

LIDIA WIŚNIEWSKA
(BYDGOSZCZ)

KOBIETY W LITERATURZE (I MĘŻCZYŹNI)

Tytuł sesji naukowej, która stała się przyczyną powstania przedstawianej książki, brzmiał *Kobieta w literaturze*. Kiedy jednak przyjrzeć się plonowi tego spotkania, staje się jasne, że przedmiotem zainteresowania jego uczestników nie stała się wyłącznie „kobieta” – rozumiana jako typ, czyli wywodzące się z podejść uniwersalistycznych uogólnienie. Przeciwnie – ujawniona została cała różnorodność ujęć kobiecości, zawarta w przedziałach rozciągających się od ideału do stereotypu (i od pozytywności do negatywności wartościowań – równie zresztą jednostronnych) oraz od uniwersalizmu do konkretności (raczej opalizującego całą gamą barw – od jasnych do ciemnych – niż zadowalającego się jednym ich zakresem). A przy tym, choć mowa tu o kobietach, w temacie tym pulsuje również – jako podskórny, nie eksponowany w haśle wywoławczym, a jednak obecny i wyrazisty żywioł – „mężczyzna”, czy też (by rzecz dokładniej) mężczyźni. Mężczyźni – także jako autorzy wypowiedzi o utworach literackich, tych pisanych zresztą tak przez mężczyzn, jak kobiety (w tym przypadku zaś kobieta przekracza granicę podmiot – przedmiot) oraz dotyczących zarówno kobiet, jak i mężczyzn, jako że nie sposób przecież oderwać połowy świata (nawet „przedstawionego”) od zarazem destrukcyjnej Obcości i zapładniającej lub płodnej Inności Drugiej Strony.

W ten sposób właśnie domaga się wyrazu całościowa dynamika tego, co w temacie ujawnione wprost, i tego, co stanowi „ujawnionego” echo – nie mniej niemal donośne niż słowo wyeksponowane – która sprawia, że jak nie sposób wyrwać zaakcentowanej w tytule „kobiety” z kontekstu, jaki tworzy dla niej tu „mężczyzna”, tak nie sposób zupełnie

oderwać myślenia w kategoriach wielości, różnorodności i konkretyzacji od kontekstu, jaki tworzy dla tej perspektywy rozumowanie w kategoriach typowości. Można by rzec nawet, że to właśnie różnymi typami – tyle że pozbawionymi wyłączności leżącej u samych ich fundamentów – żywi się wielość. Warto przy tym pamiętać, że myślenie w kategoriach typowości nie jest wyłącznie domeną jednej strony. Co więcej: mężczyzna – jak np. Weininger¹ – może wypomnieć kobietom, że boją się porzucić tego rodzaju świadomość, ponieważ porzucenie takiej, wiodąc w kierunku samoistości, wiedzie też w (znanym skądinąd dobrze mężczyznom) kierunku samotności i cierpienia. Kobieta jednak – jak Virginia Woolf², która stawia na „własny pokój” – mogłaby tu rzec, iż żeby pójść w kierunku samotności i cierpienia, ale tym samym i samostanowienia, musi mieć podstawowe ku temu możliwości prawne, ekonomiczne, najogólniej mówiąc – społeczne (prócz tego, że indywidualne).

Znamienne przeto, że w polskim piśmiennictwie najpełniej bodaj ten zamysł oparcia się na typowości – zarówno zresztą kobiecej, jak i męskiej – krystalizuje właśnie kobieta, Klementyna z Tańskich Hoffmanowa, która w swym dziele *O powinnościach kobiet*³ dokonuje wyraźnego, ostrego podziału ludzkości. Jego przesłanki, jak można sądzić, są dwie. Pierwsza – natury empirycznej – da się streścić następująco: kobiety są tak niezróżnicowane, tak pozbawione indywidualności, że poznać dwie lub trzy z nich – to poznać wszystkie. Nietrudno zauważyć, że rozumowanie to zatoczy koło: kobiety są typowe, co wynika z obserwacji, należy więc wdrożyć je do spełniania tego, co przez obserwację jest poświadczane i co ową typowość gwarantuje (a zapewnia ją obowiązek, przymus, nakaz – traktowany jako nieuniknione przeznaczenie). Druga z przesłanek ma charakter teoretyczny (jeśli tak można powiedzieć), a teorii tej źródłem staje się *Biblia*, może zaś bardziej jeszcze – popularne, ale mocno ugruntowane odczytania *Biblii* (więc raczej: praktyka, a co najmniej mniemania czy światopogląd potoczny⁴), traktowane jednak jako jej niepodważalny korelat. Warto

¹ O. Weininger, *Płeć i charakter. Rozbiór zasadniczy*. T. I-II. Przełożył O. Ortwin. Warszawa 1911, wyd. III. Dalej odwołania do tej pozycji będę lokalizowała bezpośrednio w tekście, używając skrótego oznaczenia: P, numeru tomu i strony (stosując pisownię współczesną).

² V. Woolf, *Własny pokój*. Przełożyła A. Graff. Warszawa 1997.

³ K. z Tańskich Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*. Berlin 1851. Dalej w tekście: OP i numer strony. W cytatach stosuję pisownię współczesną.

⁴ Na temat tego sformułowania, także w odniesieniu do problematyki kobiecej, zob. T. Hołówka, *Wstęp do: Nikt nie rodzi się kobietą*. Wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła T. Hołówka, postłowie A. Jasińska. Warszawa 1982.

bowiem przypomnieć w tym miejscu, że niepokorna uczennica Hoffmanowej, Żmichowska, w swoich listach⁵ zauważa ze zdumieniem, iż jej chlebodawczyni, hrabina Zamoyska, buntuje się przeciw *Biblii*, uważając ją wręcz za... niemoralną i uznając za bardziej bezpieczne posługiwanie się jej surogatami.

W każdym razie rekonstrukcja interesującego nas tu surogatu i kodeksu zarazem może wyglądać następująco. Nauka moralności jest najwyższą (w hierarchii wiedzy) nauką świecką, bo jest nauką życia, przekazywaną (więc sprawdzoną) przez same kobiety (matki), a ustanowioną przez Boga (Ojca). Dociekać jej słuszności nie przystoi tym, których dotyczy, a których umysł jest słaby, ciało – jak wszystkich ludzi – zwierzęce, jedyną zaś wartością pozostaje dusza. Jej nieśmiertelność możliwa do osiągnięcia staje się tylko dzięki cnotcie, pozwalającej znaleźć drogę ku dobru (wbrew grzechowi i złu), a cnota z kolei – dzięki „broni hartownej”, którą daje religia. Wskazówka starożytnego filozofa „Poznaj samego siebie” zostaje sparafrazowana jako: „Znaj przeznaczenie swoje”, wówczas zaś o zaleceniach wychowawczych decyduje to, „do czego kobiety są stworzone”. Ponieważ zaś Bóg stworzył część starszą oraz silniejszą rodu ludzkiego w postaci mężczyzny i młodszą oraz słabszą w postaci kobiety, zatem rolą tej drugiej, jako wtórnej, jest być podległą i służyć: mężczyźnie, społeczeństwu, Bogu. Bycie dobrym oznacza dla niej spełnianie wynikających stąd (w praktyce zaś: z bycia „pod moc męża oddaną”) powinności. Podległość wobec opinii społecznej dodatkowo utwierdza konieczność bycia cnotliwą, co oznacza między innymi, że „miłość i jej powabny orszak winien być jedynie krótkim ustępem w historii życia kobiety” (OP, I, 25). Podobnie zresztą jak namiętności, tak i dusza (sic!), moc twórcza, myślenie abstrakcyjne oraz ścisłe stanowią domenę mężczyzn; u kobiet pozostają one w uśpieniu lub w ogóle ich brak. Z czego wniosek, że kobieta jest albo gorszą, albo w ogóle „negatywną” realizacją mężczyzny.

