

Geremek, Bronisław

Człowiek marginesu w średniowieczu

Przegląd Historyczny 80/4, 705-727

1989

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

Człowiek marginesu w średniowieczu

Człowiek marginesu nie pojawia się *explicite* w źródłach do dziejów średniowiecznej świadomości społecznej¹. Nie występuje w pismach, które dokonują analizy podziałów społecznych epoki wczesnego średniowiecza, nie ma go w utworach prezentujących „stany tego świata”, jest nieobecny w późnośredniowiecznym obrazie „tańca śmierci”, w którym kostucha organizuje defiladę grup i kategorii społeczeństwa tego czasu. A jednak jest on obecny w życiu społeczeństw średniowiecznych jako rezultat jednostkowej lub grupowej negacji panującego porządku, przyjętych zasad współżycia, obowiązujących norm i nakazów. Powstaje w ten sposób pewien stan społeczny *an sich*, który jest wprawdzie słabo powiązany wewnątrznie, ale który jest postrzegany przez społeczeństwo jako odmienny. Paleta tej odmienności jest bogata zarówno z punktu widzenia zestawu czynności czy też kategorii, które z braku innego słowa można nazwać zawodowymi, jak i co do skali separacji w stosunku do społeczeństwa porządku. Człowieka marginesu ukazuje zarówno średniowieczna literatura, jak i sztuka tej epoki, przeciwko niemu zwraca się piśmiennictwo religijno-moralne, jak też ustawodawstwo państwowe, kościelne czy miejskie; nieobecny w archiwach świadomości społecznej, jest nad-obecny w archiwach sądowych i policyjnych.

W ciągu średniowiecznego *millennium* zmieniły się struktury organizacji społecznej, modele gospodarowania, sposoby rządzenia ludźmi — przy czym rytm tych przemian był różny w poszczególnych strefach rozwojowych kontynentu europejskiego — a wraz z tymi zmianami nowy kształt przybierało zjawisko marginesowości. Rezygnując ze szczegółowego przedstawiania konkretnych form, jakie marginesowość społeczna przyjmowała w różnych okresach i różnych obszarach w średniowiecznej cywilizacji europejskiej, zarysujemy tu podstawowe płaszczyzny, w których dokonywały się procesy wyobcowania i ekskluzji ze społeczeństw, próbując także określić zmienne czasowe określające dynamikę procesów marginalizacji. W ten sposób wyłania się zwolna obraz psychologiczny i społeczny ludzi marginesu.

Izidor z Sewilli w swoim traktacie etymologicznym rozważa znaczenie jednego z kluczowych pojęć średniowiecznej marginesowości, a mianowicie

¹ O marginesowości w średniowieczu prace ogólne (z bibliografią): B. Geremek, *Ludzie marginesu w Paryżu w XIV–XV w.*, Warszawa 1972 (przekł. franc. 1975); N. Guglielmi, *Modos ude marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires 1972; *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, éd. G.-H. Allard, Montréal 1975; *Exclus et systemes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence 1976; J. Cl. Schmitt, *L'histoire des marginaux*, [w:] *La nouvelle histoire*, Paris 1978, s. 344–369; J. Le Goff, *Les marginaux dans l'Occident médiéval*, [w:] *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris 1979, s. 19–28.

exsilium i wyprowadza je z *extra solum*: wygnanie oznacza bycie poza gruntem, poza własną ziemią, poza granicami ojczystego terytorium². Oczywiście jest, że w pojęciu tym tkwi przekaz wykraczający znacznie poza wyobraźnię geograficzną. Określa on horyzont socjokulturowy ludzi w społeczeństwie tradycyjnym. Kondycją naturalną jest przebywanie na terytorium ojczystym, gdzie groby przodków budują kontynuacyjny ciąg trwania oraz bytowanie w kręgu wspólnoty sąsiedzkiej, uformowanej przez więzi pokrewieństwa oraz osadnictwa. Społeczeństwa średniowieczne dalekie były od przestrzennej stabilności, wielkie fale migracji i kolonizacji nowych terenów co pewien czas wciągają w ruch ogromne masy ludzi, a procesy urbanizacyjne i towarzyszący rozwojowi miast deficyt demograficzny powodują ustawiczny przepływ ludności ze wsi do miast, czy z mniejszych miast do większych, wreszcie w wielu wypadkach wędrowanie z miejsca na miejsce stanowi część składową procesu socjalizacji czy też *apprentissage* zawodowego (wędrowni rycerzy, czeladników rzemieślniczych, scholarów, zakonników ...). Mimo to jednak w wyobraźni społecznej ludzi średniowiecza pozytywnie wartościowana jest stabilność osadnicza, długotrwałe zakorzenienie na tym samym miejscu i w tej samej wspólnocie ludzi, bo poczucie porządku i społecznego bezpieczeństwa zasadza się na więziach krwi i sąsiedztwa.

Przeciwstawienie swojskość/obcość funkcjonują jednak w uwikłaniu ideologicznym wysoce ambiwalentnym, gdyż obcość jest w nauczaniu wczesnochrześcijańskim wartościowana zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. W Grzegorza Wielkiego *Moralia*, komentarzu do księgi Hioba, jako obcy traktowany jest nie kto inny jak upadły anioł (*Quis vero alienus nisi apostata angelus vocatur?*)³, obcy występują jako złe duchy, ale też w tym samym traktacie naucza Grzegorz, w ślad za Pismem św., że chrześcijanin jest na ziemi tylko wędrowcem i pielgrzymem w drodze do swej właściwej — *i. e.* niebiańskiej — ojczyzny⁴. W literaturze patrystycznej ten motyw wyobcowania chrześcijanina w stosunku do doczesnej ojczyzny jest szeroko obecny i był zresztą podniętą do praktyki życia ascetycznego, którego istotnym elementem było właśnie porzucenie ojczyzny⁵. Tę samą ambiwalencję wartościowania obcych i obcość odnajduje się zresztą w tradycyjnych postawach i obyczajach, które zapewniają obcemu przybyszowi gościnność i pomoc, a jednocześnie wyrażają fundamentalny strach przed obcym.

Chociaż podróżny zdaje się najpełniej realizować właściwą kondycję chrześcijanina, który jest *viator* w życiu doczesnym, to przecież jednak w samej podróży tkwi pewien element marginalizacji, albo przynajmniej niebezpieczeństwo marginalizacji. Oto człowiek opuszcza swe naturalne środowisko: wystawia się na niebezpieczeństwa drogi, stosunki z nieznanymi ludźmi, nie-

² *Isidori ... etymologiarium sive originem libri*, XXVII, 28, (ed. V. M. Lindsay, Oxford 1911); cf. R. Stern, *Contrary Commonwealth. The Theme of Exile in Medieval and Renaissance Italy*, Berkeley 1982, ch. 1.

³ PL t. LXXV, col. 1005 C; por. G. B. Ladner, *Homo viator: medieval ideas on alienation and order*, „Speculum”, t. XLII, 1967, s. 235 nn.

⁴ PL t. LXXV, col. 857 C — 858 A.

⁵ H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930.

spodzianki przyrody. Błądny rycerz Yvain z opowieści Chrétien de Troyes błąka się:

Par montaignes et par valeea
Et par forez longues et lees
Par leus estranges et sauvages
Et passa mainz felons passages
Et maint peril et maint destroit

(*Yvain*, w. 763—767).

Te groźby towarzyszyły nie tylko rycerskiej przygodzie, ale każdej podróży, z którą związane było opuszczenie przestrzeni swojej — to znaczy ustabilizowanej i bezpiecznej. Wytyczanie sieci dróg i zapewnianie różnymi środkami opieki nad ich bezpieczeństwem miało rozszerzać przestrzeń zorganizowaną i dokonywać osvajania terenów poza strukturami osadniczymi. Rozmieszczenie różnego rodzaju hospicjów oraz także oberż i tawern przy szlakach komunikacyjnych służyło temu samemu celowi. Jednocześnie zaś w samej organizacji podróży starano się zapewniać kontynuację dotychczasowych więzi społecznych — a więc towarzystwo krewnych, znajomych czy służby w trakcie podróży, łączenie się w grupy wspólnie podróżujące, organizowanie karawan kupieckich. Marginalizacyjnego charakteru podróży, a zwłaszcza dłuższego wędrowania te środki nie mogły usunąć, ale powodowały jego społeczne ograniczenie: podlegali temu procesowi tylko ci, którzy z wędrowania czynili tryb życia, którzy uciekali od zorganizowanego życia społecznego, lub też którzy wykluczani byli ze wspólnoty.

Tej ostatniej grupie warto poświęcić nieco uwagi już przy rysowaniu generalnych konturów środowiska marginesu społecznego, bo zdają się oni najpełniej odpowiadać pojęciu ludzi marginesu. Chodzi o banitów: tych, których decyzja wspólnoty, nakaz prawa lub wyrok sądu pozbawia prawa przechowywania w granicach określonego terytorium lub też stawia w ogóle poza prawem. Banicja występowała w różnych formach w prawie rzymskim i w różny sposób była interpretowana — wystarczy spojrzeć na zestawienie poglądów jurystów, jakie znajduje się w justyniańskich *Digestach*⁶. Zakres wygnania określany był w różny sposób; mogło to być wygnanie z określonego terytorium, zesłanie do ściśle określonego miejsca lub też deportacja na wyspę (*insulae vinculum*). O ile te dwie ostatnie formy mieszczą się w kategoriach „długiego trwania” tradycji penitencjarnej, to forma pierwsza, uważana za historycznie dawniejszą, oznaczająca zakaz pobytu w miejscu czy też terytorium, miała szczególne konsekwencje. Zakaz „wody i ognia” (*interdictio aquae et ignis*), tj. dobrodziejstw osiedlenia lub gościnności, symbolizowanych przez możliwość zaspokojenia pragnienia i ogrzania się, nie przeszkadzał wszakże w osiedleniu się w innym miejscu i prowadzeniu tam normalnego życia⁷. Na terenie objętym interdyktem banita wystawiony był na groźbę śmierci. Interpretacja tej kary jest jednak trudna; zawierało się w niej swego rodzaju prawo do bezkarności pod warunkiem opuszczenia miejsca, a jednocześnie tkwi w niej element społecznej ekskluzji i wyzucia jednostki z wszelkich praw naturalnych.

⁶ *Corpus Iuris Civilis*, Dog. XLVIII, 19 i 22.

⁷ G. Crifo, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, Milano 1961.

Niejednoznaczność i niejasność instytucji banicji na gruncie prawa rzymskiego może świadczyć o jej uwikłaniu w trudno poddającą się badaniu historycznemu dawną tradycję: rozważyć należałoby problematykę tabu w śródziemnomorskim kręgu cywilizacyjnym.

