

KATARZYNA SZOPA

## Wybuch wyobraźni

Poezja Anny Świrszczyńskiej wobec reprodukcji  
życia społecznego

**lupa  
obscura**



DR KATARZYNA SZOPA – literaturoznawczyni, pracuje na Wydziale Humanistycznym UŚ w Katowicach, wykładowczyni na Gender Studies IBL PAN. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół współczesnych teorii i filozofii feministycznych. Autorka monografii *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray* (Lupa Obscura, Wydawnictwo IBL, 2018), a także licznych tekstów i artykułów naukowych poświęconych m.in. filozofii Luce Irigaray, współczesnej poezji kobiet i krytyce feministycznej. Współredagowała książki zbiorowe: *Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności* (Wydawnictwo IBL, 2018), a także *Płeć awangardy* (Wydawnictwo UŚ, 2019). Od 2014 roku współpracuje z prof. Luce Irigaray oraz prowadzi stronę internetową filozofki: [workingwithluceirigaray.com](http://workingwithluceirigaray.com). Teksty Luce Irigaray tłumaczyła na język polski. Publikowała m.in. na łamach „Pamiętnika Literackiego”, „Tekstów Drugich”, „Praktyki Teoretycznej”, „Wielogłosu” i „Znaku”. Członkini redakcji „Praktyki Teoretycznej” i „Śląskich Studiów Polonistycznych”.

# Wybuch wyobraźni

Poezja Anny Świrszczyńskiej wobec reprodukcji  
życia społecznego



**KOMITET REDAKCYJNY**

Monika Rudaś-Grodzka

Katarzyna Nadana-Sokołowska  
(przewodnicząca)

Iwona Misiak

Anna Nasiłowska

Katarzyna Stańczak-Wiślicz

Danuta Zawadzka

Instytut Badań Literackich PAN

KATARZYNA SZOPA

**Wybuch wyobraźni**  
Poezja Anny Świrszczyńskiej wobec reprodukcji  
życia społecznego

Recenzenci

Anna Nasiłowska

Tomasz Mizerkiewicz

Matronat honorowy



Jak wulkan, który wyrzuca lawę drzemiącą przez lata,  
kobieta-autor wybucha dziedzictwem swych niemych  
poprzedniczek.

Krystyna Kłosińska, *Kobieta-autorka*



# Spis treści

|                                                                           |            |
|---------------------------------------------------------------------------|------------|
| Wykaz skrótów . . . . .                                                   | 9          |
| Wstęp . . . . .                                                           | 11         |
| <b>Część I. Genealogie feminizmu . . . . .</b>                            | <b>27</b>  |
| Rozdział 1. <i>Jestem baba</i> i feminizm społecznej reprodukcji. . . . . | 29         |
| Rozdział 2. „Babski przełom”, czyli spór o literaturę kobiecą . . . . .   | 73         |
| <b>Część II. Praca reprodukcyjna . . . . .</b>                            | <b>111</b> |
| Rozdział 1. Rodzina, patriarchat i opresja kobiet . . . . .               | 113        |
| Rozdział 2. Praca miłości, czyli reprodukcja życia codziennego . . . . .  | 145        |
| Rozdział 3. Ekonomie opiekuńcze . . . . .                                 | 175        |
| <b>Część III. Praktyki ekstatyczne . . . . .</b>                          | <b>213</b> |
| Rozdział 1. Surrealizm i poetyckie zaczarowanie świata . . . . .          | 215        |
| Rozdział 2. Zaklęta wyobraźnia i poezja zaburzonej czasowości . . . . .   | 249        |
| Rozdział 3. Dekolonizując przyszłość: <i>Czarne słowa</i> . . . . .       | 289        |
| Rozdział 4. Poezja po końcu świata: <i>Budowałam barykadę</i> . . . . .   | 327        |
| Rozdział 5. Nieśmiertelność i ekstatyczne fałdowanie. . . . .             | 355        |
| Zakończenie . . . . .                                                     | 395        |
| Bibliografia . . . . .                                                    | 401        |
| Nota bibliograficzna . . . . .                                            | 425        |
| Indeks osobowy . . . . .                                                  | 427        |
| Summary . . . . .                                                         | 435        |
| Résumé . . . . .                                                          | 437        |



# Wykaz skrótów\*

## Książki poetyckie

- WP – *Wiersze i proza* (1936)  
LZ – *Liryki zebrane* (1958)  
CzS – *Czarne słowa* (1967)  
W – *Wiatr* (1970)  
JB – *Jestem baba* (1972)  
BB – *Budowałam barykadę* (1974)  
SJPO – *Szczęśliwa jak psi ogon* (1978)  
WW – *Wybór wierszy* (1980)\*\*  
CiR – *Cierpienie i radość* (1985)

## Artykuły

- PWYB – *Wstęp do Poezji wybranych*  
IT – *Izba tortur, czyli moja teoria poezji*  
CPO – *Czy poeta ma obowiązki?*  
KD – *Kto chce zostać Królem Duchem? Pięć pytań do poetów na 30-lecie poezji*

---

\* W wykazie podaję daty pierwodruków książek poetyckich, natomiast teksty cytuję według wydań, których opisy znajdują się w *Bibliografii*.

\*\* W wydany w 1980 roku *Wyborze wierszy* niektóre utwory z debiutanckiego tomu *Wiersze i proza* pojawiły się w wersji zmienionej. Zmiany te odnotowuję bezpośrednio w tekście głównym.



## Wstęp

Poeta powinien nosić przy sobie takie małe podręczne kieszonkowe wulkany, które często w najbardziej nieodpowiednim miejscu wybuchają<sup>1</sup>.

Anna Świrszczyńska

W jednej z rozmów przeprowadzonych pod koniec lat 70. Anna Świrszczyńska jasno i dobitnie określiła rolę twórczości poetyckiej: „Jeśli mówimy o poezji, nie zapominajmy o jednym: ma ona zmniejszać sumę cierpień na świecie”<sup>2</sup>. Deklaracja ta nie sprowadza się jednakże do utilitarystycznego modelu literatury i sztuki; nie jest też przejawem naiwnej wiary poetki w ocalającą moc poezji. Przeciwnie, zawiera w sobie całą złożoność poetyckiego programu autorki *Czarnych słów* – jej szczególnej wrażliwości na cierpienie i krzywdy oraz przekonanie o konieczności podjęcia walki o lepszy świat. Tworzeniu poezji towarzyszyć będzie zatem owo poczucie odpowiedzialności i niezgody na przeżywaną rzeczywistość – wiersz ma być wyrazem solidarności z najsłabszymi i najbardziej opresjonowanymi grupami społecznymi.

Owa radykalna niezgoda poetki na świat pełen przemocy, wyzysku i krzywdy uwidaczniać się będzie w jej twórczości w niedostrzegalnym na pierwszy rzut oka antagonistycznym ruchu. Polega on na stawianiu oporu redukcjonizmowi, dążącemu do maskowania wszechobecnego w świecie cierpienia za pomocą nieustannej syntetyzacji, mitologizacji, ahistoryzacji i totalizacji. Przejawia się on w języku poetyckim, który, wedle Świrszczyńskiej, ma rozsadzać ów mechanizm totalizującego domknięcia. Dlatego twórczość autorki *Wiatru* jest niczym

---

1 Pod prąd... Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

2 A. Świrszczyńska, J. Baran, *Wieczne zdziwienie (rozmowa z Anną Świrszczyńską)*, w: J. Baran, *Autor! Autor! Rozmowy z ludźmi pióra i palety*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 47.

wulkan: naznaczona będzie swoistym wybuchem wyobraźni, który z jednej strony polegał będzie na uhistorycznieniu pozbawionych głosu grup podporządkowanych, a z drugiej – stanie się wyrazem dążeń do nieustannego przekraczania danych uwarunkowań społecznych i historycznych.

Jednym z takich „kieszonkowych wulkanów”, jak mawiała poetka, będzie często cytowany wiersz *Pod czarną gwiazdą* z tomu *Jestem baba*. Jego obecność w tomie przyczyniła się do eksplozji licznych interpretacji feministycznych, zwracających uwagę na silnie wyeksponowany motyw macierzyństwa w poezji Świrszczyńskiej:

Urodzone pod czarną gwiazdą  
urodziłyśmy świat<sup>3</sup>.

Wiersz Świrszczyńskiej każe nam zwrócić uwagę na dwie rzeczy, a mianowicie, że to kobieta jest niewidzialną siłą stwarzającą świat i że niekoniecznie musi to być oznaką jej słabości. Rodzenie świata wykracza tu poza funkcje biologiczne; odnosi się bowiem nie tylko do rodzenia dziecka, ale też do stwarzania i podtrzymywania całego świata relacji społecznych. Ów proces będzie zatem odsyłał do wszystkich czynności, które umożliwiają reprodukcję życia na poziomie zarówno biologicznym, jak i społecznym, a które określane są mianem pracy reprodukcyjnej. Przez pracę reprodukcyjną rozumiem zatem nie tylko nieodpłatną pracę domową kobiet, często utożsamianą z rodzeniem i wychowywaniem dzieci. Mam tu na myśli jej znacznie szerszą definicję, a mianowicie wszelkie czynności, postawy i relacje wprzęgnięte w procesy podtrzymywania życia społecznego w skali codziennej i międzypokoleniowej, służące utrzymywaniu i reprodukowaniu populacji<sup>4</sup>.

Ów wyczuwalny w poezji Świrszczyńskiej radykalny opór wobec patriarchalnego sposobu urzędzenia świata, a także wyzierające spod tkanki jej wierszy pulsujące pragnienie zmiany, swoista erupcja buntu, wskazują na możliwość istnienia innych ekonomii społecznych. W ten sposób nie tylko wiersz *Pod czarną gwiazdą*, ale cała twórczość

3 A. Świrszczyńska, *Pod czarną gwiazdą*, w: Eadem: *Jestem baba*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 50. Dalej, cytując utwory Świrszczyńskiej, podaję tytuł wiersza, skrót tytułu tomu (zob. *Wykaz skrótów*) oraz stronę.

4 Zob. T. Bhattacharya, *Introduction: Mapping Social Reproduction Theory*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*, ed. T. Bhattacharya, Pluto Press, London 2017, s. 6.

autorki *Jestem baba* zmusza nas do stawiania pytań o przyczyny podporządkowanej pozycji kobiet w ekonomiach patriarchalnych, a także o możliwość przekroczenia tych uwarunkowań. Teoretyczny namysł Świrszczyńskiej nad kwestią emancypacji kobiet, odnotowany w jej licznych wypowiedziach programowych, dotyczy tego, w jaki sposób zmiana ich własnego życia może iść w parze z przekształceniem całego społeczeństwa. Odpowiedzią jest – jak się wydaje – właśnie ów proces rodzenia świata, który kieruje uwagę ku kwestiom związanym ze społeczną reprodukcją. Utożsamienie biologicznego procesu, jakim jest rodzenie dziecka, z pracą reprodukcyjną stanowi jedną z charakterystycznych dla poezji Świrszczyńskiej strategii desyntetyzacji i denaturalizacji społecznych podziałów i hierarchii. Kobieta rodząca świat zyskuje w utworach poetki głos, stając się tym samym podmiotem historii. Sądzę, że wprowadzenie tego tematu do poezji jest gestem rewolucyjnym: przełamuje bowiem obowiązujący (również w krajach socjalizmu państwowego) podział na sferę prywatną i publiczną i wiedzie do upolitycznienia jednego z najbardziej fundamentalnych problemów polityki feministycznej.

Praca reprodukcyjna w twórczości poetki zyskuje jeszcze inne znaczenie: staje się nie tylko przyczyną podporządkowania kobiet, ale też odsyła do tych ekonomii, w których kobiece zdolności reprodukcyjne stanowią bądź stanowiły źródło ich siły. W moim przekonaniu nowatorski charakter twórczości poetyckiej Świrszczyńskiej polega na zwróceniu uwagi na tę sferę życia, która – mimo że niewidzialna – stanowi podstawę relacji społecznych i opiera się na stosunkach społecznych innych niż te, które dominują w logice patriarchalno-kapitalistycznych sposobów produkcji<sup>5</sup>. Jej głównymi aktorkami są przede wszystkim kobiety z najniższych warstw społecznych, na które poetka zwraca szczególną uwagę: matki, kobiety stare, kobiety szalone, opiekunki chorych, żebraczki, chłopki, robotnice fabryczne i afrykańskie niewolnice. Wyjątkowość twórczości Świrszczyńskiej polega na umiętynnymłączeniu

5 Na wstępie należy podkreślić, że pisząc o realiach PRL-u, mam świadomość, że odnoszę się do innego systemu ekonomicznego i gospodarczego. Był on jednakże oparty na tej samej teorii wartości i na tych samych sposobach produkcji co kraje kapitalistyczne. Dlatego też określa się ów system mianem „kapitalizmu państwowego” – nie tylko nie wyeliminowano w nim bowiem towarowej formy bogactwa, ale też praca wyobcowana nie przekształciła się w pracę konkretną. Por. H. Cleaver, *Polityczne czytanie „Kapitału”*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2011, s. 56–57; M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London–New York 2014, s. 298.

świadomości feministycznej z radykalnym postulatem przebudowy stosunków społecznych oraz solidarności z najbardziej pokrzywdzonymi i opresjonowanymi grupami społecznymi.

Tytułowy wybuch wyobraźni odnoszę zatem w głównej mierze do tego pierwiastka twórczości poetki, który określam mianem ekstatycznego. Poezja Świrszczyńskiej kieruje nas bowiem ku wizjom innego świata, pozbawionego cierpienia, wyzysku i przemocy. Wizje te wyłaniają się dzięki odradzającej się w latach 60. i 70. XX wieku świadomości emancypacyjnej, której korzenie sięgają tradycji lewicowych ruchów społecznych.

Świrszczyńska jest poetką ekstatyczną w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Dawid Kujawa w książce *Pocałunki ludu...* Ekstaza odnosi się tu do konkretnej praktyki artystycznej, która polegałaby na oscylowaniu między rzeczywistym a możliwym<sup>6</sup>. Ten ruch oscylacji, jak wyjaśnia Kujawa, skutkuje poszerzaniem horyzontu społecznej wyobraźni. Polega nie tyle na tworzeniu gotowych utopii i ich realizacji, ile na pobudzaniu społecznego pragnienia przez skierowanie go ku obszarom jeszcze nieznanym i nieistniejącym:

Twórca przynajmniej czasami – to znaczy wtedy, kiedy tworzy – przestaje działać zgodnie z wzorcami egzystencji umożliwiającymi odtwarzanie się kapitalistycznego reżimu produkcji. Obcuje wtedy z możliwym, spekuluje o miejscu, które wcześniej nie istniało nawet w sposób wyobrażony. Teraz to miejsce istnieje realnie, choć pozostaje wirtualne, czeka na swoją aktualizację: jego załączek tkwi w materialnie bytującym wierszu, który jest integralną częścią życia społecznego, a nie zawieszoną w próżni języka fantasmagorią<sup>7</sup>.

Pragnienie wydobycia wiersza z owej próżni przyświeca Świrszczyńskiej od jej debiutu. W licznych wywiadach i tekstach publicystycznych poetka wielokrotnie narzekała na oderwanie poezji od życia: „Na zjazdach pisarzy, kiedy mówi się uczenie o rozmaitych sprawach warsztatowych, mam ochotę otworzyć okno – niechby wpłynął na salę gwar życia. Buntuję się przeciw temu, że dzisiejsza poezja powstaje

6 W mojej lekturze odnoszę się do rozróżnienia Jacques’a Derridy na to, co możliwe, oraz to, co niemożliwe. Z kolei pojęcie „ekstaza” zapożyczam z filozofii Luce Irigaray. Szerzej piszę o tym w rozdziale „*Babski przełom*”, czyli *spór o literaturę kobiet*.

7 D. Kujawa, *Pocałunki ludu. Poezja i krytyka po roku 2000*, Korporacja Ha!art, Kraków 2021, s. 27.

przy biurku”<sup>8</sup>. Jej celem nie było jednakże sprowadzenie wiersza na powrót do rzeczywistości, co skutkowałoby prostym mechanizmem odbicia w wierszu wydarzeń społeczno-politycznych. Chodziło raczej o wyprowadzenie wiersza poza obszar prostego realizmu ku czemuś, co sama poetka określała mianem dziecięcej naiwności: „Poeta i dziecko stawiają naiwne pytania i dziwią się. Bez zdziwienia i pytań nie ma jednak odkryć. [...] Dopóty jest się prawdziwym poetą, dopóki zadaje się pytania, czasem naiwne, ale świadczące o chłonności”<sup>9</sup>. Tę chłonność, o której mówi poetka, będzie charakteryzować szczególnie uważność na wszystkie te obszary życia, które nie poddają się utowarowieniu. Poezja ma być zatem sferą pielęgnowania tej dziecięcej naiwności; ma rozniecać w wyobraźni społecznej wizję innego świata, jakiego jeszcze nie znamy; otwierać naszą wyobraźnię na to, co nie do pomyślenia.

Twórczość poetycka – jak podkreślała Świrszczyńska – powinna rodzić się z niezgody na świat; kreować wizję świata wyswobodzonego z narzuconych mu ograniczeń; wydobywać z niego bogactwo i pełną złożoność, w których tkwi możliwość urządzenia nowego porządku społecznego. Nic dziwnego, że symbolem tego bogactwa staje się dla poetki pogrążone w rozkoszy ciało kobiety. W cyklu *Ekstazy* z tomu *Wiatr* oddała ona w pełni owo napięcie między światem rzeczywistym a tym, który staje się możliwy do urzeczywistnienia. Ekstaza nie sprowadza się tu wyłącznie do doznań erotycznych, lecz do obecnego w twórczości Świrszczyńskiej pragnienia wykroczenia poza dane uwarunkowania materialne. To właśnie ten aspekt każe przemyśleć na nowo znaczenie społecznej reprodukcji. Ciało kobiety poddane jest w sposób najdotkliwszy patriarchalno-kapitalistycznej ekonomii wywłaszczeń, wyzysku i społecznej alienacji. Jego twórczy potencjał przekształcony zostaje albo w formę pracy abstrakcyjnej, albo też w odpodmiotowioną reprodukcję, zaś sama kobieta staje się – jak powiedziałaaby Luce Irigaray – towarem służącym do zaspokajania potrzeb tych, którzy dzięki jej niewidzialnej i niekończącej się pracy czerpią zyski z niepohamowanej akumulacji<sup>10</sup>.

Ten wyraźny sprzeciw poetki wobec utowarowienia stosunków międzyludzkich pojawia się już w najwcześniejszych wierszach z okresu międzywojennego, by wybuchnąć z całą mocą w kolejnych książkach poetyckich. Głównym tematem, który poetka opisze w *Czarnych*

<sup>8</sup> *Pod prąd...*, s. 9.

<sup>9</sup> A. Świrszczyńska, J. Baran, *Wieczne zdziwienie...*, s. 46.

<sup>10</sup> Por. L. Irigaray, *Rynek kobiet*, w: Eadem, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, przeł. S. Króla, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

*słowach* (1967) i w *Jestem baba* (1972), jest właśnie wyzysk kobiet w warunkach patriarchalnych ekonomii: z jednej strony kolonialno-kapitalistycznych, a z drugiej – w ramach socjalizmu państwowego, możliwy dzięki podtrzymywaniu podziału na sferę prywatną i publiczną z wyraźnie płciowym podziałem pracy. Polega on na wywłaszczaniu kobiet z ich podmiotowości, doświadczeń cielesnych oraz wiedzy przekazywanej z pokolenia na pokolenie, niszczeniu kobiecych genealogii, pogłębianiu alienacji kobiet w sferze publicznej oraz wykorzenianiu ich z lokalnego środowiska celem przystosowania do życia rodzinnego. Podział pracy na produkcyjną i reprodukcyjną, czyli na tę, która wytwarza wartość, i tę, która będzie systemowo dewaluowana, wykracza zatem poza sferę klasycznej ekonomii rynkowej i dotyczy również wszelkich mechanizmów kontroli i dyscypliny. Ich celem jest produkcja nowej „odpodmiotowionej” podmiotowości kobiety, zredukowanej do funkcji opiekuńczo-macierzyńskich.

Kolejne pokolenia feministycznych teoretyczek dowiodły, że urządzenie nowego porządku politycznego zazwyczaj zaczyna się od kwestii związanych z polityką płci i seksualności. Uważam, że to właśnie kwestia pracy reprodukcyjnej stała się czynnikiem kluczowym dla organizacji powojennego porządku społeczno-politycznego, o czym najlepiej świadczy słynna Debata Kuchenna, do której doszło w lipcu 1959 roku między Richardem Nixonem a Nikitą Chruszczowem. Co prawda jednym z głównych celów tej debaty było porównanie stopnia rozwoju militarnego i technologicznego między krajami kapitalistycznymi a Związkiem Radzieckim, jednakże papierkiem lakmusowym owego postępu ku nowoczesności stała się społeczna pozycja kobiet<sup>11</sup>. Doskonale wyposażona typowa amerykańska kuchnia miała obrazować pozycję kobiety w społeczeństwie kapitalistycznym. Wyznacznikiem jej pozycji była wolność wyboru, jak określił rzecz Nixon, która w rzeczywistości była wolnością do konsumpcji i nabywania dóbr. Ten liberalny pogląd na rolę kobiety w społeczeństwie, skoncentrowany w głównej mierze na autonomii i szerszym zakresie wyborów życiowych, różnił się znacząco od pozycji kobiet z krajów socjalistycznych. Ich emancypacja nie była mierzona stopniem konsumpcji i dostępu do dóbr, lecz poziomem aktywizacji zawodowej, a także dostępem do praw socjalnych.

11 Por. K. Ghodsee: *Second World, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity During Cold War*, Duke University Press, Durham–London 2019, s. 219.

Wydaje się, że Świrszczyńska miała świadomość wagi, jaką dla polityki emancypacyjnej odgrywa kwestia reprodukcji. Jest ona bowiem związana z tym obszarem ludzkiej aktywności, który nie poddaje się całkowitej subsumpcji, zaś relacje ją tworzące nigdy nie mogą zostać w pełni urzeczowione i utowarowione. Dlatego też wydobyta przez Grażynę Borkowską metafora pączkujących drożdży<sup>12</sup>, a także towarzyszące jej pojęcia wybuchu i nadmiaru, tak silnie obecne w twórczości Świrszczyńskiej, odsyłają nas do całych obszarów rzeczywistości, stawiających opór i niepodlegających zawłaszczeniu przez ekonomie patriarchalne. W tym sensie ekstatyczny wymiar wierszy poetki kieruje nas ku jakiejś bliżej nieokreślonej wizji świata, o którym niczego jeszcze nie wiemy, a który już staje się możliwy do urzeczywistnienia. W jednym z najbardziej sugestywnych wierszy, zatytułowanym *Kobieta mówi rodząc świat* (SJPO, 30), owo niewyraźne pragnienie zmiany poetka określiła mianem „nieustającej błyskawiczności świata”.

Perspektywa ta każe postawić na nowo pytanie nie tylko o miejsce Świrszczyńskiej we współczesnej historii pisarstwa kobiet, ale też o korzenie jej feministycznej świadomości. Sięgam w tym przypadku po doświadczenia wielu badaczek feministycznych, które wskazują wyraźnie, że rekonstrukcja historii ruchów emancypacyjnych możliwa była dzięki badaniom tekstów literackich kobiet. W moim przekonaniu to właśnie w twórczości literackiej i artystycznej kobiet tworzących w PRL-u można odnaleźć ślady „zerwanej genealogii” polskiego feminizmu, wyrastającego z tradycji lewicowych. Twórczość Świrszczyńskiej jest dowodem na istnienie ciągłości tej tradycji. Potwierdza tym samym, wbrew narracji, jaka została utrwalona w polskiej historiografii feministycznej, że w okresie PRL-u „refleksja nad statusem i rolą kobiety” bynajmniej nie zniknęła z kultury polskiej<sup>13</sup>. Jej śladów należy szukać nie

12 Por. G. Borkowska, *Metafora drożdży: co to jest literatura/poezja kobieca*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3–4, s. 31–44.

13 Mam tu na myśli m.in. książkę Anety Górnickiej-Boratyńskiej, która pisała, że „Trudno niestety znaleźć bezpośrednie polskie kontynuacje [projektów emancypacyjnych – K.S.]. [...] po drugiej wojnie światowej refleksja nad statusem i rolą kobiety zniknęła z kultury polskiej, by odrodzić się w ostatnich latach po niemal pięćdziesięcioletniej przerwie. Prawdziwa emancypacja nie jest możliwa w kraju niedemokratycznym, który nie dopuszcza wielości dyskursów. Ustrój PRL deklarował, co prawda, pełną równość kobiet i mężczyzn, ale nie pozwalał na żadną formę artykulacji kobiecej autonomii, która jest celem tej najszerzej rozumianej emancypacji. Kobiety, podobnie zresztą jak wszystkie inne grupy społeczne, nie mogły mówić własnym głosem o swoich sprawach”. Zob. Eadem, *Stańmy się sobą. Cztery projekty emancypacji (1863–1939)*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2018, s. 9.

tyle w postulatach „kobiecej autonomii” czy reprezentacji w przestrzeni symbolicznej, ile w walkach, jakie kobiety w różnych momentach historycznych toczyły o warunki społecznej reprodukcji.

