

Andrea F. De Carlo

Ecce femina – podróż do źródła kobiecości. Wokół krwi menstruacyjnej we współczesnej literaturze polskiej na podstawie wybranych przykładów – Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk

Postscriptum Polonistyczne nr 2(20), 119-131

2017

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDREA F. DE CARLO
Uniwersytet „L’Orientale”
Neapol

Ecce femina – podróż do źródła kobiecości.

Wokół krwi menstruacyjnej we współczesnej literaturze polskiej
na podstawie wybranych przykładów
– Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk

Si j’ouvre mon corps afin que vous puissiez y regarder votre sang, c’est
pour l’amour de vous, l’Autre¹.

Gina Pane, *Lettre à un(e) inconnu(e)*, 1974

Jeżeli uważacie, że jesteście wyemancypowane, możecie rozważyć po-
mysł przetestowania swojej krwi menstruacyjnej, jeżeli brzydzicie się, jesz-
cze długa droga przed wami, dziecińki.

Germanie Greer, *Kobiety eunuch*, 2001

Cieleśność i kobiecość

Od lat 90. XX wieku w Polsce obecność kobiet-pisarek w literaturze znacznie się zwiększyła. Skłoniło to zarówno krytyków, jak i same autorki do refleksji nad społecznym statusem kobiet, ich rolą na rynku pracy (szczególnie na rynku wydawniczym) oraz do docenienia wagi literackiej tożsamości kobiety.

Różne były pytania, na które próbowano dawniej, jak i próbuje się obecnie znaleźć odpowiedzi, uwzględniając wcześniejsze anglosaskie i francuskie do-

¹ „Jeśli otwieram swoje ciało, abyście mogli ujrzeć w nim swoją krew, to jest dla Waszej miłości – Innego” [przekład mój – ADC].

świadczenia studiów dotyczących nie tylko pozycji kobiet w społeczeństwie, ale także w literaturze. Często pojawiają się pytania: Czy faktycznie można mówić o literaturze „kobiety” *tout court*? Czy literatura ma płeć? Czy kobiety piszą inaczej niż mężczyźni? Czy „kobiecy” znaczy tyle, co feministyczne? Czy literatura kobieca jest skierowana wyłącznie do kobiet? Co to znaczy pisać „po kobiecemu” i jakie są kryteria, które należy spełnić, aby można mówić o literaturze kobiecej?

O tych tematach i zagadnieniach dyskutowano w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku na łamach dziś już nieistniejących czasopism literackich (takich jak „bruLion”, „Ex Libris” i „Nowy Nurt”), na konferencjach i wykładach uniwersyteckich czy na spotkaniach autorskich. Jednym z celów ówczesnych i obecnych publicznych dyskusji były i są rozważania nad kwestią „kobiecości” w literaturze.

Można wyróżnić dwie przeciwstawne opinie: jedno stanowisko reprezentują ci, którzy odrzucają ideę, zgodnie z którą literatura dzieli się na męską i kobiecą, oraz proponują interesującą alternatywę przekraczającą tradycyjną polaryzację płciową²; z drugiej zaś strony są ci, którzy – stosując feministyczne teorie oraz popierając męską krytykę – poświęcali tej kwestii liczne studia w celu rozróżnienia i analizowania wielu cech charakteryzujących kobiecą prozę lub poezję. Męscy krytycy traktowali ten „kobiecy boom” w literaturze z ironią, nieufnością, a z czasem wrogością lub odwrotnie – przyjmowali go z dużym entuzjazmem. Najlepszym dowodem nieprzychylnego postawy są różne epitety stosowane przez część krytyków, określające literaturę tworzoną przez kobiety jako „literaturę menstruacyjną”, „babską”, „mamiczną”, „machanie spódnicą”, „wylewanie pomyj”, „zalew plugastwa” itd. (Mrozik 2009).

W połowie lat dziewięćdziesiątych wybuchła znana, burzliwa dyskusja na temat „literatury menstruacyjnej”. Termin ten prawdopodobnie został stworzony przez Jana Błońskiego i później prowokacyjnie rozpowszechniony przez Krzysztofa Vargę w reakcji na pojawienie się „babskiego przelomu” (por. Alochno-Janas 2015, 143). Wśród tych, którzy wzięli udział w sporze, należy wymienić m.in. Kingę Dunin (1995), Jerzego Sosnowskiego (1995), przywołanego już wcześniej Krzysztofa Vargę (1995) czy Izabelę Filipiak i jej ważny esej zatytułowany *Literatura menstrualna* (1999).

² Zob. np. analizy twórczości Izabeli Filipiak zaproponowane przez Błażeja Warkockiego (2002, 2007). Chociaż takie próby przekraczania binarnej różnicy płciowej pojawiły się już wcześniej w powieściach francuskiej pisarki feministycznej Monique Wittig w latach sześćdziesiątych XX wieku, zob. np. *Opoponax* (1964) lub *Les Guérillères* (1969).

