

VI. Bóg



„Bóg, ona jest czarna”¹. W tym zdaniu Cathariny Halkes, pierwszej profesor teologii feministycznej w Europie, cytowanym przez Elżbietę Adamiak, pierwszą feministyczną teologkę w Polsce, streszczone zostały główne postulaty feministek piszących o Bogu. Można bowiem założyć, że religia chrześcijańska jest w swej istocie patriarchalna i z perspektywy emancypacyjnej trzeba ją odrzucić, gdyż wspiera upodrzędniające myślenie o kobiecie lub ją nobilituje, ale wyłącznie przez wzgląd na jej macierzyńskie predyspozycje². Z tego powodu niektóre feministki dopatrują się w symbolach religijnych systemu patriarchalnych wartości. O chrześcijańskim krzyżu Angelika Aliti napisze: „Adorujemy [...] czyn zbrodniczy, popełniony na porzuconym przez matki i zamor-

¹ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”. *Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 42. Publikacja ta wydaje mi się najważniejszą pozycją dotyczącą teologii feministycznej w Polsce. Podobną do przedstawionej tam argumentację można odnaleźć w późniejszej książce Adamiak *Milcząca obecność. O roli kobiety w kościele* (Warszawa 1999), na którą powołują się zarówno teolodzy zainteresowani teologią feministyczną, jak i same feministki. Trudno jedynie niekiedy ustalić, do kogo należą prezentowane w niej poglądy, zwłaszcza że druga książka Adamiak przedstawia podobne tezy (choć w skrótovej formie), nie odwołując się jednak bezpośrednio do koncepcji Halkes. W wypowiedziach zaś teologów i feministek odnaleźć można frazy Adamiak, które nie są jednak opatrzone stosownym przypisem. W związku z tym niejednokrotnie wskazuję dwa adresy bibliograficzne, gdyż w obu książkach Adamiak pojawiają się podobne problemy i są one rozstrzygane w podobny sposób.

² Niejednokrotnie poglądy takie oparte są na dość uproszczonym założeniu, że kiedyś w kulturze matriarchalnej człowiek mógł odczuwać prawdziwą łączność ze światem i rozwijać swą duchowość. Kościół chrześcijański zaś tę kulturę zniszczył i zmienił status kobiet w strukturach społecznych, jest więc odpowiedzialny za powstanie patriarcha-

lowanym przez ojców synu i jednocześnie mamy połączyć to w sferze ducha z pojęciem «miłość»³. Jedyną uznaną przez ten nurt myślenia feministycznego drogą odnowy kobiecej duchowości jest powrót do kultu Wielkiej Bogini oraz zwrot ku na poły legendarnym społeczeństwom matriarchalnym⁴: „Patriarchalny monoteizm – podkreśla Adrienne Rich – nie zmienił po prostu płci bóstwa; zniszczył uniwersum kobiecej boskości i zezwolił na oddawanie czci kobiecie, jakby przez ironię losu, tylko i wyłącznie w roli matki [...] albo w roli córki boskiego ojca”⁵. Jolanta Brach-Czaina zwróciła uwagę, że opisując kulturę neolityczną niektórzy badacze posługują się pojęciem „Wielka Matka”, co w jej ocenie jest narzuceniem tamtej kulturze wartości współczesnego świata i to nie tylko jeśli chodzi o postrzeganie kobiety wyłącznie w relacji do dziecka (jak w chrześcijańskim kulcie maryjnym), ale jednocześnie narzuca, że Bogini jest swoistym „praźródłem”, czyli zakłada linearny układ czasowy, podczas gdy konstytutywną cechą kultu boginicznego jest cykliczność: „Bogini symbolizowała potencjał twórczy, siły witalne.

tu. Modelowym przykładem takich uproszczeń, który nie uwzględnia wpływu kultury greckiej, jest na przykład tekst A. Sapkowskiej, *Spotkanie z Boginią*, „Zadra” 2000, nr 1(2), s. 9-13.

³ A. Aliti, *Dzika kobieta. Powrót do źródeł kobiecej energii i władzy*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, Gdynia 1996, s. 122. O zróżnicowaniu stanowisk kobiet wobec Kościoła zob. D. McEwan, *Feminizm – chrześcijański feminizm – teologia feministyczna*, przeł. P. Urbański, „Pogranicza” 1996, nr 3, s. 65.

⁴ Por. między innymi publikowane w feministycznym piśmie „Zadra” artykuły związane z matriarchatem oraz kultem boginicznym: A. Nacher, *Ścieżkami bogiń i śmiertelnych*, „Zadra” 2000, nr 2(3), s. 28-30; A. Kohli, *Wyspy kobiet*, „Zadra” 2000, nr 1(2), s. 5-9; A. Kohli, *Bogini w pejzażu*, 2002, nr 1(10), s. 27-31; A. Kohli, *Matriarchat u Mosuo*, „Zadra” 2003, nr 4/1(13/14), s. 86-91. Właściwie najmniej miejsca poświęca to pismo katolicyzmowi, a numer poświęcony religii zajmują głównie artykuły dotyczące Żydówek; por. „Zadra” 2000, nr 1(2). O kulcie Wielkiej Bogini zob. także: R. Graves, *Biała Bogini*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000; J. Żylińska, *Kapłanki, amazonki, czarownice: opowieść z końca neolitu i epoki brązu 6500-1150 lat p.n.e.*, Warszawa 1978; A. Kohli, *Trzy kolory Bogini*, Kraków 2007; J.M. Reynolds, *Czarownice i dakinie. Tantra na Wschodzie i Zachodzie*, przeł. Z. Zagajewski, Kraków 2002.

⁵ A. Rich, *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, przeł. J. Mizielińska, Warszawa 2000, s. 180.

Nie była matką. Była mocą świata. Wydaje się, że ludzie tamtych czasów nie wyobrażali sobie bóstwa w funkcjach rodzinnych⁶. W feministycznych artykułach poświęconych kulturze matriarchalnej ważnym aspektem są rozważania o historyczności i niekonieczności patriarchy. To być może tłumaczy dlaczego Maggie Humm w *Słowniku teorii feminizmu* nie zamieściła hasła „Bóg”, tylko i wyłącznie „Bogini”⁷.

Z uwagi na wszechobecność judeochrześcijańskiej symboliki feministki zajmujące się teologią określają siebie jako postchrześcijanki⁸. Stosują przedrostek „post” lub „po”, ponieważ mają świadomość mizoginizmu wpisanego w najgłębsze prawdy uznane za objawione. Określenia „chrześcijanka” używają zaś dlatego, że dyskryminujące kobiety reprezentacje Boga zostały zinterioryzowane także przez feministki oraz są po prostu wszechobecne w kulturze Zachodu⁹. Można także uznać – i w ten nurt myślenia wpiszą się wymienione przeze mnie wyżej teolożki Halkes i Adamiak – że prawdę objawioną przez Boga można odnaleźć nawet w patriarchalnych przedstawieniach¹⁰, które powinny jednak zostać poddane feministycznej reinterpretacji, polegającej głównie na rekonstrukcji kontekstu historycznego. Teolożki muszą też wskazywać na to, jak złe tłumaczenia na języki narodowe doprowa-

⁶ J. Brach-Czaina, *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*, w: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997, s. 35.

⁷ M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Mikołajczyk, Warszawa 1993.

⁸ Koncept postchrześcijaństwa zawdzięczam pracy D. Hampson, *After Christianity*, London 1996. Hampson zwraca uwagę, że bycie postchrześcijanką nie oznacza bycia ateistką, siebie samą zaś określa jako teistkę. Główny problem, jaki autorka dostrzega w uzgodnieniu stanowisk feministek oraz religii chrześcijańskich polega na tym, że Kościoły te nadal tkwią w porządku arystotelesowsko-oświeceniowym, a nie w modernistyczno-postmodernistycznym.

⁹ P. Urbański zwracał uwagę, że w pracach z zakresu teologii feministycznej nie podkreśla się aspektu wyznaniowego, mówi się zaś najczęściej o Kościołach, co jest „przejawem cechującego feminizm pluralizmu, otwartości na wielość różnorodnych, autentycznych doświadczeń”. *Jak teologia spotyka się z feminizmem*, rozmawiają I. Iwasiów, P. Urbański, „Pogranicza” 1996, nr 3, s. 73.

¹⁰ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 35.

dziły do przekłamań lub uproszczeń, co spowodowało, że biblijne egzegezy zbudowano na błędnych przesłankach. Mary Daly podejrzliwie odniosła się do takich metod wyłuskiwania prawdy spod patriarchalnych kategorii, ponieważ oznacza to w jej opinii głównie zwrot ku temu, co minione i szukanie uprawomocnień dla współczesnych działań w przeszłości.

1. Imago Dei

Wróćmy jednak do frazy – Bóg, ona jest czarna. Według Adamiak można ją zinterpretować nie tyle jako prowokację, ale jako zdanie wyrażające przekonanie, że „kobiety i kolorowi są godni, aby symbolizować tajemnicę Boga”¹¹. Członkinie i członkowie grup do tej pory wykluczonych, pomijanych i zdegradowanych mogą, z uwagi na to, że zmienił się historyczny i społeczny kontekst, pretendować do bycia symboliczną reprezentacją boskości. Daly¹², która zapoczątkowała feministyczną teologię i w końcu odeszła bardzo daleko od chrześcijaństwa, napisała w *Poza Bogiem Ojcem*: „Jeśli Bóg jest męski, to co męskie musi być boskie”¹³. Daly starała się tym samym wskazać, że symboliczne przedstawienia Boga i boskości nie są neutralne. Jeśli bowiem Boga mogą reprezentować wyłącznie biali mężczyźni, to jednocześnie znaczy, że Inni są do tego mniej predysponowani.

¹¹ Ibidem, s. 42.

¹² M. Daly jest główną przedstawicielką nurtu rewolucyjnego (gynocentrycznego) teologii feministycznej, który wychodzi z założenia, że struktury Kościoła są niereformowalne. Daly była pierwszą kobietą w Stanach Zjednoczonych, która została doktorem teologii. Radykalizacja jej poglądów spowodowała, że wystąpiła z Kościoła; jest zaangażowana w budowanie „kościół kobiet”. Za: E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej*, „Więź” 1993, nr 1, s. 70. O innych teolożkach feministycznych tworzących kościoły kobiet zob. R.R. Ruether, *The Emergence of Christian Feminist Theology*, in: *Feminist Theology*, ed. S.F. Parsons, Cambridge University Press 2002, s. 3-22.

¹³ Cyt. za: E. Adamiak, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000, s. 131.

Elżbieta Adamiak zwróciła uwagę na fakt, że *imago Dei* w nauczaniu na przykład św. Augustyna dotyczyło wyłącznie poziomu duszy, a nie poziomu ciała¹⁴. „Powiązanie hierarchii płci z nauką o obrazie Bożym – zauważa teolożka – doprowadziło więc do uznania pomniejszenia Bożego podobieństwa w kobiecie”¹⁵. Reprezentować Boga „na zewnątrz” może więc, zgodnie z tym sposobem rozumowania, wyłącznie mężczyzna lub ludzka para, a nie sama kobieta¹⁶. Czasami jednak rodzaj gramatyczny czy biblijna metafora odnoszą się do kobiety, jak w opisie Mądrości Bożej: „Mądrość jest Bogiem Izraela w obrazie kobiety. Dodajmy – obraz ten przekazany został w języku wskazującym wiele podobieństw do sposobu przedstawiania bogiń znanych z ówczesnej kultury egipskiej i syryjskiej. A teologia uosobionej Mądrości znajduje swoją kontynuację w uznaniu w Jezusie Chrystusie posłańca i wcielenia Bożej Mądrości”¹⁷. Związki z kultem boginicznym podkreślają sakralny wymiar kobiecości, jednocześnie wskazują na konsekwencje teologiczne tych przedstawień.

Utożsamienie Boga przede wszystkim z mężczyzną stało się jeszcze łatwiejsze w przypadku postaci Jezusa z Nazaretu. To, że Jezus był mężczyzną w Kościele katolickim stanowi argument przeciwko kapłaństwu kobiet. Kapłan podczas sprawowania Eucharystii działa – według wykładni Magisterium Kościoła – nie tylko w imieniu Chrystusa, ale i w osobie Chrystusa. Adamiak tak puentuje ten argument: „W istotocie rzeczy mamy tu do czynienia ze swoistą, ale i – jak sądzę – znaczącą asymetrią symboliczną: Oblubieńca-Chry-

¹⁴ „U Tomasza można mówić nawet o potrójnej mniejszej wartości kobiety: biogenetycznej (jest nieudany mężczyzną, *mas occasio-nayus*), jakościowej (mniej rozumna) oraz funkcjonalnej (przy prokreacji odgrywa bierną rolę)”; E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej*, s. 75. Por. także: E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 58.

¹⁵ E. Adamiak, „*Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie*”. *Symbolika kobiety w chrześcijaństwie na przykładzie Ewy*, „Katedra” 2004, nr 8, s. 47-48.

¹⁶ Ibidem, s. 47.

¹⁷ E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków 2000, s. 189.

stusa symbolizować mogą tylko mężczyźni, Oblubienicę-Kościół natomiast nie tylko kobiety, ale i mężczyźni”¹⁸. Teolożki podkreślają, że męskość historycznego Jezusa przeniesiona zostaje tutaj na Chrystusa-Zbawiciela¹⁹. Przydatne do analiz feministycznych okażą się pod tym względem teksty żyjącej na przełomie XIV i XV wieku mistyczki Juliany z Norwich²⁰. Wnikliwy komentator i tłumacz *Objawień Bożej Miłości* Aleksander Gomola zwraca uwagę, że Julianna konsekwentnie wykorzystuje metaforę związaną z gospodarstwem domowym, by podkreślić bliską i intymną relację z Bogiem, a opisywanie Jezusa jako Matki ma związek ze zwrotem ku cierpieniu i męce Boga-człowieka, z jego cielesnością. Gomola osadza metaforę Julianny w dwóch kontekstach: średniowiecznej wiedzy o ludzkiej fizjologii, zgodnie z którą mleko było przetworzoną krwią, stąd rany Ukrzyżowanego przemieniają się w matczyną pierś²¹. Drugim kontekstem jest *Biblia* i myśl teologiczna, w której sporadycznie pojawiają się metafory macierzyńskie opisujące Boga²².

Dla Halkes oczywiste jest, że hasło: „równi co do godności, ale inni” oznacza: „inni i nierówni”²³. Utrzymanie dotychczasowej hierarchii płci w sposobach reprezentacji Boga jest według tej teolożki śmiertelne, „ponieważ zamyka obie-

¹⁸ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 143. Na temat kapłaństwa kobiet i głównych nurtów dyskusji por. P. Ashwin-Siejkowski, *Kościół Anglii, czyli o siostrach biskupach*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 294-297.

¹⁹ E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej*, s. 75. Por. także poglądy R.R. Ruether cytowane przez E. Adamiak w jej książce „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 57, przyp. 152.

²⁰ E. Adamiak, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, s. 132-133.

²¹ A. Gomola, *Juliana z Norwich i jej „Objawienia”*, w: Julianna z Norwich, *Objawienia bożej miłości*, przeł. A. Gomola, Poznań 2007, s. 26.

²² Ibidem, s. 27.

²³ E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 59. Na temat równości i różnicy płci por. C. Rehberger, *Mężczyzna i kobieta jako obraz Boga – równi i różni*, przeł. E. Pieciul, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, wybór, red. i komentarz E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2005, s. 644-645 (tu również ciekawy wątek zgody na zmianę płci).

różnorodnych obrazów i nie dopuszcza nowych wskazówek czy porównań²⁴. Na tę asymetrię symboliczną mają wpływ zarówno metafory rodzinne stosowane przez naukę Kościoła, jak i siatka heteroseksualnych pojęć, która organizuje symboliczną wyobraźnię. Jak zauważa Joanna Tomaszewska, użycie metafor dotyczących relacji rodzinnych w stosunku do osoby Boga nie jest najodpowiedniejsze, ponieważ „relacje z rodzicami są często trudne i niejednoznaczne i budzą w efekcie niekoniecznie pozytywne skojarzenia”²⁵. Z kolei Adamiak postuluje raczej, by mówić o Bogu jako o rodzicu, a nie jako ojcu.