Ten kodeks dla kobiet opiera się na aksjomacie: jak w wymiarze metafizycznym Bóg (pierwszy, najwyższy etc.) jest nadrzędny wobec stworzenia, co w sposób nieunikniony znaczy, że doskonały i nie podlegający ocenie (stworzenie nie może oceniać stwórcy), tak w wymiarze ludzkim (społecznym) mężczyzna jest doskonalszy od kobiety, z czego wynikają analogiczne, jak wspomniane wyżej, konsekwencje. Bóg zostaje tu uznany nie tylko za gwaranta porządku ontologicznego, ale i etycznego: jemu więc (chciałoby się rzec: Bogu ducha win-

⁵ N. Żmichowska, *Listy*. T. I: *W kręgu najbliższych*. Do druku przygotowała i komentarzem opatrzyła M. Romankówna. Wrocław 1957, s. 77.

nemu...) przypisane zostaje autorstwo praw wymienionych przez Hoffmanową, a popartych autorytetem religii.

Punktem wyjścia całego rozumowania staje się więc obraz z *Genezis*, w którym to Bóg najpierw stwarza Adama, a potem z jego żebra Ewę, stającą się w końcu przyczyną obopólnego upadku (w wyniku zła: grzechu w postaci przekroczenia boskiego zakazu zerwania owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego, a zatem krótko mówiąc: hierarchizującej różnicy) i kary w postaci wygnania z raju (przestrzeni jednolitej w swej doskonałej pozytywności). Mityczne (zapisane kulturowo) zdarzenie staje się nie podlegającym kwestionowaniu uzasadnieniem dla uogólniającego wniosku: od tego momentu istnieją wieczne dwa, wewnątrznie nie zindywidualizowane typy ludzkie: kobiety tudzież mężczyzny „w ogóle”. Choć obie płcie posiadają (negatywnie oceniane, zwierzęce) ciało, mężczyzna jako „dawca żebra”, elementu stabilnego krzyża, jest pod każdym względem doskonalszy. Toteż stoi „ponad” kobietą. Kobieta – od niego pochodna jak dziecko, więc dziecięco infantylna – pod każdym względem (emocjonalnie, intelektualnie, a stąd i cieleśnie, skoro jej ciało tak mało bywa równoważone intelektem i emocjonalnością) jest niższa niż mężczyzna (sytuuje się „pod” nim). Hierarchia Boga i stworzenia znajduje zatem odzwierciedlenie w hierarchii mężczyzny i kobiety. Co więcej, posiadanie tych samych możliwości, jakie posiada ten, kto dominuje, dla tego, kto podlega, byłoby tylko zgubne: władca bowiem nie zaakceptuje osoby, która nie chce mu służyć, a jest przecież naturalną rzeczą, że niższy służy wyższemu.

Walory ludzkie zatem płęć żeńska może realizować tylko w zawężonym zakresie: jej kochanie ma być „ciche”, wiedza ograniczona, umiejętności – przystosowane do zajmowania się innymi (cierpiącymi, chorymi, starymi; karmieniem i odziewaniem ciała oraz pielęgniowaniem cnót duszy, umożliwiających przetrwanie całego systemu, a w nim roli jej samej takiej, jak tu opisana). Można by rzec, że na tym braku lub ograniczeniu polega głównie kobiecość. Wspomniana rola nie wyrasta zresztą z samopoznania, ale z zewnątrzsterowności kobiety, która nie tyle ma poznać siebie (twórcze badanie i dociekanie), ile wiedzieć (na zasadzie przyjęcia wiedzy z zewnątrz), jakie jest jej przeznaczenie (kierunek postępowania). Życie kobiety zdeterminowane zostaje przez zewnętrzny (aczkolwiek wewnętrzny, co wskazuje na absolutną dominację *superego*) wpływ sfery nakazowo-zakazowej oraz kontroli (opinia publiczna). Jej rola zakłada raczej ślepą autodestrukcję (w imię cudzego dobra) niż bunt. Jako aż do śmierci (z poświęceniem własnego życia włącznie) oddana sługa ma ona pewne szanse na osiągnięcie „miłością panowania”. Nawet jednak, gdyby tak się nie stało, ma obowiązek oka-

zywać (na zewnątrz) uszczęśliwienie, ponieważ jej cierpienie mogłoby burzyć poczucie społecznej harmonii. Dobrowolnie więc i łagodnie powinna znosić nieszczęście, albowiem nawet jeśli jego przyczyną jest mężczyzna lub męska kultura, to tylko dzięki nim niesamoistna kobieta zyskuje jakąkolwiek wartość. Nie ma ona zatem prawa kwestionować ani postępowania męża, ani tego porządku, w którym jej rola określona by być mogła, jak się wydaje, przez trzy niemieckie słowa: *Kinder, Küche, Kirche* (Niemka i niemiecki porządek zostają zresztą w istocie przywołane przez Hoffmanową jako wzór).

Krótko mówiąc – jest to kodeks, w którym kobieta (aprobuja istniejące normy) mówi, że kobieta (rozumiana jako typ) nie jest bytem autonomicznym, ale zależnym. I to we wszystkich możliwych sferach. Dzieje się tak, ponieważ w niej samej ciało dominuje nad duszą, nad nią dominuje ze swą wydoskonaloną duszą mężczyzna i w ten sposób hierarchia wewnętrzna i zewnętrzna jednakowo utwierdzają nieuniknioną podrzędność. Ta spora bezwzględność kobiety wobec kobiet może się wydawać pod pewnym względem nawet bardziej drastyczna niż mężczyzny, którego poglądy uznawane są dość powszechnie za symbol nienawiści do kobiet – myślę o Weiningerze.