Biorąc pod uwagę to, iż fenomen menstruacji to dość obszerny, drażliwy i kontrowersyjny temat, zdecydowałem się na analizę mitów narosłych wokół menstruacji również dlatego, że miesiączka na progu XXI stulecia nadal jest tematem tabu, a ponadto ten fizjologiczny wymiar kobiecości mocno wiąże się z najnowszą polską literaturą i świadomością kulturową. W swoim artykule chcę przeanalizować to, w jaki sposób w utworach pisarki odwołują się do żeńskiej fizjologii w celu obalenia tabu kobiecego ciała, oraz pragnę opisać wpływ, jaki ma to na tę część kobiecej mitologii, która nie wywodzi się z wyobraźni i światopoglądu mężczyzn. Swoje dociekania prowadzić będą głównie w kontekście ciała, cielesności kobiet w odniesieniu do utworów Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk.

Kobieta (meta)fizyczna

Pisarki, które zadebiutowały w latach 90. minionego wieku, w swojej twórczości chętnie odwołują się do fizjologii, a zwłaszcza wydzielin, jakie wytwarza kobiece ciało. Jest to próba wprowadzenia kultury związanej z kobiecym ciałem do porządku symbolicznego, w ten sposób pisarki odtwarzają genealogię kobiecą lub „feministyczną genealogię kobiet” (por. Butler 1990, 2). We współczesnej prozie coraz mocniej uobecniają się opisy procesów fizjologicznych zachodzących w kobiecym ciele, jego zapachów i stanów wraz z ich objawami takimi, jak np. menstruacja (ból, krew), ciąża (powiększenie masy ciała, torsje, zawroty głowy), poród (ból, krew, narodziny), klimakterium (zanik krwawienia, poty, zawroty głowy) (por. Packalén 2004, 158), przedstawianych realistycznie, bez eufemizmów.

W tradycyjnej literaturze patriarchalnej ciało kobiety było najczęściej idealizowane, mitologizowane i opisywane jako symbol piękna (oczywiście w zależności od wymogów i literackich konwencji epoki). Kobiety piszące po 1989 roku wytyczają nową drogę i proponują nowe, alternatywne, własne symboliczne uniwersum. W rzeczywistości odziedziczyliśmy obrazy kobiecych literackich postaci uprzedmiotowionych, stworzonych głównie przez mężczyzn (z niewieloma wyjątkami przed okresem emancypacyjnym). W owym męskim obrazie widać strach przed niepojętą dla mężczyzn żeńską naturą. Kobiety zostały pozbawione możliwości aktywnego i świadomego uczestniczenia w tworzeniu mitów na swój temat i dlatego stosowały kategorie i obrazy narzucone im przez mężczyznę. Zostały więc wykreowane według ste-

reotypowych wzorców, na przykład jako kobieta anielska lub *femme fatale*. Ponieważ kobiety znalazły się bez jakiegokolwiek wzorcowego wszechświata symbolicznego, który nie wyszedłby spod męskiego pióra, toteż w wielu przypadkach musiały czerpać z tego, co już było gotowe, aby później dostosować, zmienić to według własnej wrażliwości i wyobraźni. Ciesność odnosi się nie tylko do cech materialnych i dostrzegalnych, ale także do seksualności pojętej jako szeroka konceptualizacja siebie poprzez płciową istotę wynikającą z zagadnień związanych z tematyką różnic płci, pochodzenia jaźni i tożsamości oraz samodefiniowania (Monticelli 1997, 207–208).

Kobieta, wbrew fallogocentrycznej wizji Kartezjusza³ czy metafizycznej literaturze patriarchalnej, ma nie tylko duszę, lecz także cielesność charakteryzującą się tym, co australijska feministyczna filozofka Elizabeth Grosz nazywa „lotnością” (w języku angielskim *volatile*, por. Świerkosz 2008, 79)⁴, która wpływa na głębokie struktury myśli Zachodu (Monticelli 1997, 205). Żeńska triada czy lepiej trójca: dusza (a raczej *animus*), ciało i umysł, dekonstruuje ideał metafizycznej podmiotowości i domaga się uznania istnienia historyczno-kulturowo i etnicznie zdefiniowanej jednostki. Wydaje się, że jest to jedno z największych wyzwań „korporalnego” feminizmu: przywrócić ziemi metafizykę, nie tylko ze względu na elementarną i instynktowną pasję, ale jako redefiniowanie podmiotowości z kobiecego punktu widzenia (Monticelli 1997, 206)⁵.

