

Barbara KOWALSKA

Włóczędzy, chorzy i żebracy – przykłady marginalizacji w wybranych średniowiecznych przekazach hagiograficznych

Występujące w tytule artykułu słowo „marginalizacja” używane jest przez przedstawicieli różnych nauk, w tym bodaj najczęściej przez socjologów. Dla historyka, zwłaszcza społecznego, jest ono równie ważne. Przedmiotem moich rozważań będzie marginalizacja społeczna, a więc proces powstawania marginalnych grup i wchodzenie poszczególnych jednostek na istniejący już margines społeczny w średniowiecznej rzeczywistości. Pojęciem pomocniczym będzie także marginalność jako stan danego zjawiska, osiągnięty w wyniku marginalizacji w określonym czasie i przestrzeni¹. Interesować mnie będzie również zjawisko marginalności poszczególnych osób, a tym samym nietypowe, dotyczące ich sytuacje marginalizacji.

Bronisław Geremek, wybitny historyk społeczny, pisząc o ludziach marginesu społecznego w średniowiecznych społeczeństwach, miał na uwadze tych, którzy negowali społeczny porządek, a więc odmiennych, niewpisujących się w społeczne standardy, wykluczanych indywidualnie bądź zbiorowo. Wśród nich wyróżniał izolowanych świadomych (dobrowolnych), którzy z własnej woli odrzucali panujący ład społeczny i szukali wewnętrznej doskonałości oraz nieświadomych (mimowolnych), wykluczanych mimo ich woli². Bardzo często ci

¹ Szeroko na ten temat zob. T. Kowalak, *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa 1998, s. 14–15, 20–21; zob. także K.W. Frieske, *Marginalność społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, t. 2, Warszawa 1999, s. 167–168; K.W. Frieske, J. Sikorska, *Marginalizacja-partycypacja: pobocza oficjalnego porządku społecznego*, [w:] *W biegu czy w zawieszaniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K.W. Frieske, W. Morawski, Warszawa 1994, s. 55.

² Szeroko na ten temat zob. B. Geremek, *Człowiek marginesu*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000, s. 433, 459–460; S.C. Versele,

pierwsi stawali się bohaterami budzącymi podziw, drudzy zaś kontestatorami budzącymi podejrzenie³. Moje rozważania obejmą zarówno jednych, jak i drugich.

Ludzie marginesu społecznego nie byli głównymi bohaterami średniowiecznych przekazów. Dowiadujemy się o nich przy okazji prezentowania ludzi wielkich, z zasady dobrych: władców, świętych, rycerzy, obok których stale przewijali się ludzie źli⁴. Tak też jest i w średniowiecznej hagiografii, która będzie źródłową podstawą niniejszej analizy, oczywiście przy założeniu, że właściwie odczytujemy sens zapisanych dawno temu słów⁵.

Autorzy żywotów świętej Jadwigi Śląskiej i świętej Kingi wypowiadają się kilkakrotnie w interesującym nas temacie. Przekazy pochodzą z przełomu XIII i XIV stulecia, a zatem prezentowane w nich poglądy odpowiadają temu czasowi. Przestrzeń zaś pisarskiej działalności hagiografów, prawdopodobnie franciszkanów, sprowadza się do Śląska i Małopolski⁶.

Autorzy żywotów sporo uwagi poświęcają trędowatym. Nie oznacza to jednak, by czynili ich najważniejszymi postaciami opowiadania. Trędowaci są potrzebni, by ukazać świętość bohaterek mających do nich odpowiednie nastawienie. Święta Jadwiga zatem myła i okrywała świeżą odzieżą nogi osób chorych na trąd⁷. Trędowate niewiasty zaś zaopatrywała we wszystko, co do życia niezbędne: pieniądze, mięsivo, odzież⁸. Podobnie czyniła spokrewniona zarówno

D. van De Veide-Graff, *Margines społeczny czy marginalizacja? Przypadek czy funkcja*, [w:] *Zagadnienie marginesu społecznego a sprawiedliwość*, red. B. Hołyst, Warszawa 1977, s. 106.

³ Zob. *Historia życia prywatnego*, t. 2, *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. wyd. pol. A. Łoś, Wrocław 1998, s. 542.

⁴ Szerzej zob. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 78; w odniesieniu do prezentowania przez średniowiecznych twórców rzeczywistości podzielonej na dwie przeciwstawne kategorie: „są przyjaciele i wrogowie, doznania przyjemne i nieprzyjemne, ludzie dobrzy i ludzie źli”.

⁵ W średniowiecznych tekstach bowiem oprócz sensu dosłownego winniśmy się dopatrywać także alegorycznego, moralnego i anagogicznego; szerzej zob. D. Aligieri, *Biesiada*, przeł. i oprac. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004, s. 10, 43–45.

⁶ *Vita sanctae Hedvigis*, wyd. A. Semkowicz, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 501–655; *Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 662–744. Szerzej na temat autorstwa i czasu powstania interesujących przekazów, zob. M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 39–42; 49–50.

⁷ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 522: „In cena Domini specialiter illius amore, qui pro nobis ut leprosus voluit estimari, pedes abluit leprosororum et novis eosdem leprosos, quos laverat, vestibus induebat”.

⁸ *Ibidem*, s. 60: „Unde leprosas quasdam feminas insimul habitantes prope oppidum, quod dicitur Novum forum, sic in suam receperat curam, ut eis aliquociens in ebdomada mitteret pecunias, carnes et ferinas ac in vestibus et aliis vite necessariis largiter providebat eisdem procurabatque ipsas in omnibus tamquam filias speciales”.

z Jadwigą jak i Kingą święta Elżbieta, która „ubogim i trędowatym na dzień wielkoczwartkowy nogi umywając, całowała”⁹ oraz święty Franciszek, który pragnął, by bracia usługiwali trędowatym dla położenia fundamentu pokory¹⁰. Hagiograf Kingi pisze zaś, że księżna posługiwała trędowatym, myła, pielęgnowała, a następnie całowała ich rany¹¹. Odwiedzała także ich domy w Sandomierzu. Gdy zaś w trakcie podróży do Pacanowa napotkała po drodze chorego, cuchnącego trędowatego, wzięła go do swego powozu i zaczęła mu usługiwać. Hagiograf dodaje, że ów trędowaty był porzucony i wzdarty przez wszystkich¹².

Trędowaci zatem to chorzy i zagubieni, a więc potrzebujący pomocy, przede wszystkim jednak potępiani i napiętnowani przez ogół, o czym przekonuje autor żywota¹³. Zarówno Kościół jak i wszelkie instytucje publiczne dążyły do ich całkowitego odizolowania od reszty społeczeństwa. Strach przed zarażeniem ciężką chorobą a zarazem przekonanie, że trędowaci to ludzie potępieni przez Boga, wytworzyły specyficzny do nich stosunek¹⁴. Postawa ta spowodowała ich zepchnięcie na margines społeczny, czego punktem kulminacyjnym było odprowadzenie chorego do oddalonego od siedzib ludzkich leprozorium¹⁵.

