Kobiety w średniowieczu: między teologią a rzeczywistością

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł podejmuje próbę dekonstrukcji uproszczonego obrazu kobiety w epoce średniowiecza, zawieszonego między surową doktryną teologiczną a dynamiczną rzeczywistością społeczną. Autor analizuje, jak kościelna wizja Ewy jako „bramy diabła” współistniała z realnym wpływem kobiet na gospodarkę, rzemiosło i politykę. Tekst szczegółowo omawia status prawny wdów, które cieszyły się unikalną niezależnością finansową, oraz rolę żeńskich klasztorów jako centrów intelektualnych. Przybliża również pojęcie „długu małżeńskiego” i wpływ mistyczek, takich jak Hildegarda z Bingen, na ówczesną duchowość. To kompleksowe spojrzenie na kobiecą sprawczość, która często wykraczała poza ramy narzucone przez mizoginistyczne kaznodziejstwo, ukazując średniowiecze jako czas pełen paradoksów i realnej aktywności kobiet w sferze publicznej.

This article attempts to deconstruct the simplistic image of women in the Middle Ages, suspended between strict theological doctrine and dynamic social reality. The author analyzes how the Church's vision of Eve as the "devil's gate" coexisted with women's real influence on the economy, crafts, and politics. The text discusses in detail the legal status of widows, who enjoyed unique financial independence, and the role of nunneries as intellectual centers. It also explores the concept of "marital debt" and the influence of mystics such as Hildegard of Bingen on contemporary spirituality. This comprehensive look at female agency, which often transcended the framework imposed by misogynistic preaching, revealing the Middle Ages as a time full of paradoxes and real women's activity in the public sphere.

W średniowieczu kobieta funkcjonowała na przecięciu sprzecznych narracji. Z jednej strony, kościelna retoryka, wywodząca się z interpretacji biblijnej roli Ewy, konstruowała ją jako źródło grzechu i potencjalne zagrożenie dla męskiego porządku. Teologiczne lęki przed kobiecą cielesnością i seksualnością prowadziły do drobiazgowej kontroli życia intymnego i ograniczania autonomii. Z drugiej strony, analiza źródeł takich jak księgi rachunkowe, akta sądowe i

korespondencja prywatna ujawnia aktywność kobiet w sferze ekonomicznej i społecznej. Od chłopek i rzemieślniczek po wdowy zarządzające majątkiem i opatki sprawujące władzę, kobiety negocjowały swoją pozycję, korzystając z luk w patriarchalnym systemie. Artykuł dekonstruuje stereotypowy obraz kobiety średniowiecznej, ukazując dynamikę między teologiczną konstrukcją a realiami życia, gdzie sprawczość i zależność splatały się w skomplikowany wzór.

SŁOWA KLUCZOWE

kobiety w średniowieczu | teologia chrześcijańska | ambiwalencja | dług małżeński | status wdowy | sprawczość ekonomiczna | Hildegarda z Bingen | system nakładczy | ordynacje cechowe | regencja | klauzura | nieczystość rytualna | sakrament małżeństwa | zasada czynna | beginki

Ewa: teologiczne źródło stygmatyzacji kobiet

W historii chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego kaznodziejskiej, a nie ewangelicznej odsłonie, jedna metafora powraca z monotonią dogmatu: kobieta jako problem. Postać Ewy, która rzekomo „zwiodła Adama", została przez Ojców Kościoła przekuta w niemal autonomiczny artykuł wiary. Z tej jednej przypowieści wyprowadzono wnioski o naturze całej płci, tworząc ponury katalog epitetów: kobieta to „brama diabła", „zdrajczyni drzewa" i „pierwsza dezerterka Prawa Bożego". To ona skusiła tego, do którego sam diabeł nie śmiał się zbliżyć.

Za tym językiem kryje się jednak coś więcej niż pobożna przesada; to spójny i stabilny schemat interpretacyjny. Grzech pierworodny ulega w nim podwójnemu przesunięciu: zostaje zseksualizowany i nierozerwalnie związany z kobiecością. Konsekwencją winy Ewy jest już nie tylko upadek ludzkości, lecz także konieczność odkupieńczej śmierci Syna Bożego. W tej logice kobieta staje się bytem nie tylko moralnie podejrzanym, ale wręcz metafizycznie skażonym, gdzie jej cielesność, płodność i pożądanie noszą piętno pierwotnej winy.