W „prawach barbarzyńskich” i we wczesnośredniowiecznym zwyczaju prawnym banicja jawi się z dużą ostrością jako ekskluzja⁸. Zastępuje ona ofiarę życia, która mogłaby stanowić rekompensatę w naruszeniu sakralnego porządku. Banicja jest więc wykluczeniem z prawa do pokoju, wyzuciem człowieka z naturalnych praw, pozbawieniem kondycji ludzkiej. Lex Salica (55,2) orzeka, że banita *wargus sit*⁹. Oznacza to, że ma być traktowany jak wilk, a więc odpędzany od ludzkich zbiorowości, zaś zabicie go stanowi uprawniony środek obrony. Ale jest także w tym zapisie prawa zwyczajowego pewna konstatacja, ta mianowicie, że człowiek poza więziami społecznymi i poza „ojczyzną”, zdany na życie w nieoswojonym środowisku naturalnym i poddany zasadom życia w puszczy i na pustkowiu staje się wilkiem, czy też człowiekiem — wilkiem: wilkołaki z baśni mają swój odpowiednik w człowieku aspołecznym, który naruszył zasady życia społecznego i znalazł się poza jego ramami.

Analogicznie do kary banicji prawo kościelne stosowało karę interdymtu i ekskomuniki, na mocy której jednostki i grupy ludzkie były wykluczane z Kościoła i ze wspólnoty chrześcijaństwa¹⁰. Liturgiczna oprawa klątwy kościelnej jak też jej dramatycznie spiętrzona struktura słowna nadawały wymiar grozy tej sankcji kościelnej. Niezależnie od tego, że do instrumentu tego Kościół uciekał się w sytuacjach szczególnych i raczej dla wywarcia presji w momentach zagrożenia interesów Kościoła, to wygnanie ze wspólnoty wiary i uczestnictwa w sakramentach, wykluczenie z przestrzeni sakralnej kościołów i miejsc świętych jak też z wszelkich oficjów (dopiero Grzegorz IX w XIII w. sformalizował rozróżnienie między *excommunicatio minor* oraz *excommunicatio maior*, tylko w tym drugim wypadku przewidując pełne wykluczenie ze wspólnoty chrześcijańskiej) zapowiadało najpełniejszą marginalizację. Chrześcijański etnocentryzm spychał na margines społeczeństw europejskich ludzi innej religii, ale ci mieli oparcie we własnych wspólnotach religijnych i więziach etnicznych, podczas gdy ekskomunika dokonywała — przynajmniej teoretycznie, bo w praktyce efekt jej zależał od sytuacji społecznej obłożonego karą i był stosunkowo łatwo odwracalny — izolacji jednostki, wyłączając ją nie tylko z doczesnych więzi wspólnotowych (nawet z rodziną ekskomunikowanego wszelkie kontakty były zakazane), ale także z nadziei zbawienia.

Banicję i ekskomunikę traktujemy tu nie w ich aspekcie instytucjonalnym, ale jako procesy obrazujące modelową sytuację marginalizacyjną. W ciągu średniowiecza obie te kary podlegały daleko idącej ewolucji, w toku której poddane one zostały konwencjonalizacji i ich pierwotna siła ekskluzyjna uległa

⁸ A. Harder, *Der germanische Aelter*, Bonner Beiträge zur deutschen Philologie, H, 5, 1938; G. Radbruch, H. Gwinner, „Geschichte des Verbrechens”. *Versuch einer historischen Kriminologie*, Stuttgart (1951), s. 15 nn.; H. Siuts, *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*, Berlin 1959.

⁹ *Lex Salica*.

¹⁰ F. E. H. y l a n d, *Excommunication, its Nature, Historical Development and Effects*, Washington, D. C. 1929; L. Little, *La morphologie des malédictions monastiques*, „Annales ESC” 34^e a., 1979, s. 43—60.

zatarciu¹¹. Wypadnie jeszcze do tego powrócić, podejmując morfologię społeczną tego zjawiska. Interesuje nas tu kondycja banity jako człowieka żyjącego odmiennie niż społeczeństwo zorganizowane. Ekskluzja dokonywała się nie jako rezultat kary, ale *via facti*, przez sam tryb życia, który powodował działania represyjne. Edykt Hilperyka z 574 r. określał złoczyńców jako złych ludzi, którzy czynią złe rzeczy, nie są osiadli w żadnym miejscu, nie posiadają żadnego mienia, które można by obłożyć karami za ich przewinienia i włączają się po lasach¹². W tym ma swoje znaczenie brak majątku, który rozumieć można szerzej w sensie braku określonych źródeł dochodu (na to właśnie zwracają uwagę definicje prawne w późnym średniowieczu). Pozostałe oba elementy dotyczą jednak właśnie braku stabilizacji. W kapitulacjach Karola Wielkiego niejednokrotnie odnajduje się tę nieufność i niechęć wobec włóczęgów i wędrowców. Obejmuje ona nawet pielgrzymów, bo — czytamy w *Admonitio generalis in synodo Aquensi a. 789 edita* — lepiej, żeby ten, kto popełnił jakieś ciężkie przewinienie pozostał w jednym i tym samym miejscu, pracując, służąc i pokutując, a nie wędrował w pokutniczym stroju, głosząc, że w ten sposób chce zmasać swą winę¹³. Kościół w późniejszych wiekach podejmuje znaczny wysiłek nadania pielgrzymom struktur organizacyjnych, dążąc do zapewnienia *stabilitas in peregrinatione*, a więc do uczynienia pielgrzymek elementem stabilnego ładu¹⁴.

Promowanie stabilności w tym społeczeństwie, którego podstawowe struktury formowały się w warunkach ogromnych migracji, czyniących nomadyzm szeroko rozpowszechnionym trybem życia, było zjawiskiem zrozumiałym. Niezależnie od zmian w stopniu mobilności, jakie następuje w toku średniowiecza, owo skojarzenie ruchliwości przestrzennej z poczuciem zagrożenia ładu społecznego utrzymuje się jako rys stały. Wyraźniej natomiast zarysowuje się społeczna delimitacja tych negatywnych skojarzeń; dotyczą one przede wszystkim warstw ludowych. Ale na pewno nie wyłącznie, bo błędny rycerz budzi nie tylko podziw, wędrowny handlarz traktowany jest jak włóczęga, a wędrujących mnichów wpadających w nawyk włóczęgi reguły monastyczne jednoznacznie potępiają jako *gyrovagi*.

Mobilność przestrzenna sama w sobie nie jest, rzecz oczywista, równoznaczna z życiem aspołecznym. Można ją traktować jako przejście z terenów zasiedlonych ku terenom niezagospodarowanym, czy też nieoswojonym przez człowieka. W toku podróży przebywa się takie tereny, zaś w migracjach czy wędrowkach pędzi się tam życie. W wyobraźni średniowiecznej owe pustkowia i dzikie tereny leśne odgrywały rolę ogromną, budziły strach, stanowiły naturalne zaprzeczenie życia społecznego. Przeciwwstawienie stabilność/mobilność traci na ostrości, bo przecież zdarzały się jednostki, które na owych terenach dzikich osiedlały się, ale ta stabilizacja nie zmieniała faktu, że ich tryb życia postrzegany był jako aspołeczny. Na tych terenach panowały siły demoniczne, co potęgowało ostrość separacji, ale też ku tym terenom kierowali

¹¹ D. Cavalca, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale*, Milano 1978.

¹² H. G. Gengler, *Germanische Rechtsdenkmäler*, 1975, s. 586 (§ 9).

¹³ Tamże, s. 615.

¹⁴ J. Leclerch, *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, „Römische Quartalschrift”, t. LV, 1900, s. 212 nn.

się ci, którzy szukali zbawienia w ucieczce od ludzi¹⁵. Świętość krzyżowała się z panowaniem zła.

Pojęcie marginesu, wyrastające z metaforyki przestrzennej, w średniowieczu w rzeczy samej dotyczy bezpośrednio przestrzeni. Postrzegana jest ona w ramach dychotomii „wewnątrz” i „na zewnątrz”, czy też centrum i peryferiów, w której tkwi sąd wartościujący: pierwszemu członowi tej dychotomii przypisuje się wszelkie cechy pozytywne¹⁶. Ten obraz przestrzennego rozróżnienia nakłada się na organizację społeczną oddzielając od „centrum”, tj. społeczeństwa zorganizowanego w rodzinnych i grupowych solidarnościach, wszelkie „marginesy”, tj. wykluczonych, złoczyńców, kontestatorów i heretyków, dewiantów. Tę dychotomiczną świadomość można dostrzegać w skali największej: ojkumeny, rodzaju ludzkiego, świata chrześcijańskiego. Wówczas w sferze „odmienności” znajdują się monstra, dzicy ludzie, poganie i innowiercy. Choć ta wielka skala jest obecna w świadomości średniowiecznej i poświadczona jest w piśmiennictwie tej epoki, to jednak znaczenie zasadnicze ma „odmienność”, która mogła być sprowadzona do struktur lokalnych i rzeczywistości życia codziennego: naruszanie norm prawnych i etycznych, zwyczajów i wzorców, podstawowych wartości prowadziło do marginalizacji społecznej. Niekiedy szła w parze z marginalizacją przestrzenną (wygnanie z miast czy wsi, obszary infamii i wydzielone dzielnice w mieście), ale rzeczą ważniejszą jest właśnie relatywność separacji: granice były elastyczne, trwały kontakty między grupami i jednostkami poddającymi się obowiązującym normom moralnym i zasadom społecznym a tymi, którzy je łamali.

W dokumentacji historycznej ludzie marginesu pozostawiają niewiele śladów: nie zawierają wszak kontaktów, nie dziedziczą, nie są bohaterami wielkich wydarzeń trafiających na karty kronik. Jawią się oni przede wszystkim w świetle archiwów represji, a zatem w obrazie odbitym, w którym jawi się nie tylko sprawiedliwość społeczeństwa zorganizowanego, ale także jego strach i nienawiść. Przesłanie informacyjne tego obrazu dotyczy przede wszystkim samego społeczeństwa, a dopiero w dalszym planie tych, którzy byli przedmiotem represji. Informacje dotyczą najczęściej samej normy prawnej rzadziej — ludzi. Dla wielu stuleci średniowiecza ograniczyć się wypada do wiedzy o tym, co prawo zwyczajowe kazało karać i jak grupy społeczne realizowały te nakazy. Rzecz się dokonywała zatem wewnątrz społeczności lokalnych, których decyzje marginalizacyjne mogły mieć charakter stygmatyzujący (w postaci napiętnowania), co występowało jednak rzadko, lub też bezpośrednio wykluczający, co oznaczało wygnanie z osady lub wspólnoty. Nie pozostawiało to śladów pisanych, wykonywanie zwyczaju odbywało się bowiem bez pisma i dokumentu. Nawet wówczas, gdy już upowszechniły się procedury sądowe i rozpoczęto prowadzenie rejestrów sądowych, znaczna część sporów rozstrzygana była poza drogą sądową, nie wytwarzając żadnych zapisów. Od XII w. formują się w Europie średniowiecznej archiwa represji, a w późnym średniowieczu stają się już zjawiskiem powszechnym. Dostarczają zarówno ogólnych obrazów przestępczości średniowiecznej, jak wizerunków egzystencjalnych ludzi marginesu.

¹⁵ G. H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York 1962.

¹⁶ R. Strand, op. cit., s. 6 nn.