Okres, na który przypadał najdojrzalszy etap twórczości poetyckiej Świrszczyńskiej, to burzliwy czas rewolucji politycznych, społecznych i obyczajowych, będących reakcją na konserwatywny zwrot w polityce rodzimej i międzynarodowej. Publikacja *Jestem baba* w 1972 roku zbiegła się w czasie z momentem kształtowania się globalnego ruchu feministycznego, który swoim zasięgiem obejmował również kraje socjalistyczne oraz kraje Trzeciego Świata. To właśnie walka o warunki reprodukcji życia stanowiła jedną z najważniejszych politycznych stawek ruchów kobiecych, emancypacyjnych i robotniczych tamtego okresu. Poezję Świrszczyńskiej postrzegam więc nie tyle jako formę odbicia tych burzliwych przemian, ile ich efekt. Wiersz jest tu skanalizowanym pragnieniem zbiorowości, „anteną – jak powiedziałyby sama Świrszczyńska – chwytającą głosy świata, medium wyrażającym swoją własną podświadomość i podświadomość zbiorową” (PWYB, 14). W tym sensie poezja Świrszczyńskiej zyskuje wymiar społeczny – transmituje jeszcze niewykrystalizowane w języku, ale już odczuwalne pragnienie społeczne i jego dążenie do zmiany świata.

Kolejne dekady badań prowadzonych w obszarze feministycznej krytyki literackiej unaocznili fakt, że w sferze społeczno-ekonomicznej każdorazowo wraz z pojawieniem się twórczości kobiet zachodzą konkretne zmiany, dzięki którym wyłania się coś twórczego, co istnieje przeciw panującemu porządkowi. Proces ten komplikuje panującą kulturę i ma charakter – jak powiedziałby Raymond Williams – „przedwyłaniania się”. Oznacza to, że nie jest jeszcze w pełni wyraźną zmianą, możliwą do uchwycenia i zdefiniowania. Jednakże sam fakt jego pojawienia się dowodzi, że „zawsze istnieje inny byt społeczny i świadomość, które są lekceważone i wykluczane, jak np. alternatywne percepcje innych, występujące w bezpośrednich kontaktach, czy nowe percepcje i praktyki świata materialnego. Jakościowo różnią się one od rozwijających się i już sprecyzowanych interesów klasy zdobywającej znaczenie”<sup>14</sup>. Działanie selekcyjnej tradycji powoduje jednak, że niektóre z tych praktyk społecznych ulegają dezaktualizacji.

Świrszczyńska w swojej poezji pragnie natomiast owe praktyki, percepcje, stosunki społeczne czy wartości wskrzeszać i podtrzymywać. Jej

14 R. Williams, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 209.

twórczość jest dla mnie tą formą praktyki kulturowej, która stanowi przykład ożywiania i rewolucjonizowania relacji między sztuką a społeczeństwem. Z jednej strony zrodziła się ona w wyniku ścierających się sił, wywoływanych nie tylko przez strajki robotnic i robotników czy strajki głodowe kobiet w PRL-u, ale też przez feministyczne, antyimperialistyczne, antykolonialne i antywojenne ruchy społeczne o zasięgu globalnym. Jednocześnie w swoim projekcie emancypacyjnym, skoncentrowanym na cierpieniu i krzywdzie wobec najsłabszych grup społecznych, poezja Świrszczyńskiej wykracza dalece poza bieżące wydarzenia życia społecznego i politycznego lat 60. i 70. Tworzy ona bowiem wizję świata, który pozostaje jeszcze nieurzeczywistnionym, ale już możliwym do zrealizowania marzeniem, tłącym się na horyzoncie społecznej wyobraźni.

\*\*\*

Niniejsza książka nie pretenduje do miana zwartej monografii naukowej, obejmującej problematykę całego dorobku twórczego Świrszczyńskiej. Nie zawiera również nieznanych i dotąd niepublikowanych materiałów z prywatnego archiwum poetki, które odśłoniłyby inny obraz jej życia i programu twórczego. Przeciwnie, w swojej lekturze skupiam się głównie na twórczości poetyckiej, mam bowiem świadomość, że dysponuję fragmentarycznym i szczątkowym obrazem życia i twórczości autorki *Czarnych słów*. Nie pochylałam się również nad utworami dramatycznymi, powieściami historycznymi czy nad literaturą dla dzieci. Pomijam też wątki biograficzne, choć ich nie lekceważę – mam świadomość, że są one nieodzowne do rozumienia programu poetyckiego Świrszczyńskiej<sup>15</sup>. Jak słusznie zauważyła Lucyna Marzec, brak wiedzy o biografii poetki, a także o zawartości jej prywatnego archiwum skazuje mnie i inne badaczki na pracę na szczątkach i wycinkach<sup>16</sup>. Sytuacja ta paradoksalnie uwalnia twórczość poetki z pewnych ograniczeń, jakie pociąga za sobą pisanie z perspektywy tzw. zwrotu biograficznego i archiwalnego. Pozwala bowiem na uniknięcie niebezpieczeństwa,

15 Decyzję tę motywuję brakiem dostępu do prywatnego archiwum poetki, którego spadkobierczynią jest Ludmiła Adamska. Moja prośba o dostęp do archiwum spotkała się z odmową właścicielki.

16 Por. L. Marzec, *Skarbiec, skandal i wielojęzyczność Anny Świrszczyńskiej. O „Jeszcze kocham... Zapiski intymne” Anny Świrszczyńskiej w opracowaniu Wioletty Bojdy*, „Teksty Drugie” 2020, nr 5, s. 258–272.

jakie czyha w każdym archiwum. Daleka jestem zatem od fetyszowania materiałów archiwalnych – jak powiedziałby Derrida – które miałyby dawać wgląd w jakiś dotychczas niepoznany, tajemny obszar wiedzy, dostępny jedynie oczom wybranych archontów. Nie mamy bowiem pewności, że za drzwiami prywatnego archiwum poetki znajdować będą się „księgi wymarzone”, dające nam pełny obraz życia i twórczości poetki. Jednakże ten ograniczony dostęp do materiałów archiwalnych Świrszczyńskiej paradoksalnie pozwala przyjrzeć się uważniej świadomemu gestowi poetki. Sądzę, że w jej rozległym dorobku – o tak bogatej recepcji – nadal można odnaleźć wiele zaskakujących wątków; można również wytropić ślady tego, co nie poddaje się archiwizacji. Dzięki temu dyskusja nad spuścizną Świrszczyńskiej wciąż pozostaje kwestią otwartą, nieograniczoną prawami instytucji archiwum.

W mojej lekturze wracam zatem do tego, co paradoksalnie w dorobku Świrszczyńskiej najbardziej znane i najszerzej komentowane, a mianowicie do poezji, gdyż to właśnie w niej – jak staram się pokazać – można wytropić ślady świadomości feministycznej, która podskórnie dawała o sobie znać w ciągu całego PRL-u – epoki oficjalnie uznawanej za niefeministyczną. Wbrew narracji, jaką przyjęły badaczki dotychczas zajmujące się twórczością Świrszczyńskiej, ani nie stała ona w awangardzie polskiego feminizmu, ani też nie kroczyła samotnie. Przyjmuję tezę przeciwną, a mianowicie, że ta poezja jest wykwitem już istniejących oraz dopiero co rodzących się, jeszcze trwałych, lecz już zmieniających się stosunków społecznych, które przypadają na burzliwy okres lat 60. i 70. Poetycką twórczość Świrszczyńskiej czytam zatem na tle zarówno polityki rodzimej, jak i w kontekście wydarzeń o skali międzynarodowej. Ta dynamika zmian, kształtowana z jednej strony przez politykę partyjną, a z drugiej – przez rodzące się, oddolne ruchy społeczne, z międzynarodowym ruchem feministycznym na czele, miała nie tylko znaczący wpływ na zmianę społecznej pozycji kobiet, ale też na kształt twórczości poetyckiej, literackiej i artystycznej. Tytułowy wybuch wyobraźni odnoszę zatem nie tylko do twórczości Świrszczyńskiej – ta bowiem staje się najbardziej wyrazistą eksplozją feministycznej świadomości, której załączki można odnaleźć w historii ruchów społecznych, na poziomie życia codziennego, w sztuce, a także w twórczości

wielu innych pisarek<sup>17</sup> i poetek<sup>18</sup>, tworzących równolegle do autorki *Jestem baba*.

W moim odczycaniu poezji Świrszczyńskiej przyjmuję zatem perspektywę wypracowaną w ramach marksistowskich teorii feministycznych. Pierwszą z nich będzie ten odłam feministycznej krytyki literackiej, który – za Corą Kaplan – określam mianem materialistycznego. Wypracowana w jego ramach perspektywa opiera się na założeniu, że kategoria płci nie istnieje w izolacji, lecz jawi się zawsze jako konglomerat wielu różnych, społecznych i kulturowych form cielesnego istnienia:

Teksty literackie często figurują w krytyce feministycznej jako pasjonujące spektakle, w których różnica płciowa jest do pewnego stopnia wyabstrahowana z błotnistego świata społecznego i zakorzeniona w innym miejscu. Tymczasem powieści, poezja i dramat są w szczególności bogatymi dyskursami, w których wymieszane języki klasy, rasy i płci są zarówno wytwarzane, jak i odtwarzane za sprawą włączania innych dyskursów. Feministyczna analiza powinna koncentrować się na owej heterogeniczności tekstu literackiego, na wyrażonych w nim intymnych relacjach pomiędzy wszystkimi kategoriami, które tworzą społeczne i psychiczne znaczenie. Nie pociąga to za sobą jedynie uważności na treść, ale zakłada też namysł nad procesami językowymi tekstu, jako że tworzą one oraz pozycjonują podmiotowość w obrębie tych pojęć<sup>19</sup>.

- 
- 17 Próby wydobywania emancypacyjnego potencjału prozy kobiecej, tworzonej między „dwoma dwudziestoleciami”, podjęła się Arleta Galant w książce *Prowincje literatury. Polska proza kobiet po 1956 roku*. Autorka słusznie dowodzi, że by móc wejść w tamtą rzeczywistość, należy niejako wyjść poza PRL i porzucić konwencjonalne pytania o stosunek pisarek do ówczesnego systemu politycznego. W ten sposób wykracza ona poza narrację rewindykacyjną na rzecz o wiele bardziej złożonej perspektywy, w ramach której możliwe jest stawianie pytań o projekt feministyczny w prozie kobiet tworzących w PRL-u. Por. A. Galant, *Prowincje literatury. Polska proza kobiet po 1956 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2013, s. 12–13. Perspektywa ta jest mi szczególnie bliska w mojej lekturze poezji Świrszczyńskiej.
  - 18 Sporządzenie dokładnej mapy poetek tworzących w latach 60. i 70. nie tyle w ramach historycznoliterackiego kontinuum, ile w odniesieniu do lewicowych genealogii feministycznych jest zadaniem, przed którym wciąż stoją badaczki historii literatury kobiet. Zadanie to wykracza jednakże poza zakres niniejszej książki. W mojej pracy skupiam się wyłącznie na twórczości poetyckiej Świrszczyńskiej, sygnalizując gdzieś tam obecność innych autorek.
  - 19 C. Kaplan, *Pandora's Box: Subjectivity, Class and Sexuality in Socialist Feminist Criticism*, in: Eadem, *Sea Changes: Culture and Feminism*, Verso Books, London 1986, s. 149. Tu i dalej w książce cytaty anglojęzyczne

Stanowisko Kaplan wiąże się z drugą, przyjętą przeze mnie perspektywą metodologiczną, która odsyła do feministycznych teorii skoncentrowanych na kwestii społecznej reprodukcji. To właśnie teoretyczny namysł nad pracą reprodukcyjną umożliwia przekroczenie ograniczeń tych odczytań, które zogniskowane były wokół jednolitej koncepcji podmiotu kobiecego. Pozwala bowiem na dostrzeżenie innych form społecznych dominacji niż tylko opresję płciową.

Feministyczne teoretyczki i filozofki reprodukcji społecznej uwiarygodniły fakt, że podział na sferę produkcyjną i reprodukcyjną, określony przez Karola Marksa jako społeczny podział pracy, jest wynikiem wielowiekowej przemocy, na skutek której wyłoniły się nowe formy opresji i wyzysku kobiet. Perspektywa ta koncentruje się na kwestii pracy reprodukcyjnej, którą należy rozumieć znacznie szerzej niż tylko w kategoriach reprodukcji biologicznej, pracy afektywnej<sup>20</sup> czy nieodpłatnej pracy w domu.

Praca społecznej reprodukcji jest tu definiowana szeroko. Zawiera codzienną i pokoleniową pracę kobiet zwykle wykonywaną przez rodzenie, wychowywanie dzieci i opiekę nad nimi. Odnosi się również do pracy, jaką ludzie wykonują, by utrzymać przy życiu samych siebie i mówiąc ogólnie innych ludzi, czyli „indywidualne i zbiorowe strategie przetrwania, za sprawą których ludzie realizują swoje podstawowe zadania życiowe”. Podczas gdy na podstawowym poziomie celem społecznej pracy reprodukcyjnej jest wspieranie życia, to jednocześnie jest to sposób na zapewnienie odpowiednich zasobów siły roboczej dostępnej tak, by mogła zasilać kapitał<sup>21</sup>.

Przyglądanie się temu, kto i w jakich warunkach wykonuje ciężar pracy reprodukcyjnej, pozwala na dostrzeżenie hierarchii nie tylko płciowych,

---

w przekładzie na język polski, o ile nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa – K.S.

20 Jak wyjaśnia Silvia Federici, pojęcie „praca afektywna” zaciera wywrotowy potencjał feministycznego ujęcia pracy reprodukcyjnej, gdyż zawiera w sobie jedynie nieznaczną część pracy wymaganej do reprodukcji człowieka. Tymczasem „praca reprodukcyjna odsłania sprzeczności tkwiące w tego rodzaju pracy i dzięki temu wskazuje na możliwość zawierania sojuszy i rozmaitych form kooperacji między wytwórcami a tymi, którzy reprodukują: matkami i dziećmi, nauczycielami i studentkami, pielęgniarkami i pacjentami”. S. Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012, s. 100.

21 S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 111.

ale też rasowych, seksualnych, etnicznych czy wiekowych, wedle których społeczeństwa zostały podzielone. Dlatego też teoria ta koncentruje się zarówno na płatnej, jak i nieodpłatnej reprodukcji ludzi (dzieci, osób chorych i starszych) w rozmaitych instytucjach opiekuńczych (takich jak prywatne gospodarstwa domowe, ale też szpitale, szkoły, przedszkola, żłobki, domy opieki, przytulki etc.), od których zależy przetrwanie społeczeństw. Feministyczne teoretyczki reprodukcji społecznej udowodniły, że praca ta nie jest uwzględniana w procesie wytwarzania wartości przez kapitalistyczno-patriarchalne systemy produkcji, dlatego pozostaje „niewidzialna”, mimo że jest konstytutywna dla przetrwania społeczeństw. Choć wyjęta poza obieg cyrkulacji kapitału, pozostaje jednakże pod jego ścisłą kontrolą. Ów stan rzeczy definiowany jest jako płciowy podział pracy, który – mimo że charakteryzuje wszystkie, również przedkapitalistyczne, ekonomie patriarchalne<sup>22</sup> – swoją dojrzałą postać osiąga właśnie wraz z rozwojem społeczeństw kapitalistycznych.

Uwaga teorii reprodukcji społecznej skupia się zatem na feminizmie dnia codziennego, który przyjmuje inne niż te wypracowane w ramach feminizmu liberalnego formy feministycznej sprawczości i zaczyna się niejako „od kuchni”<sup>23</sup>. Przeprowadzany na wielką skalę proces akumulacji ziemi, domu i płac pozostaje poza obszarem zainteresowań feminizmu liberalnego, który, jak pisze Peter Linebaugh, akceptuje ów stan rzeczy i za metaforę swoich działań wciąż przyjmuje „sufit”, a nie „ognisko domowe”<sup>24</sup>. Sfera ta, mimo że jest szczególnie narażona na wyzysk i przemoc, stanowi obszar największego zagrożenia dla panującego

---

22 Pisz o tym Luce Irigaray w *Rynku kobiet*: „Choć środki produkcji podlegały, rzecz jasna, ewolucji, a wraz z ich zmianami rozwijały się również technologie, wydaje się jednakowoż, że odkąd mężczyzna-ojciec zagarnął i ugruntował swą władzę nad reprodukcją, naznaczył swym imieniem piętnem swe wytwory – czyli od samego zarania własności prywatnej oraz patriarchalnej rodziny – mamy do czynienia z nieustającym wyzyskiem społecznym. Inaczej mówiąc, wszelkie ustroje społeczne w toku »dziejów« funkcjonują, opierając się na wyzysku pewnej »klasy« wytwórców, mianowicie kobiet. Ich reprodukcyjna wartość użytkowa (dzieci, siły robocze) wraz z przemianą w wartość wymienną podtrzymuje porządek symboliczny jako taki, choć kobiety nie są za ową »pracę« w podobnej walucie wynagradzane”. L. Irigaray, *Rynek kobiet...*, s. 145–146.

23 Sfera społecznej reprodukcji pozostaje poza obszarem zainteresowań nie tylko teorii marksistowskich, ale też zachodnich teorii feministycznych. Te pierwsze nie uznały jej za obszar walk klasowych, te drugie z kolei przyjęły normatywne ujęcie feministycznej sprawczości, ogniskując działalność emancypacyjną w sferze reprezentacji symbolicznej.

24 P. Linebaugh, *Foreword*, in: S. Federici, *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Autonomedia, New York 2019, s. XVI.

porządku ekonomicznego. To właśnie teoretyczki społecznej reprodukcji uwidoczniły fakt, że kryzys w obszarze reprodukcji (mam tu na myśli strajki w służbie zdrowia i szkolnictwie, walki o prawo aborcyjne, a także strajki klimatyczne i wreszcie protesty matek osób z niepełnosprawnościami) wynika zawsze ze zdolności do stawiania oporu kontroli stosowanej przez patriarchalny kapitalizm.

W niniejszej książce odwołuję się zwłaszcza do dwóch nurtów feministycznych teorii społecznej reprodukcji. Z jednej strony będzie to perspektywa wypracowana przez włoskie autonomistki, związane z międzynarodowym kolektywem Wages for Housework, a z drugiej – obszar badań prowadzonych przez przedstawicielki nurtu określanego mianem Social Reproduction Theory. Pomimo istniejących pomiędzy tymi dwoma stanowiskami radykalnych różnic, zwłaszcza w odniesieniu do tego, czy praca reprodukcyjna wytwarza wartość, czy nie (piszę o tym szerzej w rozdziale pierwszym), swoje inspiracje czerpię z obu tych nurtów.

Spółeczna reprodukcja, jak staram się dowieść, stanowiła jeden z głównych problemów podejmowanych przez wiele poetek publikujących w latach 60. i 70. w Polsce. Z jednej strony była ona przejawem rodzącej się świadomości emancypacyjnej, a z drugiej wyraźną reakcją na politykę państwa socjalistycznego. Przy czym istotne jest tutaj podkreślenie, że nie traktuję kwestii społecznej reprodukcji w kategoriach motywu czy zestawu tematów. Interesuje mnie raczej analiza warunków, w jakich życie społeczne jest reprodukowane i podtrzymywane. Procesom tym najczęściej towarzyszą złożone formy opresji nie tylko płciowej, ale też rasowej, seksualnej czy instytucjonalnej, utrwalające społeczne hierarchie i podziały, a także rozmaite historie oporu, których celem jest odzyskanie kontroli nad procesem reprodukcji i ochrona życia całych społeczności. Przełom lat 60. i 70. uważam za szczególnie burzliwy moment w polityce PRL-u, w którym kobiety z jednej strony miały zagwarantowane prawa reprodukcyjne, a z drugiej – protestowały przeciwko istniejącym warunkom reprodukcji, które umacniały płciowy podział pracy i w istocie przyczyniały się do pogłębiania nierówności między płciami.

W moim przekonaniu poetycki dorobek Świrszczyńskiej, tak rozległy i o tak bogatej recepcji, wykracza poza wszelkie przypisywane mu kategorie i nurty. Rozsadza również teoretyczną ramę, w której twórczość poetki do tej pory była osadzana. Dlatego też moje odczytanie poezji Świrszczyńskiej wykracza dalece poza obszar rewizjonistycznych badań krytyki feministycznej, skoncentrowanych na odkrywaniu

historycznoliterackiego kontinuum czy na kategoriach feminocentrycznych, ukazujących wspólnotę opresji czy uniwersalność doświadczeń. Nie oznacza to jednak, że lekceważę bogatą recepcję twórczości poetki. Przeciwnie, w swojej analizie podążam szlakiem przetartym przez moje poprzedniczki, zwłaszcza przez Grażynę Borkowską, Agnieszkę Gajewską, Ewę Kraskowską, Annę Nasiłowską czy Monikę Rudaś-Grodzką, których interpretacje pozwoliły uwypuklić najważniejsze wątki feministyczne w twórczości autorki *Jestem baba*. Dostrzegam jednakże w Świrszczyńskiej przede wszystkim kontynuatorkę lewicowych genealogii feministycznych, które domagają się rekonstrukcji i ponownego odkrycia. Ich odtworzenie nie jest możliwe dzięki znanym metodom konstruowania feministycznych historiografii wokół wyrazistych postaci kobiecych, takich jak Simone de Beauvoir czy Betty Friedan, jak miało to miejsce w historiografii zachodnich feminizmów. Rekonstrukcja owych genealogii wiąże się z koniecznością poszukiwania śladów feministycznej sprawczości w tekstach, które nie mają charakteru politycznych lub filozoficznych manifestów. Uważam, że poezja Świrszczyńskiej jest jedną z manifestacji śladów owych genealogii. Nie stawiam zatem pytania o to, czy poetka знаła i czytała zachodnie manifesty feministyczne, jak na przykład *Śmiech meduzy* (1974) Hélène Cixous. Podkreślam raczej, że na gruncie polskim doczekałyśmy się własnych, tak wyrazistych manifestów feministycznych, jak *Jestem baba* (1972).

Mojemu odczytaniu twórczości poetyckiej autorki *Czarnych słów* przyświeca następująca teza, która opiera się na założeniu, że poezja Świrszczyńskiej stanowi odslonę radykalnego projektu emancypacyjnego, wyrastającego z tradycji feminizmu lewicowego, w sercu którego znajduje się walka o warunki reprodukcji społecznej. Projekt ten nie stanowi natomiast zwartej i gotowej formuły programowej, która miałaby być receptą poetki na naprawę świata. Przeciwnie, charakteryzuje go ów ekstatyczny ruch, który nie tylko wykracza poza konkretne uwarunkowania historyczne, ale też niejednokrotnie wyprzedza rzeczywistość materialną, w jakiej twórczość Świrszczyńskiej była osadzona. Innymi słowy, w jej dorobku odnajduję nie tylko ślady rewolucyjnej przeszłości, ale cały ładunek możliwości, wychylających jej poezję ku przyszłości. Z tego względu każdorazowo lektura Świrszczyńskiej skłania do zadawania pytań nie tylko o jej aktualne znaczenie. Domaga się również wyjścia poza interpretacje skupione wokół jej wierszy społecznych czy tych, które uznane zostały za formę realizmu poetyckiego. W jej poezji dostrzegam przestrzeń aktualizacji wciąż niezrealizowanych, lecz wyma-

rzonych i upragnionych wizji świata wolnego od przemocy i wyzysku, które wytyczają horyzont polityki feministycznej.

Swoją opowieść o Świrszczyńskiej staram się zatem uchwycić w trzech częściach: pierwsza odnosi się do śledzenia genealogii i tradycji, z których twórczość poetki wyrasta, a także do osadzonej w nich źródłowo osobliwej teorii poezji autorki *Czarnych słów*; druga odwołuje się do kluczowej dla jej twórczości kwestii społecznej reprodukcji, która ujawnia o wiele bardziej złożony obraz opresji płciowej, jaki wyłania się zwłaszcza z książki *Jestem baba*; z kolei trzecia dotyczyć będzie wszystkich możliwych strategii oporu przed dewaluacją pracy reprodukcyjnej i jej utowarowieniem. Będą to obecne w poezji Świrszczyńskiej wątki karnawału, tańca, zabawy, wojennych walk, ale też osobliwy projekt historiograficzny i wpisana w niego polityka żałoby, które – jak staram się pokazać – stanowią kluczową strategię odzyskiwania i zarazem ocalania tych sfer życia, które albo jeszcze nie poddają się, albo już są poddawane utowarowieniu.