Hagiografowie nie wyprowadzają jednak trędowatych poza centrum danej społeczności. Chorzy są w niej obecni, czy raczej stale do niej wracają. Pozostają na arenie życia społecznego, a „każde ich pojawienie się wśród ludzi, w mieście czy na wsi aktualizowało ich sytuację jako innych” – czytamy w pracy Bronisława Geremka¹⁶.

⁹ P. Skarga, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*, t. 4, Kraków 1936, s. 281; zob. także O.G. Oexle, *Spoleczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*, tłum. zbiorowe, Toruń 2000, s. 175; J. Mandziuk, *Kult św. Elżbiety na Śląsku „Nasza Przeszłość”* 1981, nr 55, s. 28.

¹⁰ *Wczesne Źródła Franciszkańskie*, t. 2, (*Źródła biograficzne o św. Franciszku i św. Klarze z Asyżu*), zebrał i zred. S. Kafel, Warszawa 1981, s. 206; zob. także *Kwiatki świętego Franciszka*, przeł. L. Staff, Kęty 2003, s. 60–62; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 292; R. Manselli, *Osobowość Franciszka z Asyżu*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 111.

¹¹ *Vita et miracula...*, s. 692–693.

¹² *Ibidem*, s. 692: „Contigit autem quadam vice, quod, cum de Nova civitate Corczyn versus Paczanow cum comitiva sua iter faceret, reperit in via quendam leprosum nimis vulneribus infectum, sordidum, fetidum et abiectum. Quem cum alii horrore percussi pertransissent, beata Kynga cernens suum stare fecit vehiculum hominemque sic despectum suis complexans manibus et ad se in currum recipiens ancillarem sibi prebebat obsequiam”.

¹³ W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty 1961, s. 262.

¹⁴ B. Geremek, *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu XIV–XV wiek*, Poznań 2003, s. 253.

¹⁵ Szerzej zob. B. Geremek, *Człowiek...*, s. 457.

¹⁶ *Ibidem*, s. 458.

Nietypowy, odmienny od powszechnie przyjętego stosunek księżnych do trędowatych, budził wobec nich niechęć poddanych. Hagiograf Kingi pisze, że jej dwórki, widząc w powozie trędowatego, ze wstrętem i wielkim lekceważeniem zwracały się do władczyni, a nawet ubliżały jej i śmiały się z niej, mówiąc, że wyrzekają się swej pani i nie chcą mieć z nią nic wspólnego (*nolumus tibi communicare*)¹⁷. O braku akceptacji wobec niektórych czynów świętej Jadwigi wspomina także i jej hagiograf. Opowiada o przebywających na dworze księżnej młodzieńcach, którzy wypowiedzieć mieli słowa negujące jej czyny: *Deus a tali dominio nos custodiat, quale ista habet domina nostra, que tantum comedit de pane et aqua*. Tu zatem nietypowy sposób odżywiania bohaterki żywota wzbudził do niej niechęć. Czytamy dalej, że księżnę wręcz oskarżano (*accusata fuit*) przed księciem o niewłaściwe odżywianie¹⁸. Postępowanie Jadwigi budziło wobec tego społeczny sprzeciw, stanowczo zresztą wyrażany. Dlaczego? Bo nie było zgodne z ogólnie przyjętymi społecznymi zwyczajami. Odmienność w obrębie lokalnych struktur była więc przyczyną marginalizacji¹⁹.

W postępowaniu z osobami chorymi na trąd księżne posunęły się zatem daleko, a nawet bardzo daleko, biorąc pod uwagę ich społeczny status. Pełne przyjęcie materialnych, społecznych a nawet psychicznych warunków życia trędowatych pozwoliło bohaterkom żywotów realizować duchowy cel – utożsamiać się z chorymi i poniżanymi. Z drugiej strony jednak powodowało niezrozumienie, a momentami nawet odtrącenie ich przez otoczenie. Wszelkie gesty księżnych wobec osób wyrzuconych poza nawias społeczny były więc aktem wielkiej odwagi, gdyż burzyły przyjęte powszechnie wyobrażenia o porządku publicznym²⁰. „Pielęgnacja trędowatych – pisze Jacques Le Goff – wskazuje na wolę przeciwstawienia się ustalonym wartościom”²¹.

Z jednej strony zatem ukazują nam hagiografowie mimowolnie wykluczanych trędowatych, z drugiej zaś napiętnowane społecznie księżne, które dobrowolnie poddawały się takiemu traktowaniu. Bohaterki żywotów oprócz pogardy wywoływały także wśród poddanych całkiem odmienne uczucia. Budziły radość, a przede wszystkim podziw ze względu na swą inność. Hagiograf Jadwigi wspomina, że dworzanie byli pełni uznania dla jej ascetycznych praktyk²². Przekonuje

¹⁷ *Vita et miracula...*, s. 692: „Sciatis veraciter, domina, quod non solum in cibo et potu, verum etiam in omni conversacione te destando, nolumus tibi communicare”.

¹⁸ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 528.

¹⁹ B. Geremek, *Człowiek...*, s. 439–440.

²⁰ B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Lublin 1982, s. 168, 177.

²¹ J. Le Goff, *Święty Franciszek z Asyżu*, przeł. J. Guze, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 166.

²² *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 529: „hoc quoque ipsam admirabilem etsi non imitabilem cunctis reddit, quod ipsa semper parum comedendo temperatissime corporis refectioem accepit in

nas tym samym, że to otoczenie księżnej wskazywało na jej społeczną kondycję, wydawało o niej opinię, raz pozytywną, innym znów razem negatywną. Nie dziwi owo przekonanie, bowiem bohater wyrasta ze społecznych potrzeb swych czasów. Jako członek grupy staje się wyrazicielem jej pragnień²³. Będąc silnie związany z otoczeniem, stale także poddawany jest publicznemu osądowi. Lokalna ludność wydaje także decyzje marginalizacyjne, które mają charakter stygmatyzujący (napiętnowanie) lub bezpośrednio wykluczający²⁴. Trędowaci i księżne, jak się zdaje, wpisują się w ten schemat. Dodać jednak należy, że bohaterki żywotów z własnej woli separowały się od społeczeństwa, dobrowolnie poddawały się aktom marginalizacji, a łamanie przyjętych zwyczajów wynikało z ich potrzeby wewnętrznego doskonalenia się²⁵.

Wywoływanie sprzecznych uczuć to nie jedyna cecha dobrowolnie wykluczanych, a w przypadku księżnych sporadycznie wykluczanych bohaterów. Hagiograf świętej Jadwigi wspomina, że wędrowka wpisana była w życiorys księżnej. Wędrowała ona od miejscowości do miejscowości, do odległych miejsc, by pomagać chorym i wszystkim potrzebującym²⁶. Święta Kinga z kolei, według jej żywota, wędrowała po całym księstwie (*per terram regni sui iter faceret*), a gdy dowiedziała się o nowo wybudowanym kościele, pośpiesznie się tam udawała, nie zważając na przeszkody²⁷. Wędrowka niezmiennie towarzyszyła bohaterom i miała często pozytywny charakter²⁸. Wędrujące księżne oddalały się jednak od centrum, które zawsze posiadało cechy pozytywne, uosabiało ład i porządek²⁹. Przebywając tym samym na peryferiach, zbliżały się do nieznannej, niepewnej, budzącej strach przestrzeni, w której znajdowali się wszyscy wykluczani z otaczającej ich społeczności. Ruchliwość przestrzenna wiązała

tantum, ut eciam plurimi mirarentur, quomodo non fame tante abstinencie femina moreretur"; *ibidem*, s. 81: „Tunc eciam illa, que prius, dum viveret, absconderat cum summa diligentia, insignia meritoria, calli scilicet in eius genibus apparebant et apercius tractabantur a circumstantibus feminis in ammiracionemque aspicientes vertebant et iubulum, dum in tam excellenti femina cernebant signacula tam excessivi fervoris in servicio summi regis”.