Charakterystyczne jednak (i może stąd wynika poniekąd mniejsza jego bezwzględność, lub może w każdym razie – bardziej paradoksalna), że Weininger ma świadomość komplikacji obrazu płciowości: jako empiryk dostrzega zatem, że w świecie ludzkim istnieją realizacje mało czyste: że każdy człowiek w gruncie rzeczy zawiera w sobie i pierwiastki męskie, i kobiece (pod tym względem Hoffmanowa mężczyźni nie oceniała wcale, kobietę zaś posiadającą walory uznawane za męskie dyskredytowała z góry jako społeczną samobójczynię). Toteż jako teoretyk Weininger w zasadzie zmuszony jest do odwołania się do pewnego abstrakcyjnego konstruktów, nazwanego przezeń „absolutną kobiecością”, by wyeksplikować dzięki niemu swoją koncepcję. Ta ostatnia przyjmuje postać logicznego wywodu dedukcyjnego, opartego na prostej obserwacji: kobieta jest niczym, skoro

tylko od męża lub kochanka wartość swą otrzymuje i z tego właśnie powodu nie tylko społecznie i materialnie, ale z istoty swej najgłębiej do małżeństwa jest predysponowana: to znak, że nie posiada ona żadnej wartości samej w sobie i że nie ma poczucia samowartości. (P, I, 34)

Weininger ma zresztą świadomość, że to współczesne mu wychowanie czyni z kobiety niewolnicę (np. groźbą, że nie dostanie męża – a w istocie dostrzegamy ją nawet u Hoffmanowej); problem polega wszakże na tym, że tymczasem (*nb.* nie ulegający w zasadzie żadnym

naciskom wychowawczym, z natury samosterowny) mężczyzna (jak Weininger) tęskni za – towarzyszką. Choć gdyby kobieta się tą ostatnią stała – to znowu przestałaby być kobietą (absolutną). Niemniej w ten oto sposób tresura wychowawcza umożliwiająca bycie niewolnikiem, do czego wdraża Hoffmanowa (stwierdzająca, że kobieta dopiero przy mężczyźnie nabiera wartości), zwraca się przeciwko samej niewolnicy: kobieta traci jakąkolwiek wartość, okazuje się niczym, jeśli wszystko czerpie tylko od mężczyzny. Całe kobiece zaprzeczanie sobie – idzie na marne: przyjmowanie bowiem pokornej, poddańczej pozy budzi tylko pogardę dla słabości. A w konsekwencji ktoś taki jak Weininger ma poczucie, że co prawda ulec silniejszemu nie jest hańbą, ale ulegać słabej kobiecie, ulegać słabości kobiecej stawia pod znakiem zapytania siłę mężczyzny, a chyba także siłę wyznawanych przez niego wartości.

Jednocześnie przecież z faktu, że to kobieta bierze coś od mężczyzny wynika dla Weiningera oczywisty wniosek: mężczyzna jest wartością. Od przesłanki etycznej zaś prosta droga wiedzie do twierdzenia antropologicznego: mężczyzna jest człowiekiem. Stąd zaś – przez dalsze rozszerzenie – dochodzimy do wniosku metafizycznego: mężczyzna jest duszą, przeto nosi w sobie pierwiastek boski. Z czego wynika, że kobieta (absolutna), będąca przede wszystkim brakiem mężczyzny, daje się określić przez brak i nieistnienie w niej boskości, duchowości, a do pewnego stopnia (autonomicznego) człowieczeństwa (jaźni, woli, indywidualności, osobowości, charakteru). Skoro bowiem może zaistnieć (a w ten sposób w rzeczywistości właściwie – nie istnieć) tylko jako ciało, materia, to bliższa jest zwierzęciu, roślinie, wreszcie – naturze niż Bogu, a zatem – w duchu platońskim – jest cieniem idei, czyli prawdziwego bytu. Jeśli kobieta nie czuje jak mężczyzna – nie czuje w ogóle, jeśli nie myśli jak on – nie myśli w ogóle, krótko mówiąc jest negatywnością; jeśli zaś właśnie podobnie myśli – to albo nie jest kobietą (absolutną), albo wykazuje pozbawioną kręgosłupa skłonność do łatwego podlegania czysto zewnętrznej, powierzchniowej, więc kłamliwej, bo sprzecznej z jej naturą (której cechy określa mężczyzna, bo ona sama nie jest do tego zdolna), impregnacji czy zainfekowaniu przez mężczyznę: jego myślenie i działanie. Istotna bowiem jego wartość, kumulująca się w jego duszy, wynika z połączenia – w duchu Kantowskim – logiki i etyki: kobieta, nie potrafiąc logicznie myśleć (a nie potrafi – skoro nie jest mężczyzną) – nie może też być moralna. Łatwo zresztą (Weiningerowi) stwierdzić, że nie uznaje ona ani Arystotelesowskiej zasady tożsamości, ani zasady wyłączonego środka, ani zasady niesprzeczności. Jej zdolność do utożsamiania się z mężczyzną, sygnalizowana nawet wyrzeczeniem się własnego nazwiska, gdy wychodzi za mąż (w gruncie rzeczy ujawniając wtedy poniekąd bezimiennność i pozbawienie właści-

wości, co staje się jej jedyną uchwytną właściwością), powoduje obłudne i kłamliwe wyznawanie niektórych jego prawd. Jej zaś odczuwanie – w istocie o niesłuchanie ubogim rejestrze (a zauważmy, że byłoby to stwierdzeniem skutków wcześniej opisanego wychowania) – ogranicza się do manifestacji nieszczerego płaczu i śmiechu na zawołanie. Jej zdolność do utożsamiania się przy tym nie ma nic wspólnego – twarde zaznacza Weininger – ze zdolnością geniusza-mężczyzny do obejmowania sobą świata i bycia w ten sposób (prawie boskim) mikrokosmosem. On bowiem posiada pamięć, gwarantującą jego tożsamość, której ona nie posiada (*ergo*: nie może być geniuszem). Kobieta zatem podobnie jak przejmuje nasienie biologiczne mężczyzny – przejmuje też jego nasienie duchowe: bez obu jej egzystencja byłaby niemożliwa. A skoro tak jest od niego zależna – stara się go usidlić, by nie stracić tego jedynego źródła swej (nie)własnej wartości. Stręczytelstwo zatem staje się jej zasadniczym zajęciem. W momencie jednak, gdy mężczyzna, ulegając, z nią się wiąże, jedyne co może osiągnąć – to poczucie winy związanej z upadkiem, jak za pierwszym posłuchaniem kuszenia Ewy. Zgodnie przeto z chrześcijańską nauką Ojców Kościoła – na których się powołuje – omawiany autor oznajmia swój wstręt wobec brzydoty ciała (a szczególnie narządów płciowych), nieczystości duszy (obłudnych emocji i wtórnych myśli) tudzież zasadniczego niebytu (czytelnego w świetle Platońskiej koncepcji idei jako bytu) kobiety. Oznajmia on swój wstręt wobec kobiety, która zaspokojona w rodzinie jako źródle przyrodniczej gatunkowości, nie istnieje w gruncie rzeczy także społecznie (w związkach religijnych, towarzyskich, politycznych). Ujawnia niechęć wobec kobiety, która jak niezdolna jest do życia społecznego – tak niezdolna jest też do monogamii, oddaje się bowiem wszystkim i wszystkiemu, nawet przedmiotom, strumieniom i drzewom, tak że mężczyzna zgoła nie może być pewny swego ojcostwa. Wylimowanie tak pojętej wersji człowieka byłoby wprawdzie wylimowaniem gatunku – ale w końcu czyż człowiek musi istnieć w gatunku? Przecież i tak zmierza do Boga – poprzez śmierć. Nieśmiertelność zaś osiągnąć może jako indywidualność – a szczególnie geniusz – dzięki swoim dzieciom duchowym (dziełom, uczniom).