Ewa i Maryja: paradoks między grzechem a czystością

Paradoks myśli kościelnej jest fundamentalny: instytucja produkująca ostrą retorykę antykobiecą jednocześnie konstruuje najwyższy ideał kobiety – Dziewicę Maryję. Między Ewą a Marią rozpięte jest całe wahadło tej ambiwalencji: kobieta jako zguba i jako narzędzie zbawienia, kobieta-pułapka i kobieta-brama łaski. Teologia potrafi poruszać się w tych niuansach z subtelnością. Kaznodziejstwo – znacznie rzadziej.

Rytuały czystości: lęk przed kobiecą fizjologią

Pod chłodną powierzchnią teologicznej łaciny pulsuje bardzo ludzki, przednaukowy lęk przed ciałem – w szczególności kobiecym. W wyobraźni męskich autorów menstruacja staje się czymś na kształt toksycznego sakramentalium odwrotności. Jej moc miała zakwaszać nowe wino, czynić plony jałowymi, przyciemniać powierzchnię luster, tępić stal i kość słoniową, a nawet doprowadzać psy do szaleństwa. Kobiece ciało zostaje więc obsadzone w roli mobilnego źródła skażenia i potencjalnej katastrofy.

Ten system lęków znajduje swoje usankcjonowanie w prawie. Hebrajskie przepisy z Księgi Kapłańskiej nadają kobiecie status „oddzielonej" podczas menstruacji i po porodzie, czyniąc wszystko, czego dotknie, nieczystym. Chrześcijaństwo nie odrzuca tego dziedzictwa, lecz adaptuje je i przekłada na własny rytuał. Stare tabu otrzymuje nową formę „oczyszczenia kościelnego", obrzędu reintegrującego młodą matkę ze wspólnotą.

Oficjalna teologia będzie wprawdzie rozróżniać między czystością rytualną a moralną. W praktyce życia religijnego ta subtelna dystynkcja szybko się jednak zaciera, zlewając się w jedno potężne skojarzenie. Kobieta w swoich najgłębszych funkcjach biologicznych zostaje oznaczona jako problem wymagający „oczyszczenia". W ten sposób męski lęk przed krwią, płodnością i niekontrolowaną seksualnością otrzymuje pieczęć religijnego autorytetu.

Prokreacja: jedyny cel seksualności małżeńskiej

Paradoksalnie teologiczna niechęć do kobiety nie prowadzi do odrzucenia małżeństwa. Wręcz przeciwnie, podnosi je do rangi sakramentu, uznając je za „dobre z natury" i ustanowione przez Chrystusa. Jednakże w tej optyce akt małżeński staje się polem skomplikowanych kompromisów, gdzie teologia wkracza wprost do sypialni. Oficjalnie dopuszczalne są bowiem tylko dwa cele współżycia: prokreacja oraz uniknięcie cudzołóstwa, rozumiane jako spłata „długu małżeńskiego". Miłość, czułość czy budowanie więzi zostają zdegradowane do statusu co najwyżej „dopuszczalnych skutków ubocznych", a nie centralnego sensu relacji.

Dług małżeński ogranicza autonomię cielesną kobiet

Formuła św. Pawła, mówiąca o wzajemnej władzy małżonków nad swoimi ciałami, zostaje zinterpretowana z brutalną dosłownością. Staje się prawnym uzasadnieniem obowiązku odbycia stosunku na każde żądanie współmałżonka. Co ciekawe, kanoniści dostrzegają w tym zapisie element „ochrony" kobiet. Argumentacja jest przewrotna: skoro płeć żeńska jest z natury „słaba i pobudliwa", mężczyzna ma wręcz moralny

obowiązek zaspokajać jej pożądanie, by nie „popadła w cudzołóstwo”. Ta pozorna troska jest jednak pułapką, która na stałe wpisuje kobietę w rolę istoty nieopanowanej i podejrzanej.

Prawo kanoniczne reguluje intymność sypialni

Kościelna doktryna nie zatrzymuje się na ogólnych zasadach – wkracza do sypialni z drobiazgowością godną legislatora. Za jedyną prawowitą pozycję uznaje się tę, w której mężczyzna spoczywa na kobiecie, co pełni podwójną funkcję: symboliczną, utrwalającą hierarchię płci, oraz praktyczną, sprzyjającą poczęciu. Wszelkie odstępstwa, od odwrócenia ról po seks oralny czy analny, klasyfikowane są bezwzględnie jako grzechy śmiertelne. Wokół tych zakazów wyrastają całe taryfikatory pokutne, precyzyjnie określające, jak długo należy pościć lub ile modlitw odmówić za konkretny akt. To nic innego jak moralne cenniki intymności.