²³ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 2002, s. 35–36; *idem*, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 17.

²⁴ B. Geremek, *Człowiek...*, s. 440.

²⁵ Zob. B. Geremek, *Ludzie...*, s. 15.

²⁶ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 547, 548, 550: „cum iret de loco ad locum”.

²⁷ *Vita et miracula...*, s. 695–696.

²⁸ Zob. M. Cetwiński, *Andrzej z Morawicy w pruskim labiryncie. Na marginesie „Cudów św. Stanisława”, [w:] Rycerstwo Europy Środkowo-Wschodniej wobec idei krucjat*, red. W. Peltz, J. Dudek, Zielona Góra 2002, s. 41–46, zwłaszcza *ibidem*, s. 46, gdzie o wewnętrznej przemianie bohatera jako skutku wędrowania.

²⁹ B. Geremek, *Człowiek...*, s. 439.

się z poczuciem zagrożenia ładu społecznego, kondycją naturalną było bowiem przebywanie w jednym miejscu, w centrum, które przez każdą zorganizowaną społeczność otoczone było jakimś murem³⁰. Wędrowanie zatem było elementem marginalizującym, bo zbliżało do ludzi marginesu społecznego³¹. Należy jednak podkreślić, że ruchliwość okresowa, jaką obserwujemy w przypadku księżnych, nie wytrącała całkiem ze społeczeństwa³². O tym, że wędrowka kojarzona była także negatywnie³³, przekonuje nas hagiograf św. Jadwigi w innym jeszcze miejscu żywota. Pisze bowiem, że *mulieres vage* – a więc błakające się kobiety – ukradły i uprowadziły trzyletniego synka pewnego rzemieślnika przebywającego we Wrocławiu³⁴. Wałęsające się, a więc przemierzające się, czyli w pewnym stopniu wędrujące samotnie kobiety kojarzone były z nieznanymi, niebezpiecznymi przestrzeniami, które pokonywały. Bohaterki opowiadania stały się tym samym siedliskiem zła, bowiem ogniskowały w sobie zło w nieznanymi przestrzeniach obecne³⁵. Autor przekazu przypisał im więc niegodny

³⁰ Czy to dosłownym czy symbolicznym, szerzej zob. *Historia życia...*, s. 542; T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 176: „Poza murami miasta znajdowało się przedmieście z domami uboższej ludności oraz tych wszystkich, którym z takich czy innych względów nie pozwolono zamieszkać w samym mieście”. Poza mury miejskie wyędziano tych, którzy swym trybem życia wzbudzali nieufność. To mury były granicą zorganizowanej według pewnych praw społeczności. Statut Florencji z lat dwudziestych XIV wieku, na przykład, zakazywał oślepienym ludziom przebywania w dokładnie oznaczonej odległości od murów, zob. H. Zaremska, *Banicy w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, s. 54–55. O zamykaniu się różnych średniowiecznych społeczności w mikroświaty, zob. też *Grzech i występki: normy i praktyka moralności społecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Warszawa 1997, s. 533 (dalej cyt.: *Kultura...*); B. Geremek, *Poczucie przestrzeni i świadomość geograficzna*, [w:] *Kultura...*, s. 640–641.

³¹ B. Geremek, *Człowiek...*, s. 434, 439, 456–457.

³² Szerzej zob. B. Geremek, *Ludzie...*, s. 253: „trwałość wędrownego trybu życia staje się równoznaczna z „marginesowością”, i to zarówno w odczuciu opinii społecznej, jak i w sytuacji rzeczywistej”.

³³ O pozytywnych, wędrujących bohaterach szerzej zob. B. Kowalska, *Sacrum w Długoszym opisie bitwy pod Grunwaldem*, [w:] *Clio viae et invia. Opuscula Marco Cetwiński dedicata*, red. A. Odrzywolska-Kidawa, Warszawa 2010, s. 108 i n.

³⁴ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 588–589: „Faber quidam manebat Wratislavie, filium habens trium annorum, quem sibi tempore nundinarum in festo sancti Iohannis baptiste mulieres vage turtim abstulerant”.

³⁵ Szerzej zob. *Historia życia...*, s. 542–543; o symbolice lasu jako mrocznej, wrogiej, nieznannej przestrzeni, zob. M. Cetwiński, *Las i zamek w polskich legendach heraldycznych*, [w:] *Wokół archeologii słów i ich funkcjonowania. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Bańkowskiemu*, red. S. Podobiński, M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 754; *idem*, *Las w polskiej legendzie heraldycznej* „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego”, nowej serii 1995, II (XIII), s. 34–35; L. Ryken J.C. Wilhoit, Tremper Longman III,

czyn – uprowadzenie małego dziecka. W opinii średniowiecznych ludzi zatem błakające się to tym samym złe, niegodziwe³⁶.

Z wędrowaniem, jak sugeruje autor żywota świętej Kingi, związana była samotność i tajemniczość. Księżna, często nocą, potajemnie, udawała się do różnych kościołów, by tam kontemplować i rozmawiać z Bogiem³⁷. W tajemnicy zachowywała także cudowne znaki, jakie otrzymywała od Stwórcy (głos i niezwykła jasność bijąca od obrazu)³⁸. Jadwiga z kolei w swych pobożnych praktykach także stroniła od dworzan. Szczególnie zaś ukrywała guzy na nogach powstałe w wyniku długiego klęczenia. W modlitwie niejednokrotnie pragnęła być sama, szukając do tego miejsc ustronnych³⁹. Odchodzenie od centrum, izolowanie się świętych bohaterek budziło zaciekawienie ale i zaniepokojenie, co wyrażały swym zachowaniem siostra Anna Ducella i Osanna ze starszadeckiego klasztoru⁴⁰. Powodowało także niemile konsekwencje. Księżna Kinga bowiem oskarżona została o niegodny czyn – utrzymywanie kontaktów cielesnych ze swym spowiednikiem Boguchwałem⁴¹. By władczynie mogły realizować swe zamysły, musiały jednak działać w tajemnicy, w odosobnieniu, a nawet kłamać,

Słownik symboliki biblijnej, Warszawa 1998, s. 421; o puszczy zob. B. Geremek, *Poczucie...*, s. 634: „Puszcza [...] była elementem groźnym i mrocznym. Poza ciemną ścianą lasu rozpościerał się także świat demonów, które mogły być niebezpieczne dla człowieka”. Dla człowieka religijnego każda przestrzeń, która rozciągała się poza jego światem, jest jeszcze niepoświęcona, bezkształtna, uosabiająca chaos, zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatkiewicz, Warszawa 1993, s. 87.

