

Przemysław Górecki

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: abakab@onet.eu

Mariana Pankowskiego osvajanie i usprawiedliwianie inności. Glosa do *Księdza Heleny* i *Putto*

– *Dziki bez – mówię – nasz dziki bez pamiętasz? Na stoku śmietniska? Moje pisanie to ten dziki bez. I ja w tym śmietniku stoję po kolana, bzem kwitnącym. I czuję, jak pode mną ziemia kochana faluje, jak ugina się pode mną humus przepitych do cna butelek i lachów na trąd przepoconych – ale człowieczych.*

Marian Pankowski, *Lida*¹

„Dzikim bzem” Mariana Pankowskiego są te kwestie, które przez imponującą liczbę lat działalności artystycznej (55 lat dzielących debiutancki tom od ostatniej mikropowieści) zyskiwały mu miano pisarza podejmującego tematy „niewygodne”, tabuizowane, peryferyjne i marginalne. To słowo-klucz przy omawianiu twórczości Pankowskiego, który sam w wielu deklaracjach przybierających kształt artystycznego *credo* lubił nazywać się „marginesowcem”². Potencjał tej mniejszościowej perspektywy zasada się w dużej mierze

¹ M. Pankowski, *Lida*, Lublin 1997, s. 24.

² Dla przykładu, w dwóch wywiadach-rzekach udzielonych Krystynie Ruta-Rutkowskiej i Piotrowi Mareckiemu, padają wyznania: „Moja bezsilność dziecka z ubogiego domu czy młodego człowieka, który nie miał w kieszeni grosza, żeby dziewczynie zafundować lody, pozwala mi dziś tak dobrze odczuwać zasadniczą niemożność marginesowców” [*Polak w dwuznacznych sytuacjach. Z Marianem Pankowskim rozmawia Krystyna Ruta-Rutkowska*, red. K. Ruta-Rutkowska, Warszawa 2000, s. 113] oraz „*Matuga* stała się dla mnie twierdzą i poezji, i literatury marginesowej. I choć umiałem pracować na uniwersytecie i wypełniałem mój zawód lojalnie, sercem byłem przy marginesie – jako poeta” [P. Marecki, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba! Marian Pankowski mówi*, Kraków 2011]. Osobną kwestią jest „marginesowość” akcentowana w opisach świata przedstawionego utworów Pankowskiego, jak choćby „społeczności marginesowe” w *Księdzu Helenie* [M. Pankowski, *Ksiądz Helena. Wybór utworów dramatycznych*, Kraków, s. 173] czy „marginesowiec Gustaw X.” w *Putcie* [M. Pankowski, *Putto*, Poznań 1994, s. 93].

na możliwości wyzyskiwania wszelkiej „inności” – pojęcia organizującego i definiującego rozumienie większości zjawisk zepchniętych poza wiodącą narrację literatury polskiej. U Pankowskiego ich miejsce jest zgoła przeciwne – twórczość pisarza sprawia wrażenie, jakby jej celem było przywrócenie tych zjawisk do głównego dyskursu. Zyskują głos, a ich trajektoria przebiega z dala od rzeczywistego marginesu: w samym centrum narracji.

Pojęcie „inności” odsyła do kilku istotnych płaszczyzn teoretycznych i przywołuje kolejne, pozostające z nim w ścisłym związku, terminy – choćby „wykluczenie”. W rozumieniu Pierre’a Bourdieu, cała rzeczywistość wraz ze „wspólnym światem” ludzi opiera się na rozmaitych wykluczeniach, których konsekwencją jest pozbawianie wykluczonych mowy. Konsekwencją tworzenia zbinaryzowanych i spolaryzowanych opozycji tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne jest nadawanie spójności „wewnętrznemu” poprzez odniesienie do tego, co „zewnętrzne”³. To zaś, jak pokazuje nie tylko filozofia, lecz także dzieje społeczeństw, punkt wyjścia do psychologicznego, dyskursywnego, a nawet fizycznego zamknięcia przedstawicieli „inności” na odosobnionej wyspie oddalonej na bezpieczną odległość od wspólnoty „wewnętrznej”, na której bezpieczeństwo rzekomo czyha. Zwodniczą pułapką takiej wizji może być jednak przeświadczenie o wyrazistej (najczęściej wręcz wizualnej) różnicy między „nami” a „Innymi”. Współczesny „Inny” wyszedł z labiryntów i uciekł z wysp, jak pisze w swym eseju Katarzyna Zdanowicz-Cyganiak, by podważyć „rodzime” przeświadczenie o jednolitości i spójności wewnątrz jednej rasy, jednej kultury, wreszcie, jednostki⁴. Nawet jeśli pozbawić go postulowanego przez Lévinasa aspektu budzącego odpowiedzialność i obowiązek opiekuńczości, pozostaje moc demaskatorska, skłonność i zdolność do poddawania krytyce, być może ważniejsza dla konsekwencji takiej konfrontacji. Dostrzega to Hanna Gosk, pisząc o Guliwerze jako figurze Innego/Obcego w krainie Liliputów:

Ktoś taki uruchamia mechanizmy krytycyzmu wobec istniejącego układu, mobilizuje do szukania nowych rozwiązań, które w założeniu przedstawicieli wspólnoty – postrzegającej go jako Innego/Obcego – miałyby jego „inność”/„obcość” jakoś zniwelować lub doprowadzić do ustabilizowanego porządku uznającego ją za element własnej struktury⁵.

³ M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Warszawa 1997, s. 49.

⁴ K. Zdanowicz-Cyganiak, *Inność w potrzasku. Kilka refleksji o „innym” ponowoczesnym, „Anthropos?”* 2008, nr 10–11, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/zdanowicz.htm> [dostęp 1.05.2014].

⁵ H. Gosk, *O czym opowiada Inny/Obcy*, „Polonistyka” 2006, nr 6, s. 12.

Skoro więc, jak zauważa Gosk, samą swoją obecnością „inny” podmiot dekonstruuje istniejący porządek, musi zagrażać jednostkowej lub zbiorowej tożsamości. I tę właśnie sytuację Michał Paweł Markowski przekonująco przedstawia w swoim felietonie o inności, pisząc, że owo nieustanne zagrażanie (naszej) tożsamości świadczy jedynie o tym, iż owa tożsamość jest projektem fundamentalistycznym, zakładającym w swojej istocie redukcję inności⁶. To niewesoły, choć prawdziwy wniosek, jak podpowiada historia masowych zmagających z innością, dowodzonych zazwyczaj przez mniej lub bardziej jednostkową instytucję samozwrotnie „legitymizującą” nierzadko krwawe zmagania.