Zawłaszczenie i sekularyzacja cielesnego podmiotu implikują i wprowadzają w niektóre kluczowe momenty dekonstrukcji i ponownego przemyślenia porządku społecznego i przez to również symbolicznego⁶. Porządek

³ W filozofii Kartezjusza obecna jest zarówno opozycja między *ciałem* a *umysłem*, jak i „budowa” przedmiotu na samym umyśle, innymi słowy – na *rozumie*. Jego fallogocentryzm jest widoczny według logiki, zgodnie z którą – to myśl, zamiast męskiego ciała, generuje to, co jest istniejące (*cogito ergo sum*, właśnie stwierdza Kartezjusz). Fallogocentryczna jest wciąż ta sama opozycja między myślą i ciałem, co potwierdza starą binarną ekonomię pomiędzy aktywną zasadą męskiego *logosu* i tą bierną kobiecej cielesności. Jednostka pomyślana przez Kartezjusza ma zasługę w tym, że wyraża sposób, według którego uniwersalna istota człowieka wpisuje się w nowoczesność, reprezentując wyraźnie wszechmocną, świadomą sztukę własnej autokonstrukcji (Cavarero Restiano 2002, 95; por. również Hyży 2003, 192–203).

⁴ Elizabeth Grosz (1994) traktuje różnicę płciową, związaną z ciałem, jako ruchomą koncepcję – to znaczy, że można ją historyzować. Ponadto, jest ona „lotna” – w sensie konieczności przemieszczania się między różnymi kompromisami a skrzyżowaniami teorii feminizmu i filozofii, widzi ciało i jego redefiniowanie jako centralny punkt tych negocjacji.

⁵ Aby dowiedzieć się więcej na temat *korporalnego* feminizmu [*corporeal feminism*], zob. Hyży 2003 lub Świerkosz 2008; Jagusiak 2015.

⁶ Konflikt między ciałem a duszą, porządkiem cielesnym i duchowym w polskiej tradycji literackiej pojawia się w XIX-wiecznej twórczości Marii Komornickiej (por. Skucha 2016).

społeczny współlistnieje z „porządkiem symbolicznym”⁷. Belgijska psychoanalityczka i filozofka feministyczna Luce Irigaray zauważa, że porządek symboliczny jest zwykle nakładany jako uniwersalny, wolny od jakichkolwiek empirycznych lub historycznych przygodności i stanowi wyobraźnię przekształconą w porządek, czyli porządek społeczny (Irigaray 1991, 267). Istnieje ciągle napięcie, którego nigdy nie można zredukować do ideologii, odnowienia porządku społecznego/symbolicznego przez mimetyczną odbudowę niesamodzielnej kobiecej seksualności i nowego języka, który niszczy fallogocentryzm i zdolny jest do wyrażania kobiecej tożsamości i podmiotowości (Monticelli 1997, 210). Dlatego seksualność dotyczy nie tylko fizycznego aspektu ciała, lecz również zespołu fantazji i symboliki określających tożsamości. Skupienie się na ciele i seksualności, zwłaszcza w feministycznym zakresie, oznacza kwestionowanie struktury władzy opisanej jako patriarchalna (por. Monticelli 1997, 208). Simone de Beauvoir w swojej słynnej książce *Druga płeć* (1949), posługując się kategoriami heglowskiej dialektyki, lokuje kobietę w środku relacji między panem a niewolnikiem⁸.

W miejsce kontinuum między panem a niewolnikiem autorka przedstawia związek człowieka (w tym kontekście rozumianego jako mężczyzna) z naturą. Zdaniem de Beauvoir w tym związku kobieta, zakorzeniona w naturze, nie jest derywatem duszy i ciała mężczyzny tak, jak to opisuje Pismo Święte, choć łączy ona w sobie aspekty obu wymienionych elementów. Biorąc pod uwagę aspekt cielesności, kobieta w ujęciu biblijnym jest wszakże istotą powstałą już z organicznej materii, z części męskiego ciała (por. Guiducci 1974). Umieszczenie ciała w centrum naszej analizy podważa zarówno samo pojęcie centrum-peryferie, jak i zachodni system symboli, zaczynając od systemu dwójkowego. Mówienie w ten sposób o cielesnym podmiocie oznacza skonfrontowanie się z różnymi realiami osób i kategorii – na przykład między męskością a kobiecością, kobiecością a kobiecością, w tym historycznie, geograficznie, kulturowo, etnicznie odrębnymi jednostkami, a – w epoce

⁷ Włosko-australijska filozofka Rosi Braidotti (1996, 57) twierdzi, że tylko jednostka, która już się cieszy symboliczną obecnością, może dążyć do przekraczania pewnych barier strukturalnych, takich jak na przykład różnica seksualna.