Jean-Noël Vuarnet analizując „ekstazy kobiece” w dawnych wiekach zwraca uwagę, że Bóg może być: Królem, Matką, Oblubieńcem lub Małżonkiem, czy też Dzieciątkiem, a to zestawienie prowadzi badacza do konstatacji, że „jednej tylko roli brak Bogu pośród tej mnogości symbolicznych ról: roli Małżonki. Nie dlatego, by Bóg, który może być Matką, nie mógł być Kobietą. Po prostu żadna męska rola nie jest możliwa wobec Boga, gdy stoimy przed Bogiem”²⁶. Chociaż autor wykorzystuje ten „brak” (jak przystało na inspirację lacanowską, z której czerpie wiele pomysłów badawczych) jako argument wskazujący, że kobietom łatwiej przychodzi mistyczne uniesienia, polegające na „zjednoczeniu z Bogiem”, nie sposób nie wyciągnąć z tych konstatacji utwierdzających matrycę heteroseksualną innych wniosków. Jeśli bowiem Bóg nie może być Małżonką, to chrześcijańska symbolika religijna mówi nam więcej o organizacji społeczeństwa, które ją zrodziło, niż o samym Bogu.

W religii chrześcijańskiej ziemską polaryzacja płci wyznacza sposoby myślenia o Bogu. Mary Daly zauważyła, że „choć symbolika wcielenia się boskości w człowieka może się okazać w przyszłości potrzebna, jest nader mało prawdopodobne, by kobiety i mężczyźni uznali za wiarygodną taką

²⁴ Ibidem, s. 89.

²⁵ J. Tomaszewska, *Między katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*, „Katedra” 2004, nr 5, s. 22.

²⁶ J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, przeł. K. Matuszewski, Gdańsk 2003, s. 18.

symbolikę, która streszcza się w obrazie Dziewicy klęczącej w adoracji przed własnym synem. Być może symbolikę tę zastąpi pojawienie się obrazowości niezhierarchizowanej²⁷. Hierarchię płci podkreślano w nauce Kościoła wielokrotnie, choć nie zawsze formułowano podrzędną rolę kobiety wprost²⁸. Nawet relacja Boga (Oblubieńca) do Kościoła (Oblubienicy), oprócz narzuconej siatki heteroseksualnej, wskazuje, według Halkes, że to, co kobiecie jest „wyłącznie obrazem ludzkości, grzesznej ludzkości: «kobieta» jest nieposłuszną, niewierną, nawet nierządnicą, która czci innych bogów”²⁹.

Stąd bierze się potrzeba kreacji innego wizerunku Boga, artykułowana nie tylko w tekstach teologicznych. „Któregoś dnia, gdy Izidor wpatrywał się w swój kawałek nieba doznał olśnienia. Zrozumiał, że Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Poznał to, gdy wypowiadał słowo «Boże». W tym słowie znajdowało się rozwiązanie problemu płci Boga. «Boże» brzmiało tak samo jak «słońce», [...] jak «morze», jak «zboże»”³⁰. Wioskowy głupek, bohater *Prawieku i innych czasów Olgi Tokarczuk*, rozwiązuje w ten sposób swoje problemy z modlitwą i wyobrażaniem sobie Boga jako człowieka, a to uwalnia go tak od myślenia o Bogu jako srogim, niebudzącym zaufania ojcu, jak i od modlitw do Boga-kobiety, która jawi się jako fetysz płodności i budzi erotyczne pożądanie.

Halkes twierdzi jednak, że etap przejściowy, w jakim znajduje się obecnie teologia feministyczna musiał zaowocować skrajną zmianą wizerunku Boga i zwrotem do prastarych kultur czczących Wielką Matkę (*sic!*)³¹. Jednocześnie uważa ona jednak monoteizm za szansę na „wyrwanie się z cyklu natury, pór roku, płodności i płciowości”³². A to z kolei stwarza możliwość myślenia o Bogu poza kategoriami płci. Jednak, jak podkreśla Adamiak, celem teologii femini-

²⁷ M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem* (1986), przeł. K. Bratkowska, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 3 (4), s. 22.

²⁸ Por. E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003, s. 122-123; eadem, *„Błogosławiona między niewiastami”*, s. 26-27.

²⁹ E. Adamiak, *„Błogosławiona między niewiastami”*, s. 40.

³⁰ O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Warszawa 1996, s. 209-210.

³¹ E. Adamiak, *„Błogosławiona między niewiastami”*, s. 43.

³² Ibidem, s. 34.

stycznej spod znaku Halkes nie jest tworzenie nowej dogmatyki, ale wybór „teologii obrazoburczej, negatywnej i mistycznej”³³. Halkes proponuje, by albo zaniechać reprezentacji Boga przez którąkolwiek z płci, albo stosować zarówno męskie, jak i żeńskie wizerunki. Rozważania te są bliskie dyskusjom poświęconym językowi inkluzywnemu, który mógłby zostać zastosowany w przekładach *Biblii*. Używanie obu kategorii rodzajowych do opisu Boga, rezygnacja z seksizmu językowego, stosowanie „ekwiwalencji dynamicznej”, która umożliwiłaby wyeliminowanie dyskredytujących kobiety treści, a jednocześnie pozwoliłaby zachować wierność przesłaniu Słowa Bożego to główne postulaty teologów, którzy szukają sposobu na to, by kobiety nie były dyskryminowane przez naukę Kościoła. Działania te zostały jednak zablokowane przez Stolicę Apostolską³⁴.

Na brak odpowiedniego języka potrzebnego do opisu boskości skarżą się także feministki zajmujące się kultem boginicznym. Jolanta Brach-Czaina opisując neolityczne budowle podkreśla, że ich architektura nawiązywała do budowy kobiecego ciała. Wejście do świątyni symbolizowała vagina, a najczęściej pojawiające się znaki sakralne nawiązywały do budowy narządów rodnych kobiety: owale, soczewki, nasiona, trzy głazy, trójkąty, trzy linie. „W języku polskim trudno jest wyraźnie powiedzieć, co przedstawiano w ten sposób, bo zważywszy na świętość tego wyobrażenia w kulcie Wielkiej Bogini, polskie słowo srom brzmi skandalicznie, obrzydliwie i nieadekwatnie. Oto, co uczyniła z płci kobiety patriarchalna kultura. [...] Jak więc w polskim języku wyrazić właściwy kultowi Wielkiej Bogini szacunek dla seksualnej mocy kobiety?”³⁵ Problem inkluzywnego języka w *Biblii* przedstawia się w tym świetle w sposób o wiele bardziej skomplikowany: kobiece ciało i związaną z nim seksualność czy fizjologię zdyskredytowało w dużej mierze właśnie chrześcijaństwo, przy

³³ Ibidem, s. 32.

³⁴ A. Gomola, *Bóg Ojciec i Matka*, „Gazeta Wyborcza”, 18-19 czerwca 2004, s. 27. Por. także: idem, *Kościół Kobiet*, „Gazeta Wyborcza”, 9 czerwca 2007.

³⁵ J. Brach-Czaina, *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*, s. 27-28.

znacznym udziale Ojców Kościoła³⁶, zniesienie dyskryminacyjnych praktyk w Kościele katolickim oznaczałoby więc pozbycie się balastu wielowiekowej tradycji i oznaczało rewolucję wewnątrz patriarchalnej instytucji. Pytanie czy mizoginizm i seksizm są bagażem czy fundamentem nauki Kościoła pozostaje przy tym otwarte. Warto też odwrócić ten problem, by ukazać błędne koło teologicznych argumentów: zdegradowane kobiece wizerunki w pewien sposób mogłyby obrażać godność Boga, stąd być może lęk przed stosowaniem kobiecych zaimków i metafor związanych z kobiecym ciałem. Jak to w tautologicznej definicji podkreśliła Mary Daly: „religia patriarchalna w istocie jest patriarchalna”³⁷.

2. Tekstowe strategie

Teologia feministyczna znalazła wiele sposobów na to, by radzić sobie z dyskursywnymi pułapkami androcentryzmu w mówieniu o Bogu: żeby podkreślić dynamikę życia Boga teolożki posługują się wybranymi formami czasowników; odwołują się do biblijnych obrazów Boga rodzącego i karmiącego świat, Boga-położnej i gospodyni, Boga-niedźwiedzi czy orlicy. Feministki zwracają uwagę również na to, że w języku hebrajskim mądrość, obecność Boga, Boży oddech, Boży Duch i nakaz Boży są rodzaju żeńskiego; umieszczają zaimek „on” używany w stosunku do Boga w cudzysłowie; stosują rodzajniki „ten, ta” lub naprzemienne zaimki „on, ona”³⁸.

Często stosowanym przez teolożki zabiegiem jest koncordancja³⁹. Dzięki kontekstowej egzegezie można – według feministycznie zorientowanych teolożek – zrekonstruować

³⁶ D. Ostrowska, *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, w: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem*, s. 53-75.

³⁷ M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem* (1986), s. 23.

³⁸ Ibidem, s. 43-46.

³⁹ E. Adamiak nazwie nawet teologię feministyczną teologią kontekstualną. Eadem, *Obrazy Boga w teologii feministycznej*, „Spotkania Feministyczne”, Warszawa 1994/1995, s. 84. D. McEwan podkreśla, że

pierwotne przesłanie Słowa Bożego albo chociaż wskazać, jak historyczne uwarunkowania wpływały na naukę Kościoła i podważyć dotychczasowe, mizoginiczne wykładnie *Pisma*. Adamiak tak komentuje scenę zwiastowania: „«Służebnica Pańska» – to słowo interpretowano jako wzór cnót «kobiecych»: cichość, pokora, godzenie się na wyznaczone przez innych miejsce. Tymczasem formuła «Sługa Pana» znana jest [...] ze *Starego Testamentu*, gdzie odnoszono ją do najważniejszych osób: Jakuba, Mojżesza, Jozuego, Dawida, niektórych proroków. *Nowy Testament* przypisuje ten tytuł samemu Jezusowi”⁴⁰. Patrząc na Maryję w takim kontekście, teolożka podkreśla, że *fiat* Maryi nie wynika z bezradności, ale jest „wyrazem świadomej postawy pozostania do dyspozycji, wrażliwości i gotowości zaangażowania się”⁴¹.

W innym artykule teolożka analizuje kluczowy dla nieprzychylnych kobietom interpretacji fragment z *Księgi Rodzaju*, traktujący o stworzeniu świata: „Adam (pochodzące od *adamah*, ziemia) oznacza ludzkość lub człowieka, ale nie konkretną jednostkę ludzką, lecz gatunek. Człowiek to zatem istota wzięta z ziemi. Dopiero później [...] otrzymuje znaczenie imienia własnego, a więc zaczyna oznaczać jednego, pierwszego człowieka, konkretnego mężczyznę. Wiele wskazuje na to, że pierwotnie tekst Rdz 2-3 mówił o człowieku, używając jedynie określenia *adam*; fragmenty mówiące o kobiecie (stworzenie jej z żebra *adama*, rozmowa z wężem, przekleństwo) są najprawdopodobniej dopisane później”⁴². Studia biblijne feministek koncentrują się w dużym stopniu na podejrzliwym przyglądaniu się słowom, od których rozpoznały się mizoginiczne egzegezy, które zaczęły funkcjonować

„dobra teologia zawsze jest kontekstualna, wynika z doświadczenia życiowego. Ono jest podstawą do zrozumienia wiary, religii oraz teologii”. D. McEwan, *Feminizm – chrześcijański feminizm – teologia feministyczna*, s. 69.

⁴⁰ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 96.

⁴¹ Ibidem. W innym tekście Adamiak przypisuje tę interpretację młodzi Hildegardzie z Bingen; por. eadem, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, s. 130-131.

⁴² E. Adamiak, „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”, s. 39. Por. eadem, „*Błogostawiona między niewiastami*”, s. 56.

jako zdania-klucze i miały przywoływać kobiety do porządku, wskazać im właściwe (czyli mniej istotne w hierarchii władzy) miejsce i uzasadnić to wolą Boga.

Według Adamiak ogromne znaczenie ma chociażby fakt, że w *Nowym Testamencie* Maria Magdalena wymieniana jest prawie zawsze na pierwszym miejscu, co świadczy o jej przewodniczeniu grupie kobiet, które szły za Jezusem lub/i o autorytecie, jakim się cieszyła, a który porównać można wyłącznie do autorytetu Piotra⁴³. Ciekawe jest jednak to, że ten sam argument – kolejność użycia słów w *Biblii* – może zostać wykorzystany również w przeciwnym celu. W „*Błogostawionej między niewiastami*” czytamy o fragmencie opisującym grzech pierworodny: „1 Tm 2,8-15 przedstawia kobietę jako stworzoną w drugiej kolejności – po Adamie, a uwiedzioną jako pierwszą. To, co w Rdz było kolejnością literacką, ujęte zostało jako następstwo czasowe, a następnie jako kolejność rangi”⁴⁴. Widać więc jasno, że metody hermeneutyki podejrzeń nie zawsze pozostają spójne, jednak – mimo wszystko – skupiają się na rekonstrukcji mechanizmów powstania niekorzystnych dla kobiet interpretacji.

Poprzez nową egzegezę Słowa Bożego teolożki uwalniają w swoim przekonaniu *Pismo Święte* od historycznych przekłamań, dzięki czemu staje się możliwe mówienie o „grzechu seksizmu”, czyli pogląd, że upodrzędniających kobiety praktyk nie można tłumaczyć stosując religijne argumenty⁴⁵. Pod znakiem zapytania pozostaje w dalszym ciągu kwestia, czy Jezus może zbawić ludzkość od grzechu dyskryminacji. Daly zwraca uwagę, że w religiach chrześcijańskich teolodzy powinni odejść od dwóch mitów: mitu grzechu pierworodnego i mitu zbawienia, argumentując, że „W patriarchacie symbol męski jest z pewnością ostatnim symbolem, który mógłby wyzwolić ludzkość z pierworodnego grzechu seksizmu”⁴⁶.

⁴³ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 104-105.

⁴⁴ E. Adamiak, „*Błogostawiona między niewiastami*”, s. 53.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 11.

⁴⁶ M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem*, s. 22.

Jeśli jednak jesteśmy już przy słowie „grzech”, warto zauważyć, że według Halkes należy przyjąć nową jego definicję w stosunku do kobiet. O ile bowiem teolodzy określają grzech jako pychę i przecenianie siebie, o tyle według tej teolożki kobiety grzeszą przez „brak swojego «ja», brak ramowego, wewnętrznego projektu życia, brak odwagi, aby stać się sobą, brak siły, aby podchodzić do życia twórczo, nieumiejętność przejęcia własnej, niewyobcowującej odpowiedzialności”⁴⁷. Grzechowi seksizmu towarzyszy więc jako rewers grzech zgody na pozycję ofiary, który wyzwala mechanizm samousprawiedliwień, tłumaczy konformizm oraz wiąże się paradoksalnie z poczuciem nieuzasadnionej wyższości.

Nie zawsze analizy językowe odnoszą się do mizoginicznych fragmentów *Biblii* (lub jej tłumaczeń) czy tekstów Ojców Kościoła. Wdzięcznym tematem tekstologicznych badań stają się nieliczne, ale jednak obecne w nauce Kościoła, pisma mistyczek. Ursula Ernst koncentruje się na kilku aspektach rozważań Teresy z Avila, zwłaszcza na strategii kanibalizmu, rozumianego jako skłonność do tego, aby stosować metaforę apetytu i wstrętu do jedzenia, by posługiwać się paradoksem oraz negacją, w której „tkwi pewien element tego, co zakazowi podlega, [co] może mocniej niż wypowiedź tego, co zakazowi podlega, [co] może mocniej niż wypowiedź afirmatywna przywołać zaprzeczone treści”⁴⁸. Interpretatorka feministka stara się wydobyć z *Podniet miłości bożej* zarówno cechy pisarstwa świętej, jak i wskazać na te fragmenty tekstu, które mogły zostać zniekształcone przez strach przed Inkwizycją, jak i ze względu na zinterioryzowany pogląd, że niewykształcona teologicznie kobieta nie może rościć sobie prawa do eksplikacji Słowa Bożego. Ernst zwraca jednak uwagę, że Teresa z Avila zdobyła obszerną wiedzę teologiczną dzięki rozmowom ze spowiednikami, których mogła zmieniać i – jak dowodzą źródła historyczne – wybierała tych najlepiej wykształconych⁴⁹. Piszac własną in-

⁴⁷ F. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 63.

⁴⁸ U. Ernst, *Między celą klasztorną a polną drogą. Rozważania nad tekstem Teresy z Avila „Podniet miłości bożej”*, „Katedra” 2001, nr 2, s. 138 i 145.

⁴⁹ Ibidem, s. 150.

terpretację *Pieśni nad Pieśniami*, św. Teresa posługiwała się metaforą pocałunku, a także porównywała swoją bliskość w stosunku do Boga do przyjęcia w swoje ciało Najświętszego Sakramentu, przez to zestawienie – jak pisze Ernst – „wypowiada rzeczywiście odważne wyznanie kobiety, która w namiętnej miłości ku swojemu oblubieńcowi staje się mu równa”⁵⁰. Autorka dopatruje się w pisarstwie mistyczki zmiany tradycyjnego obrazu Boga jako ojca i „rozpoznaje w nim prastarą matczyną boskość, według której tęsknota religijna jest pragnieniem piersi kojącej matki”⁵¹.