Na co jednak próbuje się wskazać, rozróżniając „inność” i „obcość” w dużej części filozoficznych opracowań? Do jakiego wniosku mogą prowadzić pamiętne słowa Zygmunta Baumana o Obcym/Innym z *Wieloznaczności nowoczesnej. Nowoczesności wieloznacznej*:

Postawiony w jednym rzędzie z robactwem, Inny przestawał być podmiotem praw moralnych, zaś sposób jego potraktowania nie był już przedmiotem moralnych ocen. [...] Ściągał na siebie głęboko zakorzenione w psychice i podświadomości uprzedzenia, obawy, uczucia wstępu i obrzydzenia?⁷

Jeśli wiodą do refleksji o całkowitym ostracyzmie, na jaki skazuje się Innego, wówczas wart uwagi staje się polemiczny głos Bożeny Chołuj. Literaturoznawczynie twierdzi, że kategoria „inności” jest względnie bezpieczna jako sposób na utrzymanie w ryzach tego, co niebezpiecznie i wywrotowo „obce” – takie przynajmniej można odnieść wrażenie, zapoznając się z jej uwagami nad powieściami Teodora Fontane. Pisze w nich między innymi, że posługiwanie się kategorią inności to „strategia unikania tego, co w danej inności jest nam obce, to sposób na osławianie i tolerancję bez rozpoznania obcości i co gorsze, bez głębszej refleksji nad tym, jaki mamy do niej stosunek”⁸. Jednak czy takie, dość asekuracyjne w swojej powściągliwości, stanowisko przekonująco dowodzi słuszności hierarchii, którą trzeba by określić gradacyjnie: „obcość – inność – zrozumienie”; czy pozwala wytłumaczyć fenomen inności jako bezpiecznego azylu dla tego, co swoim radykalizmem jest „obce”, jednak dąży do bycia oswojonym? Co wówczas dzieje się z *obcością*, która w świetle tych słów wydaje się po prostu skrajną, ekstremalną formą inności? I która przecież potrafi funkcjonować pod postacią zasymilowanej

⁶ M.P. Markowski, *Inność i tożsamość*, w: tegoż, *Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne*, Kraków 2004, s. 106–107.

⁷ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 72.

⁸ B. Chołuj, *Inność w powieściach Teodora Fontane*, w: *Inny. Inna. Inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, Warszawa 2004, s. 283.

wartości (*Mendel Gdański, Weiser Dawidek*), podczas gdy to *inność* odtrącana bywa jeszcze bez próby nawiązania porozumienia i wysiłku zrozumienia (*Piotruś, Lubiewo*)? Jeśli „*inność*” nie zlewa się semantycznie z „*obcością*” lub nie jest w stosunku do niej ani bardziej ani mniej radykalną formą, pozostaje jeszcze rozróżnienie, według którego te dwie postawy różnią się po prostu swoją funkcjonalnością znaczeniową. O takiej sytuacji pisze Honorata Gruchlik. Dowodzi, że „podział kategorialny obcy – swój pozwala na samookreślenie się, odkrycie własnego ja i własnej tożsamości poprzez obcego – stanowiącego płaszczyznę odniesienia”, co odróżnia tę opozycję od kategorii „*inności*”, posiadającej zmienne pole semantyczne: „Inny, może znaczyć również tyle, co różniący się względem czegoś, wówczas Inny stanowi drugi biegun wobec kategorii «taki sam». Wówczas z Innym, którym może być zarówno Żyd dla katolika, czy czerwonowłosa kobieta dla blondynki, możliwe jest porozumienie”⁹. Konstatując, w zależności od kontekstu „*obcość*” może być jednoznaczna lub zupełnie przeciwna w stosunku do „*inności*”. „*Inność*” zaś, będąca odmiennością konfrontowaną z normą, może być figuralizacją pasywności i aktywności, przyjmować rolę ofiary lub unikać wiktymizacji i ustanawiać dyskurs emancypacyjny. W twórczości Mariana Pankowskiego akcenty te rozkładają się nierównomiernie, co czyni ją niejednoznaczną w ujęciu problematyki wykluczenia. Pytanie o podejście do odmienności samej w sobie jest z założenia problemem badawczym niemożliwym do rozwiązania w oderwaniu od wzajemnych napięć między istotą *inności* i *obcości*. Pytanie o studium *inności* według Mariana Pankowskiego jawi się jako interesujące i jak najbardziej realne wyzwanie interpretacyjne.

„Garść słów prostych rodem z ciała” – o genderowych figurach *inności*

Utworami, które w twórczości Pankowskiego zgłębiają problematykę *inności* są zazwyczaj te koncentrujące się na postaciach reprezentujących szeroko rozumianą *inność* genderową. Nie tylko seksualną, bowiem genderowe ujęcie *inności* pozwala określić ją wierniej, choć jednocześnie szerzej i bardziej wieloznacznie niż perspektywa ściśle seksualna (operująca pojęciem seksualności w konotacji biologicznej, psychologicznej, w kategoriach pewnej dyspozycji) czy stricte performatywna (zawężająca rozważania do zagadnień omijających spojrzenie esencjalistyczne). Umożliwia wieloaspektowe

⁹ H. Gruchlik, *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos?” 2007, nr 8–9, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/gruchlik.htm> [dostęp 15.04.2014].

przyjrzenie się sposobom konstruowania innego upostaciowionego w pewnych modelach funkcjonalnych czy akcydentalnych przypadkach konkretnych, niepowtarzalnych bohaterów. Jest pojęciem „zbiorczym”, obejmującym ogół zjawisk, resygnifikacji i niejednoznaczności dotyczących płci i ekspresji seksualnej. Spośród tekstów Pankowskiego poruszających taką problematykę, jednymi z najciekawszych laboratoriów genderowych transgresji i portretów kulturowej inności seksualnej są *Księżdz Helena* i *Putto*. Zestawienie tych dwóch pozornie nieprzystających do siebie utworów (dramat o kobiecie-księżdu i niewielka powieść o pedofilu, a więc futurystyczna historia o postępowym charakterze i pozytywnym wydźwięku oraz interwencyjna z założenia i przykra w wymowie opowieść o patologii) okazuje się poznawczo niezwykle interesujące, ponieważ każdy z nich staje się reprezentantem innego rodzaju podejścia Pankowskiego do problemu. Dystynkcja między aksjologicznym wymiarem przedstawionych w utworach problemów pozwala dostrzec każdy z nich jako swoiste uzupełnienie drugiego.