Jedyną kobietą, której w tej sytuacji pozostawia się prawo do zaistnienia – jest Beatrycze, Madonna... czyli miazmat: projekcja ideałów samego mężczyzny, jego twór, któremu nic nie odpowiada w rzeczywistości, chyba że – do pewnego stopnia – on sam: Narcyz, który widzi swoją twarz w kobiecej i tak moduluje poniekąd fakt, że kocha jedynie siebie. Podobnie jak siebie kocha w dziecku. Gdyż miłość – tak czy inaczej – staje się utrwalaniem własnej indywidualności: wszystko inne wydaje się zwykłym „świństwem”, nie miłością. Nie ukrywa tego,

gdy deklaruje: „W każdej miłości mężczyzna kocha tylko samego siebie” (P, II, 112). I dalej:

Rzutuje on własny ideał istoty absolutnie cennej, której nie może on w własnym swym wnętrzu wyodrębnić, na jakąś inną ludzką istotę. A to właśnie nie co innego znaczy, że tę istotę kocha. (P, II, 112)

Piękność kobiety jest zatem tylko uwidocznioną moralnością samego mężczyzny: tą moralnością, która desperacko chce zaprzeczyć cielesności – własnej i jej (skoro symbolizuje ona „wolę mężczyzny do zła” [P, II, 224]). A nienawidząc jej – w gruncie rzeczy nienawidzi siebie, a w sobie zła, którego nie jest zdolny wyplenić. Albowiem „wszelka erotyka jest przepelniona poczuciem winy!” (P, II, 125). Szczególnie zaś każda miłość do kobiety jest morderstwem popełnianym na niej – na jej konkretnym, przede wszystkim cielesnym – istnieniu. Miłość – mężczyzny w takim sensie, jak omawiany, moralnego – nie pragnie bowiem przedmiotowej prawdy kobiety, tylko iluzji myślowej, dla której czyni z niej przyrząd do onanizmu (jeśli nie – rodzenia dzieci) w imię „uratowania s o b i e kobiety” (P, II, 226, podkr. L. W.). Zresztą na tym właśnie polega – uogólniając – także geniusz mężczyzny:

Geniusz jest w gruncie rzeczy erotyczny, gdy jego ukochanie wartości, tj. wieczność wszechświata, nie umiejscawia się w ciele kobiety. Stosunek jaźni do świata, do przedmiotu, jest mianowicie sam w pewnej mierze powtórzeniem stosunku mężczyzny do kobiety w wyższej i szerszej dziedzinie, albo raczej ten stosunek jest szczególnym wypadkiem tamtego. (P, II, 133)

Kobieta zresztą się wspomnianym manipulacjom podda, podporządkuje – zrobi bowiem wszystko dla swego czysto seksualnego, cielesnego istnienia. Nie ulega bowiem wątpliwości (ewentualne wątpliwości musiałyby w końcu nadwerężyć dobre samopoczucie tak moralnej jednostki, jaką jest mężczyzna), że wszelkie gesty kobiet usiłujących wmówić mężczyźnie, że ich seksualność jest tylko ustępstwem na jego rzecz – tylko udaniem, wynikającym zapewne z przyjęcia za swoją negatywnej oceny płciowości i seksu dokonywanej przez samego mężczyznę. W istocie jedyne, co działa na kobietę, to *phallus* i samczość. To czyni je niewolnicami. Kobieta więc wręcz oczekuje zgwałcenia. Tu Weininger nie zadaje pytania, w jakim sensie ta jego opinia jest jego własną projekcją, a przecież nie ulega wątpliwości, że dokonuje w tym momencie istotnego mordru na kobiecie. Jednak jest przekonany, że człowiek głęboko myślący – za jakiego z pewnością się uważa, nie

wspomniawszy o genialności – może traktować kobietę wyłącznie jako przedmiot do posiadania, „własność zamykalną” i przeznaczoną do poddaństwa.

Tak oto Hoffmanowa i Weininger opisują tę samą sytuację, wprowadzając dualizm mężczyzny i kobiety oraz hierarchiczne podporządkowanie tej drugiej. Oboje autorów widzi co prawda fakty wymykające się oczywistym podziałom: Hoffmanowa – kobiety pragnące np. samodzielności umysłowej i materialnej; Weininger – formy przejściowe między wymienionymi biegunami. Oboje przecież absolutyzują typ (abstrakt „kobiety absolutnej”). W rezultacie dzięki typowi otrzymują swój „czysty” model, sankcjonujący męską dominację, wzmocnioną pogardą oraz żeńską podległość, wzmocnioną poczuciem własnej bezwartościowości. Mężczyzna staje po zwycięskiej stronie duchowości (Boga) i kultury (obraz matki jako Madonny, pożądaney kobiety jako Beatrycze-dziewicy), kobieta – po przegranej stronie materii i ciała. Bo, oczywiście, natura i ciało nie są tu wartościami samoistnymi: są tylko negatywem duchowości i kultury – ich brakiem (w Platońskim rozumieniu: cieniem). Podobnie jak zło np. w koncepcji Augustyńskiej jest brakiem dobra, tak materia jest brakiem ducha. W ten sposób mężczyzna ucieleśnia dobro, kobieta – zło (lub dobro o tyle, o ile z siebie – jako zła – rezygnuje). Mężczyzna od tego momentu staje się też uosobieniem innych pozytywnych wartości, kobieta – negatywnych. Mężczyzna jest bytem, kobieta niebytem lub co najwyżej bytem drugorzędym, cieniem prawdziwego bytu. W takim razie wartością dla kobiety staje się wyższy mężczyzna. Co nią jest dla mężczyzny? Nie to, co niższe: więc nie połowa ludzkości. Pozostaje Bóg. I śmierć. Uzasadnia taki hierarchiczny układ naturalny (boski) porządek świata od genezyjskiego zarania. I wcielanie w praktykę abstrakcyjnego modelu hierarchicznego jako podstawy konstytucji człowieka, rodziny, społeczeństwa, świata.

Można jednak przyjąć, że ta męskocentryczna asymetria o kosmicznym nachyleniu, przybierająca (w niewiele różniących się od siebie wersjach w wypowiedziach Hoffmanowej i Weiningera) postać stwierdzenia: „Natura przeznaczyła jedną płeć do panowania, drugą do podległości”, nie tyle jest wytworem natury, ile kultury (Zachodu), którą w istocie – z wielu względów – tworzył przede wszystkim mężczyzna. Do czasu. Do czasu też stereotypy w niej zakorzenione wydawały się kwestią „natury”.