To zupełnie odmienny obraz mistycyzmu kobiet w porównaniu z analizami Simone de Beauvoir, która w rozdziale *Mistyczka* budowała paralelę między erotomanią i narcyzmem kobiet a stanami mistycznymi, skupiając się jednocześnie na aspekcie idealizowania przez kobiety mężczyzn i deizacji męskości. Co ciekawe, de Beauvoir szukała podobieństw między wyznaniem pacjentek a mistyczkami, znajdowała je również w pismach św. Teresy. Uznała jednak tę świętą oraz Katarzynę ze Sieny za typy męskie i podkreślała, że ta pierwsza: „stawia wyłącznie intelektualnie dramatyczny problem stosunku między jednostką a transcendentną Istotą; przeżyła na sposób kobiecy doświadczenie, którego sens przekracza wszelkie określenia seksualne”⁵².

⁵⁰ Ibidem, s. 151.

⁵¹ Ibidem, s. 152.

⁵² S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003, s. 729. Oczywiście wątek seksualności implikowany przez postać św. Teresy z Avila ma długą tradycję, zwłaszcza w szkole lacanowskiej, a dotyczy rzeźby Gianlorenzo Berniniego *Ekstaza św. Teresy z Avila*. Lacan uważał, że rzeźba ta mówi wszystko na temat kobiecej przyjemności. L. Irigaray zadawała w związku z tym do jego seminarium takie pytania: „Do Rzymu? Tak daleko? Spójrzeć? Na rzeźbę? Świętej? Wyrzeźbionej przez mężczyznę? O jakiej przyjemności mówimy? Czyjej przyjemności?” Por. J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001, s. 202. Polemikę z koncepcją de Beauvoir podjęła także L. Sikorska, wskazując, że motyw penetracji nie jest dominującym obrazem literatury mistycznej, „Niemniej jednak – podkreśla badaczka – zakładany lub faktyczny erotyzm mistycyzmu jest jego największym atutem, a jednocześnie wrogiem. Erotyzm zawęża znaczenie tekstów mistycznych”. L. Sikorska, „Księga” Margery Kempe: użycia i nadużycia krytyki feministycznej a ba-

W przeciwieństwie więc do Ernst de Beauvoir wskazywała na cechy męskie samej świętej i przekroczenie kobiecych ograniczeń, co umożliwia, według niej, odkrycie obiektywnego znaczenia jej mistycznych uniesień. Ernst natomiast interesuje przede wszystkim specyficzny, kobiecy styl pisania i kobiece konstrukcje wyobrażeń o Bogu, na który wpływ miały zarówno zewnętrzne przeszkody, wynikające ze społecznej pozycji mistyczki, jak i kobiece doświadczenia. Współcześni nam badacze, niekoniecznie ściśle związani z myślą teologiczną, podążają jednak podobną ścieżką jak Ernst, większy nacisk kładą za to na niesubordynację mistyczek, świętych czy też przełożonych klasztorów względem instytucji Kościoła: Hildegardy z Bingen⁵³, Heloizy⁵⁴, Jadwigi śląskiej⁵⁵, św. Brygidy⁵⁶, Margery Kempe⁵⁷ oraz na fakt, że przekraczały one obowiązujące wówczas instytucjonalne ramy i z determinacją realizowały własne wizje życia duchowego.

W beletrystycznej opowieści o świętej Kummernis w *Domu dziennym, domu nocnym* Olgi Tokarczuk można odnaleźć fascynację transgresyjnością płci, która uderza w strukturę Kościoła. Kummernis czy też Wilgefortis została uznana przez Kościół katolicki za świętą apokryficzną, postać legendarną, jednak Tokarczuk odnalazła jej ślady zarówno w Wambierzycach, jak i w Hiszpanii, Francji, Anglii czy w Niemczech⁵⁸. Historia świętej, która zginęła męczeńską śmiercią

dania nad literaturą średniowiecza, w: *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Warszawa 2000, s. 86. Zob. także artykuł, w którym Agata Jakubowska odnosi się do polemiki Irigaray z Lacanem: A. Jakubowska, *Pytając św. Teresę. Wobec jego obrazów jej seksualności*, w: *Gender: wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, red. E. Durys, E. Ostrowska, Kraków 2005, s. 209-220.

⁵³ M. Kowalewska, *Prophetissa teutonica – święta Hildegarda z Bingen; życie i dzieło*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, s. 29-46.

⁵⁴ J. Wysokińska, *Heloiza – humanistka harmonii*, w: ibidem, s. 47-62.

⁵⁵ M. Michalski, *Jadwiga śląska: między ideałami władczyni i świętej. Kilka uwag o wzorcach hagiograficznych*, w: ibidem, s. 63-72.

⁵⁶ E. Piotrowska, *Św. Brygida – wzorzec osobowy i duchowo-kulturowy nordyckiego średniowiecza*, w: ibidem, s. 75-96.

⁵⁷ L. Sikorska, *W poszukiwaniu własnego głosu: Margery Kempe i autorytet słowa pisanego*, w: ibidem, s. 97-112.

⁵⁸ O. Tokarczuk, *Żywot Kummernis z Schonau*, „Pełnym głosem” 1995, nr 5, s. 84-85. O świętych z brodą pisze także E. Abbott, jednak jej

przez ukrzyżowanie, gdyż chciała wieść życie monastyczne i odmówiła wyjścia za mąż, różni się od podobnych historii męczeństwa tym, że opieka Boga nad nią zrealizowała się przez to, że obdarzył ją twarzą Jezusa. Tym samym powstał obraz wiszącej na krzyżu młodej kobiety o męskiej fizjonomii. Na tę opowieść nakłada się w *Domu dziennym, domu nocnym* druga – historia mnicha Paschalisa, który spisuje żywot świętej, a sam pragnie się znaleźć w innym, kobiecym ciele. Skomplikowane rozterki duchowe zarówno świętej (której fragmenty rozważań bardzo przypominają uniesienia średniowiecznych mistyczek), jak i mnicha zostają skonfrontowane z instytucją Kościoła, w obrębie której nie ma dla takich doświadczeń miejsca: liczy się tam przede wszystkim zgodność dogmatyczna i stronienie od wszelkich niejednoznaczności. Tymczasem sama Tokarczuk ustanawia Kummernis patronką wszelkiej przemiany wewnętrznej⁵⁹. Tym samym autorka przyznaje sobie zarówno prawo odpominania kobiecej przeszłości, jak i zaciera granice między tym, co w obrębie Kościoła może zostać wypowiedziane, a tym, co musi zostać pominięte, choć realizuje to wyłącznie w obrębie fikcji literackiej. Wydaje się, jak gdyby pisarka wprowadzała w życie projekt Mary Daly, która apelowała do feministek, by przekroczyły nadmierną ostrożność wtedy, gdy formułują hipotezy na temat kobiet z przeszłości oraz aby zrezygnowały z wpojonego przez patriarchat dążenia do ścisłości. Obie te postawy hamują bowiem, w jej opinii, możliwości odтворzenia losów kobiet i pozbawiają je historii⁶⁰.

Zrekonstruowane powyżej tekstowe strategie feministek (lektura kontekstowa, wyznaczniki specyficznego, kobiecego stylu oraz zwrot w stronę historii kobiet) zainteresowanych zagadnieniami duchowości stanowią zaledwie początek ich starań o reformę religii chrześcijańskich, struktur kościelnych oraz sposobu myślenia o Bogu. Nowe egzegezy często

schematyczna i uproszczona analiza całkowicie podporządkowana jest tezie o konieczności zachowania czystości. Por. E. Abbott, *Historia celibatu*, przeł. M. Palcewicz, Wrocław 2003, s. 76-77.

⁵⁹ Ibidem, s. 85.

⁶⁰ M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem*, s. 28.

sytuują się na pograniczu herezji i znajdują uprawomocnienie głównie w ruchu ekumenicznym. Jednak ponieważ ruch ten dotyczy religii chrześcijańskich, zmiana reprezentacji Boga, na której koncentrują się feministki, wydaje się zarówno najważniejszą (ze względu na skalę oddziaływania, jeśli Kościoły przyjęłyby proponowaną wykładnię), jak i najtrudniejszą, gdyż daleko idąca reforma sposobu przedstawiania Boga, jaką teolożki proponują, prowadzi w stronę religii niechrześcijańskich.

3. Androginia i antropocentryzm

Feministki uznały, że głównym niebezpieczeństwem antropomorficznych przedstawień Boga jest utrwalenie podziału na świat kobiet i świat mężczyzn, polaryzacja płci oraz stereotypizacja obrazów żeńskich i męskich predyspozycji, na przykład macierzyńskości Boga (przez tę metaforę opisuje się jego miłosierdzie) oraz ojcowskiej władzy Boga. Weźmy chociażby zdanie z artykułu Józefa Majewskiego, który jednoznacznie przychylnie wyraża się o teologii feministycznej i kapłaństwie kobiet: „Nie potrafimy myśleć i mówić o Bogu bez posługiwania się pewnymi antropomorfizmami, bez sięgania po metaforę pochodzącą ze świata męskiego czy kobiecego”⁶¹. Pisząc o macierzyńskim obliczu Ojca, teolog upomina się o takie cechy Boga jak: ciepło, tklliwość, łagodność, dobroć, cierpliwość, wrażliwość, wyrozumiałość, niesienie

⁶¹ J. Majewski, *Macierzyńskie oblicze Ojca. Konsekwencje „nowych” akcentów w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bogu*, „Więź” 1998, nr 1, s. 102. R.R. Ruther zwróciła uwagę na to, że Kościół katolicki posługuje się jednocześnie kilkoma teoriami antropologicznymi, wzajemnie ze sobą sprzecznymi: (1) dopełniania się przeciwieństw w egalitarnej wzajemności; (2) szczególną wersją ludzkiej natury definiowanej jako stawianie się wszystkim mężczyznom i kobietom „kobiecy”, czyli pielęgnującymi „bycie dla innych”; (3) antropologią hierarchiczną opartą na analogii, w której męskość ma się tak do kobiecości, jak Bóg do człowieczeństwa. R.R. Ruther, *Dialog z głuchym. Odpowiedź na watykańską deklarację w kwestii kobiet*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7/8, s. 324.

pomocy, otaczanie troskliwym bezpieczeństwem, gotowość do przebaczenia⁶².

Mary Daly zwróciła uwagę, że te idealizowane przez chrześcijaństwo cechy kobiet stawiają je w roli ofiary, są cechami kozła ofiarnego⁶³. Adamiak nie idzie w swych rozważaniach tak daleko, jednak interpretując słowa Jana Pawła II z *Listu apostolskiego o godności i powołaniu kobiety* (1988) wskazuje, że przypisanie kobiecości konkretnych właściwości jest jednoznaczne z sugestią, iż „pewne cechy charakteryzują kobietę tylko dlatego, że jest kobietą, że nie musi ona ich wypracowywać, że nie kosztują one jej wewnętrznego trudu”⁶⁴. Z nauki Kościoła wynika zaś, że macierzyństwo (biologiczne i duchowe) stanowi podstawowe powołanie kobiety⁶⁵. Halkes w związku z tym podkreśla konieczność stworzenia symboli wykraczających poza metafory męsko/kobiece i ojcowsko/macierzyńskie⁶⁶: „jeśli nawet byłoby biblijnie uprawnione mówienie o Bogu jako matczynym Ojcu, to nigdy na tej drodze nie dojdziemy do upragnionej równowagi obrazów odnoszących się do obojga płci”⁶⁷. Kieruje w ten sposób myśl w stronę akceptacji androginicznej boskości⁶⁸. Z kolei mówienie, że patriarchalny Bóg był pierwszą matką i że sam to objawił – Daly określa jako „rażąco głupie”⁶⁹.

Aby te dotychczasowe przedstawienia Boga, które nie rezygnują ze stereotypowego przypisywania płciom pewnych cech i predyspozycji podważyć, konieczne staje się według teolożek zreinterpretowanie postaci biblijnych, które stawiane są współczesnym kobietom przez Kościół za wzór.

⁶² J. Majewski, *Macierzyńskie oblicze Ojca*, s. 105.

⁶³ M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem*, s. 24.

⁶⁴ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 52; por. także list otwarty do papieża Jana Pawła II C. Halkes: eadem, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 60, przyp. 165.

⁶⁵ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 54.

⁶⁶ E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 43.

⁶⁷ Ibidem, s. 44-45. Hampson zainteresuje fakt, że w obrazie macierzyńskiego Boga Ojca istnieje pewna asymetryczność: nie można bowiem wyobrazić sobie, że Bóg jest ojcowską Matką. D. Hampson, *After Christianity*, s. 176-177.

⁶⁸ Ibidem, s. 78.

⁶⁹ M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem*, s. 29.

Szczególną trudność dla katolickich teologów stanowi myśl Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o wzorczości Maryi, matki Chrystusa. Daly nawet w przypadku postulatu naśladowania Jezusa odniosła się nieufnie do samej koncepcji tworzenia modelowych postaci i uznała, że nie przystają one do godności człowieka, ponieważ nakazują umniejszanie siebie samego w ten sposób, by lepiej pasować do wzorca. Taka postawa według niej prowadzi w prostej linii do wyzbycia się krytycyzmu i odwagi świadczenia o własnej, niepowtarzalnej egzystencji, a taki właśnie sposób życia postulował sam Jezus⁷⁰. W nauce Kościoła o Maryi najpowszechniej eksploatowane okazują się określenia: matka, dziewica, żona (obłubienica), czyli postrzega się ją wyłącznie w relacji do mężczyzny⁷¹. Adamiak zwraca uwagę, że to, że za wzór stawia się wyidealizowany obraz Maryi może powodować wyłącznie frustrację i łatwo poddaje się krytyce psychologicznej, według której ten wzór czystości, matczynej troskliwości i bierności jest sublimacją potrzeb celibatariuszy⁷². Inną próbę wyjścia z tego wskazania na osobowy wzór jaki stanowi Maryja podejmuje Halkes, według której Maryja jest wzorem wiary, a więc może stanowić wzór tak samo dla kobiet, jak i dla mężczyzn⁷³.

Teologowie feministyczne nie kwestionują, że na postać Maryi przeniesiono (a i one w dalszym ciągu się poniekąd do tego przyczyniają) elementy kultu boginiczego⁷⁴. Różnią się jednak między sobą w ocenie tego faktu. Mary Daly wskazuje na ograniczoną rolę, jaką przypisuje się Maryi w chrześcijaństwie: „Maryja jawi się więc jako «zwyciężona bogini», jako «ofiara gwałtu męskiego mitu»”⁷⁵. Ingvild Birkhan porównuje bogactwo rytuałów i wieloaspektowość przedstawień pogańskich bóstw kobiecych do kultu maryjnego i dochodzi do wniosku, że to, iż zostały one zredukowane do postaci Maryi spowodowało zanik związania takich symboli

⁷⁰ Ibidem, s. 23.

⁷¹ E. Adamiak, *Mariologia*, s. 122.

⁷² Ibidem, s. 123.

⁷³ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 82.

⁷⁴ Ibidem, s. 75.

⁷⁵ Ibidem, s. 76.

jak śmierć, zemsta, prawodawstwo z kobietami⁷⁶. W *Mgłach Avalonu*, powieści fantasy, która jest wersją sagi arturiańskiej opowiedzianą z perspektywy siostry króla Artura, kapłanki Wielkiej Bogini, narratorka z V wieku posiada już feministyczną wiedzę na temat chrześcijaństwa i ironizuje: „Nie wiodę sporu z Chrystusem, tylko z jego księżmi, którzy Wielką Boginię zowią demonem i zaprzeczają, że kiedykolwiek Ona miała władzę na tym świecie. W najlepszym razie mówią, że Jej moc pochodziła od szatana. Albo ubierają Ją w błękitne szaty Pani z Nazaretu – która rzeczywiście na swój sposób posiadała moc – i mówią, że była wieczną dziewicą. Ale cóż dziewica może wiedzieć o smutkach i trudach ludzkości”⁷⁷? Teologowie skupiają się jednak nie tyle na zaprzeczaniu, że Maryja była dziewicą⁷⁸, ile zmieniają wykładnię tego terminu. Można tutaj znowu przywołać powieść Brad-

⁷⁶ I. Birkhan, *Niemcy wzorzec. O dekonstrukcji symbolicznego skrzyżowania matki i córki w Marii*, „Katedra” 2004, nr 5, s. 53. Birkhan wpi-suje się także w nurt myślenia o Maryi jako zdegradowanej i zdezonizowanej bogini, zwracając głównie uwagę na jej milczenie: „Nie istnieje seksualny akt zapłodnienia, również podczas porodu hymen nie zostaje uszkodzony, nie ma więc tym samym miejsca na żadną możliwą do zranienia cielesność, nagość, krew. W centrum uwagi staje nienaruszenie, czy też nawet nienaruszalność, jakby Maria była jedynie «zjawiskiem», może rodzajem bogini na ziemi. Maryja wprawdzie umiera, ale jej śmierć nie jest tematem pierwszoplanowym ani boleśnie dramatycznym, jej umieranie jest raczej cichym zasypianiem. Maryja zna ból i śmierć głównie jako matka w żałobie po Innym w postaci syna”. Ibidem, s. 59-60. Por. także A. Aliti, *Dzika kobieta*, s. 136-142.