W większości opisów towarzyszących znaczącym „obcym” postaciom utworów Pankowskiego, zainteresowanie „ciekawostką przyrodniczą” wzmacniane jest tendencją do tworzenia osobliwych *Kunstkamer*. Często charakterystyce seksualnego odmienca czy osoby łamiącej genderowy konwens towarzyszy wrażenie wybiórczego przesiewu, który wyłania pewne indywiduum, przeprowadza szczegółowe rozpoznanie dające mu także prawo do zaistnienia we własnym dyskursie, przedstawia jego działania bez próby selektywnego zafałszowania i tym samym umieszcza w specyficznym gabinecie osobliwości. Metaforycznego wymiaru nabiera to w *Putcie*, w którym pojawia się Garbus-Gustaw, bohater będący jednocześnie figurą inności (w dodatku co najmniej podwójnej, fizycznej i seksualnej – o konotacji kryminalnej, pedofilskiej) i figurką w *Kunstkamer* Pankowskiego. W utworze tym, *Kunstkamer* wchodzi w relację z *Falkentheorie*, ponieważ symbolicznym odpowiednikiem Gustawa staje się globus – fatalistyczny wręcz obiekt antykwaryczny, jeden z przedmiotów wymiany między narratorem a Garbusem, pełniący rolę nowelistycznego sokoła. Cały utwór staje się jeszcze bardziej umowny (i wymowny), gdy wziąć pod uwagę, że akcja w znacznej części dzieje się wśród rozmaitych posążków, na targu staroci, w gabinetach załoczonych od figurek różnego rodzaju¹⁰. Garbus staje się po prostu jedną z nich, pełniącą rolę kustosa, obciążoną dodatkowym jarmem inności.

¹⁰ Targ staroci ma wymiar przenośny jako przestrzeń, w której możliwe jest odarcie innego z inności: „Rynek ze starociami jest idealnym terenem integracji cudzoziemca. Czarniuch o włosie skudłaconym okaże się za chwilę sympatycznym Afrykańczykiem; wystarczy, żeby spuścić z ceny” [M. Pankowski, *Putto*, Poznań 1994, s. 51]. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Lokalizują je w tekście, podając skrót tytułu P oraz numer strony.

Inność usprawiedliwiana, czyli *Putto* i kwestie konfliktu etycznego

Putto to opowieść skoncentrowana na kwestii pedofilii¹¹. Z powodów etycznych niemożliwe jest jej oswojenie – z tych samych względów nie można także poprzestać na prezentacji, zdaje się mówić narrator. Przykładając tę zależność do filozoficznego rozróżnienia na „inność” i „obcość”, należałoby umieścić *Putto* na antypodach „obcości”, jako egzemplifikację odmienca nie nadającą się do zasymilowania. Podobnie jak w *Rudolfie*, narratorem jest człowiek „spoza świątka”, który stopniowo (punktem zwrotnym jest natrafienie na wzmianki prasowe o „nowej aferze obyczajowej”) odkrywa podejrzaną naturę więzi łączących Gustawa, wspomnianą już nieszczęśliwą figurę wielokrotnego wykluczenia, z dziećmi, których obecność na plebanii czy w „zakładzie naprawczym” ze zwyczajnego zjawiska staje się faktem jednoznacznym. Podmiotem „tłumaczącej”, czyli usprawiedliwiającej, narracji czyni Pankowski Gustawa, który swoją argumentacją stara się przedstawić narratorowi skłonności pedofilskie w pozytywnej interpretacji. Co ważne, jego perspektywa jest nie tyle obronna z motywacji egoistycznej, lecz bardziej z poczucia misji i odpowiedzialności za obronę pewnych (zinstytucjonalizowanych w ekskluzywnym kręgu mężczyzn zaangażowanych w sieć pedofilskich relacji, na czele której stoi sam Garbus) wartości. Stąd, uzasadnienie bohatera odwołuje się często do topiki boskiej natury, podkreśla winę ofiary przy założeniu bierności sprawcy oraz akcentuje rzekomy aspekt wychowawczy i resocjalizacyjny pedofilii. Wierszykiem legitymizującym brak „złej woli” stają się strofy: „Natura jest bezgrzeszna. / Gdy jagnię zakrwawi, / czy to wilka wina? / *Idem*, gdy narciarzy / w sandwich mięsny sprasuje / niepokalana lawina” [P, s. 64]. Sofistyczna obrona własnej niewinności przyjmuje znamieny ton oskarżycielski w stosunku do dzieci:

Bachory proszą się, żebym ich „brał do niewoli”. Tak, tak. Ich to bawi. Lubią ten przestach... No i mają okazję dać upust swojej dzikości. Krzyyy-cząąąą. [...] Chłopcy się zmówili: co dzień inny daje się złapać. Na wyżerkę do mnie taki jeniec wali... Cukierki, czekolada, guma do żucia... Paciorki – widzi moje niezrozumienie – oczy szklane zwierząt i ptaków... Grają nimi w kulki... No i zawsze im tam coś do ręki kapnie. – I wybuchnie śmiechem, zanim zdążyłem pojąć dwuznaczność czasownika [P, s. 53]

¹¹ Wątek pedofilski pojawia się także w *Rudolfie*. To właśnie młodocianość kochanka Rudolfa jest granicą tolerancji matki narratora, która przy okazji rozmowy z synem przytacza także historię z sąsiedztwa: „Poptiu, świntuch jeden... też sobie spraszał bachory do piwnicy... Jabłka, wiesz, te pyszne zimowki, co je w słomie trzymał... im dawał. Ale za to musiały mu ten jego ogromny rozporek rozpinać, jatkę na wierzch wywalać i się tym wszystkim bawić...” [M. Pankowski, *Rudolf*, Kraków 2007, s. 130].

oraz:

Czyś ty kiedy widział, żeby mała srajda pędziła z samolotem w ręce i wpadłszy na matkę, krzyczała w rozpaczy: „to przez ciebie ta straszna katastrofa!”? Oczywiście, że nie...

[...]

Wiesz... dzieci... one garną się do nas. One dosłownie proszą się o dotyk – uśmiecha się – „moralność chrześcijańska” wynaturzyła nasz stosunek do dzieci... Matki sobie jeszcze pozwalają na cielesne czułości... jak są same z bachorem. Ale kiedy przy świadkach... to cium w główkę. I tyle... [P, s. 70]

Więszym i bardziej przemyślanym konceptem strategicznym w takiej linii obrony jest „zakład naprawczy” urządzony w trudno dostępnym pomieszczeniu za sklepem z płytami. Koncepcja obudowana została ideologią przyjaźni, pomocy i szlachetnego gestu¹²:

Znalazł smarkacz papierośnicę i nim się zdecydował zanieść ją na komisariat... Policja. Jak to policja. Pętał z biednej rodziny. Tata krzesła wypłatał na trotuarze... Na szczęście prokurator... znajomy mego ojczyma... wydarł go z zakładu poprawczego. U nas pracuje.