Ale te obrazy generalne wcale nie stwarzają wrażenia ostrej separacji zachowań promowanych i zachowań karalnych. Zazwyczaj przeważają w nich różnego rodzaju sprzeczki i bójki. Działania gwałtowne zdają się stanowić swoistą strukturę życia codziennego tej epoki — zwłaszcza w odniesieniu do skupisk miejskich¹⁷. W Antwerpii w drugiej połowie XIV w. spraw dotyczących różnych form przemocy fizycznej było trzykrotnie więcej niż kradzieży. Rejestry miejskie Gandawy w XIV w. także ukazują powszechność bójek i przemocy fizycznej w życiu miejskim, przy czym dzieją się one w środowisku elity społecznej i zdają się stanowić sposób życia młodych pokoleń. W Brescii w początku XV w. niemal połowe wyroków wydanych przez *podestà* i przez *giudice dei molefici* dotyczy bójek, zranień, słownych wymysłów (*ingiurie*), zaś kradzieży dotyczy zaledwie 2 % wyroków. Archiwa sądowe są bardziej skąpe w odniesieniu do sytuacji na wsi, ale w tych wypadkach, gdy historykom udało się uzyskać obraz zbiorczy zjawiska przestępczości wiejskiej (Barbara Hanawalt dla XIV-wiecznej Anglii zebrała ponad 20 000 spraw kryminalnych¹⁸), to i wówczas okazuje się, że owe działania przestępcze stanowią zjawisko wewnętrzne życia społecznego, rodzaj zajęcia pobocznego albo też chwilowe, okazjonalne odstępstwo od trybu życia regularnego i ustabilizowanego. Jeżeli w wypadku przestępstw pospolitych, zwłaszcza kradzieży żywności i drobnych przedmiotów, wyraźny jest związek z ruchem cen (w okresie głodu 1315—1317 r. liczba przestępstw notowanych w Anglii rośnie ponad trzykrotnie w stosunku do lat poprzednich), to jednak nie należy sądzić, że działania przestępcze charakteryzują przede wszystkim środowiska ludowe. Klientelę rejestrów sądowych — zarówno w kręgu sprawców, jak i w kręgu ofiar — stanowią bardzo często ludzie z kleru i z klas szlacheckich. Angielski historyk R. H. Hilton pisze nawet, że członkowie rodzin szlacheckich występują w rejestrach sądowych Anglii końca XIII w. tak często w stosunku do swej liczby, że naruszenie porządku jawi się niemal jako stałe zajęcie tej klasy¹⁹.

Nie chodzi zatem o nieufność do globalnych ujęć kwantytatywnych w odniesieniu do prestatystycznej dokumentacji historycznej, ale o istotną odmienność zjawiska marginesowości i przestępczości. Do marginalizacji człowieka, rodziny lub grupy prowadzi tylko takie zachowanie przestępcze, które pociąga za sobą deklasację i desocjalizację. Obserwacja tych procesów wymaga penetracji w biografie indywidualne, których dostarczają właśnie archiwa kryminalne, chociaż w formie tylko zarysowej.

Rejestr sądowy Bedfordshire notuje sprawę krwawej bójki, która miała miejsce 28 kwietnia 1272 w Dunton²⁰. Pojawiła się tam grupa włóczęgów

¹⁷ J. A. Goris, *Zeden en criminaliteit te Antwerpen in de tweede helft van de XIVe eeuw*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” t. V, 1926, s. 571—886; t. VI, 1927, s. 181—205; D. M. Nicholas, *Crime and Punishment in Fourteenth-century Ghent*, tamże, XLVIII, 1970, s. 289—334 i 1141—1176; G. Bonfiglio Dosio, *Criminalità ed emarginazione a Brescia nel primo Quattrocento*, „Archivio Storico Italiano” 1978, s. 113—164.

¹⁸ B. A. Hanawalt, *Crime and Conflict in English Communities, 1300—1348*, Cambridge, Mass. 1979.

¹⁹ R. H. Hilton, *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*, London 1966, s. 254.

²⁰ *Bedfordshire Coroners' Rolls*, ed. R. P. Hunnisett, „Bedfordshire Historical Society” vol. 41, 1960, s. 48.

— dwóch mężczyzn i dwie kobiety — usiłując najpierw sprzedać jakąś skórę zwierzęcia, a potem próbując, również bezskutecznie, uzyskać gościnę. Między dwoma włóczęgami wybucha sprzeczka i jeden z nich pada śmiertelnie ugodzony nożem. Jedna z kobiet chroni się wówczas do kościoła, korzysta z azylu, a następnie zeznaje urzędnikowi sądowemu (*coroner*), że popełniła wiele kradzieży i że jej kompani byli także złodziejami. Zabójca, skazany na powieszenie, został określony w wyroku jako „włóczęga i człowiek nie należący do żadnej dziesiątnicy (*tithing*)”.

O poprzednich kolejach losów tej grupy nie wiemy niczego więcej. Dodać można jeszcze, że pochodzili z różnych stron Anglii, co wzmacnia wrażenie, że mamy do czynienia właśnie z grupą włóczęgowską. Przemieszczając się z miejsca na miejsce znajdują źródła egzystencji w kradzieży, żebraniu, przygodnym łowiectwie, okazjonalnej pracy. Grupą stają się również okazjonalnie przez chwilowe spotkanie w drodze, wspólne biesiadowanie w gospodzie, czasem współuczestnictwo w kradzieży²¹. Najczęściej występują samotnie, czasem także połączeni w pary małżeńskie. Jako małżeństwo określa się we wspomnianej grupie mężczyzna pochodzący z Berwick-upon-Tweed oraz kobieta z Stratford — można przypuszczać, że to właśnie było także wytworem wędrowności. Sformułowanie wyroku, charakteryzujące włóczęgę-zabójcę jako nie należącego do żadnej dziesiątnicy (*tithing*) jest wymowne, gdyż reweluje fakt o zasadniczym znaczeniu: oto człowiek nie należący do grupy lokalnej, a zatem będący poza więziami społecznymi. Traktuje się to jako argument wyroku skazującego na powieszenie.

Wizerunek włóczęgi szczególnego rodzaju kreśli tokański rejestr sądowy pod datą 1375 r.²². Oto Sandro di Venni zwany Pescione, pochodzący z *contado* Florencji, określony jest jako złodziej, fałszerz, człowiek złej sławy, włóczęga nie mający stałego miejsca zamieszkania ani w okręgu Florencji, ani gdzie indziej, skazany zresztą na banicję z Florencji i jej okręgu. Lista jego przestępstw jest długa, obejmuje kilka dziesiątków spraw. Chodzi najczęściej o kradzieże bielizny oraz worków, wielokrotnie powtarzane, często połączone z oszustwami: złodziej tokański przedstawia się jako faktor kupiecki lub też jako kwestor jałmużn. Ten typ drobnych kradzieży i oszustw wymagał stałego zmieniania terytorium działań, ale Pescione operuje w dość ograniczonym zasięgu przestrzennym, nie opuszcza Toskanii, a Florencja i Piza są miejscami, gdzie się kieruje dla sprzedania produktu kradzieży lub też dla spędzenia zimy.

Dokumenty sądowe dokonują pewnego zniekształcenia obrazu, jako że koncentrują uwagę w sposób oczywisty na faktach przestępczych, które doprowadziły do uwięzienia podejrzanego. Niekiedy istnieją prawne impulsy do odtworzenia biografii indywidualnej. Owa kobieta, która *coroner*owi Berfordshire zeznała w 1272 r. o swoich kradzieżach, uczyniła tak, bo prawo dotyczące prawa azylu przewidywało, że złoźcyńca może w ten sposób uniknąć sądu, ale musi opowiedzieć o swoich przestępstwach urzędnikowi sądowemu, który następnie wyznaczy port, przez który złoźcyńca z azylu ma opuścić Królestwo (w drodze do portu banita ma trzymać krzyż w rękach i nie schodzić

²¹ B. A. Hanawelt, op. cit., pp. 199–200.

²² G. Pinto, *Un vagabondo. ladro e truffatore nella Toscana della seconda metà del 300*, „Ricerche storiche” t. II, 1974, s. 327–345.

ze szlaku)²³. We francuskich listach ułaskawiających (*lettres de remission*) znajdujemy z zasady nie tylko opis przestępstwa, za które beneficjant listu został uwięziony lub skazany, ale także szczegółowe wyliczenie przestępstw popełnionych w ciągu całego życia; zgodnie z prawem królewski list ułaskawiający tracił całkowicie swoją moc, jeżeli jakieś przestępstwo zostało przez beneficjanta popełnione, a nie jest w dokumencie wymienione, a zatem w interesie jego leżało przyznanie się do wszystkich występków popełnionych dotąd. Elementy biografii, jakie się w ten sposób ujawniają, są skąpe — miejsce urodzenia, zawód ojca i własny, zmiany miejsca pobytu. Niekiedy pojawiają się w zapisach rejestrów sądowych złooczyńcy o wyraźnym profilu aspołecznym, wywodzący się ze środowiska przestępczego i osiadli w sposób trwały w przestępczym trybie życia. Najczęściej jednak marginesowość tych ludzi zdaje się nietrwała, przypadkowa i jakby bliska granicy normalności.

Podstawową populację archiwów kryminalnych stanowią ludzie zwykli, osadzeni w strukturach zawodowych, sąsiedzkich i rodzinnych, ale w pewnym momencie, nagle lub stopniowo, biorący z nimi rozbrat. W 1416 r. sądzony był w Paryżu pewien kleryk — przez jakiś czas był nawet karmelitą, ale zrzucił habit — który oskarżony został o kradzież i morderstwo. Biografię jego poznajemy tylko poprzez argumenty sporu między jurysdykcją kościelną a jurysdykcją świecką, które wydzierają sobie wzajemnie tego więźnia²⁴. Był bastardenem, od dzieciństwa pociągały go gry hazardowe, a po zrzuceniu habitu karmelickiego zaciągnął się do oddziału wojskowego. Zatrudniony był także jako służący na dworze pewnej damy, zaś przed uwięzieniem występował w paryskich halach w „farsach publicznych”. Tak przynajmniej przedstawia tego złooczyńcę i włóczęgę prokurator królewski, sięgając do argumentów, które podważają prawo obwinionego do korzystania z dobrodziejstw *privilegium fori*. Przedstawiciel jurysdykcji kościelnej stwierdza, że z powodu nieprawego urodzenia kleryk ów uzyskał dyspensę kościelną, zaś owe występy publiczne uprawiał dla zabawy, a nie dla zarobku, przeto *il n'est buffo ne gouliart ne jongleur ou basteleur* — a zatem nie wchodzi w grę zarzuty wykluczające prawa do korzystania z przywileju klerykalnego. Bezsporny pozostaje jednak zasadniczy konflikt drogi życiowej bohatera procesu. Był klerykiem, żołnierzem, włóczęgą, aktorem. Od czasu do czasu popełniał kradzieże i co najmniej cztery razy już trafił do więzienia. Można przypuszczać, że ten „człowiek wielu zawodów” — średniowieczny poprzednik *picarò* — miał długie okresy życia uregulowanego, w tym przynajmniej sensie, że zarabiał na życie i miał swojego pana. Czy zatem momenty naruszenia prawa stanowiły tylko sytuacje akcydentalne, nie określające generalnie trybu życia? Pewne jest tylko to, że społeczeństwo zorganizowane, które wyrażał i którego strzegł aparat policyjno-sądowy, traktowało go jako włóczęgę, jako jednostkę nieustabilizowaną, jako człowieka marginesu.