³⁶ O negatywnym znaczeniu słowa *vagus* w średniowiecznej literaturze, zob. T. Michałowska, *Topika pielgrzymia i pielgrzymki w literaturze polskiego średniowiecza*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 73. Wędrownie to inaczej włóczące się, a wobec włóczęgotwa, zwłaszcza od XIV wieku (choć w różnych krajach Europy proces ten różnie przebiegał), nasilały się postawy represyjne, mające niejednokrotnie charakter wykluczający, zob. H. Zaremska, *Banici...*, s. 73. Między włóczęgotwem zatem a marginesem społecznym w społeczeństwach tego okresu istnieje ścisły związek, zob. B. Geremek, *Ludzie...*, s. 234; zob. także *ibidem*, s. 168 i n.

³⁷ *Vita et miracula...*, s. 691: „Et ex relatione fidedignorum accepi, quod, ad quamcunque ecclesiam nocte furtim veniebat, ostia ecclesie nunquam adeo sic fortiter fuerunt obserata, quin ministerio angelico sibi aperirentur”.

³⁸ *Ibidem*, s. 709.

³⁹ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 530, 542, 538: „Quamvis ad orandum loca desideraret et eligeret secreta”.

⁴⁰ *Vita et miracula...*, s. 709: „Soror Anna Ducella festine accurrens ipsum ignem super collum ipsius domine extinxit et cum vellet culpam dicta soror recognoscere, prohibuit eam felix domina, ne secretum sue devocionis panderet”.

⁴¹ *Ibidem*, s. 713–714: „Demon, humane salutis inimicus, aliquos fratres ordinis concitavit, qui ipsam felicem Kingam cum fratre Bogufalo confessore suo de illicito opere scilicet fornicacionis fallaciter coram senioribus suis inculpaverunt”.

jak to uczyniła Kinga wobec swej teściowej Grzymisławy, gdy chciała nocą pomodlić się w korczyńskim kościele⁴². Dążenie do świętości wymagało wielu wyrzeczeń, wśród których poddawane społecznej presji łamanie porządku społecznego odgrywało znaczącą rolę⁴³.

W żywotach świętych księżnych wymienia się wprost jedną z grup wykluczonych społecznie, a mianowicie nierządnicę. Hagiograf księżnej Kingi pisze o pewnym zdarzeniu, które miało miejsce w domu rycerza Piotra. Wspomniany rycerz porzucił swą żonę i sprowadził zamiast niej rozpustnicę. Bohaterka żywota osobiście wkroczyła do domu Piotra, własnymi rękami ściągnęła niegodziwą kobietę z pieca i, włócząc ją po podłodze, wrzuciła następnie na swój wóz. Nierządnicą wzbraniała się, lecz nadaremnie. Hagiograf podaje, że gdy nastał wieczór, nie było jej już w otoczeniu (*ad nocturnum vero veniens, illa mulier nunquam post apparuit*)⁴⁴. Zła kobieta została usunięta z centrum, oddalona od rządzącej się określonymi prawami społeczności. W tej społeczności miejsca na nierząd zatem nie było. Średniowieczna etyka seksualna wymagała bowiem, by mąż dotrzymywał żonie wierności⁴⁵. Księżna Kinga broniła monogamicznego małżeństwa, a więc ładu i bezpieczeństwa, dlatego że małżeństwo było „fundamentem stabilizacyjnym”⁴⁶. Grzeszną miłość zaś należało pokonać, co niejednokrotnie czynili właśnie święci⁴⁷. W innym miejscu żywota przeczytamy z kolei o kobiecie niegodziwych obyczajów, którą Kinga przyprowadziła do klasztoru. Nierządnicą określona została jako wilk przybyły między owce⁴⁸. W tym przypadku nie mamy do czynienia z oddaleniem złej kobiety, bowiem umieszczona ona została w klasztorze. Widać jednak, że postrzegana była jako ktoś, kto nie pasuje do otoczenia, traktowana jak wilk (*lupus*), którego należy się bać i którego należy unicestwić⁴⁹. Hagiograf wzmocnił przekaz zręczną grą

⁴² *Ibidem*, s. 691.

⁴³ Szerzej na ten temat zob. *Historia życia...*, s. 546.

⁴⁴ *Vita et miracula...*, s. 702–703.

⁴⁵ Zob. H. Zaremska, *Grzech...*, s. 566; szeroko o średniowiecznej moralistyce dotyczącej stosunków małżeńskich, zob. A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000, s. 95 i n.

⁴⁶ Zob. A. Jelicz, *Życie codzienne w średniowiecznym Krakowie (wiek XIII–XV)*, Warszawa 1966, s. 150: „Rodzina mieszczańska stanowiła komórkę bardzo spoiłą, była fundamentem stabilizacyjnym, założenie jej było niezbędnym warunkiem stawianym obywatelowi i gwarantującym mu prawa miejskie”; zob. także J. Bardach, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1998, s. 132: „Po wprowadzeniu chrześcijaństwa groźbą surowych kar stosowanych przez władzę państwową wymuszano wprowadzenie monogamii”.

⁴⁷ Zob. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, przeł. Z. Dobrzyńiecki, Warszawa 1997, s. 225.

⁴⁸ *Vita et miracula...*, s. 695: „Contigit etenim, ut unam dominam vite remisse clastro traderet, ea dicente, quod lupus traditur inter oves”.

⁴⁹ O porównywaniu wygnańców, zbiegów i obcych do wilków w różnych kulturach kręgu indoeuropejskiego, zob. H. Zaremska, *Banici...*, s. 24. O negatywnych skojarzeniach wilka

słów, bowiem *lupus* to wilk, a *lupa* to wilczyca, ale też nierządnica⁵⁰. Społeczna ekskluzja zajmujących się nierządem kobiet wynikała z ich moralnego i religijnego potępienia. Mimo form pewnej ich stabilizacji, czy cudownej interwencji w celu odciążenia od uprawianego procederu (powyższy przykład osadzenia w klasztorze), nierządnice były w sprzeczności ze światem społecznym⁵¹. Nierząd, zwłaszcza niezorganizowany, budził w średniowieczu odrazę i potępienie, był napiętnowany i często karany⁵².

Hagiografowie wspominają także o żebrakach. Nie za każdym razem mają jednak do nich taki sam stosunek. Czytając hagiograficzne opowiadania, odnosi się wrażenie, że żebracy są potrzebni, by bohaterki żywotów mogły pełnić miłosierne dzieła⁵³. Księżne nie zachowują się zatem typowo względem biedaków, bowiem opiekują się nimi, a zwłaszcza karmią i odziewają⁵⁴. Łamią tym samym przyjęte zwyczaje, zgodnie z którymi nędzarze byli poniżani i wzgardzani – jak dowodzi autor żywota św. Jadwigi⁵⁵. Przekonuje nas także dalej, że bohaterka dzieła, gdyby tylko jej dworzanie się nie oburzali, jadałaby z żebrakami z jednej miski⁵⁶. Otoczenie księżnej nie zgadzało się zatem na łamanie obowiązujących norm, zgodnie z którymi dla nędzarzy nie było na dworze miejsca. Analizo-

w kulturze chrześcijańskiej, zob. S. Kobielius, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 336–339; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, Warszawa 1990, s. 308–309. O wierze średniowiecznych ludzi w wilkołactwo, czyli możliwość przemiany człowieka w wilka, zob. L. Słupecki, *Wilkołactwo*, Warszawa 1987, s. 31–49.