[...]

Chciałbym, żeby ich matki mogły zobaczyć, jak my tu pracujemy, jak nas ludzie szanują i cenią [...] Mali, co tu z zabawkami przychodzą, oni... nie uwierzysz... ja dla nich nie jestem garbaty... a ich rodzice podświadomie czują, że poprzez te zabawki bachory mają dostęp do świata łagodnego... bez katastrof i głodujących kontynentów... że rozwieszamy nad dziećmiakami niebo niziutkie, pod którym natura o złotych liściach, a dzień roi się od psot sowizdrzalskich, od wesółych dotknięć... [P, s. 73]

Narratorowi *Putta* nieobca jest ambiwalencja. Choć sprawia wrażenie równie stanowczo obojętnego na usprawiedliwiającą argumentację Garbusa (unika moralizowania), to jest kilka momentów fabularnych, w których sprawia wrażenie omotanego i chwilowo „przekupionego” jego słowami:

I naraz pojąłem, że nie ma w tym układzie nic przypadkowego, nic zboczonego, że gesty pożądania, że skomlące usta są częścią oczywistości Bożej. Bóg ukochał się w tych uczynkach i trwa pochylony nad kazirodczą polifonią, której On sam jest kompozytorem, dyrygentem, srebrem i hebanem, i jaworem współuwielbiających Go instrumentów [P, s. 64–65].

¹² W takim ujęciu proponowanym przez Gustawa, swoją rzekomą dobroczynnością przypomina ona wręcz „pedagogię homoseksualną”, o której pisze np. Elisabeth Badinter w swojej najsłynniejszej książce [zob. E. Badinter, „*To mężczyzna tworzy mężczyznę*”, w: tejsze, *XY. Tożsamość mężczyzny*, przeł. G. Przewłocki, Warszawa 1993, s. 80–86].

Tego typu sytuacje niuansują portret psychologiczny narratora, podobnie jak bardzo wizyjne sny, które mu się przytrafiają. Schemat relacji między Garbusiem i narratorem jest podobny do znanego z Rudolfa: tutaj także depozytariusz dóbr „cielesnego świata” czyni starania zmierzające do zaangażowania swojego adwersarza, nie są one jednak zakrojone tak szeroko ze względu na wątpliwy moralnie i napiętnowany społecznie charakter panujących w tym świecie relacji („Jakbyś zaszedł do mnie i zapukał *do wiewiórki* tak... o piątej, w sobotę... to mógłbyś... To jedyny wieczór nie zajęty. Inne mam już zaklepane” [P, s. 55]). Choć narrator nie korzysta z propozycji, to nieoczekiwany obrót spraw, jakim jest medialne nagłośnienie afery budzi w nim poczucie „zaangażowania” poprzez samą znajomość z podejrzanym i fakt bycia wtajemniczonym w szczegóły. To wywołuje strach:

Pierwsze tygodnie po procesie – w stanie ciągłej obawy, że znowu nadarzy mi się okazja, i że jak dziecko nieostrożne... po lodzie i pod lód! Dezynfekuję swój dyskurs, wyrazem obojętnym zalepiam słowo kosmate, jak na afiszu przedwyborczym nazwisko przewodniczącego partii podpalaczy... nazwiskiem społecznika i ojca dzieciom [P, s. 59]

Sny wzmagają poczucie niepewności, będąc być może projekcją nieświadomych obaw a nawet pragnień. Ich jaskrawość i barwność jest niewątpliwie pokłosiem opowieści Garbusa:

Guliwerem mnie sadzają, a sami prędiutko lilipuciej. I już spodnie ze mnie ściągają, że czuję słonko na mych intymnościach. Ale i myśl, że czas by wstyd włączyć, bo ta wyspa przecież na publicznym Placu. Ale równocześnie patrzę w dół i widzę, że paluszki tych doktorków zgrabne, kiedy napletek naciągają, jak cienkie ciasto na strudel [P, s. 68].

Jeśli przyjąć sny narratora za ową projekcję pragnień, wówczas stawiają go one między pozycją aktywną a pasywną. Jego specyficzną postawę można określić jako oscylującą między interakcją, którą uniemożliwia strach, a dystansem, który utrudnia ludzka ciekawość.

Inność osławiana, czyli *Ksiądz Helena* i kwestie konfliktu obyczajowego

Oswojenie inności – a więc krok dalej niż zaakceptowanie (lub nie – jak w *Putto*) obcości to mechanizm działający w dramacie *Ksiądz Helena* i związany z realiami świata przedstawionego. Akcja dramatu rozgrywa się

w Brukseli 1999 roku i poprzedzona jest (cenną z punktu widzenia niescenicznosci tekstu) rekapitulacją wymowy ideowej i przybliżeniem genezy utworu, pełniącymi właściwie rolę popularnego w renesansie argumentu, wskrzeszonego z literackiego niebytu, w którym tkwił od ponad wieku. Co istotne, utwór jest formalnie wizją futurystyczną, ponieważ powstał w 1992 r., a więc przenosi wydarzenia w przyszłość oddaloną o siedem lat, do symbolicznego schyłku milenium. Wśród najważniejszych tez tego wprowadzenia, autor (fragment zatytułowany jest *Od autora* i ma sprawiać wrażenie przedmowy napisanej 8 XII 2019, a więc dwadzieścia lat po i tak już osadzonej w przyszłości akcji utworu)¹³ stawia wniosek o nieodwracalnym przełomie, jaki dokonał się pod koniec wieku:

Pod koniec XX wieku w zachodniej Europie popękały struktury społeczne. Przeszły się liczyć granice pokoleń. [...] Życie seksualne stało się sprawą publiczną. [...] Ekshibicjonizm podniesiono do rangi cnót¹⁴.

W konsekwencji szeregu przemian obyczajowych, niemal każda mniejszość zyskała prawo do legitymizowania swojej obecności w przestrzeni publicznej poprzez posiadanie własnego przedstawiciela w typowo większościowych, dotychczas opresyjnych w stosunku do niej, strukturach:

W roku 1999 ze świeczką trzeba by szukać środowiska, które nie miałyby duszpasterza wywodzącego się ze „swoich”. Mieli więc homoseksualiści księżdz homoseksualistę, mieli swojego miniaturowego katechetę lilipuci. Pewien dziennikarz amsterdamski zapewniał nas, że nawet świat przestępczy miał swego spowiednika, który w ramach drugiej akcji ewangelizacyjnej udzielał rozgrzeszenia wiernym trudniącym się sutenerstwem.