W opisanym tu przypadku rzeczywiście nawet nie przestępczy tryb życia jawi się jako marginalny, bo brak stabilizacji zawodowej, a ponadto uprawiane zajęcia albo są na granicy społecznej akceptacji, albo też obarczone są infamią.

²³ *Statutes of the Realm*, t. I, p. 250; por. J. J. Jusserand, *La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris 1884, s. 89 nn., 272 nn.

²⁴ B. Geremek, *Les Marginaux parisiens aux XIV^e et XV siècles*, Paris 1976.

To samo można by powiedzieć o pewnym paryskim muzykancie, który w 1392 r. zawisł na szubienicy²⁵. Nie mogąc ze względu na podeszły wiek utrzymać się ze swego zawodu w Paryżu wybrał się na włóczęgę po Normandii i tam dokonał kilkunastu drobnych kradzieży (kradł po domach misy cynowe). Przyczyną marginalizacji jest więc starość, ale można i w poprzednim trybie życia upatrywać jej korzenie (był już zresztą poprzednio więziony za jakieś kradzieże). Najczęstszą sytuacją w miejskiej przestępczości jest występowanie różnego rodzaju robotników, chwytających się różnych zajęć, często poza światem korporacyjnie zorganizowanego rzemiosła²⁶. W nieustabilizowanym trybie życia tej kategorii występują obok siebie lub na przemian praca najemna, kradzieże i żebranie. Oto robotnik i pomocnik murarski (*homme de labour et varlet à maçon*), pracuje czasem w mieście, a czasem przy robotach sezonowych na wsi, ma żonę, zamieszkałą w Paryżu handlarzkę serami, popełnił całą serię kradzieży zarówno w Paryżu, jak i w okolicach. W niektórych z nich wspomagał go pewien kompan, z zawodu paszтетnik, który na wyprawie wojennej został trwale okaleczony (stąd przydomek „au Court-Bras”), następnie zaś pracował jako tragarz, gdy nie miał pracy, to żebrał, wreszcie popełnił wiele kradzieży — sam lub w towarzystwie współników. W 1390 r. uwięziono w Paryżu najemnika, który ukradł powierzone mu narzędzia. W trakcie zeznań podaje, że pracował przez wiele lat jako wozak prowadząc wozy z winem do Bourges, do Flandrii, do Pikardii, do Niemiec. Na torturach przyznał się jednak do popełnienia kilku innych kradzieży — i zawisł na szubienicy. Sędziowie nie mają bowiem wątpliwości, że jest to włóczęga. Można przyjąć, że tak właśnie traktowano robotników najemnych, najczęściej imigrantów, nie mogących się wykazać ani uczestnictwem w więziach lokalnych, czy rodzinnych, ani też przynależnością do korporacji zawodowych. Jeżeli zatem udowodniono im tylko sporadyczne przestępstwa, to generalnie traktowani są z podejrzliwością i uważani za element zbędny społeczeństwu. Nieliczni, którzy wpadali w ręce aparatu policyjno-sądowego, byli surowo karani, ale tryb życia tego znacznego środowiska robotniczego łączył notorycznie uczciwe zarobkowanie i przestępstwo. Środowisko to, rosnące liczbowo w późnym średniowieczu, trwało w sytuacji pośredniej, w swego rodzaju „graniczności” (*liminality*) — między wsią a miastem, między pracą a występkiem, między wolną włóczęgą a korporacyjną stabilizacją.

Istnieje także w średniowieczu kategoria ludzi, których można by określić jako „zawodowych przestępców”, to znaczy opierających w sposób trwały swoją egzystencję na występku i nie uprawiających innego zawodu. Jest jednak trudno wydzielić tę kategorię w sposób precyzyjny. Między występkiem a pracą na pewnych szczeblach następuje zatarcie granic: chodzi mianowicie o pracę niskokwalifikowaną, nie odpowiadającą kryteriom specjalizacji rzemieślniczej i pozbawioną organizacji korporacyjnej. Ponadto nawet jeżeli uznać przynależność do zorganizowanej bandy przestępczej za świadectwo profesjonalnej przestępczości, to i wówczas może chodzić o uprawianie takiego trybu życia tylko przez pewien czas. Oto w Amiens w 1460 r. została uwięziona banda włóczęgów, której zarzuca się popełnienie licznych kradzieży na

²⁵ *Registre criminel du Chatelet de Paris*, ed. H. Duples-Agier, Paris 1861—1864 t. II, s. 520 nn.

²⁶ Przykłady w: B. Geremek, *Les marginaux parisiens*, p. 111 nn.

jarmarkach i odpustach, a także posiadanie domów publicznych (skazano ich zresztą tylko na banicję, bo nie zdołano im udowodnić przestępstw)²⁷. Składu tej bandy nie znamy, ale mamy informacje o kilku: jeden to bastard pochodzący z Lens w Artois, 26 lat, drugi pochodzi z okolic Grammont we Flandrii, 30 lat, trzeci to balwierz z zawodu, pochodzi z Louvain, 32 lata, czwarty z okolic Tournai, robotnik ziemny (*pyonnier, piqueur et manouvrier*), 28 lat, piąty to *sayeteur*, z Valenciennes, 16 lat. Niektórzy z nich określani są przez jakiś zawód, inni zaś nie, wszyscy są obcymi lub też imigrantami w stosunku do społeczności Amiens.

W ostatnich stuleciach średniowiecza procesem marginalizacyjnym o dużym znaczeniu jest wojna. Stwarza ona możliwości egzystencji poza normalnym trybem życia chłopów czy rzemieślników — najpierw w regularnych oddziałach, czy też w służbie, a potem już na własną rękę. Między wojowaniem a rozbojem, między kompanią wojskową a bandą rozbójników granice były nader płynne²⁸. Królewski list ułaskawiający (*lettre de remission*) z 1418 r. opisuje sprawę pewnego biedaka, lat 20 do 22, który był z zawodu pomocnikiem wozaka (*varlet charretier*), ale nie mógł znaleźć pracy w swoim zawodzie, wobec czego zaciągnął się do wojska (po stronie „bourguignons” a przeciw „armagnacs”). Pewnego dnia na drodze między Provins a Meaux spotkał wraz z innymi żołnierzami jakiegoś zakonnika, który mówił po cudzoziemsku i pytał się ich o drogę — obrabowali go²⁹. Taka zapewne była praktyka życia żołnierskiego. Inny dokument tego typu opowiada o młodym kowalu z Amiens, który w 1415 r., po dwóch latach pracy w swoim rzemiośle, wyruszył w towarzystwie 14 czy 15 innych kompanów w stronę Paryża, żeby służyć w wojsku „jak to młodzi ludzie od dwóch czy trzech lat zwykli robić”. Po drodze jednak banda napadła na dwóch handlarzy bydła³⁰. Pospolita utarczka zakończona zabójstwem ukazuje w 1420 r. dwóch zbrojnych kompanów: jeden jest bastarden szlacheckim i balwierzem, drugi zaś pracował dawniej w winnicy ale każe się zwać Mincerzem (co może być po prostu nazwiskiem, a może sugerować zaangażowanie w fałszowanie pieniędzy) i zajmuje się rozbojem zbrojnym. Powód konfliktu nie jest bez znaczenia: chodzi o to czy możliwe jest, żeby ten pierwszy rzeczywiście był szlacheckim bastarden, skoro jest balwierzem³¹. Znamienne nade wszystko jest to, że wojna i rzemioło wojenne doprowadza do zatarcia dawnego przypisania zawodowego. I wreszcie jeszcze jeden przykład. Trzech żołnierzy, którzy wojowali w różnych regionach Francji, znalazło się w 1407 r. po powrocie z wyprawy do Guyenne bez zajęcia. Zmówili się zatem, że wspólnie będą teraz szukać pieniędzy i jako, że byli „biednymi *compaignons* bez żadnego mienia” wybrali się na rozbój w Beauce³². Oczywiście że wojna — a chodzi tu właśnie o okres wojny

²⁷ B. Geremek, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne*, Paris 1980, s. 50—51.

²⁸ Cf. E. Levasseur, *La population française* t. I, Paris 1889, s. 178 nn.; cf. M. Bourin, B. Chevalier, *Le comportement criminel dans les pays de la Loire moyenne d'après les lettres de remission*, „Annales de Bretagne” t. LXXXI, 1981, s. 245—263.

²⁹ Archives Nationales, JJ 170, s. 278.

³⁰ Archives Nationales, JJ 169, s. 66.

³¹ Archives Nationales, JJ 171, s. 300.

³² Archives Nationales, JJ 161, s. 253.

stuletniej — powodowała pewną generalną demoralizację. Ale przede wszystkim następowały procesy deklasacji: rzemieślnicy i handlarze, szlacheccy synowie i wiejscy parobcy, włóczędzy i klerycy znajdowali w wojnie smak łatwego życia oraz zawieszenie działania norm społecznych oraz zasad podziału ról społecznych. Nawet wtedy, gdy pojawia się szansa stabilizacji, to poprzednie doświadczenia i nawiązane wówczas kontakty między ludźmi wiążą nieuchronnie z marginalnym sposobem życia. W 1457 r. w więzieniu w Dijon znalazł się pewien *bourellier*. Miał on za sobą służbę żołnierską w Lombardii, gdzie jego kompania służyła księciu Sabaudii przeciwko Francesco Sforza. Gdy powrócił do Dijon, uzyskał tam zajęcie stróża porządku w mieście — pacholka miejskiego. Była to jednak tylko przykrywka do działalności przestępczej. W Lombardii zetknął się on z innym żołnierzem, Gaskończykiem, mającym już doświadczenie zarówno w fałszowaniu pieniędzy, w rozboju, jak i we włamaniach. Ów Gaskończyk wprowadził naszego Burgundczyka w środowisko przestępcze i związał go z wielką bandą Coquilards (według raportów policyjnych operowała ona w różnych regionach Francji i liczyła co najmniej 60 osób) — w czasie przeszukania mieszkania tego rzemieślnika i pacholka miejskiego znaleziono dwa fałszywe floreny oraz pięć wytrychów (*crochets*), które można uznać w ówczesnych warunkach za niewątpliwy znak profesjonalnej przestępczości³³.

W 1391 r. skazany został na powieszenie we Florencji pewien mieszkaniec parafii S. Maria Maggiore, jako rabuś, morderca i zdrajca. Wyrok wylicza całą serię przewinień popełnionych we Florencji i w okolicznych *contado*. Działa zazwyczaj przy pomocy jakiegoś współnika lub kilku kompanów, przy czym nie chodzi o kradzieże pospolite, ale o rabunki z bronią w ręku, krwawe napady na ludzi, rozbój na drogach, porwania ludzi i wymuszanie okupu. Przy okazji jednego z napadów dokonanego tym razem na terytorium sieneńskim dowiadujemy się, że jest on — podobnie jak towarzyszący mu wówczas współnicy — w kompanii wojskowej³⁴. Można przeto stwierdzić, że zjawisko „gangsteryzmu rycerskiego”, jak to formułował M. M. Postan, miało swoje przedłużenie w gangsteryzmie żołnierskim.