⁸ Tu warto wspomnieć o powstałej w latach 70. XX wieku teorii Pierre’a Bourdieu, dotyczącej symbolicznej przemocy, według której grupa dominująca narzuca swój dyskurs i wartościowanie mniej lub bardziej świadomym grupom podległym, umacniając przy tym swoją centralną pozycję. W tym kontekście, w książce de Beauvoir, grupa dominująca dotyczy mężczyzn nakładających swój światopogląd na kobiety. Najnowsze polskie badania przywołują kategorię „zadowolonego niewolnika” (zob. Titkow, Budrowska, Duch 2004), która wskazuje na fakt jakoby kobiety w Polsce świadome były swojej niższej pozycji (Drag 2012).

postmodernistycznej – osobami migrującymi, wielokulturowymi, koczowniczymi (Monticelli 1997, 208). Dlatego też wydaje się możliwe rozszerzenie naszej analizy do organizmu-ciała-cyborga Donny Haraway (1991), aby hybrydyzacja mięsno-technologiczna stała się metaforą nowej wirtualnej tożsamości fizycznej, w której kultura i natura, także seksualna i różnice płciowe w epoce technologicznej, pojawiają się łącznie. Metafora ta być może rozpatruje koncepcję tożsamości, przewyżcza wieczną dychotomię pomiędzy męskością a kobiecością (zwłaszcza w twórczości Izabeli Filipiak, por. Warkocki 2002, 2007). Tak więc cielesny podmiot-cyborg Haraway staje się, jak przypomina nam Braidotti, uosobieniem tożsamości seksualnych mniejszości (por. Haraway 1991).

Krew kobiety

Kobiece ciało, uważane od XIX wieku za *locus abiectus*, było i nadal jest tematem, który przyciąga i odpycha jednocześnie. To, co przeraża mężczyzn w kobiecym ciele, to jego nadmiar, przepuszczalność i bliski związek z przyrodą; to ciało charakteryzuje się bowiem możliwością rodzenia, pojawienia się krwi miesięczkowej, a także narządem płciowym – waginą, traktowaną jako symbolicznie otwarta rana, a także linia graniczna pomiędzy częścią wewnętrzną a zewnętrzną kobiecego ciała. W szczególności pochwa budzi u mężczyzny atawistyczną obawę przed niebezpieczeństwem, jakim mogłoby być wessanie przez kobiece wnętrze. Według Barbary Creed (1993) wizerunek kobiety nie przeraża dlatego, że jest ona „wykastrowaną” istotą, lecz dlatego, że wywołuje groźbę kastracji, innymi słowy – że to ona mogłaby w rzeczywistości wykastrować.

Mity opisujące żeńską postać jako boginię kastracji są powszechne i obecne w większości kultur. Należy do nich odstraszący dla wielu mężczyzn wygląd kobiecych genitaliów symbolizowany przez „wagę z zębami”, utworzoną przez rozchylone wargi, które ukrywają ostre zęby gotowe do kastrowania męskiego narządu. Mit ten podkreśla skuteczniej niż wiele innych mitów podwójną i niejednoznaczną naturę kobiety obiecującej raj w celu łapania w pułapkę swoich ofiar (Creed 1993, 105–106). Należy tu krótko wspomnieć o micie Meduzy, który jest symbolicznym ucieleśnieniem przerażających aspektów kobiecości. Meduza, ścięta kobieca głowa, emblemat sromu, ciała, z którego narząd płciowy został rozczłonkowany, odizolowa-

ny, aby stać się tabu. Meduza jest bowiem płciowym organem przekształconym w twarz lub, jak mówi Jan-Pierre Vernant (2013), sromem niewieścim przeobrażonym w lico. Ścięcie zbiera w sobie wszystkie symboliczne znaczenia, które Meduza przynosi ze sobą i na wysokości których znajduje się udręka kastracji.

Wobec tej wyjątkowej natury kobiecości tabu miesiączki, a zatem i wstret związany z ciałem kobiety (por. Beauvoir 1949, 195–200; Kristeva 1982; w szczególności Creed 1993, 8–15) należą – według Kristevy – do tego, „co odrzucane, a przecież związane z ludzką cielesnością, a jest składnikiem samopoznania »ja«” (Witosz 2009, 121). W swoim eseju na temat potwornej kobiety Barbara Creed kwestionuje niektóre z głównych założeń Freuda i Lacana stwierdzających, jak już napisaliśmy wcześniej, że kobiece genitalia terroryzują nie dlatego, że pojawiają się z męskiego punktu widzenia jako wykastrowane, ale również dlatego, że i one mogą kastrować. W rozumieniu teorii psychoanalitycznej dotyczącej omawianej kwestii mankamentem dla kobiety może stać się postrzeganie prącia jako ludzkiego znaku spełnienia. Ponadto brak fallusa bywa interpretowany jako brak symbolicznej pewności siebie (por. Creed 1993, 110). Na podstawie złudnej identyfikacji męskiego narządu z własnym symbolem kobiety są uważane za istoty wykastrowane, a mężczyźni zostali wyniesieni do środka reprezentatywnego porządku. Negatywny wizerunek kobiety jest zatem potrzebą instytucji i przetrwania patriarchalnego społeczeństwa, jak stwierdziła brytyjska filmoznawczyni i feministka Laura Mulvey, paradoksem fallocentryzmu we wszystkich jego przejawach jest to, że opiera się na obrazie wykastrowanej kobiety, by zaszczerpić równowagę i znaczenie w stosunku do własnego świata (Mulvey 1989, 14).

