznania na właśnie ów dyskurs, którego celem było zaklasyfikowanie Gotów jako ludu cywilizowanego, a więc grupy mającej wszelkie prawo żyć w granicach Cesarstwa Rzymskiego. Jeśli dla Prokopiusza Goci byli barbarzyńcami, to ich królowie – Totila i Teodoryk – odznaczyli się cechami władców cywilizowanych. Odwrotnie uczynił Jordanes, który pokazał, że Goci byli ludem cywilizowanym i tylko ich władcy – właśnie Teodoryk i Totila – byli barbarzyńcami.

Jeśli nie ma w historiach Izydora z Sewilli i Jordanesa miejsca na „dyskurs etniczny”, to u dziejopisów *Regnum Francorum* – takich jak Grzegorz z Tours i Fredegar – nie można znaleźć śladów domniemanej monarchii sakralnej Merowingów, do których należy fryzura członków tej dynastii – sławne długie i nieściśnięte włosy. Ich ścięcie nie powodowało utraty charyzmy (*Heil*), lecz – jak wynika ze źródeł – hańbę i upokorzenie, nawet one nie trwały jednak wiecznie, zhańbiony Merowing wciąż mógł ubiegać się o tron, jeśli jego włosy odrosły. Długie włosy noszone przez Merowingów nie symbolizowały „świętości” członków tej dynastii, lecz ich wyjątkowy status, stawiający ich ponad społeczeństwem i dający im prawo do sprawowania nieograniczonej władzy nad *gens Francorum*.

Wielkie narracje dotyczące epoki wędrówek ludów upadają i rodzą się w toku długoletnich debat historiograficznych, które prowadzą nas nie do odkrycia prawdy obiektywnej i ustalania dawnej rzeczywistości ludów barbarzyńskich, lecz do weryfikowania, falsyfikowania starych hipotez i stawiania nowych. Niniejsza książka wpisuje się w ten nurt. Jest historiograficzną dyskusją nad historiografią wczesnego średniowiecza.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- Agatiasz, *Historiae* – *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, wyd. Barthold Georg Niebuhr, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, t. 3, Bonn 1828
- Fredegar, *Chronica* – *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. cum Continuationibus*, wyd. Bruno Krusch, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 2: *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*, Hannover 1887
- Grzegorz z Tours, *Historiae* – Grzegorz z Tours, *Libri historiarum X*, wyd. Bruno Krusch, Wilhelm Levison, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 1, cz. 1, Hannover 1951
- Izydor z Sewilli, *Chronica* – *Isidori iunioris episcopi Hispalensis chronica maiora*, wyd. Theodor Mommsen, w: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (2)*, w: MGH AA, t. 11, Berolini 1894
- Izydor z Sewilli, *Etymologiae* – *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. Wallace Martin Lindsay, w: *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1911
- Izydor z Sewilli, *Historia Gothorum* – *Isidori iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 11, Berlin 1894
- Jordanes, *Getica* – Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, w: *Iordanis Romana et Getica*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 5, cz. 1, Berolini 1882
- Kasjodor, *Variae epistolae* – *Cassiodori Senatoris variae. I. Epistulae Theodericianae variae*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 12, Berlin 1894

- MGH – *Monumenta Germaniae historica*
- MGH AA – *Monumenta Germaniae historica, Auctorum Antiquissimorum*
- Paweł Diakon,  
*Historia Langobardorum* – *Pauli Historia Langobardorum*, wyd. Ludwig Bethmann, Georg Waitz, w: MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannoverae 1878
- Prokopiusz, *De Bellis* – Procopius, *De Bellis*, wyd. i tłum. Henry B. Dewing, w: Procopius, *History of Wars*, ks. 3–4, t. 2, London–New York 1929

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

- Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, wyd. Barthold Georg Niebuhr, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, t. 3, Bonn 1828.
- Agathias, *The Histories*, tłum. Joseph D. Frendo, Berlin–Boston 1975.
- Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, wyd. Jeffrey Henderson, John C. Rolfe, Cambridge (Mass.)–London 2000.
- Annales Pegavienses et Bosovienses*, wyd. Georg Heinrich Pertz, w: MGH, *Sriptores*, t. 16, Hannover 1859.
- Audacht Morainn*, wyd. Fergus Kelly, Dublin 1976.
- Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, wyd. Michael Tangl, w: MGH, *Epistolae selectae*, t. 1: *Bonifatii et Lulli epistolae*, Berlin 1916.
- Cassiodori Senatoris variae. I. Epistulae Theodericianae variae*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 12, Berlin 1894.
- Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, tłum., przyp. i wstęp Kenneth Baxter Wolf, Liverpool 1990.
- Cicero, *Philippicae*, wyd. David Roy Shackleton Bailey, w: Cicero, *Orations, Philippics*, Cambridge (Mass.) 2009.
- D. Iustiniani codicis repetitae praelectionis*, wyd. Ludwig Wilhelm Beck, w: *Corpus juris civilis*, t. 2, Lipsiae 1829.
- Dudo z Saint-Quentin, *De moribus et actis primorum Northmanniae ducum libri tres*, wyd. Jean-Paul Migne, w: *Patrologia Latina*, t. 141, Paris 1880.
- Eddius Stephanus, *Vita Sancti Wilfridi episcopi eboracensis*, w: *Vita Quorundum Anglo-Saxonum. Original Lives of Anglo-Saxons and Others, who lived before the Conquest*, wyd. John Allen Giles, London 1854.
- Eddius Stephanus, *Vita Wilfridi/The Life of Bishop Wilfrid*, wyd., tłum. i kom. Bertram Colgrave, Cambridge–New York 1927.



- Edictus Rothari*, wyd. Georg Heinrich Pertz, w: *Leges Langobardorum*, w: MGH, *Leges in folio*, t. 4, Hannover 1868.
- Einhardi Vita Karoli Magni*, wyd. Oswald Holder-Egger, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 25, Hannover 1911.
- Epistulae Austrasiacae*, wyd. Wilhelm Gundlach, w: MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi* (I), t. 3, Berolini 1892.
- [Fredegar], *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. cum Continuationibus*, wyd. Bruno Krusch, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 2: *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*, Hannover 1887.
- Grzegorz z Tours, *Libri historiarum X*, wyd. Bruno Krusch, Wilhelm Levison, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 1, cz. 1, Hannover 1951.
- Hincmarus, *De regis persona et regio ministerio*, w: idem, *Rhemensis archiepiscopus. Opera omnia*, wyd. Jean-Paul Migne, w: *Patrologia Latina*, t. 125–126, Parisiis 1852.
- Hydatii Lemici Continuatio chronicorum Hieronymianorum ad a. CCCCLXVIII*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 11, Berlin 1894.
- Iohannis abbatis Biclarensis chronica*, wyd. Theodor Mommsen, w: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, w: MGH AA, t. 11, Berlin 1894.
- Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, w: *Iordanis Romana et Getica*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 5, cz. 1, Berolini 1882.
- Iordanes, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*, w: *Iordanis Romana et Getica*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 5, cz. 1, Berolini 1882.
- Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. Wallace Martin Lindsay, w: *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1911.
- Isidorus Hispalensis 'Institutionum disciplinae'*, wyd. A.E. Anspach, „Rheinisches Museum für Philologie (N.F.)” 67, 1912, s. 556–568.
- Isidori iunioris episcopi Hispalensis chronica maiora*, wyd. Theodor Mommsen, w: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.* (2), w: MGH AA, t. 11, Berolini 1894.
- Isidori iunioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*, wyd. Theodor Mommsen, w: MGH AA, t. 11, Berlin 1894.

- Isidorus Hispalensis, *De differentiis verborum*, wyd. Carmen Codoñer, Paris 1992 (Auteurs Latins du Moyen Âge).
- Iulianus Toletanus, *Historia Wambae Regis. Iudicium in Tyrannorum Perfidia Promulgatum*, wyd. Bruno Krusch, Wilhelm Levison, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 5, Hannover–Leipzig 1910.
- Kronika Jana z Biclár*, tłum. i oprac. Stefan Grabowski, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8, 1995, s. 107–125.
- The Laws of the Earliest English Kings*, wyd. i tłum. Frederick Levi Attenborough, Cambridge 1922.
- Liber Historiae Francorum*, wyd. Bruno Krusch, w: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. 2, Hannover 1888.
- Livius Titus, *Ab Urbe condita*, wyd. Hans Jürgen Hilén, Düsseldorf–Zürich 1991.
- Lucian, *Toxaris*, w: *The Works of Lucian of Samosata*, t. 3, tłum. Henry Watson Fowler, Francis George Fowler, Oxford 1905.
- Maurice’s Strategikon. Handbook of Byzantine Military Strategy*, tłum. George T. Dennis, Philadelphia 1984.
- [Maurycy], *Das Strategikon des Maurikos*, wyd. George T. Dennis, tłum. Ernst Gamillscheg, w: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, t. 17, Wien 1981.
- [Pacatus Drepanius], *Latini Pacati Drepanii Panegyricus Theodosio Augusto Dictus*, wyd. Emil Baehrens, w: *XII Panegyrici Latini*, Lipsiae 1874.
- Pactus legis Salicae*, wyd. Karl-August Eckhardt, w: MGH, *Leges nationum Germanicarum*, t. 4, cz. 1, Hannoverae 1962.
- Pauli Historia Langobardorum*, wyd. Ludwig Bethmann, Georg Waitz, w: MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannoverae 1878.
- Pliniusz Starszy, *Historia Naturalis*, w: *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*, t. 1, ks. 1–6, wyd. Ludwig von Jan, Lipsiae 1854.
- Plutarch, *Sertorius*, wyd. Theodor Doehner, w: *Plutarchi Operum*, t. 2, Paris 1867.
- Plutarch, *Theseus*, wyd. Theodor Doehner, w: *Plutarchi Operum*, t. 1, Paris 1867.
- Pomponius Mela, *Description of the World*, tłum. Frank E. Romer, Ann Arbor 1998.
- [Posydysz z Kalamy], *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, wyd. i tłum. Herbert T. Weisskoten, Princeton 1919.

- Priskos, *Fragmenta historiae Byzantinae*, wyd. Karl Müller, w: *Fragmenta historicum Graecorum*, t. 4, Paris 1851.
- Procopius, *De Aedificiis*, wyd. i tłum. Henry B. Dewing, Cambridge (Mass.) 1914.
- Procopius, *De Bellis*, wyd. i tłum. Henry B. Dewing, w: Procopius, *History of Wars*, ks. 3–4, t. 2, London–New York 1929.
- Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 2: *Wojny z Gotami*, tłum., wstęp i kom. Dariusz Brodka, Kraków 2015.
- Prudentius, *Contra Symmachum*, wyd. Maurice P. Cunningham, w: *Corpus Christianorum ser. lat.* 126, Tournai 1966.
- Pseudo-Cyprianus *De XII abusionibus saeculi*, wyd. Siegmund Hellmann, Leipzig 1909 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 34, 1).
- Reginonis abbatis Prumiensis *Chronicon cum continuatione Treverensi*, wyd. Friedrich Kurze, w: MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, t. 50, Hannover 1890.
- [Salustiusz] C. Crispi Sallustii, *Bellum Catilinarium*, wyd. Charles Anthon, w: *C. Crispi Sallustii opera, omissis fragmentis, omnia; ad optimorum exemplarium fidem recensita*, New York 1825.
- Sallust's *Bellum Catilinae*, wyd. John T. Ramsey, Oxford 1988 (American Philological Association Texts and Commentaries Series).
- Salvianus, *De gubernatione Dei*, w: *Salviani presbyteri Massiliensis Libri qui supersunt*, wyd. Karl Halm, w: MGH AA, t. 1, cz. 1, Berolini 1877.
- Solinus Caius Iulius, *Collectanea rerum memorabilium*, wyd. Theodor Mommsen, Berlin 1864.
- Tacitus Cornelius, *Germania*, wyd. Erich Koestermann, w: *P. Cornelii Taciti Libri qui supersunt*, t. 2, cz. 2, Leipzig 1970.
- Teofilakt Simokatta, *Historia powszechna*, wyd. i tłum. Anna Kotłowska, Łukasz Różycki, Poznań 2016.
- Vitruvius, *De architectura*, wyd. Valentin Rose, Leipzig 1867.
- Willelmi Malmesbiriensis monachi *gesta regum Anglorum*, t. 1, wyd. Thomas Duffus Hardy, Londini 1840.
- Zosimus. *New History*, tłum. Ronald T. Ridley, Sydney 1982 (Australian Association for Byzantine Studies. Byzantina Australiensia, 2).

## LITERATURA

- Abels Richard, "Cowardice" and Duty in Anglo-Saxon England, „Journal of Medieval Military History” 4, 2006, s. 29–49.
- Abels Richard, *Paying the Danegeld. Anglo-Saxon peacemaking with Vikings, w: War and Peace in Ancient and Medieval History*, red. Philip de Souza, John France, Cambridge 2008, s. 173–192.
- Ager Sheila L., *Familiarity Breeds. Incest and the Ptolemaic Dynasty*, „The Journal of Hellenistic Studies” 125, 2005, s. 1–34.
- Ager Sheila L., *The Power of Excess. Royal Incest and the Ptolemaic Dynasty*, „Anthropologica” 48, 2006, nr 2, s. 165–186.
- Ahlqvist Anders, *Le Testament de Morann*, „Études celtiques” 21, 1984, s. 151–170.
- Ahlqvist Anders, *Le testament de Morann. Addenda et corrigenda*, „Études celtiques” 24, 1987, s. 325.
- Alföldi Andreas, *The Moral Barrier on the Rhine and Danube*, w: *Congress of Roman Frontier Studies, 1949*, red. Eric Birley, Durham 1952, s. 1–16.
- Alimov Denis E., *On the Problem of Post-Avar "Ethnogenesis". The 9<sup>th</sup> Century Polities of Banat, Crisana, and Transylvania in Comparative Historical Context*, „Transylvanian Review” 21, 2102, nr 3, s. 83–91.
- Almagor Eran, *Who is a Barbarian? The Barbarians in the Ethnological and Cultural Taxonomies of Strabo*, w: *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, red. Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Potheary, Cambridge 2005, s. 42–55.
- Amory Patrick, *Names, Ethnic Identity, and Community in Fifth- and Sixth-Century Burgundy*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 25, 1994, s. 1–30.
- Amory Patrick, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554*, Cambridge 1997.
- Anderson Gary Clayton, *The Indian Southwest, 1580–1830. Ethnogenesis and Reinvention*, Norman 1999.
- Ando Clifford, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley–Los Angeles 2000.
- Arcamone Maria G., *Die langobardischen Personennamen in Italien. Nomen und gens aus der Sicht der linguistischen Analyse*, w: *Nomen et gens. Zur Aussagekraft frühmittelalterlicher Personennamen*, red. Dieter Geuenich, Wolfgang Haubrichs, Jörg Jarnut, Berlin–New York 1997, s. 157–175.