Wojna była zatem jedną z dróg, na których dokonywała się marginalizacja, była swoistym *rite du passage*, mnożyła ludzi marginesu. Miała jednak również skutki przeciwne. Można wszak stwierdzić, że wojna dokonywała pewnej społecznej stabilizacji ludzi marginesu, bo dotychczasowi włóczędzy, ludzie zbędni — stając się żołnierzami — znajdowali swoje miejsce w organizacji społecznej. Była to jednak tylko krótkookresowa demarginalizacja, bo po zakończeniu wyprawy wojennej stawali się oni jeszcze groźniejsi niż przedtem dla porządku społecznego. Bandy rozbójników we Francji czy w krajach niemieckich w XV w. stanowiły nie tylko konsekwencję wojny, ale także jej kontynuację — tylko tyle, że już na użytek prywatny.

Zjawisko profesjonalizacji rzemiosła złodziejskiego świadczy przede wszystkim o utrwaleniu kondycji marginalnej. W księdze wyroków kryminalnych miasta Wrocławia z XV wieku występują nagminnie złodzieje operujący przy pomocy zarówno wytrychów, jak i innych narzędzi — świdrów i noży do

³³ L. Sainéan, *Les sources de l'argot ancien* t. I, Paris 1912, s. 403 nn.

³⁴ *The Society of Renaissance Florence*, ed. by G. Bruckner, New York 1971, n. 48, s. 99–101.

otwierania drzwi czy kufrów, haków do wyciągania odzieży etc. W 1469 r. zeznaje tam pewien złoczyńca, że należy do wielkiej bandy złodziejskiej, z której czterech zawisło na szubienicy w Poznaniu, zaś trzech w Lublinie³⁵. Banda operowała zatem na dużym terenie, jako że miasta te dzieliła odległość wieluset kilometrów, a pierwsze z nich pozostawało już wówczas, wraz ze Śląskiem, poza granicami Królestwa Polskiego. Częściej jednak niż w wielkich bandach spotyka się owych profesjonalistów występku w działaniach jednostkowych lub też wspólnie z „wspólnikiem”. W księdze wrocławskiej występuje złodziej, Marcinko z Opola, który wyspecjalizowany jest we włamaniach do kościołów. Jednej nocy dokonał nawet włamania do czterech kościołów wiejskich, korzystając tylko z pomocy znajomych z tych wsi; w czwartej miejscowości został jednak ujęty przez mieszkańców wioski, przy cudownej pomocy (*miraculose sanctis cooperatibus detentus et captus fuit non potens sacras res deportare*) i następnie zasądzony na śmierć; w 1454 r. został jako świętokradca spalony³⁶.

W *atti del podestà* we Florencji znajduje się wcale szczegółowy opis kariery polskiego przestępcy, którego można określić mianem profesjonalnego. Oto Bartolomeo di Giovanni zwany Griffone jest tam zapisany jako znany rozbójnik niskiego stanu i złej reputacji. W 1441 r. był w Wenecji wraz z dwoma innymi kompanami złodziejskimi z Polski i wspólnie okradli tam pewnego księdza greckiego (zabrali mu rzeczy o wartości 12 florenów), za co ów Bartłomiej został osadzony w weneckim więzieniu; udało mu się jednak wraz z innymi więźniami uciec stamtąd bez kary. W sierpniu 1444 r. był w Rzymie z dwoma innymi złodziejami z Polski i okradli pewnego kanonika z kościoła św. Jana na Lateranie (na wartość 4 florenów). W tym samym miesiącu ukradli kanonikowi z Santa Maria Maggiore srebrny kielich (wartość 18 florenów). W październiku tego samego roku działał już we Florencji, tym razem w spółce z jednym Węgrem i z jeszcze jednym Polakiem, gdzie okradają jakiegoś karczmarza. Wkrótce potem wraz ze swym ostatnim polskim kompanem wyrusza do Bolonii (gdzie dokonuje kradzieży wartości 3 dukatów), tam łączy się z kolei z jakimś Węgrem i wspólnie wyruszają do Florencji. Po drodze okradają wieśniaka, który śpi razem z nimi w tawernie, zaś po przybyciu do Florencji zamieszkuje w domu wynajmowanym przez owego węgierskiego kompana. Ten kiedyś ukradł pewnemu Niemcowi mieszkającemu we Florencji list Francesco Sforzy, podrobił na ten wzór list dla siebie wiedząc, że z takim będzie mógł swobodnie wędrować po całym świecie i popełniać rabunki bez przeszkód. Przy pomocy końskiej uryny odlepił następnie pieczęć Sforzy z oryginalnego listu i następnie gorącym woskiem przytwierdził ją do sfałszowanego dokumentu. Następnie wraz ze swym węgierskim kompanem udał się do Sieny, którą przechodzili pielgrzymi udający się do Rzymu. Wreszcie po powrocie do Florencji został schwytany, skazany i powieszony³⁷.

Nie znamy drogi, która doprowadziła tego przybysza z Polski do przestępczego trybu życia. Kontakty z innymi Polakami, z Węgrami, z Włochami

³⁵ Dr. Frauenstadt, *Das Gaunertum des deutschen Mittelalters*, „Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft” t. XVIII, 1898, s. 341.

³⁶ Tamże, 343 n.

³⁷ *The Society of Renaissance Florence*, n. 70, s. 153–155.

wskazują na to, że był on już osadzony we włoskim środowisku przestępczym, znał ludzi, którzy kupowali kradzione przedmioty, wiedział, gdzie i u kogo można kraść. Można przypuszczać, że przestępcza kariera polskiego włóczęgi jest jakby produktem pobocznym pielgrzymek i migracji zawodowych tego czasu.

W aktach sądowych pojawia się często przy określaniu złoczyńców i włóczęgów formuła, iż są to ludzie „złej sławy” czy też „obarczeni infamią”. Ta zła sława była rezultatem upowszechnienia się wiadomości o przestępczych działaniach tych osób, a jednocześnie istotnym argumentem przewodu sądowego, bo wskazywała na to, że nie chodzi o sporadyczne czyny naruszające prawo, ale o tryb życia sprzeczny z normami współżycia społecznego. Pojęcie infamii funkcjonowało w średniowieczu również w innym kontekście, związane było z wykonywaniem pewnych zawodów, które w prawie i w świadomości społecznej traktowane były jako „nieuczciwe” czy „niegodne”, jako obarczające infamią tych, którzy je wykonują, a niekiedy również ich potomstwo. Infamia jest w takim wypadku mechanizmem ekskluzji ze społeczeństwa bardzo zbliżonym do sytuacji społeczeństw kastowych — do pariasów w Indiach czy też *eta* w Japonii, albo jest przynajmniej analogiczną tendencją cywilizacyjną.

W dyskursie ideologicznym średniowiecza problem wartościowania poszczególnych zajęć jest obecny poprzez pochwałę trzech porządków, tj. „podziału pracy” między modlącymi się, wojującymi i orzającymi, poprzez dydaktyczne sławienie wartości pracy na roli, ale także poprzez naganę pewnych zawodów. Tertulian, dla przykładu, dowodził, że moralnie podejrzane lub też nawet nieakceptowalne na gruncie kultury chrześcijańskiej są zawody: artystów tworzących wizerunki Boże, astrologów, nauczycieli, kupców; do tej ostatniej grupy, której zarzucał upowszechnianie zbytku, doliczał także rzemiosła luksusowe. W dziełach Ojców Kościoła i w piśmiennictwie teologicznym zmieniał się zestaw kategorii zawodowych, które poddawano moralnej naganie — na czoło wysuwało się potępienie lichwy, nierządu oraz sztuki rozrywki³⁸. Znamienne jednak przede wszystkim jest właśnie to, że poza moralnym wartościowaniem poszczególnych zajęć zawodowych występowało także pojęcie niegodności pewnych zawodów, co stawało się przedmiotem daleko idącej ekskluzji ze społeczeństwa chrześcijańskiego. Znajdowało to wyraz także w prawie kanonicznym i w obyczajowości społecznej środowisk miejskich.

Mianem *mercimonia inhonesta* czy też *vilia officia* określano w prawie kanonicznym pewną liczbę zajęć zawodowych, które były nie do pogodzenia z przynależnością do kleru i których uprawianie pozbawiało *via facti* możliwości korzystania z przywileju klerykaty³⁹. Chodziło tu nie tylko o księży, ale o bardzo znaczną rzeszę ludzi, którzy po przejściu przez szkoły uzyskiwali niższe święcenia, mogli się potem żenić nie tracąc przez to praw kleryków. Lista

³⁸ Tertulian, *De idolatria*, c. 8—11, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* t. XX, s. 36 nn.; H. Holzapfel, *Die sittliche Wartung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg 1941, s. 58.

³⁹ J. Lestocquoy, *Inhonesta mercimonia*, [w:] *Mélanges Halphen*, Paris 1951; J. Le Goff, *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval*, [w:] *Pour un autre Moyen Age*, Paris 1977, s. 91—107; B. Geremek, *Activité économique et métiers maudits*, Colloque Datini, Prato 1980; H. Zaremska, *Niegodne rzemiosło*, Warszawa 1986.

tych zajęć zakazanych jawi się w różnych formach i od wielkich zbiorów prawa kanonicznego do poszczególnych statutów synodalnych ulega stopniowemu kurczeniu. Obejmuje ona zonglerów i histrionów, zajęcia związane z nierządami, zawody mające styczność z krwią, padliną i brudem, wreszcie lichwiarzy czy nawet — w najwcześniejszych zapisach — zajmujących się handlem. Wśród osób, których sytuacja zawodowa pozwala uznawać za *personnes diffamez*⁴⁰, statuty synodalne i zapisy prawa zwyczajowego wymieniają nieraz karczmarzy, różnego rodzaju czarowników i magów (*enchanteur, sorcier*), wreszcie zajęcia higieny miejskiej (ludzie, którzy oczyszczali latryny) etc.⁴¹ Infamia ciążyąca na tych zawodach wykluczała nie tylko z dostępu do kariery duchownej, ale także — w niektórych miastach — z prawa do zajmowania godności miejskich.