Do czasu na przykład, gdy badająca różne plemiona Margaret Mead⁶ z niejakim zdumieniem wobec wpojonych jej przekonań zauważyła, że istnieją również takie społeczności, w których kategorie typu:

⁶ M. Mead, *Płeć i charakter*. W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit.

odwaga, dominacja lub bierność i uległość – nie są kojarzone z różnicami płciowymi, opartymi na wrodzonym, męskim lub kobiecym temperamencie. W ten sposób wkraczamy w obszar feminizmu, gdzie kolejno będzie się podważało dotąd obowiązujące pewniki: że niższa pozycja kobiety wynika z jej gorszych zdolności (nie: o tym przesądza raczej pozycja dyskryminowanej grupy mniejszościowej⁷); że kobieta pożąda gwałtu (nie: to patriarchyta zakłada go w ramach prawa silniejszego lub umożliwia go dzięki doskonałej socjalizacji, pozwalającej funkcjonować jako oczywistym niekorzystnym dla kobiet normom⁸); że kobieta ma się do mężczyzny jak natura do kultury, a więc byt niższy do wyższego lub raczej: należący do niższych regionów kultury i niższych także regionów transcendencji (nie: w świecie realnym kategorii tych nie dzieli oczywista granica, a podział ról wynika raczej ze struktury rodziny niż uwarunkowań genetycznych⁹); że jej życie zdeterminowane jest przez czysto biologiczne instynkty, np. seksualny i macierzyński (nie: można nawet wskazać, że istnieje rozbieżność między przypisywanymi kobietom, a ujawnianymi przez nie motywami i reakcjami związanymi np. z ciążą i macierzyństwem¹⁰); że pełne człowieczeństwo mieści się w mężczyźnie (nie: ta hierarchia zapoznaje człowieczeństwo jednostki jako pełni¹¹).

A zatem to, co było z takim przekonaniem przedstawiane jako stan niepodważalny z powodu swego „naturalnego uwarunkowania”, okazuje się dzięki wspomnianym argumentom jednak uwarunkowane nader ludzko, bo kulturowo i – rzecz by trzeba – męsko. W rezultacie odpowiedzią może być gniew i bunt, np. taki jak wyrażany przez Danę Densmore¹²:

Nie nawołuję tu do celibatu, lecz do zaakceptowania celibatu jako wyjścia honorowego; wyjścia uczciwszego od degradacji, jaką odznacza się większość związków damsko-męskich. (s. 307)

⁷ H. Mayer Hacker, *Kobiety jako grupa mniejszościowa*. W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit.

⁸ K. Millet, *Teoria polityki płciowej*. W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit.

⁹ S. B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura” do kultury?* W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit.

¹⁰ S. Macintyre, „Kto chce dzieci?” *Spoleczne fabrykowanie instynktów*. W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit. Por. też B. Budrowska, *Macierzyństwo: instytucja totalna?* W zbiorze: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*. Pod red. J. Brach-Czajny. Białystok 1997.

¹¹ L. M. Glennon, *Kobiety i dualizm*. W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit.

¹² D. Densmore, *O celibacie*. W zbiorze: *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit.

I trzeba powiedzieć, że jest to prawie odpowiednik poglądów Weiningera, tyle że żeński: ów nawoływał (co prowadzi w kierunku mizoginizmu) do celibatu w imię godności męskiej, która nie powinna zniżać się do obcowania z czymś (raczej niż kimś) tak bez wartości jak kobieta; przywoływana autorka zaś czyni to w imię godności kobiety, poniżanej (sprowadzanej do roli niewolnicy) przez sam fakt obcowania z kimś uzurpującym sobie prawo do odgrywania roli pana, stojącego ponad wszelkim osądem (co prowadzi jednak Densmore w kierunku androfobii).

Mimo wszystko takie zrelatywizowane (dzięki pojawieniu się własnej optyki kobiet) widzenie kwestii prawdy (kulturowej) o „naturze” człowieka (kobiety, mężczyzny...) skłania do umieszczenia jako drugiego bieguna owych hierarchicznych uporządkowań przedstawionych na początku (co znaczy jednak: wyraźnie uporządkowań męskocentricznych) gestu ustanowienia optyki kobieco- czy ginocentrycznej, np. takiej, jaką rekonstruuje (zwracając się ku różnym autorom-feministkom) Elaine Showalter¹³. Zmierza ona do uwolnienia się wreszcie od krytykowania, atakowania, rewidowania czy dekonstruowania konkurencyjnej perspektywy, widząc w tym bardziej objaw zależności od niej niż pełne niezależnienie. W zamian natomiast chodzi jej o optykę konstruowaną, nazwaną ginokrytyką, która aktywizuje się na czterech zasadniczych poziomach: ciała i psychiki (mówiąc językiem innym: duszy) – w wymiarze jednostkowym oraz języka i kultury – w wymiarze ponadjednostkowym. W pierwszym zatem przypadku Showalter pokazuje np., jak metafora literackiego ojcostwa jako duchowego odpowiednika aktywności fallicznej zastąpiona zostaje metaforą duchowego macierzyństwa: porodu, w którym źródłem aktywności okazuje się kobiecość rozumiana nie jako brak męskości, ale jako realizacja swoistej, autonomicznej cechy. Nie sposób jednak nie zauważyć, że tak rozumiana cielesność traci swój charakter dosłowny – staje się raczej ciałobrazem. W przypadku słowa z kolei pojawia się np. poczucie, że język, jakim posługuje się kobieta, naznaczony został wiekami (okres patriarchatu) kształtowania go przez mężczyzn, co zmusza kobietę w wielu sprawach do milczenia, w innych – do mówienia językiem nie swoim. Stąd bierze się postulat stworzenia czy odnowienia języka kobiet, który przebija się przez milczenie i zasłony (Robert Graves dowodzi, iż w matriarchalnym okresie język taki istniał, a przetrwał w misteriach eleuzyńskich, korynckich czy sabatach czarownic). W trze-

¹³ E. Showalter, *Krytyka feministyczna na bezdrożach*. Przełożyła I. Kalinowska-Blackwood, przejrzał. R. Nycz.. W zbiorze: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Opracował H. Markiewicz. T. IV. Cz. II. Kraków 1996.

cim przypadku zmierza się ku pokazaniu psychiki kobiety nie przez (fallocentryczny¹⁴) pryzmat braku (np. w psychoanalizie typu Lacanowskiego – naznaczenia psychiki kobiety przez poczucie braku fallusa), ale wyeksplikowania własnej tożsamości psychicznej (w tym sensie to właśnie chłopiec wychowywany przez matkę może być interpretowany jako poznający swoją tożsamość jedynie w sposób negatywny, w przeciwieństwie do dziewczynki). Wreszcie chodzi o to, by zinterpretować kulturę przedstawianą dotąd w kategoriach męskocentrycznych poprzez pryzmat wartości kobiecych: w ten sposób już zrehabilitowana została powieść gotycka, okres między Richardsonem a Scottem czy w Ameryce powieść kobieca w XIX wieku, a podobny charakter ma pokazywanie dwugłosowości beletrystyki kobiecej, w której – jak w palimpseście – obok „głosu” ujawnia się jej składnik „bezgłosny”. Krótko mówiąc: przedmiotem zainteresowania w tych wszystkich przypadkach jest nie „płeć druga”, traktowana jako brak walorów „płci pierwszej”, ale po prostu „płeć” (pierwsza, wyjściowa) jako źródło samoistnych wartości.