- Arce Javier, *Ceremonial visigodo/ceremonial "bizantino". Un tópico historiográfico*, w: *Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, red. Inmaculada Pérez Martín, Pedro Bádenas de la Peña, Madrid 2004 (Nueva Roma, 24), s. 101–116.
- Arce Javier, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507–711)*, Madrid 2011.
- Ashley James R., *The Macedonian Empire. The Era of Warfare Under Philip II and Alexander the Great, 359–323 B.C.*, Jefferson 1998.
- Assmann Jan, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge 2011.
- Aune Michael B., *The Subject of Ritual. Ideology and Experience in Action*, w: *Religious and Social Ritual. Interdisciplinary Explorations*, red. Michael B. Aune, Valerie DeMarinis, Albany 1996, s. 147–174.
- Bachrach Bernard S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977.
- Bachrach Bernard S., *A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*, Minneapolis 1973.
- Bachrach Bernard S., *Procopius and the Chronology of Clovis Reign*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 1, 1970, s. 21–31.
- Balzaretti Ross, *Sexuality in Late Lombard Italy, c. 700–c. 800 AD*, w: *Medieval Sexuality. A Casebook*, red. April Harper, Caroline Proctor, New York–Oxon 2007, s. 7–31.
- Banaszkiewicz Jacek, *Usque in hodiernum diem – Średniowieczne znaki pamięci*, „Przegląd Historyczny” 2, 1981, s. 229–238 (przedruk w: idem, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, Kraków 2013, s. 101–117).
- Baraz Daniel, *Medieval Cruelty. Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period*, New York 2003.
- Barnes Timothy David, *Enemies, Animals, and Stereotypes*, w: idem, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca 1998 (Cornell Studies in Classical Philology, 56), s. 107–119.
- Barthes Roland, *Mythologies*, tłum. Annette Lavers, New York 1991 (wyd. oryg.: idem, *Mythologies*, Paris 1957).
- Bascom William, *The Forms of Folklore. Prose Narratives*, w: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, red. Alan Dundes, Berkeley 1984, s. 5–29.
- Bassett Paul Merritt, *The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville*, „History and Theory” 15, 1976, nr 3, s. 278–292.

- Becher Matthias, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2001.
- Becher Matthias, *Luxuria, libido und adulterium. Kritik am Herrscher und seiner Gemahlin im Spiegel der zeitgenössischen Historiographie (6. bis 11. Jahrhundert)*, w: Heinrich IV, red. Gerd Althoff, Ostfilder 2009 (Vorträge und Forschungen, 69).
- Becher Matthias, *Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung*, w: Karl Martell in seiner Zeit, red. Jörg Jarnut, Ulrich Nonn, Michael Richter, Sigmaringen 1994 (Beihefte der Francia, 37), s. 119–147.
- Beetham David, *The Legitimation of Power*, New York 2013.
- Benardette Seth, *Herodotean Inquiries*, The Hague 1969.
- Berndt Christina Gish, *Kinship as Strategic Political Action. The Northern Cheyenne Response to the Imposition of Nation-State*, Ann Arbor 2008.
- Beyerle Franz, *Das frühmittelalterliche Schulheft vom Ämterwesen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” 69, 1952, s. 1–23.
- Bloch Marc, *Die wundertätigen Könige*, München 1998.
- Blockley Roger C., *Roman-Barbarian Marriages in the Late Empire*, „Florilegium” 4, 1982, s. 63–79.
- Bodmer Jean-Pierre, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt. Eine Studie über Kriegertum als Form der menschlichen Existenz im Frühmittelalter*, Zürich 1958 (Geist und Werk der Zeiten, 2).
- Booker Courtney M., *Interview with Patrick J. Geary*, „Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies” 29, 1998, nr 1, s. 1–20.
- Bourdieu Pierre, *Language and Symbolic Power*, red. i wstęp John B. Thompson, tłum. Gino Raymond, Matthew Adamson, Cambridge 1991.
- Bowlus Charles R., *Ethnogenesis Models and the Age of Migrations. A Critique*, „Austrian History Yearbook” 26, 1995, s. 147–164.
- Bowlus Charles R., *Ethnogenesis. The Tyranny of a Concept*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. Andrew Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4), s. 241–256.
- Brencz Andrzej, *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia*, „Lud” 71, 1987, s. 215–229.
- Bright James W., *An Anglo-Saxon Reader*, New York 1913.

- Bronisch Alexander Pierre, *Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien*, w: *Das frühmittelalterliche Königtum: ideelle und religiöse Grundlagen*, red. Franz-Reiner Erkens, Berlin–New York 2005, s. 161–189.
- Brown Peter, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity A.D. 200–1000*, Oxford 2013.
- Burbank Jane, Cooper Frederick, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton 2010.
- Burns Thomas S., *Rome and the Barbarians 100 B.C.–A.D. 400*, Baltimore–London 2003.
- Bury John Bagnell, *A History of the Later Roman Empire. From Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, t. 2, London–New York 1889.
- Candlin Christopher N., *General Editor's Preface*, w: *The Construction of Professional Discourse*, red. Britt-Louise Gunnarsson, Per Linell, Bengt Nordberg, London 1997, s. Viii–xiv.
- Cameron Averil, *Agathias*, Oxford 1970.
- Cameron Averil, *Agathias on the Early Merovingians*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Lettere, Storia e Filosofia Serie II, 37, 1/2, 1968, s. 95–140.
- Cameron Averil, *How did the Merovingian Kings wear their Hair?*, „Revue belge de philologie et d'histoire” 43, 1995, nr 4, s. 1203–1216.
- Cameron Averil, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley–Los Angeles 1985.
- Campbell George L., *Compendium of the World's Languages*, Oxon–New York 2013.
- Castritius Helmut, *Stammesbildung, Ethnogenese*, „Reallexikon der Germanischen Altertumskunde” 29, 2005, s. 508–515.
- Castritius Helmut, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007.
- Cazier Pierre, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne Catholique*, Paris 1994 (Théologie Historique, 96).
- Chadwick Hector Munro, *The Heroic Age*, Cambridge 1912.
- Chadwick Hector Munro, *The Origin of the English Nation*, Cambridge 1907.
- Chadwick Hector Munro, *Studies on Anglo-Saxon institutions*, Cambridge 1905.
- Champion Craig B., *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley–Los Angeles 2004 (Hellenistic Culture and Society, 41).

- Charles-Edwards Thomas, *Anglo-Saxon Kinship Revisited*, w: *The Anglo-Saxons. From the Migration Period to the Eighth Century. An Ethnographic Perspective*, red. John Hines, Woodbridge 1997, s. 171–204.
- Chikozho Joshua, Mubaya Tapuwa Raymond, Mawere Munyaradzi, *Nyaminyami, 'The Tonga River-God'. The Place of the Nyaminyami in the Tonga People's Cosmology and Environmental Conservation Practices*, w: *Harnessing Cultural Capital for Sustainability. A Pan Africanist Perspective*, red. Munyaradzi Mawere, Samuel Awuah-Nyamekye, Mankon–Bamenda 2015, s. 243–264.
- Christensen Arne Soby, *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*, Copenhagen 2002.
- Christiansen Eric, *Norsemen in the Viking Age*, Oxford–Malden 2002.
- Claude Dietrich, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen 1971 (Vorträge und Forschungen, 8).
- Claude Dietrich, *Die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Westgotenreich und Ostrom (475–615)*, „Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung” 104, 1996, nr 1–4, s. 13–25.
- Claude Dietrich, *Geschichte der Westgoten*, Stuttgart–Köln–Berlin 1970 (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, 128).
- Clayton Mary, *De Duodecim Abusiuis, Lordship and Kingship in Anglo-Saxon England*, w: *Saints and Scholars. New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, red. Stuart McWilliams, Cambridge 2012, s. 141–163.
- Clover Frank M., *The Late Roman West and the Vandals*, Aldershot 1993.
- Codoñer Carmen, *La lengua de Isidoro*, „Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie” 23, 2015, s. 47–57.
- Collins Roger, *Isidore, Maximus and the Historia Gothorum*, w: *Historiographie im frühen Mittelalter*, red. Anton Scharer, Georg Scheibelreiter, Wien–Oldenburg 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32), s. 345–358.
- Collins Roger, *Visigothic Spain, 409–711*, Oxford 2004 (wyd. pol.: idem, *Hiszpania w czasach Wizygotów: 409–711*, tłum. Jacek Lang, Warszawa 2007).
- Contreni John J., “*And Even Today*”. *Carolingian Monasticism and the Miracula sancti Germani of Heiric of Auxerre*, w: *Medieval Monks and Their World. Ideas and Realities. Studies in Honor of Richard*



- E. Sullivan, red. David Blanks, Michael Frassetto, Amy Livingstone, Leiden–Boston 2006, s. 35–48.
- Coumert Magali, *L'identité ethnique dans les récits d'origine: l'exemple des Goths*, w: *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, red. Véronique Gazeau, Pierre Bauduin, Yves Modéran, Caen 2008, s. 49–73.
- Courtois Christain, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.
- Croke Brian, *Jordanes and the Immediate Past*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 54, 2005, nr 4, s. 473–494.
- Crouch Jace T., *Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain*, „Mediterranean Studies” 4, 1994, s. 9–26.
- Cunliffe Barry, *In the Fabulous Celtic Twilight*, w: *The Barbarians of Ancient Europe. Realities and Interactions*, red. Larissa Bonfante, Cambridge 2011, s. 190–210.
- Curtius Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, tłum. Willard R. Trask, New York 1953 (wyd. oryg.: idem, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, München 1948).
- Current Issues and Future Directions in the Study of Franks and Alamanni in the Merovingian Period. Discussions with comments by Giorgio Ausenda*, w: *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, red. Ian N. Wood, Woodbridge 1998.
- Curta Florin, *Hiding Behind a Piece of Tapestry. Jordanes and the Slavic Venethi*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 47, 1993, nr 3, s. 321–340.
- Curta Florin, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge 2004.
- Dahn Felix, *Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königthums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis auf die Feudalzeit*, t. 1: *Die Zeit vor der Wanderung. Die Vandalen*, München 1861; t. 3: *Verfassung des ostgothischen Reiches in Italien*, Würzburg 1866.
- Dailey Erin Thomas, *Gregory of Tours and the Paternity of Chlothar II. Strategies of Legitimation in the Merovingian Kingdoms*, „Journal of Late Antiquity” 7, 2014, nr 1, s. 3–27.
- Dailey Erin Thomas, *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*, Leiden 2015 (Mnemosyne Supplements, 381).
- Dench Emma, *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford 2005.

- Deswarte Thomas, *Une nation inachevée. Le royaume de Tolède (VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècle)*, w: *Nation et nations au Moyen Âge XLIV<sup>e</sup> congrès de la SHMESP (Prague, 23 mai – 26 mai 2013)*, Paris 2014, s. 63–78.
- Díaz Martínez Pablo C., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007.
- Diesenberger Maximilian, *Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms*, w: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, red. Richard Corradini, Maximilian Diesenberger, Helmut Reimitz, Leiden–Boston 2013 (The Transformation of The Roman World, 12), s. 173–212.
- Diesenberger Maximilian, Reimitz Helmut, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie*, w: *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, red. Franz-Reiner Erkens, Berlin–New York 2005, s. 214–269.
- Diesner Hans-Joachim, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Stuttgart 1966.
- Downey Glanville, *The Composition of Procopius, De Aedificiis*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 78, 1947, s. 171–183.
- Drews Robert, *The End of the Bronze Age. Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton 1993.
- Drews Wolfram, *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden–Boston 2006 (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, 59).
- Drögereit Richard, *Fragen der Sachsenforschung in historischer Sicht*, „Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte” 31, 1959, s. 38–76.
- Dumézil Georges, *Camillus. A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Berkeley 1980.
- Earle Timothy, *How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory*, Stanford 1997.
- Effros Bonnie, *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley–Los Angeles 2003 (The Transformation of the Classical Heritage, 35).
- Eger Christoph, *Zur Imperialisierung des westgotischen Königtums aus archäologischer Sicht*, w: *Spolien im Umkreis der Macht. Akten der Tagung in Toledo vom 21.–22.9.2006 = Spolia en el entorno des poder. Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de septiembre 2006*,

- red. Thomas G. Schattner, Fernando Valdés Fernández, Mainz 2009, s. 151–169.
- Eliade Mircea, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, tłum. i przedm. Krzysztof Kocjan, Warszawa 2002 (wyd. oryg.: idem, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970).
- Erkell Harry, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Göteborg 1952.
- Eska Charlene M., *The Mutilation of Derbforgaill*, w: *Wounds and Repair in Medieval Culture*, red. Larissa Tracy, Kelly DeVries, Leiden–Boston 2015, s. 252–264.
- Esmiol Andrea, *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen Mittelalter*, Köln–Weimar–Wien 2002.
- Evans John D., *In Memoriam Terence Powell*, „Proceedings of the Prehistoric Society” 42, 1976.
- Ewig Eugen, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 2006 (Kohlhammer Taschenbücher, 392).
- Ewig Eugen, *Studien zur merowingischen Dynastie*, „Frühmittelalterliche Studien” 8, 1974, s. 15–59.
- Ewig Eugen, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts*, w: idem, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*, t. 1, red. Hartmut Atsma, München–Zürich 1976, s. 231–273 (pierwodruk w: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, 5, *Caratteri del Secolo VII in Occidente. 23–29 aprile 1957*, t. 2, Spoleto 1958, s. 587–648).
- Farney Gary D., *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*, Cambridge 2007.
- Ferreiro Alberto, *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2004–2006*, Leiden–Boston 2008 (The Medieval and Early Modern Iberian World, 35).
- Firth Raymond, *Symbols. Public and Private*, Ithaca 1973.
- Fisher Jay, *The Annals of Quintus Ennius and the Italic Tradition*, Baltimore 2014.
- Flory Stewart, *The Archaic Smile of Herodotus*, Detroit 1987.
- Fontaine Jacques, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1–3, Paris 1983.
- Fontaine Jacques, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, tłum. Miguel Montes, Madrid 2002.