W statutach rzemieślniczych w miastach niemieckich występuje na szeroką skalę pojęcie niegodnych rzemiosł, które ciążyą na pochodzeniu. Wymóg „godnego urodzenia” zapisany w statutach przy określeniu warunków uzyskiwania praw cechowych wyklucza nie tylko synów z nieprawego łoża czy też z niewolnych rodziców, ale także potomstwo pewnych kategorii zawodowych. Ta długa lista obejmuje przede wszystkim zawody: kata, hycła, pomocników katowskich i niektórych miejskich funkcjonariuszy policyjnych; grabarza; rzeźnika albo przynajmniej rzeźaka zwierząt; łaziebnika; balwierza, prostytutki i sutenera; grajka, akrobaty i błazna; tkacza płótna; folusznika; pastucha wiejskiego (w folklorze niemieckim porzekadło *Schäfer und Schinder – Geschwisterkinder* — pastuch i hycel dwa bratanki, świadczy wymownie o trwałości infamii zawodu pastucha). Wykluczenie „niegodnych rzemiosł” było zjawiskiem długotrwałym, wykraczającym poza średniowiecze, bo jeszcze w XVII i XVIII w. ustawodawstwo państw niemieckich borykało się z tą sprawą, a badania etnograficzne wykazywały jego przetrwanie aż po czasy współczesne.

Między normami — zarówno w obrębie prawa kanonicznego, jak i prawa miejskiego oraz obyczajów prawnych rzemiosł — a rzeczywistością społeczną istniał niewątpliwy rozdział, a niektóre z inkryminowanych rzemiosł uzyskiwały z czasem najzupełniej honorowy status społeczny. Zakres działania tych norm zarówno w czasie, jak i w przestrzeni pozostaje słabo zbadany. Znaczenie tego zjawiska jest jednak niewątpliwe, a świadectwo prawa kanonicznego ma wagę szczególną w epoce, w której właśnie Kościół modelował główne struktury ideologiczne i zachowania społeczne. Na średniowieczne normy dotyczące niegodnych zajęć niewątpliwy wpływ wywarły przepisy prawa rzymskiego dotyczące infamii, jak też prawa barbarzyńskie o ludziach pozbawionych praw. Niewątpliwe jest, że stajemy tu w obliczu głęboko zakorzenionych tradycji dotyczących przekroczenia tabu oraz postaw kulturowych wobec pewnych zajęć zawodowych wartościowanych wedle kryterium „czystości” i „skalania”. Te tradycje i postawy prowadziły do marginalizacji ludzi w konsekwencji uprawianego przez nich zajęcia⁴². Nieco szerzej zajmiemy się tylko niektórymi z tych zajęć.

⁴⁰ *Grand Coutumier de France* t. IV, s. 628.

⁴¹ Boutillier, *Somme rural*, l. II, cap. VII.

⁴² E. Maschke, *Die Unterschichten der mittelalterlichen Städte Deutschlands*, [w:] *Gesellschaftliche Unterschichten in den südwestdeutschen Städte*, ed. F. Maschke, J. Sydow, Stuttgart 1967, s. 1–74.

We wspomnianych poprzednio różnych seriach świadectw w sposób notoryczny pojawia się kategoria profesjonalistów rozrywki. Znajduje się ona w prawie rzymskim, które występowanie na scenie w celach zarobkowych traktowało jako pozbawiające godności⁴³, jak i w germańskim prawie zwyczajowym, które szpilmaków i najemnych zawodników (*kompen*) traktowało jako „nieprawych” (*unrecht*) z zajęcia, analogicznie do „nieprawych” z urodzenia⁴⁴. W tradycji wczesnochrześcijańskiej *histriones* są traktowani na równi z nierządnicami i św. Augustyn wyklucza ich nawet z dostępu do chrześcijańskich sakramentów⁴⁵. Aktorzy i muzycanci traktowani są jako nosiciele zła i sojusznicy diabła. Synody i sobory kościelne wypowiadają się na ich temat z jednoznaczną wrogością. W wiekach następnych zmieniają się nazwy, którymi określa się te zajęcia artystyczne, ale potępienie pozostaje zarówno w aktach prawnych, jak i w traktatach teologicznych czy w piśmiennictwie kaznodziejskim. Wymienia się owych „żonglerów” i „histrionów” wspólnie z najniższymi kategoriami społeczeństwa, z żebrakami, włóczęgami, kalekami. W średniowieczny dyskurs ideologiczny w XIII w. wkracza jednak stopniowo moralna waloryzacja rzemiosła żonglera⁴⁶.

Św. Tomasz z Akwinu nie ma wątpliwości, że potępieniu podlegają zarówno akrobaci, jak i opowiadacze czy aktorzy, a wraz z nimi także ci, którzy grają na różnych instrumentach. Z tej ostatniej kategorii Akwinata wyłącza jednak takich *ioculatores*, którzy opowiadają żywoty świętych i czyny książąt przy akompaniamencie instrumentów — ci mają szansę zbawienia duszy. Św. Franciszek z Asyżu poszedł jeszcze dalej, głosząc się sam „Bożym żonglerem”, *ioculatore Dei*⁴⁷. Potępienie zawodu trwać będzie jednak dalej. Na ziemiach prawosławia w ślad za moralnym potępieniem idą nawet akcje represyjne, skierowane przeciwko igrcom zwanym *skomoroch*. Klimat moralnej ambiwalencji towarzyszący zawodowi aktora i aktorki w społeczeństwach nowożytnych można uznać za przedłużenie tej tradycji potępienia.

Czy jednak rzeczywiście średniowieczni żonglerzy i menestrelle byli ludźmi marginesu? Decydował o tym rzeczywisty tryb życia. W strukturach życia miejskiego pojawiły się zorganizowane korporacje menestrelów, którzy obsługiwali miejskie święta i wesela. W życiu dworskim, o szczególnym rytmie spędzania czasu, obecność owych profesjonalistów zabawy miała charakter trwały, a często również ustabilizowany. Ustawicznie jednak utrzymywały się grupy igrców, których wędrowny tryb życia zbliżał, albo nawet utożsamiał z włóczęgami. W cytowanych poprzednio biografiach kryminalnych nieraz pojawiał się ten typ zajęcia wśród klasycznych zajęć włóczęgowskich. Ideologiczna nieufność Kościoła wobec profesji, która naruszała jego monopol kulturalny oraz tradycja infamii rzemiosła znajdowały wówczas wsparcie

⁴³ *Corpus Iuris Civilis* t. II, Berlin 1906⁸, s. 102 n.

⁴⁴ *Sachsenspiegel* I, 38 i III, 45.

⁴⁵ S. Augustinus, *De fide et operibus*, 18; PL t. XL, col. 219.

⁴⁶ E. Faral, *Les jongleurs en France au Moyen Age*, Paris 1910, s. 272 nn.; C. Casagrande, S. Vecchio, *Clercs et jongleurs dans la société médiévale*, „Annales E.S.C.”, 34^e a., 1979, s. 913-928; W. Hartung, *Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters*, Wiesbaden 1982, s. 30 n.

⁴⁷ E. K. Chambers, *The Medieval Stage* t. II, Oxford 1903, s. 262 nn.; W. Salmen, *Die fahrenden Musiker im europäischen Mittelalter*, Kassel 1960, s. 71.

w niestabilizowanym, a zatem aspołecznym trybie życia tej kategorii zawodowej, która nie znajdowała sobie miejsca w strukturach zorganizowanych społeczeństwa i w podziale ról społecznych czy też w podziale pracy.

Jan z Salisbury dowodzi, że żonglerów i prostytutki należy traktować łącznie jako potwory w ludzkim ciele i dążyć do ich całkowitego zniszczenia⁴⁸. Jednym z argumentów potępienia i ekskluzji igrców był ich związek z nierządem i rozpustą. Tym bardziej oczywiste było potępienie rzemiosła nierządu-prostytucji. I w tym wypadku zresztą scholastyka dokonuje pewnej rewizji postaw wobec prostytucji, wskazując na jej pewną użyteczność. Nie usuwa to infamii z tego zajęcia, ale stwarza podstawy pod pewne formy jego integracji w życie zorganizowane, a ściślej — w życie miejskie.

Fenomen prostytucji występuje w średniowieczu w różnych formach i wcale nie ogranicza się do miasta. Archiwa sądowe wskazują na szerokie rozpowszechnianie prostytucji w życiu wiejskim. Nierządnicę są obecne w miejscach spotkań społeczności wiejskich, na targach i jarmarkach, przy młynach i w tawernach, wędrują od wsi do wsi, towarzyszą grupom żniwiarzy, robotników czy kupców. W miastach uzyskują nierządnicę miejsce stałe, sprzedajna miłość jest jednym z towarów oferowanych na rynku miejskim. Władze miejskie zezwalały na zakładanie domów publicznych, niektóre z miast organizowały *prostibulum publicum* z funduszy miejskich, a następnie wdzierzały je⁴⁹. Rolę domów publicznych spełniały także łaźnie. W niektórych miastach istniały wydzielone dzielnice, getta prostytucji (*la rue au putains* w miastach francuskich).

Moralne i religijne potępienie nierządnic, a w ślad za tym także społeczna ekskluzja były faktem oczywistym. I w tym wypadku istotne znaczenie miał rzeczywisty tryb życia. Środowisko prostytutek prezentuje znaczną różnorodność kategorii i sytuacji materialnych. Niektóre kurtyzany weneckie czy florenckie prowadziły wystawny tryb życia uzyskiwały szeroką sławę, odgrywały istotną rolę w rozwoju kultury, pretendowały nawet do prestiżu społecznego, o którym nie mogły marzyć pensjonariuszki miejskich *prostibula*. Te ostatnie miały jednak także pewien tryb stabilizacji, podczas gdy większość środowiska stanowiły prostytutki wędrowne, wydane na łaskę pośredniczek i sutenerów, nieraz zaś było to zajęcie dodatkowe najemnych robotnic i w ogóle kobiet z gminu. Z włóczęgami i przestępcami łączy je swoiste sąsiedztwo losu, analogiczny tryb życia, wreszcie więzy osobiste.

Mimo wszelkie formy stabilizacji nierządnicę są w sprzeczności zasadniczej ze światem społecznym, bowiem pozostają poza rodziną, nie mają prawa do własnej rodziny. Nawet wtedy, gdy w średniowiecznej literaturze przedstawiana jest sytuacja cudownej interwencji na rzecz prostytutki, to *happy-endem* może być tylko zabranie skruszonej grzesznicy do nieba, lub też umieszczenie jej w klasztorze. We francuskiej opowiadance z XII w. prostytutka Richeut zdecydowała się mieć dziecko, ale tylko po to, aby uzyskać z tego

⁴⁸ *Policraticus*, IV, 4 (ed. C. Webb, Frankfurt a. M. 1 245).

⁴⁹ J. Rossiaud, *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^e siècle*, „Annales ESC” 31^e a., 1976, s. 289—325; R. Trexler, *La prostitution florentine au XV^e siècle: Patronage et clientes*, „Annales ESC” 36^e a., 1981; *Fabliaux. Racconti francesi medievali*, ed. Buregan, Torino 1980, s. 1—69;

dotatkowe zyski. Uczestniczy zresztą w zwyczajowych obrzędach religijnych po urodzeniu syna, daje księdzu ofiarę, syn ma swoich chrzestnych rodziców, a w chrzcinach biorą udział inne przedstawicielki tego samego rzemiosła. Ojcostwo dziecka Richeut wmawia różnym naiwnym. Gdy syn dorósł, zajął się rzemiosłem *lescherie*, a więc sutenerstwem, korzystając z wiedzy matki. Matka wprowadziła go do swego zawodu, ale traktuje go jak obcego, jeżeli tylko usiłuje konkurować z nią w przebiegłości⁵⁰. Więzy małżeńskie w świecie prostytucji (przez „przrzeczenie miłości”) stanowią raczej negatywne odbicie związku małżeńskiego i mają konsekrować związek w profesji, związek prostytutki z sutenerem. Gdy zaś spotyka się małżeństwo lub rodzinę w tej profesji, to jest to najczęściej rezultat procesu deklasacji, która spowodowała sięgnięcie do nierządu jako dodatkowego lub też trwałego źródła zarobkowania⁵¹.