Odpowiedzią na patriarchalny porządek systemu kościelnego stała się tytułowa postać księżdz-kobiety, Heleny van Engesluis. Nowo wyświęcony duchowny¹⁵ przyniósł do pogrążonej jeszcze w tradycyjnym katolickim paradygmacie diecezji wizję radykalnie przeformułowanej, a właściwie dosto-

¹³ Znamienne, że akcja przeniesiona została do niezbyt dalekiej przyszłości – pozwoliło to uniknąć efektu utworu *science-fiction*, w przypadku którego oswojenie stałoby się zbyt abstrakcyjne i nieosiągalne i musiałoby ustąpić prezentacji.

¹⁴ M. Pankowski, *Księżdz Helena. Wybór utworów dramatycznych*, Kraków 1996, s. 173. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Lokalizuję je w tekście, podając skrót tytułu KH oraz numer strony.

¹⁵ W dramacie konsekwentnie stosowana jest forma „księżdz Helena” w męskoosobowym wzorcu odmiany („biskup [...] przyjął do swej diecezji nowo wyświęconego księżdz Helenę...”, „Księżdzu Helenie diecezja przydzieliła...”). Brak żeńskich odpowiedników, a więc nie przewidziana obecność kobiet w języku, jest oczywiście świadectwem nieobecności kobiet w roli, której desygнатem byłaby forma żeńska. Niestosowanie wyrazu „księżdz” w funkcjonalnym

sowanej do nowych realiów społecznych, roli Kościoła wraz z propozycją „nowego” duszpasterstwa. Jego filarem miałby się stać bliski i bezpośredni kontakt z wiernymi, symbolizowany zaproszeniem do długiego stołu („Coś w rodzaju *pierwszej wieszki*” – mówi Ksiądz Helena). W zakresie programowym, miałyby ono opierać się na włączeniu w obręb zainteresowania ekumenicznego takich współczesnych problemów świata, jak kwestie feministyczne („*Obrona życia... biorąc pod uwagę specyfikę mojego terenu... wydaje mi się czymś równie... anachronicznym, jak... bo ja wiem... obstawanie przy dziewictwie przedmałżeńskim*” [KH, s. 181]) czy refleksja ekologiczna („*Żyjemy w epoce, kiedy przyszłość ludzkości określona jest dramatycznymi pytaniami o zakresie planetarnym... Kuria Rzymska poświęca wiele uwagi badaniom ekologicznym*” [KH, s. 180]). Sytuacja, w której znajduje się ksiądz Helena, przypomina rzeczywistość postsekularną opisywaną przez Agatę Bielik-Robson w *Deus otiosus*: „Nowoczesność okazuje się epoką, w której dominuje nie imperatyw sekularyzacji za wszelką cenę, ale właśnie subtelny model negocjacji między transcendencją a immanencją, gdzie stawką jest ocalenie ludzkiej wolności”¹⁶. Grając o tę stawkę, bohaterka godzi się – w imię owej

żeńskosobowym ujęciu (tak jak np. „profesor” czy „doktor” w wyrażeniach, analogicznie, typu „przyjął profesor Helenę”, „Doktor Helenie przydzielono”) jest natomiast przejawem bezprecedensowości kobiety-księdza i nieprzystosowania kleru (zwłaszcza starszego pokolenia, którego przedstawicielem w utworze jest Biskup) do nowych realiów społecznych. Symptomatyczny jest dialog: „Biskup: Spodziewam się, że Pani... że Ksiądz... Daruj... Niech Ksiądz daruje mi me wahania terminologiczne... ale niełatwo staremu pokonać nawyki... (z *uśmiechem*) No bo przecież nie zacznę od *Mój ojciec* ani *Moja Matko...* / Ksiądz Helena: Dlaczegoż by nie? Czas już, żeby na macierzyństwo i na kobiecość rozciągnąć funkcje sacerdotalne. / Biskup z *wymuszonym uśmiechem*: No... nnie. Dlatego nie, ponieważ od stuleci zwracamy się tak do... kogo innego... do naszej Matki Maryi” [KH, s. 180]. Zwracanie się do Księdza Heleny jak do kobiety jest wykluczone ze względu na fakt, że jest to rodzaj kultu zarezerwowany dla Matki Boskiej, zwracanie się jak do mężczyzny zaś uniemożliwia nie tylko pozorny pierwiastek, paradoksalnie, „antyemancypacyjny”, lecz także fakt, że jest to status podmiotu uniwersalnego (reprodukowany przez wspomniane „funkcje sacerdotalne”, a więc związane ze zhierarchizowanym duchowieństwem), którego kobiety nie mają. Za radą Monique Wittig, musiałaby nastąpić destrukcja „płci”, by kobiety mogły ów status zdobyć. Dlatego, dopóki taki przewrót nie nastąpi, zwrot „Ksiądz Helena” umieszczony w wypowiedzi, zamiast wymuszać składniowe dostosowanie się pozostałych członów wypowiedzenia, będzie akcentował zaskakujący fakt kobiecości podmiotu – zgodnie z wnioskiem Wittig, że istnieje tylko jeden rodzaj gramatyczny: to, co kobiece (to, co męskie, jest po prostu tym, co ogólne): „Gender is the linguistic index of the political opposition between the sexes. Gender is used here in the singular because indeed there are not two genders. There is only one: the feminine, ‘the masculine’ not being a gender. The result is that there are general and the feminine, or rather, the general and the mark of the feminine” [M. Wittig, *The Point Of View: Universal Or Particular?*, „Feminist Issues” 1983, Vol. 3, No 2, s. 64].

¹⁶ A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 12.

konieczności przekraczania granic transcendencji z immanencją – na bycie podmiotem niełatwej walki

między religią objawioną w sensie dogmatycznym, która zniewala jednostkę nakazem posłuszeństwa wobec suwerennego Boga, pana i władcy stworzenia – a zupełnym wytarciem śladu transcendencji [...], w wyniku czego jednostka popada w poddaństwo wobec koniecznych, samopowtarzalnych reguł immanencji¹⁷.

Znajdując się w nieusuwalnym pomiędzy suwerennością i koniecznością, jest poza religijną ekumeną i jednocześnie w samym jej centrum, przynajmniej formalnie i tytułarnie¹⁸.