Tytułowy wybuch wyobraźni odnoszę zatem do eksplozji kobiecego pisarstwa w epoce tużpowojennej, zanurzonego w tradycji lewicowej; do konkretnego sposobu rozumienia poezji, opartego na etycznym imperatywie solidarności z najsłabszymi; a także zarówno do rzeczywistych, jak i wirtualnych praktyk stawiania oporu przed dewaluacją tych wszystkich obszarów, które odpowiadają za reprodukcję życia. W tym sensie wybuch wyobraźni, jaki charakteryzuje idiom Świrszczyńskiej, dotyczy możliwości pomyślenia świata inaczej. Byłby to świat, w którym wszelkie praktyki podtrzymywania i reprodukcjonowania życia społecznego nie są zniewolone trybami ekonomii patriarchalno-kapitalistycznej, wywłaszczającej całe grupy ludzkie z dostępu do środków utrzymania; i gdzie bogactwo życia ludzkiego nie odnosi się do ekonomii bogactwa, wytwarzającej nędzę człowieka. Bogaty człowiek, jak definiował go Marks, „jest zarazem człowiekiem *potrzebującym* pełni przejawów ludzkiego życia, człowiekiem, dla którego jego własne urzeczywistnienie istnieje jako wewnętrzna konieczność, jako *potrzeba*”<sup>25</sup>. W poezji Świrszczyńskiej owa potrzeba, będąca przejawem bogactwa, wybuchać będzie z całą mocą, niczym „śpiew nadmiaru / siła, mocna czułość, / giętka ekstaza” (*Dytyramb kobiety szczęśliwej*, JB, 108).

25 K. Marks, F. Engels, *O literaturze i sztuce. Wybór tekstów*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 36.

# **Część I**

## **Genealogie feminizmu**



## Rozdział 1

### *Jestem baba* i feminizm społecznej reprodukcji

Każdy, kto choć trochę zna historię, wie również, że niemożliwe są wielkie społeczne przewroty bez kobiecego fermentu. Postęp społeczny można dokładnie mierzyć społeczną pozycją płci pięknej (włączając w to brzydką)<sup>1</sup>.

Karol Marks

W czasie niepokoju i akcji strajkowej proletariuszki, ciemężone, bojaźliwe i pozbawione praw, nagle rosną w siłę i uczą się stać wysoko i prosto. Egocentryczna, ograniczona i politycznie zacofana „baba” staje się równa, jest wojowniczką i towarzyszką. Owa przemiana, choć nieświadoma i spontaniczna, staje się ważna i znacząca, ponieważ odsłania sposób, w jaki uczestnictwo w ruchu robotniczym wiedzie kobietę ku wyzwoleniu nie tylko jako sprzedawczynię swojej siły roboczej, ale również jako kobietę, żonę, matkę i gospodynię domową<sup>2</sup>.

Aleksandra Kołłontaj

#### PROBLEM, KTÓRY NIE MA NAZWY

*Jestem baba*, jedna z najważniejszych książek poetyckich Anny Świrszczyńskiej, została wydana w 1972 roku<sup>3</sup> po tzw. okresie „długich

- 
- 1 K. Marks, *Marks do Ludwika Kugelmanna w Haniverze*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 32, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 638–639.
  - 2 A. Kollontai: *Towards a History of the Working Women's Movement in Russia*, in: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, transl. A. Holt, Lawrence Hill, Westport–Conn 1978, s. 40.
  - 3 Tom doczekał się kolejnych wydań: wyd. 2 w 1973 i wyd. 3 w 1975 w Wydawnictwie Literackim; w 1985 roku w Wydawnictwie Artystycznym i Filmowym ukazał się w wersji opatrzonej ilustracjami Mai Berezowskiej.

lat 60.”, które charakteryzował poodwilżowy, konserwatywny zwrot w polityce emancypacyjnej PRL-u. Na tle tradycyjnej liryki kobiecej tom Świrszczyńskiej wyróżniał się nie tylko pod względem formalnym, ale również światopoglądowym. W centrum poruszanych przez poetkę tematów znalazły się bowiem problemy z obszaru reprodukcji społecznej, a zwłaszcza konsekwencje wynikające z umacnianego przez władze partyjne płciowego podziału pracy. Perspektywa ta interesuje mnie zwłaszcza w odniesieniu do *Jestem baba*, gdyż to właśnie w tej książce dochodzi do radykalnego zerwania z tradycyjną konceptualizacją różnicy płciowej. Sądzę, że jest to wyraźna reakcja poetki na ów zwrot w polityce PRL-u, który wiązał się przede wszystkim z propagowaniem tradycyjnej instytucji rodziny i macierzyńskiej roli kobiet. Towarzyszył temu szereg reakcyjnych działań, takich jak odwoływanie kobiet ze stanowisk, likwidacja Ligi Kobiet i wydziałów kobiecych funkcjonujących przy zakładach pracy czy powrót figury matki Polki. W efekcie tych przemian cała polityka emancypacyjna ograniczona została do umożliwienia kobietom pracy na tzw. dwa etaty: w domu i poza domem.

Poruszając w swoich tekstach poetyckich takie zagadnienia, jak: miłość, macierzyństwo, cielesność i seksualność, Świrszczyńska dołącza do światowej dyskusji o miejscu i roli kobiety w społeczeństwie, jaka toczyła się w latach 60. i 70. XX wieku nie tylko na Zachodzie. Bardzo duży udział w tej dyskusji odegrały bowiem kobiety z krajów socjalistycznych, których przedstawicielki wchodziły w skład Światowej Demokratycznej Federacji Kobiet. W latach 70. na łamach bułgarskiego magazynu „Zhenot Dnes” pojawił się cykl artykułów dotyczących tzw. drugiej zmiany, czyli podwójnego etatu kobiet. Chodziło o łączenie pełnoetatowej pracy zawodowej z prowadzeniem domu, opieką i wychowywaniem dzieci. Jak wyjaśniała redaktorka czasopisma Pavlina Popova, po raz pierwszy w debacie publicznej poruszony został problem, o którym wiedzieli wszyscy, lecz „nikt nie nadał mu nazwy”<sup>4</sup>.

W jednym z wywiadów Świrszczyńska scharakteryzowała ten „problem bez nazwy” jako funkcję władzy, która wpływa na produkcję nowej podmiotowości kobiecej – podporządkowanej nowej dyscyplinie pracy i wtłoczonej w określone role społeczne, zmagającej się z wszechobecną presją społeczną, którą poetka utożsamia z „kompleksami”:

4 K. Ghodsee, *Second World, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity During Cold War*, Duke University Press, Durham–London 2019, s. 54.

H. Murza-Stankiewicz: A jak Pani sobie radzi w kręgu codziennych, domowych spraw?

A. Świrszczyńska: Bardzo kiepsko. Nie mogę dać sobie rady z potopem tych „codziennych, domowych spraw”. Wyprać firanki, odpisać na 10 listów sprzed sześciu miesięcy, iść po raz trzeci z błaganiami do hydraulika, żeby ktoś naprawił gaz, iść po raz czwarty do krawcowej z błaganiami, żeby zechciała przedłużyć spódnicę, iść po raz trzydziesty do sklepu z meblami z naiwną nadzieją, że uda mi się kupić zwykłe krzesło, zrobić awanturę córce, że nie zamiotła swojego pokoju, iść na wywiadówkę, obieć wszystkie sklepy w mieście w poszukiwaniu pantofli na niskich obcasach, zrobić 10 wdechów i 10 podskoków przy otwartym oknie, stać w sześciu kolejkach po pół godziny w każdej – uff, znamy to wszystkie, prawda? Są genialne babki, które jakoś sobie z tym radzą. Niestety, ja do nich nie należę, co mnie wpędza w niewąskie kompleksy<sup>5</sup>.

To właśnie wokół owego „problemu bez nazwy” Świrszczyńska koncentruje swoje rozważania na temat miejsca i roli kobiety w społeczeństwie socjalistycznym. W poezji tej bynajmniej nie mamy do czynienia z ahistorycznym ujęciem patriarchy, które opiera się na ideologii wspólnej opresji kobiet. Przeciwnie, problemy, z jakimi mierzy się robotnica z bloku wschodniego, nie są tożsame z problemami amerykańskich gospodyń domowych, o których pisała Betty Friedan w *Mistyce kobiecości* (1963). Opisana przez Świrszczyńską sytuacja polskich bab zyskuje tym samym rangę perspektywy historycznej, którą Fredric Jameson definiował szeroko, jako nakładające się na siebie i zarazem sprzeczne sposoby produkcji oraz towarzyszące im systemy organizacji społecznych<sup>6</sup>. W przypadku polityki PRL-u jest to zarazem system patriarchalny i socjalistyczny, który w gruncie rzeczy oparty był na kapitalistycznym sposobie produkcji<sup>7</sup>. Zatem pytanie stawiane przez teoretyczki

5 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”. Rozmowa z Anną Świrszczyńską, „Wiadomości” 1974, nr 27, s. 13.

6 F. Jameson, *O interpretacji*, przeł. M. Fedewicz, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, T. 4, cz. 2, red. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.

7 Jak dowodzi Maria Mies, byłe kraje bloku wschodniego przyjęły ten sam model „nadganiań rozwoju” (*catching-up development*) co kraje kapitalistyczne. Tyle że wartość dodatkowa nie była akumulowana przez kapitał prywatny, lecz przez państwo. Stosunek bloku wschodniego do wyzysku i eksploatacji natury oraz ludzi również był tożsamy z tym, jaki przyjęły kraje zachodnie. Opierał się on na ekonomicznym modelu pracy

feministyczne, dlaczego patriarchat nie zniknął wraz z pojawieniem się kapitalizmu, należy w tym przypadku przeformułować i zapytać: dlaczego patriarchat nie zniknął w krajach socjalistycznych? Wydaje się, że wątek ten stanowi *clou* nie tylko *Jestem baba*, ale też innych utworów poetki. Kwestie te zostają uwydatnione zwłaszcza w tych wypowiedziach, w których Świrszczyńska odsłania kulisy swojej pracy poetyckiej, podkreślając, że jest to w istocie praca na dwa etaty:

Spełniałam obowiązki męża i żony, pokrywałam w lwiej części wydatki na dom, opiekowałam się dzieckiem, ojcem oraz teściem dotkniętym ciężką sklerozą i pozbawionym jednej ręki. Dom był zawsze pełen gości, a ja musiałam się zapracowywać po nocach, pisać byle co, aby jakoś związać koniec z końcem. O ambitnej pracy literackiej w tych warunkach nie było mowy. Z przepracowania byłam bliska rozstroju nerwowego<sup>8</sup>.

Opisywany przez poetkę „problem bez nazwy” dotyczy tej sfery, którą określam mianem reprodukcji życia społecznego. Będą to wszelkie

[...] działania i postawy, zachowania i emocje, jak też obowiązki i relacje bezpośrednio wrzęgnięte w proces podtrzymywania życia, zarówno w perspektywie praktyk codziennych, jak i między pokoleniami. Proces ten pociąga za sobą rozmaite rodzaje społecznie niezbędnej pracy – umysłowej, fizycznej i emocjonalnej – której celem jest zapewnienie środków, definiowanych historycznie i społecznie, jak również biologicznie, które służą do podtrzymania i reprodukcji populacji. Do społecznej reprodukcji zalicza się wśród wielu innych rzeczy to, w jaki sposób jedzenie, ubrania, mieszkanie są udostępniane do bezpośredniej konsumpcji, jak realizowane są utrzymanie i socjalizacja dzieci, jak zapewniana jest opieka osobom starszym i chorym, a także to, w jaki sposób seksualność jest społecznie konstruowana<sup>9</sup>.

Choć sama poetka, jako wieloletnia działaczka Ligi Kobiet, zaangażowana była w najpilniejsze problemy społeczne, to nie pozostawiała

---

wyalienowanej, produkcji towarów, dewaluacji pracy reprodukcyjnej, skutkującej podporządkowaną pozycją kobiet. Por. M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London–New York 2014, s. 298.

8 A. Świrszczyńska, *Jeszcze kocham... Zapiski intymne*, wstęp i oprac. W. Bojda, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019, s. 23.

9 J. Brenner, B. Laslett, *Gender, Social Reproduction, and Women's Self-Organization*, cyt. za: T. Bhattacharya, *Introduction: Mapping Social Reproduction Theory*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, ed. T. Bhattacharya, Pluto Press, London 2017, s. 6.

bezkrytyczna wobec polityki partyjnej, a zwłaszcza wobec wdrażanego we wczesnym okresie PRL-u socjalistycznego projektu równości kobiet. W swojej twórczości poetyckiej obnażała iluzję owej równości, wypuklając wszystkie problemy społeczne, z którymi ów projekt sobie nie poradził, a mianowicie przemoc domową, pracę na tzw. dwa etaty, alkoholizm, biedę, brak możliwości samozaopatrzenia, opiekę nad dziećmi, osobami starszymi, brak warunków mieszkaniowych, brak dostępu do opieki zdrowotnej. Zjawisko narastającej przemocy wobec kobiet Świrszczyńska powiązała z aktualną sytuacją społeczno-ekonomiczną. *Jestem baba* była reakcją na próbę – jak powiedziałaaby Maria Mies – ponownego „ugospodynnienia” kobiet.

W komediowym utworze dramatycznym *Mama płaci alimenty* (1967) Świrszczyńska znakomicie zobrazowała główne problemy polityki równości płciowej w PRL-u. Na pierwszy plan wydobyla nierozwiązaną kwestię wyzysku nieopłaconej pracy domowej kobiet, a także powierzchownie rozumiane równouprawnienie płci, oparte na modelu liberalnym. Tytułowa bohaterka, uznana architektka, buntuje się z powodu nadmiaru obowiązków domowych, jakie zrzucają na nią dzieci oraz mąż, mimo że do pomocy w domu wykorzystuje swoją ciotkę ze wsi. Z kolei mąż – będący znanym publicystą, „wychowawcą narodu” oraz bojownikiem o prawa kobiet – zmusza swoją żonę do podległości w sferze domowej:

Tata: Nie trzeba było wychodzić za mąż. Żona musi się poświęcić dla męża i dzieci.

Mama: Dlaczego?

Tata: Tak było zawsze.

Mama: Świetny argument, panie redaktorze gazety w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Tata: Przecież nie wyobrażasz sobie, że to ja będę się zajmował ich wychowaniem?

Mama: Dlaczego nie?

Tata: Bo jestem mężczyzną.

Mama: Także świetny argument, panie specu od damskiej emancypacji.

Tata: Najbardziej postępowy mężczyzna walczy tylko o równouprawnienie cudzych żon, a nie własnej<sup>10</sup>.

10 A. Świrszczyńska, *Mama płaci alimenty. Współczesna komedia muzyczna w 3 aktach*, [Maszynopis, Utwory dramatyczne Biblioteki ZAIKS, sygn. 2118]. Dziękuję Emilii Kolinko za pomoc w zdobyciu materiałów.

Świrszczyńska demaskuje w utworze hipokryzję patriarchalnej, mieszczańskiej rodziny, gdzie mężczyzna-ojciec uwłaszcza się nie tylko na pracy kobiet, ale też na rozwiązaniach legislacyjnych, a konkretnie na ustawie o prawie alimentacyjnym. Po rozpadzie małżeństwa to właśnie Mama – jako osoba lepiej zarabiająca – zobowiązana jest do płacenia alimentów; w całym utworze nie pada jednakże wzmianka na temat tego, czy wynagrodzenie za pomoc w opiece nad dziećmi i domem otrzymywać będzie ciotka ze wsi.

W tym niepozornym komediowym utworze obnażony został podstawowy mechanizm działania ekonomii patriarchalnych. Całość stosunków rodzinnych z władzą mężczyzny-ojca podtrzymuje niewidzialna praca kobiet: z jednej strony pracująca na dwa etaty matka architektka, a z drugiej – nieopłacona i ledwie zauważalna przez resztę domowników ciotka chłopka. Ten rodzinny mikrokosmos można z powodzeniem rozciągnąć na całość stosunków społecznych, jakie panowały w epoce gomulkowski, kiedy to nastąpił reakcyjny zwrot w polityce emancypacyjnej. Restauracja burżuazyjnej rodziny w epoce socjalizmu szczególnie frasowała Świrszczyńską. Świadczy o tym diagnoza postawiona przez inną bohaterkę utworu – Ewę, działaczkę Ligi Kobiet oraz studentkę socjologii, która – wcielając się w rolę dziennikarki – wydobyla na jaw hipokryzję postępowego publicysty: „Okazało się, że pokolenie panów po czterdziestce, niezależnie od ich oficjalnych postępowych wypowiedzi, w głębi duszy ciągle jeszcze marzy o dziewiętnastowiecznym ideale żony i małżeństwa”<sup>11</sup>.

Cała historia, po licznych perturbacjach i zabawnych zwrotach akcji, kończy się scaleniem rozbitej rodziny. Zarówno Mama, jak i Tata wracają do domu i ustanawiają nowy porządek, oparty na równym podziale obowiązków domowych. Wydaje się zatem, że to właśnie płciowy podział pracy był dla Świrszczyńskiej jedną z głównych przyczyn opresji kobiet. W myśl takiego założenia emancypacja kobiet miałyby dokonać się za sprawą wprowadzenia równego podziału obowiązków domowych. Nic bardziej mylnego. Podział ten nie rozwiązuje bowiem sytuacji, w jakiej znalazła się ciotka ze wsi, obarczona niewidzialną i nieopłaconą pracą w domu. Poetka miała głęboką świadomość, że tylko uspołecznienie niepłaconej pracy domowej może doprowadzić do radykalnej zmiany pozycji kobiet w społeczeństwie. Domagała się zatem nie tyle zniesienia rodziny, ile jej „naprawy” poprzez całościową zmianę stosunków społecznych. Tym samym z jej twórczości zarówno dramatycznej,

---

11 Ibidem.

jak i poetyckiej wyłania się inne oblicze polityki emancypacyjnej, nieprzystające do zachodnich narracji feminizmu liberalnego. W centrum jej rozważań znajdzie się bowiem niezauważona jak dotąd przez interpretatorki tej poezji kwestia społecznej reprodukcji.

## FEMINIZM SPOŁECZNEJ REPRODUKCJI

Feministyczne teoretyczki społecznej reprodukcji dokonały znaczącej korekty myśli Karola Marksa. Reprodukcję kapitalistyczną ujmował on jako ruch okrężny: z jednej strony kapitalista „wytwarza robotnika” jako jednostkę reprodukującą kapitał, a z drugiej – robotnik wytwarza bogactwo, które nie należy do niego<sup>12</sup>. Jest to „społecznie niezbędny warunek przetrwania i utrzymania kapitalistycznego sposobu produkcji”<sup>13</sup>. Jednakże Marks miał świadomość, że jednym z warunków reprodukcji kapitalistycznej jest proces wymiany pokoleń, czyli prokreacja i płodzenie nowych robotników<sup>14</sup>, który gwarantuje ciągle zjawianie się robotnika na rynku. Proces ten jest kluczowy, ponieważ odpowiada za wytwarzanie „najniezbędniejszego dla kapitalisty środka produkcji, samego robotnika”, który odbywa się „w procesie pracy lub poza nim”<sup>15</sup>. W swojej teorii reprodukcji kapitalistycznej Marks przemilczał jednakże udział pracy domowej, uznając, że robotnik jest bytem samoreprodukującym się<sup>16</sup>, zaś reprodukcja jego siły roboczej – częścią instynktu samozachowawczego i rozrodczego robotników<sup>17</sup>. Nie wspomina o roli, jaką odgrywa praca reprodukcyjna kobiet, gdyż – zdaniem niektórych badaczek – uznaje ją za czynność naturalną.

Marksistowskie feministki związane z międzynarodowym ruchem Wages for Housework dostrzegły w tym punkcie rozważań Marksa coś

12 „Sam więc robotnik wytwarza wciąż *obiektywne bogactwo jako kapitał*, jako obcą mu potęgę panującą nad nim i wyzyskującą go, kapitalista natomiast tak samo wytwarza wciąż *siłę roboczą jako subiektywne źródło bogactwa* oddzielone od środków swego własnego uprzedmiotowienia i urzeczywistnienia, abstrakcyjne, istniejące jedynie w ciele robotnika, krótko mówiąc, kapitalista wytwarza robotnika jako *robotnika najemnego*. Ta *nieustanna reprodukcja, czyli uwiecznianie robotnika* stanowi *sine qua non* produkcji kapitalistycznej”. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. 1, przedmowa F. Engels, red. P. Hoffman, E. Lipiński, B. Minc, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 615.

13 D. Harvey, *Przewodnik po „Kapitale” Karola Marksa*, przeł. K. Szadkowski, Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox, Poznań 2017, s. 299.

14 K. Marks, *Kapitał...*, s. 616.

15 Ibidem.

16 Zob. S. Federici, *Kapitał a płęć*, przeł. J. Krzeski, A. Piekarska, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 3 (25), s. 203.

17 K. Marks, *Kapitał...*, s. 617.

więcej niż tylko biologiczną reprodukcję klasy robotniczej, a mianowicie całą sferę niewidzialnej pracy domowej i pracy opiekuńczej, jaką każdego dnia wykonują głównie kobiety. Dowiodły one, że Marks naturalizował proces reprodukcji siły roboczej, ograniczając go do prokreacji. Nie zadawał kluczowych pytań o społeczne warunki wytwarzania przyszłych robotników najemnych. Nie zwrócił również uwagi na społeczno-kulturowy sposób organizacji pracy reprodukcyjnej, w ramach której odbywa się prokreacja<sup>18</sup>.

Rewolucyjne odkrycie feministek z *Wages for Housework* polegało na dostrzeżeniu, że źródłem wyzysku kobiet w patriarchalnym kapitalizmie jest nieopłacona praca reprodukcyjna. W opublikowanym w 1972 roku manifestie *The Power of Women and the Subversion of the Community* Selma James i Mariarosa Dalla Costa podkreślały, że do procesu wydatkowania siły roboczej w fabryce potrzeba znacznie więcej pracy, która odbywa się poza sferą bezpośredniej produkcji i pozostaje nieopłacona<sup>19</sup>. W ten sposób poszerzyły one pojęcie reprodukcji<sup>20</sup> o cały obszar związany z wykonywaniem pracy domowej i ukazały zależności, jakie łączyły tę pracę z systemem ekonomicznym. W efekcie dostrzegły, że przyczyna opresji i wyzysku kobiet nie tkwi w ich braku dostępu do pracy najemnej, lecz w fakcie, że praca, jaką wykonują, jest nieopłacona. Swoich analiz nie ograniczyły one wyłącznie do pracy w tzw. sferze prywatnej, ponieważ podkreślały, że zawody: pielęgniarstwa,

18 S. Federici podkreśla, że „Marks nigdy nie przyznał, że prokreacja mogłaby stać się przedmiotem wyzysku, a tym samym także miejscem stawiania oporu. Nigdy nie wyobrażał sobie, że kobiety mogłyby odmówić reprodukcji lub że taka odmowa mogłaby stać się częścią walki klas”. Por. Eadem, *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2014, s. 91.

19 M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, The Falling Wall Press, Bristol 1975, s. 28.

20 Pojęcie reprodukcji funkcjonowało w słowniku Engelsa w znaczeniu podwójnym: oddzielał on reprodukcję biologiczną od reprodukcji środków utrzymania, czyli odzieży, pożywienia, mieszkania i niezbędnych do tego narzędzi. Por. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 8. Jednakże, jak pisze Lise Vogel, podział ten w latach 70. stał się impulsem dla feminizmu socjalistycznego do teoretycznego rozwinięcia kwestii pracy domowej i utworzenia autonomicznego ruchu kobiecego. Engels zwrócił bowiem uwagę, że do reprodukcji bezpośredniego życia konieczne są czynności wykonywane w głównej mierze przez kobiety, a także na to, że reprodukcja ludzi nie jest wyizolowaną funkcją biologiczną, ponieważ odgrywa równie istotną rolę co produkcja rzeczy i dóbr. Por. L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2013, s. 237.

nauczycielki, kelnerki, fryzjerki, kucharki, służącej, niani etc. stanowią przedłużenie zadań wykonywanych przez kobiety w domu i stąd wynikać miała nie tylko feminizacja tych zawodów, ale też niskie płace<sup>21</sup>. W centrum ich uwagi znalazła się jednakże nieopłacona praca domowa, która miała determinować pozycję kobiety w organizacji pracy i całego społeczeństwa.

Skupiamy się tu na pozycji kobiety z klasy robotniczej, ale nie oznacza to, że wyłącznie kobiety z tej klasy są wyzyskiwane. Chodzi raczej o przyznanie, że rola gospodyni domowej z klasy robotniczej, która, jak sądzimy, jest niezbędna dla produkcji kapitalistycznej, jest *ty*m czynnikiem, który warunkuje pozycję wszystkich innych kobiet<sup>22</sup>.

Perspektywa ta zaowocowała wyłonieniem się zupełnie nowej wiedzy na temat przyczyn wyzysku kobiet w patriarchalnym kapitalizmie. Pojawiały się liczne analizy antropologiczne i historyczne, które powiązały moment dewaluacji pracy reprodukcyjnej z narodzinami kapitalizmu. Marksistowskie feministki dowiodły, że główną rolę w „ugospodynnieniu” kobiet odegrał proces destrukcji przedkapitalistycznych form życia rodzinnego i powołanie nowej funkcji rodziny wraz z odmienną rolą kobiety jako reproduktorki siły roboczej<sup>23</sup>.