Nadzór nad prostytutkami sprawowali niekiedy *roi des ribauds*, *podestà dei ribaldi*, *podestas meretricum*, *roi des filles amoureuses* — byli to jednak funkcjonariusze, nawet jeżeli prestiż ich poza środowiskiem nierządu był niski. Dzierżawcy *prostibula*, którymi byli często pacholkiowie miejscy albo kaci, więc sami sprawujący „zajęcia niegodne”, nie byli otaczani prestiżem, ale byli tolerowani zarówno przez Kościół, jak i przez prawo. Natomiast w stosunku do organizatorów nierządu poza domami publicznymi jednoznacznie potępiający był stosunek zarówno opinii społecznej, jak i aparatu represji sądowo-policyjnej. Stręczycielstwo i sutenerstwo, uprawiane najczęściej wspólnie z innymi zajęciami przestępczymi, było traktowane jako niewątpliwe świadectwo życia aspołecznego.

W zajęciach zawodowych prowadzących do ekskluzji szczegółowa analiza pozwala dostrzec różne elementy naruszania tabu. Rola marginalizacyjna takiej sytuacji zależała jednak od położenia materialnego i od trybu życia tych kategorii. Specjaliści od operacji kredytowych, nawet wtedy gdy ich działania zawodowe podpadały w pełni pod pojęcie lichwy i powodowały zatem niewątpliwe potępienie moralne, nie stawali się wszak ludźmi marginesu — niezależnie od ewolucji doktryny kanonicznej Kościoła, która poprzez ideę restytucji oraz perspektywę czyścowego odkupienia grzechu przywróciła im nadzieję zbawienia, a zatem także miejsce w społeczeństwie chrześcijańskim⁵². Marginalizacja zależała przede wszystkim od miejsca w więziach społecznych. W wypadku pasterzy mamy do czynienia z zajęciem pozostającym w ramach świata agrarnego, który średniowiecze z zasady wartościowało pozytywnie, a ponadto było to jedno z okresowych zajęć wiejskich powszechnie uprawianych. A jednak w stosunku do zawodu pasterza przeważała głęboka nieufność. Dotyczy to zwłaszcza terenów górskich i wypasu owiec, ponieważ wymagało to znacznych niekiedy migracji, oddalenia od stałych siedzib ludzkich, długiej samotności. W ten sposób jawią się dwa elementy marginalizujące — wędrowność oraz samotność. Ponadto pastuch wiejski zajmował się także ubojem, miał do czynienia z padliną zwierzęcą, wreszcie

⁵⁰ Cf. M.-T. Lorcin, *La prostituée des fabliaux est-elle intégrée ou exclue?*, [w:] *Exclus et systèmes d'exclusion*, s. 105—117.

⁵¹ Przykład w: *The Society of Renaissance Florence*, n. 92, s. 199—201.

⁵² J. Le Goff, *La hourese et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Paris 1986.

uprawiał także weterynarię i medycynę ludową — wszystko to wzbudzać musiało podejrzania i obawy. Długotrwałe przebywanie ze zwierzętami, zdala od domu i od życia grupowego oznaczało, że sam tryb życia pastucha ściągał na niego różne podejrzania (m. in. o *bestialitas*, o sodomii). Etnografia niemiecka wykazywała długie utrzymywanie zawodu pastucha we wzgardzie, na co wpływ także miała rekrutacja ludzi do tego zajęcia, w którym znajdowały często zatrudnienie jednostki umysłowo niedorozwinięte. Nie wiadomo zresztą, czy to negatywne wartościowanie zawodu pastucha, najszerzej poświadczone dla domeny germańskiej, było rozpowszechnione w całej średniowiecznej Europie⁵³.

W potępieniu, niesławie i ekskluzji pewnych zajęć zawodowych widoczne miejsce zajmują problemy ciała. Prowadzą one także ku marginalizacyjnym skutkom choroby, ku statusowi społecznemu chorych. Obowiązek miłosierdzia wobec chorych szedł w parze ze strachem przed zarazą i z odrazą lub wzgardą wobec kalek.

Strach przed zarażeniem przybrał klasyczną formę w stosunku do trędowatych. Kościół i instytucje publiczne działały pospół dla całkowitego oddzielenia trędowatych od reszty społeczeństwa. Procedurze śmierci cywilnej osoby uznanej za zarażoną straszną chorobą towarzyszył spektakularny ceremoniał kościelny *quasi*-pogrzebu, odprowadzenie do położonego poza granicami siedzib ludzkich leprozorium. W „*Congès d' Arras*” dwaj truverzy trędowaci opisują swoje pożegnanie z przyjaciółmi przed udaniem się do leprozorium⁵⁴. Zgnilizna z grzesznej duszy przeszła na ciało, daje to nadzieję zbawienia, ale w świecie doczesnym zmusza do separacji od ludzi zdrowych, a więc od świata społecznego. Trędowaci nadal korzystają z pomocy społeczeństwa, leprozoria są tak bogato wyposażone, że budzi to nawet pożądanie książąt, a ponadto kwesty przynoszą stale ofiary dla trędowatych, ale leprozoria muszą być oddzielone od siedzib ludzkich, trędowatym nie wolno niczego dotykać, czego dotyczą zdrowi, a swoje nadejście muszą sygnalizować odgłosem kołatki, jakby nie wystarczał sam ich wygląd. Opinia społeczna obserwuje ich z obawą, a może nawet nienawiścią, przypisuje się im wyuzdanie seksualne (tak w powieści o Tristanie i Izoldzie), podejrzewa się ich o nieczne plany w stosunku do społeczeństwa zdrowych. Ta nieufność utrzymuje się także w stosunku do potomstwa trędowatych, którym każe się mieszkać w wydzielonych gettach i dopuszcza się do wykonywania tylko pewnych zajęć, uważanych za niegodne lub nieczyste. Wykluczenie trędowatych w społeczeństwie średniowiecznym jest strukturą tak oczywistą, że w języku niemieckim określa się ich mianem *aussätzige (die üzsetzigen)*, tj. wyrzuconych. Wyrzuceni byli na zawsze. Gdy Hartmann von Aue w „*Der arme Heinrich*” przedstawia najpierw deklasację swojego bohatera z powodu kary Bożej, jaką było zesłanie trądu, a następnie jego cudowne uleczenie i przyjęcie go na powrót przez społeczeństwo, to w tym finale znajduje odbicie niezwykłość tej sytuacji⁵⁵.

⁵³ Th. Hornberger, *Der Schäfer*, Stuttgart 1955; A. Kayser-Guyot, *Le berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris.

⁵⁴ P. Ruelle, *Les Congès d'Arras (Jean Bodel, Baude Fastoul, Adam de la Halle)*, Bruxelles-Paris 1965.

⁵⁵ H. von Aue, *Der arme Heinrich*.

W życiu się ona nie zdarzała. Wykluczeni i odseparowani, trędowaci pozostawali jednak na scenie życia społecznego, każde ich pojawienie się wśród ludzi, w mieście czy na wsi aktualizowało ich sytuację jako innych.

Trąd, rzecz oczywista, był chorobą szczególną, ale także w ogóle w stosunku do ludzi chorych w średniowieczu odnajdujemy pewną ambiwalencję postaw, przemieszanie współczucia z wykluczeniem. Zależało to od kondycji społecznej chorego. Człowiek zamożny pozostawał nadal w kręgu rodzinnym, mając dzięki swemu statusowi społecznemu oraz sytuacji materialnej zapewnioną opiekę. Nawet w wypadku trądu zdarzało się wówczas, że nie stosowano jego wykluczenia. Natomiast w odniesieniu do grup niższych, których bytowanie oparte było na pracy fizycznej, choroba miała skutki marginalizujące. Chorzy stawali się przedmiotem miłosierdzia, byli żebrakami, korzystać mieli z pomocy przytułków i z jałmużny⁵⁶. To właśnie kalekom i chorym, niezdolnym do pracy przyznawała chrześcijańska doktryna miłosierdzia prawo do życia z jałmużny. W odwołaniu do św. Augustyna rozszerzono — tak czynił w XIII w. Guillaume de Saint-Amour — pojęcie słabości upoważniającej do wsparcia także na tych, którzy z wychowania i dawnego statusu społecznego nie są przyzwyczajeni do pracy fizycznej, a którzy wpadli w ubóstwo. O ile jednak owi *pauperes verecundi*, „ubodzy wstydlivi” zachowują estymę społeczną, to pozostali muszą manifestować swoje prawo do wsparcia, a więc uzewnętrzniać swe kalectwo, słabość czy nędzę. Kalectwo ma efekt społecznie degradujący w tym przynajmniej sensie, że dokonuje się identyfikacja choroby z nędzą.

Jeżeli uznać, że proces marginalizacji zasadza się na wykluczeniu z więzi społecznych lub też ich porzuceniu z własnej woli, na utracie miejsca w podziale pracy czy też w rozdziale ról społecznych — to trudno uznać żebraków za ludzi marginesu. Byli potrzebni, bo dawali możliwość świadczenia miłosierdzia, byli zorganizowani i ustabilizowani, żyli w poszanowaniu norm współżycia społecznego. Ambiwalencję postawy wobec żebraków i ubóstwa — między naganą sposobu życia a pochwałą cnoty wyrzeczenia — można śledzić poczynając już od pism Ojców Kościoła, ale w społeczeństwie średniowiecznym przeważa akceptacja funkcjonalnej roli żebraków wówczas, gdy nie marnowali oni *ethosu* pracy ani równowagi na rynku pracy. Gwałtowne kryzysy społeczne, które dokonywały okresowej lub trwałej pauperyzacji, powodowały zmianę stosunku do żebraków — przemiana jaka się dokonuje w doktrynie ubóstwa w XIII w. jest wyrazem właśnie takiej sytuacji, która powoduje rozszerzenie się postaw represyjnych i wykluczających w stosunku do żebraków.

W samej kondycji żebraków tkwiły jednak pewne mechanizmy degradacji. Była to wszak profesja, której techniki zasadzały się na wzbudzaniu litości, obok uzewnętrzniania rzeczywistych ułomności stosuje się oszukańcze sposoby, aby pozorować kalectwo lub choroby. Opisy literatury arabskiej z wczesnego średniowiecza⁵⁷ dają w tej materii obraz bardzo podobny do tego, jaki rysują w XV w. francuskie ballady Eustachego Deschamps, włoskie „Speculum

⁵⁶ B. Geremek, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della Carità in Europa*. Roma-Bari 1986, ch. I; G. Ricci, *Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale*, „Annales ESC” 38° a., 1983, s. 158-177.