Jednak nawet już w wypowiedzi Showalter pojawia się znamienne stwierdzenie, które w szczególny sposób sytuuje tę kobiecą tożsamość:

Lecz kobieta pisząca nie może uniknąć powracania w rozmyślaniach również do ojców; jedynie piszący mężczyźni zdolni są do zapominania lub pozbawienia głosu jednego ze swych rodziców¹⁵.

Otóż ten moment w jej wypowiedzi ujmuje jednak wspomniany biegun „odzyskanej tożsamości” w wyraźnym związku z biegunem, który rościł sobie prawa do bycia wyłącznym reprezentantem tożsamości. I w tym właśnie miejscu – pomijając wszelkie odmienności – autorka wspomniana spotyka się z postmodernizmem, również podważającym dającą wygodną pewność dominację, ale świadomym, że nie można wyeliminować drugiego bieguna, by transgresja nie zamieniła się w nowe prawo¹⁶, a raczej w ograniczenie.

Trzeba zresztą przyznać, że od czasu, gdy bez wahań podej-

¹⁴Na częste operowanie tym pojęciem, odnoszonym do kobiety zwraca uwagę K. Kłosińska, *Kobieta autorka*. „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, przywołując też S. Morawskiego, *O tak zwanej estetyce feministycznej*. W: *Czy jeszcze sztuka? Sztuka współczesna a tradycja estetyczna*. Kraków 1994.

¹⁵ E. Showalter, *op. cit.*, s. 465.

¹⁶ C. Owens, *Dyskurs Innych: feministki i postmodernizm*. Przełożyła M. Sugiera. W zbiorze: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybór, opracowanie i przedmowa R. Nycz. Kraków 1997.

omawiano temat: „Czy kobieta ma duszę?” (a więc jeszcze wiek temu) nawet w ramach światopoglądu odpowiedzialnego za jego postawienie nastąpiły pewne przesunięcia. Podstawą takiego stawiania sprawy był starszy z dwu opisów stworzenia człowieka, zawarty w Biblii, a pochodzący z około X w. p.n.e. To zgodnie z nim Bóg najpierw stworzył mężczyznę, następnie z jego żebra kobietę – dalszy ciąg znamy. Opis o cztery wieki późniejszy rozkłada wyraz „człowiek” na dwie jego realizacje: mężczyznę i kobietę. W konsekwencji człowieczeństwo jest ujmowane jako pełnia: w dobrym i złym (także w odpowiedzialności za grzech). Jednak słowa dotyczące panowania mężczyzny nad kobietą w dalszym ciągu podważają tę jedność, a wartość kobiety dalej sprowadzana jest wyłącznie do macierzyństwa (podobnie jak wartość aktu seksualnego do prokreacji)¹⁷.

Lecz czy można dać jakąś propozycję w zamian? Być może szukać by jej trzeba w czasach jeszcze poprzedzających pojawienie się *Księgi Genesis*, w której Bóg i stworzenie, kobieta i mężczyzna, dusza i ciało, *sacrum* i *profanum* stanowią byty przedzielone ostrą granicą, wyznaczającą strony o nierównej wartości. Być może zatem zamiast rozdziału *sacrum* i *profanum* dałoby się wprowadzić jedność świątyni, która zarazem jest salą porodową, i jedność świata, który zarazem jest boski i ziemski; zamiast jednostronności i wyraźnego kierunku – parzystość, kolistość, zwielokrotnienie, spiralność i powtarzalność; zamiast hierarchii wprowadzającej spojrzenie z zewnątrz i z góry tak w zakresie metafizycznym, jak społecznym – wejście do głębi, wnętrza; zamiast jednorazowości życia ciała i nieśmiertelności duszy – nieustanne współistnienie narodzin i śmierci oraz śmierci i narodzin w „macicy Bogini” – ziemi oraz cykliczne zamieranie i odradzanie; zamiast podziału duszy i ciała, kobiety i mężczyzny – bezosobowe i kontemplacyjne zatopienie w ciele. W końcu zaś: zamiast męskiej zasady świata – żeńską, jako wyraz głębokiego wymiaru istnienia¹⁸.

Lecz można przecież również zastanowić się, czy dwa te wymiary: wysoki i głęboki, hierarchia (następstwo) i kołowość, indywidualizująca, ale nierówno dzieląca wartości zasada męska oraz bezosobowa, ale przy tym rezygnująca z nierównych podziałów zasada kobieca, zsakralizowane ciało i odcieleśniona dusza – nie są tylko ucieleśnieniem różnych optyk koniecznych dla uzyskania pełni opisu. Ta pełnia odwoływałaby się jednak do podstawowej prostoty, proponowanej

¹⁷ Zob. H. Skierczyńska, *Pozycja kobiet w społecznej nauce Kościoła*. W zbiorze: *Od kobiety do mężczyzny*, op. cit.

¹⁸ Zob. J. Brach-Czaina, *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*. W zbiorze: *Od kobiety do mężczyzny*, op. cit.

przez każdą z nich z osobna i zarazem komplikacji wyłaniającej się na nieuniknionym przecięciu ich obu: bo istnienie osobne kobiety i mężczyzny to zarazem istnienie ich wspólnie. Taki opis: jednoznaczny i niejednoznaczny zarazem, stabilny i dynamiczny jednocześnie, a w każdym z poszczególnych przypadków równie stronniczy i równie uczestniczący w obrazie bezstronnym, dopiero w swej paradoksalnej dwoistości (jedno- i dwuperspektywiczności) byłby w stanie uświadomić językową (konceptualną) uchwytność i nieuchwytność rzeczywistości. Te dwa wzorce (które można uznać za aktualizacje paradygmatów mitu tradycyjnego i nowoczesnego w ujęciu Eliadowskim¹⁹) byłyby zatem po części nośnikami prawdy o rzeczywistości i w tym częściowym wymiarze można je same uznać za rzeczywiste. Lecz częściowość wskazana zarazem rzeczywistość ową każdemu z nich odbiera, każąc ostatecznie balansować na granicy rzeczywistości (częściowej) i pozoru (całości). A z drugiej strony gdy oba paradygmaty są (konstrukcyjnie) nośnikami (przyjmijmy, że) pełnej prawdy o rzeczywistości, to zarazem tak uzupełniając się wobec tego, co wobec nich zewnętrzne – wzajemnie destrukcyjnie podkopują swoją własną prawomocność i pojedynczą prawdę, balansując w ten sposób na granicy tworzenia (całości) i niszczenia (kwestionowania siebie wzajemnie jako części). Wydaje się, że takie widzenie rzeczywistości jako oscylującej na pograniczu sprzecznych paradygmatów stanowić może – skomplikowane i zdynamizowane wewnętrznie centrum, na którego skrzydłach wszelako dają się umieścić wcześniej opisane stanowiska wobec „kwestii kobiecej”, w ich wersjach mniej, bardziej i zupełnie skrajnych.