⁵⁰ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. III, Warszawa 1969, s. 397, 398.

⁵¹ Szerzej zob. B. Geremek, *Człowiek...*, s. 455.

⁵² W statutach Kazimierza Wielkiego czytamy na przykład o karach za nazwanie szlachcianki nierządnicą, zob. B. Lesiński, *Stanowisko kobiety w polskim prawie ziemskim do połowy XV wieku*, Wrocław 1956, s. 148; zob. także H. Zaremska, *Banici...*, s. 55. O zorganizowanym i niezorganizowanym nierządzie w średniowiecznym Paryżu oraz o jego społecznym odbiorze, zob. B. Geremek, *Ludzie...*, s. 201–203.

⁵³ Szerzej zob. A. Guriewicz, *Kategorie...*, s. 249.

⁵⁴ *Vita et miracula...*, s. 689, 718: „In cibo eciam nullam delectacionem habebat et si quis cibus delicatus coram ipsa ponebatur, statim ipsum amovebat et pauperibus distribuebat”; *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 529, 537; szerzej na ten temat zob. M. Cetwiński, *Dieta św. Jadwigi. Ze studiów nad semiotyką pożywienia średniowiecznych Ślązaków*, [w:] *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, red. A.M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek, Poznań 2004, s. 536; zob. także K. Dola, *Postawa religijna świętej Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżyńska. Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, Wrocław 1995, s. 113–114.

⁵⁵ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 523: „Cristi quoque catulis, id est vere humilibus et pauperculis et a mundo despectis”.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 550: „Tanto quoque affectu movebatur ad ipsos pauperes, quod, si decuisset et fieri potuisset absque derogancium murmure, cum unoquoque ipsorum de scutella libentissime comedisset”.

wany przekaz pochodzi z przełomu XIII i XIV stulecia. Właśnie wtedy pojawia się wobec żebraków postawa represyjna i wykluczająca, co związane było ze zmianami w doktrynie ubóstwa⁵⁷. Wydaje się, że hagiograf Jadwigi daje wyraz tym nowym przekonaniom, opisując następnie przykre doznania Bratumiły, żony Wieńczysława z Jelcza, którą nękał diabeł ukryty właśnie pod postacią nędzarza⁵⁸. Utożsamiając zatem żebraka z diabłem, czyli złem, autor żywota wyraża tym samym swój stosunek do nędzarzy, których, tak jak diabła, należy się bać a następnie pozbywać.

Wśród ludzi, o których nieprzychylnie wypowiada się hagiograf św. Kingi, są także Tatarzy. To, według niego, straszni wrogowie ziejący nienawiścią, siejący śmierć, zniszczenie i biorący ludzi w niewolę, a zatem ludzie źli, niewierne plemię, pogańscy napastnicy⁵⁹. Należało ich oddalić od centrum społecznego życia, bowiem wywoływali strach i przerażenie. Bohaterka żywota dołożyła więc wszelkich starań, by Tatarzy zostali odparci. Kiedy indziej zaś na starosądecki klasztor napadli Niemcy wraz z innymi bezbożnymi ludźmi. Ponownie jednak dzięki wstawiennictwu Kingi napastnicy wycofali się⁶⁰. W powyższych przykładach można zatem dostrzec, że pewna społeczność, w tym przypadku klasztorna, stanowczo eliminuje napastników, którzy burzą ustalony porządek. Nienawiść wobec ludzi mówiących obcym językiem rośnie, bo autochtoni doznają od nich krzywd⁶¹. Widać wszakże, iż chęć eliminacji spotęgowana jest tym, że wrogowie

⁵⁷ Szerzej zob. B. Geremek, *Człowiek...*, s. 459. Na Zachodzie Europy już w wieku XIV inaczej pojmowano ubóstwo. W wyniku przemian różnej natury zmieniła się relacja ubogi – praca fizyczna. Zasadnicza zmiana w stosunku do ubóstwa polegała na tym, że zaczęto je traktować jako próżniactwo, a więc niechęć do pracy. Forsowano zatem obowiązek pracy ubogich, którzy stawali się powoli elementem aspołecznym, budzącym wstręt i niechęć, zob. O.G. Oexle, *Spoleczeństwo...*, s. 161–163; tak samo J.L. Goglin, *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, przeł. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 1998, s. 117–122; H. Zaremska, *Banici...*, s. 74.

⁵⁸ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 615: „Bratumiła, uxor Wenczelai in villa Gelz nomine commorantis, quadam die vidit sibi in forma unius mendici demonem apparentem”. Średniowieczne piśmiennictwo stworzyło nieograniczony katalog form przybieranych przez tę nadprzyrodzoną istotę. O wielopostaciowości demona w trzynastowiecznych exemplach, zob. W. Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003, s. 135–136, zob. także D. Tanalski, *Dialektyka sacrum i profanum*, Lublin 1995, s. 39 i n.

⁵⁹ *Vita et miracula...*, s. 709–710, 715.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 724: „Domina vero oracionibus insudante devitissime tempore matutinali, cum campana pro matutinis tangeretur, satellites perfidi nutu Omnipotentis compunguntur et terrore nimio concussi a sua iniqua intencione conquiescunt et ad suas partes, unde venerant, mox fugam ineunt et recedunt et sic claustrum et domina ab eorum hostilitate liberantur”.

⁶¹ Zob. B. Zientara, *Cudzoziemcy w Polsce X–XV wieku: ich rola w zwierciadle polskiej opinii średniowiecznej*, [w:] *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, red. Z. Ste-

są ludźmi innej wiary, co hagiograf mocno akcentuje. Religia bowiem w średniowieczu była podstawową kategorią wyróżniania⁶². Nie mieszcząc się więc zupełnie w strukturach religijnych⁶³, nie pasując także do struktur społecznych, a poza tym stwarzając zagrożenie poprzez swą obcość i inność⁶⁴, w przypadku Tatarów daleko idącą⁶⁵, zarówno jedni, jak i drudzy napastnicy musieli być zepchnięci poza centrum rządzące się własnymi prawami, choć przecież nigdy do tego centrum wcześniej nie należeli⁶⁶.