Choć perspektywa włoskich feministek z ruchu Wages for Housework okazała się przełomowa, to wśród badaczek nie było zgody co do przyczyn opresji kobiet w patriarchalnym kapitalizmie. Wedle Federici Marks pominął kwestię pracy reprodukcyjnej, „ponieważ obawiał się jej gloryfikowania przez organizacje robotnicze i burżuazyjnych reformi-

21 L. Toupin, *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1975–77*, PM Press & UBC Press, London 2018, s. 26.

22 M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women...*, s. 21.

23 Maria Mies podkreśla, że w przedkapitalistycznych formach organizacji społecznej kobieta była postrzegana jako matka dziedziców, nie zaś jako reproduktorka siły roboczej. Proces „ugospodynnienia” kobiet dotyczył nie tylko kobiet z klasy robotniczej, ale również z burżuazji. Polegał on na dewaluacji i naturalizacji pracy reprodukcyjnej kobiet i narzuceniu ścisłej kontroli na ich seksualność i funkcje reprodukcyjne. Udomowienie kobiet stało się zatem modelem dla płciowego podziału pracy w kapitalizmie i dotyczyło wszystkich kobiet bez względu na klasę społeczną. Od tej pory rodzina definiowana jest jako naturalna, prywatna sfera udomowionej natury. Proces ten, mimo że był długotrwały i podszyty przemocą, nie odbył się jednakże bez oporu i walk ze strony kobiet. Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014.

stów w celu wykluczenia kobiety z pracy fabrycznej”<sup>24</sup>. Jednakże Lise Vogel, trzymając się wiernie lektury Marksa, doszła do innego wniosku. Jej zdaniem Marks przemilczał kwestię związaną z udziałem kobiet w procesie reprodukcji nowych pokoleń klasy robotniczej (i kryjącej się za nią pracy domowej/opiekuńczej), ponieważ uznał, że „praca domowa jest tą częścią pracy niezbędnej, która wykonywana jest poza sferą kapitalistycznej produkcji”<sup>25</sup>, a więc odbywa się ona poza ruchem okrężnym kapitału<sup>26</sup>:

W społeczeństwach kapitalistycznych wyzysk ma miejsce poprzez zawłaszczenie wartości dodatkowej, zaś praca dodatkowa występuje w postaci pracy najemnej. Siła robocza przybiera szczególną postać towaru nabywanego i sprzedawanego na rynku. Marks odkrył, że towar ten posiada szczególnie użyteczną właściwość, czyli bycie źródłem wartości. **Choć podlega wymianom na rynku, nie jest towarem, jak każdy inny, ponieważ nie jest wytwarzany kapitalistycznie.** Natomiast niektóre procesy reprodukcji posiadaczy siły roboczej zdolnej do wykorzystania pozwalają na ciągłe jej odtworzenie w postaci towaru. Procesy te są warunkiem istnienia kapitału<sup>27</sup>.

Owe „niektóre procesy reprodukcji” siły roboczej zachodzą przede wszystkim w obrębie rodziny klasy robotniczej, która staje się główną przestrzenią wykonywania pracy niezbędnej. Praca w domu nie skutkuje jednakże wytwarzaniem wartości, ponieważ nie jest utowarowiona; jej efektem jest wartość użytkowa, a nie towary, których sprzedaż pozwala uzyskać wartość dodatkową dla kapitalisty<sup>28</sup>. Vogel kontynuuje:

24 S. Federici dodaje również, że jednym z powodów mogło być to, że Marks uznawał pracę domową za archaiczną formę pracy, która w przyszłości miałyby zostać wyparta przez rozwój technologiczny. Por. Eadem, *Kapitał a płęć...*, s. 206.

25 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women...*, s. 159.

26 Krytykę stanowiska Vogel przedstawiła Silvia Federici, pokazując, że gest ten nie jest pozbawiony konsekwencji politycznych. Píše ona: „[...] odmawianie produktywności czynnościom związanym z nieopłaconą pracą tożsame jest z założeniem, że przeważająca większość światowej populacji jest nieistotna dla kapitalistycznej akumulacji, co oznacza, że nie może postulować, że bogactwo, które kapitalizm wytwarza, jest również owocem jej pracy” (S. Federici, *Social Reproduction Theory: History, Issues, and Present Challenges*, „Radical Philosophy” 2019, no 2.04, s. 56). Dyskusja między autonomistkami a unitarystkami domaga się bardziej szczegółowego omówienia, które wykracza jednakże poza zakres niniejszej książki.

27 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women...*, s. 157; podkr. – K.S.

28 S. Ferguson, D. McNally, *Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the “Historical Materialism” Edition of “Marxism and the*

Reprodukcja siły roboczej jest warunkiem produkcji, ponieważ dostarcza lub zastępuje siłę roboczą niezbędną do produkcji. Reprodukcja siły roboczej nie jest jednakże sama w sobie formą produkcji. Oznacza to, że niekoniecznie pociąga ona za sobą pewne określone połączenie surowców i środków produkcji w procesie pracy, której efektem jest wytwór siły roboczej<sup>29</sup>.

Podkreślając, że praca reprodukcyjna nie wytwarza wartości, Vogel bynajmniej nie chodzi o to, by umniejszyć rolę, jaką kobiety odgrywają w procesie społecznej reprodukcji; chce ona raczej odsłonić przyczyny ich podporządkowanej pozycji w społeczeństwie patriarchalno-kapitalistycznym. Podobnie jak Dalla Costa i James, badaczka skupia się na rodzinie robotniczej, jednakże nie interesuje ją kwestia produkcji/reprodukcji siły roboczej, a raczej **strukturalna relacja** między rodziną a reprodukcją kapitału<sup>30</sup>. Innymi słowy, to nie płciowy podział pracy, czyli nieopłacona praca kobiet na rzecz mężczyzn i dzieci, jest przyczyną ich opresji, nawet jeśli przybiera postać alienacji i ucisku. To raczej „odmienna rola, jaką [kobiety – K.S.] odgrywają w procesie reprodukcji siły roboczej, leży u podstaw ich opresji w społeczeństwie klasowym”<sup>31</sup>. Tę odmienną pozycję dostrzega Vogel w przypisanych kobietom i mężczyznom różnych rolach w odniesieniu do pracy niezbędnej i pracy dodatkowej w kapitalistycznym sposobie produkcji. Jest ona historyczną spuścizną opresyjnych podziałów pracy, jakie obowiązywały w przedkapitalistycznych społeczeństwach klasowych<sup>32</sup>, gdzie zazwyczaj to na kobietach ciążyła większa odpowiedzialność za wykonywanie pracy niezbędnej.

Nie oznacza to bynajmniej, że we wszystkich sposobach produkcji następowało oddzielenie sfery domowej od sfery produkcji. To wraz z rozwojem kapitalizmu, pisze Vogel, dochodzi do wyraźnego odcięcia tych

---

*Oppression of Women*”, in: L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2017, s. XXV.

29 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*..., s. 144.

30 Por. S. Ferguson, D. McNally, *Capital, Labour-Power*..., s. XXIV.

31 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*..., s. 150. Stanowisko to przyczyniło się do stawiania Vogel zarzutów o esencjalizm i zredukowanie kwestii kobiecej opresji do różnic biologicznych. Nic bardziej mylnego. Badaczka podkreśla, że sposób, w jaki ta różnica jest kształtowana, zależy od określonego systemu społecznego i sposobu produkcji. Stawia ona tezę, że tylko w społeczeństwach klasowych biologiczne zdolności reprodukcyjne kobiet, czyli ich odmienna pozycja w procesie reprodukcji siły roboczej, stanowią przyczynę ich opresji, nie zaś biologia jako taka. Por. ibidem, s. 147.

32 Ibidem, s. 160.

dwóch sfer, gdzie wykonywana jest praca dodatkowa i praca niezbędna. Reprodukacja siły roboczej, jako warunek wstępny dla reprodukcji kapitału, nie musi jednakże odbywać się wyłącznie w przestrzeni domowej, nie musi też przybierać formy pracy nieopłaconej. Jednakże fakt, że główna jej część wykonywana jest właśnie w sferze prywatnej, powoduje znaczący nacisk na utrzymanie nierównych relacji między płciami w obrębie rodziny. Jak wyjaśniają Susan Ferguson i David McNally, „Oznacza to, że kobiety w społeczeństwach kapitalistycznych są uciskane nie dlatego, że ich praca w domu wytwarza wartość dla kapitału ani też z powodu ponadhistorycznych patriarchalnych sił wystawiających mężczyzn do walki z kobietami (choć takie podejście utrzymywało się rzecz jasna przez wiele lat). Społeczno-materialne źródła opresji kobiet w kapitalizmie wynikają natomiast ze strukturalnej relacji gospodarstwa domowego z reprodukcją kapitału: kapitał i państwo muszą regulować biologiczną zdolność do produkcji kolejnych pokoleń robotników, by siła robocza mogła być ciągle dostępna do dalszego wyzysku”<sup>33</sup>.

Rozstrzygnięcia Vogel stały się teoretyczną podstawą ukształtowania feministycznej Teorii Społecznej Reprodukacji (SRT – Social Reproduction Theory). Pozwoliły one bowiem odejść od debaty skoncentrowanej wokół nieopłaconej pracy domowej i skupić uwagę na znacznie szerszym aspekcie społecznej reprodukcji. Feministyczna Teoria Społecznej Reprodukacji nie skupia się na wyszczególnieniu aktywności, które wciągnięte są w proces codziennej i pokoleniowej reprodukcji życia. Koncentruje się raczej na wyjaśnianiu struktur, relacji i dynamiki, które wytwarzają te aktywności. W ramach teorii unitarystycznej stawką walki klasowej staje się dziś przede wszystkim walka klasy pracującej o „warunki najlepsze z możliwych dla jej odnowienia”, które mogą, ale nie muszą polegać na pracy domowej<sup>34</sup>. Vogel nie marginalizuje zatem pracy domowej; wskazuje jedynie na konieczność przeprowadzania materialistycznej analizy warunków, w jakich jest ona wykonywana. Zrywa tym samym z tzw. ideologią wspólnej opresji kobiet. To już nie patriarchalne gospodarstwo domowe będzie wyłącznym przedmiotem jej analiz, ale „społeczno-historyczna logika, za pomocą której kapitalizm i patriarchalna sfera domowa są współstanowione”<sup>35</sup>.

Teoria unitarystyczna Vogel pozwala na uchwycenie dynamiki tej relacji. Postępująca akumulacja kapitalistyczna dokonuje nieustannego

33 S. Ferguson, D. McNally, *Capital, Labour-Power...*, s. XXV.

34 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women...*, s. 163.

35 S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 112.

zamachu na reprodukcję wszystkich sfer życia ludzi na poziomie jednostkowym i ponadjednostkowym. W efekcie nie tylko gospodynie domowe są rewolucyjnym podmiotem feministycznym, lecz wszystkie osoby, które pracują na rzecz reprodukcji życia robotników – nieważne, czy w domu, czy w instytucjach publicznych, czy jako osoby zaangażowane w pracę na rzecz danych społeczności.

Odchodząc od analizy opresji kobiecej w kategoriach braku płacy i społecznej izolacji, feminizm społecznej reprodukcji kieruje uwagę ku mechanizmom i relacjom zaangażowanym w dewaluację procesów reprodukcji życia. Perspektywa ta dalece wykracza poza klasowy redukcjonizm na rzecz analizy, która odśłaniać będzie związek między dewaluacją pracy reprodukcyjnej i dehumanizacją życia niezbędnego dla kapitału a rasistowskimi, heteroseksistowskimi, kolonialnymi i wszelkimi innymi opresyjnymi relacjami<sup>36</sup>. Oznacza to – jak zauważa Ferguson – że proces społecznej reprodukcji wynika z nierównego podziału pracy i nie jest zorganizowany wyłącznie wedle hierarchii płciowych. Wyjaśniałoby to, dlaczego w niektórych społecznościach reprodukcja społeczna jest bardziej sprekaryzowana<sup>37</sup>.

Punktem wyjścia feministycznej teorii społecznej reprodukcji staje się wydobyta przez Vogel sprzeczność, jaka charakteryzuje kapitalizm, a mianowicie fakt, że dąży on do „ciągłego udaremniania rozkwitu życia ludzkiego, od którego mimo wszystko jest zależny”<sup>38</sup>. Relacja ta jest zarazem niezbędna, jak i konfliktowa. Jak sugeruje Tithi Bhattacharya, „kapitał bazuje na relacji *niechętniej zależności* wobec procesu wytwarzania ludzi. Jego samostanowienie zależne jest od tych procesów, podczas gdy intuicyjnie rozpoznaje immanentnie tkwiące w owej pracy siły i wyobrażenia, które mogłyby urzeczywistnić jego destrukcję”<sup>39</sup>. Zadaniem kapitału jest ciągle maskowanie i jednocześnie usprawiedliwianie tej sprzeczności przez umniejszanie i społeczne degradowanie tych, na wyzysku których bazuje: kobiet, podmiotów kolonialnych, potomków niewolników czy imigrantów<sup>40</sup>. To z tej relacji rodzi się dyskurs rasistowski i heteroseksistowski, którego celem jest pogłębianie

36 Por. ibidem, s. 111.

37 Por. ibidem, s. 113–114.

38 Ibidem, s. 112, 115.

39 T. Bhattacharya, *Liberating Women from “Political Economy”*. Margaret Benston’s *Marxism and a Social-Reproduction Approach to Gender Oppression*, „Monthly Review”, January 2020, no 8, <https://monthlyreview.org/2020/01/01/liberating-women-from-political-economy/2020> [dostęp: 16.03.2021].

40 Por. S. Federici, *Caliban and the Witch...*, s. 17.

opresji i rozmycie wspólnego horyzontu walk. Jest to jeden z kluczowych aspektów analizy Vogel, a mianowicie obnażenie zależności procesu reprodukcji od lokalnych, narodowych i globalnych reżimów, których celem jest pogłębianie nierówności wśród klas pracujących i innych grup opresjonowanych<sup>41</sup>.

Feministyczna Teoria Społecznej Reprodukacji kładzie nacisk na znaczenie ciał dla akumulacji kapitalistycznej. Obnaża w ten sposób fetyszyzm towarowy, na którym wspiera się logika kapitalistycznego wyzysku. To nie jedno, zunifikowane ciało robotnika podtrzymuje ów wyzysk; przeciwnie, kapitalizm żeruje na cieleśnej różnorodności, wytwarzając nowe modele opresji i podporządkowania zgodnie z rasą, płcią, seksualnością, pełnosprawnością/niepełnosprawnością etc. Owe opresyjne praktyki, które są wewnętrznie zróżnicowane, mają na celu wytworzenie hierarchii i takiego rodzaju pracy, której charakter jest mniej lub bardziej sprekaryzowany, stanowiący mniejsze lub większe zagrożenie dla życia ludzkiego, ale też gorzej lub lepiej płatnej.

Opresja społeczna nie jest powodowana przez kapitał – ale nie rozwija się ona też w sposób, który byłby wolny od jego wpływu. Siły społecznej opresji zarówno kształtują, jak i są kształtowane przez kapitalistyczną tendencję do redukcji życia do siły roboczej. Oznacza to, że seksizm, rasizm i heteroseksizm (oraz opór, jakiemu dają początek) organizują instytucje i praktyki wytwarzania życia na takie sposoby, które są ciągle wyrażane – choć niekoniecznie dostrzegane – przez zapotrzebowanie kapitału na robotników. Lecz nie chodzi o jakichkolwiek robotników. Chodzi o zapotrzebowanie na społecznie zróżnicowanych (opłaconych i nieopłaconych) robotników<sup>42</sup>.

Przedstawicielki feministycznej Teorii Społecznej Reprodukacji przyglądają się temu, w jaki sposób warunki reprodukcji społecznej w społeczeństwie klasowym, czyli brak lub dostęp do środków utrzymania, kształtuje tworzenie historii. Dostęp do tych środków nie jest trwały ani równy, lecz wewnętrznie zróżnicowany i warunkowany wieloma czynnikami, również tymi, które determinowane są relacjami opresji. Stawką walk emancypacyjnych jest więc walka o dostęp do tych środków i zwalczanie nierówności, jakie wytwarzane są przez opresyjne relacje.

41 S. Ferguson, *Women and Work...*, s. 114.

42 Ibidem, s. 116.

## POETKA REWOLUCJI

Świrszczyńska wkroczyła w przestrzeń pola literackiego z tomem *Jestem baba*, dokonując w nim radykalnych przekształceń i rekonfiguracji, przez co okrzyknięta została skandalistką, zaś jej poezja – „zemstą piszących bab”. Książka ta sprowokowała do dyskusji wiele różnych środowisk krytycznoliterackich i miała co najmniej dwa istotne momenty lekturowe: tuż po wydaniu, czyli w pierwszej połowie lat 70., a także na początku lat 90. XX wieku<sup>43</sup>. Wyróżniam w nich dwa typy narracji: uniwersalistyczną i feministyczną, które w istotny sposób zaważyły na dalszych odczytaniach całej twórczości Świrszczyńskiej.

Pierwsze reakcje krytyków cechowały się bezradnością wobec śmiałości i surowej dykcji „babskich” wierszy. Dostrzeżono natomiast ich oryginalność i nowatorstwo. Zbigniew Bieńkowski pisał: „Jeszcze żadna kobieta, jak poezja poezją, nie odezwała się tak dobitnie”<sup>44</sup>. Z kolei Stanisław Stanuch porównał 63-letnią wówczas poetkę z debiutującą kilka lat wcześniej Ewą Lipską i uznał, że ta ostatnia to „pogodna tradycjonalistka”, „babcia wychowana w epoce grzecznego dygania, rumieńców na jagodach i spuszczenia powiek”<sup>45</sup>. Wielu krytyków zwróciło również uwagę na język tej poezji, a konkretnie na wyraźną zmianę pozycji wypowiedzianego. Artur Sandauer pisał: „W wierszach Świrszczyńskiej występował dotychczas niesprecyzowany narrator; obecnie jest to określona narratorka płci żeńskiej”<sup>46</sup>. Świrszczyńska dokonała rewolucji w świadomości ówczesnej krytyki literackiej do tego stopnia, że „feminizm” poetki starał się zaakceptować nawet Czesław Miłosz, zaś po 1989 roku jej twórczość szybko dostrzeżona została przez krytykę feministyczną i służyła do rozstrzygania sporów o poezję/literaturę kobiecą.

Małgorzata Baranowska pisała w 1995 roku, że „jak dotąd nie wiadać, żeby poezja po Świrszczyńskiej wyciągnęła z jej dzieła jakiegokolwiek wnioski”<sup>47</sup>. Sądzę, że rewolucyjny potencjał tej poezji nie został

43 Szczegółowe omówienie tych dwóch momentów lekturowych przedstawiam w tekście *Babski przełom. Konstelacja tomu „Jestem baba” Anny Świrszczyńskiej*, w: *Konstelacje krytyczne*, T. 1: *Teorie i praktyki*, red. D. Kozicka, M. Świerkosz, K. Trzeciak, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 179–204.

44 Z. Bieńkowski, *Dostojność*, „Kultura” 1972, nr 25, s. 10.

45 S. Stanuch, *Anna i Ewa [rec. „Jestem baba”]*, „Dziennik Polski” 1972, nr 55, s. 3.

46 A. Sandauer, *Od stylizacji do naturalności. Rzecz o poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Kultura” 1978, nr 32, s. 3.

47 M. Baranowska, *Szyborska i Świrszczyńska: dwa bieguny codzienności*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, s. 263.

wykorzystany również przez krytyków w latach 70. i przez krytyczki feministyczne w latach 90., mimo że z poezji Świrszczyńskiej uczyniły bogaty obszar analiz i interpretacji. Ci pierwsi redukowali cieleśne doświadczenie kobiety opisywane przez Świrszczyńską do wydarzenia metafizycznego lub do uniwersalnych problemów ludzkiej egzystencji. Z kolei feministyczne badaczki tak bardzo skupiły się na wątkach cieleśnych, że w efekcie tworzony przez nie dyskurs o ciele okazał się „odcieleśniony”. Poezja Świrszczyńskiej stała się bowiem pretekstem do mówienia o uniwersalnym doświadczeniu „kobiecości”, jak gdyby ciało kobiety nie nosiło żadnych znamion społeczno-kulturowego, ekonomicznego i politycznego usytuowania, pomimo że jest to przede wszystkim ciało starej kobiety z ludu, chłopki, mieszkanki wsi czasów gomułkowskich. Tę wizję odpolitycznionej ontologii ciała podtrzymuje dodatkowo uogólniająca krytyka wymierzona w „kulturę patriarchy” z niejasno zarysowanym tłem historycznym i politycznym. Mówi się więc o odwiecznym cierpieniu i wyzysku kobiet, co – bez wyraźnie zarysowanego tła ekonomiczno-politycznego, jakie ów wyzysk warunkuje – jedynie osłabia ostrze feministycznej polityki.

Tym, co charakteryzuje recepcję tomu *Jestem baba* zarówno w latach 70., jak i w latach 90., jest nieumiejętność powiązania kwestii kobiecej z kwestią klasową (bardziej szczegółowo piszę o tym w rozdziale *Rodzina, patriarchat i opresja kobiet*), ale też niemożność dostrzeżenia związku feministycznej wrażliwości poetki z jej deklarowanymi poglądami socjalistycznymi. Opisana przez Świrszczyńską perspektywa kobiet marginalizowanych w latach 70. zostaje włączona w perspektywę „walki płci”, będącej analogią do „walki klasowej”. Jerzy Kwiatkowski, niewątpliwie pod wpływem lektury Fryderyka Engelsa, zamknął *Jestem baba* w ramach „walki płci”, czyli wyzyskiwanego proletariatu kobiet przez wroga ludu i kapitalistę, jakim jest mężczyzna<sup>48</sup>, i w ten sposób wytyczył linię interpretacyjną opartą na wyraźnej polaryzacji między tym, co kobiece, a tym, co męskie. Tropem tym podąża również Miłosz, który – dokonując rewizji własnej lektury – również odczytuje wspomniany tom w kontekście „walki klasowej między płciami”, widząc w kobietach „uciśniony proletariatus”<sup>49</sup>. Znamienne jest, że w latach 90.,

48 Por. J. Kwiatkowski, *Felieton poetycki*, „Twórczość” 1978, nr 12, s. 143–144, przedruk: Idem, *Baba potęgą jest i basta*, w: Idem, *Magia poezji (o poetach polskich XX wieku)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, s. 374.

49 Por. C. Miłosz, *Telimeną wyzwoloną*, „Rzeczpospolita” 1996, nr 209, przedruk: Idem, *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 93.

w interpretacjach skupionych w głównej mierze na wątkach feministycznych, kwestia klasowa ulegnie całkowitemu zatarciu. Na pierwszy plan wydobyty zostanie wyłącznie problem patriarchalnych relacji władzy i dominacji, z pola widzenia zniknie natomiast tytułowa baba, czyli chłopka, stara wariatka i żebraczka.

W moim odczytaniu Świrszczyńska jawi się jako poetka nie jednej, lecz wielu rewolucji<sup>50</sup>. Pierwszą z nich jest rewolucja 1905 roku, w której brał udział jej ojciec i która odbiła się na życiu rodzinnym młodej poetki. Drugą jest socjalistyczna tradycja ruchu kobiecego, która swoją działalność kontynuowała przed 1945 rokiem i po nim. Trzecią będzie międzynarodowy ruch feministyczny, który jako masowy ruch społeczny wyłonił się na przełomie lat 60. oraz 70. i miał znaczący wpływ na kształtowanie powojennej twórczości autorki *Wiatru*. Ten złożony spłot różnych czynników powoduje, że nie sposób zawęzić poezji Świrszczyńskiej wyłącznie do kwestii kobiecej.

### **JESTEM BABA W SPORZE O FEMINIZM I KOMUNIZM**

W opinii krytyków książka *Jestem baba* uznana została za jeden z najsłabszych i najbardziej kontrowersyjnych tomów poetyckich tamtego okresu. Stanowiła odrębne zjawisko nie tylko na tle tradycyjnej liryki kobiecej, ale na mapie ówczesnej poezji w ogóle (jak pisał w swojej recenzji *Poetka i sufrażystka* zaciekle krytyk poezji Świrszczyńskiej – Julian Rogoziński, mamy tu do czynienia z problematyką zupełnie obcą, bo jak dotąd żaden poeta nie wydał tomu pod tytułem *Jestem chłop*<sup>51</sup>) i wyprzedziła pewne tendencje dopiero co klarujące się w poezji debiutantów. W centrum poruszanych przez poetkę tematów znalazły się bowiem problemy społeczne, które dotyczyły kobiet, a w szczególności kobiet wiejskich, chłopek i robotnic. Świrszczyńska nie tylko zredefiniowała tradycyjne rozumienie różnicy płciowej, ale też kwestionowała utrwalony porządek społeczny, którego granice przebiegały wzdłuż osi wyznaczonej przez społeczny podział pracy. W swojej twórczości obnażała polityczny konstrukt podziałów, oddzielających sferę prywatną od sfery publicznej, pracę reprodukcyjną od pracy produkcyjnej i to, co kobiece, od polityki.

*Jestem baba* za każdym razem, niezależnie od kontekstu historycznego, zmusza krytyczki i krytyków do podjęcia rozważań na temat

50 Temat ten szczegółowo omawiam w innym tekście zatytułowanym *Poetka rewolucji. Anna Świrszczyńska i socjalistyczny projekt równości kobiet*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2018, nr 2, s. 59–79.