Również jeśli chodzi o przedstawiany tu tom artykułów, to wypada stwierdzić, iż tym, co pozwala on wydobyć i zaakcentować, jest wielość propozycji, jakie są w nim prezentowane.

W rozdziale trzecim i czwartym – rozpatrywana na dwa różne sposoby – pojawia się kwestia ujęcia problemu identyfikacji kobiety w dwu ostatnich wiekach historii kultury czy ściślej: literatury. Można by przyjąć z grubsza, że jeśli wiek XIX oznaczał dominację paradygmatu hierarchicznego, to na przełomie wieków, a szczególnie w wieku XX, sytuacja się zmienia. Nie znaczy to jednak, by kiedykolwiek zaistniała wyłączność i układ jednolity, pozbawiony dynamiki wzajemnego przenikania się odmiennych paradygmatów. Może dlatego owa „czystość” (a

¹⁹ M. Eliade, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Translated from the French by W. R. Trask. New York 1959. Por. *Mit wiecznego powrotu*. Przełożył K. Kocjan. Warszawa 1998.

zarazem: „wypranie” z czegoś) okazuje się niemożliwa, że w końcu mamy do czynienia z bardzo podstawowymi wymiarami rzeczywistości, które jednak – obok tego, że sygnalizują wielość – dopełniają się: w sensie metafizycznym męska lub żeńska zasada świata, w sensie kulturowym – mit nowoczesny z mitem tradycyjnym, w sensie społecznym – patriarchy z matriarchatem, w sensie płciowym – kobieta i mężczyzna, w sensie modelu myślowego – myślenie hierarchizujące i liniowe z współrzędnającym i kołowym itd. W każdym razie taką dynamikę można zilustrować przyglądając się interesującej nas kwestii w dwu wymiarach: biografii i losów pisarek, komentowanych oczywiście przez przedstawicieli obu płci oraz obrazów kobiety w dziełach – pisanych zresztą tak przez mężczyzn, jak kobiety.

Zatem wiek XIX można opisać – nie roszcząc sobie pretensji do żadnej pełni obrazu, ale jednocześnie mając poczucie otwierania go na wielość – dwójako. Pierwszy przypadek realizowany byłby przez kobiety, które nie przyjęły aksjomatu, że pierwotny jest podział mężczyzna – kobieta, a jego konsekwencją staje się automatyczny przydział pozostałych cech (np. zdolności twórczych po jednej stronie, a wtórności po drugiej), lecz założyły na przykład, że podstawowy może się stać podział: jednostka twórcza – jednostka odtwórcza (a może nawet – masa), pozostałe zaś cechy przydzielane mogą być po jednej lub drugiej stronie (twórcze mogą być przeto tak kobiety, jak mężczyźni). A więc byłyby to kobiety, które zmieniają paradygmat dla własnych ocen: wbrew obowiązującemu, hierarchicznemu wprowadzają konkurencyjny, bo odwołujący się do współrzędności (np. odczuwanej jako androgyniczność umysłu) i zgodnie z jego przesłankami ich postępowanie wydaje się oczywiste. Nie zmienia to faktu, że przez większość społeczeństwa kobiety takie wartościowane są poprzez starego paradygmatu, w którym prezentują się dziwnie. Natomiast inaczej przedstawia się sprawa z pisarką przywołaną przez Alinę Brodzką: w niej bowiem zrealizowane zostaje połączenie dwu paradygmatów: żona i matka, mieszcząca się w paradygmacie hierarchicznym, następnie zdecydowała się na funkcjonowanie samodzielne (lecz ciągle jako matka). W drugi paradygmat jednak wniosła cechy wykształcone w pierwszym: właśnie w takim sensie *stricte* kobiece (jak umiejętność słuchania drugiego człowieka, nie zaś dążenia do dominowania nad nim).

Wiek XX przedstawia się jednak nie mniej dynamicznie. Maria Cyranowicz sięga po twórczość zakwalifikowaną jako feministyczna, ale pokazuje również uchylanie się pisarki przed – w końcu jakoś dziś zdobywczym – feminizmem, a to w imię obrony „siebie”. Ten zaś gest autorka artykułu uznaje za najbardziej feministyczny i jednocześnie wykraczający poza feminizm. Natomiast Romualda Parys pokazuje w

owym wieku dwudziestym enklawę hierarchiczności, jaką stanowi kultura Romów i przebijanie się przez nią kobiet-artystek z wysiłkiem pewno nie mniejszym niż ten pierwszych feministek, a z pewnością wzmożonym przez pierwotność materii, z jakiej się wyłaniają.

Te odmienne obrazy kobiet piszących można dopełnić portretami kobiet wpisanymi w literaturę XIX i XX wieku.

A zatem z jednej strony można tu przywołać portrety kobiet w twórczości samych kobiet (a w dodatku rekonstruowane przez kobiety). Aleksandra Krukowska – w tle przywołując *Pamiętnik Wacławy* i *Martę Orzeszkowej* – rysuje postać z powieści mało znanej pisarki, Józefy Kisielnickiej. Bohaterka ta – dorosła, a przecież „jak dziecko lub motyl” – ma poczucie skrzywienia przez domowe wychowanie, a następnie – również jak dziecko – poddaje się manipulowaniu przez znacznie bardziej sprytnie od niej „kapłanki flirtu”: i właściwie nie zaskakuje, że mężczy krytycy, wypowiadając się w duchu mizoginicznym, odnajdują w niej „samiczkę”.

Barbara Szargot rekonstruuje inne obrazy kobiet w powieści kobiety (stanowiącej zresztą wówczas jakiś wzorzec emancypantki, szczególnie ze swym dość męskim wyglądem) – *Rodziewiczówny*: od stanu, w którym wyemancypowana artystka szczęście osiąga dopiero jako matka i żona, przez równą atrakcyjność tradycyjnego i emancypacyjnego modelu aż po optymistyczne (wbrew *Marcie Orzeszkowej*) stwierdzenie, że jeśli kobieta chce pracować – da sobie radę. Jeśli zatem jest to spojrzenie feministki, to spojrzenie nader wielostronne, bynajmniej nie przynoszące autoportretów, a z pewnością też ograniczone dodatkowo „barierami bezpieczeństwa”: patriotyzmu i tradycji.