Jednak francuski historyk Jean-Paul Roux (1988) uważa, że mit męskiego strachu przed krwią menstruacyjną wynika z faktu, iż mężczyzna wpada w rodzaj dość powszechnego atawistycznego lęku, a uczucie to nie ogranicza się tylko do ludów pierwotnych i prymitywnych. Zdaniem badacza w okresie miesiączki fizyczny kontakt z kobietą stałby się dla mężczyzny większą groźbą, ryzykiem niż zbrukanie i właśnie dlatego mężczyzna wówczas unika zbliżenia.

Początek cyklu miesięczkowego oznacza bardzo ważny etap dla dziewczynki, jest to zmiana nie tylko fizyczna – przejście od dzieciństwa do dojrzałości. Dziewczynka staje się kobietą, co oznacza, że staje się przyszłą, potencjalną żoną i matką. Zmiana ta w archaicznych społeczeństwach reprezentowała przejście spod opieki ojca pod opiekę innego mężczyzny. Proces ten opisała szczegółowo Olga Tokarczuk w swojej powieści pt. *E.E.* Na

przykładzie bohaterki powieści Erny widać jak przeistacza się ona w prawdziwą kobietę, ponadto można zaobserwować, jak się zmienia, jak przebiega w czasie cały ten proces, jak staje się „prawdziwą kobietą”, uświadamia sobie fakty związane z własną osobowością i swoim ciałem i jak zmienia się stosunek otoczenia do jej samej, już nie dziecka a kobiety. Zaczyna rozumieć rolę swoich narządów rodnych i ich sposób funkcjonowania:

Każdy krok przypominał jej, że ma na sobie tę dziwną uprząż. Czula ją w pasie, między nogami, a nawet w środku siebie. Była teraz spięta, skrepowana, zamknięta. Biegła, chcąc się przyzwyczaić do tego nowego ubrania. Obcy był jej sam fakt, że czuje każdy krok. Kiedyś nie wiedziała, że chodzi, że ma nogi i jeszcze coś między nimi, otwór otwarty ku ziemi, przeciwieństwo ust. Była rurą na dwóch nogach (Tokarczuk 2005, 224–225).

Pierwsza miesiączka oznacza definitywny koniec dzieciństwa i to zbiega się w przypadku Erny z utratą daru łączenia się ze światem paranormalnym związanym ze światem dzieciństwa. W *Absolutnej amnezji* ten rytuał przejścia patriarchalnej kultury nawiązuje w sposób paraboliczny do Holokaustu: ojciec-Sekretarz organizuje pogrom lalek w ogrodzie. Marianna początkowo traktowana jest jako lalka, która „ma zginąć na stosie ofiarnym” (Janion 1996, 338), a więc w ogniu niczym w piecu krematoryjnym. Istnieją różne mity, które opowiadają o rytuałach przejścia od stanu bycia dziewczynką do stanu bycia kobietą (na przykład mit Ifigenii, który pojawia się w *Absolutnej amnezji* Filipiak), często reprezentowanych przez dziewice przeznaczone na ofiarę dla bóstwa zgodnie z odwiecznym mitologicznym powtarzającym się cyklem śmierci i odrodzenia. W przypadku Marianny dojrzewanie nie jest czymś miłym i bezbolesnym, wprost przeciwnie jest rodzajem cierpienia, bardzo trudnego i bolesnego doświadczenia. W powieści Filipiak występuje wręcz rodzaj policji kontrolującej ciało, zwanej Policją Menstrualną, która to policja kontroluje ciała dziewczynek i proces ich przekształcania się w kobiety (zob. Janion 1996, 326).

Fontanna życia

Krew menstruacyjna, od zawsze uważana za element nieczystości kobiety, w ogóle jest jednym z najbardziej charakterystycznych elementów dyskryminacji kobiet. W naszej epoce ten element fizjologii stał się znakiem rozpo-

znawczym i asertywną kobiecą tożsamością, a także re-ocenianym składnikiem wykorzystywanym jako chorągiew walki ruchów feministycznych. Widzimy to w twórczości pisarek publikujących na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, jak np. *Absolutna amnezja* Filipiak oraz E.E. Tokarczuk. Maria Janion (1996) w swoim słynnym studium poświęconym wskazanej powieści Filipiak przekonuje, że

menstruacja – to archaiczne signum nieczystej kobiecości, ale też niekiedy signum feminizmu. Stąd wzgardliwe określanie literatury feministycznej mianem „literatury menstruacyjnej”. W dyskursie prowadzonym z punktu widzenia mężczyzny menstruacja bywa traktowana jako złowrogię znamię nieczystości kobiety, medykalizowana („szaleństwo menstruacyjne” raz na miesiąc), otaczana demonizmem grozy w konotacjach symbolicznych i emocjonalnych (Janion 1996, 339).