- Fontaine Jacques, *Quelques observations sur les «Institutionum disciplinae» pseudo-Isidorienne*, w: idem, *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*, London 1988 (Collected Studies Series, CS281), s. 617–655 (pierwodruk w: *La Ciduad de Dios CLXXXI = Homenaje a P. Ángel Custodio Vega*, El Escorial 1968, s. 617–655).
- Fouracre Paul, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, „Past & Present” 127, 1990, s. 3–38.
- Fouracre Paul, Gerberding Richard, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720*, Manchester–New York 1996.
- Fowler Loretta, *Arapahoe Politics, 1851–1978. Symbols in Crises of Authority*, Lincoln 1982.
- Frazer James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1922.
- Fried Johannes, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.
- Fried Morton H., *The Notion of the Tribe*, Menlo Park 1975.
- García Moreno Luis A., *Historia de España Visigoda*, Madrid 1989.
- García Moreno Luis A., *Por qué Isidoro de Sevilla quizo escribir una segunda versión de su Historia Gothorum*, w: *Familie, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, Paris 2005 (Cultures et Civilisations Médiévales, 31), s. 387–408.
- Garnsey Peter, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999.
- Garstad Benjamin, *Authari in Paul the Deacon’s Historia Langobardorum, Secundus of Trent, and the Alexander Tradition in Early Lombard Italy*, „Journal of Late Antiquity” 9, 2016, nr 1, s. 218–266.
- Geary Patrick J., *Barbarians and Ethnicity*, w: *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, red. Glen Warren Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar, Cambridge (Mass.)–London 2001, s. 107–129.
- Geary Patrick J., *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York–Oxford 1988.
- Geary Patrick J., *Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages*, „Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien” 113, 1983, s. 15–26.
- Gera Deborah Levine, *Warrior Women. The Anonymous „Tractatus De Mulieribus”*, Leiden 1997 (Mnemosyne. Supplementum).
- Geuenich Dieter, *Der Kampf um die Vormachtstellung am Ende des 5. Jahrhunderts. Das Beispiel der Alemannen zwischen Franken und Ostgoten*, w: *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Kontinuitäten*

- und Brüche, Konzeptionen und Befunde*, red. Theo Kölzer, Rudolf Schieffer, Ostfildern 2009, s. 143–162.
- Gibbon Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, t. 5, New York 1822.
- Gillett Andrew, *Ethnogenesis. A Contested Model of Early Medieval Europe*, „History Compass” 4, 2006, nr 2, s. 241–260.
- Gillett Andrew, *The Goths and the Bees in Jordanes. A Narrative of no Return*, w: *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, red. John Burke, Melbourne 2006, s. 149–163.
- Gillett Andrew, *Introduction. Ethnicity, History, and Methodology*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. Andrew Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4), s. 1–18.
- Gillett Andrew, *Jordanes and Ablabius*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History*, red. Carl Deroux, Brussels 2000 (Collection Latomus, 10), s. 479–500.
- Gillett Andrew, *The Mirror of Jordanes. Concepts of the Barbarian, Then and Now*, w: *Companion to Late Antiquity*, red. Philip Rousseau, Oxford–Malden 2009, s. 392–408.
- Gillett Andrew, *Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdoms?*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. Andrew Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4), s. 85–121.
- Glötz Gustave, *The Greek City and its Institutions*, tłum. N. Mallinson, London–New York 1929 (wyd. oryg.: idem, *La Cité grecque*, Paris 1928).
- Goez Werner, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtedenken und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.
- Goffart Walter, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006.
- Goffart Walter, *Conspicuous by Absence. Heroism in the Early Frankish Era (6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> Cent.)*, w: *La funzione dell'eroe germanici. Storicità, metafora, paradigma*, red. Teresa Párolí, Roma 1995, s. 41–56.
- Goffart Walter, *Conspicuously Absent. Martial Heroism in the Histories of Gregory of Tours and its Likes*, w: idem, *Barbarians, Maps, and Historiography. Studies on the Early Medieval West*, Farnham–Burlington 2009 (Variorum Collected Studies, 916), s. 95–120, na

- s. 316–317 dodatkowe uwagi (pierwotnie opublikowano w: *The World of Gregory of Tours*, red. Kathleen Mitchell, Ian Wood, Leiden 2002, s. 365–393).
- Goffart Walter, *Does the Distant Past Impinge on the Invasion Age Germans?*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. Andrew Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4), s. 21–38 (przedruk w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, red. Thomas F.X. Noble, London–New York 2006, s. 75–90).
- Goffart Walter, *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, „Florilegium” 4, 1982, s. 80–99 (przedruk w: idem, *Rome’s Fall and After*, London–Ronceverte 1989, s. 275–292).
- Goffart Walter, *Jordanes’s Getica and the Disputed Authenticity of Gothic Origins from Scandinavia*, „Speculum” 80, 2005, nr 2, s. 379–398 (przedruk z niewielkimi zmianami w: idem, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006, s. 56–72).
- Goffart Walter, *The Narrators of the Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Notre Dame 2005.
- Goffart Walter, *Two Notes on Germanic Antiquity Today*, „Traditio” 50, 1995, s. 9–30 (przedruk w: idem, *Barbarians, Maps, and Historiography. Studies on the Early Medieval West*, Farnham–Burlington 2009 (Variorum Collected Studies, 916), s. 1–22).
- Goffart Walter, *Zosimus. The First Historian of Rome’s Fall*, „The American Historical Review” 76, 1971, nr 2, s. 412–441 (przedruk w: idem, *Rome’s Fall and After*, London–Ronceverte 1989, s. 81–110).
- Goldberg Sander M., *Constructing Literature in the Roman Republic. Poetry and its Reception*, Cambridge 2005.
- Goltz Andreas, *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*, Berlin 2008 (Millenium Studien, 12).
- Goosmann Erik, *The Long-haired Kings of the Franks: ‘like so many Samsons?’*, „Early Medieval Europe” 20, 2012, nr 3, s. 233–259.
- Gordon Colin D., *The Age of Attila. Fifth-Century Byzantium and the Barbarians*, Ann Arbor 1961.
- Graus František, *Herrschaft und Treue. Betrachtungen zur Lehre von der germanischen Kontinuität*, „Historica” 12, 1966, s. 5–44.

- Graus František, *Über die sogenannte germanische Treue*, „Historica” 1, 1959, s. 71–121 (przedruk w: idem, *Ausgewählte Aufsätze von František Graus*, Stuttgart 2002, s. 133–179).
- Graus František, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.
- Green Dennis Howard, *Medieval Listening and Reading. The Primary Reception of German Literature 800–1300*, Cambridge 1994.
- Green Dennis Howard, *The Rise of Germania in the Light of Linguistic Evidence*, w: *After Empire. Towards an Ethnology of Europe’s Barbarians*, red. Giorgio Ausenda, Woodbridge 1995, s. 143–157.
- Grierson Philip, Blackburn Mark, *Medieval European Coinage*, t. 1: *The Early Middle Ages (5<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries)*, Cambridge 1986.
- Grigg Julianna, *The Just King and De Duodecim Abusiuis Saeculi*, „Parergon” 27, 2010, s. 27–52.
- Habermas Jürgen, *The Legitimation Crisis*, Cambridge–Malden 2007.
- Hachmann Rolf, *Die Goten und Skandinaviern*, Berlin 1970 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge, 34).
- Hadas-Lebel Mireille, *Jerusalem against Rome*, Leuven 2006.
- Hall Jonathan M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- Hall Jonathan M., *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago 2002.
- Hallpike Christopher Robert, *Social Hair*, „Man. New Series” 4, 1969, nr 2, s. 256–264.
- Halsall Guy, *Childeric’s Grave, Clovis’ Succession, and the Origins of the Merovingian Kingdom*, w: *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul. Selected Studies in History and Archaeology, 1992–2009*, Leiden–Boston 2010, s. 169–187 (pierwodruk w: *Society and Culture in Late Roman Gaul. Revisiting the Sources*, red. Ralph W. Mathisen, Danuta Shanzer, Aldershot 2001, s. 116–133).
- Halsall Guy, *Merovingian Masculinities*, w: idem, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul. Selected Studies in History and Archaeology, 1992–2009*, Leiden–Boston 2010, s. 357–381.
- Halsall Guy, *Movers and Shakers. The Barbarians and the Fall of Rome*, „Early Medieval Europe” 8, 1999, nr 1, s. 131–145 (przedruk w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, red. Thomas F.X. Noble, New York 2006, s. 230–241).
- Halsall Guy, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450–900*, London–New York 2003.

- Hämäläinen Pekka, *The Comanche Empire*, New Haven 2008.
- Hansen Mogens Herman, *Reflections on Aristotle's Politics*, Copenhagen 2013.
- Harrison Dick, *Dark Age Migrations and Subjective Ethnicity. The Example of the Lombards*, „Scandia. Tidskrift för kritisk historisk forskning” 57, 1991, nr 1, s. 19–36.
- Hartog François, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, tłum. Janet Lloyd, Berkeley–Los Angeles–London 1988 (wyd. oryg.: idem, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980).
- Haubrichs Wolfgang, *Typen der anthroponymischen Indikation von Verwandtschaft bei den ‚germanischen‘ gentes: Traditionen – Innovationen – Differenzen*, w: *Verwandtschaft, Name und soziale Ordnung (300–1000)*, red. Steffen Patzold, Karl Ubl, Berlin–Boston 2014, s. 29–72.
- Hauck Karl, *Carmina Antiqua. Abstammungsglaube und Stammesbewußtsein*, „Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte” 27, 1964, s. 1–33.
- Hauck Karl, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, „Saeculum” 6, 1955, s. 186–223.
- Heather Peter, *The Barbarian in Late Antiquity. Image, Reality, and Transformation*, w: *Constructing Identities in Late Antiquity*, red. Richard Miles, London–New York 1999, s. 234–258.
- Heather Peter, *Ethnicity, Group Identity, and Social Status in the Migration Period*, w: *Franks, Northmen, and Slavs. Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, red. Ildar H. Garipzanov, Patrick J. Geary, Przemysław Urbańczyk, Turnhout 2008 (*Cursor Mundi*, 5), s. 17–49.
- Heather Peter J., *Merely an Ideology? – Gothic Identity in Ostrogothic Italy*, w: *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century. An Ethnographic Perspective*, red. Sam J. Barnish, Federico Marazzi, San Marino 2007, s. 31–60.
- Heather Peter, Matthews John, *The Goths in Fourth Century*, Liverpool 1991 (*Translated Texts for Historians*, 11).
- Hechberg Werner, *Die Theorie vom Adelsheil im früherem Mittelalter*, w: *Das frühmittelalterliche Königtum*, red. Franz-Reiner Erkens, Berlin 2005, s. 427–445.
- Heinichen Friedrich Adolph, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, t. 1, Leipzig 1864.
- Heinzelmann Martin, *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, Cambridge 2001.



- Hen Yitzhak, *Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda*, „Revue belge de philologie et d'histoire” 71, 1993, nr 2, s. 271–276.
- Hen Yitzhak, *Culture and Religion in Merovingian Gaul: A.D. 481–751*, Leiden–New York–Köln 1995 (Cultures, Beliefs and Traditions, 1).
- Hen Yitzhak, *A Visigothic King in Search of an Identity – Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps*, w: *Ego Troubles. Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, red. Rosamond McKitterick, Irene van Renswoude, Matthew Gillis, Vienna 2010 (Denkschriften der phil.-hist. Klasse, 385, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 15), s. 89–99.
- Hertzberg Hugo, *Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla. Eine Quellenuntersuchung*, Göttingen 1874.
- Hillgarth Jocelyn N., *Coins and Chronicles. Propaganda in Sixth-Century Spain and the Byzantine Background*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 15, 1966, nr 4, s. 483–508 (przedruk w: idem, *Visigothic Spain, Byzantium, and the Irish*, London 1985).
- Hillgarth Jocelyn N., *Historiography in Visigothic Spain*, w: *La storiografia altomedievale*, Spoleto 1970 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 17), s. 261–311 (przedruk w: idem, *Visigothic Spain, Byzantium, and the Irish*, London 1958).
- Hillgarth Jocelyn N., *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 21, 1958, nr 1/2, s. 7–26 (przedruk w: idem, *Visigothic Spain, Byzantium, and the Irish*, London 1958).
- Hillgarth Jocelyn N., *The Visigoths in History and Legend*, Toronto 2009 (Studies and Texts, 166).
- Hobden Fiona, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013.
- Höfler Otto, *Das germanische Kontinuitätsproblem*, „Historische Zeitschrift” 157, 1938, s. 1–26.
- Höfler Otto, *Der Sakralcharakter des germanischen Königtums*, w: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, red. Theodor Mayer, Lindau–Konstanz 1956, s. 75–104 (ten art. też w: *La regalita sacra = The Sacral Kingship. Contributi al tema dell' VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Roma, Aprile 1955, Leiden 1959, s. 664–701; idem, *Kleine Schrift en. Ausgewählte Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte, zur Literatur des Mittelalters, zur germanischen Sprachwissenschaft sowie zur*

- Kulturphilosophie und Morphologie*, red. Helmut Birkhan, Hamburg 1992, s. 255–283).
- Höfler Otto, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Wien 1973 (Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 279).
- Hoyoux Jean, *Reges criniti Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 26, 1948, nr 3, s. 479–508.
- Humphries Mark, *The Lexicon of Abuse. Drunkenness and Political Illegitimacy in the Late Roman World, w: Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, red. Guy Halsall, Cambridge 2002, s. 75–88.
- In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, red. Charles E.V. Nixon, Barbara Saylor Rodgers, Berkeley 1994.
- Ingelbert Hervé, *Isidore de Seville et son monde. Lieux, peuples, époques*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 109–122.
- Isaac Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, New Jersey 2004.
- Jaeger Mary, *Archimedes and the Roman Imagination*, Ann Arbor 2008.
- James Edward, *Bede and the Tonsure Question*, „Pertitia” 3, 1984, s. 85–98.
- James Edward, *Europe’s Barbarians AD 200–600*, Oxon–New York 2014.
- James Edward, *The Franks*, Oxford–Cambridge (Mass.) 1988.
- James Edward, *Gregory of Tours and the Franks, w: After Rome’s Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History*, red. Alexander Callander Murray, Toronto 1998, s. 51–66.
- Jipp Joshua W., *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1–10*, Leiden–Boston 2013.
- Johnsson Peter H., *Looks of Difference. The Integral Role of Hair as a Distinguishing Feature in Early Merovingian Gaul*, „Ex Post Facto. Journal of the History Students at San Francisco State University” 19, 2010, s. 55–68.
- Jones Arnold Hugh Martin, *The Constitutional Position of Odoacer and Theodoric*, „The Journal of Roman Studies” 52, 1962, s. 126–130.
- Jordan Elizabeth A., *Historical Writing in Visigothic Spain from c. 468 to the Arab Invasion 711*, Toronto 1996 (nieopublikowana dysertacja doktorska).

- Jurasinski Stefan, *Germanism, Slapping and the Cultural Contexts of Æthelbert's Code. A Reconsideration of Chapters 56–68*, „The Haskins Society Journal” 18, 2007, s. 51–71.
- Jurasinski Stefan, *The Old English Penitentials and Anglo-Saxon Law*, Cambridge 2015.
- Jussen Bernhard, *Diskutieren über Könige im vormodernen Europa. Einleitung*, w: *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München 2005, s. XI–XXIV.
- Kaiser Reinhold, *Das römische Erbe und das Merowingerreich*, München 2004 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 26).
- Kaldellis Anthony, *Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004.
- Kampers Gerd, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn 2008.
- Kampers Gerd, *Isidor von Sewill und das Königtum*, „Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie” 23, 2015, s. 123–132.
- Karras Ruth M., *Sexuality in Medieval Europe. Doing unto Others*, Oxon–New York 2012.
- Kasperski Robert, *Ethnicity, Ethnogenesis, and the Vandals. Some Remarks on a Theory of Emergence of the Barbarian gens*, „Acta Poloniae Historica” 112, 2015, s. 201–242.
- Kasperski Robert, *Frankowie i Obodryci: tworzenie „plemion” i „królów” na słowiańskim Połabiu w IX wieku*, w: *Granica wschodnia cywilizacji zachodniej w średniowieczu*, red. Zbigniew Dalewski, Warszawa 2014, s. 55–113.
- Kasperski Robert, *Kilka uwag o dwóch opowieściach o zwycięstwie Longobardów nad Herulami (Paweł Diakon, „Historia Langobardorum”, I, 20 i Prokopiusz z Cezarei, „De Bellis”, VI, 14)*, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes” 55, 2017, s. 11–25.
- Kasperski Robert, *Propaganda im Dienste Theoderichs des Großen – die dynastische Tradition der Amaler in der „Historia Gothorum” des Cassiodor*, „Frühmittelalterliche Studien” 52, 2018 (w druku).
- Kasperski Robert, *The Visigothic King Gesalic, Isidore's Historia Gothorum and the Goths' Wars against the Franks and Burgundians in the Years 507–514*, „Kwartalnik Historyczny” 124, 2017 (ang.-language edition), nr 1, s. 7–37.
- Kasperski Robert, *Too Civilized to Revert to Savages? A Study Concerning a Debate about the Goths between Procopius and Jordanes*, „The Mediaeval Journal” 5, 2015, nr 2, s. 33–51.