⁷⁷ M. Zimmer Bradley, *Mgły Avalonu*, przeł. D. Chojnacka, Poznań 2001, s. 7.

⁷⁸ Można tutaj porównać kult dziewicy Maryi z kultem żywej bogini Kumari z Doliny Kathamandu, którą zwykle zostaje czteroletnia dziewczynka. Jak komentuje Anna Nacher: „Kult Kumari – podobnie jak Najświętszej Maryi Panny – jest przede wszystkim kultem nieskalanego dziewictwa, kobiecości niedojrzałej, pozbawionej «nieczystej» cielesności, ciała, któremu obca jest krew w każdej postaci, nie tylko krew menstruacyjna. Ten kult dziewictwa ma pewnie wiele wspólnego z męskim pożądaniem niewinnej partnerki seksualnej, dziewczicy, która łatwo podporządkuje się swojemu partnerowi, a już na pewno nie stanowi dla niego zagrożenia”. Nacher podkreśla fakt, że „były” żywe boginie kończą najczęściej jako prostytutki. A. Nacher, *Ścieżkami bogiń i śmiertelnych*, s. 29.

ley, w której odwołanie do kultu boginicznego posłużyło do zwrócenia uwagi, że dziewiczość kapłanki Wielkiej Bogini rozumiana była w tych mitycznych czasach jako czystość duchowa⁷⁹. Teolożki będą jednak musiały przyznać, że dotychczasowe stawianie Maryi jako wzoru czystości miało negatywny wpływ na kształtowany przez wieki sposób myślenia kobiet o własnej seksualności⁸⁰. Z kolei zwrot ich zainteresowań w stronę Maryi Dziewicy uznaje się często za reakcję na sprowadzenie roli kobiety do macierzyństwa⁸¹.

Daly rozumie dziewictwo Maryi poza sferą seksualną i jednoznacznie stwierdza, że jeżeli uwolnimy się od patriarchalnego kontekstu, to możemy pomyśleć o dziewictwie Maryi jako o symbolu kobiecej autonomii, poza relacjami z mężczyzną czy też z dziećmi⁸². Inne teolożki umieszczają dziewictwo Maryi w starotestamentowej tradycji, w której narodzinom ważnych dla dziejów Izraela postaci towarzyszyły wyjątkowe okoliczności⁸³. Dziewictwo Maryi rozpatrywane w tej perspektywie oznacza, że „Maryja była posłuszna Duchowi Boga, a nie mężczyźnie. Dziecko, które się narodziło, było owocem Jej oddania się Duchowi w Niej. Duch Boga jest kobiecą zasadą w Niej”⁸⁴. Postawa Maryi nie jest więc biernym przyjęciem woli Boga, ale świadomą odpowiedzią na Jego wezwanie. Ta zmiana myślenia o dziewictwie i macierzyństwie Maryi niesie ze sobą w interpretacji Halkes dalekosiężne konsekwencje. Podkreśla, że wychowywanie dziecka przez kobietę nie jest samo w sobie powołaniem, a rola matki „może być transcendowana i przekraczana, jeżeli kobieta wybiera plan życia, w którym macierzyństwo będzie przeżywane może nie od razu, może później, może nigdy”⁸⁵. Tym samym

⁷⁹ Między innymi na podstawie *Mgieł Avalonu* swoją teorię o znaczeniu dziewictwa i kulty boginicznym oparła A. Aliti. Por. A. Aliti, *Dzika kobieta*, s. 136-142.

⁸⁰ E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 87.

⁸¹ Ibidem, s. 93.

⁸² M. Daly, *Poza Bogiem Ojcem*, s. 26.

⁸³ E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 95.

⁸⁴ E. Adamiak, *Mariologia*, s. 125. Por. także: eadem, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 96.

⁸⁵ E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 60.

nauka Kościoła o powołaniu kobiety przede wszystkim do macierzyństwa zostaje podana w wątpliwość.

Nowe eksplikacje związane z postacią Maryi likwidują istniejące wykładnie tego wzorca osobowego i pokazują ją jako autonomiczną, samodzielną i pełną wiary jednostkę. Jeśli potraktować poważnie konstatacje Adamiak, że wizerunek Maryi kształtował wyobrażenia o miejscu i roli kobiety, ale w nie mniejszym stopniu obraz kobiety w danej epoce wpływał na to jak postrzegano Maryję⁸⁶, to możemy stwierdzić, że opisywana tutaj zmiana dotycząca jej wizerunku ma służyć takiej reprezentacji Maryi, która „byłaby możliwym modelem identyfikacji dla kobiet krytycznych, feministek”⁸⁷. Stąd akcenty padają na takie cechy Maryi jak samodzielność, samowystarczalność, odwaga i głęboka wiara⁸⁸. Dzięki nowym komentarzom teolożki mogą polemizować z utrwalonym przez tradycję Kościoła wizerunkiem pokornej i cichej (milczącej) matki. Jak podsumowuje Adamiak: „feministycznie ujęty obraz dziewicy symbolizuje wszystko, co jest w kobiecie całe, autonomiczne i niezależne. Tak rozumiana postawa dziewictwa może być konty-

⁸⁶ E. Adamiak, *Maryja niejedno ma imię...*, „*Biuletyn Ośki*” 1998, nr 3(4), s. 44. Wpływ momentu historycznego na kwestię wzorczości Maryi według większości feministycznych teolożek był wykorzystywany w celach politycznych: „I tak na przykład renesansowy i barokowy obraz Maryi odpowiada ideałowi klasy wyższej, arystokracji; dziewiętnastowieczny Jej wizerunek natomiast stanowi potwierdzenie małej rodziny powstałej na skutek uprzemysłowienia i rozdzielenia domu i miejsca pracy. Rodzina stała się wówczas dla Kościoła coraz ważniejszą «twardzą» pobożności, a kobieta zostaje do niej przypisana jako strażniczka ogniska domowego”. Eadem, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 85.

⁸⁷ E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 70-71. Oczywiście nie tylko postać Maryi zyskuje w interpretacjach badaczek miano feministki. A.M. Misiak wskazuje, że od lat siedemdziesiątych artystki reinterpretują znaczenie przypisywane bohaterkom *Biblii* i tak na przykład w pracy Judy Chicago *The Dinner Party* Judyta została ukazana jako bojowniczka o prawa kobiet i mścicielka ich krzywd. A.M. Misiak, *Judyta – postać bez granic*, Gdańsk 2004, s. 170-171.

⁸⁸ „Postawa Maryi to słuchanie i posłuszeństwo Duchowi. Jest to postawa wiary, która w żadnym wypadku nie odpowiada w sposób naturalny psychice kobiety bardziej niż mężczyzny”. E. Adamiak, „*Błogosławiona między niewiastami*”, s. 100-101.

nuowana pomimo współżycia seksualnego, potomstwa, wieku”⁸⁹.

Maryja feministek wyśpiewuje swój manifest *Magnificat*, który staje się w teologicznych egzegezach „pieśnią wyzwolenia, pieśnią chcianej przez Boga społecznej sprawiedliwości”⁹⁰. Tym samym Maryja opowiada się po stronie ubogich, pozbawionych praw czy też – nie wahają się bowiem użyć współczesnego słowa – dyskryminowanych: „W pieśni chodzi o całkowite przewartościowanie wszystkich panujących (nie)ludzkich wartości w świetle Królestwa Bożego”⁹¹. Matka Chrystusa to właściwie rebeliantka, która nie zgadza się na istniejący system dystrybucji dóbr, na hierarchiczny układ sił, dlatego właśnie można jej *Magnificat* przepisać na współczesny język i uczynić ją patronką ruchu wyzwolenia kobiet:

Napisane jest, że Maryja rzekła:
on przejawia moc ramienia swego i rozprasza pysznych
strąca władców z tronu i wywyższa poniżonych.

Dziś mówimy to tak:
Wywłaszczymy naszych posiadaczy i będziemy wyśmiewać
się z tych,

Którzy znają istotę kobiecości
Skończy się panowanie samców nad samcami
Przedmioty staną się podmiotami
Uzyskają swoje własne lepsze prawo⁹².

Pieśń wychwalająca sprawiedliwość Boga zmienia się więc w wezwanie do walki, a zdanie „On strąca władców” zyskuje podmiot zbiorowy: „wywłaszczymy naszych posiadaczy”.

⁸⁹ Ibidem, s. 98.

⁹⁰ C. Halkes, *Pieśń protestu Magnificat*, „Więź” 1993, nr 1, s. 80.

⁹¹ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 103.

⁹² Fragment wiersza D. Sölle cyt. za: E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 106. Dorothee Sölle rozpoczęła swoje teologiczne pisanie z perspektywy marksistowskiej. Od lat osiemdziesiątych w pełni utożsamiała się z feminizmem. Jej teologia jest wyraźnie zakorzeniona w niemieckim doświadczeniu nazizmu, Holocaustu oraz w ruchu pacyfistycznym. Za: R.R. Ruether, *The Emergence of Christian Feminist Theology*, s. 12.

Teolożki feministyczne zrezygnują też z budowania opozycji między Maryją a Ewą⁹³, uznając, że brak pozytywnych wzorców siostrzanych/matczynych więzi jest także złączony z kulturą patriarchalną⁹⁴: „polaryzacja Ewa–Maryja ma destrukcyjne skutki dla obrazu, jaki Kościół głosił o kobiecie. Obie postacie zostały wykorzystane przeciwko kobietom”⁹⁵. Kolejnymi przykładami kobiecej przyjaźni i miłości będą Rut i Noemi⁹⁶ czy chociażby Elżbieta i Maryja.

Feministki zastosowały taką samą strategię, jaka dotyczyła słowa „dziewictwo”, wobec słowa odnoszącego się do Ewy i polecenia bycia „pomocą” mężczyźnie, czyli nadały mu nowe znaczenie. Halkes buduje swoją interpretację, odwołując się do hebrajskiego słowa *ezer* i przez kontekstową lekturę stwierdza, że w innych miejscach *Pisma* oznacza ono „pomoc, którą jest Bóg dla człowieka”. A to prowadzi do konstatacji, którą tak referuje Adamiak: „Nie chodzi więc o pomoc podporządkowaną, ale o pomoc, która zostaje udzielona z własnych możliwości i nadmiaru”⁹⁷. Ta nowa eksplikacja jest istotna, gdyż chociażby przez św. Augustyna słowo „pomoc” z *Księgi Rodzaju* było tłumaczone jako pomoc przy przynoszeniu na świat dziecka. Wynikało to z poglądu Augustyna, że kobieta odgrywa wyłącznie bierną rolę przy zapłodnieniu, a człowiek zawarty jest w męskim nasieniu⁹⁸. Hanna Lisowska interpretująca opis kuzena Ewy przez węży w kontekście kultur, wśród których wyrastała tradycja judaistyczna, zwraca uwagę, że imię Ewa oznacza „karmicielkę”, ale nie w znaczeniu kobiecej biologii, czyli zdolności do karmienia niemowląt, ale przez wzgląd na fakt, że „to ona zrywa owoc i podaje Adamowi. W opowieści biblijnej Ewa nie karmi piersią, lecz owocem wiedzy”⁹⁹. Lisow-

⁹³ Por. R. Ammichy-Quinn, *Co Ewa ma wspólnego z Marią? Teologia, etyka i kategoria płci*, „Katedra” 2004, nr 5, s. 5-17.

⁹⁴ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 84.

⁹⁵ Ibidem, s. 92.

⁹⁶ Por. E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 77-83; eadem, *Kobiety w Biblii*, s. 96-101.

⁹⁷ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 54.

⁹⁸ E. Adamiak, „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”, s. 48-49.

⁹⁹ H. Lisowska, *Historia detronizacji bogini*, „Pełnym głosem” 1995, nr 5, s. 65.

ska buduje analogię między kultem bogini a opisem raju w *Biblii* i wskazuje na boginiczne cechy Ewy, to ona posiada moc oraz wiedzę o naturze.

Dla filozofki Birkhan postać Ewy interpretowana przez pryzmat porządku symbolicznego jawi się także jako postać rebeliantki, stojącej po stronie Innego (przyjmuje się w tej perspektywie, że religia chrześcijańska reprezentuje wyłącznie męski wymiar boskości i jest na wskroś patriarchalna). „Ta kobieta – napisze o Ewie – w swojej założycielskiej funkcji, spowodowała, że autorytatywna władza Pana została ograniczona. [...] Ewę z jej radykalnym złamaniem tabu musiało się dać zacytować głównie jako ciało i fatalną oznakę tego, że pierwotne wymaganie «prawdziwego» Innego poniosło klęskę»¹⁰⁰. Jeśli więc uznaje się, że ojcowsko-synowsko-mężowski układ porządku religijnego jest z gruntu – posługując się określeniem Irigaray – hom(m)oseksualny, Ewa może symbolizować nie tylko Innego, ale Innego (Inną) zbuntowanego/a, wyrażającego/a sprzeciw wobec zastanego porządku rzeczy, a jej gest zerwania zakazanego owocu, potraktowany zostaje jako odmowa dalszego (współ)uczestnictwa. Mariana Valverde chociaż uzna, że czyn Ewy „może symbolizować możliwość odrzucenia przez kobiety roli narzędzia w ręku Boga”, to jednocześnie przyzna, że zrywając owoc Ewa podporządkowuje się drugiemu panu – szatanowi. Jej wybór ma zatem charakter pozornej wolności, a żaden wyzwoleńczy ruch nie jest możliwy w obrębie istniejącego porządku¹⁰¹. Inną interpretację znajdziemy u Adamiak. Analizując tekst biblijny podkreśli ona, że wąż, który skusił Ewę był symbolem potęgi dobrej lub złej, a jego utożsamienie z szatanem pojawiło się stosunkowo późno. Ewa natomiast dyskutując z wężem „dąży do poznania, do zwiększenia, ubogacenia swej wiedzy”¹⁰², to mężczyzna biernie przyjmuje od niej owoc i wykazuje się brakiem inicjaty-

¹⁰⁰ I. Birkhan, *Niemy wzorzec*, s. 62.

¹⁰¹ Cyt. za: B. Chołuj, *Syndrom Ewy czyli zmysłowość według męskich projekcji*, w: *Głos kobiet. Teksty feministyczne*, zebrała S. Walczowska, wstęp A. Titkow, Kraków 1992, s. 25.

¹⁰² E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 24.

wy¹⁰³. Dla Cixous *Księga Rodzaju* opowiada o kobiecie skuszanej nie przez węża, lecz przez jabłko, „które apeluje o poznanie”. Przeciwwstawiając się abstrakcyjnemu zakazowi, Ewa „wybiera rozkosz poznania, smakuje wnętrze owocu i dowiadyuje się, że jest dobre”¹⁰⁴. Gest Ewy ukazuje jej stosunek do własnego wnętrza, brak lęku przed penetracją i dotknięcia od wewnątrz¹⁰⁵.

Kolejną postacią, którą teologia feministyczna stawia w odmienionym i – co ważniejsze – korzystniejszym świetle jest Maria Magdalena. Teolożki nie kryją zdumienia w jak ogromnym stopniu przekłamanie uległ jej wizerunek, przez katechezę i sztukę utożsamiający Marię z Magdali z jawno-grzesznicą: „Młody Kościół zatroskany o swą moralną czystość zestawiał, utożsamiał «złe duchy», które Jezus wypędził z Marii, z grzechem nieczystości, a przez to Marię z Magdali z wielką grzesznicą”¹⁰⁶. Adamiak podkreśla, że używanie w stosunku do kobiet takich greckich wyrazów jak: *akoloutho* („iść za”) oraz *diakonein*¹⁰⁷ („usługiwać”) jednoznacznie wskazuje na fakt, że kobiety były uczennicami Jezusa, a Maria z Magdali cieszyła się wśród nich szczególnym autorytetem¹⁰⁸. Feministyczne egzegetyki podkreślają, że Miriam była kobietą wolną oraz majątną¹⁰⁹. Jezus uzdrowił ją (obecność złych duchów spowodowała bowiem, że była garbata) i nazwał „Córka Abrahama”, co niewątpliwie ją nobilitowało¹¹⁰.