Jeszcze surowszy osąd spotyka antykoncepcję. Środki zapobiegające ciąży potępiane są w potrójnym akcie oskarżenia: jako zabójstwo w zarodku, bezprawna ingerencja w porządek natury oraz zaprzeczenie fundamentalnemu, prokreacyjnemu celowi małżeństwa. Kaznodzieje formułują zasadę z żelazną konsekwencją: każdy akt, który z góry wyklucza możliwość potomstwa, jest grzechem śmiertelnym. W ten sposób intymność przestaje być domeną wspólnej odpowiedzialności, a staje się polem nieustannej moralnej inspekcji, na którym wierny musi badać, czy jeszcze „wypełnia cel”, czy już „zdradza naturę”.

Ta drobiazgowa teologia w sypialni jest zatem jednocześnie próbą uświęcenia i instrumentem totalnej kontroli. Im bardziej cielesność i pożądanie wymykają się spod kurateli męskiego lęku, tym gęstsza i bardziej szczegółowa staje się oplatająca je siatka norm.

Biologia sankcjonuje społeczną niższość kobiet

Średniowieczna nauka, oparta na autorytecie Arystotelesa, dostarcza wygodnego narzędzia do uspokojenia męskiego sumienia. W tym porządku to mężczyzna jest dawcą „zasady czynnej”, czyli duszy i życia, podczas gdy kobieta dostarcza jedynie bierną „materię”. Jest bytem z natury zimniejszym, mniej doskonałym, w istocie „deformacją” – choć deformacją dopuszczalną w normalnym porządku rzeczy. W ten sposób biologia staje się metafizycznym fundamentem dla społecznej hierarchii, nadając jej pozór naturalności i boskiego porządku.

Co ciekawe, ci sami uczeni mężowie przeczuwają jednocześnie – w sposób tyleż mizoginiczny, co ambiwalentny – realną potęgę kobiecej erotyczności. Albertus Magnus naucza, że kobieta odczuwa silniejsze pożądanie i doznaje większej przyjemności niż mężczyzna, ponieważ „zarówno emituje, jak i przyjmuje nasienie”. Z tej biologicznej spekulacji wyciąga wniosek tyleż zaskakujący, co brzemienny w skutki: seks

jest dla kobiety nie tylko korzystny, ale i konieczny, a uniemożliwianie go może stanowić „grzech przeciw naturze”.

Teologia i medycyna produkują więc równocześnie dwa sprzeczne obrazy. Z jednej strony mamy kobietę jako istotę nieskończenie pożądliwą i wiecznie podejrzaną, z drugiej zaś jako byt, który trzeba „chronić” przed upadkiem. A najlepszą formą tej ochrony okazuje się… zapewnienie jej dostępu do legalnego seksu z mężem. Ambiwalencja osiąga tu poziom logicznego węzła gordyjskiego.

Kobiety: filar gospodarki wiejskiej i rzemiosła

Tymczasem poza kazalnicą i salą wykładową pulsuje życie, w którym kobiety odgrywają role o zaskakującej sprawczości. Wystarczy odłożyć na bok traktaty Ojców Kościoła i sięgnąć do dworskich rachunków, ksiąg sądowych czy zwykłych listów i kontraktów, by dotychczasowy obraz uległ radykalnej korekcie. To właśnie tam, w prozie codzienności, odnajdujemy kobietę jako kluczowy podmiot ekonomiczny.

Żona chłopa jest bowiem pełnoprawną partnerką męża w zmaganiach o przetrwanie. Jej domena to zarówno „sfera wewnętrzna”, w której wytwarza żywność – od udoju po wyrób sera i masła – oraz tekstylia, jak i „sfera zewnętrzna”, gdzie pracuje ramię w ramię z mężczyzną na polu. Sieje, żnie, młóci, a w sezonach szczytowych staje się pracownicą najemną, często gorzej opłacaną, lecz absolutnie niezbędną dla gospodarki. Prawo dziedziczenia ziemi formalnie faworyzuje synów, jednak wobec braku męskich potomków to córki przejmują schedę, a siła więzów krwi nierzadko przeważa nad logiką męskiej dominacji.