Lewicowość postulatów księżdy Heleny została przedstawiona jako genetyczne świadectwo łączności z rodzicami, którzy wywodzili się z rodziny o tradycjach *provo*¹⁹. Propozycja Kościoła przedstawiona przez Księżdy Helenę jest przedmiotem aporycznych sporów między duchowną a Biskupem, ich konflikt ma jednak głębsze podłoże, którym jest genderowa inność bohaterki. Nieustępliwość Biskupa i ostateczne oddanie Księżdy do dyspozycji Kurii Rzymskiej to znak trudności z pogodzeniem postaci kobiety z rolą księżdy – trudności, która nie tylko uniemożliwia porozumienie ze specyficzną hybrydą w sutannie, lecz także katalizuje ogólny nastrój wrogości, zaostrza i polaryzuje opinię społeczności skupionej wokół

¹⁷ Tamże, s. 11.

¹⁸ Warto przywołać charakterystykę postsekularyzmu jako nurtu myślowego w ujęciu Michała Warchały, które wydaje się najbliższe temu, w jaki sposób misyjność swoją i swojego ewangelizacyjnego projektu pojmuje księżdy Helena. Warchała odczytuje postsekularyzm w kontekście Freudowskiej figury powrotu wypartego: „Oto religijne motywy i kategorie przebijają sztuczne bariery stworzone przez laicką nowoczesność i triumfalnie powracają – nie tylko na peryferiach świata nowoczesnego, ale i tam, gdzie tradycyjnie rezydowała awangarda owej laickiej nowoczesności, czyli w Europie Zachodniej. [Z tego punktu widzenia, postsekularyzm – dop. M. G.] jest więc nie tyle kapitulacją nowoczesności wobec czegoś bardziej pierwotnego, co raczej przejawem jej wewnętrznej refleksyjnej pracy nad sobą, której celem jest ograniczenie rozmaitych *niezamierzonych konsekwencji* własnego rozwoju – jedną z najważniejszych spośród nich jest analizowana przez Habermasa nieszczęsna opozycja między wojującym sekularyzmem, niezadającym sobie sprawy, że jego *humanizm* tak naprawdę przeciera szlak dla kompletnie odhumanizowanego naturalizmu, a również wojującym fundamentalizmem religijnym, który występując w imię rzekomej czystości tradycji nie uświadamia sobie własnej zależności od na wskroś nowoczesnego myślenia” [M. Warchała, *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia postsekularnego*, w: *Deus otiosus*, s. 167–169].

¹⁹ Holenderski ruch kontrkulturowy ukształtowany na gruncie idei anarchistycznych i związanych z Nową Lewicą. Pojawia się również informacja o ojcu Księżdy Heleny, który był adwokatem i obrońcą squatersów. Nasuwa to paralelę biograficzną z samym Pankowskim, który wychował się w lewicowym sanockim domu.

parafii²⁰. Specyficzny spłot, jakim jest fuzja sfery sakralnej z somatyczną uniemożliwia interpretację figury księdza-kobiety jako płci „zrozumiałej” kulturowo²¹. Uwidacznia się tu wyraźnie hipoteza Ingi Iwasiów, że inność to nie składnik niczyjej tożsamości, lecz element procesu komunikacji²². Spetryfikowana opozycja Kobieta–Mężczyzna zostaje zastąpiona opozycją Kobieta–Ksiądz, co uwidacznia się w słowach jednego z bohaterów dramatu:

MĘŻCZYŻNA Och, Haa... Jak by ci to...

KSIĄDZ HELENA Księdzu...

MĘŻCZYŻNA *już opanowany* Niech mi Ksiądz daruje, ale trzeba mi było chwili czasu, żeby przejść emocjonalnie... od kobiety do... księdza, czyli antykobiety... [KH, s. 190]

Binaryzm płciowy (poprzedzony budzącym zastrzeżenia rozróżnieniem na naturę i kulturę, w ujęciu przejętej przez feminizm antropologii strukturalnej Levi-Straussa) wraz z jego systemem zaleceń, skojarzeń i stygmatów zorganizowanych wokół esencjonalnie rozumianych wartości, narzucił ściśle kulturową interpretację „antykobiecego” potencjału roli księdza jako skrajnego przeciwieństwa kobiety i cech związanych z kobiecością, radykalnego zaprzeczenia „kobiecych jakości”. Taka sytuacja jest paradoksalna, ponieważ „ksiądz” powinien być konstrukcją bliższą „kobiecie” niż „mężczyzna”, choćby ze względu na fakt specyficznej seksualności (programowo nie realizowanej, więc pozbawiającej figury księdza postawy aktywnej; wyłączającej ją z relacji seksualnej, w której mogłaby zaistnieć relacja władzy i triumf „mężczyzny” posiadającego „kobietę”) czy wyłączenia z patrylinearnego porządku poprzez podstawowy fakt nieuczestniczenia w procesie reprodukcji²³. Jest on tymczasem jeszcze dalszy od „kobiecości” niż jej kanoniczny nega-

²⁰ Dobrym przykładem ilustrującym to jest scena, w której Helena opuszcza gmach diecezjalny i spotyka się z eskalacją niechęci ze strony mieszczek: „Anna Van Pruiim: Obrończyni morderców dzieci... Widzieliście? Nawet głowy nie opuściła! – Gertruda De Stuij: Tym lepiej... bo można było na jej gębie wyczytać: przegrałam na całego. Plajta. Plajta i klapa!” [KH, s. 213].

²¹ O kulturowej zrozumiałości i „prawdzie” płci pisze Judith Butler: J. Butler, *Tożsamość, „prawdziwa” płeć i metafizyka substancji*, w: tejsze, *Utwikłani w płeć*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 69.

²² „Ciało niechciane jest jednocześnie ciałem pożądanym, albowiem wywołuje zaciekawienie. Inność podlega stygmatyzacji, będąc jednocześnie atrakcją przyciągającą uwagę”. Patrz: I. Iwasiów, *Ciało niechciane*, w: *Codziennie, przedmiotowe, cieleśne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX wieku*, red. H. Gosk, Izabelin 2002, s. 297.