Trzy wymienione przeze mnie postaci biblijne, chociaż stanowią zręby feministycznego odpominania kościelnej hi-

¹⁰³ Por. także H. Lisowska, *Historia detronizacji bogini*, s. 63-67.

¹⁰⁴ K. Kłosińska, *Miniatury*, s. 55.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 16.

¹⁰⁶ E. Adamiak, *Maria z Magdali*, „Więź” 1993, nr 1, s. 83.

¹⁰⁷ Por. także interpretację znaczenia tego słowa dokonaną przez K. Olgyay-Stawikowską. K. Olgyay-Stawikowska, *Biblijne women's studies. Od/baśnia/nie kilku kobiecych postaci Nowego Testamentu. Propozycje metody pracy z tekstem*, „Katedra” 2004, nr 5, s. 222.

¹⁰⁸ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 104; por. eadem, „Błogostawiona między niewiastami”, s. 15.

¹⁰⁹ K. Olgyay-Stawikowska, *Biblijne women's studies*, s. 220. Autorka posuwa się nawet do stwierdzenia, że Maria Magdalena współfinansowała misję Jezusa.

¹¹⁰ Ibidem, s. 239.

storii kobiet, są jednymi z wielu, które obejmuje szeroko zakrojona teologiczna akcja pokonywania Wielkiej Cisy. Teologiczne egzegezy obejmują również matriarchinie Izraela oraz inne kobiece postaci w Nowym Testamencie z siostrami Marią i Martą na czele. Jednak już na tych trzech przykładach widać, jaki cel udaje się uzyskać feministycznej hermeneutyce podejrzeń. Do tej pory każda z wymienionych tu postaci oddziaływała w zupełnie odmienny sposób na praktykę nauczania Kościołów chrześcijańskich. Dotychczasowe analizy skupiały się głównie na aspekcie seksualnym – dziewictwie, grzechu pierworodnym, prostytutce. Tymczasem w interpretacjach feministycznych te same postaci jawią się jako samodzielne, niezależne, krytyczne, otwarte na Boga, odważne, autonomiczne. W konsekwencji prowadzi to do destabilizacji dotychczasowych wizerunków, a podkreślone zostaje to, że na podstawie tych stawianych za wzór kobiet nie da się stworzyć jednorodnej wykładni cech nieodłącznie związanych z „kobiecością”. Aspekt macierzyński zaś ich życia zostaje odsunięty: „Jeśli spojrzymy na wybrane nowotestamentowe postacie kobiet – podkreśla Adamiak – to uderza nas fakt, jak małą rolę w ich życiu odgrywa macierzyństwo. Nawet Ta, której macierzyństwo jest tak wyjątkowe – Matka Pana – sławiona jest nie ze względu na to, że jest Matką Jezusa, lecz dlatego, że w Niego uwierzyła”¹¹¹. A to ma w konsekwencji prowadzić do usankcjonowania androginiczności Boga bądź też odejścia od przedstawień antropomorficznych i uwolnienia „Jego” wizerunku od kategorii płci.

Jednak o ile udaje się tę perspektywę, czyli badania nad historycznym kontekstem i poszukiwanie w *Biblii* pretekstów do nowych interpretacji związanych z postaciami kobiecymi, zastosować w stosunku do kobiet istotnych dla myśli chrześcijańskiej, o tyle sprawa wydaje się trudniejsza, jeśli dotyczy kobiet ledwie wzmiankowanych, a przez to szczególnie wykluczonych. Mam tutaj na myśli chociażby niewolnice, takie jak Hagar czy Bilha, o których w *Biblii* pojawiają się wzmianki, ponieważ rodziły one (zgodnie z obo-

wiązującym wówczas babilońskim prawem) prawowitych potomków patriarchom, wówczas gdy ich małżonki okazywały się bezpłodne¹¹².

Właśnie z tej perspektywy poznajemy świat przedstawiony w powieści *science fiction* Margaret Atwood *Opowieść Podręcznej*. Pierwszoosobową narratorką jest właśnie Podręczna, niewolnica, do której zastosowano to samo prawo, co w przypadku Bilhi. W teokratycznym, opartym na literalnym odczytaniu *Biblii* państwie przyszłości, Podręczna, której odebrano dziecko, ma urodzić kolejne parze zajmującej w kastowym społeczeństwie wyższą od niej pozycję. W pierwszej, najobszerniejszej części powieści przenosimy się w niezbyt odległą przyszłość i poznajemy nowy/stary układ społeczny z punktu widzenia Podręcznej. Postać ta ma przeszłość podobną do współczesnych kobiet (pracowała zawodowo, wyszła za męża, urodziła córkę, opiekowała się kotem), po cichej rewolucji natomiast straciła męża (ponieważ był rozwodnikiem), córkę (gdyż oddano ją bardziej prawomysłnej rodzinie), a sama, ze względu na płodność, została reproduktorką. Opisywane przez nią bez emocji wydarzenia tchną okrucieństwem i przemocą, której doznała i doznaje, choć dokładne odgrywanie niektórych scen biblijnych prowadzi czasami do groteskowych efektów: akt zapłodnienia odbywa się w obecności żony, przy porodzie natomiast prawowita małżonka udaje bóle porodowe.

Już w pierwszej części powieści pojawia się wątek związany z postacią matki Podręcznej, współczesnej czasowi powstawania książki debaty feministycznej o zakazie pornografii. Wydaje się, że biblijny temat zostaje tutaj wykorzystany, by pokazać w jakim stopniu hasła o potrzebie szczególnej ochrony i opieki nad kobietami zbieżne są z poglądami największych obyczajowych purytan i że w gruncie rzeczy prowadzą w tę samą, nieprzyjazną kobietom, stronę. Właściwie

¹¹² Feministyczną interpretację fragmentów poświęconych tym dwóm postaciom napisała E. Adamiak, zwracając szczególną uwagę na fakt, że o ich bólu, przemocy wobec nich *Pismo* właściwie milczy. E. Adamiak, *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków 2006, s. 17-19, 29-31, 35-37.

¹¹¹ E. Adamiak, *Milcząca obecność*, s. 107-108.

na tej interpretacji można by poprzestać, gdyby nie druga część powieści, umieszczona w dalszej przyszłości, z perspektywy której opowieść Podręcznej jest oceniana jako dokument historyczny – *Komentarz historyczny do Opowieści Podręcznej z 2195 r.* To kilkustronicowe sprawozdanie z konferencji naukowej pokazuje, że metoda czytania uwzględniająca kontekst historyczny służy raczej usprawiedliwianiu okrucieństwa, jakie spotkało Podręczną oraz wskazuje jej subiektywny (w domyśle – nie budzący zaufania) punkt widzenia. Państwo Gilead staje się więc pewnym jednorazowym faktem w historii ludzkości, a wszelkie oceny moralne zostają w związku z tym zawieszone. Atwood udaje się jednak uzyskać efekt pewnej niewygody intelektualno-etycznej, gdyż po pierwsze – bohaterka jest właściwie współczesną czytelniczką, a jej przeszłość jest ich teraźniejszością, co może wytwarzać efekt utożsamienia. Po drugie zaś dlatego, że dotyczy to krytyki metody stosowanej z dużym upodobaniem przez feministyczne badaczki biblijne czy szerzej – historyczki, metody, która przez dystans czasowy oraz obiektywizujące uogólnienia uniemożliwia mówienie o cierpieniu i krzywdzie poszczególnych kobiet¹¹³.

Adamiak zdaje sobie sprawę z tych niebezpieczeństw, dlatego swoje opowieści o biblijnych kobietach, które były maltretowane, gwałcone, oddawane mężom w celach reprodukcyjnych opatruje eksklamacjami, nie usprawiedliwia działań patriarchów, wskazuje na niemożliwość zrozumienia starożytnych praw i ich okrucieństwa. W przejmującym tekście *Nie!* ustanawia córkę Dawida patronką kobiet, które zostały zgwałcone przez najbliższych krewnych, wyłuskując z patriarchalnej narracji strzępy zdań dotyczące Tamar, która upubliczna kazirodczy gwałt i pozostaje osamotnioną w swym bólu¹¹⁴.

¹¹³ Podobny pesymizm w kwestii historycznych studiów nad postaciami biblijnych kobiet wykaże Hampson, wskazując, że są one przydatne o tyle, o ile kierują naszą uwagę na to, co jest złe w naszym, chrześcijańskim dziedzictwie i pokażą okrucieństwo, jakiego te kobiety doświadczały. D. Hampson, *After Christianity*, s. 74-75.

¹¹⁴ E. Adamiak, *Kobiety w Biblii*, s. 120-122.

4. Bóg w nas i z nami

Teolożki pragną, by dzięki zabiegom reinterpretacyjnym podważyć związek płci z pewnymi predyspozycjami oraz cechami charakteru, wykorzystują więc tradycyjne metody egzegezy biblijnej, by ukazać kobiety jako odważne, samodzielne i wierne, co ma uderzyć w dotychczasowe poglądy, że świat kobiet i świat mężczyzn są światami komplementarnymi. Wszystko to ma natomiast służyć odejściu od dychotomii i męsko-żeńskich symbolicznych wizerunków Boga. Stąd popularne staną się symbole odnoszone do Boga, a niezwiązane z płcią (choć mające rodzaj gramatyczny w języku polskim), takie jak: moc, miłość, ogień, iskra, światło, życie¹¹⁵. Halkes kieruje swoją uwagę w stronę trzeciej osoby Boga – Ducha Świętego. Uwzględni ona obrazy, jakie kojarzą się z Duchem Świętym, takie jak oddech i wiatr, powiew i poryw wiatru, płomień, gołębica i często będzie używała w stosunku do Ducha rodzajnika „Ona”¹¹⁶. Kierując uwagę na trzecią osobę Boga odnajdzie możliwość mówienia o Nim/Niej poza kategoriami płci, w jakie uwikłana jest relacja Ojca i Syna¹¹⁷.

Metaforyczne znaczenia związane z oddechem i powietrzem przeanalizowała w *Błonach umysłu* Jolanta Brach-Czaina. I mimo że nie można jej umieścić w nurcie myśli teologicznej, to jej nieliczne wzmianki w tekście dotyczące boskości czy użyte motto mistyczki Hildegardy z Bingen¹¹⁸ pozwalają – według mnie – przyjrzeć się uważnie tym stosowanym przez teolożki symbolom przez pryzmat jej esejów. Brach-Czaina przede wszystkim przeciwstawia światło powietrzu. Światło i błysk są według niej atrakcyjniejsze od powietrza, gdyż nachalnie zwracają na siebie uwagę oraz dobrze korespondują ze wzrokocentryczną kulturą współczesną (w interpretacji Owensa utożsamianych z kulturą pa-

¹¹⁵ E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej?*, s. 74.

¹¹⁶ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 50.

¹¹⁷ Ibidem, s. 51.

¹¹⁸ Warto zwrócić uwagę, że metafora Boga jako oddechu pojawia się właśnie u Hildegardy z Bingen. Por. M. Kowalewska, *Prophetissa teutonica – święta Hildegarda z Bingen; życie i dzieło*, s. 35.

triarchalna¹¹⁹). Filozofka staje jednak po stronie powszedniego i niezauważalnego powietrza, które przypomina jej niezauważalną pracę domową kobiet: „Ani piękne, ani wzniosłe, tylko niezbędne”¹²⁰. Oddech natomiast kieruje jej myśli po pierwsze w stronę relacji człowieka ze światem zewnętrznym (przez oddychanie granica między światem zewnętrznym a wewnętrznym zostaje zatarta) i pozwala człowiekowi połączyć się „ze źródłem energii, którego nie widzimy, ale wiemy czy ufamy, że ono stale wokół nas jest”¹²¹. Dzięki tym rozważaniom nad znaczeniem powietrza oraz relacji ludzi, zwierząt i roślin do świata, wzajemnego przenikania się pierwiastków oraz podporządkowania życia rytmem niezauważalnych oddechów, łatwiej będzie zrozumieć dlaczego teolożki feministyczne przeobrażają teologiczny słownik. Najistotniejszym celem tego zabiegu okazuje się bowiem zmiana sposobu określania relacji między Bogiem a człowiekiem¹²².

Krytyce zostaje poddana przede wszystkim hierarchia między Bogiem a ludźmi, jaka jest podtrzymywana w tekstach teologów, a którą odzwierciedla hierarchia Kościoła. Ludzie nie mogą być – jak zauważa Halkes – traktowani jako własność Boga i zmuszani (przez poczucie zagrożenia nieuchronną karą) do posłuszeństwa¹²³. Ta ścieżka rozumowania uniemożliwia bowiem „nawrócenie się od patriarchalnego zachowania”¹²⁴, co więcej: patriarchalne wartości

¹¹⁹ C. Owens, *Dyskurs Innych: feministki i postmodernizm*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1998, s. 421-451.

¹²⁰ Jolanta, córka Ireny, wnuczka Bronisławy, prawnuczka Ludwika, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 23.

¹²¹ Ibidem, s. 14.

¹²² W książce *After Christianity* D. Hampson podkreśla: „By lepiej zrozumieć Boga, którego odziedziczyliśmy, trzeba zwrócić uwagę na zależność przeniesienia ludzkiej hierarchii do Królestwa Bożego. Bóg był Panem, Królem, Sędzią, Ojcem: największym patriarchą wśród patriarchów na szczycie ludzkiej piramidy. W ten sposób utracony został odwieczny Inny [...]. Jeśli «nie biskup, nie król», wtedy możemy powiedzieć «nie patriarcha, nie Bóg». Czy w końcu: nie ma Boga jako Boga, który mógłby zostać wyobrażony wewnątrz zachodniego społeczeństwa”. D. Hampson, *After Christianity*, s. 5 [przeł. A.G.].

¹²³ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 26-27.

¹²⁴ Ibidem, s. 27.

utwierdza. Teolożki feministyczne są przekonane, że nie można myśleć o Bogu jako o niezmiennym, wyłącznie transcendentnym, wszechwiedzącym i wszechmogącym¹²⁵. Opisują one chętniej immanencję Boga niż transcendencję, „Jego” bliskość niż dystans w stosunku do człowieka, Boga w człowieku, a nie poza nim. Szczególnie zaś podkreślają takie „Jego” cechy, jak zdolność do współcierpienia i wrażliwość, traktując „Go” jako źródło egzystencji i inspirację do odpowiedzialnego życia. Na poziomie obrazów takie koncepcje relacji z Bogiem realizują się poprzez metafory źródła, łona, Boga żywiącego, pocieszającego, otaczającego bezpieczeństwem, co wyraża się także przez porównania Boga do punktu węzłowego lub traktowania „Go” jako źródła energii¹²⁶. Wskazują przy tym na „Jego” działanie i traktują „Go” jako rzeczywistość dynamiczną, czyli kładą nacisk na „Jego” relacyjność¹²⁷.

Inspirację dla takich wyobrażeń Boga feministki znalazły w *Biblii*. W dotychczasowej myśli Kościoła używany przez Jezusa w stosunku do Boga termin *Abba* wykorzystano, według teolożek, do stworzenia „religii ojców”. Halkes zwraca jednak uwagę, że słowo to ówczesnie oznaczało bardzo bliską i wewnętrzną relację. Tym samym stara się ona podważyć dotychczasowy wizerunek Boga jako patriarchalnego ojca, srogiego i karzącego¹²⁸. Jej zwrot w stronę metafor związanych z Duchem Świętym wiąże się także z wyobrażeniami związanymi z relacją między Duchem a człowiekiem i oznacza połączenie oraz komunikację. Najlepiej oddaje przy tym immanencję Boga, dzięki tej osobie Trójcy można bowiem mówić o Bogu wśród ludzi¹²⁹. Sama nauka o Trójcy Świętej jest dla teolożki symbolem nieustannego bycia w relacji i partnerstwa, które człowiek powinien realizować jako ten, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga¹³⁰.

¹²⁵ Ibidem, s. 41.

¹²⁶ Por. tę metaforę z wyżej cytowaną wykładnią znaczenia metaforycznego oddechu i powietrza Brach-Czajny.

¹²⁷ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 46.

¹²⁸ Ibidem, s. 47.

¹²⁹ Ibidem, s. 51.

¹³⁰ Ibidem, s. 65. Por. co o Bogini przejawiającej się w Trójcy pisze Anna Kohli. A. Kohli, *Bogini w pejzażu*, „Zadra” 2002, nr 1 (10), s. 27.