Wdowa staje się zatem jedną z największych, choć paradoksalnych, beneficjentek systemu. Dopiero śmierć męża otwiera przed nią nieoczekiwane okno wolności, dając pełną kontrolę nad majątkiem i własnym losem. Postacie takie jak Alice Benyt przez dekady samodzielnie prowadziły gospodarstwa, świadomie rezygnując z ponownego zamążpójścia i kurateli kolejnego mężczyzny.

W miastach ten wzorzec aktywności ekonomicznej przybiera jedynie inną formę. Kobiety są masowo obecne w przemyśle tekstylnym i zawodach związanych z produkcją żywności – od przędzenia po piwowarstwo. W systemie nakładczym, czyli modelu produkcji opartym na zlecaniu pracy podwykonawcom, całe rodziny – często złożone z samych kobiet – funkcjonują jako samowystarczalne jednostki produkcyjne. Bywają członkiniami cechów, zwłaszcza jako żony i wdowy po mistrzach; mogą szkolić uczniów i nierzadko monopolizują całe branże, jak choćby jedwabnictwo. I znowu: wdowa zachowuje przywileje mistrzowskie i pełnię zarządu nad warsztatem.

Oczywiście eksploatacja pozostaje faktem. Bohaterki takie jak Agnes li Patiniere są wciąż zależne od potężnych przedsiębiorców, a strach przed utratą pracy skutecznie tłumi wszelkie skargi. A jednak w

strukturze gospodarczej pozostają one rzeczywistymi pracownicami, współtwórczyniami miejskiego bogactwa, a nie biernymi ozdobami domowego ogniska.

Wdowieństwo gwarantuje pełną niezależność prawną

Wraz z rozwojem handlu i miast rodzi się nowy rodzaj władzy, znacznie bardziej konkretny niż autorytet duchowy: władza nad przepływem towarów, pieniędzy i informacji. W tym świecie teologiczne potępienia tracą na sile, gdy zderzają się z chłodną kalkulacją zysku. Gdy kobieta potrafi liczyć, organizować produkcję i sprzedawać, pragmatyzm rynku okazuje się wobec niej znacznie mniej doktrynalny niż moralizatorstwo z kazalnicy.

Kobiety masowo zasilają przemysł tekstylny jako prządki, tkaczki czy specjalistki od wykańczania tkanin. W systemie nakładczym, czyli zdecentralizowanej formie produkcji zlecanej do domów, stają się wręcz podstawową jednostką wytwórczą, często w ramach rodzinnych zespołów złożonych z samych kobiet. Inne odnajdują się w sektorze żywności i napojów, pracując jako piwowarki, karczmarki czy sprzedawczynie. Uzyskują nawet status członkiń cechów, głównie jako żony i wdowy po mistrzach, co nierzadko dawało im prawo do szkolenia czeladników i samodzielnego prowadzenia warsztatu.

Wiele mówią ordynacje cechowe, które zakazują zatrudniania kobiet spoza rodziny mistrza. Ich prawdziwa motywacja nie leży jednak w trosce o moralność, lecz w strachu przed konkurencją i psuciem rynku przez tańszą siłę roboczą. Kobieta jawi się w tych zapisach nie jako istota wymagająca kurateli, lecz jako groźny rywal ekonomiczny.

Po raz kolejny na scenę wkracza figura wdowy, tym razem jako symbol ekonomicznej sprawczości. Wdowy po mistrzach cechowych zachowują przywileje i prowadzą warsztaty, a wdowy po kupcach kontynuują interesy na wielką skalę: handlują z zagranicą, pozywają do sądu piratów, a nawet negocjują z monarchami. Ekonomia, choć sama nie jest wolna od wyzysku i nierówności płac, otwiera zatem realne okno wolności: sferę, w której płeć, choć wciąż istotna, nie może już całkowicie unieważnić twardych kompetencji.

Szlachcianki i kupcowe administrują majątkiem

Żony kupców, takie jak Margherita Datini, przekształcają się w menedżerki złożonych domowych przedsiębiorstw. Nadzorują służbę, organizują łańcuchy dostaw, prowadzą korespondencję i podejmują kluczowe decyzje finansowe. Piśmienność staje się dla nich oknem wolności, narzędziem pozwalającym uniknąć całkowitej kurateli męża – to akt zarówno ekonomicznej, jak i symbolicznej emancypacji. Z kolei szlachcianki pokroju Margaret Paston bronią majątku zbrojnie, organizują własne garnizony, prowadzą

negocjacje i wieloletnie procesy sądowe. Ich egzystencja ma niewiele wspólnego z mitem damy w wieży z kości słoniowej; bardziej przypomina los współzarządzającej rodzinną korporacją.