- Kaufmann Ekkehard, *Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung” 72, 1955, s. 177–185.
- Kavanagh Thomas W., *The Comanches. A History, 1706–1875*, Lincoln 1999 (pierwodruk: *Comanche Political History. An Ethnohistorical Perspective, 1706–1875*, Lincoln 1996).
- Kelly Fergus, *Audacht Morainn*, w: *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, t. 1, red. John T. Koch, Santa Barbara 2006, s. 142–143.
- Kelly Henry Ansgar, *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 18).
- Kern Fritz, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Leipzig 1914 (Mittelalterliche Studien, 1, 2).
- Kern Fritz, *Kingship and Law in the Middle Ages*, tłum. Stanley B. Chrimes, New York 1956 (Studies in Mediaeval History, 4) (wyd. oryg.: idem, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Leipzig 1924).
- Kienast Walther, *Germanische Treue und „Königsheil”*, „Historische Zeitschrift” 227, 1978, nr 2, s. 265–324.
- King Paul D., *Law & Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972 (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought Third Series, 5).
- Kinsley David R., *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley–Los Angeles 1968.
- Kirk Geoffrey Stephen, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley–Los Angeles 1975.
- Kirk Geoffrey Stephen, *On Defining Myth*, w: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, red. Alan Dundes, Los Angeles 1984, s. 53–61 (pierwodruk w: „Phronensis. A Journal for Ancient Philosophy”, t. 1 (dodatkowy), 1973, s. 61–69).
- Klopprogge Axel, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden 1993 (Asiatische Forschungen, 122).
- Kluckhorn Clyde, *Myths and Rituals. A General Theory*, „The Harvard Theological Review” 35, 1942, nr 1, s. 45–79.
- Koch Manuel, *Ethnische Identität im Entstehungsprozess des spanischen Westgotenreiches*, Berlin–Boston 2012 (Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 75).

- Kolb Frank, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tłum. Anna Gierlińska, Poznań 2008 (wyd. oryg: idem, *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin 2001).
- Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, red. Theodor Mayer, Lindau–Konstanz 1956.
- Kroeschell Karl, *Die Treue in der deutschen Rechtsgeschichte*, „Studi Medievali” 10, 1969, nr 1, s. 465–489.
- Kulikowski Michael, *Barbarische Identität. Aktuelle Forschungen und neue Interpretationsansätze*, w: *Römische Legionslager in den Rhein- und Donauprovinzen – Nuclei spätantik-frühmittelalterlichen Lebens?*, red. Michaela Konrad, Christian Witschel, München 2011 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, N.F., 138), s. 103–111.
- Kulikowski Michael, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore–London 2004.
- Kulikowski Michael, *Wie Spanien gotisch wurde. Der Historiker und der archäologische Befund*, w: *Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen*, red. Sebastian Brather, Berlin 2008 (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 57), s. 27–43.
- Labuda Gerard, *O wędrówce Gotów i Gepidów ze Skandynawii nad Morze Czarne*, w: *Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus*, red. Konrad Jażdżewski, Wrocław 1968, s. 213–236.
- Ladner Gerhart B., *On Roman Attitudes toward Barbarians in Late Antiquity*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 7, 1976, s. 1–26 (przedruk w: idem, *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, t. 2, Roma 1983, s. 767–798).
- Lafferty Sean D.W., *Law and Society in the Age of Theoderic the Great. A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge 2013.
- Lavan Myles, *Slaves to Rome. Paradigms of Empire in Roman Culture*, Cambridge 2013.
- Leach Edmund R., *Magical Hair*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 88, 1958, nr 2, s. 147–164 (przedruk w: *Myth and Cosmos. Reading in Mythology and Symbolism*, red. John Middleton, Garden City 1967, s. 77–108; *The Essential Edmund Leach*, t. 2: *Culture and Human Nature*, red. Stephen Hugh-Jones, James Laidlaw, New Haven 2003, s. 177–201).
- Leach Edmund R., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Norwich 1964.

- Le Jan Régine, *Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung*, w: *Staat im frühen Mittelalter*, red. Stuart Airlie, Walter Pohl, Helmut Reimitz, Wien 2006 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften, 334, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 11), s. 73–92 (pierwsza wersja art.: eadem, *La sacralité de la royauté mérovingienne*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 58, 2003, nr 6, s. 1217–1241).
- Liebeschuetz John Hugo Wolfgang Gideon, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.
- Liebeschuetz Wolf (John Hugo Wolfgang Gideon), *Debate about the Ethnogenesis of the Germanic Tribes*, w: *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, red. Hagit Amirav, Bas ter Haar Romeny, Leuven 2007 (Late Antique History and Religion, 1), s. 341–356 (przedruk w: idem, *East and West in Late Antiquity. Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion*, Leiden 2015 (Impact of Empire, 20), s. 85–100).
- Liebeschuetz John Hugo Wolfgang Gideon, *Gens into regnum: the Vandals*, w: *Regna et gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, red. Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut, Walter Pohl, Leiden–Boston 2003 (Transformation of the Roman World, 13), s. 55–83.
- Lienert Elisabeth, *Die „historische” Dietrichepik. Untersuchungen zu „Dietrichs Flucht”, „Rabenschlacht” und „Alphartstod”*, Berlin–New York 2010.
- Lifschitz Felice, *Dudo’s Historical Narrative and the Norman Succession of 996*, „Journal of Medieval History” 20, 1994, s. 101–120.
- Lincoln Bruce, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford 2014.
- Lincoln Bruce, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Mass.) 1986.
- Lincoln Bruce, *Treatment of Hair and Fingernails among the Indo-Europeans*, „History of Religions” 16, 1977, s. 351–362.
- Linehan Peter, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford 1993.
- Livermore Harald, *Twilight of the Goths. The Rise and Fall of the Kingdom of Toledo c. 565–711*, Bristol–Portland 2006.
- Löwe Heinz, *Cassiodor*, w: idem, *Von Cassiodor zu Dante*, Berlin 1973, s. 11–32.

- Maas Michael, *Strabo and Procopius. Classical Geography for a Christian Empire*, w: *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, red. Hagit Amirav, Bas ter Haar Romeny, Leuven–Paris–Dudley 2007, s. 67–83.
- MacDonnell Myles Anthony, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge 2006.
- Maenchen-Helfen Otto, *The Legend of the Origin of the Huns*, „Byzantion” 17, 1945, s. 244–251.
- Maenchen-Helfen Otto, *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*, red. Max Knight, Berkeley–Los Angeles–London 1973.
- Maier Bernhard, *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, Woodbridge 1997.
- Mann Michael, *The Sources of Social Power*, t. 1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge 1986.
- Martin Céline, *La notion de gens dans la péninsule Ibérique des VI<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles. Quelques interprétations*, w: *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, red. Véronique Gazeau, Pierre Bauduin, Yves Modéran, Caen 2008, s. 75–89.
- Martínez Pizarro Joaquin, *Ethnic and National History ca. 500–1000*, w: *Historiography in the Middle Ages*, red. Deborah Mauskopf Deliyannis, Leiden 2003, s. 43–89.
- Matern Susan P., *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*, Berkeley 1999.
- Mathisen Ralph W., *Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity*, w: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, red. Harold Allen Drake, Burlington 2006, s. 27–36.
- Mathisen Ralph W., Sivan Hagith S., *Forging a New Identity. The Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418–507)*, w: *The Visigoths. Studies in Culture & Society*, red. Alberto Ferreiro, Leiden–Boston–Köln 1999 (*The Medieval Mediterranean*, 20), s. 1–62.
- Mayor Adrienne, *The Poison King. The Life and Legend of Mithradates, Rome’s Deadliest Enemy*, Princeton 2010.
- McCone Kim, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth 1990 (*Maynooth Monographs*, 3).
- McCormick Michael, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986.
- McKitterick Rosamond, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989.

- McKitterick Rosamond, *Paul the Deacon and the Franks*, „Early Medieval Europe” 8, 1999, nr 3, s. 319–339.
- Meier Christel, *Der rex iniquus in der lateinischen und volkssprachigen Dichtung des Mittelalters*, w: *Heinrich IV.*, red. Gerd Althoff, Ostfildern 2009, s. 13–39.
- Merrills Andrew H., *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005.
- Merrills Andrew H., Miles Richard, *The Vandals*, Oxford 2010.
- Meulengracht Sørensen Preben, *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, tłum. Joan Turville-Petre, Odense 1983 (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization, 1).
- Meyer Carl, *Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden. Quellen, Grammatik, Glosar*, Paderborn 1877 (Bibliothek der ältesten deutschen Literatur – Denkmäler, 14).
- Mheallaigh Karen ní, *Reading Fiction with Lucian. Fakes, Freaks and Hyperreality*, Cambridge 2014.
- Miles Richard, *Introduction. Constructing Identities in Late Antiquity*, w: *Constructing Identities in Late Antiquity*, red. Richard Miles, London–New York 1999, s. 1–15.
- Miller Dean A., *King and Hero. The Power and Words, and the Ingratitude of Princes*, w: *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*, red. Katja Ritari, Alexandra Bergholm, Newcastle 2008, s. 178–191.
- Miller Dean A., *Legends of Hair. Tracing the Tonsorial Story of Indo-European King and Hero*, „Journal of Indo-European Studies” 35, 2007, nr 3, s. 311–322.
- Moorhead John, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992.
- Momigliano Arnaldo, *Camillus and Concord*, „The Classical Quarterly” 36, 1942, s. 111–120.
- Momigliano Arnaldo, *Some Observations on the ‘Origo Gentis Romanae’*, „The Journal of Roman Studies” 48, 1958, nr 1/2, s. 56–73.
- Mommsen Theodor, *A History of Rome under the Emperors*, tłum. Clare Krojzl, London 1992.
- Montecchio Luca, *I Visigoti e la rinascita culturale del secolo VII*, Roma 2006.
- Moore Michael Edward, *A Sacred Kingdom. Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300–850*, Washington (D.C.) 2011.
- Mortensen Lars Bøje, *Civiliserede barbarer. Historikeren Paulus Diaconus og hans forgængere*, København 1991 (Studier fra sprog- og oldtidsforskning, 315).



- Muhlberger Steven, *War, Warlords, and Christian Historians from the Fifth to the Seventh Century*, w: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, red. Alexander Callander Murray, Toronto 1998, s. 83–98.
- Mueller Hans-Friedrich, *Caesar Selections from his Commentarii De Bello Gallico. Texts, Notes, Vocabulary*, Mundelein 2012.
- Murray Alexander Callander, *The Merovingian State and Administration in the Times of Gregory of Tours*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. Alexander Callander Murray, Boston 2015, s. 191–231.
- Murray Alexander Callander, *Post vocantur Merovingii: Fredegar, Merovech and 'Sacral Kingship'*, w: *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, red. Alexander Callander Murray, Toronto 1998, s. 121–151.
- Murray Alexander Callander, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. Andrew Gillett, Turnhout 2002 (*Studies in the Early Middle Ages*, 4), s. 39–68.
- Nelson Janet L., *Bad Kingship in the Earlier Middle Ages*, „*Haskins Society Journal*” 8, 1999, s. 1–26 (przedruk: eadem, *Courts, Elites, and Gendered Power in the Early Middle Ages. Charlemagne and Others*, Aldershot 2007).
- Nelson Janet L., *Inauguration Rituals*, w: *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London–Ronceverte 1986, s. 283–304 (pierwodruk w: *Early Medieval Kingship*, red. Peter H. Sawyer, Ian N. Wood, Leeds 1977, s. 50–71).
- Nelson Janet L., *Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims*, „*The English Historical Review*” 92, 1977, s. 241–279 (przedruk w: eadem, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London–Ronceverte 1986, s. 133–171).
- Nelson Janet L., *The Lord's Anointed and the People's Choice*, w: *Carolingian Royal Ritual*, w: eadem, *The Frankish World, 750–900*, London 1996, s. 99–132 (pierwodruk w: *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, red. David Cannadine, Simon Price, Cambridge 1987, s. 137–180).
- Nelson Janet L., *Queens as Jezebels. Brunhild and Balthild in Merovingian History*, w: eadem, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London–Ronceverte 1985, s. 1–48 (pierwodruk w: *Medieval Women*.

- Essays Dedicated and Presented to Professor Rosalind M.T. Hill*, red. Derek Baker, Oxford 1978, s. 31–77).
- Nelson Janet L., *Symbols in Context. Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages*, w: eadem, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London–Ronceverte 1986, s. 259–281 (pierwodruk w: „Studies in Church History” 13, 1976, s. 97–119).
- Nordstrom Byron J., *Scandinavian Historiography*, w: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, t. 2: K–Z, red. Daniel R. Woolf, New York 1998, s. 811–813.
- Norlin George, *Ethnology and the Golden Age*, „Classical Philology” 12, 1917, nr 4, s. 351–364.
- Noyes Stanley, *Los Comanches. The Horse People, 1751–1845*, Albuquerque 1995.
- Nybakken Oscar E., *Humanitas Romana*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 70, 1939, s. 396–413.
- O'Donnell James J., *Liberius the Patrician*, „Traditio” 37, 1981, s. 31–72.
- Olivelle Patrick, *Hair and Society. Social Significance of Hair in South Asian Traditions*, w: *Hair. Its Power and Meaning in Asian Cultures*, red. Alf Hiltebeitel, Barbara D. Miller, New York 1998, s. 11–49.
- Orlandis José, *Historia del reino visigodo español*, Madrid 2011.
- Orlandis José, *Semblanzas visigodas*, Madrid 1992.
- Pancer Nira, *Sans Peur et sans Vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps Mérovingiens*, Paris 2001.
- Papencordt Felix, *Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika*, Berlin 1837.
- Pirenne Henri, *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, „Revue bénédictine” 46, 1934, s. 165–177.
- Pirenne Henri, *Mohammed and Charlemagne*, London 1954.
- Pleszczyński Andrzej, Sobiesiak Joanna, Szejgiec Karol, Tomaszek Michał, Tyszką Przemysław, *Historia communitatem facit. Struktura narzacji tworzących tożsamości grupowe w średniowieczu*, Wrocław 2016.
- Pohl Walter, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, München 1988.
- Pohl Walter, *Ethnicity, Theory, and Tradition. A Response*, w: *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, red. Andrew Gillett, Turnhout 2002 (Studies in the Early Middle Ages, 4), s. 221–239.