Autorzy prezentowanych żywotów świętych kobiet sugerują, że przyczyną marginalizacji mogła być też choroba. I tu głos w poruszanej sprawie zabiera hagiograf św. Jadwigi. Opowiada, że do biskupa wrocławskiego Tomasza przybył Wieńczysław z Jelcza, żądając rozwodu z powodu choroby żony Bratumiły. Ta bowiem, mając suchą rękę od czasu uściśnięcia jej przez diabła, nie była po-

fanowska, Warszawa 1973, s. 15–16 (dalej cyt.: *Swojskość...*). O niechęci wobec Niemców – „obsesji antyniemieckiej” w Polsce na przełomie XIII i XIV stulecia, a więc w czasie powstania analizowanych żywotów, zob. *ibidem*, s. 17 i n.; A. Gieysztor, B. Geremek, *Dyskusja nad referatem Benedykta Zientary*, [w:] *Swojskość...*, s. 323–329; zob. także M. Cetwiński, *Problem „Innego” w historiografii śląskiej XX wieku*, [w:] *idem*, *Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Częstochowa 2002, s. 445–453, (dalej cyt. *Metamorfozy*).

⁶² Zob. B. Geremek, *Świat „opery żebraczej”. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Warszawa 1989, s. 38.

⁶³ Innowiercy bowiem, często w średniowieczu utożsamiani z heretykami, jako przeciwnicy Chrystusa byli poza społecznością wyznawców. Mimo tego, że ich pozycję niejednokrotnie regulowały przepisy prawne, to jednak propaganda kościelna upowszechniała obraz podzielonego świata, w którym toczy się walka między zwolennikami i przeciwnikami Chrystusa, szerzej zob. E. Potkowski, *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejskim*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 122–123 i n.

⁶⁴ „Obcym jest zawsze ten, kogo się podejrzewa o inność lub się też o tej jego inności wie, przy czym wszystko, co nieznanne, czy ściślej nie poznane jest o taką inność posądzane”. E. Nowicka, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Swoi i obcy*, red. *eadem*, Warszawa 1990, s. 28, zob. także J. Dowiat, *Normy postępowania i wzory osobowe*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. *idem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 319: „Bez względu na obcym był dopiero ten, z kim nie łączyła „swoich” żadna więź społeczna, kto stał poza wszystkimi miejscowymi wspólnotami, także etniczną i językową. [...] W pojęciach właściwych kulturze etnocentrycznej taki obcy należał do innego świata, wydawał się stworem zarazem dziwnym i groźnym”; zob. także H. Manikowska, *Dzielnice i regiony: horyzont odrębności*, [w:] *Kultura...*, s. 890–894.

⁶⁵ O wyobrazeniach Tatarów jako wysłańców piekła, zob. M. Cetwiński „Najokrutniejszy miesiąc”: *czas i przestrzeń w legendzie legnickiej*, [w:] *idem*, *Metamorfozy*, s. 118 i n.; *idem*, *Spór o istotę historii. Dyskusja wokół bitwy legnickiej w najnowszej historiografii*, [w:] *idem*, *Metamorfozy*, s. 183–184.

⁶⁶ Szerzej zob. B. Geremek, *Człowiek...*, s. 460.

mocna w gospodarstwie. Biskup zaś *vir litteratus et prudens ei respondit: ex quo sanam accepisti, eciam nunc servabis infirmam*⁶⁷. Wykształcony i roztropny hierarcha kościelny nakazał zatem, by mąż opiekował się chorą żoną. Odpowiedź była jednoznaczna, z czym zgodził się także Bertold, proboszcz trzebnicki, który poza tym wymógł na Wieńczysławie przyrzeczenie, że ten nie wypędzi żony, *cum hoc nullatenus ei de iure liceret* (ponieważ jest to niezgodne z prawem).

Biskup nie zgodził się więc na zerwanie związku sakramentalnego, bo byłoby to przecież niezgodne z nauką Chrystusa, który głosił, że mężczyzna i kobieta stanowią w małżeństwie jedno ciało⁶⁸. Nie byłoby to także zgodne ze słowami św. Marka, który powtarzał: „Tym zaś, którzy żyją w małżeństwie, nakazuję nie ja, ale Pan, aby żona nie odłączała się od męża [...]. Także i mąż żony niech nie opuszcza”⁶⁹.

Biskup Tomasz, występujący w powyższej scenie jako autorytet⁷⁰, ukazany został jako obrońca prawa kanonicznego, zgodnie z którym od XII wieku małżeństwo zaliczane jest w Kościele do siedmiu sakramentów⁷¹. Biskup to także obrońca panującego społecznego porządku, w myśl którego mąż musi trwać przy żonie w różnych momentach ich wspólnego życia, tych kryzysowych także. Wszak jednym z celów związku sakramentalnego jest wzajemna pomoc, a rozwiązanie małżeńskiego węzła może nastąpić tylko wraz ze śmiercią jednego z małżonków⁷².

W przeciwieństwie do biskupa Wieńczysław chce łamać przyjęte zwyczaje, ponieważ skłaniają go do tego jego osobiste interesy. Powodem wspomnianego zachowania jest choroba, gdyż to ona sprawia, że brakuje rąk do pracy w domowym gospodarstwie, a co za tym idzie – może i pożywienia. W opisanym przypadku wykluczenia chce dokonać jednak tylko jedna osoba, a zatem nie mamy do czynienia ze społeczną ekskluzją.

⁶⁷ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 616.

⁶⁸ Rdz 1, 27.

⁶⁹ 1 Kor, 7, 10–11, szerzej na ten temat, zob. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie kościoła rzymskokatolickiego*, t. I, Warszawa 1956, s. 53–54.

⁷⁰ O roli autorytetów, w tym także biskupów, w zaświadczeniu o ważnych wydarzeniach, na podstawie średniowiecznych przekazów, zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968, s. 75; *idem*, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 49 i n.; K. Benyskiewicz, *Rycerstwo polskie wobec pogan i pogaństwa w XI–XIII wieku*, [w:] *Rycerstwo Europy Środkowo-Wschodniej wobec idei krucjat*, red. W. Peltz, J. Dudek, Zielona Góra 2002, s. 34; J. Nikodem, *Zbigniew Oleśnicki w historiografii polskiej*, Kraków 2001, s. 33.

⁷¹ S. Biskupski, *Prawo...*, s. 33.

⁷² J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, t. I, część 1 (do 1302 roku), Warszawa 2003, s. 290; o nierozzerwalności małżeństwa chrześcijańskiego w świetle „Pisma Świętego”, zob. także ks. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 14–15, 113–114.

Wydaje się, że tego typu aktów indywidualnej marginalizacji było w opisywanym przez hagiografa społeczeństwie więcej, skoro w innym miejscu dzieła czytamy o niemal identycznej sytuacji. Pisze zatem autor żywota świętej Jadwigi o Przybysławie z Trzebnicy, który porzucił żonę z powodu odrazy, jaką wywoływała w nim nabyta przez Zdzisławę w trakcie małżeństwa ślepotą. I tym razem duchowni odwiedli męża od złego czynu⁷³. Choroba także, tym razem zakonnicy, była przyczyną wykluczenia jej z klasztornej społeczności. Opowiada bowiem ten sam hagiograf, że Marta, *soror domus Trebnicensis*, cierpiała na suchość ust i straszne przy tym pragnienie, co powodowało, że piła nawet święconą wodę. Siostry traktowały ją jako osobę dziwną, eliminowały z towarzystwa, zawstydzaly i publicznie potępiały do momentu, kiedy została uzdrowiona przez świętą Jadwigę⁷⁴.