Maciej Szargot natomiast pokazuje los romantycznego (przede wszystkim autorstwa Krasińskiego) wizerunku kobiety stwarzanego przez mężczyznę pierwszej połowy wieku: jako kochanki-anielicy (lub jako adresatki wiersza Słowackiego – Walkirii, muzy Północy), albo też jako żony – osoby najuciążliwszej w świecie. W ten sposób zaznacza się rozdzwięk między idealnością a realnością, zakończony uznaniem realności za ideał dopiero pod koniec życia poety. Piotr Siemaszko z kolei przedstawia literacko-plastyczny wizerunek Salome – kobiety fatalnej, wcielenia namiętności niszczącej i uosobienia cielesności „samicy” – dawany przez artystów przełomu wieków. Tak więc w tych przypadkach męski obraz kobiety wieku XIX zdaje się zawieszony między przeciwieństwami absolutnej anielskości i duchowości oraz absolutnego, niszczącego demonizmu cielesności i płci. W obu sytuacjach mielibyśmy do czynienia z konsekwencjami męskocentrycznego spojrzenia, które albo wydobywa w kobiecie godną jedynie odrazy przyczynę grze-

chu, albo – Beatrycze, czyli w gruncie rzeczy projekcję ideałów kobiecych samego mężczyzny, bardziej niż obraz kobiety realnej.

Ten wątek podejmuje Wojciech Gutowski, który proponuje rozległe spojrzenie obejmujące zróżnicowane utwory: od *Śniegu* Przybyszewskiego, przez *Młyn nad Utratą* Iwaszkiewicza aż po *Regio* Różewicza, a jednak stawia tezę, że widoczny w nich wszystkich pozostaje nurt nie nazywanego *expressis verbis*, ale obecnego wyraźnie w literaturze XX wieku – mizoginizmu.

W jakim stopniu potwierdzałyby tę diagnozę inne artykuły? Czy może być jej potwierdzeniem z jednej strony odsłanianie przez Kamilę Budrowską u Marka Bieńczyka sposobów idealizowania kobiecego ciała, pokazywanego tylko częściowo, w określonych kolorach i ubiorach? Przy tym nawet sama bohaterka zdaje się istnieć tylko po to, by „została zapisana”. Czy jest wyrazem tej tendencji pokazywanie cielesności tandetnie wymalowanych robotnic, niepracujących żon aktywistów lub odwrotnie: zagrożenia erotyzmu ze strony aktywistek-kastratorek w literaturze socrealistycznej, o której pisze Magdalena Piekara? Czy może świadczą też o niej dwa modele stosunków męsko-kobiecych, opisane przez Judith Arlt w twórczości Tadeusza Konwickiego? I czyżby to znaczyło, że wyzwolić się z tej perspektywy można tylko tworząc (a musiałyby to czynić kobiety) własną perspektywę?

Zatoczywszy zatem koło, wracalibyśmy do kwestii odrębności i współistnienia dwu paradygmatów: hierarchiczności preferującej jeden z biegunów i kołowości zmierzającej do wydobycia dynamiki różnic. Opis jednego i drugiego stanowi zresztą ramy przedstawianej tu książki. Ale nawet opis każdego z osobna okaże się w końcu pozbawiony jednoznaczności.

W rozdziale drugim artykuł Grażyny Borkowskiej, przynoszący spojrzenie na zmiany w krytyce feministycznej ostatnich dziesięcioleci, wyodrębnia bowiem różne modele rozumowania feministycznego: od wyeksplikowania odrębności kobiecego myślenia i wrażliwości, przez zajęcie się w ogóle kategorią płci (nie tylko kobiecości i męskości, ale także homoseksualizmu męskiego i kobiecego czy biseksualizmu), aż po wejście w zasięg myślenia kobiet kategorii Ojca, ale jednocześnie zauważenie, że histeria jest nie tylko ich przypadłością. W konsekwencji zaś tego wyrównywania racji następuje uznanie, że związki między ludźmi determinowane są nie tylko przez płęć: obok niej sytuują się inne podstawowe wyznaczniki egzystencjalne, jak śmierć i miłość. Ilustracją jednego z wymienionych stanowisk daje natomiast dwoje autorów kolejnej wypowiedzi: Agnieszka Pantuchowicz i Tadeusz Rachwał. Wskazują oni na różne rozwiązania „kwestii kobiecej”: od „prawowiernego” uznania roli mężczyzny-głowy przez kobietę (żonę polityka) po

męskie (krytyka) sugerowanie, że odnalezienie własnego (kobiecego) głosu nie przystoi kobiecie lub – przyprowadzenie (męskiego) „łba” poetce, która taki głos znajduje, albo też znajdowanie dla niej głosu nie kobiecego, ale ogólnoludzkiego. Lecz obydwoje skłaniają się ostatecznie do stwierdzenia, że prawdziwa nobilitacja tego „przedmiotu” kontrowersji tkwi w niejednoznaczności (nieobliczalnej i niefundamentalnej) różnicy, która pozwala na upodmiotowienie kobiety dzięki pokazaniu jej poprzez pryzmat nieograniczonego wyboru.

W rozdziale piątym znajdziemy się w obszarze paradoksalnej obecności i nieobecności kobiety w kręgu męskocentrycznym. Z najrozmaitszymi tego konsekwencjami. Poczynając od stwierdzenia przez Ingę Iwasiów obecności i kobiet, i kobiecości w – z założenia „wolnej od kobiet” – homoerotycznej (męskiej) przestrzeni. Dzieje się zatem tak jakby izolacja jednego pierwiastka człowieczeństwa nie mogła się udać, a homoseksualne pożądanie ostatecznie nie mogło stać się czymś zasadniczo różnym od heteroseksualnego, skoro jedno i drugie przenika tragizm. Na podobnej płaszczyźnie zatarcia różnic wyrażona zostaje – a zarazem zwrócona w przeciwnym kierunku – teza Mirosława Gołuńskiego, który uznając (w duchu mitycznych rozważań Campbella) kobiecość za jedną z masek zmiennej rzeczywistości powieści Teodora Parnickiego, stwierdza w jego utworze swoistą nieważność bycia kobietą. Podobnie paradoksalny wymiar ma wydobyte przez Filipa Mazurkiewicza „nieobecności przedmiotu” (właśnie: „przedmiotu”) miłości w *Tylko Beatrycze* Parnickiego: Beatrycze (mająca tu z pewnością coś wspólnego z Weiningerowską projekcją własnego ideału mężczyzny na realną kobietę) ma bowiem czar fantazmatu. I wreszcie następuje (akceptujące) pokazanie rekwizytowości (a więc uprzedmiotowienia) postaci kobiecych w twórczości Sławomira Mrożka, dokonane przez Monikę Kaczmarczyk.

I w ten oto sposób w końcu dochodzimy do miejsca, gdzie same paradygmaty kobiecości i męskości tracą swoją czystość – i jeśli stanowią bieguny, to (co brzmi paradoksalnie) wewnątrznie biegunowo zróżnicowane.

Ale też ta dynamika, pojawiająca się na styku różnych prezentowanych tu ujęć tematu *Kobieta w literaturze*, przekształcająca go w *Kobiety w literaturze* jest czymś najbardziej fascynującym i – chyba ciągle zastanawiającym.