Rezygnacja z hierarchii między Bogiem a człowiekiem uruchamia głębiej sięgające zmiany w myśleniu o świecie, podważa bowiem hierarchię stworzenia, a co za tym idzie – odkupienia. W teologii feministycznej to, że człowieka stawia się w centrum stworzenia, na szczycie piramidy, a także wezwanie do podporządkowania sobie innych stworzeń i całego świata uważane jest za przejaw androcentryzmu. Teolożki postrzegają świat jako sieć współzależności i zwracają się w stronę wymiaru kosmicznego¹³¹. Prowadzi to do obrazu świata jako ciała Boga¹³². Ten ostatni obraz może nasunąć skojarzenie z kultem Wielkiej Bogini¹³³. Jednak Halkes podkreśla, że „po religii matki i religii ojca musimy iść dalej – do nowej duchowości, w dynamice Ducha Świętego, Ducha Jezusa Chrystusa, Jej ciepła i miłości, ale też oczyszczającego i konfrontującego ognia”¹³⁴. Dorothee Sölle tak ujęła konsekwencje tego sposobu myślenia o Bogu: „Problematyka współczesnej teologii, ujęta w jednym zdaniu, daje się opisać jako «ateistyczna wiara w Boga»”¹³⁵. Stawianie miłości Jezusa jako wzoru etycznego, otwartość na zmiany i dehierarchizacja nie tylko stosunku między wiernymi a Bogiem, ale tak-

W kręgu teologii feministycznej można znaleźć także inną interpretację doktryny Trójcy Świętej jako manifestacji homoerotyzmu. Por. D. Hampson, *After Christianity*, s. 159.

¹³¹ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 63.

¹³² Ibidem, s. 64.

¹³³ Według teorii matriarchalnych źródeł cywilizacji „ludy przedindoeuropejskich kultur rolniczych żyły w symbiozie z Matką Ziemią, będącą jednocześnie ciałem [podkr. – A.G.] Bogini”; A. Kohli, *Bogini w pejzażu*, „Zadra” 2002, nr 1(10), s. 27. W przepisanym miecie o Innannie Olgi Tokarczuk Anna In schodzi do podziemi i zmartwychwstaje nie przestając być częścią społeczeństwa, jest boginią żyjącą wśród ludzi, podobną do współczesnych, posługującą się technologicznymi wynalazkami, odwiedzającą przyjaciół, obdarzającą życiem wszystko czego dotknie. To właśnie życie, istniejące i potencjalne, jest podstawą istnienia świata (zoe), a w takim myśleniu o świecie nie ma miejsca na hierarchie. O. Tokarczuk, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006. Świątynię Innanny można zobaczyć w berlińskim muzeum Pergamon, w którym przechowywane są zabytki z miasta Uruk (1413 r. p.n.e.), jest tam także brama Ishtar.

¹³⁴ E. Adamiak, „Błogosławiona między niewiastami”, s. 52.

¹³⁵ D. Sölle, *Chrystologia bez Boga* (1970), przeł. E. Pieciul, w: *Praceptores*, s. 365.

że między chrześcijanami i niechrześcijanami to wyzwania etyczne wiążące teologię z humanizmem.

Teolożki feministyczne, zwłaszcza te związane z ruchem reform w Kościołach chrześcijańskich, muszą się poruszać w kręgu określonych tekstów, dogmatów i metod. Jednak nawet wykorzystując te tradycyjne sposoby eksplikacji (odwołując się do tekstów biblijnych w językach oryginalnych oraz rekonstruując historyczny kontekst zarówno *Pisma*, jak i nauczania Kościoła) odchodzą znacznie od nadal rozpowszechnionego wizerunku Boga jako srogiego, sprawiedliwego, a i czasami miłosiernego Ojca, w stronę rozważań o nim jako o źródle energii, ducha. Od Boga nad ludźmi do Boga w/i między ludźmi. Jednak metafory, które przywołują, najczęściej skłaniają się w stronę nieantropomorficznych przedstawień Boga, a właśnie antropomorficzne wizerunki są – jak się zdaje – konstytutywne dla religii chrześcijańskich¹³⁶. Biblijny opis stworzenia człowieka: mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boga wskazuje według Halkes na to, że w Bogu „istnieje coś z biegunowości, która wyraża się w zróżnicowaniu płciowym człowieka”¹³⁷. Tego typu patowa sytuacja rozważań nad kwestią wizerunku Boga doprowadziła chociażby Mary Daly, najbardziej chyba radykalną teolożkę feministyczną, do rezygnacji z pojęcia „Bóg”¹³⁸.

¹³⁶ E. Adamiak, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, s. 131.

¹³⁷ E. Adamiak, *Obrazy Boga w teologii feministycznej*, „Spotkania Feministyczne”, Warszawa 1994/1995, s. 87.

¹³⁸ E. Adamiak, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, s. 132.

VII. Bibliografia

- Abbott E., *Historia celibatu*, przeł. M. Palcewicz, Wrocław 2003
- Adamiak E., „Błogosławiona między niewiastami.” *Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997
- Adamiak E., „Przez kobietę śmierć, przez kobietę życie”. *Symbolika kobiety w chrześcijaństwie na przykładzie Ewy*, „Katedra” 2004, nr 5
- Adamiak E., *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” 1998, nr 1
- Adamiak E., *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków 2006
- Adamiak E., *Maria z Magdali*, „Więź” 1993, nr 1
- Adamiak E., *Mariologia*, Poznań 2003
- Adamiak E., *Maryja niejedno ma imię...*, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 3(4)
- Adamiak E., *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999
- Adamiak E., *O co chodzi w teologii feministycznej*, „Więź” 1993, nr 1
- Adamiak E., *Obrazy Boga w teologii feministycznej*, „Spotkania Feministyczne”, Warszawa 1994/1995
- Adamiak E., *Założenia i główne nurty teologii feministycznej*, w: *Polskie oblicza feminizmu*, red. W. Chańska, D. Ulicka, Warszawa 2000
- Adamiak M., *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2007
- Agacinski S., *Polityka płci*, przeł. M. Falski, Warszawa 2000
- Alina P., *Na pograniczu płci*, „Zadra” 2000, nr 2(3)
- Aliti A., *Dzika kobieta. Powrót do źródeł kobiecej energii i władzy*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, Gdynia 1996
- Ammichy-Quinn R., *Co Ewa ma wspólnego z Marią? Teologia, etyka i kategoria płci*, „Katedra” 2004, nr 5
- Anders J., *O kanonie, feministkach i estetach (zamiast recenzji)*, „Literatura na Świecie” 1994, nr 12
- Angier N., *Kobieta geografia intymna* (1999), przeł. B. Kopeć-Umiastowska, Warszawa 2001
- Araszkiewicz A., *Anna Baumgart i matkobójstwo*, w: *W poszukiwaniu małej dziewczynki*, red. I. Kowalczyk, E. Zierkiewicz, Poznań 2003
- Araszkiewicz A., *Poza zakazem kazirodztwa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3)
- Araszkiewicz A., Szczuka K., *Dojrzewający podmiot kobiety. „Tabu” ciąg dalszy*, „Biuletyn Ośki” nr 1(6), 1999
- Araszkiewicz A., Szczuka K., *Pornografia dla kobiet?*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 11
- Ariès P., *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1995
- Ashwin-Siejkowski P., *Kościół Anglii, czyli o siostrach biskupach*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10
- Atwood M., *Opowieść Podręcznej*, przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz, Poznań 1998
- Atwood M., *Penelopiada*, przeł. M. Konikowska, Kraków 2005
- Austen J., *Duma i uprzedzenie*, przeł. M. Gawlik-Małkowska, Warszawa [b.d.w.]
- Austen J., *Emma*, przeł. J. Dmochowska, Warszawa [b.d.w.]
- Badinter E., *Fałszywa ścieżka*, przeł. M. Kozłowska, Warszawa 2005
- Badinter E., *Historia miłości macierzyńskiej*, przeł. K. Choiński, Warszawa 1998
- Badura Z., *Wiersze*, „Pełnym głosem” 1993, nr 1
- Badura-Tegnerowicz Z., *Dziewczynki – do analizy!*, „Pełnym głosem” 1997, nr 5
- Baer M., *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*, w: *Gender – konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004
- Bakke M., *Dotyk starości*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Balsamo A., *Reading Cyborgs Writing Feminism*, in: *Cybersexualities: a Reader on Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace*, ed. and introduction J. Wolmark, Edinburgh 1999
- Baschwitz K., *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1999
- Bator J., *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001
- Bator J., *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” 2000, nr 6
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003

- Beauvoir S. de, *Siła rzeczy*, t. 1, 2, przeł. J. Pański, Warszawa 1963
- Beauvoir S. de, *W siłę wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2004
- Bechtel G., *Cztery kobiety Boga. Ladacznica, czarownica, święta, głupia geś*, przeł. K. Pachniek, Warszawa 2001
- Benstock S., *Kobiety z lewego brzegu. Paryż 1900-1940*, przeł. E. Karasińska, P. Mielcarek, Warszawa 2004
- Birkhan I., *Niemy wzorzec. O dekonstrukcji symbolicznego skrzyżowania matki i córki w Marii*, „Katedra” 2004, nr 5
- Blackledge C., *Wagina. Kobięca seksualność w historii kultury*, przeł. K. Bartuzi, Warszawa 2005
- Bonnet M.-J., *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, wstęp E. Badinter, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1997
- Bordo S., *Ciało i reprodukcja kobiecości*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 3
- Borkowska G., *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996
- Borkowska G., *Moje niespłacone długi wdzięczności*, „Katedra” 2001, nr 1
- Borkowska G., *Niepisana umowa. Polski feminizm i jego ograniczenia*, w: *Polskie oblicza feminizmu*, red. W. Chańska, D. Ulicka, Warszawa 2000
- Borysenko J., *Księga życia kobiety. Ciało – psychika – duchowość*, przeł. S. Pikiel, Gdańsk 2002
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Warszawa 2004
- Bożek R., *Madame Sinobroda*, Poznań 2005
- Brach-Czaina J., *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*, w: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997
- Brach-Czaina J., *Inna strona cywilizacji*, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 2(3)
- Brach-Czaina J., *Spór z Bourdieu*, „Zadra” 2004, nr 3(20)
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Kraków 1998
- Braidotti R., *Podmiot w feminizmie*, przeł. A. Borkowska „Kwartalnik Pedagogiczny” 1995, nr 1/2
- Bratkowska K., *Gerontologia boginiczna*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Brontë A., *The Tenant of Wildfell Hall*, introduction and notes by P. Merchant, Kent 2001
- Bryson V., *Radykalny feminizm kontra patriarchy*, przeł. A. Grzybek, „Biuletyn Ośki” 1999, nr 3

- Budrowska B., *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wrocław 2000
- Bunch Ch., *Lesbians in revolt*, przeł. L. Piątkowska, „Furia Pierwsza” 1999/2000, nr 4/5
- Buregren S., *Mała książka o feminizmie*, przeł. I. Jędrzejewska, przedmowa i adaptacja tekstu M. Środa, Warszawa 2007
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001
- Butkiewicz A., *Niežnośna lekkość (nie)bytu*, „Zadra” 2000, nr 2(3)
- Butler J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London 1999
- Butler J., *Gra płci*, przeł. I. Kurz, „Dialog” 2003, nr 10
- Butler J., *Imitacja i nieposłuszeństwo płciowe*, przeł. E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3)
- Butler J., *Krytycznie Queer*, przeł. A. Rzepa, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies” 2000, nr 7
- Butler J., *Podmioty płci/płciowości/pragnienia*, przeł. B. Kopeć, „Spotkania Feministyczne” 1994/1995
- Callamord A., *Metodologia badań nacechowanych wrażliwością płci*, [b.m.w.] 2001
- Cała A., *Kobiety wobec tradycyjnych norm życia rodzinnego w społecznościach żydowskich w Polsce międzywojennej*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Carrington L., *Trąbka do słuchania*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1998
- Carter A. rozmawia z J. Haffendenem, przeł. A. Sumera, „Literatura na Świecie” 1996, nr 4
- Carter A., *Krwawa komnata*, w: eadem, *Czarna Wenus*, wybrała, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła A. Ambros, Warszawa 2000
- Carter A., *Magiczny sklep z zabawkami*, przeł. M. Świerkocki, Warszawa 1999
- Carter A., *Pornografia w służbie kobiet*, przeł. M. Golewska-Stafiej, „Literatura na Świecie” 1996, nr 4
- Cavarero A., *Opowiedz mi moją historię*, przeł. A. Klimczak, „Pamiętnik Literacki” 2004, z. 3
- Cavarero A., *Pismo cieni*, przeł. A. Bielik-Robson, „Res Publica Nowa” 1999, nr 3
- Chańska W., *Sprawiedliwość i płeć*, „Etyka” 2002, nr 35
- Chodorow N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley-Los Angeles-London 1999
- Choluj B., *Antyfeminizm: wrogość wśród kobiet a życie publiczne*, „Spotkania Feministyczne” 1999/2000, nr 2

- Chołuj B., *Historia pojęcia „kobiecości” w dyskursie feministycznym*, w: *Polskie oblicza feminizmu*, red. W. Chańska, D. Ulicka, Warszawa 2000
- Chołuj B., *Przestrzenie kobiecości – miejsca kobiet*, „Katedra” 2001, nr 2
- Chołuj B., *Różnica między women's studies i gender studies*, „Katedra” 2001, nr 1
- Ciało i tekst: feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, Warszawa 2001
- Ciechomska M., *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996
- Ciszek M., *Czy feministki to kryptolesbijki?*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2
- Cixous H., *Od „Śmiechu Meduzy” do rynku wojny. Rozmowa Hélène Cixous i Ewy Majewskiej*, „Lewą nogą. Półrocznik polityczno-artystyczny” 2004, nr 16
- Cixous H., *Śmiech Meduzy*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4
- Colette, *Narodziny dnia*, przeł. K. Dolatowska, Warszawa 1975
- Colette, *Niebieska latarnia*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła K. Dolatowska, Warszawa 1983
- Copper B., *Over the Hill. Reflections on Ageism Between Women*, California 1988
- Corea G., *Mój macierzysty kraj*, przeł. K. Bratkowska, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 3 (4)
- Cotter J., *Feminizm dziś*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, „Lewą nogą. Półrocznik polityczno-artystyczny” 2004, nr 16
- Cranny-Francis A., *Feminist Fiction. Feminist Uses of Generic Fiction*, Cambridge 1990
- Czajkowska-Majewska D., *Kochanki nauki*, „Zadra” 2003, nr 4/1 (13/14)
- Czarnecka M., *Konstrukcja mitu matki w prozie Karin Struck*, Wrocław 2005
- Czarnecka M., *Wieszczki. Rekonstrukcja kobiecej genealogii w historii niemieckiej literatury kobiecej od połowy XIX do końca XX wieku*, Wrocław 2004
- Daly M., *Poza Bogiem Ojcem*, przeł. K. Bratkowska, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 3(4)
- Dobrze być kobietą*, oprac. red. E. Piechota, [b.m. i d.w.]
- Duch D., *O władzy w rodzinie. Prace w domu a równość w związku*, w: *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontrakt płci*, red. M. Fuszara, Warszawa 2002
- Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakczyńska, L. Sikorska, Poznań 2000

- Dunin K., *Czego chcecie ode mnie Wysokie Obcasy?*, Warszawa 2002
- Dunin K., *Dwugłowe ciało*, „Wysokie Obcasy”, „Gazeta Wyborcza” 20 października 2005
- Dunin K., *Karoca z dyni*, Warszawa 2002
- Dunin K., *Pornografia kontra McDupa*, „Zadra” 1999, nr 1
- Dunin K., *Prawdziwe zakończenie „Tabu”*, „Biuletyn Ośki” 1999, nr 1(6)
- Dunin K., *Tabu*, Warszawa 1998
- Dunin K., *Tao gospodyni domowej*, Warszawa 1996
- Dunin K., *Wszyscy jesteśmy pedofilami*, „Wysokie Obcasy”, „Gazeta Wyborcza” 31 sierpnia 2004
- Dunin K., *Zadyma*, Kraków 2007
- Dybel P., *Fallus, płęć, kobieta*, „Katedra” 2001, nr 3
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006
- Dzido M., *Ślad po mamie*, Kraków 2006
- Ehrhardt U., *Grzeczne dziewczynki idą do nieba, niegrzeczne idą tam gdzie chcą*, przeł. K. Bartkowska, N. Szymańska, Warszawa 2003
- Ekonomia i płęć*, red. A. Geske Dijkstra, J. Plantega, przeł. A. Grzybek, Gdańsk 2003
- Elsner E., *Monologi waginy*, przeł. A. Kołyszko, Warszawa 2003
- Ernst U., *Miedzy celą klasztorną a polną drogą. Rozważania nad tekstem Teresy z Avila „Podniety miłości bożej”*, „Katedra” 2001, nr 2
- Eskridge W.N., Stein E., *Klony homoseksualne*, w: *Czy powstanie klon człowieka? Fakty i fantazje*, red. M.C. Nussbaum, C.R. Sunstein, przeł. A. Twardowska-Pozorska, Warszawa 1998
- Estés Pinkola C., *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzkiej Kobiety w mitach i legendach*, przeł. A. Cioch, Poznań 2001
- Faludi S., *Backlash, czyli być kobietą w Ameryce*, przeł. B. Limanowska, „Spotkania Feministyczne” 1994/1995
- Felski R., *Fin de siècle, fin de sex: transseksualizm i śmierć historii*, przeł. M. Zapędowska, w: *Pamięć, etyka, historia*, red. E. Domańska, Poznań 2002
- Felski R., *Literature after Feminism*, Chicago-London 2003
- Felski R., *The Gender of Modernity*, London 1995
- Feminism Meets Queer Theory*, ed. E. Weed, N. Schor, Indiana University Press 1997
- Feminist Literary Theory. A Reader*, ed. M. Eagleton, Oxford 2004
- Feminist Rhetorical Theories*, ed. by K.A. Foss, S.K. Foss, C.L. Griffin, California 1999