Klasztory żeńskie: centra władzy i intelektu

Żeńskie klasztory stanowią instytucjonalny paradoks średniowiecza. Z jednej strony są materializacją kościelnej obsesji na punkcie kobiecej cielesności i jej rzekomej podatności na pokusy: ścisła klauzura, bezwzględne śluby posłuszeństwa, wykluczenie z kapłaństwa i strukturalne uzależnienie od męskich spowiedników to narzędzia tej kontroli. Z drugiej jednak strony te same mury tworzyły jedyne w swoim rodzaju okno wolności – jedno z nielicznych miejsc, gdzie kobiety mogły legalnie zdobywać wykształcenie, tworzyć literaturę, a nawet zarządzać znacznym majątkiem i wspólnotą.

Figura Hildegardy z Bingen rozsadza te proste schematy. Ta benedyktyńska opatka jest mistyczką i wizjonerką, ale zarazem systematyczną teolożką, autorką traktatów o kosmosie i człowieku, a także bezkompromisową komentatorką życia Kościoła i polityki cesarskiej. Jej korespondencja z papieżami i władcami nie ma w sobie nic z pokornej prośby; to raczej surowe, moralne wezwania do porządku. Hildegarda świadomie korzystała z autorytetu „prorokini”, by przemawiać do męskich elit językiem nie tylko religijnym, lecz przede wszystkim politycznym.

Jednak życie religijne kobiet nie ograniczało się do monumentalnych opactw. W ramach średniowiecznej kultury wyrastały formy bardziej elastyczne, swoiste szare strefy pobożności. Beginki tworzyły półzakonne wspólnoty miejskie, ze ślubami składanymi na czas określony i możliwością opuszczenia zgromadzenia bez społecznej infamii. Anachoretki, choć dobrowolnie zamurowane w celach przy kościołach, zyskiwały ogromny autorytet lokalnych doradczyń duchowych. Te przestrzenie pozwalały kobietom negocjować własną formę duchowości i obecności w sferze publicznej, często poza pełną kontrolą biskupów czy zakonnych hierarchów.

Hildegarda i Blanka: kobiety burzące bariery płci

Gdy jednak przesuniemy perspektywę analizy wyżej, na poziom wielkiej polityki i Kościoła, zobaczymy kobiety, które nie tylko współuczestniczą w grze o władzę, ale realnie ją sprawują. Klasztor, pozornie przestrzeń zamknięcia i ascezy, w rzeczywistości staje się dla kobiet nieoczekiwanym laboratorium władzy. W Saksonii opatki dysponują atrybutami suwerenności: własnym sądownictwem, oddziałami zbrojnymi, a nawet prawem bicia monety. Hildegarda z Bingen staje się zaś fenomenem osobnym – mistyczka i teolożka systemowa w jednym, autorka wizjonerskich syntez kosmologicznych, których z uwagą słuchają papieże i

cesarze. W tych murach teologia przestaje być domeną męską; kobieta interpretuje Objawienie, opisuje ciało i wszechświat, tworząc radykalny kontrapunkt dla stereotypu „bramy diabła”.

Podobne pęknięcia w patriarchalnej strukturze widać w polityce świeckiej, gdzie kryzys dynastyczny lub małoletność władcy stwarzają pole manewru. Blanka Kastylijska, dwukrotnie sprawująca regencję we Francji, nie jest bierną strażniczką tronu – tłumi bunty baronów, odpiera inwazje i konfrontuje się z kapitułą katedralną. Kronikarze, próbując opisać ten fenomen, ukuwają paradoksalną formułę: „kobieta z uwagi na płeć, mężczyzna w radach”. Eleonora de Montfort dowodzi obroną kluczowej twierdzy Dover, Matylda z Toskanii zbrojnie wspiera papiestwo, a bizantyjskie cesarzowe, jak Irena czy Teodora, współrządzą lub wprost przejmują ster imperium.