Choroba zatem, jak przekonują hagiografowie, powodowała wykluczanie⁷⁵. Wspomnianym wyżej kobietom nie pozwalała wykonywać konkretnej, nie tylko rodzinnej, ale i społecznie przypisanej funkcji⁷⁶. W średniowieczu każdy miał bowiem wyznaczone miejsce w społeczności. Kto nie wkomponował się w przyjęty ład, tego spotkało publiczne bądź indywidualne potępienie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że powyższe rozważania są jedynie próbą zmierzenia się z badawczym problemem, który, jak często się podkreśla, jest szeroko rozumiany. Skoro poddałam analizie niewielki zaledwie wycinek średniowiecznej spuścizny pisarskiej i skoro „każdy zabytek zawiera informacje o pewnym fragmencie, aspekcie rzeczywistości”, to moje uwagi siłą rzeczy dotyczą niewielkiej czasoprzestrzeni. Stwierdzić zatem mogę, że franciszkańscy (prawdopodobnie) autorzy żywotów świętej Jadwigi i świętej Kingi o wykluczanych ze społeczeństwa ludziach dają nam jakieś wyobrażenie. Piszą zatem o wykluczanych mimowolnie (nierządnicze, żebracy, innowiercy, cudzoziemcy, trędowaci), o pewnych przejawach marginalizacji wobec bohaterek żywotów czy innych jeszcze, często jednostkowych przyczynach marginalizacji (choroba).

Trudno o precyzyjne, a zwłaszcza pewne wnioski końcowe poza dwoma. Po pierwsze, wszystkie podane wyżej przykłady marginalizacji odnoszą się do osób, które w mniejszym bądź w większym stopniu łamią ustalony porządek

⁷³ *Vita sanctae Hedvigis...*, s. 593–594: „Maritus ergo ipsius, ex hoc concepto fastidio eamque spernens, dimittere voluit et aliam sibi de facto, quia de iuro non poterat, in uxorem assumere feminam cogitavit”.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 582: „Ipsa autem siti quasi inextinguibili fatigata, quamvis verecunde publice et occulte correpta”.

⁷⁵ Szerzej zob. B. Geremek, *Człowiek...*, s. 458.

⁷⁶ Zajęcia domowe i związane z obejściem domowym (mielenie zboża, hodowla, zabiegi pielęgnacyjne w ogrodzie) należały do kobiet, zob. T. Lalik, *Spoleczne gwarancje bytu*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej*, red. J. Dowiak, Warszawa 1985, s. 123–124.

społeczny, po drugie zaś ukazana przez hagiografów granica między społeczeństwem a jego marginesem bywa często niewyraźna. Jeżeli chodzi bowiem o żebraków, nierządnicę i trędowatych, to nie widać, aby twórcy przekazów, wyrażający przecież opinię publiczną, chcieli ich ze społeczeństwa całkowicie eliminować. Wydaje się, że są oni temu społeczeństwu potrzebni, aby dobrzy ludzie mogli pełnić miłosierne czyny.

O precyzyjne wnioski trudno tym bardziej, że niemożliwe jest dokładne uchwycenie zmian w procesach marginalizacji w stosunku do tych samych grup ludzi (o czym wyżej w odniesieniu do żebraków). Niełatwo bowiem osiągnąć precyzję, pytając o zachodzące nawet w niewielkim zakresie czasowym zmiany w historii⁷⁷. W odniesieniu do wielu problemów dotyczących średniowiecznych społeczności, w tym interesującej nas marginalizacji, łatwiej zatem zadawać pytania, trudniej zaś w pewny sposób na nie odpowiadać⁷⁸.

Bibliografia

Źródła:

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. 3 poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1980.

Vita et miracula sanctae Kyngae ducissae Cracoviensis, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 662–744.

Vita sanctae Hedvigis, wyd. A. Semkowicz, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. IV, Lwów 1884, s. 501–655.

Wczesne Źródła Franciszkańskie, t. 2, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Warszawa 1981.

Opracowania:

Aligieri D., *Biesiada*, przeł. i oprac. M. Bartkowiak-Lerch, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.

Bardach J., *Historia ustroju i prawa polskiego*, Wydawnictwo Prawnicze PWN, Warszawa 1998.

Benyskiewicz K., *Rycerstwo polskie wobec pogan i pogaństwa w XI–XIII wieku*, [w:] *Rycerstwo Europy Środkowo-Wschodniej wobec idei krucjat*, red. W. Peltz, J. Dudek, Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2002, s. 17–37.

⁷⁷ Szerzej na ten temat, zob. N. Elias, *Przemiany...*, s. 73: „Pozostaje więc tylko zadać sobie pytanie, czy nasza świadomość, nasza refleksja zdolna jest uchwycić z pewną precyzją owe zmiany zachowania, ów społeczny proces „cywilizowania się” człowieka, przynajmniej w odniesieniu do poszczególnych faz i w ewentualnych jego zarysach”; zob. także S. Czarnowski, *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, [w:] *idem, Dzieła*, t. IV, Warszawa 1956, s. 231 i n.

⁷⁸ O problemach, z jakimi styka się historyk społeczny podejmujący temat marginalizacji w średniowiecznych społeczeństwach, zob. B. Geremek, *Ludzie...*, s. 17, 253, 260.

- Biskupski S., *Prawo małżeńskie kościoła rzymskokatolickiego*, t. I, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1956.
- Brojer W., *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziej-skie*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2003.
- Cetwiński M., *Andrzej z Morawicy w pruskim labiryncie. Na marginesie „Cudów św. Stanisława”*, [w:] *Rycerstwo Europy Środkowo-Wschodniej wobec idei krucjat*, red. W. Peltz, J. Dudek, Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2000, s. 39–46.
- Cetwiński M., *Problem „Innego” w historiografii śląskiej XX wieku*, [w:] *idem, Meta-morfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2002, s. 445–453.
- Cetwiński M., *„Najokrutniejszy miesiąc”: czas i przestrzeń w legendzie legnickiej*, [w:] *idem, Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2002.
- Cetwiński M., *Dieta św. Jadwigi. Ze studiów nad semiotyką pożywienia średnio-wiecznych Ślązaków*, [w:] *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, red. A.M. Wyrwa, A. Kiełbasa, J. Swastek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 530–539.
- Cetwiński M., *Las i zamek w polskich legendach heraldycznych*, [w:] *Wokół archeologii słów i ich funkcjonowania. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Bańkowskiemu*, red. S. Podobiński, M. Lesz-Duk, Wydawnictwo WSP Częstochowa, Częstochowa 2001, s. 751–755.
- Cetwiński M., *Las w polskiej legendzie heraldycznej*, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego”, nowej serii 1995, II (XIII), s. 27–40.
- Cetwiński M., *Spór o istotę historii. Dyskusja wokół bitwy legnickiej w najnowszej histo-riografii*, [w:] *idem, Metamorfozy śląskie. Studia źródłoznawcze i historiograficzne*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2002, s. 171–184.
- Czarnowski S., *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, [w:] *idem, Dzieła*, t. II, PWN, Warszawa 1956, s. 1–250.
- Dola K., *Postawa religijna świętej Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska. Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 109–115.
- Dowiat J., *Normy postępowania i wzory osobowe*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. tegoż, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 301–374.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, przeł. A. Tatkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Pań-stwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, Warszawa 1990.