²³ Na jeszcze inny, bardziej „performatywny” fakt transgresyjności seksualnej figury „księdza” zwraca uwagę Biskup: „Zacznę od szat liturgicznych... od sutanny... Nie przeczę... być może iż razi niektórych wiernych... że ma w sobie coś żenującego... może nawet podświadomie hermafrodyicznego...” [KH, s. 182].

tyw występujący pod postacią „mężczyzny”. Jego status płciowy powinien być jasno określony, staje się jednak zarzewiem sporu, który niejako ilustruje jedną z tez Germana Ritzta:

W naszej chrześcijańskiej i prochrześcijańskiej kulturze dyskurs emancypacji zawiera przeważnie bezrefleksyjny, ale niemal nieunikniony sojusz ze stanowiskami, które stroją się w kostium religijny i szafują ocenami moralnymi. Wszelkie mówienie o seksualności ma tendencję do jej osławiania i chce w dyskursie przewyciężyć niepokojącą inność seksu. Toteż podmiot teorii i analizy musi swój własny status płciowy poddawać nader bacznej weryfikacji i refleksji²⁴.

Sam sposób odbierania Heleny nieoczekiwanie staje się paralełą kulturowej recepcji postaci Judyty, opisywanej przez Hansa Mayera w *Odmieńcach*: obie kobiety można ujrzyć jako podejmujące działanie nie w obronie własnej, lecz w poczuciu moralnej konieczności, oraz stające się reprezentantkami wartości dotychczas przypisanych mężczyznom. Zaskakująco zbieżny jest z pewnością finał dziejów obu bohaterek – jak pisze Meyer, Judyta dopiero przez świat mieszczański „uznana została za odmieńca totalnego”²⁵.

Postawa Księżdy Heleny jest nie tylko aktywna, lecz ma w sobie nawet pierwiastek aktywizujący. Wymiar prometejskiego, choć naznaczonego szeregiem kompromisów, gestu jest szeroki i altruistyczny. W pewnym sensie, jego charakter jest na wskroś neoprotestancki, choć zdecydowanie inny w swoim dążeniu – celem nie jest nobilitacja (czy, logiczniej, rehabilitacja) indywidualnego namysłu religijnego, lecz mobilizacja i jeszcze większa kolektywizacja wiary, z tym, że na w pełni demokratycznych warunkach. Zamiast jednostkowej i intymnej refleksji biblijnej, kastowego podziału systemu duchowieństwa i *sola scriptura*, Helena zdaje się promować wizję duchowości oddziałującej na przestrzeń społeczną i model *singularité universelle*, a więc nie „religii prywatnej” w ujęciu takim, w jakim pisze o niej Tadeusz Bartoś²⁶, lecz pozostającej w opozycji wobec partykularyzmu interesów jednej grupy „uniwersalnej pojedynczości” Alaina Badiou²⁷. Helena jest ponadto figurą sprzeciwu wobec przemocy symbolicznej, której ośrodkiem jest, będąca genderową konstrukcją społeczną *habitus*, struktura narzucająca androcentryczny porządek rzeczywistości. Odwołanie do Bourdieu staje się uzasadnione i płodne zwłaszcza, gdy sięgnąć do jego tezy o nieuzasadnionej sile męskości i związanego z nią ładu społecznego: „Siła męskiego porządku

²⁴ G. Ritz, *Dyskurs płci w ujęciu porównawczym*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 118.

²⁵ H. Mayer, *Odmieńcy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa 2005, s. 74, 77.

²⁶ Por. T. Bartoś, *Religijny język na nowe czasy*, w: *Deus otiosus*, s. 330–332.

²⁷ Por. A. Badiou, *Paweł – nam współczesny*, w: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 17–25.

wynika z tego, że obchodzi się on bez uzasadnienia: androcentryzm narzuca się jako neutralny i nie wymagający dyskursywnej legitymizacji”²⁸. Dalej, Bourdieu wyprowadza genezę przemocy symbolicznej (rozumianej jako owa androcentryczna wizja porządku narzucona społeczeństwu i wyznaczająca jego członkom określone pozycje w polach symbolicznych) od męskiej dominacji: „Uniwersalnie uznawane pierwszeństwo mężczyzn potwierdzają obiektywne struktury społeczne oraz bazujące na płciowym podziale pracy działania w sferze produkcji [...]”²⁹. Myśl tę w kontekście teorii queer rozwija Jacek Kochanowski, akcentując związek dyspozycji behawioralnych (także zawierających się przecież w pojęciu *habitusu*) i łącząc w ten sposób z koncepcją płci jako stylizacji ciała³⁰. *Ksiądz Helena* wraz ze swoją wywrotową figurą księdza-kobiety dokonuje pewnej modulacji w obrębie wniosku Bourdieu; siła męskości, gdy skupia się na instytucji księdza (biskupa, duchownego...) przestaje być nieuzasadniona – legitymizuje ją Biblia, Tradycja Kościoła Katolickiego wraz z całym ich patriarchalnym systemem argumentacji i obostrzeń³¹. Funkcjonuje więc na prawach dogmatu, tym silniej będąc niepodważalnym i integralnym składnikiem powszechnego ładu. Czytelne staje się deprecjonowanie Księdza Heleny przez Biskupa i wiernych, podważanie jej kompetencji, które pochodzą nie wiadomo skąd, roszczą sobie prawo do bycia równorzędnymi z racjami księdza-mężczyzny³². Odmienność cielesna bohaterki jest dla mieszczek czytelnym sygnałem: to właśnie ona musi stanowić źródło jej wiedzy, a skoro jest to wiedza pochodząca z ciała³³, z pew-

²⁸ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa 2004, s. 18.

²⁹ Tamże, s. 45.

³⁰ J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź 2009, s. 68.

³¹ Tak Marian Pankowski powiedział o utworze: „Konfliktowy stosunek między Księdzem Heleną a Biskupem jest chyba ilustracją jednego ze zderzeń przedstawiciela doktryny, podawanej jako wartość absolutna, z filozofią prawd czasowych, dostosowanych do obyczajowej ewolucji społeczeństwa” [*Polak w dwuznacznych sytuacjach*, s. 92].

³² „Bycie *kobiecą* oznacza trzymanie się z daleka od działań i właściwości, które mogą funkcjonować jako oznaki męskości. I tak na przykład powiedzenie o kobiecie polityku, że jest kobieca, jest jedną z najsztudniejszych form zanegowania jej prawa do dysponowania męskim atrybutem, jakim jest władza” [P. Bourdieu, *Męska dominacja*, s. 117]. Te słowa Bourdieu można sparafrazować, zamieniając „polityka” na „duchownego” oraz „władzę” na „prawdę”, by odnieść je bezpośrednio do problemu przedstawionego w *Księdzu Helenie*.