- Feministki własnym głosem o sobie*, wstęp i red. S. Walczewska, Kraków 2005
- Filipiak I., *Kontrakt albo seks*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4
- Filipiak I., *Kultura obrazonych*, Warszawa 2003
- Filipiak I., *Literatura menstrualna*, „Biuletyn Ośki” 1999, nr 1(6)
- Fisher H., *Pierwsza płeć. Jak wrodzone talenty kobiet zmieniają nasz świat*, przeł. P. Luboński, Warszawa 2003
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komen-dant, K. Matuszewski, Warszawa 1995
- Foucault M., *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002
- Franus E., *Widzące, widziane*, red. K. Kalinowski, A.S. Labuda, „Artium Quaestiones” t. VI, 1993, Poznań
- Freud Z., *Fragment analizy pewnej hysterii*, w: Z. Freud, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2001
- Frevert U., *Mąż i niewiasta. Niewiasta i mąż. O różnicach płci w czasach nowoczesnych*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 1997
- Friedan B., *Fontanna wieku*, przeł. J. Rutkowska, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Friedan B., *The Feminine Mystique*, New York-London 2001
- Fromm E., *Miłość, płeć i matriarchat*, przeł. B. Radomska, G. So-winski, Poznań 1999
- Gal S., *Movements of Feminism: the Circulation of Discourses abo-ut Women* (online: www.sociology.su.se/cgs/Conference/galfinal.pdf)
- Gawin M., *Seksualność i prokreacja w polskiej publicystyce euge-nicznej 1905-1939*, w: *Kobieta i małżeństwo*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004
- Gawin M., *Strażniczek rasy. O niebezpieczeństwach myślenia w ka-tegoriach eugenicznych*, w: *Spółczesność w dobie przemian. Wiek XIX i XX*, red. M. Nietyksza, A. Szwarc, Warszawa 2003
- Glimore D. D., *Mizoginia, czyli męska choroba*, przeł. J. Mariań-ski, Kraków 2003
- Głab A., *Emocje w filozofii i życiu społecznym*, „Znak” 2006, nr 7/8
- Głos kobiet. *Teksty feministyczne*, zebrała S. Walczewska, wstęp A. Titkow, Kraków 1992
- Gollnikowa A., *Utrwalanie tradycyjnych ról płciowych przez szko-łę*, „Pełnym głosem” 1995, nr 3
- Gomola A., *Bóg Ojciec i Matka*, „Gazeta Wyborcza”, 18-19 czerwiec 2004
- Gomola A., *Julianna z Norwicz i jej „Objawienia”*, w: *Julianna z Nor-wich, Objawienia bożej miłości*, przeł. A. Gomola, Poznań 2007

- Gomola A., *Kościół Kobiet*, „Gazeta Wyborcza” 9 czerwca 2007
- Gössmann E., *Historia – historia filozofii – teorie feministyczne*, „Katedra” 2001, nr 3
- Gouges O. de, *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*, przeł. A. Araszkiewicz, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 2
- Górnicka-Boratyńska A., *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych lat 1870-1939*, Warszawa 1999
- Górnicka-Boratyńska A., *Stańmy się sobą: cztery projekty emancypacji (1863-1939)*, Izabelin 2001
- Graban-Pomirska M., *Mała dziewczynka we współczesnej baśni li-terackiej*, w: *W poszukiwaniu małej dziewczynki*, red. I. Kowal-czyk, E. Zierkiewicz, Poznań 2003
- Graff A., *Feminizm ryzyka – i dlaczego w Polsce go nie ma*, „Peł-nym głosem” 1996, nr 4
- Graff A., *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, War-szawa 2001
- Graff A., *Święte życie, święty lęk*, „Gazeta Wyborcza” 12-13 stycz-nia 2008
- Graff A., *Więcej niż kontekst – kwestia rasowa a feminizm w Sta-nach Zjednoczonych*, w: *Gender – konteksty*, red. M. Radkie-wicz, Kraków 2004
- Greer G., *Kobiety eunuch*, przeł. J. Gołyś i B. Umińska, Poznań 2001
- Greer G., *Zmiana – kobiety i menopauza*, przeł. M. Golewska, wiersze przeł. B. Keff, H. Janod, Warszawa 1995
- Griffin G., *Kooptacja czy transformacja? Women's i gender studies na świecie*, „Katedra” 2001, nr 3
- Grochowski G., *Tekstowe hybrydy. Literackość i jej pogranicza*, Wrocław 2000
- Grupińska A., *Najtrudniej jest spotkać Lilith. Opowieści chasydek*, Warszawa 1999
- Guide to Women's Writing in English*, ed. by L. Sage, Cambridge University Press 1999
- Halkes C., *Pieśń protestu Magnificat*, „Więź” 1993, nr 1
- Hampson D., *After Christianity*, London 1996
- Haraway D.J., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York 1991
- Haraway D., *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm so-cjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majew-ska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1
- Hirsch M., *The Mother/Daughter Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, Indiana University Press 1989

- Hoff J., *Rodzice i dzieci – norma obyczajowa na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Horney K., *Psychologia kobiety*, przeł. J. Majewski, Poznań 2001
- Humm M., *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Umińska, J. Mikos, Warszawa 1993
- Hunter L., *Critiques of Knowing. Situated Textualities in Science, Computing and the Arts*, London-New York 1999
- Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003
- Hyży E., *Legalizacja małżeństw osób tej samej płci. Dylematy w kulturze zachodniej*, „Kultura i Historia” 2004 nr 6 (online)
- Ihnatowicz E., *Lucyna Cwierzakiewiczowa – kucharka i dama*, w: *Kobiety i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- In a Word: Interview*, Gayatri Spivak with Ellen Rooney, in: *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, ed. L. Nicholson, New York and London 1997
- In Dora's Case. Freud – Hysteria – Feminism*, ed. Ch. Bernheimer, C. Kahane, New York 1990
- Irigaray L., *Ciało w ciało z matką*, przeł. A. Araszkiewicz, Kraków 1998
- Irigaray L., *Rynek kobiet*, przeł. A. Araszkiewicz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3)
- Irigaray L., *Ta płęć, która nie jest jednością*, przeł. K. Kłosińska, „FA-art” 1996, nr 4 (26)
- Irigaray L., *This Sex Which Is Not One*, translated by C. Porter, C. Bruke, New York 1985
- Iwasiów I., *Wokół pojęć: kanon, homoerotyzm, historia literatury*, „Katedra” 2001, nr 1
- Iwasiów I., *Blaski i cienie krytyki feministycznej w Polsce*, w: *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. 2: *Feminizm*, red. E. Kraskowska, Warszawa 2005
- Iwasiów I., *Ciało niechciane. Pogranicza identyfikacji seksualnej jako problem literatury i krytyki literackiej*, w: *Codziennie, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, Izabelin 2002
- Iwasiów I., *Emancypantki*, „Nowe Książki” 1999, nr 7
- Iwasiów I., *Gatunki i konfesje w badaniach „gender”*, „Teksty Drugie” 1999, nr 6
- Iwasiów I., *Gender dla średnio zaawansowanych. Wykłady szczeecińskie*, Warszawa 2004

- Iwasiów I., *Gender, tożsamość, stereotypy*, w: *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)*, red. W. Bolecki, G. Gazda, Warszawa 2003
- Iwasiów I., *I Faustyna umrze... o twórczości Krystyny Kofty*, w: *Ciało i tekst: feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, Warszawa 2001
- Iwasiów I., *Kobiety na uniwersytecie – ciąg dalszy*, „Pełnym głosem” 1997, nr 5
- Iwasiów I., *Osoba w dyskursie feministycznym*, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2
- Iwasiów I., *Parafrazy i reinterpretacje. Wykłady z teorii i praktyki czytania*, Szczecin 2004
- Iwasiów I., *Rewindykacje. Kobieta czytająca dzisiaj*, Kraków 2002
- Iwasiów I., *Rozważania o miłości na prowincji u schyłku wieku*, „Pełnym głosem” 1995, nr 3
- Iwasiów I., *Smaki i dotyki*, Warszawa 2006
- Iwasiów I., *Ślady porządków represyjnych*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2
- Iwasiów I., *Testament*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Jabłoński D., Ostasz L., *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie i konkubinacie. Perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn 2001
- Jak teologia spotyka się z feminizmem*, rozmawiają I. Iwasiów, P. Urbański, „Pogranicza” 1996, nr 3
- Jakubczak M., *Relacja kobieta – Natura w debacie ekofeministycznej*, w: *Gender – konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004
- Janion M., *„Fragmenty dyskursu miłosnego”*, posłowie do: N. Müller, *Bo to jest w miłości najstraszniejsze*, przeł. A. Buras, Warszawa 2004
- Janion M., *Jestem po prostu starą kobietą*. Z profesor Marią Janion rozmawia Kazimiera Szczuka, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Janion M., *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996
- Janion M., *Próba teorii fascynacji filmem*, w: *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001
- Janion M., *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001
- Jaxa-Rozen H., *Kontestacja i banal: feminizm w kulturze współczesnej*, Wrocław 2005
- Jolanta, córka Ireny, wnuczka Bronisławy, prawnuczka Ludwika, *Błony umysłu*, Warszawa 2003
- Jong E., *Artystka jako gospodyni domowa (1974)*, przeł. B. Kopec-Umiastowska, „Biuletyn Ośki” 1999, nr 1(6)

- Jong E., *Strach przed pięćdziesiątką. Wspomnienia z pełni życia*, przeł. R. Kopczewska, Poznań 1999
- Kalinowska E., *Wizerunki dziewczynek i chłopców, kobiet i mężczyzn w podręcznikach szkolnych*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1995, nr 1/2
- Kałwa D., *Głos kobiet w sprawie planowania rodziny w świetle prasy z lat 1929-1932*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Kaschak E., *Nowa psychologia kobiety. Podejście feministyczne*, przeł. J. Węgrodzka, Gdańsk 2001
- Kaśiś B., *Grudzień 1992 – początek*, przeł. I. Foundoukidis, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Kirsch G. E., *Ethical Dilemmas in Feminist Research. The Politics of Location, Interpretation and Publication*, New York 1999
- Kłosińska K., *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999
- Kłosińska K., *Czytać na marginesie, pisać na marginesie*, „Katedra” 2001, nr 3
- Kłosińska K., *Fantazmaty. Grabiński – Prus – Zapolska*, Katowice 2004
- Kłosińska K., *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Katowice 2006
- Kłosiński K., *„Efebos”. Karola Szymanowskiego próba symbolizacji homoseksualizmu*, w: idem, *Eros. Dekonstrukcja. Polityka*, Katowice 2000
- Kochanowski J., *Fantazmat różnicowy. Socjologiczne studium przemiany tożsamości gejów*, Kraków 2004
- Kohli A., *Bogini w pejzażu*, „Zadra” 2002, nr 1 (10)
- Kohli A., *Matriarchat u Mosuo*, „Zadra” 2003, nr 4/1(13/14)
- Kohli A., *Wyspy kobiet*, „Zadra” 2000, nr 1(2)
- Kondratowicz E., *Szminka na sztandarze: kobiety Solidarności 1980-1989. Rozmowy*, Warszawa 2001
- Kopciwicz L., *Polityka kobiecości jako pedagogika różnic*, Kraków 2003
- Kowalczyk I., *Bezdomne w nauce – o trudnościach związanych z praktykowaniem badań z zakresu gender studies i queer theory*, „Katedra” 2001, nr 3
- Kowalczyk I., *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.*, Warszawa 2002
- Kowalczyk I., *Dlaczego nie było wielkich historyczek sztuki, albo płeć historii sztuki, albo jak zostałam radykalną feministką*, „Artmix” 2001, nr 1

- Kowecka E., *Zmiana roli kobiety w prowadzeniu domu w XIX wieku*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Kozak B., *Kobiecość osaczona. O wierszach Zofii Badury*, „Pełnym głosem” 1993, nr 1
- Kozak B., Walczewska S., *Rozmowa z Ann Snitow*, „Pełnym głosem” 1995, nr 3
- Kraskowska E., *Czytelnik jako kobieta*, w: *Wiek kobiet w literaturze*, red. J. Zacharska, M. Kochanowski, Białystok 2002
- Kraskowska E., *Dyskurs feministyczny w słowiańskiej literaturze, krytyce i teorii po roku 1989*, w: *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. 2: *Feminizm*, red. E. Kraskowska, Warszawa 2005
- Kraskowska E., *Feministyka w nauce i literaturze*, „Polonistyka” 1998, nr 6
- Kraskowska E., *Madame Intuita*, „Arkusz” 2003, nr 2
- Kraskowska E., *Nic mnie nie przekona*, „W drodze” 2005, nr 4
- Kraskowska E., *Niebezpieczne związki: jeszcze raz o prozie Zofii Nałkowskiej*, „Teksty Drugie” 1996, nr 4
- Kraskowska E., *Piórem niewieściem. Z problemów prozy kobiecej dwudziestolecia międzywojennego*, Poznań 2003
- Kraskowska E., *Powieść o sociecie a stereotypy*, w: *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)*, red. W. Bolecki, G. Gazda, Warszawa 2003
- Kraskowska E., *Zofia Nałkowska*, Poznań 1999
- Kress N., *Żebracy nie mają wyboru*, przeł. K. Dobrowolska, Warszawa 1996
- Kristeva J., *Colette*, transl. J.M. Todd, New York 2004
- Krytyka feministyczna. *Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Warszawa 2000
- Książek-Szczepanikowa A., Kędzia-Klebeko B., *Czytanie „Emila” J.J. Rousseau*, Szczecin 2002
- Kubica G., *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006
- Kuncewiczowa M., *Przymierze z dzieckiem*, Warszawa 1999
- Kunigel G., *Wstęp*, do: O. Weininger, *Płeć i charakter*, przeł. O. Ortwijn, Warszawa 1994
- Kuś M., *Wiersze*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2
- Landau-Czajka A., *Przygotowanie do małżeństwa według wybranych podręczników z XIX i XX wieku*, w: *Kobieta i małżeństwo*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004
- LeGuin U. K., *Lewa ręka ciemności* (1969), przeł. L. Jęczyk, Kraków 1988

- Lessie T., *Siostry*, przeł. R. Cieśla, „Pełnym głosem” 1994, nr 2
- Lessing D., *Piąte dziecko*, przeł. A. Gren, Warszawa 2005
- Leszczyńska K., *Europa płonąca stosami, czyli jak zostać czarownicą*, „Ośka” 1998, nr 3(4)
- Limanowska B., „Tabu”. *Postscriptum*, „Biuletyn Ośki” 1999, nr 1(6)
- Limanowska B., *Na Hawaje nie polecą*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Limanowska B., *Polemika w sprawie narodowego krokieta*, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Lindsey J.B., *Małżeństwa koleżeńskie*, Warszawa 1932
- Łaciak B., *Dziewczynki i chłopcy w relacjach społecznych*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1995, nr 1-2
- Majewska E., *Polityczny wymiar współczesnego feminizmu*, „Lewą nogą. Półrocznik polityczno-artystyczny” 2004, nr 16
- Majewski J., *Macierzyńskie oblicze Ojca. Konsekwencje „nowych” akcentów w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bogu*, „Więź” 1998, nr 1
- Majka-Rostek D., *Biseksualistki na marginesie*, „Zadra” 2003, nr 3/4(16/17)
- Marcinkowska-Gawin M., „Boyownicy i boyowniczeki”. *Środowisko „Wiadomości Literackich” wobec problemu regulacji urodzeń*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Marszałek M., „Życie i papier”. *Autobiograficzny projekt Zofii Nałkowskiej: „Dzienniki” 1899-1954*, wstęp G. Ritz, Kraków 2004
- Martin B., *Feminity Played Straight. The Significance of Being Lesbian*, New York-London 1996
- Materska D., *Kobiety są z Ziemi, mężczyźni też*, „Biuletyn Ośki” 1999, nr 1
- Matka Bolka, „Pełnym głosem” 1993, nr 1
- Mayer H., *Odmieńcy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa 2005
- McEwan D., *Feminizm – chrześcijański feminizm – teologia feministyczna*, przeł. P. Urbański, „Pogranicza” 1996, nr 3
- McIntyre V., *Waż snu*, przeł. L. Haliński, Poznań 1999
- Mędrzecki W., *Konwenans wiejski i nowe wzorce zachowań kobiet na wsi w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Michelet J., *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, przedmowa L. Kołakowski, Warszawa 1961
- Mill J.S., *Poddaństwo kobiet*, przeł. anonim, Toruń 1870
- Miller K., *Wspaniała „M”*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 1