- Pohl Walter, *Die Gepiden und die gentes an der mittleren Donau nach dem Zerfall des Attilareiches*, w: *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert. Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung*, 24. bis 27. Oktober 1978, Stift Zwettl, Niederösterreich, red. Herwig Wolfram, Falko Daim, Wien 1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Frühmittelalterforschung, 4), s. 239–305.
- Pohl Walter, *Goths and Huns*, w: *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, red. Jeremy McInerney, Chichester 2014, s. 555–568.
- Pohl Walter, *Telling the Difference. Signs of Ethnic Identity*, w: *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, red. Walter Pohl, Helmut Reimitz, Leiden–Boston–Köln 1998 (The Transformation of the Roman World, 2), s. 17–69 (przedruk w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, red. Thomas F.X. Noble, New York 2006, s. 99–138).
- Pohl Walter, *Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung: eine Zwischenbilanz*, w: *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, red. Karl Brunner, Brigitte Merta, Wien–München 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 31), s. 9–26.
- Pohl Walter, *The Vandals. Fragments of a Narrative*, w: *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, red. Andrew H. Merrills, Aldershot–Burlington 2004, s. 31–47.
- Pohl Walter, Dörler Philipp, *Isidore and the gens Gothorum*, „Antiquité tardive. Revue internationale d’histoire et d’archéologie” 23, 2015, s. 133–141.
- Powell Thomas George Eyre, *Celtowie*, tłum. Piotr Taracha, Warszawa 1999 (wyd. oryg.: idem, *The Celts*, London 1958).
- The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, red. Mary Whitby, Leiden–Boston 1998 (Mnemosyne. Supplementum, 183).
- Prostko-Prostyński Jan, *In dubiis abstine. Notunculae Ablabianae*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 11, 2012, s. 127–136.
- Prostko-Prostyński Jan, *Utraeque res publicae. The Emperor Anastasius I’s Gothic Policy (491–518)*, Poznań 1996.
- Puchner Walter, *Adoptio in fratrem. Kirchliche Segnung der Wahlbruderschaft zwischen theologischen Verdikt und gelebter Pastoralpraxis*, w: idem, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Köln–Weimar 2005, s. 353–370.

- Rand Edward Kennard, *The Humanism of Cicero*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 71, 1932, nr 4, s. 207–216.
- Reimitz Helmut, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550–850*, Cambridge 2015.
- Renfrew Colin, *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London 1987.
- Reuter Timothy, *Whose Race, Whose Ethnicity? Recent Medievalist’ Discussions of Identity*, w: idem, *Medieval Politics & Modern Mentalities*, red. Janet L. Nelson, Cambridge 2006, s. 100–108.
- Reydellet Marc, *La Conception du souverain chez Isidore de Séville*, w: *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento por Manuel C. Diaz y Diaz, bajo el patrocinio científico de las Facultades de Filosofía y Letras de las Universidades de España, a costa y por la munificencia de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León*, Leon 1961, s. 457–466.
- Reydellet Marc, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d’Isidore de Séville*, „Mélanges d’archéologie et d’histoire” 82, 1970, s. 363–400.
- Reydellet Marc, *Recherches sur l’idéologie monarchique dans le royaume wisigothique d’Espagne*, „École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques” 1964, s. 413–420.
- Reydellet Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981.
- Reynolds Susan, *Our Forefathers? Tribes, Peoples, and Nations in the Historiography of the Age of Migrations*, w: *After Rome’s Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History*, red. Alexander Callander Murray, Toronto 1998, s. 17–36.
- Riché Pierre, *Éducation et culture dans Occident barbare, VI<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1962 (Patristica Sorbonensia, 4).
- Riggsby Andrew M., *Caesar in Gaul and Rome. War in Words*, Austin 2006.
- Roach Daniel, *The Material and Visual. Objects and Memories in the Historia ecclesiastica of Orderic Vitalis*, „Haskins Society Journal” 24, 2012, s. 63–78.
- Rojinsky David, *Companion to Empire. A Genealogy of the Written Word in Spain and New Spain, c. 550–1550*, Amsterdam–New York 2010 (Foro Hispánico, 37).
- Romm James S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton 1992.

- Rosellini Michèle, Saïd Suzanne, *Women's Customs among the 'savages' in Herodotus*, w: *Herodotus*, t. 2: *Herodotus and the World*, red. Rosaria Vignolo Munson, Oxford 2013 (Oxford Readings in Classical Studies), s. 213–244 (pierwodruk w: *Usages des femmes et autres nomoi chez les 'sauvages' d'Herodote*, „Annali della Scuola Normale di Pisa” 8, 1978, nr 3, s. 949–1006).
- Rouche Michel, *Attila. La violence nomade*, Paris 2009 (wyd. pol.: idem, *Attyla i Hunowie. Ekspansja barbarzyńskich nomadów, IV–V wiek*, tłum. Jakub Jedliński, Warszawa 2011).
- Rus Rufino Salvador, *Unidad y Paz en El Reino Visigodo. Dos Aspectos del Pensamiento político del Isidoro*, „Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie” 23, 2015, s. 81–94.
- Saddington Denis B., *Roman Attitudes to the 'externae gentes' of the North*, „Acta Classica” 4, 1961, s. 90–102.
- Sarti Laury, *Perceiving War and the Military in Early Christian Gaul (ca. 400–700 A.D.)*, Leiden–Boston 2013.
- Sayers William, *Early Irish Attitudes toward Hair and Beards, Baldness and Tonsure*, „Zeitschrift für celtische Philologie” 44, 1991, nr 1, s. 154–189.
- Schlesinger Walter, *Burgen und Burgbezirke. Beobachtungen im mittel-deutschen Osten*, w: idem, *Mitteldeutsche Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Göttingen 1961, s. 158–188 (pierwodruk w: *Von Land und Kultur. Beiträge zur Geschichte des mitteldeutschen Ostens. Festschrift für Rudolf Kötzschke*, red. Werner Emmerich, Leipzig 1937, s. 77–105).
- Schlesinger Walter, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, „Historische Zeitschrift” 176, 1953, s. 225–275 (przedruk w: *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, red. Hellmut Kämpf, Darmstadt 1956, s. 135–190).
- Schlesinger Walter, *Randbemerkungen zu drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue*, w: *Alteuropa und die Moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, red. Alexander Bergengruen, Ludwig Deike, Göttingen 1963, s. 11–59 (przedruk w: idem, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, t. 1, Göttingen 1963, s. 286–334).
- Schlesinger Walter, *Über germanisches Heerkönigtum*, w: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, red. Theodor Mayer, Lindau–Konstanz 1956, s. 105–141 (przedruk: idem, *Beiträge zur*

- deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, t. 1, Göttingen 1963, s. 53–87).
- Schmidt Ludwig, *Geschichte der Wandalen*, Leipzig 1901.
- Schönfeld Moritz, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*, Heidelberg 1911.
- Schramm Percy Ernst, *Zur Haar- und Barttracht als Kennzeichen im germanischen Altertum und im Mittelalter*, w: idem, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Stuttgart 1954 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 13, 1), s. 119–127.
- Schutz Herbert, *Tools, Weapons and Ornaments. Germanic Material Culture in Pre-Carolingian Central Europe, 400–750*, Leiden 2001.
- Shanzer Danuta, *The Tale of Frodobert's Tail*, w: *Colloquial and Literary Latin*, red. Eleanor Dickey, Anna Chahoud, Cambridge 2010, s. 376–405.
- Sherwin-White Adrian Nicholas, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1970.
- Smith Anthony D., *Nationalism*, Cambridge–Malden 2001.
- Staubach Nikolaus, *Germanisches Königtum und lateinische Literatur vom fünften bis zum siebten Jahrhundert. Bemerkungen zum Buch von Marc Reydellet, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, „Frühmittelalterliche Studien” 17, 1983, s. 1–54.
- Steinacher Roland, *Geschlechterrollen bei Hydatius*, w: *Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten in den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter*, red. Robert Rollinger, Christoph Ulf, Wien–Köln–Weimar 2006, s. 155–165.
- Stem Rex, *The Political Biographies of Cornelius Nepos*, Ann Arbor 2012.
- Stocking Rachel L., *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633*, Ann Arbor 2000.
- Stone Rachel, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge 2012 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4, 81).
- Strickland Matthew, *Against the Lord's Anointed. Aspects of Warfare and Baronial Rebellion in England and Normandy*, w: *Law and Government in Medieval England and Normandy. Essays in Honour of Sir James Holt*, red. George Garnett, John Hudson, Cambridge 1994, s. 56–79.

- Strickland Matthew, *War and Chivalry. The Conduct and Perception of War in England and Normandy 1066–1217*, Cambridge 1966.
- Strzelczyk Jerzy, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.
- Strzelczyk Jerzy, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.
- Stuart Michael Edward, *Contest of Andreia in Procopius' Gothic Wars*, „Parekbolia” 4, 2014, s. 21–54.
- Sullivan Robert G., *Justice and the Social Context of Early Middle High German*, New York 2013.
- Svennung Josef, *Jordanes und die gotische Stammsage*, w: *Studia Gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa. Vorträge beim Gotensymposium im Statens Historiska Museum, Stockholm 1970*, Stockholm 1972, s. 20–56.
- Svennung Josef, *Jordanes und Scandia. Kritisch – exegetische Studien*, Uppsala 1997.
- Svennung Josef, *Zur Geschichte des Goticismus*, Uppsala 1967 (Skrifter utgivna av K. humanistiska vetenskapsamfundet i Uppsala, 44:2 B).
- Sybel Heinrich von, *Die Entstehung des deutschen Königtums*, Frankfurt am Main 1881.
- Sybel Heinrich von, *De fontibus libri Jordanis. De origine actuque Getarum*, Berlin 1838.
- Szádeczky-Kardoss Samuel, *The Avars*, w: *The Cambridge History of Early Inner Asia*, t. 1, red. Denis Sinor, Cambridge 1990, s. 206–228.
- Tambiah Stanley Jeyaraja, *Edmund Leach. An Anthropological Life*, Cambridge 2002.
- Teillet Suzanne, *Des Goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984.
- Thierry Augustin, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, t. 3, Paris 1867.
- Thompson Edward Arthur, *A.D. 476 and After*, w: *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 61–76.
- Thompson Edward Arthur, *Barbarian Collaborators and Christians*, w: *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 230–248.
- Thompson Edward Arthur, *The Byzantine Conquest of Italy. Public Opinion*, w: idem, *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 92–109.
- Thompson Edward Arthur, *The Goths in Spain*, Oxford 1969.
- Thompson Edward Arthur, *A History of Attila and the Huns*, New York 1948.

- Thompson Edward Arthur, *Hunowie*, oprac. i posł. Peter Heather, tłum. Bogumiła Malarecka, Warszawa 2015 (wyd. oryg.: idem, *The Huns*, Oxford–Malden 1996).
- Thompson Edward Arthur, *Procopius on Brittia and Britannia*, „The Classical Quarterly New Series” 30, 1980, nr 2, s. 498–507.
- Thompson Edward Arthur, *The Suevic Kingdom of Galicia*, w: idem, *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 161–187 (pierwotny wyd. w: „Nottingham Mediaeval Studies” 21, 1977, s. 3–31).
- Thompson Edward Arthur, *The Visigoths from Fritigern to Euric*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 12, 1963, nr 1, s. 105–126 (przedruk: idem, *Romans & Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison 1982, s. 38–57).
- Thompson J. Oliver, *History of Ancient Geography*, Cambridge 1948.
- Thompson Lloyd Arthur, *Strabo on Civilization*, „Platon” 31, 1979, s. 213–229.
- Thorbecke August, *Ueber gesta Theodorici. Beigabe zum Herbstprogramm des Grossh. Gymnasiums zu Heidelberg, für das Schuljahr 1874/75*, Heidelberg 1875.
- Thorstendahl Rolf, *Curt Weibull – en anteckning*, „Scandia” 58, 2008, s. 151–156.
- Thurman Melburn D., *On the Identity of the Chariticas (Sarii Rikka). Dog eating and prehorse adaptation on the High Plains*, „Plains Anthropologist” 33, 1988, s. 159–170.
- Tönnies Bernhard, *Die Amalertradition in den Quellen zur Geschichte der Ostgoten. Untersuchungen zu Cassiodor, Jordanes, Ennodius und den Excerpta Valesiana*, Hildesheim–Zürich–New York 1989 (Beiträge zu Altertumswissenschaft, 8).
- Třeštík Dušan, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „starým pověstem českým”*, Praha 2003.
- Třeštík Dušan, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední v letech 791–871*, Praha 2001 (wyd. pol.: idem, *Powstanie Wielkich Moraw. Morawianie, Czesi i Europa Środkowa w latach 791–871*, tłum. Elżbieta H. Kaczmarska, red. Paweł Żmudzki, Warszawa 2009).
- Turner Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca–London 1967 (wyd. pol.: idem, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. Andrzej Szyjewski, Kraków 2006).



- Turner Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York 1969.
- Turner Victor, *Symbols in African Ritual*, „Science” 179, 1973, nr 4078, s. 1100–1105.
- Ubl Karl, *Inzestverbot und Gesetzgebung: Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100)*, Berlin 2008.
- Valverde Castro María R., *Ideología, simbolismo y ejercicio der poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca 2000.
- Vansina Jan, *Oral Tradition as History*, Oxford 1985.
- Vasiliev Alexander A., *The Goths in the Crimea*, Cambridge (Mass.) 1936 (Monographs of the Mediaeval Academy of America, 11).
- Velázquez Isabel, *Revisiones de Autor y de Copistas en Las Obras de Isidoro de Sevilla. A Propósito de la Historia Gothorum*, „Antiquité tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie” 23, 2015, s. 67–79.
- Vernadsky George, *The Origins of Russia*, Oxford 1959.
- Versnel Hendrik Simon, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- Vidal-Naquet Pierre, *Land and Sacrifice in the Odyssey. A Study of Religious and Mythical Meanings, w: Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, red. Seth L. Schein, Princeton 1996, s. 33–53.
- Wagenvoort Hendrik, *Felicitas Imperatoria. A Discussion of Harry Erckell, Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien. Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1952, w: idem, Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, s. 59–83 (pierwodruk po łac. w: idem, *Felicitas imperatoria*, „Mnemosyne” 7, 1954, nr 4, s. 300–322).
- Waitz Georg, *Deutsche Verfassungsgeschichte: von den Merovingern bis ins 19. Jahrhundert*, Kiel 1847.
- Wallace Ernest, Adamson Hoebel E., *The Comanches. Lords of the South Plains*, Norman 1952 (Civilization of the American Indian Series, 34).
- Wallace-Hadrill John Michael, *Archbishop Hincmar and the Authorship of Lex Salica*, „Revue d'Histoire du Droit” 21, 1940, nr 1, s. 1–29 (przedruk w: idem, *The Long-haired Kings*, London 1962, s. 95–120).
- Wallace-Hadrill John Michael, *The Barbarian West, 400–1000*, London 1952.
- Wallace-Hadrill John Michael, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent. The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in Hilary Term 1970*, London 1971.

- Wallace-Hadrill John Michael, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, Oxford 1960.
- Wallace-Hadrill John Michael, *Gregory of Tours and Bede. Their Views on the Personal Qualities of Kings*, „Frühmittelalterliche Studien” 2, 1968, s. 31–44 (przedruk: idem, *Early Medieval History*, Oxford 1976, s. 96–114).
- Wallace-Hadrill John Michael, *The Long-haired Kings*, w: idem, *The Long-haired Kings*, London 1962, s. 148–248.
- Wallace-Hadrill John Michael, *War and Peace in the earlier Middle Ages*, „Transactions of the Royal Historical Society” 25, 1975, s. 157–174 (przedruk w: idem, *Early Medieval History. Collected Essays*, Oxford 1976, s. 19–38).
- Wattenbach Wilhelm, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. 1, Paderborn 1877.
- Weibull Curt, *Die Auswanderung der Goten aus Schweden*, Göteborg 1958.
- Weibull Curt, *Kung Berig, goterna och Scandza*, „Scandia” 38, 1972, nr 2, s. 233–241.
- Wemple Suzanne Fonay, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia 1981.
- Wenskus Reinhard, *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag*, red. Hans Patze, Sigmaringen 1986.
- Wenskus Reinhard, *Sachsen, Angelsachsen, Thüinger*, w: idem, *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter. Festgabe zu seinem siebzigsten Geburtstag*, red. Hans Patze, Sigmaringen 1986, s. 138–200.
- Wenskus Reinhard, *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel*, Göttingen 1976.
- Wenskus Reinhard, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln–Graz 1961.
- Werner Karl Ferdinand, *La «conquête franque» de la Gaule. Itinéraires historiographiques d'une erreur*, „Bibliothèque de l'école des chartes” 154, 1996, s. 7–45.
- Werner Karl Ferdinand, *Die „Franken”. Staat oder Volk?*, w: *Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich” (496–97)*, red. Dieter Geuenich, Berlin–New York 1998 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19), s. 95–101.
- Werner Karl Ferdinand, *Völker und Regna*, „Historische Zeitschrift”, Beihefte, New Series, 24, 1997, s. 15–43.