Ramy instytucjonalne pozostają niezmiennie patriarchalne. Jednak polityczna pragmatyka nieustannie generuje sytuacje graniczne, w których talent, wola i intelekt kobiety pozwalają jej przejąć rolę pierwszoplanowego aktora. Późniejsza narracja historyczna często sprowadza jej działania do anegdoty lub romantycznej kliszy, umniejszając realną sprawczość.

Prawo rzymskie vs germańskie: status kobiety

U progu średniowiecza los kobiety rozgrywa się na styku dwóch zderzających się tradycji prawnych i kulturowych. Z jednej strony mamy późnorzymski model, w którym matrona, zwłaszcza z wyższych sfer, mogła posiadać majątek, dziedziczyć, a nawet występować przed sądem bez stałej kurateli mężczyzny. Nie była to oczywiście równość w dzisiejszym rozumieniu, niemniej w porównaniu z nadchodzącym światem feudalnych wojowników jej pozycja jawi się jako zaskakująco autonomiczna.

Z drugiej strony stoi tradycja germańska, którą Tacyt, z wyraźnym zacięciem moralizatorskim, idealizuje jako królestwo cnotliwych „szlachetnych dzikusów”. W jego opisie Germanki wychowują się na równi z chłopcami, wychodzą za mąż jako równe wiekiem i siłą, towarzyszą mężom w bitwach i opatrują ich rany. Obdarzone proroczym zmysłem, otaczane są religijną czcią, a ich życie ma chronić „ogrodzona czystość”. Ten obraz, choć sugestywny, jest jednak przefiltrowany przez rzymską tęsknotę za utraconą cnotą.

Tacyt nie tyle opisuje Germanów, ile strofuje Rzymian; barbarzyńcy służą mu za moralny kontrapunkt dla zdegenerowanej elity własnego świata. Rzeczywiste kodeksy plemion germańskich mówią bowiem zupełnie innym językiem. Kobieta jest w nich „wieczną nieletnią”, pozostającą pod nieustanną opieką męskiego krewnego, a wdowa automatycznie przechodzi pod kuratelę rodziny zmarłego męża. Poligamia jest dopuszczalna, żony można nabywać i odsyłać, zaś gwałt bywa rozumiany głównie jako szkoda majątkowa wyrządzona właścicielowi kobiecego ciała.

Już tutaj odsłania się mechanizm, który będzie regularnie powracał w dziejach europejskiej mizoginii: między retorycznym ideałem a realną praktyką zieje przepaść. Kobieta bywa zatem w dyskursie wywyższana, idealizowana i czczona, podczas gdy w praktyce prawnej pozostaje zredukowana do przedmiotu transakcji.

Wysoki status społeczny ogranicza wolność osobistą

Paradoksalnie, im wyżej kobieta stała w średniowiecznej hierarchii, tym ciaśniejszy stawał się gorset jej zależności. Na szczytach władzy – wśród feudalnych dam i królowych – prawna kuratela mężczyzn była najsilniejsza, a kobieta stawała się przede wszystkim funkcją: narzędziem polityki dynastycznej, gwarantką sojuszy, naczyniem dla królewskiej krwi. Prawdziwa sprawczość pojawiała się szczebel niżej. W świecie mieszczańskim i szlacheckim otwierała się przestrzeń do realnego zarządzania majątkiem, domem czy przedsiębiorstwem.

Pełnię partnerstwa, choć w cieniu nędzy i niepewności, odnajdywano dopiero u podstaw drabiny społecznej. W warstwie chłopskiej i rzemieślniczej praca i odpowiedzialność były faktycznie dzielone z mężczyzną niemal w równym stopniu. Największy zakres wolności otwierał się jednak po śmierci męża. Wdowa, która zdołała utrzymać kontrolę nad ziemią, warsztatem czy domem, stawała się pełnoprawnym podmiotem ekonomicznym, zdolnym do prowadzenia własnej polityki przez dekady. System, z założenia androcentryczny, sam więc generował pęknięcia i nisze, w których kobieca podmiotowość mogła się realizować.

Teologia vs praktyka: realia życia codziennego

Analiza statusu kobiet w średniowieczu uderza wreszcie w barierę natury epistemologicznej. Problem polega na tym, że klasycznie cytowane źródła – pisma Ojców Kościoła, traktaty teologiczne, kodeksy prawne czy romanse dworskie – to niemal wyłącznie głosy mężczyzn z elit, których nastawienie było często wyraźnie konserwatywne, jeśli nie mizoginistyczne. Teksty te nie są zatem lustrem rzeczywistości, lecz projekcją ideałów, lęków i interesów bardzo określonej warstwy społecznej.