W tym kontekście przypominają się słowa *Księgi Kapłańskiej* ze Starego Testamentu (15, 19): „Jeżeli kobieta ma upławy, to jest krwawienie miesięczne ze swojego ciała, to pozostanie siedem dni w swojej nieczystości. Każdy, kto jej dotknie, będzie nieczysty aż do wieczora”. Właśnie dlatego w judaizmie ortodoksyjnym Żydówki odbywają kąpiele w mykwie po każdej menstruacji, a także przed swoim weselem i po porodzie⁹.

Zdolność kobiet do tworzenia i dawania życia dla mężczyzny stanowi wielką tajemnicę¹⁰. Francuski psychoanalityk Olivier Grignon, autor książki *Corps des larmes* (2002), zauważa, że powtarzający się regularnie i widoczny przez wiele lat fakt krwawienia i widok krwi często powoduje uczucie skrępowania zarówno u kobiet, jak u mężczyzn. Autor podkreśla również fakt, że miesięczka, która publicznie była zawsze nie do nazwania¹¹, stała się także

⁹ Mykwa jest zbiornikiem z bieżącą wodą, w którym można usunąć nieczystość osób lub naczyń.

¹⁰ Od czasów starożytnych znany był fakt, że utrata krwi powoduje osłabienie i śmierć człowieka, toteż została uznana za złowieszczy znak. Główną cechą poglądów na temat upływu czy przelewu krwi jest ambiwalencja. Krew jest traktowana zatem jako *principium vitae* i *principium mortis* (por. Lombardi Satriani 2005, 18). Jean-Paul Roux pisze, że: „Blisko związana z obrazami śmierci, a jeszcze bardziej z obrazami życia, które ostatecznie zawsze zwycięża, krew była uważana jednocześnie za niebezpieczną i uzdrawiającą, przynoszącą nieszczęście i przynoszącą szczęście, nieczystą i czystą. Jeśli wciąż jeszcze odpycha i przyciąga, to dlatego, że jak wszystko, co święte, posiada naturę niejasną i wieloznaczną” (Roux 1994, 8).

¹¹ Fakt, że menstruacje są tematem tabu, uzmysławia bogactwo eufemizmów funkcjonujących w języku polskim – np. „mieć/dostać okres”, „być niedysponowaną”, „dostać ciotkę”, „przyjechała ciocia z Ameryki/z Moskwy”, „krew mnie zalała”, „przyjechali goście” lub

niewidoczna. Słowa *pochwa* czy *wagina* nigdy nie są wykorzystywane w reklamach dotyczących tamponów. A widok krwi miesięczkowej nie jest reprezentowany przez kolor czerwony, a więc kolor krwi, ale uspakajający, łagodny kolor niebieski. Prawdopodobnie u mężczyzn widok krwi wywołuje strach przed śmiercią; odwrotnie niż u kobiet, dla których menstruacja jest wskaźnikiem płodności, młodości, zdrowia, wartości społecznej (zob. Grignon 2002).

Męska krew rozlana na polu bitwy jest łatwo akceptowana, sugeruje bowiem pozytywne wartości, takie jak heroizm, odwagę, poświęcenie dla ojczyzny albo jakiejś ważnej sprawy, natomiast krew, która wydostaje się z organizmu kobiety podczas cyklu menstruacyjnego, jest zazwyczaj napiętnowana, traktowana jak krew przelana bezużytecznie. W patriarchalnym i mizoginistycznym społeczeństwie kobieca krew budzi strach, odrazę i uważana jest – jak wspomniano wcześniej – za symbol nieczystości kobiety¹².

Według wielu badaczy mitologia kobiecej śmiertelności związanej z wampirycznymi tendencjami świadczy o męskim szowinizmie archaicznych społeczeństw, w szczególności w stosunku do tego momentu życia kobiet, który wiąże się z cyklem księżycowym i podkreśla pełnię tajemnic kobiecego ciała. Tajemnice te stają się zrozumiałe tylko wtedy, gdy czas nieczystej krwi mija, krew przemienia się w mleko poprzez zjednoczenie z męskim pierwiastkiem-nasieniem, następstwem tego jest wydzielina, mleko wydostające się z piersi kobiety, będące pierwszym pokarmem niemowląt. Kobieta ma więc dar przekształcania krwi w pokarm, a więc w życie¹³. Krew w ten sposób staje się znakiem życia dla kolejnych pokoleń i w tradycji kulturowej ściśle

„mam gości”, „dziewczyna zakwitła różą” itd. Niektóre z nich rejestrują pewne przemiany kulturowe – np. dziś mówi się „przyjechała ciocia z Ameryki”, ale przed 1989 r. ciotka przyjeżdżała z Moskwy. Istnieje również powszechny słownik na temat miesiączki, który jest dostępny na stronie internetowej *Museum of Menstruation & Women's Health*, (<http://www.mum.org/>). We kontekście włoskim interesujące wyniki badań nad „językiem miesiączkowym” i częścią jego etymologii zawiera książka Raffaelli Malaguti (2005).