- Wheeler Everett L., *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, Leiden 1988.
- Whitby Michael, *Justinian's Bridge over the Sangarius and the Date of Procopius' de Aedificiis*, „The Journal of Hellenic Studies” 105, 1985, s. 129–148.
- Widdowson Marc, *Gundovald, 'Ballomer' and the Problems of Identity*, „Revue belge de philologie et d'histoire” 86, 2008, nr 3–4, s. 607–622.
- Wilczyński Marek, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001.
- Wilczyński Marek, *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011.
- Wolfram Herwig, *Die 101 wichtigsten Fragen – Germanen*, Nördlingen 2008.
- Wolfram Herwig, *Auf der Suche nach den Ursprüngen*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 225–240.
- Wolfram Herwig, *Austria before Austria. The Medieval Past of Politics to Come*, „Austrian History Yearbook” 38, 2007, nr 1–2, s. 1–12.
- Wolfram Herwig, *Die Germanen*, München 2009.
- Wolfram Herwig, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 2009.
- Wolfram Herwig, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005.
- Wolfram Herwig, *How Many Peoples are (in) a People*, w: *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, red. Walter Pohl, Clemens Gantner, Richard Payne, Farnham–Burlington 2013, s. 101–108.
- Wolfram Herwig, *Intitulatio I. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts*, Graz–Wien–Köln 1967 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsbände, 21).
- Wolfram Herwig, *Minderheiten – Erinnerungen an die europäische Frühzeit*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 280–292.
- Wolfram Herwig, *Origo gentis. Allgemeines*, „Reallexikon der germanischen Altertumskunde” 22, s. 174–178.
- Wolfram Herwig, *Origo gentis. Herkunftsgeschichte als Identitätsstiftung und Legitimation*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 207–224.

- Wolfram Herwig, *Rom und das frühe Königtum nördlich der Alpen*, w: idem, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, s. 15–65 (pierwodruk w: idem, *Frühes Königtum*, w: *Stadt und Region. Internationale Forschungen und Perspektiven. Kolloquium für Peter Johaneck*, red. Heinz Duchhardt, Wilfried Reininghaus, Köln–Weimar–Wien 2005, s. 111–126).
- Wolfram Herwig, *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, tłum. Thomas Dunlap, Berkeley–Los Angeles–London 1997 (wyd. oryg.: idem, *Das Reich und die Germanen*, Berlin 1988).
- Wolfram Herwig, *Typen der Ethnogenese. Ein Versuch*, w: *Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“ (496/97)*, red. Dieter Geuenich, Berlin–New York 1998 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19), s. 608–627.
- Wood Ian N., *Deconstructing the Merovingian Family*, w: *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, red. Richard Corradini, Maximilian Diesenberger, Helmut Reimitz, Leiden–Boston 2013 (The Transformation of The Roman World, 12), s. 149–171.
- Wood Ian N., *Defining the Franks. Frankish Origins in Early Medieval Historiography*, w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, red. Thomas F.X. Noble, New York 2006, s. 91–98 (pierwodruk w: *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, red. Simon Forde, Lesley Johnson, Alan V. Murray, Leeds 1995, s. 47–57).
- Wood Ian N., *Ethnicity and the Ethnogenesis of the Burgundians*, w: *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, t. 1: *Berichte des Symposiums der Kommission für Frühmittelalterforschung, 27. bis 30. Oktober 1986, Stift Zwettl, Niederösterreich*, red. Herwig Wolfram, Walter Pohl, Wien 1990 (Denkschriften der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 201, Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 12), s. 53–69.
- Wood Ian N., *John Michael Wallace-Hadrill 1916–1985*, w: *Biographical Memoirs of Fellows*, t. 3, Oxford–New York 2004, s. 333–355.
- Wood Ian N., *Kings, Kingdoms and Consent*, w: *Early Medieval Kingship*, red. Peter H. Sawyer, Ian N. Wood, Leeds 1977, s. 6–29.
- Wood Ian N., *The Merovingian Kingdoms 450–751*, London–New York 1994.
- Wood Ian N., *The Modern Origins of the Early Middle Ages*, Oxford 2013.

- Wood Ian N., *Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century. The Example of Mérida*, w: *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, red. Peter Heather, Woodbridge 1999, s. 191–207.
- Wood Jamie, *Brevitas in the Writings of Isidore of Seville*, w: *Early Medieval Spain. A Symposium*, red. Alan Deyermond, Martin J. Ryan, London 2010 (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 63), s. 37–53.
- Wood Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden–Boston 2012.
- Woodman Anthony John, *Paterculus. The Tiberian Narrative (2.94–131)*, Cambridge 1977.
- Wormald Patrick, *Bede, the Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum*, w: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, red. Patrick Wormald, Donald Bullough, Roger Collins, Oxford 1983, s. 99–129 (przedruk w: idem, *The Times of Bede. Studies in Early English Christian Society and its Historian*, red. Stephen Baxter, Oxford–Malden 2006, s. 106–134, na s. 131–134 dodane nowe przypisy).
- Wyatt David R., *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland, 800–1200*, Leiden 2009 (Northern World, 45).
- Wynn Phillip, *Wars and Warriors in Gregory of Tours' Histories I–IV*, „Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte” 28, 2001, nr 1, s. 1–35.
- Yngvesson Barbara, *The Reasonable Man and the Unreasonable Gossip*, w: *Cross-examinations. Essays in Memory of Max Gluckman*, red. Phil H. Gulliver, Leiden 1978, s. 133–154.
- Yorke Barbara, *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, London 1990.
- Yorke Barbara, *Wessex in the Early Middle Ages*, London–New York 1995.
- Zeddies Nicole, *Im Prokrustesbett der Juristen. Häresiegesetzgebung in der Spätantike und frühen Mittelalter*, w: *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte*, red. Christoph Auffarth, Berlin 2007 (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, 1), s. 59–77.
- Żmudzki Paweł, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009.

REGES ET GENTES.  
STUDIES ON THE DISCOURSE LEGITIMISING  
POWER OVER IMAGINED COMMUNITIES  
AND STRATEGIES OF THEIR CONSTRUCTING  
IN THE EARLY MIDDLE AGES  
(THE SIXTH–SEVENTH CENTURIES)

ABSTRACT

The present study focuses on two main problems. The first one are discursive strategies of constructing the so-called imagined communities in the early Middle Ages. The second – strategies of the legitimisation of power over them. These discursive strategies could be divided into myths (and counter-myths), rituals, and – finally – classifications. Chapter One deals with an analysis of a certain theory that is supposed to explain the processes of emergence of barbarian peoples – the so-called model of ethnogenesis, which is commonly thought to be created by the German historian Reinhard Wenskus. As I have proved, the scholar did not develop the theory from scratch, but only presented in a condensed way the achievements of his numerous predecessors, among them of Walter Schlesinger.

Chapter Two is devoted to an analysis of Isidore of Seville's *Historia Gothorum*. My purpose was to trace the way in which Isidore constructed the Gothic (counter)myth to justify and legitimise the Goths rule over Spain. In constructing the imagined community of Goths, Isidore gave it an ethnographic identity, demonstrating at the same time that the Goths were the embodiment of courage-virtue (*virtus*), while their opponents – the Romans – had lost this trait and became non-manly people who did not deserve to rule over Spain.

Chapter Three also focuses on the *Historia Gothorum*. I present an analysis of the way in which Isidore legitimised monarchical power of his

patron, King Suintila. In his work, which is a “Gallery of Kings”, Isidore demonstrated that King Suintila was the greatest and best ruler of the Kingdom of the Visigoths. What is more, I explain Isidore’s endeavours to pave a way to the throne of Suintila’s son Ricimer. Isidore’s aim was – as I have established – to create favourable conditions for the rule of a new royal dynasty, founded by King Suintila.

Chapter Four deals with the problem of “long hair” of the Merovingian ruling family. I have analysed both the question of the origins of their long hair, claiming – contrary to the belief of numerous scholars – that this custom could not have possibly originated as late as the sixth century, and its symbolic and ritual significance. In opposition to the followers of the ethnogenesis model, who associate long hair with the Germanic sacred monarchy, I have indicated that their long hair symbolised the special and powerful position of the royal family, standing above the Franks, and this position was manifested both by ritual and sexual behaviour. The Merovingian kings’ long hair symbolised the fact that the family stood above all social norms and laws.

Chapter five focuses on the analysis of a certain debate that took place in the mid-sixth century at Constantinople. The debate was what to do with the Goths after the victory of Emperor Justinian I in Italy? Jordanes in his *Getica* expressed an opinion that they had to stay within the limits of the Roman Empire. He presented them as a civilised people with little in common with barbarians inhabiting lands on the other side of the limes. Jordanes argued that the Goths in fact were unable to return to their former homeland – Scandza. Procopius was of an opposite opinion, as he argued that the Goths were a barbaric people who wanted to live among other barbarians, and be independent from the emperor. Thus, if Jordanes’ *Getica* is the answer to the ideological message of Procopius’ *De Bellis*, another work by Procopius, *De Aedificiis*, was – as I have argued – the answer to Jordanes’ text. Procopius demonstrated in it that the Goths by nature were uncivilised people unable to live within the limits of the civilised world created – as he claimed – by Emperor Justinian.

*Translated by Grażyna Waluga*

## INDEKS OSÓB

- Abels Richard* 95, 102  
*Ablavius* 235  
*Adams Douglas Q.* 166  
*Adamson Matthew* 20  
*Adamson Hoebel E.* 68  
Aecjusz, wódz rzymski 99, 176  
Aethelbald z Mercji, król anglosaski 144  
Agamemnon, król Argolidy *mit.* 267  
Agatiasz z Myriny 64, 96, 141, 142, 173, 177, 178, 225, 265, 266, 270, 271  
*Ager Sheila L.* 165, 212  
Agila I, król wizygocki 85, 224  
Agilulf, król longobardzki 131  
Agriwulf 63, 64  
Aio, wódz longobardzki 94  
*Airlie Stuart* 174  
Ajschylos 261  
Alaryk I, król wizygocki 30  
Alaryk II, król wizygocki 140, 146, 157, 172, 176  
Alboin, król longobardzki 60, 61, 131, 134, 182, 256  
Aleksander III Wielki, król macedoński 96, 98, 114–116, 164, 233  
*Alföldi Andreas* 247  
*Alimov Denis E.* 61  
Alkuin 145, 146  
*Almagor Eran* 243, 266  
*Althoff Gerd* 204  
Amalafrida, królowa Wandalów i Alanów 59  
Amalasueta, królowa ostrogocka 162, 163, 217, 270, 271, 276  
Amalbert 208  
Ambri, wódz Wandalów 94  
*Amirav Hagit* 26, 266  
Ammianus Marcellinus 120, 246, 248, 249  
*Amory Patrick* 26, 222, 223, 231, 238  
Anastazjusz I, cesarz bizantyjski 86, 105  
*Anderson Gary Clayton* 67, 68  
*Anderson W.B.* 178, 185  
*Ando Clifford* 126  
*Anspach A.E.* 87  
*Anthon Charles* 150  
Arbogast, wódz rzymski 53  
*Arcamone Maria G.* 149  
*Arce Javier* 78, 110  
Aregizyl 154, 155  
*Ares mit.* 241, 251  
Argait 148, 149  
Argimund 192, 197  
Aripert II, król longobardzki 182  
*Arystoteles* 265



- Ashley James R.* 233  
*Assi*, wódz Wandalów 94  
*Assmann Jan* 280  
*Atalaryk*, król ostrogocki 220, 276  
*Atanagild*, król wizygocki 85, 224  
*Atanaryk*, król wizygocki 84, 89, 275  
*Ataulf*, król wizygocki 59, 107, 108, 255, 273  
*Atenajos z Naukratis* 268  
*Atsma Hartmut* 53  
*Attenborough Frederick Levi* 193  
*Attyla*, władca huński 99, 153, 263  
*Aune Michael B.* 17  
*Ausenda Giorgio* 88, 234  
*Austrechilda*, żona Guntrama I 188  
*Authari*, król longobardzki 181  
*Awuah-Nyamekye Samuel* 280
- Bachofen Johann Jakob* 25  
*Bachrach Bernard S.* 57, 64, 65, 124, 173  
*Bádenas de la Peña Pedro* 110  
*Baehrens Emil* 91, 136  
*Balthilda* 209  
*Balzaretti Ross* 149  
*Banaszkiewicz Jacek* 234  
*Baraz Daniel* 245  
*Barnes Timothy David* 246  
*Barnish Sam J.* 27  
*Barthes Roland* 14  
*Bascom William* 280  
*Basina*, królowa Turyngów, potem Franków 203  
*Bassett Paul Merritt* 80, 109  
*Bauduin Pierre* 27, 84  
*Baxter Stephen* 29, 146  
*Becher Matthias* 175, 176, 187, 204  
*Beck Ludwig Wilhelm* 245  
*Beda Czcigodny* 120, 121, 256  
*Beetham David* 23  
*Belizariusz*, wódz wschodniorzymski 57, 58, 132, 218, 233, 234, 239, 257, 270, 276  
*Benardette Seth* 261  
*Bergengruen Alexander* 46, 119  
*Bergholm Alexandra* 165  
*Berig*, król gocki 234, 236, 250  
*Bertoald*, wódz saski 184  
*Beyerle Franz* 215  
*Bilichilda* 209  
*Birley Anthony R.* 268  
*Birley Eric* 247  
*Bisin*, król Turyngów 203  
*Blackburn Mark* 187  
*Blanks David* 237  
*Bloch Marc* 167, 170  
*Blockley Roger C.* 108  
*Bodilo* 208  
*Bodmer Jean-Pierre* 132  
*Bonfante Larissa* 245  
*Bonifacy św.* 144, 146  
*Booker Courtney M.* 37  
*Bourdieu Pierre* 20–22  
*Bowersock Glen Warren* 38  
*Bowlus Charles R.* 33, 34  
*Brather Sebastian* 13  
*Brencz Andrzej* 23  
*Brennus*, wódz celtycki 93  
*Bright James W.* 192  
*Brodka Dariusz* 218, 227, 228, 276  
*Bronisch Alexander Pierre* 110  
*Brown Peter* 38, 116  
*Brown Radcliffe* 11  
*Brunhilda*, królowa frankijska 211  
*Brunner Karl* 45  
*Bullough Donald* 29

- Burbank Jane* 259  
*Burder Samuel* 246  
 Burebista, król Daków 254  
*Burke John* 222  
*Burns Thomas S.* 255, 256  
*Bury John Bagnell* 112  
 Byrthnoth 94  
  