51 Por. J. Rogoziński, *Poetka i sufrażystka*, „Literatura” 1974, nr 37, s. 5.

polityki płci i tzw. pisanie kobiecego. Wczesna recepcja przywołanego tomu odsłania bezradność krytyków wobec zmiany optyki, jaką jest myślenie o literaturze przez pryzmat płci. Świrszczyńska wprowadza bowiem do poezji nie tyle uniwersalne doświadczenie kobiece, ile perspektywę grup najbardziej zmarginalizowanych, czyli kobiet wyzyskiwanych, bitych, gwałconych i biednych. Obraz ten nie przystawał do typowej liryki kobiecej, dlatego też krytycy, zmagając się ze śmiałym i brutalnym sposobem obrazowania Świrszczyńskiej, dostrzegli brak języka, za pomocą którego mogliby pisać i mówić o kobiecym ciele, erotyce i seksualności. Ów brak narzędzi dyskursywnych wskazuje wyraźnie na problem, z jakim zmagali się już psychoanalitycy ze szkoły freudowskiej: jeśli nie wiadomo nic na temat kobiecości, to dlatego, że nie sposób niczego o niej powiedzieć. Włodzimierz Próchnicki rzecz tę ujął w sposób następujący:

Na temat ten powiedziano i napisano tyle, że nikt już nie wie, czym jest naprawdę kobieta. [...] I jeśli z ust samego wielkiego Freuda wyrywa się okrzyk: „Czego one na Boga chcą?”, to doprawdy, nie ma odpowiedzi na takie pytanie. [...] „Jestem baba”, jestem – i to musi starczyć za odpowiedź<sup>52</sup>.

Krytycy mają zatem świadomość, że próbując opisać to, co kobiece w poezji Świrszczyńskiej, lokują się gdzieś między dyskursem medycznym a żargonowymi obscenami<sup>53</sup>, zaś siłąc się na język analityczny, wystawiają się na całkowitą „śmieszność”<sup>54</sup>.

Najwięcej trudności przysporzył krytykom deklarowany przez poetkę feminizm. O ile dla jednych krytyków perspektywa feministyczna poetki była nie do przyjęcia, o tyle drudzy uznali ją za przejaw nowego podejścia do kwestii nierówności społecznych. Najzagorzalszym przeciwnikiem tego rodzaju poezji okazał się Rogoziński, który dostrzegł u Świrszczyńskiej szkodliwe postulaty „feminizmu”. Wizję równości partycypacji kobiet w sferze społeczno-politycznej postrzegał jako „odwet na mężczyznach za lata wyzysku kobiet”, „naiwne *credo* feminizmu”, „zemstę piszącej baby”<sup>55</sup>, gdyż stoi ona w sprzeczności z odwiecznym (i naturalnym) porządkiem ról płciowych.

52 W. Próchnicki, *Wejść w siebie. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Życie Literackie” 1986, nr 10, s. 9.

53 S. Balbus, *Kobieta mówi o swoim życiu*, „Twórczość” 1972, nr 8, s. 106–108.

54 S. Melkowski, *Fenomen kobiecości*, „Nowe Książki” 1972, nr 15, s. 5–7.

55 J. Rogoziński, *Preteksty*, „Literatura” 1973, nr 3, s. 7.

Stanowisko Rogozińskiego było jednakże w mniejszości. Znakomita większość krytyków po zetknięciu z „babskimi” wierszami pisała bowiem o „kobiecości” jako konstrukcie ideologicznym, mając świadomość uwikłania kategorii płci w dyskurs władzy. Jak twierdził Żuliński, komentując tom *Jestem baba*, „kobiecość to jest przede wszystkim określona sytuacja, która determinuje świadomość, wybory, pozycję społeczną itp.”<sup>56</sup>. Krytycy skłaniają się zatem ku rozważaniom na temat kwestii emancypacyjnych, szeroko dyskutowanych wówczas w polityce głównego nurtu. Marianna Bocian, również podkreślając społeczno-kulturowy aspekt płciowości, pisała dodatkowo o kontekście politycznym, który miał wpływ na kształtowanie warsztatu poetyckiego Świrszczyńskiej:

Kobiecość w poezji Anny Świrszczyńskiej jest określana przez nie mniej burzliwe wstrząsy zachodzące w XX wieku wewnątrz sfery obyczajowo-erotycznej. Twórczość poetycka autorki *Jestem baba* przypada na okres tzw. „rewolucji seksualnej”, która wyzwoliła pornografię, odhumanizowała stosunek współczesnego człowieka do istoty Ciała, a co za tym idzie, przeżywanie psychiczne doznań erotycznych<sup>57</sup>.

Szczególnie interesujące wydaje się tu stawianie Baby... w kontrze do rewolucji seksualnej, zainicjowanej przez ruchy kontrkulturowe w latach 60. i 70. Bocian pisze o spłaszczeniu miłości erotycznej, jej pornografizacji i zredukowaniu do „mechanicznego i tylko biologicznego uczestnictwa człowieka w akcie miłosnym”<sup>58</sup>. Sądzę, że stosunek Bocian do rewolucji seksualnej wynika z odmiennego, czyli nieliberalnego, sposobu rozumienia emancypacji w socjalizmie. Badaczka nie jest tu wyjątkiem<sup>59</sup>.

56 L. Żuliński, *Babą być*, „Życie Literackie” 1981, nr 35, s. 15.

57 M. Bocian, *Erotyzm w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Wiadomości” 1975, nr 11, s. 13.

58 Ibidem.

59 Podobne stanowisko prezentuje Silvia Federici, która w jednej z ostatnich swoich książek dowodzi, że powiązanie seksualności kobiecej z kategorią „wyzwolenia” nałożyło na kobiety jeszcze większą presję oraz dodatkowy obowiązek, „który musimy przyjąć, jeśli nie chcemy, by uznano nas za zacofane”. Zob. Eadem, *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, przeł. J. Bednarek, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2022, s. 138–139.

Podobną krytykę liberalnej koncepcji emancypacji dostrzec można chociażby w głosie Ewy Łubieniewskiej. Krytyczka czytała tom jako feministyczny manifest, będący zarazem odsłoną społecznego zaangażowania poetki w walkę z wykluczeniem kobiet. Jednocześnie dostrzegła rozdźwięk między feminizmem burżuazyjnym a socjalistycznym: „W uporze samostanowienia, żarliwym pragnieniu wolności, w mozołe »budowania swego pięknego, ludzkiego egoizmu« sprawia Świrszczyńska wrażenie ostatniej emancypantki, demonstrującej samotnie wśród tłumu bogatych w zdobycze cywilizacji, równouprawnionych kobiet”<sup>60</sup>. Natomiast w oczach innych interpretatorów *Jestem baba* jawiła się jako miażdżąca krytyka partyjnych postulatów równości płci, obnażająca ich postulatywny charakter w okresie poodwilżowym. Trafnie rzecz tę podsumował Artur Sandauer, pisząc: „Oślawione równouprawnienie nie zwalnia przecie »bab« ani od prania, ani od stania w ogonkach”<sup>61</sup>.

Co ciekawe, Świrszczyńska deklarowała feminizm jeszcze na długo przed wydaniem tomu *Jestem baba*. W rozmowie przeprowadzonej w 1964 roku na pytanie Wiesława Pawła Szymańskiego: „Jak z powyższego wynika, jest Pani zaciekle feministką?”, poetka odpowiedziała: „Tak, i to z aprobatą mojego męża, który się ze mną zgadza całkowicie”<sup>62</sup>. Zaskakujące może wydawać się to, dlaczego w pierwszej połowie lat 60. Świrszczyńska wzmacnia swoją odważną deklarację anegdotą o aprobaście męża. Jest to z jednej strony czas wzmożonej aktywności ruchów emancypacyjnych i wyłonienia się międzynarodowego ruchu feministycznego, będącego masowym ruchem społecznym; a z drugiej – okres stabilizacji, kiedy to w rzeczywistości poodwilżowej w PRL-u nastąpił powrót narracji konserwatywnych mówiących o naturalnej przynależności kobiet do sfery domowej i ich macierzyńskich powinnościach. Towarzyszyły temu takie działania reakcyjne ówczesnych władz, jak odwoływanie kobiet ze stanowisk, wycofanie z zakładów pracy Ligi Kobiet i wydziałów kobiecych i koncentrowanie aktywności kobiet na tzw. kursach kroju i szycia. Wzrastająca liczba rozwodów ukazywana była jako zgubny skutek emancypacji kobiet<sup>63</sup>, a wizerunek robotnicy

60 E. Łubieniewska, *Tragedie emancypantek*, „Życie Literackie” 1972, nr 49, s. 14.

61 A. Sandauer, *Od stylizacji do naturalności...*, s. 3.

62 A. Świrszczyńska, W. Szymański, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 28, s. 5.

63 M. Grabowska, *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018, s. 80.

z lat 50. przedstawiany był w sposób zmaskulinizowany, karykaturalny i wynaturzony, jako zamach na tradycję i wartości polskiej rodziny<sup>64</sup>. W centrum głównych narracji pojawiła się figura matki Polki, która miała charakteryzować się wrodzoną zdolnością do opieki nad dziećmi, pracy domowej i spajania więzi rodzinnych. Świrszczyńska, podkreślając, że jest mężatką, w oczywisty sposób próbuje uciec przed stereotypem „zmaskulinizowanej” feministki. Jednakże to nie aprobata męża jest tu istotna, lecz decyzja poetki, by złożyć publiczną deklarację tożsamościową, głoszącą, że jest feministką<sup>65</sup>.

Polskie krytyczki feministyczne, które w głównej mierze po 1989 roku zaczęły interesować się twórczością Świrszczyńskiej, albo dostrzegały w Świrszczyńskiej prekursorkę *écriture féminine*, albo też wykazywały jej twórczość do tworzenia potransformacyjnego projektu emancypacyjnego. Przyjęte przez nie strategie interpretacyjne odsłaniają kierunek, jaki wówczas obierały dyskursy feministyczne w Polsce po 1989 roku. Łączył je wszystkie szczególnie stosunek do działalności poprzedniczek – zarówno politycznej działalności, jak i oddolnej aktywności kobiet po 1945 roku – który polegał na radykalnym odcięciu się od historii lewicowych ruchów kobiecych w Polsce.

Badaczki rzadko kiedy decydowały się bowiem na poszukiwanie źródeł zaskakującej deklaracji poetki. Pisząc o poezji Świrszczyńskiej, część z nich uznała jej feminizm za zjawisko prekursorskie i wyjątkowe jak na czasy, które w przeważającej mierze uznawane były za „niefeministyczne”. Małgorzata Baranowska, choć dostrzeże w poezji Świrszczyńskiej projekt rewolucyjny, nazywając ją „awangardą poezji roli kobiety czy poezji feministycznej”, to mimo wszystko uzna, że jest to rewolucja „jednoosobowa”<sup>66</sup>. Ewa Kraskowska pisze, że poetka „wędrowała samotnie” w czasach, „gdy feminizm w Polsce był zjawiskiem prawie nieznanym”<sup>67</sup>. Anna Legeżyńska dostrzeże w *Jestem baba*

64 M. Fidelis, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, przeł. M. Jaszczurowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015, s. 265.

65 Jest to deklaracja o tyle istotna, że stała w kontrze do emancypacyjnej polityki projektu komunistycznego, który z założenia był antifeministyczny. Feminizm uznawany był bowiem przez wczesne działaczki i ideolodżki komunistyczne, jak Róża Luksemburg, Klara Zetkin czy Aleksandra Kołłontaj, za twór burżuazyjny, skoncentrowany na interesach kobiet z klasy średniej.

66 M. Baranowska, *Szyborska i Świrszczyńska...*, s. 263.

67 E. Kraskowska, *Poetka i joga*, w: *Laboratorium poezji kobiecej XX wieku*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, T. Umerle, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 33.

„załążek polskiego feminizmu (który z pełną siłą wybuchnie dopiero za ćwierć wieku!)”<sup>68</sup>. Hanna Jaxa-Rożen powtórzy za Baranowską, że wspomniany tom poetycki jest „jednoosobową rewolucją lat 70.”, która „wyprzedziła samotnie swój czas”<sup>69</sup>. Podobnie rzecz tę ujęła monografistka twórczości Świrszczyńskiej – Renata Stawowy, która uznała, że feminizm poetki był „zjawiskiem samorodnym i odosobnionym w PRL-u [zaś – K.S.] nici wiążące jej poglądy z tradycją polskich ruchów emancypacyjnych [...] wątle”<sup>70</sup>. Agnieszka Stapkiewicz – monografistka twórczości Świrszczyńskiej – stanowi tu wyjątek. Badaczka jako jedyna podejmuje próbę ustalenia źródła feministycznej świadomości poetki, lokując ją w doświadczeniach rewolucji 1905 roku, w której brał udział ojciec Świrszczyńskiej<sup>71</sup>.

Jeszcze inne badaczki próbowały dokonać bardziej szczegółowej klasyfikacji. Roksana Jędrzejewska-Wróbel wpisywała twórczość Świrszczyńskiej w dwa nurty feminizmu: liberalnego i katolickiego. O ile nie sposób nie zgodzić się z autorką, że w swojej poezji Świrszczyńska wykracza poza problematykę płci i wskazuje na problemy uniwersalne („Siła tej poezji tkwi bowiem w tym, że akcentując nieustannie swoją kobiecość, czyniąc z niej punkt wyjścia do rozważań nad kondycją człowieka, Świrszczyńska chce i potrafi wzbić się ponad płęć, osiągając spojrzenie uniwersalne”<sup>72</sup>), o tyle trudniej o bardziej chybioną klasyfikację. Sama autorka, próbując dokonać wstępnych ustaleń na temat feministycznych poglądów poetki, wielokrotnie boryka się ze sprzecznościami, jakie cechują twórczość Świrszczyńskiej, stawiającymi ją w kontrze do feminizmu liberalnego.

68 A. Legeżyńska, *Metamorfoza Anny Świrszczyńskiej*, „Polonistyka” 1997, nr 3, s. 184.

69 H. Jaxa-Rożen, *Jednoosobowe rewolucje (Anna Świrszczyńska „Jestem baba”; Jadwiga Żylińska „Kapłanki, amazonki i czarownice”)*, w: *Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma Dwudziestoleciami*, red. I. Iwasów, A. Galant, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 252.

70 Por. R. Stawowy, „Gdzie jestem ja sama”. *O poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004, s. 152.

71 Píše ona: „Feminizm Świrszczyńskiej wypływał nie tyle z rewolucji obyczajowej, co raczej z rewolucji 1905 roku i ideałów, za które walczył jej ojciec. Jest jednym z budulców jej światopoglądu, skryzalizowanego w nędzy dzieciństwa, kompleksach ubogiej młodości, rewolucyjnej przeszłości ojca, krwi i strachu wojny, torturze porodu...”. A. Stapkiewicz, *Ciało, kobiecość i śmiech w poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2014, s. 21.

72 R. Jędrzejewska-Wróbel, „Jestem baba”, czy to źle? *Poglądy feministyczne w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Morze Zjawisk” 2003, nr 2/3, s. 125.

Konsekwencją utożsamienia poglądów Świrszczyńskiej z feminizmem liberalnym było wpisywanie jej poezji w program walki z ahistorycznym patriachatem. Jednakże wiodło ono do znaczących przeoczeń i wykluczeń<sup>73</sup>, a zwłaszcza do osłabienia ostrza feministycznej polityki (piszę o tym w rozdziale *Rodzina, patriachaty i opresja kobiet*). W ten sposób dokonuje się stopniowe odpolitycznienie poezji autorki *Jestem baba* i oderwanie jej od kontekstów, w jakich powstawała.

Owa trudność w zaklasyfikowaniu Świrszczyńskiej do jakiegokolwiek nurtu feminizmu zachodniego wynika w głównej mierze z przyjętego przez badaczki paradygmatu antykomunistycznego<sup>74</sup>, wymazania

73 Jak pokazała brytyjska teoretyczka feministyczna Carole Pateman, dosłowne i tradycyjne rozumienie „patriarchatu” jako rządów ojców wyznaczających relacje podporządkowania w ramach wąsko rozumianych więzi rodzinnych generuje co najmniej dwa problemy: pierwszy polega na tym, że w ten sposób „patriarchat” uznaje się za relikw przeszłości i zjawisko przedkapitalistyczne, a więc anachroniczne i nieaktualne w naszych czasach; drugi z kolei polega na tym, że definiowanie patriarchatu przez pryzmat figury ojca, którego władza ogranicza się do relacji rodzinnych, nie tylko wzmacnia systemowe oddzielenie sfery prywatnej od sfery publicznej, ale też przesłania fakt, że poprzedza ją wykluczenie kobiet i faktyczna władza mężczyzn nad kobietami, a nie ojców nad dziećmi i synami. Pateman podkreśla, że patriarchat przekształcał się wraz ze zmianami ekonomicznymi, ale też w dużym stopniu te zmiany ograniczał, dlatego nie może być postrzegany jako system autonomiczny względem dominujących w danym momencie historycznym systemów ekonomicznych, lecz jako ich integralna część. W przeciwnym razie stwarza to iluzję emancypacji i postępu: przyjmuje się, że kształtujące się pod wpływem obalenia władzy ojców na rzecz jednostek społeczeństwo obywatelskie jest postpatriarchalne, gdy tymczasem w całości i w dalszym ciągu oparte jest ono na umowie społecznej między mężczyznami. Por. C. Pateman, *Kontrakt płci*, przeł. J. Mikos, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 49–74.

74 Jednym z najdobitniejszych przykładów antykomunistycznego odczytania twórczości Świrszczyńskiej są niedawno wydane *Zapiski intymne*, które co prawda figurują pod nazwiskiem poetki, choć jest to w istocie książka autorstwa Wioletty Bojdy (por. A. Świrszczyńska, *Jeszcze kocham...*). Autorka, tropiąc wątki biograficzne Świrszczyńskiej, wpisuje jej wypowiedzi w ramę radykalnie antykomunistyczną. Pomijam w tym miejscu fakt dokonywania przez Bojdę krzywdzącej moralnej oceny poetki. Wywód autorki świadczy jednakże o nieumiejętności pozytywnego przewartościowania polityki krajów socjalistycznych. Sądzę więc, że przed współczesnymi teoriami (nie tylko feministycznymi) stoi wyzwanie polegające na zbadaniu, czym był w istocie blok wschodni. Chodzi zatem o wypracowanie perspektywy, która nie tyle odtworzy wspólną historię i pamięć o tamtym okresie, lecz będzie stanowiła odpowiedź na potrzebę uznania i rozpoznania zarówno pozytywnych aspektów lewicowej polityki państwa socjalistycznego, jak i krytyki jej konserwatywnego oblicza. W przeciwnym razie feministycznym teoriom grozi albo niebezpieczna nostalgia, albo ślepy antykomunizm.

genealogii lewicowych ruchów kobiecych oraz przyjęcia teorii zachodnich, wyzuty z perspektywy marksistowskiej<sup>75</sup>. Większość badaczek zignorowała wydarzenia społeczno-polityczne lat 60. i 70., czyli czasy, w których Świrszczyńska publikowała tomy wierszy, odsłaniające jej wyraźnie feministyczną i socjalistyczną świadomość.

W artykule zatytułowanym *Feministyczne rozrachunki z PRL-em* Agnieszka Gajewska dokonuje podsumowania takiej strategii lekturowej i zauważa, że – zgodnie z tym, co piszą badaczki – „w PRL-u nie było feminizmu ani w sztuce, ani w teorii, ani jako ruchu. By zostać feministką, trzeba przeczytać feministyczną literaturę [najlepiej amerykańską – K.S.], a druga fala byłaby w Polsce już w latach sześćdziesiątych, gdyby nie PRL”<sup>76</sup>. W konsekwencji czytanie Świrszczyńskiej w latach 90. ogranicza się niemalże wyłącznie do rozważań na temat tego, czym jest literatura/poezja kobieca. Z takiej lektury wymazany zostaje w całości polityczny ładunek tej poezji, która koncentrowała się w głównej mierze na zagadnieniach związanych z pracą reprodukcyjną kobiet. Badaczki zastanawiały się więc, czy Świrszczyńską można zaklasyfikować jako poetkę spod znaku *écriture féminine*, nie zaś na tym, skąd wyrastały korzenie jej feministycznego światopoglądu. Odrywaniu poezji Świrszczyńskiej od macierzystego kontekstu towarzyszyło aplikowanie metodologii zachodnich teorii feministycznych, które również z tego kontekstu zostały wyrwane.

Z recepcji Świrszczyńskiej wyłania się zatem osobliwa konstrukcja tożsamościowa polskiego feminizmu po 1989 roku. Charakteryzują ją co najmniej trzy istotne kwestie: pierwsza odnosi się do sposobu konstruowania genealogii polskiego feminizmu po 1989 roku, którego korzenie

75 Mam tu na myśli silny wpływ anglo-amerykańskiej krytyki, jaka oddziaływała wówczas na dyskurs akademicki w Polsce, zaszczipiając wyzuty z marksizmu paradygmat tzw. *French Feminism* oraz *French Theory* z odpolitycznioną, postmodernistyczną fikcją na wszechobecnej tekstualności. Por. C. Delphy, *The Invention of French Feminism: An Essential Move*, „Yale French Studies” 1995, no 87; T. Szkudlarek, *Dekonstrukcja i szczepionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji*, w: *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Loba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010. Szerzej piszę o tym także na przykładzie filozofii Irigaray w książce *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 45–46.

76 A. Gajewska, *Feministyczne rozrachunki z PRL-em*, w: *Kobiety w polskiej transformacji 1989–2009. Podsumowania, interpretacje, prognozy*, red. M. Frąckowiak-Sochańska, S. Królikowska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 464.

lokuje się w przedwojennej tradycji inteligenckiej, całkowicie ignorując oddolną mobilizację komunistek i robotnic; drugą kwestią jest reprodukcja zachodnich wzorców historiograficznych, które każą myśleć o polskim feminizmie przez pryzmat trzech fal, całkowicie pomijając odmienny kontekst społeczny i polityczny, jaki charakteryzował kraje socjalistyczne; i wreszcie trzecia rzecz odnosi się do samej definicji feminizmu, która narzucona zostaje przez zachodnie – a w głównej mierze anglo-amerykańskie i liberalne – metodologie feministyczne.

Głównym trzonem takiej narracji, jak pokazują Agnieszka Mrozik i Magdalena Grabowska, jest właśnie antykomunizm<sup>77</sup>. Przyjmuje się zatem, że nie istnieje takie zjawisko jak feminizm wschodnioeuropejski, a ten, który pojawił się po 1989 roku, uznaje się – w stosunku do Zachodu – za zacofany. Okres socjalizmu państwowego przedstawiany jest jako odpowiedzialny za nieistnienie i opóźnienie ruchów emancypacyjnych w Europie Wschodniej<sup>78</sup>. Narracja ta dotyczy więc nie tylko zjawiska odcinania się jednej formacji feministycznej od poprzednich, ale nade wszystko odcięcia się feminizmu od komunizmu, w efekcie czego powstaje próżnia, w obrębie której nie sposób pogodzić wizerunku komunistki z wizerunkiem feministki lub emancypantki<sup>79</sup>.

Narracja ta zaważyła na sposobie odczytania nie tylko twórczości Świrszczyńskiej, ale też innych pisarek publikujących w PRL-u. Uważam, że przyjęcie takiej ramy narracyjnej w odniesieniu do poezji Świrszczyńskiej wynika nie tyle ze złej woli badaczek, ile z problemu natury metodologicznej, jakim jest reprodukcja schematów

77 Pomijam w tym miejscu również dyskusję nad sposobami wytwarzania technik narracyjnych w historiografiach feministycznych, które ignorują dziedzictwo feminizmu socjalistycznego i przyjmują narrację tożsamościową, która skupia się na walkach kobiet w symbolicznej sferze reprezentacji, nie zaś w sferze działań społeczno-ekonomicznych. Sygnalizuję jedynie, że po 1989 roku narracje te wpłynęły znacząco na recepcję poezji Świrszczyńskiej i innych poetek (por. K. Szopa, *Roses or Bread? Anti-Communist Narration in Feminist Readings of Anna Świrszczyńska's Poetry*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 1(31), s. 72–92). Główną ramą spajającą owe narracje jest antykomunizm, czyli stanowisko, w ramach którego nie sposób pogodzić działalności kobiet w PRL-u z polityką feministyczną (por. A. Mrozik, *Anti-Communism: It's High Time to Diagnose and Counteract*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 1(31), s. 178–184).

78 M. Grabowska, *Zerwana genealogia...*, s. 19.

79 Por. A. Mrozik, *Poza nawiasem historii (kobiet), czyli po co nam dziś komunistki*, „Wakat On-line” 2014, nr 3, <http://wakat.sdk.pl/poza-nawiasem-historii-kobiet-czyli-po-co-nam-dzis-komunistki/> [dostęp: 15.05.2018]; Eadem, *Beasts, demons, and cold bitches: Memories of communist women in contemporary Poland*, „Baltic Worlds” 2017, no 4, s. 54–57.

narracyjnych, które zdominowały refleksję feministyczną po 1989 roku. Jak pisze Ewa Majewska, „Kobiety i robotnicy muszą więc zostać z narracji o politycznych przełomach w PRL wymazani nie tyle ze względu na świadomą złą wolę badaczek czy badaczy, co raczej na nawyki formułowania analiz politycznych i tekstów naukowych wykluczające zauważenie sprawczości politycznej tych grup”<sup>80</sup>.