- Frieske K.W., *Marginalność społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, t. 2, Oficyna Naukowa „N”, Warszawa 1999, s. 167–171.
- Frieske K.W., Sikorska J., *Marginalizacja-partycypacja: pobocza oficjalnego porządku społecznego*, [w:] *W biegu czy w zawieszeniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K.W. Frieske, W. Morawski, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994, s. 35–56.
- Geremek B., *Człowiek marginesu*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 433–463.
- Geremek B., *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu XIV–XV wiek*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2003.
- Geremek B., *Poczucie przestrzeni i świadomość geograficzna*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. *idem*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997, s. 628–668.
- Geremek B., *Świat „opery żebraczej”*. *Obraz włóczędów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Gieysztor A., Geremek B., *Dyskusja nad referatem Benedykta Zientary*, [w:] *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, red. Z. Stefanowska, PWN, Warszawa 1973, s. 321–329.
- Goglin J.L., *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, przeł. Z. Podgórska-Klawe, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, Płock 1987.
- Guriewicz A., *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, Marabut, Warszawa 2002.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Guriewicz A., *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, przeł. Z. Dobrzyński, Dom Wydawniczy Bellona, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997
- Historia życia prywatnego*, t. 2, *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. wyd. pol. A. Łoś, przeł. W. Bieńkowska i in., Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1998.
- Jelicz A., *Życie codzienne w średniowiecznym Krakowie (wiek XIII–XV)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1966.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1964.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Kowalak T., *Marginalność i marginalizacja społeczna*, ELIPSA, Warszawa 1998.
- Kowalska B., *Sacrum w Długoszowym opisie bitwy pod Grunwaldem*, [w:] *Clio viae et invia. Opuscula Marco dedicata*, red. A. Odrzywolska-Kidawa, Warszawa 2010, s. 107–121.
- Krawiec A., *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000.

- Kürbis B., *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne. Polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Prowincjałat OO. Franciszkanów Konwentowych Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy, Lublin 1982, s. 159–181.
- Kwiatki świętego Franciszka*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2003.
- Lalik T., *Spoleczne gwarancje bytu*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej*, red. J. Dowiat, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 375–431.
- Le Goff J., *Święty Franciszek z Asyżu*, przeł. J. Guze, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Lesiński B., *Stanowisko kobiety w polskim prawie ziemskim do połowy XV wieku*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1956.
- Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, t. I, część 1 (do 1302 roku), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003.
- Mandziuk J., *Kult św. Elżbiety na Śląsku*, „Nasza Przeszłość” 1981, 55, s. 25–44.
- Manikowska H., *Dzielnice i regiony: horyzont odrębności*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997, s. 857–885.
- Manselli R., *Osobowość Franciszka z Asyżu*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. 1, cz. 1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*, Prowincjałat OO. Franciszkanów Konwentowych Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strepy, Lublin 1982, s. 109–121.
- Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Michalski M., *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- Michałowska T., *Topika pielgrzyma i pielgrzymki w literaturze polskiego średniowiecza*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1995, s. 72–85.
- Nikodem J., *Zbigniew Oleśnicki w historiografii polskiej*, Kraków 2001.
- Nowicka E., *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, [w:] *Swoi i obcy*, red. eadem, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.
- Oexle O.G., *Spoleczeństwo średniowiecza. Mentalność-grupy społeczne-formy życia*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.
- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1968.
- Pomian K., *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Potkowski E., *Stereotyp heretyka-innowiercy w piśmiennictwie kaznodziejским*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1978, s. 121–135.

- Ryken L., Wilhoit J.C., Tremper Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Oficyna Wydawnicza „VOCATIO”, Warszawa 1998.
- Skarga P., *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*, t. 4, Księża Jezuici, Kraków 1936.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. III, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Słupecki L., *Wilkołactwo*, Warszawa 1987.
- Szumowski W., *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008
- Tanalski D., *Dialektyka sacrum i profanum*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995.
- Versele S.C., D. van De Veide-Graff, *Margines społeczny czy marginalizacja? Przypadek czy funkcja*, [w:] *Zagadnienie marginesu społecznego a sprawiedliwość*, red. B. Hołyst, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1977, s. 88–110.
- Zaremska H., *Banici w średniowiecznej Europie*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1993.
- Zaremska H., *Grzech i występki: normy i praktyka moralności społecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, red. B. Geremek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997, s. 533–576.
- Zientara B., *Cudzoziemcy w Polsce X–XV wieku: ich rola w zwierciadle polskiej opinii średniowiecznej*, [w:] *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, red. Z. Stefanowska, PWN, Warszawa 1973, s. 9–37.

Streszczenie

Włóczędzy, chorzy i żebracy – przykłady marginalizacji w wybranych średniowiecznych przekazach hagiograficznych

Moim założeniem badawczym było prześledzenie przejawów marginalizacji, to jest wykluczania jednostek czy grup ze zorganizowanych średniowiecznych społeczności przełomu XIII i XIV stulecia, bo z tego czasu pochodzą analizowane teksty. Interesował mnie zwłaszcza proces przedostawania się jednostek na już istniejący margines społeczny oraz wszelkie nietypowe, opisane przez hagiografów sytuacje marginalizacji.

Wnioski końcowe nie mogą mieć charakteru reprezentatywnego, bowiem moje rozważania dotyczą niewielkiej czasoprzestrzeni. Autorzy ukazanych żywotów dają nam wyobrażenie o mimowolnie wykluczanych (nierządnicze, żebracy, innowiercy, cudzoziemcy, trędowaci). Piszą także o pewnych przejawach marginalizacji wobec bohaterów żywotów, które dobrowolnie poddają się tego typu społecznym zabiegom. Wspólną cechą wykluczanych ze zorganizowanych społeczności ludzi jest to, że w mniejszym bądź większym stopniu łamią oni ustalony porządek społeczny. Granica zaś między społeczeństwem a jego marginesem bywa często, przynajmniej w przekazach hagiograficznych, trudno uchwytna.

Summary

Vagrants, the sick and beggars – the examples of marginalisation in chosen medieval hagiographical sources

The aim of my research was to examine the aspects of marginalisation, that is exclusion of individuals or groups from organised medieval communities, at the turn of the 13th and 14th centuries, that is in the time when the analysed sources were written.

I was especially concerned with the process of shifting of individuals to the already existant margins of society and with all other uncommon cases of marginalisation described by the hagiographers.

The final conclusions of the dissertation cannot be treated as representative since my research is concerned with limited space-time. The authors of described hagiographies give us the picture of people unwittingly expelled (such as harlots, beggars, infidels, foreigners, leprouses). They also write about certain aspects of marginalisation of the hagiographical female characters who voluntarily submitted to this kind of social exclusion.

The characteristic feature of individuals expelled from organised communities is that to some extent they break the established social order. The border between the society and its margins is usually barely perceptible, at least in hagiographies.