*Cameron Averil* 169, 173, 178, 190, 222, 224, 225, 231, 233, 269, 270, 275  
*Campbell George L.* 69  
*Candlin Christopher N.* 13  
*Castritius Helmut* 27, 56, 229  
*Cazier Pierre* 15, 78  
 Cezar Gajusz Juliusz 97, 98, 114–116, 164, 233, 249  
*Chadwick Hector Munro* 44–47  
*Chahoud Anna* 147  
*Champion Craig B.* 265  
 Chararyk, król Franków 17, 53, 185, 186, 191, 196, 199, 201, 214  
*Charles-Edwards Thomas* 207  
*Chikozho Joshua* 280  
 Childebert I, król frankijski 187–190  
 Childebert II, król Austrazji i Burgundii 194–196  
 Childeryk I, król frankijski 54, 119, 120, 175, 227, 202–204, 207  
 Childeryk II, król Austrazji 207, 208  
 Childeryk III, król frankijski 179  
 Chilperyk I, król frankijski 179, 183, 191, 194, 199, 204  
 Chlodio (Chlogio), król frankijski 41  
 Chlodomer, król frankijski 177, 189  
 Chlodowald św. 190  
 Chlodowech 183  
 Chlodwig I, król frankijski 41, 48, 52, 54, 55, 71, 86, 105, 106, 135, 140, 156, 172, 173, 175–177, 185, 186, 189, 193, 194, 197, 199, 202, 203  
 Chlodwig II, król frankijski 204  
 Chlotar I, król frankijski 188–190, 204  
 Chlotar II, król frankijski 184, 194–197, 200  
*Chrimes Stanley B.* 150  
*Christensen Arne Soby* 220  
*Christiansen Eric* 148  
*Claude Dietrich* 78, 85, 86, 110, 224  
*Clover Frank* 56, 57  
*Codoñer Carmen* 84, 139  
*Colgrave Bertram* 154  
*Collins Roger* 29, 78, 82, 83, 85, 124, 152, 162, 163, 220  
 Colloseus 106, 158  
*Contreni John J.* 237  
*Cooper Frederick* 259  
 Cormac Connlongas *mit.* 205  
*Corradini Richard* 167, 168  
*Coumert Magali* 27  
*Courtois Christian* 56  
*Croke Brian* 218  
*Crouch Jace T.* 118, 121, 122, 129, 161  
*Cunliffe Barry* 245, 268  
*Cunningham Maurice P.* 245  
*Curta Florin* 66, 222, 270  
*Curtius Ernst Robert* 139  
 Cycleron Marek Tulliusz 91, 92, 136, 143, 252  
 Dagobert I, król frankijski 124, 183, 184, 187, 204, 209

- Dahn Felix* 217, 228  
*Dailey Erin Thomas* 185, 210  
*Dalewski Zbigniew* 12  
 Daniel, prorok *bibl.* 108, 109  
 Dannenbauer Heinrich 47  
 Dawid *bibl.* 191  
*Deike Ludwig* 46, 119  
 Dekaineus 252–255, 258, 274  
*Deliyannis Deborah Mauskopf* 79  
*DeMarinis Valerie* 17  
*Dench Emma* 41  
*Dennis George T.* 65, 66, 141  
*Deroux Carl* 223  
*Deswarte Thomas* 84  
*DeVries Kelly* 201  
*Dewing Henry B.* 225, 257  
*Deyermund Alan* 81  
*Díaz Martínez Pablo C.* 78  
*Dickey Eleanor* 147  
*Diesenberger Maximilian* 167–169, 180, 194  
*Diesner Hans-Joachim* 56  
 Diodor Sycylijski 268  
*Doehner Theodor* 265, 267  
*Donini Guido* 151  
 Dove Alfred Wilhelm 34, 35  
*Downey Glanville* 225  
*Dörler Philipp* 82  
*Drake Harold Allen* 246  
*Drews Robert* 233  
*Drews Wolfram* 139  
 Droctulf 63, 64  
*Drögereit Richard* 36  
 Dudon (Dudo) z Saint-Quentin 103, 104  
*Dueck Daniela* 243  
*Dumézil Georges* 93, 205  
*Dümmmler Ernst* 146  
*Dundes Alan* 14, 280  
*Dunlap Thomas* 182  
*Earle Timothy* 12  
 Ebroin, majordom frankijski 190  
*Eckhardt Karl-August* 147  
 Eddius Stephanus 153  
*Eforos z Kyme* 262  
*Eger Christoph* 110  
 Egidiusz, wódz rzymski 54  
 Einhard 179  
*Eliade Mircea* 255  
 Ellak, władca huński 153  
 Eneasz *mit.* 41, 73  
*Erdkamp Paul* 266, 267  
*Erkell Harry* 119, 135, 138, 141  
*Erkens Franz-Reiner* 28, 110, 167  
 Ernak, władca huński 263  
*Eska Charlene M.* 201  
*Esmyol Andrea* 205, 209  
 Euryk, król wizygocki 185  
 Eutaryk Cilliga 131, 158, 159  
 Eutropiusz 83  
*Evans John D.* 43  
*Ewig Eugen* 46, 53, 167, 209  
*Falconer William* 243  
*Farney Gary D.* 41  
 Ferdulf, książę Friaulu 148, 149  
*Ferreiro Alberto* 79, 86  
 Filimer, król gocki 236, 238, 250, 251  
*Fisher Jay* 93  
 Flawiusz Honoriusz, cesarz rzymski 273  
 Flawiusz Józef 246  
*Flory Stewart* 261  
*Fontaine Jacques* 81, 87, 121  
*Ford Gordon B.* 151

- Fouracre Paul* 187, 188, 191  
*Fowler Francis George* 65  
*Fowler Henry Watson* 65  
*Fowler Loretta* 69  
*France John* 95  
*Frassetto Michael* 237  
*Frazer James George* 166, 167  
*Fredegar* 112, 120, 123, 124, 134, 155, 156, 204, 207, 208, 210, 284  
*Fredegunda, królowa frankijska* 56, 166, 194  
*Fried Johannes* 220  
*Fried Morton H.* 11, 12  
*Fulcaris, wódz herulski* 141, 142
- Gailen* 191  
*Gambara* 94  
*Gamillscheg Ernst* 65, 141  
*Gantner Clemens* 26  
*García Moreno Luis A.* 78, 79, 83, 111  
*Garipzanov Ildar H.* 26  
*Garnett George* 120  
*Garnsey Peter* 260  
*Garstad Benjamin* 181  
*Gazeau Véronique* 27, 84  
*Geary Patrick J.* 26, 37–40, 62, 67, 72  
*Geila* 124  
*Gelimer, król wandalski* 57, 58, 63, 155, 156  
*Genzeryk, król wandalski* 59, 188, 229  
*Gera Deborah Levine* 261  
*Gerberding Richard* 187, 188  
*Germanus Postumus* 108, 272, 274  
*Germanus, wódz wschodniorzymski* 108, 109, 271–273, 277
- Geuenich Dieter* 45, 46, , 105, 149, 195  
*Gezalek, król wizygocki* 118, 123, 130, 133, 138, 140, 141, 143, 144, 146, 150–152, 157–161, 188, 193, 277  
*Gierlińska Anna* 162  
*Giles John-Allen* 154  
*Gillett Andrew* 12, 26, 27, 30–32, 57, 219, 222, 223, 238, 239, 258  
*Gillis Matthew* 80  
*Glottz Gustave* 265  
*Godas* 58, 59, 63  
*Godegizel, król wandalski* 229, 230, 235, 257  
*Goetz Hans-Werner* 56  
*Goez Werner* 112, 150  
*Goffart Walter* 30, 31, 39, 43, 53, 56, 108, 121, 132, 145, 155, 171, 177, 203, 218–231, 233, 238, 256, 257, 271–273, 276, 277, 281  
*Goldberg Sander M.* 92  
*Goltz Andreas* 275  
*Goosmann Erik* 169  
*Grabar Oleg* 38  
*Grabowski Stefan* 192  
*Graus František* 29, 119  
*Greatrex Geoffrey* 270  
*Green Dennis Howard* 88, 234, 235  
*Grierson Philip* 187  
*Grillo Luca* 137  
*Grimoald I Starszy, majordom Austriacji* 187  
*Grimoald I, król longobardzki* 181, 182  
*Grzegorz z Tours* 17, 18, 41, 48, 52, 53, 55, 56, 80, 119–121, 135, 154–156, 166, 172, 173, 177, 180,

- 181, 183, 185–191, 193–195, 199, 200, 202–204, 207, 208, 211, 214–216, 284
- Gulliver Phil H.* 14
- Gundlach Wilhelm* 105
- Gundobad, król burgundzki 71, 140
- Gundowald 188, 189, 199, 200
- Gunnarsson Britt-Louise* 13
- Guntram I, król frankijski 188, 194, 195, 197, 200, 210
- Gwara Scott* 142
- Haar Romeny Bas ter* 26, 266
- Habermas Jürgen* 12
- Hachmann Rolf* 28, 220
- Hadas-Lebel Mireille* 159
- Hadrian, cesarz rzymski 73, 113
- Hall Jonathan M.* 13, 14, 258
- Hallpike Christopher Robert* 206, 213
- Halm Karl* 183, 268
- Halsall Guy* 30, 54, 133, 145, 147, 174–176
- Hämäläinen Pekka* 68, 69
- Hamilton Hans Claude* 243
- Hansen Mogens Herman* 265
- Hardy Thomas Duffus* 151
- Harper April* 149
- Harrison Dick* 26
- Hartog François* 260–262
- Haubrichs Wolfgang* 148, 149, 195
- Hauck Karl* 86, 279
- Heather Peter J.* 26, 27, 65, 78, 248, 274
- Hechberg Werner* 28
- Heinichen Friedrich Adolph* 235
- Heinzelmann Martin* 166
- Hen Yitzhak* 79, 173, 180, 187
- Henderson Jeffrey* 246
- Hermenegild św., książę wizygocki 14, 117
- Herodot z Halikarnasu 43, 65, 242, 260, 261
- Hertzberg Hugo* 79, 83
- Hilen Hans Jürgen* 93, 248
- Hillgarth Jocelyn N.* 14, 18, 81, 85, 110, 117, 159
- Himmeler Heinrich 71
- Hines John* 207
- Hobden Fiona* 260
- Höfler Otto* 26, 38, 39, 47, 71, 72, 75, 219
- Holder-Egger Oswald* 179
- Homer 261
- Hoyoux Jean* 167, 177
- Hudson John* 120
- Humphries Mark* 145
- Huneryk, król wandalski 57, 182, 183
- Hydacjusz 83, 99, 107, 108
- Ibba, wódz ostrogocki 140
- Ibor, wódz longobardzki 94
- Ingelbert Hervé* 99
- Ingobert 208
- Isaac Benjamin* 223, 246, 267
- Izydor z Sewilli 14, 15, 18–22, 77–104, 107–118, 120–134, 137–141, 143, 144, 146, 150–152, 157, 159–161, 163, 164, 195, 220, 246, 247, 274, 277, 283, 284
- Jaeger Mary* 91
- Jafet bibl. 88
- James Edward* 27, 52–55, 168, 213, 214, 276
- Jan, syn Nicietasa 132

- Jan z Biclar 83, 192  
*Jarnut Jörg* 56, 149, 187, 195  
*Jazdzewski Konrad* 221  
*Jipp Joshua W.* 267  
*Johnsson Peter H.* 169  
*Jones Arnold Hugh Martin* 85, 156  
*Jordan Elizabeth A.* 79, 122  
 Jordanes 18, 19, 63, 73, 87, 88, 105, 106, 108, 109, 120, 131, 153, 159, 218, 219, 221–223, 226–228, 230–281, 284  
*Julian z Toledo* 159  
*Jurasinski Stefan* 193  
*Jussen Bernahrd* 14, 214  
 Justynian I Wielki, cesarz bizantyjski 64, 85, 108, 132, 141, 155, 156, 172, 223–225, 258, 263, 270, 271, 273–275, 277, 278  
  
*Kaiser Reinhold* 166  
*Kaldellis Anthony* 222, 257  
 Kamillus Marek Furiusz 92–94  
*Kampers Gerg* 78, 126  
 Karol I Wielki, król frankijski, cesarz rzymski 163, 179, 198  
 Karol III Prostak, król frankijski 103  
 Karol z Lotaryngii, książę 130  
*Karras Ruth M.* 148, 149  
 Kasjodor 87, 105, 106, 159, 162, 217, 220, 258, 278–281  
*Kasperski Robert* 12, 76, 96, 106, 140  
*Kaufmann Ekkehard* 167, 168  
*Kavanagh Thomas W.* 68  
*Kelly Henry Ansgar* 93  
*Kern Fritz* 150, 167, 217  
*Kienast Walther* 119  
*King Paul D.* 78, 128, 129  
*Kirk Geoffrey Stephen* 14, 16  
 Klaudiusz II Gocki, cesarz rzymski 98, 99  
*Klopprogge Axel* 97  
 Klotylda św. 17, 177, 189, 195–197  
*Kluckhorn Clyde* 16  
*Knight Max* 64, 235  
*Koch Manuel* 79, 82  
*Koestermann Erich* 268  
*Kolb Frank* 162, 163  
 Kolumban Młodszy św. 146, 210, 211  
*Kölzer Theo* 46  
*Konrad Michaela* 28, 219  
 Konstancjusz I Chlorus, cesarz rzymski 145  
 Konstantyn I Wielki, cesarz rzymski 99, 145  
*Kotłowska Anna* 66  
*Kretschmer Marek Th.* 255  
 Krezus, król Lidii 260  
*Kroeschell Karl* 119  
*Krojzl Clare* 53  
*Krusch Bruno* 159, 179  
*Kulikowski Michael* 12, 15, 27, 78, 83, 219  
 Kunimund, król gepidzki 60  
*Kurze Friedrich* 143  
  
*Labuda Gerard* 221  
*Ladner Gerhart B.* 245  
*Lafferty Sean D.W.* 170  
 Lampriidius 185  
*Lang Jacek* 163  
*Lavan Myles* 40, 41  
*Lavers Annette* 14  
*Le Jan Régine* 174–177  
*Leach Edmund R.* 14–16, 170, 196, 201, 202, 205, 206, 208

- Leowigild, król wizygocki 14, 110, 111, 117  
*Levison Wilhelm* 159  
Libaniusz 267  
Liberiusz, wódz rzymski 85, 224, 278  
*Liebeschuetz Wolf (John Hugo Wolfgang Gideon)* 26, 30, 56  
*Lifschitz Felice* 103, 104  
*Lincoln Bruce* 11–13, 158, 166, 192  
*Lindsay Hugh* 243  
*Linehan Peter* 17–19, 125, 126  
*Linell Per* 13  
Liutprand, król longobardzki 163  
Liuwa II, król wizygocki 138  
*Livermore Harald* 78  
*Livingstone Amy* 237  
Liwiusz Tytus 93, 245, 248  
*Lloyd Janet* 260  
*Löwe Heinz* 220  
Lukian z Samosat 64, 65  
Lukrecjusz 244, 255  
Lupus, wódz merowińskiej Galii 135  
  