Nie twierdzę tym samym, że należy odrzucić tę perspektywę interpretacyjną poezji Świrszczyńskiej, jaką w latach 90. zaproponowały literaturoznawczynie z kręgu feministycznej krytyki literackiej. Dostrzegam jednakże konieczność jej pogłębienia i uzupełnienia o brakujące luki i konteksty. Nie chodzi zatem o to, by odrzucić metodologię zachodnią i tworzyć własne. Chodzi raczej o zmiany nawyków metodologicznych, a te wiążą się z koniecznością stawiania pytań o sposób wytwarzania wiedzy w teoriach feministycznych<sup>81</sup>. Ważne w tym procesie jest zatem przyjęcie takiej strategii, która nie eliminuje pytania o sposoby i charakter danego powiązania z konkretną feministyczną tradycją lub przeszłością ani też o rodzaj przyjętej ramy narracyjnej.

W badaniu historii feminizmu bliska zatem będzie mi perspektywa zaproponowana przez Penny A. Weiss, redaktorkę antologii *Feminist Manifestos* (2018). Proponuje ona zastąpienie metafory trzech fal bardziej złożonym obrazem przyływów i odpływów, które dobiegają do rozmaitych brzegów i jednocześnie odbijają się od nich w zawsze skłębionych wodach, by następnie zderzyć się i wymieszać gdzie indziej, na różnych głębokościach i w różnych miejscach na całym świecie. Ich wpływ (i przepływ) zawsze determinowany jest przez czynniki lokalne<sup>82</sup>. Tak też należałoby widzieć historię ruchów feministycznych

80 E. Majewska, *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne: Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2018, s. 74.

81 Hegemoniczna obecność teorii zachodnich w polskiej refleksji feministycznej uzasadniania jest brakiem narzędzi metodologicznych na gruncie polskim. Dyskredytacji lewicowego projektu przebudowy stosunków społecznych, który opierał się na równości płci, w oczywisty sposób towarzyszyło odrzucenie tradycji marksistowskiej i przyjęcie zachodnich metodologii feministycznych, przefiltrowanych przez lekturę anglo-amerykańską. Tymczasem przejęcie zachodnich narracji dotyczących historii feminizmu i jego definicji uniemożliwia opowiedzenie tej historii inaczej, z uwzględnieniem geograficznej, politycznej, ekonomicznej i społecznej specyfiki danego nurtu. Por. C. Hemmings, *Why Stories Matter? The Political Grammar of Feminist Theory*, Duke University Press, Durham–London 2011.

82 Zob. *Feminist Manifestos. A Global Documentary Reader*, ed. P.A. Weiss, New York University Press, New York 2018, s. 21.

w latach 60. i 70. – jako złożoną i skomplikowaną, nielinearną i przygodną, pełną rozmaitych aktorek i nieoczywistych aliansów opowieść o reprodukcji życia społecznego.

### ***JESTEM BABA* I FORMOWANIE FEMINIZMU**

Skąd zatem brałaby się owa feministyczna postawa Świrszczyńskiej, skoro przyjmuje się, że w okresie PRL-u nie istniało takie zjawisko jak feminizm? Stawiam tezę, wbrew utrwalonej narracji, jaka obowiązywała po 1989 roku, że feministyczna wrażliwość Świrszczyńskiej nie była zjawiskiem odosobnionym i jednostkowym. Trudno również wskazać jednoznacznie jej konkretne źródła. Zrodziła się ona w wyniku społecznych napięć, wywoływanych z jednej strony przez oficjalną politykę partyjną, ale też przez wzmożoną działalność kobiet i organizacji kobiecych w PRL-u, a także w kontekście burzliwych przemian społecznych i obyczajowych o charakterze globalnym. Uważam, że to właśnie napięcie między socjalistycznym projektem równości kobiet wdrażanym w Polsce po 1945 roku a zmianami, jakie zachodziły w żywej tkance społecznej, stało się głównym czynnikiem kształtującym feministyczną wrażliwość poetki.

Próby przyporządkowania feminizmu Świrszczyńskiej do już ukształtowanych nurtów, uporządkowanych wedle klasyfikacji dokonanej w ramach feminizmu akademickiego w latach 90., spowodowały, że z horyzontu zniknęła tzw. żywa teraźniejszość, w której Raymond Williams upatrywał dopiero co formujących się i jeszcze nieuformowanych procesów społecznych. Feminizm w bloku wschodnim, podobnie jak na Zachodzie, był w latach 60. i 70. dopiero co wyłaniającym się zjawiskiem. I dlatego trudno przyporządkować stanowisko Świrszczyńskiej do konkretnego feministycznego światopoglądu, ten bowiem odnosi się do już ustalonych i zakręплonych form, przekonań i instytucji. Tymczasem zjawisko, które poetka w 1964 roku określa mianem „feminizmu”, jest o wiele bardziej złożone zarówno w stosunku do już ukształtowanego i zinstytucjonalizowanego ruchu feministycznego, jak i do sformalizowanej postaci polityki emancypacyjnej w PRL-u, znanej jako socjalistyczny projekt równości kobiet. Nie jest to jeszcze konkretne zjawisko ani forma zinstytucjonalizowana, lecz raczej pewnego rodzaju „odczuwanie”, które nie daje się zredukować do już zakręплonej formy i pozostaje nieukształtowanym i jeszcze niewyartykułowanym procesem formotwórczym. Będą to zmiany o charakterze społecznym, które zachodzą w żywej tkance społecznej, są materialną praktyką i, jak wyjaśnia Williams, nie mogą być „definiowane, klasyfikowane i racjonalizowane,

zanim nie będą zdolne wywierać odczuwalnych nacisków i skutecznie zakreślać granic dla doświadczenia i działania”<sup>83</sup>.

Williams określa tego rodzaju przekształcenia mianem zmian w strukturach odczuwania. Wbrew swej nazwie, są one uznawane za doświadczenia społeczne, niedające się wyizolować z tkanki społecznej i sprowadzić do doświadczeń indywidualnych i prywatnych. Odczuwanie, w przeciwieństwie do ideologii czy światopoglądu, jest bowiem żywym procesem społecznym i zasadniczym elementem materialnej praktyki: pozostaje nieuchwytnie, bo znajduje się zawsze w trakcie powstawania, dlatego trudno rozpoznać je w jego embrionalnym stadium. Zmiany w strukturach odczuwania, będące procesem formotwórczym, przejawiają się najczęściej jako zakłócenia albo modyfikacje starych form<sup>84</sup>. Williams wyjaśnia: „Ten specyficzny rozkład nigdy nie ma ciągłego charakteru. Jest on ustrukturyzowaną formacją, która – znajdując się na samej granicy zrozumiałości – dopóty posiada wiele właściwości preformacji, dopóki nowe figury semantyczne nie zostaną odkryte w materialnej praktyce [...]”<sup>85</sup>.

W twórczości Świrszczyńskiej można zaobserwować pewne napięcie, które stanowi zapowiedź kształtujących się na bieżąco zmian w strukturach odczuwania. Zjawisko ścierających się napięć społecznych, wynikających z postępującej emancypacji kobiet i zarazem konserwatywnego zwrotu w polityce głównego nurtu, które było wówczas na bieżąco przeżywane jako doświadczenie społeczne, artykułowane jest przez poetkę „za pomocą nowych figur semantycznych”<sup>86</sup>. To właśnie z tego napięcia i z tej niewidocznej na pierwszy rzut oka zmiany wyłoni się nowa formacja, którą po 1989 roku interpretatorki poezji Świrszczyńskiej będą określały mianem „feminizmu”. Wyjaśniałoby to, dlaczego literatura i sztuka odegrały tak znaczącą rolę w momencie wyłaniania się ruchów kobiecych nie tylko w PRL-u, ale też we Francji czy w Stanach Zjednoczonych. „Zawiera ona [literatura – K.S.] – jak pisze Williams – także elementy społecznego i materialnego (fizycznego i naturalnego) doświadczenia, które może znajdować się w ogóle poza rozpoznawalnymi gdzie indziej elementami systemowymi lub być przez nie zakryte lub niedoskonale zasłonięte”<sup>87</sup>.

83 R. Williams, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 218.

84 Ibidem, s. 222.

85 Ibidem.

86 Ibidem, s. 224.

87 Ibidem, s. 220.

Dlatego też nie sposób sprowadzić feministycznej świadomości poetki do prostego odbicia zjawisk społecznych i politycznych, jakie zachodziły w polityce głównego nurtu. W twórczości Świrszczyńskiej daje się zaobserwować preformacyjne zmiany w społecznych strukturach odczuwania, z których nowe formy będą dopiero się wyłaniać; niektóre z nich nie wyłonią się wcale, inne zostaną dopiero co odkryte. *Jestem baba* wykracza zatem poza indywidualną formę odczuwania poetki, co nie oznacza, że forma ta pozbawiona jest elementu subiektywnego. Poezja Świrszczyńskiej aktualizuje raczej te doświadczenia społeczne, które były przeżywane na bieżąco i nie były jeszcze wyrażone artykułowane i sformalizowane. Dlatego też – wbrew temu, co często mówiła sama poetka – jej twórczość nie daje się sprowadzić do prostej formy reportażu, będącej wtórnym świadectwem stosunków społecznych. Świadczy o tym chociażby fakt, że Baba... wykraczała poza pewne tendencje, które charakteryzowały politykę emancypacyjną tamtych lat i ujawniła nową strukturę odczuwania, która, jak powiada Williams, „pragnie się pojawić w autentycznie społecznej teraźniejszości”<sup>88</sup>. W efekcie dopiero dziś dostrzec można w twórczości poetki to, co w odniesieniu do polityki feministycznej do tej pory pozostawało zakryte, a co z całą pewnością można nazwać mianem nowych struktur odczuwania, gdyż zespalało całe grupy społeczne. Można zatem pokusić się o następującą tezę, a mianowicie, że choć feminizm w PRL-u lat 60. i 70. nie był jeszcze zjawiskiem ukształtowanym, to nie oznacza bynajmniej, że nie było go wcale.

Na złożoność feministycznej wrażliwości Świrszczyńskiej miało wpływ wiele czynników, co uwidacznia się w jej wypowiedziach o charakterze publicystycznym, w których odsłania ona kulisy swojej pracy poetyckiej. W moim przekonaniu szczególna wrażliwość feministyczna Świrszczyńskiej kształtowana była właśnie przez owe wydarzające się na gorąco zmiany w strukturach odczuwania. Z perspektywy czasu można je wyodrębnić i poddać pewnej klasyfikacji, dlatego wskazałabym przede wszystkim na doświadczenia feminizmu socjalistycznego, którego korzenie sięgają XIX wieku; na bogatą historię działalności kobiet w okresie PRL-u: zarówno na ich zaangażowanie w tworzenie społeczeństwa komunistycznego, jak i walki toczone z władzą głównie ze względu na niskie płace, wysokie tempo produkcji i brak stałych dostaw żywności. Innym czynnikiem, który miał wpływ na ukształtowanie feministycznej wrażliwości poetki, był międzynarodowy ruch

88 Ibidem, s. 219.

emancypacyjny, a zwłaszcza ruchy feministyczne i antykolonialne, które rozwijały się w latach 60. i 70. XX wieku nie tylko na Zachodzie, ale też w krajach socjalistycznych i niezachodnich. Jednakże tym, co pozostaje nierozpoznane przez wyodrębnione przeze mnie klasyfikacje, jest żywa struktura społecznego doświadczenia, która kryje się pod skorupą zakrzepłych form i instytucji.

Poezja Świrszczyńskiej utkana jest z tej wydarzeniowej tkanki. W wywiadach poetka często odsłania tło, jakie stanowią jej wiersze: są to opowieści przygodnie spotkanych osób, rozmowy z kobietami w parku, w szpitalu, podczas spotkań autorskich. Budulcem jej wierszy jest spotkanie z drugim człowiekiem. Jak sama mówiła, „[...] wiersze społeczne z tomu *Jestem baba* przedstawiały typowe losy kobiece. Napisałam je o konkretnych osobach, które mogę wymienić z imienia i nazwiska”<sup>89</sup>.

Nie tylko poezja Świrszczyńskiej rodzi się ze spotkania z drugim człowiekiem, ale też jej feministyczna wrażliwość. W wielu swoich wypowiedziach poetka podkreśla, że *Jestem baba* nie jest książką osobną i odosobnioną, zrodzoną w zaciszu czterech ścian przy biurku poetki. Przeciwnie, jest ona owocem wielu spotkań z robotnicami i z kobietami wiejskimi:

Na jakim czytelniku mi zależy najbardziej? Chyba każdemu z nas największą satysfakcję sprawia dotarcie do tak zwanych prostych ludzi. W każdym z nas żyje przecież marzenie o zbłądzeniu pod strzechy. Ja również najmilej wspominam spotkania z robotnicami w małych miasteczkach, z chłopkami po zapadłych wsiach. Przychodzi ich nieraz na takie spotkanie niewiele, trudno oderwać się od garnków i dzieci, od codziennej harowaczki. Czytam im wiersze o ich własnej ciężkiej babskiej doli, o babskim poniżeniu i – babskim buncie. Mówię im: jestem dumna z tego, że jestem baba. My, baby, urodziłyśmy świat i należy nam się za to szacunek. My, baby, niedługo zażądamy swego udziału w rządzeniu tym światem, żeby był lepszy, niż jest.

Słuchają zdziwione, potem zaczynają mówić same. Leją się gorzkie, smutne zwierzenia, błyskają łzy w starych oczach. Kiedy się wreszcie rozstajemy po długiej rozmowie, kiedy się całujemy jak przyjaciółki na pożegnanie, pytają: gdzie można kupić pani książkę, w której jest napisa-

89 Pod prąd... Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

ne, że stara baba to też człowiek. Sama przeczytam i dam czytać mojemu chłopu i dzieciom<sup>90</sup>.

a także efektem przyjaźni z czytelniczkami:

Łączą mnie z młodymi czytelnikami moich wierszy przyjaźnie osobiste i listowne. Wymienię tu dla przykładu buntowniczą Renatkę Sowik z Tomaszowa, gorącą bojowniczkę o godność kobiety. Opowiada mi w swoich mądrych listach o problemach dzisiejszych dziewcząt i – jak ja – jest dumna z tego, że jest babą<sup>91</sup>.

Geneza *Jestem baba*, książki zrodzonej z opowieści wiejskiej baby, bitej żony czy przemęczonej robotnicy, każe zatem postawić pytanie nie tyle o feministyczną wrażliwość samej Świrszczyńskiej, ile o feminizm w PRL-u, który – mówiąc za Williamsem – był zjawiskiem w trakcie powstawania. Wskazuje na to chociażby samo przyjęcie przez poetkę tak wyrazistej pozycji wypowiedziania, jaką jest performatywne sformułowanie „jestem baba”. Świadczy ono o głębokiej świadomości poetki wielu uwarunkowań, które składają się na podporządkowaną pozycję kobiety w socjalizmie państwowym. Nie należy jednakże dostrzegać w geście poetki przejawu jednostkowego dążenia do autonomii i upodmiotowienia kobiet. Przeciwnie, poezja Świrszczyńskiej kształtowała się w toku wypracowywanych kolektywnie praktyk<sup>92</sup>, jeszcze nie w pełni wyartykułowanych i dopiero co formujących nowe struktury odczuwania, które z perspektywy czasu zyskają formę ruchu feministycznego. Jak sama pisała: „Wiersz to tunel, którym człowiek przychodzi do człowieka, klucz, który otwiera tego, co pisze, i tego, co czyta”<sup>93</sup>. Można zatem pokusić się o twierdzenie, że *Jestem baba* stanowi przykład ciągłości genealogii lewicowego feminizmu w Polsce.

90 A. Świrszczyńska, *Anna Świrszczyńska*, „Życie Literackie” 1975, nr 50–51, s. 5.

91 Ibidem.

92 Odnoszę się tu do pojęcia zaproponowanego przez Gilles’a Deleuze’a i Feliksa Guattariego, którzy pisali: „Nie ma podmiotu, są tylko kolektywne układy wypowiedzenia – literatura zaś wypowiada owe układy w warunkach, w których nie są one jeszcze uzewnętrznione, i gdzie istnieją tylko bądź to jako przyszłe moce diabelskie, bądź możliwe do zrealizowania siły rewolucyjne”. Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016, s. 93.

93 A. Świrszczyńska, *Izba tortur, czyli moja teoria poezji*, „Kultura” 1973, nr 8, s. 3.

## TOWARZYSZKA BABA

Poezja Świrszczyńskiej inspirowana była również tym, co działo się w międzynarodowej polityce głównego nurtu. Poetka miała świadomość formowania się ruchu feministycznego, który obejmował swoim zasięgiem zarówno kraje zachodnie, jak i kraje Drugiego i Trzeciego Świata. *Jestem baba* doczekała się trzeciego wznowienia w 1975 roku z okazji Międzynarodowego Roku Kobiet, zainicjowanego, jak podaje Kristen Ghodsee, przez działaczki bloku wschodniego. Otwierał on Dekadę Kobiet, podczas której zorganizowano trzy międzynarodowe konferencje. W ich trakcie poruszano przede wszystkim problematykę wyzysku kobiet, którą widziano w szerokim ujęciu stosunków społecznych, a mianowicie w powiązaniu z polityką imperialistyczną i kapitalistyczną. Kobiety z krajów socjalistycznych domagały się powiązania tzw. kwestii kobiecej z szerszym ujęciem politycznym i wraz z delegatkami z Afryki i Azji postulowały wprowadzenie Nowego Międzynarodowego Ładu Ekonomicznego w celu niwelowania nierówności w rozwoju gospodarczym między tzw. krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się<sup>94</sup>. Dekada Kobiet poprzedzona była jednakże intensywną działalnością kobiet z bloku wschodniego na arenie międzynarodowej.

Nie należy jednakże upatrywać w *Jestem baba* początku feministycznej świadomości poetki. Znacznie wcześniej, bo w 1963 roku, na łamach „Trybuny Ludu”, w rubryce *Kobiety polskie o locie Walentyny Tierieszkowej*, Świrszczyńska wypowiedziała się w sprawie wyprawy w kosmos pierwszej kobiety kosmonautki, pilotującej statek kosmiczny Wostok 6: „Wiadomość o tym, że w Kosmosie znajduje się pierwsza kobieta, przyjęłam z wielką radością i dumą. Tak samo przejęta i wzruszona jest moja 8-letnia córeczka, która oświadczyła, że jak tylko dorosnie..., polecą na Księżyc”<sup>95</sup>. Sytuacja ta jawi się jako bezprecedensowa między innymi dlatego, że Tierieszkowa odegrała również ogromną rolę w tworzeniu międzynarodowego ruchu feministycznego, biorąc udział w Światowym Kongresie Kobiet w 1969 roku, gdzie zaprezentowała raport *Kobiety i praca*<sup>96</sup>. Przedstawiła w nim główne założenia i strategię działania międzynarodowego ruchu kobiecego, kładąc szczególnie nacisk na powiązanie tematu równości z analizą sytuacji ekonomicznej kobiet<sup>97</sup>. W centrum swych rozważań stawiała zagadnienia związane

94 Więcej o Międzynarodowej Dekadzie Kobiet pisze Ghodsee. Por. K. Ghodsee, *Second World...*, s. 144.

95 *Kobiety polskie o locie Walentyny Tierieszkowej*, „Trybuna Ludu” 1963, s. 6.

96 M. Grabowska, *Zerwana genealogia...*, s. 236.

97 Ibidem, s. 237.

z pracą reprodukcyjną kobiet, a jej koncepcje, będące podsumowaniem działalności kobiet z krajów wschodnioeuropejskich, „tworzyły fundamenty dla późniejszych narracji dotyczących równości płci”<sup>98</sup>.

Świrszczyńska wielokrotnie zabierała głos nie tylko na temat polityki emancypacyjnej PRL-u i sytuacji kobiet, ale też interesowało ją to, co działo się po drugiej stronie żelaznej kurtyny:

A co pani naprawdę rozumie przez Woman Liberation – dzisiaj, u nas? Bo w zasadzie mamy przecież wszelkie uprawnienia. Wolno nam sięgać po wszystkie zawody i godności. Powinniśmy więc być zadowolone. A w praktyce wygląda to tak, że do wszystkich obowiązków dotychczasowych – wzięłyśmy na siebie jeszcze jeden – pracę zawodową.

Anna Świrszczyńska: Ano tak. Żyjemy w okowach emancypacji i równouprawnienia. Ciężko jest być kobietą. To wielki temat, który poruszam w wierszach, mających zresztą zabarwienie publicystyczne, i będę poruszała w literaturze publicystycznej<sup>99</sup>.

Co więcej, poetka dostrzegała zasadnicze różnice między sytuacją kobiet w krajach zachodnich a tych z bloku wschodniego. Nigdy nie pozo-  
stawała bezkrytyczna wobec partyjnej polityki emancypacyjnej, ale nie uznawała jej – jak co poniektóre badaczki po 1989 roku – za fasadową. Feminizm poetki wyrastał bowiem z korzeni lewicowych ruchów kobiecych, dla których stawką walk równościowych była poprawa warunków społecznej reprodukcji. Dlatego też poetka dopominała się o zmianę kierunku w polityce gospodarczej głównego nurtu przez dowartościowanie pracy reprodukcyjnej i poprawę polityki socjalnej:

[...] my, kobiety, mamy szalenie cenne rzeczy do ofiarowania. W przeciwieństwie do mężczyzn-fantastów, my kobiety jesteśmy realistkami. Pochodzę z biednej rodziny, w której kobiety musiały ciężko pracować, żeby wiązać koniec z końcem. Wszystko było na ich głowach. Gdzie jak gdzie, ale właśnie w ekonomii prosta kobieta mogłaby tyle rzeczy mądrych powiedzieć specjalistom, że na pewno nasza gospodarka wyglądałaby inaczej<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 245.

<sup>99</sup> *Pod prąd...*, s. 9.

<sup>100</sup> *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz, „Panorama” 1981, nr 32, s. 12.

Emancypacyjny projekt poetki zakorzeniony był w porewolucyjnej tradycji socjalistycznej, która walkę o prawa kobiet dostrzegała w upolitycznieniu pracy reprodukcyjnej, zaś równość kobiet nierozzerwalnie wiązała ze zmianami stosunków społecznych i warunków reprodukcji systemów ekonomicznych.

Badaczki historii polskich ruchów emancypacyjnych po 1945 roku zwracają uwagę na niejednorodność i wewnętrzne napięcia socjalistycznego projektu emancypacyjnego<sup>101</sup>. Projekt emancypacyjny, o który walczyły działaczki partyjne, robotnice i komunistki po 1945 roku w ramach działalności takich organizacji kobiecych, jak Liga Kobiet Polskich, choć niejednolity i wewnętrznie sprzeczny, jawił się jako prekursorski względem sytuacji kobiet w krajach zachodnich<sup>102</sup>. Okazuje się bowiem, że kobiety z krajów socjalistycznych już w latach 50., czyli zanim wydana została słynna *Mistyka kobiecości* Betty Friedan (1963)<sup>103</sup>, cieszyły się o wiele większymi prawami, takimi chociażby jak prawo do przerywania ciąży, urlopy macierzyńskie, równa płaca, gwarancja zatrudnienia, bezpłatna edukacja, opieka zdrowotna i opieka okołoporodowa oraz opieka nad dziećmi. Z raportów ONZ i Światowej Demokratycznej Federacji Kobiet publikowanych w latach 60. i 70. wynikało, że równość kobiet była najbardziej rozwinięta w krajach socjalistycznych<sup>104</sup>. Mimo to, jak pisze Grabowska, w przeciwieństwie do porewolucyjnych, bolszewickich projektów emancypacyjnych, które kładły nacisk na kolektywizację i uspołecznienie pracy domowej, w Polsce po 1945 roku dominowała narracja, w centrum której stały kwestie umasowienia i upolitycznienia ruchu kobiecego oraz aktywizacji zawodowej kobiet. Nie podniesiono natomiast kwestii uspołecznienia pracy

101 Celem niniejszej książki nie jest opracowanie historii politycznej i społecznej działalności kobiet w PRL-u. Pracę tę wykonują badaczki komunizmu, socjolożki i literaturoznawczynie, takie jak Małgorzata Fidelis, Magdalena Grabowska, Barbara Klich-Kluczevska, Agnieszka Mrozik czy Katarzyna Stańczak-Wiślicz, których teksty i opracowania stanowiły dla mnie cenne źródło inspiracji w trakcie pracy nad książką.