Wiecznie powtarzane w kazaniach czy satyrach diatryby przeciw kobietom mówią więc znacznie więcej o obsesjach samego kaznodziei niż o faktycznym życiu milionów chłopskich czy rzemieślniczych rodzin. Dopiero włączenie do analizy rachunków dworskich i miejskich, akt sądowych, testamentów czy listów prywatnych, jak korespondencja Pastonów czy Datini, odsłania codzienną praktykę. A praktyka ta w znacznej mierze przeczy kaznodziejskim schematom.

Okazuje się wówczas, że kobiety dziedziczą i przekazują majątek, pozywają i są pozywane, prowadzą interesy, organizują produkcję, a nawet bronią zamków. Aranżują małżeństwa, negocjują z możnymi, zawierają lokalne sojusze, buntując się przeciw woli rodzin i przełożonych. Język teologii jest w dużej mierze językiem normatywnego „powinno być", podczas gdy praktyka społeczna to twardy rejestr tego, co po prostu „jest".

> Czy zatem średniowieczna kobieta była ofiarą patriarchalnego ucisku, czy sprytną negocjatorką własnej wolności? Może prawda leży gdzieś pośrodku, w nieustannej grze pozorów i strategii przetrwania? W labiryncie norm i oczekiwań kobiety odnajdywały szczeliny, przez które wdzierało się światło podmiotowości, rzucając cień na dominującą narrację.

Inspiracje

[1] **"Women in the Middle Ages"** Frances Gies

1978 | Crowell

Frances Gies (1915–2013) była amerykańską historyczką i pisarką specjalizującą się w średniowiecznej historii społecznej. Współautorka wielu książek, napisanych wspólnie z mężem Josephem Giesem, w sugestywny sposób przedstawiających życie codzienne w średniowieczu. Do najważniejszych dzieł należą: „Życie w średniowiecznym mieście", „Życie w średniowiecznym zamku" i „Kobiety w średniowieczu".

***Frances Gies** (1915-2013) was an American historian and writer specializing in medieval social history. She co-authored numerous books with her husband, Joseph Gies, vividly portraying daily life in the Middle Ages. Notable works include **Life in a Medieval City**, **Life in a Medieval Castle**, and **Women in the Middle Ages**.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Life in a Medieval Castle"**

Frances Gies, Joseph Gies

1974 | Crowell

[2] **"Cathedral, Forge, and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages"**

Frances Gies, Joseph Gies

1994 | HarperCollins

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[3] **"The Basic Works of Aristotle"**

Aristotle

2001 | Modern Library

Google Scholar

[4] **"Scivias"**

Hildegard of Bingen

1151

[5] **"Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter"**

April D. DeConick

2011 | Continuum

[6] **"Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism"**

Hyam Maccoby

1999 | Cambridge University Press

[7] **"Jesus Feminist: An Invitation to Revisit the Bible's View of Women"**

Sarah Bessey

2014 | Howard Books

[8] **"Misogyny: The World's Oldest Prejudice"**

Jack Holland

2006 | Carroll & Graf Publishers

[9] **"God's Own Gentlewoman: The Life of Margaret Paston"**

Diane Watt

2024 | Icon

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "Measuring Women's Agency: Feminist Economics"

Sofia Trommlerová, Stephan Klasen, Ortrud Leßmann

2020 | Feminist Economics

Google Scholar

[2] "Korean women's theology and misogyny"

Anna Cho

2022 | HTS Teologiese Studies/Theological Studies

Google Scholar

[3] "Redefining gender in Cavendish's theory of matter"

Lisa Walters

2012 | Cavendish's theory of matter

[4] "Rytualna (nie)czystość – staro- czy/i nowotestamentowa, rzeczywista czy domniemana, uzasadniona czy „utarta?”"

Włodzimierz Misijuk

2025 | Elpis

Google Scholar

[5] "Rytualna (nie)czystość – staro- czy/i nowotestamentowa, rzeczywista czy domniemana, uzasadniona czy „utarta”?"

Włodzimierz Misijuk

2025 | Elpis

Google Scholar

[6] "Ritual (Im)purity – Old and/or New Testament, Real or Implied, Legitimate or “Established”?"

Włodzimierz Misijuk

2025 | Elpis

Google Scholar

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: e413f50c-c5d1-48b4-bd4f-c39440f7dc44