*Maas Michael* 266  
*MacDonnell Myles Anthony* 77, 102  
*Madden Marie R.* 121  
*Maenchen-Helfen Otto* 64, 235, 248, 251  
Magog bibl. 88  
Majorian, cesarz rzymski 178  
*Malarecka Bogumiła* 248  
*Mallinson N.* 265  
*Mallory James P.* 166  
*Mann Michael* 12, 13  
*Marazzi Federico* 27  
Marcin z Tours św. 41, 172, 191, 215  
Mars *mit.* 41, 250  
*Martin Céline* 84  
*Martindale John Robert* 156  
*Martínez Pizarro Joaquin* 79–81  
Matasunta, księżniczka ostrogocka 108, 271–273  
*Matern Susan P.* 93  
*Mathisen Ralph W.* 86, 246  
*Matthews John* 65  
Maurycjusz, cesarz bizantyjski 85  
*Mawere Munyaradzi* 280  
Maximus z Saragossy 83, 123, 152  
*Mayer Theodor* 47  
*Mayor Adrienne* 233  
*McCormick Michael* 96, 97, 110, 111, 134  
*McInerney Jeremy* 26  
*McKitterick Rosamond* 80, 163, 181  
Medb *mit.* 205  
Merowech, król frankijski 41, 191, 199, 200  
*Merrills Andrew H.* 56, 79, 80, 83, 84, 91, 111, 113, 122, 123, 144, 222, 238  
*Merta Brigitte* 45  
*Meulengracht Sørensen Preben* 149  
*Meyer Carl* 149  
*Mheallaigh Karen ní* 65  
*Migne Jean-Paul* 103, 128  
*Miles Richard* 12, 56, 101, 274  
*Miller Dean A.* 165, 166  
Mitrydates VI Eupator, król Pontu 233  
*Moberg Carl-Axel* 221  
*Modéran Yves* 27, 84  
*Momigliano Arnaldo* 93, 220  
*Mommsen Theodor* 53, 78, 99, 192, 247, 253, 276  
*Montecchio Luca* 78

- Montes Miguel* 121  
*Moorhead John* 85  
*Morgan Lewis* 25  
*Morris John* 156  
*Mortensen Lars Boje* 79  
*Moschion* 244  
*Mubaya Tapuwa Raymond* 280  
*Mueller Hans-Friedrich* 233  
*Muhlberger Steven* 77, 132  
*Müller Karl* 176  
*Mummolos, wódz merowińskiej Galli* 56  
*Munderyk* 154, 155  
*Munson Rosaria Vignolo* 261  
*Murray Alexander Callander* 25, 27, 30, 33, 35, 36, 45, 47, 62, 63, 67, 72, 77, 132, 171, 172, 219  
*Narses, wódz wschodniorzymski* 224, 225, 275  
*Nelson Janet L.* 27, 130, 168, 184, 187, 198, 210  
*Nixon Charles E.V.* 113  
*Noble Thomas F.X.* 180  
*Nonn Ulrich* 187  
*Nordberg Bengt* 13  
*Nordstrom Byron J.* 221  
*Norlin George* 244  
*Noyes Stanley* 68  
*Numa Pompiliusz, król Rzymu* 255  
*Nybakken Oscar E.* 253  
*O'Donnell James J.* 224  
*Oktawian August, cesarz rzymski* 40  
*Orderic Vitalis* 135  
*Orlandis José* 78, 79  
*Oswiu z Nortumbrii* 142  
*Pacatus Drepanius* 91, 113, 136  
*Pancer Nira* 147  
*Papencordt Felix* 183  
*Párolí Teresa* 132  
*Paton William Roger* 73  
*Patze Hans* 27, 279  
*Patzold Steffen* 148  
*Paweł Diakon* 60, 61, 64, 94–96, 131, 134, 148, 149, 163, 181, 182, 255, 256  
*Paweł Orozjusz* 83, 97  
*Paweł, wódz wizygocki* 159, 160  
*Payne Richard* 26  
*Pérez Martín Inmaculada* 110  
*Pertz Georg Heinrich* 119, 130, 148, 198  
*Picard Eve* 47  
*Pirenne Henri* 166, 180, 181  
*Pizon Gnejusz Kalpurniusz* 136  
*Placydia (Aelia Galla Placidia), królowa wizygocka, cesarzowa rzymska* 107, 108, 273  
*Platon* 266  
*Pleszczyński Andrzej* 24, 104  
*Pliniusz Starszy* 243, 280  
*Plutarch z Cheronei* 93, 265, 267  
*Pohl Walter* 26–28, 30, 32, 36, 38, 45, 56, 57, 59, 67, 72, 74, 75, 82, 153, 158, 174, 178  
*Polibiusz* 91, 265  
*Pompejusz Wielki* 98  
*Pomponiusz Mela* 232, 243, 261  
*Posejdoniusz z Apamei* 268  
*Posydysz z Kalamy* 58  
*Pothecary Sarah* 243  
*Powell Thomas George Eyre* 43, 44  
*Priskos z Pannion* 176, 177  
*Proctor Caroline* 149



- Prokopiusz z Cezarei 18, 22, 57–59, 85–87, 132, 172, 173, 218, 221–251, 257, 263–271, 275, 276, 281, 284  
 Prosper z Akwitanii 83  
*Prostko-Prostyński Jan* 85, 235  
 Prudentius Clemens Aurelius 245  
 Pseudo-Maurycy 65, 66, 141  
*Puchner Walter* 65  
 Pyrrus, król Epiru 97  
  
 Radagais, wódz gocki 246  
 Ragnachar z Camaracum (Cambrai), król frankijski 52, 53, 156, 193, 194, 197, 203, 204, 214  
 Ragnaris 63, 64  
*Ramsey John T.* 150  
*Rand Edward Kennard* 252  
*Rankin David* 246  
 Regino z Prüm 142  
*Reimitz Helmut* 75, 76, 158, 167, 168, 174, 178, 194, 282, 283  
 Rekkared I, król wizygocki 126, 127, 192  
 Rekkared II, król wizygocki 124  
 Remigiusz z Reims św. 48, 105  
*Renfrew Colin* 11  
*Renswoude Irene van* 80  
*Reuter Timothy* 27, 34  
*Reydellet Marc* 77, 80, 81, 86, 109, 121, 122, 132, 144  
*Reynolds Susan* 25–28, 76  
 Riccimer 22, 79, 115, 123, 125, 161–164  
*Riché Pierre* 180, 181  
 Richer z Reims 130  
*Richter Michael* 187  
*Ridley Ronald T.* 145  
  
*Riggsby Andrew M.* 102  
*Ritari Katja* 165  
*Roach Daniel* 236, 237  
*Roberts Michael John* 135  
*Rodgers Barbara Saylor* 113  
 Rodulf, król skandynawski 242  
*Rojinsky David* 110, 113  
*Rolfe John C.* 246  
*Rollinger Robert* 107  
 Rollo, wódz Normanów 103  
*Romer Frank E.* 243  
*Romm James S.* 262  
*Rose Valentin* 244  
*Rosellini Michèle* 261  
 Rotari, król longobardzki 148, 163  
 Rotarit, książę Bergamo 182  
*Rouche Michel* 30  
*Rousseau Philip* 222  
*Różycki Łukasz* 66  
*Rus Rufino Salvador* 117  
*Ryan Martin J.* 81  
  
*Saddington Denis B.* 245  
 Sagittariusz, bp Gap 188, 211  
*Säid Suzanne* 261  
 Salustiusz 150  
 Salwian z Marsylii 268  
 Samson *bibl.* 174, 175  
*Sarti Laury* 133  
 Saussure Ferdinand de 20  
*Sawyer Peter H.* 168  
*Sayers William* 166, 191, 205  
*Scharer Anton* 78, 152  
*Schattner Thomas G.* 110  
*Scheibelreiter Georg* 78, 152  
*Scheidel Walter* 267  
*Schein Seth L.* 261  
*Schieffer Rudolf* 46

- Schlesinger Walter* 38, 46–50, 56, 71, 72, 74, 75, 119, 282  
*Schmidt Ludwig* 56, 57, 59, 74, 228  
*Schönfeld Moritz* 54, 149, 182  
*Schramm Percy Ernst* 167  
*Schutz Herbert* 48  
Serwiusz 73  
*Shackleton Bailey David Roy* 92  
*Shanzer Danuta* 147, 155  
*Sherwin-White Adrian Nicholas* 245, 266  
Siegebert, król Wessex 150  
Sigibert III, król frankijski 187  
Sigibert Kulawy, król frankijski 52, 53, 214  
*Sinor Denis* 66  
Sisebut, król wizygocki 82, 83, 86, 95, 100, 101, 123, 124, 132–134  
Sisenand, król wizygocki 124  
*Sivan Hagith S.* 86  
*Smith Anthony D.* 33  
*Smith Martin Ferguson* 244  
*Sobiesiak Joanna* 24  
Solinus Gajusz Juliusz 239, 247  
*Southern Patricia* 53  
*Souza Philip de* 95  
*Staubach Nikolaus* 122  
*Steinacher Roland* 107  
*Stem Rex* 151  
*Stocking Rachel L.* 78  
*Stone Rachel* 133, 147  
Strabon 243, 244, 262, 266, 268  
*Strickland Matthew* 120, 135, 158  
*Strzelczyk Jerzy* 56, 78  
*Stuart Michael Edward* 275, 276  
Sulpicjusz Aleksander 53  
*Svennung Josef* 97, 221, 222  
Swintila, król wizygocki 15, 22, 79, 81–86, 109, 111, 114–118, 123–132, 134, 135, 137–140, 158, 160–164, 220, 277  
*Sybel Heinrich von* 272, 273  
Sydoniusz Apolinary 48, 178, 185, 191  
*Szádeczky-Kardoss Samuel* 66  
*Szejgiec Karol* 24  
Tacyt 119, 268, 280  
*Tambiah Stanley Jeyaraja* 196  
*Tangl Michael* 144  
*Taracha Piotr* 43  
Tassilo, książę bawarski 198  
*Teillet Suzanne* 78, 84, 86, 109  
Teodahad, król ostrogocki 270, 271  
Teodorid I, król wizygocki 99  
Teodoryk II, król wizygocki 64, 111  
Teodoryk Wielki, król ostrogocki i wizygocki 64, 71, 73, 85, 87, 105, 106, 108, 131, 140, 150, 151, 157, 158, 161, 172, 187, 217, 220, 242, 264, 269, 271, 275, 276, 284  
Teodozjusz Flawiusz, wódz rzymski 136  
Teodozjusz I Wielki, cesarz rzymski 113, 136  
Teodozjusz, syn Ataulfa i Placydii 109  
Teofanes Wyznawca 178  
Teofilakt Symokatta (Simokatta) 66  
Tertulian 77, 126  
Teudebald, król Austrazji 187  
Teudebert I, król frankijski 172  
Teudelinda, królowa longobardzka 131, 181, 182  
Teuderyk I, król frankijski 154, 155

- Teuderyk II, król Burgundii i Austrii 210, 211  
 Teuderyk III, król frankijski 190, 207  
 Tezeusz *mit.* 267  
 Thompson Edward Arthur 63, 64, 78, 80, 85, 110, 111, 127, 192, 224, 231, 232, 245, 248, 255, 269, 270  
 Thompson John B. 20  
 Thompson J. Oliver 262  
 Thompson Lloyd Arthur 266  
 Thorstendahl Rolf 221  
 Thurman Melburn D. 69  
 Tomaszek Michał 24  
 Tönnies Bernhard 220  
 Torismund, król wizygocki 99  
 Totila, król ostrogocki 275–277, 284  
 Tracy Larissa 201  
 Trajan, cesarz rzymski 73, 113  
 Trasamund, król Wandalów 59  
 Trask Willard R. 139  
 Třeštík Dušan 29  
 Turner Victor 17, 23, 25, 196, 280  
 Turville-Petre Joan 149  
 Tyszka Przemysław 24  
  
 Ubl Karl 148, 204  
 Ulf Christoph 107  
 Urbańczyk Przemysław 26  
  
 Valdés Fernández Fernando 110  
 Valverde Castro María R. 78, 110  
 Vansina Jan 280  
 Vasiliev Alexander A. 263, 264  
 Velázquez Isabel 152  
 Vernadsky George 36, 37, 64, 65  
 Versnel Hendrik Simon 119, 135  
 Vidal-Naquet Pierre 261  
  
 Wagenvoort Hendrik 119, 135, 136, 138, 141  
 Waitz Georg 167  
 Wallace Ernest 68  
 Wallace-Hadrill John Michael 11, 29, 30, 105, 119–121, 123, 133, 168, 207  
 Wallia, król wizygocki 59  
 Waltheof, earl Northumbrii i Huntingdon 135  
 Wamba, król wizygocki 159, 160  
 Wattenbach Wilhelm 220  
 Weber Max 12  
 Weibull Curt 97, 221  
 Weisskoten Herbert T. 58  
 Wemple Suzanne Fonay 202, 209  
 Wenancjusz Fortunat 134  
 Wenskus Reinhard 20, 21, 25–51, 53, 56, 61, 63, 67, 72, 75, 76, 219, 229, 245, 279  
 Wergiliusz 73  
 Werner Karl Ferdinand 28, 46, 105  
 Wheeler Everett L. 139  
 Whitby Mary 162, 236  
 Whitby Michael 225  
 Whitelock Dorothy 46  
 Widdowson Marc 200  
 Wiktor z Wity 182, 274  
 Wilfrid św. 153, 154  
 Wilhelm I Zdobywca, król angielski, książę Normandii 135  
 Wilhelm z Malmesbury 150  
 Witiges, król ostrogocki 228, 275  
 Witruwiusz 244, 253  
 Witschel Christian 28, 219  
 Witteryk, król wizygocki 138  
 Wodan/Odyn *mit.* 73, 167

- Wolf Kenneth Baxter* 79, 107, 108, 123, 157
- Wolfram Herwig* 19–21, 26–30, 32, 34–37, 39, 40, 45, 49–51, 55–57, 62, 66, 67, 70–73, 75, 78, 86, 97, 119, 128, 130, 148, 153, 182, 203, 219, 220, 234, 235, 271
- Wood Ian N.* 30, 78, 119, 168, 174, 179, 180, 188, 203, 206, 207, 209, 219
- Wood Jamie* 24, 79, 81–83, 117, 118, 120, 123
- Woodman Anthony John* 162
- Wolf Daniel R.* 221
- Wormald Patrick* 29, 146
- Wulfila* 260, 262
- Wyatt David R.* 147
- Wynn Phillip* 52, 133
- Yngvesson Barbara* 14
- Yorke Barbara* 73, 151
- Zalmoksis* 251
- Zeuta* 251
- Zosimos* 145
- Żmudzki Paweł* 23, 133

**Robert Kasperski** (ur. 1981 r.) – adiunkt w Instytucie Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk. Studiował historię na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalizuje się w historii powszechnej wczesnego średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem historii oraz tożsamości etnicznych tzw. ludów barbarzyńskich (m.in. Goci, Herulowie, Frankowie) i historii historiografii. W 2011 r. obronił pracę doktorską poświęconą tradycji dynastycznej gockiego rodu Amalów. Jest autorem kilkunastu publikacji, które ukazały się – bądź są w druku – w renomowanych polskich i zagranicznych periodykach naukowych („Kwartalnik Historyczny”, „Acta Poloniae Historica”, „Studia Źródłoznawcze. Commentationes”, „Frühmittelalterliche Studien”, „The Mediaeval Journal”).