³³ Jakub Momro stawia tezę, że w utworze następuje redukcja istotności człowieka do „zupełnie wyjątkowego, niepowtarzalnego doświadczenia własnego ciała”, zaś trójkątką bohaterów: Ksiądz Helena – Mężczyzna – prostytutka Lieve pogrążony jest w neurotycznej samotności [zob. J. Momro, *Wierność ciału niespokojnemu. Wokół „Księdza Heleny” Mariana Pankowskiego*, „Ha!Art” 2004, nr 1, s. 113]. To zestawienie postaci jest interesujące także pod innym względem: jako konfrontacja trojga depozytariuszy własnego doświadczenia cielesnego, z których każde w inny sposób nim zarządza (Ksiądz Helena – sublimuje?, Mężczyzna – absolutyzuje, Lieve – kapitalizuje).

nością nie jest pewna, wartościowa i obiektywna w takim samym stopniu, jak uniwersalna (bo odcieleśniona, bo męska) racja Biskupa³⁴:

ANNA VAN PRUIM I to restauracyjne podejście do wiernych... „Lions-Club”.
Długi stół przez kaplicę... i pogawędzimy... o Panu Bogu... garść słów prostych...
rodem skąd? Z ciała [KH, s. 193].

Sprzeciw Księżdy Heleny wobec przemocy symbolicznej jest w swojej istocie specyficzny: trzeba bowiem wejść w rolę *de facto* męską, od wieków i w dodatku z Bożego namaszczenia, by zaprotestować przeciwko hegemonii męskości i by ów protest miał siłę³⁵. Dywersyjność tego gestu staje się oczywista i widoczna, gdy w tę rolę wejdzie kobieta i wystąpi przeciwko wszystkim trzem podstawowym cnotom, które, według Bourdieu, system przewiduje dla kobiet: unizzeniu, milczeniu i abnegacji.

Bibliografia

- Badinter Elisabeth, „*To mężczyzna tworzy mężczyznę*”, w: tejże, *XY. Tożsamość mężczyzny*, przeł. G. Przewłocki, Warszawa: W.A.B., 1993, s. 80–86.
- Badiou Alain, *Paweł – nam współczesny*, w: tegoż, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków: Ha!Art, 2007, s. 17–26.
- Bartoś Tadeusz, *Religijny język na nowe czasy*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013, s. 315–335.
- Bauman Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Bielik-Robson Agata, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013, s. 5–38.

³⁴ Biskup sam jest wyrazicielem poglądów, w których uwidacznia się przywiązanie do dystynktywnego modelu kobiecości, akcentuje w swoich wypowiedziach istotną rolę *feminina mystique*: „Innymi słowy... chórem deklamujemy o konieczności równouprawnienia... ale pamiętajmy, że ponad nim jest tajnia natury kobiecej... i że w imię tejże społeczeństwo poczeka, aż równouprawniona obywatelka wróci do formy umożliwiającej poprawne sprawowanie zawodu” [KH, s. 199–200].

³⁵ Sytuacja ta zdaje się ilustrować wniosek Germana Ritzza twierdzącego, że modernistyczna walka płci stała się postmodernistyczną transgresją płciową [patrz: G. Ritz, *Dyskurs płci w ujęciu porównawczym*]. Warto także rozważyć sytuację w kontekście uwagi Alaina Badiou ze *Świętego Pawła*: „Realność ukazuje się raczej wówczas, gdy podmiot uznaje swoją słabość jako wyrzutek ze wszystkich miejsc [...]. Trzeba zatem uznać podmiotowość wyrzutków, i to właśnie w konfrontacji z odrzuceniem powstaje przedmiot dyskursu chrześcijańskiego” [zob. A. Badiou, *Święty Paweł*, s. 64].

- Bourdieu Pierre, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004.
- Butler Judith, *Tożsamość, „prawdziwa” płeć i metafizyka substancji*, w: tejże, *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008, s. 68–81.
- Chołuj Bożena, *Inność w powieściach Teodora Fontane*, w: *Inny. Inna. Inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2004, s. 283–288.
- Gosk Hanna, *O czym opowiada Inny/Obcy*, „Polonistyka” 2006, nr 6, s. 11–15.
- Gruchlik Honorata, *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos?” 2007, nr 8–9, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/gruchlik.htm> [dostęp 15.04.2014].
- Iwasiów Inga, *Ciało niechciane. Pogranicza identyfikacji seksualnej jako problem literatury i krytyki literackiej*, w: *Codzienne, przedmiotowe, cielesne. Języki nowej wrażliwości w literaturze polskiej XX w.*, red. H. Gosk, Izabelin: Świat Literacki, 2002, s. 291–303.
- Jacyno Małgorzata, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1997.
- Kochanowski Jacek, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii*, Łódź: Wschód–Zachód, 2009.
- Marecki Piotr, *Nam wieczna w polszczyźnie rozróżba! Marian Pankowski mówi*, Kraków: Ha!Art, 2011.
- Markowski Marek Paweł, *Inność i tożsamość*, w: tegoż, *Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne*, Kraków: Znak, 2004.
- Mayer Hans, *Odmieńcy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa: Muza, 2005.
- Momro Jakub, *Wierność ciału niespokojnemu. Wokół „Księżdz Heleny” Mariana Pankowskiego*, „Ha!Art” 2004, nr 1, s. 112–115.
- Pankowski Marian, *Ksiądz Helena. Wybór utworów dramatycznych*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.
- Pankowski Marian, *Lida*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1997.
- Pankowski Marian, *Putto*, Poznań: Softpress, 1994.
- Pankowski Marian, *Rudolf*, Kraków: Ha!Art, 2007.
- Polak w dwuznacznych sytuacjach. Z Marianem Pankowskim rozmawia Krystyna Rutak-Rutkowska*, Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2000.
- Ritz German, *Dyskurs płci w ujęciu porównawczym*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 117–123.
- Warchała Michał, *Religia romantyczna. Z genealogii myślenia postsekularnego*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013, s. 45–70.
- Wittig Monique, *The Point Of View: Universal Or Particular?*, „Feminist Issues” 1983, Vol. 3, No 2, s. 63–69.
- Zdanowicz-Cyganiak Katarzyna, *Inność w potrzasku. Kilka refleksji o „innym” ponowoczesnym*, „Anthropos?” 2008, nr 10–11, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/zdanowicz.htm> [dostęp 1.05.2014]

Marian Pankowski's Familiarization and Justification of Otherness: *Księżdz Helena* and *Putto*

Summary

The article offers a reading of two works by Polish author Marian Pankowski, *Putto* and *Księżdz Helena*, concentrating on the construction of otherness. It identifies the gender aspects of main character's specificity and identity, embraces postsecular and ethical issues as well as invites a more open interpretation. It also provides a detailed analysis of narrative strategies and the creation of the literary realm.

Keywords: prose, drama, gender, feminism, homosexuality, otherness