¹² Tak jest nie tylko w kulturach zachodnich, ale także tych orientalnych, np. japońskiej; według tradycji Shinto, krew to tabu. Słowo *kegare* wskazuje zanieczyszczenie, a w szczególności takie, które jest generowane przez organizm kobiety podczas cyklu miesięczkowego lub utraty krwi w czasie porodu. W tych dniach miesiączkujące kobiety i położnice zostały przeniesione z dala od domu i zmuszone do życia w izolacji, aby nie skazić ogniska domowego ani nie stworzyć – według japońskiego folkloru – złośliwego przekornego duszka, zwanego *kekkaï*. Mogły one powrócić dopiero po rytuale oczyszczającym – tzw. *misogi* (por. Marazzi 2001).

¹³ Należy tu przypomnieć, że na przykład sztuka chrześcijańska, w której często pojawia się podobizna Matki Boskiej w akcie karmienia piersią (*Maria lactans*), rozróżnia dobrą matkę oferującą mleko prawdy oraz złą, która karmi piersią węże.

wiąże się z mlekiem matki. Jest to przedstawione w sposób symboliczny w *Prawieku i innych czasach*. Autorka opisuje moment, w którym Kłoska, która żyje niejako na granicy dwóch światów – realnego i magicznego, odzyskuje swoje zdolności mediumiczne po urodzeniu pierwszego dziecka – dziewczynki (por. Tokarczuk 2005a, 244–245).

Podsumowanie

Możemy stwierdzić, że oczywista więź, którą autorki kreują między cielesnością, podmiotowością, językiem a statusem kobiet w ramach symbolicznego porządku, stanowi ważne historyczne odniesienie dla opracowania cielesnej podmiotowości kobiety. Wykaz części ciała i jego funkcji, nazwanie ich oraz rola jego wydzielin są jednym z charakterystycznych wątków, a także najczęstszymi tematami podejmowanymi przez współczesne czołowe polskie pisarki, takie jak Izabela Filipiak czy Olga Tokarczuk. Ich twórczość możemy odczytać jako wolę poszanowania różnic i próbę nie tyle buntowniczego obalenia wielu reguł patriarchalnej kultury, ile raczej przypisanie kobiecej wyobraźni zdolnej do odnawiania porządku społecznego/symbolicznego. Jeśli znalezienie języka do opisanego ciała oznacza obalenie lub ciągłą przebudowę zachodniej kultury oraz re-pozycjonowanie podmiotowości, po to, by wykraczać poza stałe marginesy, znane środki wyrazu, tworzenie poprzez słowo pisane, to może oznaczać osłabienie pojęcia gatunku literackiego, a czasem wręcz przekroczenie bariery między gatunkami. Dodatkowo pomaga realizować spotkanie tekstu literackiego z krytyką i tekstem filozoficznym (por. Monticelli 1997, 212–214).

Oczywiste jest, że także literatura jako rezultat produkcji ludzkiej pomyślności, nosi ślady indywidualizmu autora, który może nawet pokrywać się ze społeczną i kulturową tożsamością płci pisarza. Jednak gdy autorski ślad przekłada się na „rozpoznawalny” znak, to jest fakt absolutnie wyjątkowy.

Literatura

- Alochno-Janus A., 2015, *Niewinność pierwszych grzechów. Inicjacja młodej dziewczynki w opowiadaniach Ingi Inwasiów i Krystyny Kofny*, w: Dalasiński T., Szwagrzyk A., Tański P., red., *Seksualność w najnowszej literaturze polskiej*, Toruń.
- Beauvoir S. de, 1949, *Le Deuxième sexe*, t. I–II, Paris [pol. przel. 2014, *Druga płeć*, przel. Mycielska G., Leśniewska M., wstęp do pol. wyd. Środa M., Warszawa].