102 M. Grabowska, *Zerwana genealogia...*, s. 240.

103 Choć dobrze byłoby przypomnieć, jak pisze Silvia Federici, że to nie książka Betty Friedan ani też kobiety z klasy średniej były inicjatorkami masowego sprzeciwu wobec wykonywania nieodpłatnej pracy domowej. Zainicjowały go w latach 60. protesty matek (w głównej mierze kobiet z czarnych społeczności), które stworzyły ruch oddolny Welfare Mothers Movement i domagały się uznania ekonomicznej wartości pracy reprodukcyjnej oraz prawa do zasiłku. Por. S. Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012, s. 43, 98.

104 M. Grabowska, *Zerwana genealogia...*, s. 267.

domowej, a wręcz w okresie odwilży nastąpiła wyraźna zmiana: strategia upolitycznienia kwestii kobiecej ustąpiła na rzecz „praktycznego aktywizmu”, w ramach którego należało ułatwić kobietom pogodzenie „dwóch etatów”, czyli pracy zawodowej z pracą w domu<sup>105</sup>. Dlatego też propagowanym ideom równościowym – które napotykały na opór ze strony Kościoła katolickiego i części dygnitarzy partyjnych – zazwyczaj towarzyszył dyskurs promacierzyński<sup>106</sup>. Stąd też wynikały napięcia wśród działaczek prokobiecych: podczas gdy jedne odwoływały się do esencjalistycznego dyskursu o ontologicznej odmienności kobiecej psychiki i natury, domagając się poprawy warunków oraz ochrony życia i zdrowia kobiet, ze szczególnym naciskiem na kwestie reprodukcyjne, to inne kładły nacisk na poprawę sytuacji ekonomicznej kobiet, upatrując w walce klasowej i polityce państwa komunistycznego nastanie równych praw dla kobiet i mężczyzn<sup>107</sup>. Te ścierające się poglądy z jednej strony kształtowały obraz wyemancypowanej kobiety-robotnicy, a z drugiej – wspierały patriarchalny układ sił w społeczeństwie komunistycznym.

Sądzę, że „babskość”, tak silnie epatowana w poezji Świrszczyńskiej, niewątpliwie stanowi odpowiedź na ów reakcyjny zwrot w emancypacyjnej polityce PRL-u. Obraz „baby”, czyli starej, spracowanej kobiety z ludu, stanowi niezwykle oryginalną i skuteczną strategię mimetycznego parodiowania tradycyjnych sposobów przedstawiania kobiet i zamykania ich w układzie rodzinnym. „Babskość” – zwyczajowo kojarzona z zacofaną, starą kobietą wiejską – w efekcie staje się orężem w walce z tradycyjnymi kategoriami tożsamościowymi opartymi na kobiecości i męskości. Po pierwsze, „baba” przeciwstawiona jest wyemancypowanym kobietom ze środowisk inteligenckich, pokazując tym samym, że projekt emancypacji kobiet w PRL-u w pewnym momencie, a konkretnie w latach 60. i 70., stał się iluzją (jak pisze Grabowska, wieś była wówczas obszarem najbardziej reakcyjnym ze względu na duży wpływ Kościoła katolickiego). Po drugie, „baba” obnaża kłamstwo, jakie kryło się za konserwatywną narracją władz PRL-u, która nakazywała kobietom powrót do przestrzeni domowej w celu ochrony kobiecości i jej „naturalnych” predyspozycji.

Jednakże tytułowa baba nie ogranicza się jedynie do wiejskiej, zacofanej kobiety z ludu. Świrszczyńska świadomie aktualizuje tę postać, która dla socjalistek w okresie porewolucyjnym stała się istotną figurą

105 Ibidem, s. 76.

106 M. Fidelis, *Kobiety, komunizm...*, s. 74.

107 Ibidem, s. 68.

rewolucyjnej walki<sup>108</sup>. Jak pisała Aleksandra Kollontaj, „Egocentryczna, ograniczona i politycznie zacofana »baba« staje się równa jako wojownicza i towarzyszka”<sup>109</sup>. Kobiety z ludu zachęcane były do zaangażowania w walkę klasową, gdyż ich udział w rewolucji miał doprowadzić do przekształcenia stosunków społecznych i zadać kres patriarchalnym relacjom władzy. Jednakże takie ujęcie wciąż bazowało na dualnym sposobie rozumienia relacji między tzw. kwestią kobiecą a walką klasową, czemu sprzeciwiały się wówczas chociażby Klara Zetkin, Aleksandra Kollontaj czy Róża Luksemburg. Z jednej strony krytykowały one burżuazyjny feminizm skupiony wyłącznie na kwestii kobiecej, a z drugiej – politykę socjalistyczną, która w centrum stawiała kwestię klasową. W słynnym tekście *The Social Basis of the Woman Question* Kollontaj pisała:

Zwolennicy materializmu historycznego odrzucają istnienie specjalnej kwestii kobiecej, oddzielonej od całości kwestii społecznej naszych czasów. Konkretnie czynniki ekonomiczne stoją za podporządkowaniem kobiet; naturalne cechy są czynnikiem drugorzędym w tym procesie. Tylko przez całkowite wyeliminowanie tych czynników, tylko ewolucja tych sił, które w pewnym momencie w przeszłości przyczyniły się do podporządkowania kobiet, może w sposób zasadniczy odmienić ich pozycję społeczną. Innymi słowy, kobiety mogą stać się prawdziwie wolne i równe tylko w świecie zorganizowanym wedle nowych linii społecznych i produkcyjnych<sup>110</sup>.

Przeciwstawiały się one oddzieleniu kwestii kobiecej od stosunków produkcji, ponieważ, jak tłumaczy Barbara Ehrenreich w tekście *What is Socialist Feminism?* (1976), feminizm socjalistyczny nie dzieli stosunków społecznych na części, tworząc z kobiet rodzaj „nadbudowy” czy kategorii, którą traktuje jako nadrzędną lub oddzielną.

U Świrczyńskiej – i to odróżnia jej stanowisko od feminizmu burżuazyjnego – „kwestia kobiega” nie istnieje jako odrębna forma opresji, lecz jest integralnie powiązana z innymi formami przemocy

108 Por. E.A. Wood, *The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia*, Indiana University Press, Indiana–Bloomington 1997, s. 1.

109 A. Kollontaj, *Towards a History of the Working Women's Movement in Russia...*, s. 40.

110 Eadem, *The Social Basis of the Woman Question*, in: *Selected Writings of Alexandra Kollontai...*, s. 58.

i wykluczenia. Feminizm Świrszczyńskiej był bowiem postawą głęboko etyczną, stawiającą w centrum najbardziej pokrzywdzone i marginalizowane grupy społeczne. Poetka prezentowała stanowisko o wiele bardziej radykalne niż to, które charakteryzowało socjalistki z początku XX wieku, gdyż było ono zarazem antykolonialne, antykapitalistyczne i antyheteroseksistowskie (o czym piszę w kolejnych rozdziałach). Dlatego też stawką nie było tu wyłącznie naświetlenie krzywd, jakich kobiety-baby od zarania dziejów zaznawały w systemie patriarchalnym, lecz uwypuklenie walk, jakie w ramach socjalizmu państwowego wyznaczały konkretne, ucieleśnione historie działalności kobiet. W centrum tych walk stała zawsze kwestia społecznej reprodukcji, chodziło bowiem o poprawę warunków życiowych robotnic i ich rodzin, a to dowodzi, że kwestia kobieca jest zawsze integralną częścią walki klasowej. To przesunięcie daje się dostrzec już u samej Świrszczyńskiej, kiedy wyjaśnia, dlaczego to właśnie baba znajduje się w centrum jej projektu poetyckiego:

P: Można by powiedzieć, że dotychczas poezja dostrzegała kobietę, pani dostrzega „babę”. Plebejskie to określenie redukuje niewiastę do jej funkcji roboczo-rozrodczej. Baba nie jest od tego, żeby się podobać, lecz żeby robić i rodzić. [...]

A.Ś.: Uważam, że poeta musi mówić w imieniu ludzi. Tu nie chodzi o deklaracje, mieliśmy ich dość w okresie socrealizmu, kiedy człowiek, którego nic nie obchodził robotnik czy chłop, siadał i pisał szeleszczące papierem teksty. To zaważyło w tragiczny sposób na pewnych tematach. Poeta powinien być wyrazicielem tych gromad ludzkich, które są bezimienne, nie potrafią mówić o swojej krzywdzie, cierpieniu, o swoich żalach i pretensjach do świata. Miarą wielkości poety jest ilość ludzi, w imieniu których on przemawia. I dlatego ja, jako kobieta, postanowiłam pisać w sprawie kobiecej, w sprawie krzywdy, jaka się jej dzieje. Chcę się w ogóle przerzucić na publicystykę społeczną, ekonomiczną [...]”<sup>111</sup>.

Z wypowiedzi poetki wyłania się złożone rozumienie opresji płciowej: nie chodzi tylko i wyłącznie o opresję, która wynikałaby z biologicznych funkcji reprodukcyjnych kobiet, lecz o całościowy, czyli systemowy wyzysk ich pracy. Dlatego praca reprodukcyjna wykracza tu poza wąskie ujęcie, redukujące społeczną reprodukcję wyłącznie do pracy domowej. Nie bez powodu to właśnie w chłopce i wiejskiej babie Świrszczyńska

111 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz..., s. 12.

dostrzegła z jednej strony kobietę zaznajamą największych krzywd, a z drugiej – potencjalną sojuszniczkę polityki emancypacyjnej, o czym mówiła wielokrotnie:

H. M-S: Teraz rozumiem skąd tytuł Pani tomiku: „Jestem baba”, a nie „Jestem kobieta”. Przez solidarność...

A. Ś: Z tymi babami! Ich mężowie i synowie uważają za rzecz naturalną, że taka baba całe życie dla kogoś się poświęca, najpierw dla męża i dzieci, potem dla wnuków. Przecież tylko mężczyźnie wolno być egoistą<sup>112</sup>.

Świrszczyńska nie występowała wyłącznie w obronie prawa kobiety do egoizmu rozumianego przez pryzmat liberalnych koncepcji samostanowienia i jednostkowej wolności. Przeciwnie, egoizm postrzegała jako prawo kobiety do odrzucenia roli poświęcającej się dla innych żony i matki. Postawę tę należy rozumieć przede wszystkim jako odmowę wykonywania pracy dla innych i na rzecz innych; jako walkę z wyzyskiem kobiecej pracy i z dewaluacją zdolności reprodukcyjnych kobiety; jako denaturalizację jej społecznej roli.

Gest ten przypomina postulaty formułowane w ramach międzynarodowego ruchu Wages for Housework, którego przedstawicielki domagały się płacy za pracę domową. Był on wymierzony w porządek oparty na płciowym podziale pracy, utrwalający społeczną rolę kobiety jako gospodyni domowej:

Samo żądanie płacy domowej podkopuje oczekiwania, które stawia wobec nas społeczeństwo i które są istotą naszej socjalizacji. Na nich wspiera się nasza nieodpłatna praca domowa. W tym sensie absurdalne jest porównywanie walki kobiet o wynagrodzenie z walką pracowników fabryk o wyższe zarobki. W tej drugiej wynagradzany pracownik nie podważa swojej roli społecznej, pozostaje w jej ramach. *Kiedy my walczymy o płacę, walczymy jednoznacznie i bezpośrednio przeciwko naszej roli społecznej.* [...] Zapłata za prace domowe jest zatem żądaniem rewolucyjnym nie dlatego, że sama przez się niszczy kapitał, ale dlatego, że atakuje go i zmusza do przekształcenia relacji społecznych w model bardziej dla nas korzystny i w konsekwencji *bardziej pożądaną dla jedności klasowej.* W rzeczywistości żądanie zapłaty za prace domowe nie oznacza, że jeśli będziemy za

112 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „*Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa*”..., s. 13.

nie wynagradzane, to będziemy je nadal wykonywać. Oznacza dokładnie coś odwrotnego. Powiedzieć, że chcemy płacy za pracę domową, to pierwszy krok do odmowy wykonywania jej, ponieważ domaganie się zapłaty czyni tę pracę widoczną. A to jest najbardziej potrzebnym warunkiem rozpoczęcia walki przeciwko niej, zarówno bezpośrednio – przeciw codziennym czynnościom, jak i bardziej ogólnie – przeciw rozumianej w ten podstępny sposób idei kobiecości<sup>113</sup>.

W ten sposób głos poetki dołącza do międzynarodowego ruchu kobiet, którego celem była walka z wyzyskiem pracy reprodukcyjnej. Nie twierdząc jednak, że postulaty feministek związanych z Wages for Housework dają się bezpośrednio przełożyć na sytuację kobiet w PRL-u. Bynajmniej. Te ostatnie – w przeciwieństwie do kobiet z krajów kapitalistycznych – z jednej strony cieszyły się większymi przywilejami na gruncie praw reprodukcyjnych, a z drugiej – obarczone były pracą na dwóch, a nawet trzech etatach. Świrszczyńska upatrywała jednakże przyczyn opresji kobiet właśnie w tym punkcie, który okazał się największą słabością socjalizmu państwowego, a mianowicie w niezrealizowaniu obietnic równości płci przez kolektywizację pracy reprodukcyjnej. W swoich licznych wypowiedziach publicystycznych przedstawiała konkretne pomysły uspołecznienia pracy domowej. Na łamach „Dziennika Polskiego” w 1971 roku opublikowała krótką notatkę zatytułowaną *Kilka propozycji*, które dotyczyć miały, jak sama pisała, „poprawy warunków życia obywateli naszego kraju”<sup>114</sup>. Do jednej z propozycji, prócz poprawy warunków żywieniowych, usprawnienia prac domowych i rozwoju infrastruktury miejskiej, należało organizowanie tzw. biur usług, których zadaniem miało być odciążanie pracujących matek w drobnych czynnościach, jak na przykład reperowania garderoby.

Jednakże w wypowiedziach poetki wybrzmiewają również echa postulatów dopiero co klarujących się drugofalowych ruchów feministycznych, które domagały się praw reprodukcyjnych, wolności w sferze życia seksualnego i upolitycznienia sfery domowej. Do najważniejszych z tych postulatów, obecnych w twórczości Świrszczyńskiej, należała jednak solidarność z innymi kobietami:

113 S. Federici, *Płaca przeciwko pracy domowej*, przeł. J. Mazur, „Magazyn Kontakt” 2020, <https://magazynkontakt.pl/placa-przeciwko-pracy-domowej/> [dostęp: 06.01.2021].

114 A. Świrszczyńska, *Kilka propozycji*, „Dziennik Polski” 1971, nr 281, s. 3.

Ja tę babską solidarność odczuwam bardzo silnie i cenię u innych. Trzeba walczyć solidarnie o należne nam miejsce pod słońcem. [...] Jest w nas ogromny potencjał niewykorzystanej dotąd społecznie energii, która mogłaby zmienić na lepsze losy świata, gdyby świat przez tysiąclecia nie dławiał i nie zabijał jej w nas”<sup>115</sup>.

### „CHLEBA I RÓŻ”

Tom poetycki *Jestem baba* skłania do zredefiniowania ram narracyjnych, jakie w okresie potransformacyjnym definiowały feminizm w Polsce. W moim przekonaniu utrwalony podział na zachodni feminizm liberalny, który wypracował narzędzia metodologiczne, oraz działalność ruchów kobiecych w bloku wschodnim, w ramach której nie ukształtowały się studia kobiece czy genderowe, nie znajduje tu uzasadnienia. Aktywność oraz wrażliwość Świrszczyńskiej, wykraczające również poza wypracowywane przez działaczki Ligi Kobiet postulaty, świadczą o bezzasadności i nieproduktywności dzielenia historii polskiego feminizmu na „fale” i odrębne paradygmaty zgodnie z trajektorią wyznaczoną przez feminizmy zachodnie.

Feminizm Świrszczyńskiej nie był ani liberalny, ani radykalny; nie był też w pełni socjalistyczny, choć ten ostatni byłby jej zdecydowanie najbliższy. Poetka nie skupiała się na tożsamościowej narracji, mówiącej o wspólnocie kobiecych doświadczeń, lecz – przeciwnie – akcentowała odmiennosć ich uwarunkowań. Najlepiej obrazują to wspomnienia samej poetki, w których przeważają również opowieści o doświadczeniu biedy i ciężkiej pracy, czego ilustracją staje się szkolny mundurek, któremu matka przedłużała życie, doszywając u dołu kolejne paski, każdy z innego materiału. Poetka wspomina po latach: „ten mundurek, w którym musiałam przez długie lata siadać w szkolnej ławce obok eleganckich córek fabrykantów i dyrektorów, wpłynął na mój młodociany światopogląd, wyznaczając mi na świecie miejsce wśród tych, którzy wstydzą się życia”<sup>116</sup>. Perspektywa ta pozwoliła poetce dostrzec różne formy feministycznej sprawczości, które miały charakter niesformalizowany i pozainstytucjonalny: „Nasz ustrój stanął zdecydowanie po ich [kobietach – K.S.] stronie, każdy rok przynosi polepszenie ich sytuacji. Napawa mnie też optymizmem energia, impet życiowy, ambicje i samo-

115 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „*Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa*”..., s. 13.

116 A. Świrszczyńska, *Wstęp*, w: Eadem, *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973, s. 6.

dzielność duchowa naszych dziewcząt”<sup>117</sup>. To zerwanie z wizją bierności kobiet w okresie PRL-u, których działalność – wedle oficjalnej narracji – miała ograniczać się wyłącznie do kursu kroju i szycia, a także z powszechnym przekonaniem, że klasa robotnicza może mobilizować swoje siły wyłącznie w fabrykach i zakładach pracy, wiedzie do odkrycia nowej formy sprawczości kobiet, która zaczyna się „od kuchni”.

„Punktem zerowym” tej rewolucji społeczno-politycznej, jak pisze Federici, jest właśnie przestrzeń domowa, a konkretnie praca reprodukcyjna rozumiana jako „niewidzialna” i „nieodpłatna” praca kobiet, ciemna materia wszelkiego stwarzania, która stanowi filar kapitalistycznych systemów produkcji. Jak pisze Silvia Federici, „przepływ kapitalistycznej produkcji, wraz z wytwarzaną przez niego fabryką społeczną, nade wszystko bierze swój początek i lokuje się w centrum kuchni, sypialni, domu [...] i stamtąd rusza w kierunku fabryki, przemierzając szkoły, biura, laboratoria”<sup>118</sup>. Nie inaczej rzecz się miała w krajach socjalistycznych, na co zwraca uwagę Małgorzata Fidelis: „mimo formalnych deklaracji na temat równości płci reżimy o charakterze komunistycznym [w równym stopniu co kraje kapitalistyczne – K.S.] potrzebowały kobiet do nieodpłatnej pracy w domu, do reprodukcji i konsumpcji”<sup>119</sup>.

Świrszczyńska zwraca uwagę na ten niewidzialny aspekt pracy reprodukcyjnej: zagwarantowanie kobietom „pierwszego etatu” w fabrykach, w zakładach przemysłowych, ale też na polach uprawnych bynajmniej nie zwolni ich z obowiązku wykonywania ciężkiej, niepłaconej pracy domowej:

Pierze brudy swego chłopa,  
brudy swoich synów,  
brudy swoich córek.

Nieludzko czysta  
jak zabite życie  
ociera czasem grzeszną łzę marzenia  
czystymi rękami  
praczki.

*Praczką, JB, 20*

117 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *„Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”...*, s. 13.

118 S. Federici, *Revolution at Point Zero...*, s. 7–8.

119 M. Fidelis, *Kobiety, komunizm...*, s. 75.

Zawarty w *Jestem baba* krytyczny ładunek wobec polityki równościowej władz partyjnych zderza się u poetki z przekonaniami emancypacyjnymi, które czerpała z historii i doświadczeń ówczesnych ruchów kobiecych. W ich sercu znajduje się kwestia społecznej reprodukcji, która koncentruje się na procesach wytwarzania i reprodukowania życia. Ukazując złożoność wyzysku kobiet w socjalizmie państwowym, twórczość Świrszczyńskiej z jednej strony wymyka się interpretacjom skoncentrowanym na ahistorycznym rozumieniu patriarchy, a z drugiej – wykracza poza ramę analityczną, jaką stanowił dla feminizmu socjalistycznego płciowy podział pracy. Staje się zatem jasne, że wyzysk pracy domowej nie stanowi przyczyny opresji kobiet w ekonomiach patriarchalnych.

Świrszczyńską interesowały przede wszystkim stosunki społeczne, nie zaś zamknięte układy przestrzenne i zinstytucjonalizowane formy, takie jak rodzina czy państwo. Dlatego nie sposób redukować jej twórczości do kategorii tożsamościowych, które koncentrowałyby się wyłącznie na statycznej kategorii kobiecości. Przyjęcie perspektywy feministycznych teorii społecznej reprodukcji pozwala na przesunięcie punktu ciężkości z owych statycznych kategorii ku dynamice relacji społecznych. Można je prześledzić u Świrszczyńskiej, przyglądając się właśnie kwestii pracy reprodukcyjnej. Nieprzypadkowo tematyka pracy znajdowała się w centrum zainteresowań poetki. Odrzucając konwencję socrealistyczną, poszukiwała własnych form wyrazu, które byłyby w stanie uchwycić pracę jako złożoność stosunków społecznych (piszę o tym w rozdziale „*Babski przełom*”, czyli *spór o literaturę kobietą*).

Interesujące wydaje się zatem prześledzenie stosunku poetki do kwestii pracy kobiet i jej relacji z opresją i wolnością. W moim przekonaniu opresja kobiet w socjalizmie państwowym nie wynikała z wykluczenia ich z dostępu do pracy najmniejszej, lecz z faktu, że zarówno w sferze produkcji, jak i reprodukcji praca kobiet była w sposób systemowy dewaluowana. Ujęcie to dominować będzie nie tylko w twórczości Świrszczyńskiej, ale też u wielu innych poetek i pisarek, u których pojawiać będą się rozterki wynikające z bycia matką/żoną i pisarką/artystką (piszę o tym w rozdziale *Praca miłości, czyli reprodukcja życia codziennego*). U Świrszczyńskiej mamy jednakże do czynienia z perspektywą, która wykracza poza rozważania skupione wyłącznie wokół problemu nieopłaconej pracy domowej. Przeciwnie, z jej twórczości wyłania się o wiele bardziej złożone ujęcie problemu wyzysku kobiet. To właśnie podział i trwała relacja między płatną a nieodpłatną formą pracy staje się tu kwestią kluczową. W efekcie z twórczości poetyckiej autorki

*Jestem baba* wylania się złożony obraz stosunków społecznych, który „pozwała teoretyzować pracę w sposób, który wskazuje na inne formy opresji, a nie tylko płciową”<sup>120</sup>.

Sądzę, że perspektywa ta pozwala na wykroczenie poza ścierające się dotychczasowe interpretacje twórczości Świrszczyńskiej: z jednej strony uniwersalistyczna, z drugiej – feministyczna. Uważam, że te dwie narracje skoncentrowane wokół Baby... mają szansę spotkać się właśnie w tym punkcie, który kieruje uwagę ku kwestiom związanym ze społeczną reprodukcją. Pozwoli to na uchwycenie złożoności myślenia Świrszczyńskiej oraz na wydobywanie z jej twórczości śladów obecności lewicowego projektu emancypacyjnego.

Twórczość poetki stanowi wyzwanie dla współczesnych narracji feministycznych. Stawia w centrum nie tylko abstrakcyjnie rozumianą autonomię kobietą, lecz właśnie perspektywę „baby”, czyli żebraczki, gospodyni domowej, pracownicy seksualnej, robotnicy, protestującej matki dzieci z niepełnosprawnością, opiekunki osób starszych, uchodźczynie, imigrantki. Feminizm, jak pisze Sheila Rowbotham, powinien stworzyć bardziej inkluzywny program politycznej walki: nie dzielić się na te, które prowadzą wojnę róż, i na te, które walczą o chleb<sup>121</sup>; „konieczna jest walka kobiety o chleb i o różę, ponieważ materialny aspekt jej wyzysku jest nieodłącznie związany ze świadomością tego, kim jest”<sup>122</sup>. Świrszczyńska czytana była przez krytyczki feministyczne w kontekście walki o różę, czyli z perspektywy tożsamościowej, a także upodmiotowienia oraz dowartościowania cielesności i seksualności kobiecej. Czas na to, by czytać ją również z perspektywy walki o chleb. Sama Świrszczyńska nigdy nie oddzieliłaby jednej walki od drugiej, czemu wyraz daje w wierszu *Dwie baby*:

Zanurzamy się z rozkoszą  
w naszą babskość

120 S. Ferguson, *Women and Work...*, s. 6.

121 Badaczka nawiązuje do strajku włókniaerek z 1912 roku, jaki miał miejsce w Lawrence, w stanie Massachusetts. Wzięły w nim udział polskie, włoskie, rosyjskie i litewskie imigrantki, które maszerowały z transparentami „Chleba i róż”, domagając się równych płac i kolektywizacji pracy domowej, a nade wszystko zerwania z wizerunkiem kobiety-żony i kobiety-matki, której naturalną predyspozycją jest opieka i przebywanie w przestrzeni domowej. Por. S. Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution: a History of Women and Revolution in the Modern World*, Verso Books, London–New York 2014, s. 110.

122 Ibidem, s. 114.

jak dwie łyżki  
zanurzają się  
w miskę gorącej kaszy.