- Miller N.K., *Arachnologie: kobieta, tekst i krytyka* (1984), przeł. K. Kłosińska, K. Kłosiński, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowska, Kraków 2006
- Misiak A.M., *Judyta – postać bez granic*, Gdańsk 2004
- Mizielińska J., *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Gdańsk 2004
- Mizielińska J., *Czy istnieje seks politycznie poprawny?*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4
- Mizielińska J., *Kim będziesz mała dziewczynko? Stereotypowy wizerunek kobiety w reklamie*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1996, nr 1
- Mizielińska J., *Płeć jako kategoria filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3)
- Mizielińska J., *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Kraków 2006
- Mladjenović L., *W domu – na polu bitwy. Podstawowa charakterystyka męskiej przemocy wobec kobiet oraz przemocy w czasie wojny*, przeł. I. Foundoukidis, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Morciniec J., *Skąd się biorą zadowolone niewolnice albo czego uczy elementarz*, „Pełnym głosem” 1995, nr 3
- Morrison T., *Recytatyw*, przeł. E. Łuczak, „Akcent” 2000, nr 1/2.
- Nacher A., *Cyborg jako klucze – polityka produktywnych sprzeczności*, w: *Gender – konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004
- Nacher A., *Ścieżkami bogiń i śmiertelnych*, „Zadra” 2000, nr 2(3)
- Nasiłowska A., *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Kraków 2006
- Nasiłowska A., *Księga początku*, Warszawa 2002
- Nasiłowska A., *Natura jako źródło cierpień*, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6
- Nasze ciała, nasze życie. Książka napisana przez kobiety dla kobiet*, red. J. Puzewicz-Barska, E. Tomaszewicz, Gdańsk 2004
- Newland K., *Kobieta w świecie współczesnym*, przeł. Z. Stępniewski, Warszawa 1982
- Nikt nie rodzi się kobietą*, red. i przeł. T. Hołówka, Warszawa 1982
- Nowicka W., *Raport na temat skutków ustawy o planowaniu rodziny*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2
- Nussbaum M., *Antygona Sofoklesa: konflikt, spojrzenie i uproszczenie*, przeł. M. Smulewska, „Teologia Polityczna” 2004/2005, nr 2
- Nussbaum M., *Kiedy kobiety staną się ludźmi?*, przeł. Ł. Somer (online)
- O pisarstwie kobiet*, rozmawiają Bożena Keff i Izabela Filipiak, „Literatura na Świecie” 1996, nr 4

- Olgyay-Stawikowska K., *Biblijne women's studies. Od/baśnia/nie kilku kobiecych postaci Nowego Testamentu. Propozycje metody pracy z tekstem*, „Katedra” 2004, nr 5
- Ostrowska D., *Wizerunek kobiety w pismach Ojców Kościoła*, w: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, red. J. Brach-Czaina, Białystok 1997
- Osuch E., *Słowo o czarownicy*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Owens C., *Dyskurs Innych: feministki i postmodernizm*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998
- Pankowska D., *Wychowanie a role płciowe*, Gdańsk 2005
- Paprzycka K., *Nowa rodzina – nowe nazwisko*, „Zadra” 2002, nr 1(10)
- Penn S., *Podziemie kobiet*, przeł. H. Jankowska, wstęp M. Janion, Warszawa 2003
- Piotrowska J., *Aborcyjny kaming aut po polsku* (http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=208)
- Pipher M., *Reviving Ophelia. Saving the Selves of Adolescent Girls*, New York 1994
- Radman A., *Homobadania*, „Zadra” 2004, nr 1(18)
- Radicalesbians, *Kobieta identyfikująca się z kobietami*, przeł. L. Piątkowska, „Furia Pierwsza” 1999/2000, nr 4/5
- Radkiewicz M., *Co to są studia gender?*, „Zadra” 2000, nr 2(3)
- Ranke-Heinemann U., *Eunuchy do Raju. Kościół katolicki a seksualizm*, przeł. M. Zeller, Gdynia 1995
- Ratcliffe K., *Anglo-American Feminist Challenges to the Rhetorical Tradition. Virginia Woolf, Mary Daly, Adrienne Rich*, Southern Illinois University Press 1996
- Rehberger C., *Mężczyzna i kobieta jako obraz Boga – równi i różni*, przeł. E. Pieciul, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, wybór, red. i komentarz E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2005
- Renz R., *Kobiety a planowanie rodziny w latach międzywojennych (w świetle źródeł kościelnych z Kielecczyny)*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Reynolds J. M., *Czarownice i dakinie. Tantra na Wschodzie i Zachodzie*, przeł. Z. Zagajewski, Kraków 2002
- Rich A., *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*, przeł. A. Grzybek, „Furia Pierwsza” 1999/2000, nr 4/5
- Rich A., *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, przeł. J. Mizielińska, Warszawa 2000
- Riley D., *'Am I That Name?' Feminism and the Category of 'Women' in History*, London 1988

- Ritz G., *Kanon i historia literatury widziane z zewnątrz*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Kanon i obrzeża*, red. I. Iwasiów, T. Czerska, Kraków 2005
- Ritz G., *Nić w labiryncie pożądania. Gender i płeć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, przeł. B. Drag, A. Kopacki, M. Łukasiewicz, Warszawa 2002
- Rosenbaum L., Sanford W., *Relacje i seksualność*, przeł. K. Łęcka, „Biuletyn Ośki” 2002, nr 1
- Rosinsky N.M., *Feminist Futures. Contemporary Women's Speculative Fiction*, Michigan 1984
- Równość i tolerancja w podręcznikach szkolnych*, Biblioteka Pełnomocnika Rządu ds. Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn nr 1, Warszawa 2003,
- Rudan V., *Ucho, gardło, nóż*, przeł. G. Brzozowicz, J. Granat, W. Szablewski, Warszawa 2004
- Ruether R.R., *Czy teologia wyzwolenia umarła?*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10
- Ruether R.R., *Dialog z głuchym. Odpowiedź na watykańską deklarację w kwestii kobiet*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7/8
- Ruether R.R., *The Emergence of Christian Feminist Theology*, in: *Feminist Theology*, ed. S. F. Parsons, Cambridge University Press 2002
- Sapkowska A., *Spotkanie z Boginią*, „Zadra” 2000, nr 1(2)
- Sawicka A., *Dagny Juel Przybyszewska. Fakty i legendy*, Gdańsk 2006
- Scheuch B., *Butch/Femme?*, przeł. H. Lisowska, „Furia Pierwsza” 1998, nr 2
- Serkowska H., *Kanon i historia literatury a pisanstwo kobiet*, „Pamiętnik Literacki” 2004, z. 3
- Serkowska H., *Podmiot, tożsamość, narracja: polemika Adriany Cavarero z Rosi Braidotti*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1
- Shelley M., *Frankenstein*, il. P. Munch, przeł. H. Goldmann, komentarze M. Porée, Warszawa 2000
- Showalter E., *Krytyka feministyczna na bezdrożach*, „Teksty Drukie” 1995, nr 3/4
- Sierakowska K., *Matka i dziecko w życiu codziennym rodziny inteligentnej w Polsce międzywojennej – wzorce stare i nowe*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 1997
- Sikorska-Kulesza J., *„Skąd się wziął twój braciszek?”. Początki dyskusji o wychowaniu seksualnym dzieci i młodzieży na ziemiach polskich*, w: *Kobiety i małżeństwo*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004

- Siostry i ich Kopciuszek*, red. E. Graczyk, M. Graban-Pomirska, Gdynia 2002
- Smoleń B., *Koncepcja melancholii Julii Kristevej*, w: *Sumienie, wina, melancholia*, red. P. Dybel, Warszawa 1999
- Smoleń B., *Mimetyzm Luce Irigaray*, w: *Ciało, płeć, literatura: prace ofiarowane profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak, Warszawa 2001
- Smoleń B., *Stara kobieta się dziwi*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Snitow A., *Feminizm i macierzyństwo*, „Pełnym głosem” 1995, nr 3
- Snitow A., *Rozważania ku przestrodze*, przeł. B. Limanowska, „Spotkania Feministyczne” 1999/2000, nr 2
- Sölle D., *Chrystologia bez Boga* (1970), przeł. E. Pieciul, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, wybór, red. i komentarz E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2005
- Sonda Ośki: *futurologia*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 2
- Sontag S., *Regarding the Pain of Others*, London 2004
- Sosnowska J., *Poza kanonem. Sztuka polskich artystek 1880-1939*, Warszawa 2003
- Spychalska M., *Znikająca kobieta i feministyczne śledztwo*, „Teksty Drugie” 2002, nr 5
- Stana M., *Lesbijka z dzieckiem*, „Pełnym głosem” 1995, nr 3
- Stana M., *Lesbijki w Polsce. Problemy z Kościołem*, „Pełnym głosem” 1994, nr 2
- Starhawk, *Piąty Święty Żywioł*, przeł. A. Sokołowska, Poznań 2001
- Steinem G., *Gdyby Freud był kobietą*, „Res Publica Nowa” 1994, nr 12
- Szczuka K., *Kopciuszek, Frankenstein i inne – feminizm wobec mitu*, Kraków 2001
- Szczuka K., *Milczenie owieczek: rzecz o aborcji*, Warszawa 2004
- Szczuka K., *Motywy boginiczne w literaturze*, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 3(4)
- Szlendek T., *Rozpada się wielka Mangea. O rychłej i nieuchronnej dominacji kobiet w kulturze zachodniej*, „Odra” 2004, nr 11
- Sznajder I., *Kobieta, Księżyc i czerwona sukienka. Rzecz o miłości*, Warszawa 2004
- Ślęczka K., *Feminizm: ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999
- Śmietana U., *Miedzy jedzeniem a istnieniem. Kulinarium w dyskursie feministycznym*, w: *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języ-*

- ki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, Izabelin 2002
- Śmietana U., *Od écriture féminine do somatektu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3).
- Środa M., *Dwa stanowiska w sprawie klonowania i nie tylko...*, „Mam prawo. Biuletyn Federacji na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny” 2003, nr 1(24)
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003
- Środa M., *Plug: dzwon żałobny dla kobiet*, „Nowe Książki” 2004, nr 3
- Środa M., *Pomidory, akwaria i seks*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 1
- Świrszczyńska A., *Jestem baba*, Warszawa 2000
- Taborska A., *Postłowie*, do: Carrington L., *Trąbka do słuchania*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1998
- Targosz K., *Sawantki w Polsce XVII w. Aspiracje intelektualne kobiet ze środowisk dworskich*, Warszawa 1997
- Titkow A., *Kobiety pod presją? Proces kształtowania się tożsamości*, w: *Co to znaczy być kobietą w Polsce*, red. A. Titkow, H. Domański, Warszawa 1995
- Titkow A., *Kobiety, mężczyźni. Natura i kultura*, w: *Spółczesność w dobie przemian. Wiek XIX i XX*, red. M. Nietyksza, A. Szwarz, Warszawa 2003
- Tokarczuk O., *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006
- Tokarczuk O., *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1998
- Tokarczuk O., *Lalka i perła*, Kraków 2001
- Tokarczuk O., *Prawiek i inne czasy*, Warszawa 1996
- Tokarczuk O., *Żywoł Kummernis z Schonau*, „Pełnym głosem” 1995, nr 5
- Tokarska-Bakir J., *Bajka dla Brigit*, „Biuletyn Ośki” nr 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Tokarska-Bakir J., *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, w: *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, Warszawa 2004
- Tomaszewska J., *Miedzy katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*, „Katedra” 2004, nr 5
- Tong Putnam R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002
- Truszkiewicz-Budziło E., *Dyskusje feminizmu z freudyzmem*, „Pełnym głosem” 1996, nr 4

- Ugrešić D., *Jesteśmy swoje chłopy*, przeł. I. Foundoukidis, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Umińska B., *Chiński lifting*, „Biuletyn Ośki” 2000, nr 4; 2001, nr 1
- Umińska B., *Folk feminizm*, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Umińska B., *Getto ciała, wieku, płci*, „Przegląd” 2004, nr 14
- Umińska B., *Pornograficzna Rebeka w powieści Michała Chorońskiego „Zazdrość i medycyna”*, „Katedra” 2001, nr 1
- Umińska B., *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Warszawa 2001
- Utrio K., *Córki Ewy. Historia kobiety europejskiej*, przeł. M. Gąsiorowska, Warszawa 1998
- Veil S., *O prawo do aborcji. Przemówienie z 26 listopada 1974 i rozmowa z Annieck Cojean*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005
- Vuarnet J.-N., *Ekstazy kobiece*, przeł. K. Matuszewski, Gdańsk 2003
- Walczewska S., *Czy kobietom w Polsce potrzebny jest feminizm?, w: Co to znaczy być kobietą w Polsce*, red. A. Titkow, H. Domański, Warszawa 1995
- Walczewska S., *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*, Kraków 1999
- Walczewska S., *Historia kobiet i jej różne postaci*, „Katedra” 2001, nr 1
- Warkocki B., *Skradziony list, czyli homoseksualna tajemnica wobec kanonu literatury polskiej*, w: *Kanon i obrzeża*, red. I. Iwaśsiów, T. Czerska, Kraków 2005
- Weldon F., *Diablica*, przeł. A. Bernat, Katowice 1995
- Wenk S., *Women's i gender studies w szkolnictwie wyższym w Niemczech*, „Katedra” 2001, nr 3
- Węgierek M., *Polski feminizm – jest czy go nie ma?*, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Wilson S., *Maskarady kobiecości*, przeł. M. Wilczyński, „Artium Quaestiones” 1998, t. 9
- Winterson J., *O sztuce. Eseje o ekstazie i zuchwalstwie*, przeł. Z. Batko, Poznań 2001
- Wittig M., *Nikt nie rodzi się kobietą*, „Furia Pierwsza” 2000, nr 6
- Wolf N., *Dziwka*, przeł. J. Rutkowska, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 2(3)
- Wolf N., *Klin klinem*, przeł. B. Limanowska, „Spotkania Feministyczne”, red. B. Limanowska, T. Oleszczuk, Warszawa 1994/1995
- Wolf N., *Prawda o małych dziewczynkach*, przeł. K. Łęcka, „Biuletyn Ośki” 1998, nr 3(4)
- Wollstonecraft M., *Windykacja praw kobiet*, przeł. K. Bratkowska, „Ośka” 2000, nr 2
- Women and Aging: an Anthology by Women*, ed. by J. Alexander, Corvallis 1986

- Woolf V., *Chwile wolności. Dziennik 1915-1941*, oprac. A.O. Bell, przeł. M. Heydel, Kraków 2007
- Woolf V., *Orlando*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1994
- Woolf V., *Własny pokój*, przeł. A. Graff, Warszawa 1997
- Woolf V., *Własny pokój, Trzy gwiney*, przeł. E. Kasińska, Warszawa 2002
- Zajović S., *Jestem niełojalna. Nacjonalizm, wojna, osobiste doświadczenia*, przeł. I. Foundoukidis, „Pełnym głosem” 1996, nr 4
- Zaworska-Nikoniuk D., *Drogi modyfikowania socjalizacji i wychowania przez feminizm*, Olsztyn 2004
- Zembruska A., *Problem „ślepoty rodzajowej” w filozofii Michela Foucaulta*, w: *Gender: wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, red. E. Durys, E. Ostrowska, Kraków 2005
- Zimmer Bradley M., *Mgły Avalonu*, przeł. D. Chojnacka, Poznań 2001
- Žižek S., *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Mariański, Warszawa 2003
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001
- Żarnowska A., *Schyłek wieku XIX – kształtowanie się modelu małżeństwa partnerskiego*, w: *Kobieta i małżeństwo*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004
- Żarnowska A., Szwarc A., *Przedmowa, do: Kobieta i małżeństwo*, red. A. Żarnowska, A. Szwarc, Warszawa 2004