- Braidotti R., 1996, *Per un femminismo nomade*, w: Moltedo A., red., *Femminismo*, Viterbo.
- Butler J., 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York.
- Cavarero A., Restaino F., 2002, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano.
- Creed B., 1993, *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*, London–New York.
- Douglas M., 2003, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, przeł. Vatta A., Bologna.
- Dunin K., 1995, *Polska policja menstruacyjna*, „Ex Libris”, nr 80.
- Filipiak I., 2006, *Absolutna amnezja*, Warszawa.
- Glensk U., 2002, *Kultura wolnego ciała*, w: tejże, *Proza wyzwolonej generacji 1989–1999*, Kraków.
- Grignon O., 2002, *Le corps des larmes. La psychanalyse et la douleur d'exister*, Paris.
- Grosz E., 1994, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington–Indianapolis.
- Guiducci A., 1974, *La mela e il serpente. Autoanalisi di una donna*, Milano.
- Haraway D., 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York.
- Hyż E., 2003, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków.
- Irigaray L., 1991, *Parlare non è mai neutro*, przeł. Cuoghi G., Lazerini G., Roma.
- Iwasiów I., 1998, *Płeć jako niewyrażalne, niewypowiadalne, niedefiniowalne*, w: Bolecki W., Kuźma E., red., *Literatura wobec niewyrażalnego. Praca zbiorowa*, Warszawa.
- Jagusiak A., 2015, *Ciało w posthumanistycznej teorii podmiotowości dwuwymiarowej autorstwa Elizabeth Grosz*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” (Filozofia), z. XII.
- Janion M., 1996, *Ifigenia w Polsce*, w: tejże, *Kobiety i duch inności*, Warszawa.
- Kristeva J., 1982, *Powers of Horror. An Essay of Abjection*, New York.
- Lombardi Satriani L.M., 2005, *De sanguine*, Roma.
- Malaguti R., 2005, *Le mie cose. Mestruazioni: storia, tecnica, linguaggio, arte e musica*, Milano.
- Marazzi A., 2001, *Giapponeserie. Un antropologo tra uomini e spiriti lontani*, Padova.
- Monticelli R., 1997, *Introduzione* [Wstęp], w: Baccolini R., Fabi M.G., Fortunati V., Monticelli R., red., *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna.
- Mulvey L., 1989, *Visual and Other Pleasures*, Bloomington.
- Packalén M.A., 2004, „*Komża i majtki*”, czyli prowokacja tradycji w polskiej literaturze współczesnej, „Teksty Drugie”, nr 6.
- Roux J.-P., 1994, *Krew. Miły, symbole, rzeczywistość*, przeł. Perek M., Kraków.
- Skucha M., 2016, *Niesytość pragnienia. W kręgu młodopolskiej liryki kobiet*, Kraków.
- Sosnowski J., 1995, *Każdy był małą dziewczynką*, „Ex Libris”, nr 80.
- Świerkosz M., 2008, *Feminizm korporalny w badaniach literackich. Próba wyjścia poza metaforykę cielesności*, „Teksty Drugie”, nr 1–2.
- Titkow A., Budrowska B., Duch D., 2004, *O konflikcie płci*, w: Domański H., Ostrowska A., Rychard A., red., *Niepokoje polskie*, Warszawa.
- Tokarczuk O., 2005, *E.E.*, Kraków.
- Tokarczuk O., 2005a, *Prawiek i inne czasy*, Kraków.
- Varga K., 1995, *Tendencyjny feminizm magiczny*, „Gazeta o Książkach”, nr 8.
- Vernant J.-P., 2013, *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, przeł. Saletti C., Bologna.
- Warkocki B., 2002, *Poszukiwanie języka. O twórczości Izabeli Filipiak*, „Teksty Drugie”, nr 6.
- Warkocki B., 2007, *Poza zasadą tożsamości, czyli konstruowanie odmienna w prozie Izabeli Filipiak*, w: tegoż, *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*, Warszawa.

Witosz B., 2009, *Artystyczne manifestacje przekraczania tabu w literaturze polskiej końca XX wieku*, „Język a Kultura”, t. 21.

Netografia

Drag S., 2012, *Mit, ciało, menstruacja. O kobiecie w micie kobiecości u Simone de Beauvoir*, „Krytyka”, <http://krytyka.org/mit-cialo-menstruacja-o-kobiecie-w-micie-kobiecosci-u-simone-debea-uvoir/> [dostęp: 25.06.2017].

Filipiak I., 1999, *Literatura menstrualna*, „Ośka” nr 1, <http://www.oska.org.pl/biuletyn/3/39.pdf>.

Mrozik A., 2009, *Solistki – jednym głosem*, „Res Publice Nowej”, nr 214, http://genderstudies.pl/wp-content/uploads/2010/06/a-mrozik_solistki_jednym_glosem.pdf.

Ecce femina – in a search of the source of feminity (on menstrual blood in Polish contemporary literature based on selected examples – Izabela Filipiak and Olga Tokarczuk)

The article analyses myths concerning menstruation in Izabela Filipiak's and Olga Tokarczuk's creative works. The writers refer to female physiology in order to abolish the taboo on the female body and its excretions and to create mythology free from the male universe. Menstruation is considered a taboo subject even at the beginning of the 21st century and this physiological aspect of feminity is connected with an attempt to respect the differences between the sexes. One can observe not so much an attempt to destroy the rules of patriarchal culture, but a need to recreate the Western imagination, which is able to renew social and symbolic order and create new female mythology, which enables women to identify with their own needs, feelings, physical, sexual and erotic experiences.

Key words: menstruation, carnality, blood, contemporary Polish prose