⁵⁷ C. E. Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*. Leiden 1976.

corretanorum” czy niemiecka „Liber vagatorum”. Stabilizacja żebraków również dotyczyła tylko części tego środowiska, któremu wędrowanie daje szansę większych zarobków. W wędrowce wszystkie profesje się mieszają, włóczęga czasem pracuje, czasem żebrze, czasem kradnie; przemieszanie zajęć jest w średniowieczu oznaką marginalizacji.

W *spectrum* marginesowości dostrzec jeszcze należy grupy, które pozostają poza ramami zorganizowanego społeczeństwa z przyczyn socjokulturowych. Trudno zresztą rozgraniczyć w procesach marginalizacji kryteria kulturowe od innych — w stosunku do rzemiosł niegodnych czy też ekskluzji trędowatych w oczywisty sposób interweniował także czynnik kulturowy. Używamy zresztą tego pojęcia *sensu largo*, rozumiejąc pod nim także czynnik religijny czy też ideologiczny. Wykluczonymi ze wspólnoty chrześcijańskiej, a więc z podstawowych struktur średniowiecznej Europy, byli zarówno heretycy, jak i niewierni, tj. ludzie innej wiary i poganie⁵⁸. Sam fakt, że nie akceptowali oni prawd chrześcijańskiej ortodoksji był wystarczającym argumentem poczucia obcości i ekskluzji. W stereotypowych sądach dotyczących tych grup konstruowano dodatkowe elementy odmienności: saracenom „Pieśń o Rolandzie” zarzucała nie uznawanie więzów wasalnych, heretykom relacje inkwizycyjne i pisma polemiczne czy też odrzucanie władzy i więzi społecznych, żydów oskarżano o dążenie do eksterminacji chrześcijan, o rozsiewanie zarazy, o uprawianie lichwy. Nie uczestnicząc w panującej więzi religijnej i w dominującej kulturze grupy te były traktowane jako niebezpieczne dla podstawowych struktur ładu społecznego; one same miały zresztą także — bardziej niż jakiegokolwiek inne kategorie wykluczonych — świadomość własnej odmienności.

W obrazie ludzi marginesu operowaliśmy różnymi kryteriami wyodrębnienia, doszukując się procesów społecznych i kulturowych, które dokonywały separacji pewnych jednostek i grup od społeczeństwa. Wskazywaliśmy także na zjawiska dobrowolnej marginalizacji, wynikającej z radykalnego odrzucenia panującego porządku, lub też z poszukiwania wewnętrznej doskonałości duchowej, lub też wreszcie z połączenia obu tych motywacji. Oczywiście jest, że poza tymi zbiektywizowanymi procesami społecznymi dostrzec należy procesy socjopsychologiczne; ze strony ludzi marginesu świadomość odmienności własnej sytuacji, ze strony społeczeństwa interioryzacja norm zbiorowych i zasad ładu społecznego przez potępienie tych, którzy się do nich nie stosują. Z jednej strony zatem raczej świadomość losu indywidualnego, rzadziej grupowego, zaś z drugiej — poczucie wspólnoty właśnie względem owych innych.

W kulturze średniowiecznej kondycja społeczna jest oznaczona — to jeden z aspektów semiotyczności tej kultury. Dotyczy to także ludzi marginesu. Niektóre kategorie wyróżniały się w sposób oczywisty; odmienny kolor skóry czy też odmiennosc języka odróżniały mniejszości etniczne, wykonywana praca mogła być takim znakiem, podobnie jak zewnętrzne oznaki choroby lub widoczne kalectwo. Ubiór jest formą najczęstszą „oznakowania”. W zasadniczej mierze nie wyróżniają się pod względem ubioru włóczędzy i złoczyńcy od

⁵⁸ Por. M. Mollat du Jourdin, *Limage de l'autre dans la mentalité occidentale a la fin du Moyen Age*, [w:] *XVI^e Congrès international des sciences historiques. Rapports*, I, s. 95–106.

niższych warstw społecznych, ale można przypuszczać, że łachmany na ciele, a kij w dłoni — wizerunek jaki pokazują ryciny późniejszych stuleci — określał człowieka. Obcięte ucho było zewnętrznym ostrzeżeniem przed złodziejem. W wypadku żebraków łachmany i nagie ciało — wchodzące w skład technik uzyskiwania jałmużny — były znakami widocznymi. Żydów wyróżniał ubiór, na terenach niemieckich charakterystyczna szpiczasta czapka, ale Lateranum IV w 1215 r. wprowadza także znak wyróżniający, który upowszechniając się w krajach chrześcijańskich obarcza żydów infamią. Prostytutki w wielu krajach stosować musiały się ściśle do nakazów westymentarnych, określających czego im nosić nie wolno i jak powinny się odziewać, ale ponadto także i w ich wypadku pojawia się nakaz noszenia oznaki wyróżniającej. Również w stosunku do heretyków wprowadza się niekiedy znak pokutny, a mianowicie oznaczenie krzyżami z przodu i z tyłu odzieży, a jednym z elementów wyroku skazującego heretyka było wystawienie go na widok publiczny z oznakami zniesławiającymi (np. odzianie w mitrę, znak H etc.)⁵⁹.

Te zobiektywizowane znaki kondycji marginalnej są zatem częściej instrumentami infamii, wykluczenia czy represji, niżli objawami naturalnymi. O świadomości ludzi marginesu nie wiemy nic, lub prawie nic. Sądzić możemy o niej niekiedy poprzez jakiś ton osobisty w protokołach zeznań, niekiedy poprzez dyskurs literacki — przez twórczość goliardów, przez Rutebeufa, przez Villona.

W życiu społecznym infamia grup marginalnych była zarówno aktualizowana, jak i instrumentalnie eksploatowana. Obowiązek uczestnictwa Żydów we „wjazdach królewskich” (*entrées royales*) nabierał charakteru degradującego⁶⁰, a w świetle późniejszych świadectw (w Krakowie notowane jest to w XVII w.) kontynuowane to było w sposób represyjny i segregacyjny w procesjach Bożego Ciała. Analiza funkcjonowania zbiorowych akcji znieważających i zniesławiających, jakie spotyka się w zbrojnych konfliktach między miastami włoskimi w XIV w., ukazuje wyścigi nierządnic i „pachołków” (*ribaldi*, *barattieri*) jako agresywne happeningi⁶¹. Tego typu karnawałowe wyścigi kategorii „niegodnych” notuje się w Perigeux już w 1273 r., ale na szczególną skalę rozwinęły się one w instytucji *palio* w miastach włoskich, notowanej z całą pewnością już w pierwszej połowie XIV w. W biegach pieszych lub też jazdach na koniach czy na mułach uczestniczyli mężczyźni i kobiety z grup najniższych, ze środowisk włóczęgowskich; marginesowość ich kondycji i statusu stawała się funkcjonalna, bo służyła manifestacji honoru wspólnoty, która organizowała ten pokaz oraz poniżeniu wspólnoty traktowanej jako wrogiej.

Zapewne, między różnymi kategoriami, które składają się na *spectrum* marginesowości w średniowieczu, występowały istotne, a niekiedy kardynalne różnice. W ekskluzyji i segregacji było stopniowanie, deklasaacja miała inne konsekwencje w wypadku rycerza i w wypadku chłopca, marginesowość

⁵⁹ U. Robert, *Les signes d'infamie au Moyen Age. Juifs, sarrasins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques*, Paris 1891.

⁶⁰ N. Coulet, *De l'intégration à l'exclusion, la place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Age*, „Annales ESC” 34^e a., 1979, s. 672—683.

⁶¹ R. C. Trexler, *Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Ages*, Mélanges de l'Ecole Française de Roma, Moyen Age, Temps Modernes, XCVI, 1984, s. 845—902.

kondycji społecznej nie zawsze była równoznaczna z ekskluzją i segregacją. Bariery rzadko były tak sztywne jak w wypadku trędowatych. Ale wszystkie te kategorie ludzi charakteryzuje odmienność trybu życia od powszechnie obowiązującego, brak podporządkowania ustalonym normom i wzorcom życia, odmowa pracy lub wypełnianie wyznaczonej roli społecznej. Łączy ich także niechęć, obcość lub strach, a czasem nienawiść manifestowana w stosunku do nich przez społeczeństwo.

TABLE OF CONTENTS

<p>A Bibliography of the Works by Professor Marian Małowist, 1971—1987 (<i>Jacek Adamczyk, Krzysztof Kowalewski</i>)</p>	647
<p>J. KIENIEWICZ — The Indian Ocean as a Distinct Problem</p> <p style="padding-left: 20px;">This is a critical review of literature referring to the economic systems created by societies in the region of the Indian Ocean and to their mutual links, particularly in the fifteenth-eighteenth centuries; the author draws attention to works which makes use of general models of economic-social development (for example those by Karl Marx or Immanuel Wallerstein). He concludes that „the Indian Ocean as a world-system appears to be a space shaped by relations between societies which assist each other in order to retain the existing state of things, and which for this purpose exploit the opportunities offered by navigation”.</p>	651
<p>M. TYMOWSKI — The Early State in the History of Eastern and Central Europe and Western Sudan. A Comparison of Processes of the Emergence of States and Barriers in their Development</p> <p style="padding-left: 20px;">A comparison inspired i.a. by the works of Marian Małowist proved the existence of numerous similarities (the existence of production surplus which was a condition for the emergence of the state organization, the search for income sources in plunder and the slave trade, the attitude of the early states to the crafts and trade). Inasmuch as the rapid development of the state organism of Central-Eastern Europe in the twelfth-fifteenth centuries made it possible to consolidate them, the states of Western Sudan transformed too slowly to successfully deal with an economic and military confrontation with the outside world.</p>	673
<p>J. SZEMIŃSKI — Manqu Qhapaq, the Founding Monarch in Inca Historical Tradition</p> <p style="padding-left: 20px;">A critical examination of Inca and Spanish sources dating from the sixteenth and the first half seventeenth century indicates the identification of several hypothetical organizers of the Inca state with a single person who was ascribed with divine origin as well as the introduction of religious cults, the division of labour and even the ethnic differentiation of the Andean peoples.</p>	689
<p>B. GEREMEK — A Member of the Social Margin in the Middle Ages</p> <p style="padding-left: 20px;">A review and characteristic of groups which comprised the social margin in late medieval Europe; apart from professional criminals, prostitutes, beggars etc. the author took into consideration other categories of persons who remained outside the urban and rural communities (ethnic and religious minorities, lepers and outlaws).</p>	705
<p>A. DUNIN-WAŚOWICZ — „<i>Juhert</i>” and its Polish Version of Agrarian Measure</p> <p style="padding-left: 20px;"><i>Juhert</i> (<i>jouchert</i>, <i>iuchert</i>, and so on) is a European term describing parts of fields, of various size and shape, and corresponding units of labour; in medieval and early modern Poland it changed its size but continued to remain within the <i>laneus</i>, a fact which reflected different schemes of the organization of the village and agrarian technology as well as regional traditions.</p>	729