*Dwie baby*, JB, 35

## Rozdział 2

### „Babski przełom”, czyli spór o literaturę kobiecą

[...] emocja jest drzwiami, przez które człowiek, który pisze, zbliża się do człowieka, który czyta. I z niej rodzi się mądrość inna niż mądrość intelektu, lecz równie cenna. Ona jest właśnie racją istnienia poezji jako gatunku. Jest najcenniejszym darem, jaki poeta może ofiarować ludziom. Jeśli tego im nie da, odwrócą się od niego zwykli czytelnicy, zostanie tylko garstka estetów. Ale pracując całe życie dla garstki estetów, można w chwili śmierci popaść w rozpacz. I pozazdrościć szewcowi, który robił buty, żeby w nich chodzili żywi ludzie, i krawcowi, który szył dla żywych ludzi kurtki na zimę<sup>1</sup>.

I nie powinno się pisać dla elity. Powinno się pisać dla tych, którzy nie czytają poezji, i choć może nigdy nie przeczytają moich wierszy, muszą być ich pośłem i walczyć o ich sprawy<sup>2</sup>.

Być gardłem tych, którzy sami nie umieją mówić<sup>3</sup>.

Anna Świrszczyńska

#### POEZJA BABSKA

Tom *Jestem baba* wywołał – nie pierwszy zresztą w historii krytyki literackiej – spór o „poezję kobiecą”. Wynikał on w głównej mierze z problemów z klasyfikacją tego rodzaju twórczości, która przekraczała

---

1 Pod prąd... Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

2 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”. Rozmowa z Anną Świrszczyńską, „Wiadomości” 1974, nr 27, s. 13.

3 A. Świrszczyńska, *Izba tortur, czyli moja teoria poezji*, „Kultura” 1973, nr 8, s. 3.

dotychczasowe normy estetyczne i genderowe. Lekturze poezji kobiet towarzyszyły zwykle dwa mechanizmy: kiedy krytycy chcieli ją zdyskredytować, to przeważnie uciekali się do argumentów o wulgarnej biologiczności, z jaką utożsamiali „poezję kobiecą” lub „poezję babską”. Jeśli zaś doceniali oni twórczość danej poetki, to tylko w ramach narracji uniwersalistycznej, która polegała na zneutralizowaniu kobiecej perspektywy lub potraktowaniu jej jako pretekst (tudzież metaforę, figurę lub trop) do powiedzenia czegoś więcej na temat języka lub egzystencji<sup>4</sup>. Babskie wiersze Świrszczyńskiej wpisywały się zarówno w jedną, jak i w drugą linię interpretacyjną. Do nielicznych wyjątków należy głos Juliana Rogozińskiego, który tradycyjnej liryce kobiecej przeciwstawiał poezję „babską”, kiedy pisał, że „poezja »babska« gmera łyżką w gorącej kaszy, poezja »kobiecea« sposobami właściwymi swojej płci otwiera nieznane dotąd perspektywy wizji świata”<sup>5</sup>.

Nie wszyscy krytycy podzielali stanowisko Rogozińskiego. Wielu z nich przeciwstawiało twórczość Świrszczyńskiej „rzewnej i kłiwiej” liryce kobiecej pióra Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, Wisławy Szymborskiej, a nawet dopiero co debiutującej Ewy Lipskiej<sup>6</sup>. Sporo krytyków zwracało uwagę na to, że liryka kobieca „była wyjątkowo zakłamaną”<sup>7</sup> i uległa stopniowej dewaluacji „dzięki różnym załzawionym i rozkochanym paniusiom”, przez co krytyka „traktuje ją z przymrużeniem oka”<sup>8</sup>. Tymczasem Świrszczyńska zaczęła uchodzić za „reprezentantkę nowej poezji kobiecej”<sup>9</sup> ze względu na odmienność opisywanych sytuacji

4 W taki sposób przed utożsamieniem z „poezją kobiecą” starano się uchronić na przykład twórczość Krystyny Miłobędzkiej. Najdobitnie rzecz tę wyłuszczył Stanisław Barańczak, piszący o książce *Dom, pokarmy* (1974), czyniąc aluzję do poezji Świrszczyńskiej: „Poetki oklaskuje dziś publiczność literacka przede wszystkim za epatowanie własną biologiczną »kobiecością« (albo i »babskością«...), nie żądając koniecznie, aby – tak jak u Miłobędzkiej – problematyka ciała, miłości, macierzyństwa, »domu« wiodła w stronę głębszych pytań egzystencjalnych i kształtowała samodzielny stosunek do języka”. Por. S. Barańczak, *Dramatyczna niegramatyczność*, w: *Wielogłos. Krystyna Miłobędzka w recenzjach, szkicach, rozmowach*, red. i oprac. J. Borowiec, Biuro Literackie, Wrocław 2012, s. 46.

5 J. Rogoziński, *Preteksty*, „Literatura” 1973, nr 3, s. 7.

6 O analogiach tych piszą Ewa Łubieniewska i Stanisław Stanuch. Por. E. Łubieniewska, *Tragedie emancypantek*, „Życie Literackie” 1972, nr 49, s. 14; S. Stanuch, *Anna i Ewa* [rec. „Jestem baba”], „Dziennik Polski” 1972, nr 55, s. 3.

7 S. Stanuch, *Anna i Ewa...*, s. 3.

8 L. Żuliński, *Babą być*, „Życie Literackie” 1981, nr 35, s. 15.

9 A. Sandauer, *Od stylizacji do naturalności. Rzecz o poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Kultura” 1978, nr 32, s. 3.

oraz zastosowanych strategii pisarskich. Pisano o niej, że „odrzuca intelektualny dystans i jakiejkolwiek skłonności normatywne”<sup>10</sup> właściwe wielkiej poezji Szymborskiej. Widziano w niej adwokatkę „całej rzeszy kobiet”<sup>11</sup> i natychmiast dostrzeżono zmianę pozycji wypowiedzianą. Artur Sandauer pisał: „W wierszach Świrszczyńskiej występował dotychczas niesprecyzowany narrator; obecnie jest to określona narratorka płci żeńskiej”<sup>12</sup>.

Tylko nieliczni z krytyków zarzucali Świrszczyńskiej wtórność i naśladowniczość męskiej estetyki. Wspomniany już Rogoziński uznał, że „pseudocerotyzm” Świrszczyńskiej naśladuje nieudolnie estetykę turpistyczną, „zastępując opisy zdechłego szczura opisami obciążonej męskiej głowy lub pyrkoczącą kaszą”<sup>13</sup>. Iwona Smolka zarzucała poetce „tani melodramat i patos”, uznając, że „realizacja artystyczna pozostawia wiele do życzenia”<sup>14</sup>. Większość krytyków dostrzegła jednakże oryginalność i nowatorstwo *Jestem baba*, przypisując wierszom poetki wywrotowe atrybucje „niepiękna” i „niepoezji”<sup>15</sup>. Krytycy pisali zatem o wyłanianiu się nowej jakości w poetyckiej dykcji Świrszczyńskiej, którą uznali za „mniej kobiecą”, bo niemieszczącą się w ramach tradycyjnego i znormatywizowanego kodu genderowego. „Poezja babska” Świrszczyńskiej w oczach większości krytyków charakteryzowała się buntem i manifestacją niezgody na zastaną rzeczywistość. Dostrzegano jej potencjał krytyczny i estetyczny; z jednej strony pisano o uwrażliwieniu na cierpienie, z drugiej – mówiono o jej szczególnym zaangażowaniu w sytuację społeczno-polityczną kobiet, którą Jerzy Kwiatkowski określał mianem „krytycznego realizmu”. W dyskusji tej często sięgano po dyskurs esencjalistyczny, lecz nie w celu deprecjonującym, ale raczej nobilitującym: odmienność poetyki Świrszczyńskiej, która „nie emancypuje się z kobiecości”, „nie udaje refleksyjnej autonomii ducha i jaźni”<sup>16</sup>, kryła w sobie pierwiastek rewolucyjny.

Mimo to nietrudno zauważyć, że recepcję tomu *Jestem baba* z lat 70. zdominowała lektura uniwersalistyczna, której celem było „przykrojenie” poezji Świrszczyńskiej do obowiązujących reguł interpretacyjnych. Co prawda krytycy zwracali uwagę na tzw. perspektywę kobiecą, jednakże

10 L. Żuliński, *Babą być...*, s. 15.

11 W. Żukrowski, *Czarna poezja*, „Nowe Książki” 1973, nr 24, s. 18–20.

12 A. Sandauer, *Od stylizacji do naturalności...*, s. 3.

13 J. Rogoziński, *Poetka i sufrażystka*, „Literatura” 1974, nr 37, s. 5.

14 I. Smolka, *Mały realizm i mały erotyzm*, „Literatura” 1972, nr 13, s. 17.

15 Z. Bieńkowski, *Dostłowność*, „Kultura” 1972, nr 25, s. 10.

16 L. Żuliński, *Babą być...*, s. 15.

używali jej do własnych celów. Najczęściej dostrzegali oni w babie kamuflaż uniwersalnych i egzystencjalnych problemów człowieka – nieokreślonego płciowo i nieusytuowanego w żadnej przestrzeni historycznej. Żuliński pisał, że tylko „przy okazji” mówienia o odwiecznym konflikcie ducha i ciała „poetka stworzyła ekspresywny dokument kobiecości, którego też nie należy bagatelizować”<sup>17</sup>. Stanisław Balbus czytał „kobiecość” jako „materialną duszę świata”<sup>18</sup>, a Włodzimierz Próchnicki dodawał, że „temat bycia kobietą jest tematem metafizycznym”<sup>19</sup>. Poruszana przez Świrszczyńską tematyka kobieca miała być jedynie pretekstem do tego, by mówić o uniwersalnym doświadczeniu człowieka. W ten sposób to, co kobiece, mogło znaleźć wyraz tylko w uniwersalnym wymiarze ludzkiej egzystencji. Czytamy więc, że „z opisu materii [Świrszczyńska – K.S.] wyłania ducha ludzkiej rzeczywistości”<sup>20</sup>, prezentując nie tylko „babską rację stanu”, ale nade wszystko „rację człowieczą”<sup>21</sup>.

Dyskusja, która podzieliła krytyków w latach 70., rozgorzała na nowo dwie dekady później. Poezja Świrszczyńskiej powróciła w dwóch odsłonach: w słynnym zbiorze tekstów krytycznych *Jakiegoż to gościa mieliśmy* (1996) Czesława Miłosza oraz w głośnym i wielokrotnie przedrukowywanym tekście Grażyny Borkowskiej *Metafora drożdży: co to jest literatura/poezja kobieca?* (1995)<sup>22</sup>. Teksty te wyznaczyły podwójną trajektorię recepcji *Jestem baba*: pierwsza z nich, skupiona wokół zagadnień metafizyki i egzystencji, stanowiła przedłużenie krytyki z lat 70., z kolei druga posłużyła za narracyjną podbudowę feministycznego projektu „literatury kobiecej”.

Czesław Miłosz w tekście *Telimena wyzwolona* buduje analogię: nieoczywisty, ale w gruncie rzeczy negatywny stosunek męskich czytelników do Telimeny odzwierciedla stosunek krytyków do „poezji kobiecej”, czyli takiej, która pisze o miłości, erotycznych marzeniach i wspomnieniach oraz o „strojeniu się przed lustrem”. Miłosz konstatuje: „Zaliczenie wierszy Świrszczyńskiej do poezji żeńskiej, zwłaszcza po tomie *Jestem baba*, było jedną z przyczyn jej niedoceny”<sup>23</sup> oraz

17 Ibidem.

18 S. Balbus, *Kobieta mówi o swoim życiu*, „Twórczość” 1972, nr 8, s. 106–108.

19 W. Próchnicki, *Wejść w siebie. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Życie Literackie” 1986, nr 10, s. 9.

20 L. Żuliński, *Babą być...*, s. 15.

21 J. Ryszkowski, *Babska racja stanu*, „Tygodnik Kulturalny” 1985, nr 48, s. 9.

22 G. Borkowska, *Metafora drożdży: co to jest literatura/poezja kobieca*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3–4, s. 31–44.

23 C. Miłosz: *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 91.

„ta poezja nie jest tym, co przyjęte jest uważać za »poezję kobiecą«”<sup>24</sup>. Symptomatyczne jest, że Miłosz pisze ten tekst w 1996 roku, kiedy istnieją już interpretacje krytyczek feministycznych, a zwłaszcza słynny tekst *Metafora drożdży...* Borkowskiej. Nietrudno zauważyć, że stanowisko Miłosza rezonuje z lekturą krytyków lat 70., w tekstach których „poezja kobieca” jest deprecjonowana i utożsamiana z tradycyjną liryką kobiecą (Żuliński napisał wprost, że „Świrszczyńska stała się ofiarą stereotypu tzw. poezji kobiecej”<sup>25</sup>). Krytycy próbują zatem oderwać poezję Świrszczyńskiej od terminu „literatura/poezja kobieca”. Co więcej, Miłosz, usiłując „przyswoić” feminizm Świrszczyńskiej, pisze o „niefeministycznym” feminizmie, który miałby charakteryzować się etyką troski i współczucia, a nie walką o równe prawa. Zdaniem Miłosza ów „nieksiążkowy feminizm” brał się z wrażliwości na cierpienie, a w samej poezji Świrszczyńskiej, zamiast agresywnego feminizmu walczącego, dominuje „pochwała najzwyczajniejszych czynności życia codziennego”. Ten trop lekturowy pozwolił niektórym badaczkom czytać Świrszczyńską tym razem obok Wisławy Szymborskiej jako poetkę codzienności i spraw egzystencjalnych<sup>26</sup>. Rzecz w tym, że tak „oswojony” i niezagrażający tradycyjnemu urządzeniu płci feminizm<sup>27</sup> staje się – zwłaszcza w okresie potransformacyjnym – odpolitycznioną i pozbawioną rewolucyjnego potencjału iluzją wolności kobiet<sup>28</sup>.

24 Ibidem, s. 103. Przywołajmy jeszcze słowa Miłosza: „Uczciwość nakazuje mi przyznać się, że sam jestem skłonny uważać feministki za wariatki, dlatego że, podobnie jak rewolucyjne passionarie, miary nie mają, poza tym źle sobie radzą z wyborem przywódczyni”. Idem, *W stronę kobiet*, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 13.

25 L. Żuliński, *Babą być...*, s. 15.

26 Por. A. Giżewska, *Od nienawiści do akceptacji własnego ciała w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Ruch Literacki” 2002, z. 4–5, s. 441–447.

27 Trudno zatem zgodzić się z tezą Borkowskiej, że postawa Miłosza jest świadectwem „przenikania krytyki feministycznej do kanonu literatury polskiej”, zaś on sam miał jakoby przejąć „częściowo feministyczny punkt widzenia i feministyczny sposób pisanie o literaturze”. Por. G. Borkowska, *Literatura, feminizm, „dyskursy władzy”*, „Teksty Drugie” 1997, nr 1–2, s. 193.

28 Na umetaforycznienie przez Miłosza emancypacyjnego wymiaru kobiecości w poezji Świrszczyńskiej zwraca uwagę Magdalena Heydel, pisząc, że „[...] Miłosz dosłownie wtłacza w »ciało, krzykliwe cierpiące« nieobecna u Świrszczyńskiej duszę, i to wraz z wdrukowanym w nią katolickim (»katechizmowym«) poczuciem winy oraz hierarchią metafizycznych wartości”. Por. M. Heydel, *„Jeszcze żadna kobieta, jak poezja poezją...”*. *Ku projektowi poetyckiemu Anny Świrszczyńskiej*, w: *Różne głosy: prace ofiarowane Stanisławowi Balbusowi na jubileusz siedemdziesięciolecia*, red. D. Wojda, M. Heydel, A. Hejmej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 232.

Inaczej rzecz się miała w przypadku krytyczek feministycznych, które podejmowały się prób wyemancypowania pojęcia „literatura/poezja kobieca”. To, co w opinii krytyków uchodziło za „przezwę”, próbowały one odzyskać we własnym pisaniu w celu wypracowania skutecznych strategii lekturowych służących walce z uniwersalizującym dyskursem męskocentrycznym. Konieczne było więc kształtowanie własnego instrumentarium pojęciowego w celu odzyskania języka, za pomocą którego można by w pozytywny sposób doreprezentować doświadczenie kobiet. Część krytyczek sięgnęła zatem po zachodnie teorie feministyczne, głównie spod znaku feminizmu drugiej fali i dekonstrukcji, a jedną z najczęściej stosowanych przez nie strategii stał się mimetyzm, czyli naśladowanie dyskursu męskocentrycznego w celu podważenia jego hierarchicznej struktury. Tam gdzie krytycy stosowali język deprecjonujący literaturę kobiet, używając metafor, takich jak: „poezja gmerania łyżką w kaszy” czy „literatura menstruacyjna”, badaczki feministyczne budowały własny idiolekt: metafora drożdży, która pochodzi bezpośrednio ze słownika Świrszczyńskiej, służyć miała konstruowaniu języka będącego jednocześnie narzędziem oporu i dowartościowania kobiecych doświadczeń. Ślady tej nowej strategii lekturowej dostrzec można u takich badaczek, jak Monika Rudaś-Grodzka. Czyta ona *Jestem baba* poza dyskursem tożsamościowym i jednocześnie na przekór metafizycznej interpretacji Miłosza: „można się zgodzić z Miłoszem, że w pewnym sensie poezja Świrszczyńskiej opowiada o przygodach duszy. Ale wydaje się, że Świrszczyńska odrzuca nie tylko ciało dane jej przez kulturę, ale i starą podmiotowość i metafizykę”<sup>29</sup>.

Po 1989 roku *Jestem baba* staje się zatem manifestem „kobiecego pisania”, erupcją kobiecej seksualności, aktem rewolucyjnym uwalniającym kobiece pragnienie. Odczytanie to ma znaczenie strategiczne: książka Świrszczyńskiej służy krytyczkom za narracyjną podbudowę do tworzenia programu „literatury kobiecej” w momencie, w którym wybuchł spór o prozę Izabeli Filipiak. Taką lekturę zaproponowała Grażyna Borkowska, która zaliczyła *Jestem baba* do „literatury/poezji kobiecej”, o której można mówić „wszędzie tam, gdzie akcentuje się płciowość podmiotu mówiącego, wszędzie tam, gdzie ujawnia się związek między ciałem a tekstem. [...] Bez względu na biologiczną płć faktycznego autora”<sup>30</sup>.

29 M. Rudaś-Grodzka, *Parthenogeneza w okresie menopauzy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 6, s. 76.

30 G. Borkowska, *Metafora drożdży...*, s. 44.

Wyjątkiem jest odczytanie Anny Nasilowskiej, która obrała zupełnie inny kierunek interpretacyjny. Badaczka odrzuciła możliwość czytania Świrszczyńskiej przez pryzmat *écriture féminine*, uznając, że poetka „zaczęła stosować w swojej poezji pomysł »pisania ciałem« znacznie wcześniej”<sup>31</sup>, zanim teoretyczki francuskie zdążyły sformułować swoje postulaty. W przeciwieństwie do Borkowskiej, Nasilowska dołącza do grona tych badaczek, które szukają metodologicznego wsparcia na gruncie niezachodniej<sup>32</sup> lub rodzimej tradycji i za główny klucz interpretacyjny do czytania *Jestem baba* przyjmuje „androgyniczność”<sup>33</sup>.

Próby zdefiniowania „literatury/poezji kobiecej”, a także poszukiwanie śladów *écriture féminine* w tekstach polskich pisarek nie mogły skończyć się powodzeniem. W głównej mierze dlatego, że, jak ostrzegła Hélène Cixous, była to praktyka twórcza, której nie sposób ani zdefiniować, ani tym bardziej teoretyzować, co oznacza, że nie istnieją żadne kryteria, które mogłyby decydować o jej specyfice. Dlatego też chybione okazały się interpretacje badaczek, które w swoich tekstach o poezji Świrszczyńskiej przyjęły perspektywę reprezentacjonistyczną. Miała ona przejawiać się na poziomie zgodności tematów z przedstawieniem kobiecego doświadczenia. Przed takim rozumieniem *écriture féminine* – w gruncie rzeczy upraszczającym i osłabiającym wywrotowość projektów z lat 70. – przestrzegła Mary Jacobus:

Pisanie, produkcja znaczenia, staje się zatem miejscem zarówno sprzeciwu, jak i Inności; a nie (jak w bardziej tradycyjnym podejściu) po prostu zgodnością tematu z przedstawieniem kobiecej opresji. W efekcie różnica staje się przemierzaniem granic w rozumieniu Virginii Woolf, ale przemierzaniem, które obnaża te granice i ich istotę – czyli wytwór fallocentrycznego dyskursu i kobiecych relacji z kulturą patriarchalną. Pomimo tego, że niezbędna jest praca w obrębie „męskiego” dyskursu, kobiece pisanie (w takim planie) powinno pracować bezustannie, by go dekonstruować: by pisać o tym, co nie może zostać napisane (ang. *to write what cannot be written*)<sup>34</sup>.

31 A. Nasilowska, *Cieleśna poezja Świrszczyńskiej*, „Odra” 1994, nr 11, s. 104.

32 Jak na przykład Ewa Kraskowska, która odczytuje wątki cielesno-duchowe w *Jestem baba* w kontekście filozofii Wschodu. Por. Eadem, *Poetka i joga*, w: *Laboratorium poezji kobiecej XX wieku*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, T. Umerle, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 29–41.

33 A. Nasilowska, *Tożsamość kobieca w poezji polskiej XX wieku: między androgynicznością a esencjalizmem*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2, s. 114.

34 M. Jacobus, *The Difference of View*, in: *Women Writing and Writing About Women*, ed. M. Jacobus, Barnes & Noble Books, London 1979, s. 12–13.

Jeszcze inaczej na temat koncepcji „kobiecego pisania”, definiowanego jako strategia pisarska funkcjonująca niezależnie od biologicznej płci autora, wypowiadała się Luce Irigaray. Odnosząc się krytycznie do pewnych założeń *écriture féminine*, podkreślała ona, że oddzielanie osoby piszącej od płci, czyli innymi słowy: treści od formy, jest gestem metafizycznym, anihilującym możliwość wyrażenia cielesnych doświadczeń tych, którzy „w różnych okolicznościach są pozbawieni prawa do zabierania głosu”<sup>35</sup>:

Ów podział lub cięcie na tą, która jest kobietą, i tą, która pisze, może istnieć tylko dla tych, którzy ograniczają siebie do werbalnych odbić, przyjmując postawę mimetyzowania już istniejących znaczeń. Moje całe ciało jest upłciowione/genderowe. Moja seksualność nie ogranicza się do organów płciowych ani do kilku aktów seksualnych. Sądzę, że efekt represji i przede wszystkim brak kultury płciowości – obywatelskiej i religijnej – są wciąż na tyle silne, że umożliwiają tworzenie takich dziwnych wypowiedzi: „jestem kobietą” oraz „nie piszę jako kobieta”. Te deklaracje skrywają sekretne posłuszeństwo wobec kultury mężczyźni-między-mężczyznami. W istocie, pismo alfabetyczne jest historycznie powiązane z obywatelskimi i religijnymi kodyfikacjami patriarchalnej władzy. Pozbawianie języka płci/genderu i ich pisemnych form przyczynia się do utrwalania pseudoneutralności praw przynależnych tradycji, która uprzywilejowuje męskie genealogie oraz kody jej logiki<sup>36</sup>.

Logika owej pseudoneutralności, jak pokazuje Irigaray, jest w istocie przewrotna: oderwanie płci od ciała osoby piszącej jest jednym z przejawów ekonomii patriarchalno-kapitalistycznej, dążącej do uabstrakcyjnienia całych sfer rzeczywistości.

Tymczasem u Świrszczyńskiej nie istnieje cięcie między pisaniem a ciałem, o czym świadczą chociażby te wiersze z *Jestem baba*, jak na przykład *Kobieta rozmawia z własnym udem*, w których następuje wiązanie między językiem a seksualnością. Pisanie, zdaniem poetki, bierze bowiem swoje początki z doświadczeń cielesnych: „Poeta ciałem cierpi, cieszy się, myśli i robi wiersze. Są one produktem nie tylko mózgu, ale i wątroby, nerek, żołądka” (IT, 3). To wiązanie między upłciowionym ciałem a tekstem jest u poetki kluczowe, gdyż przypomina o tym,

35 L. Irigaray, *An Interview*, in: *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing, and Politics in Post-68 France*, eds. A. Jardine, A.M. Menke, Columbia University Press, New York 1991, s. 98.

36 Ibidem, s. 99.

co w ekonomiach patriarchalno-kapitalistycznych ulega największej mistyfikacji, a mianowicie, że źródłem wszelkiego tworzenia jest ciało. „W rzeczywistości – pisze Irigaray – mowa jest wytwarzana w naszych ciałach, lecz nie używamy jej, by przybierać kształty wedle naszej naturalnej przynależności, by pozwolić naszemu ciału mówić. Sprawdzamy je do maszyny reprodukującej wyuczone kody, zamiast nauczyć się, w jaki sposób ciało mogłoby brać swoje początki w źródle słowa”<sup>37</sup>. Język staje się zatem narzędziem sprzyjającym postępującej alienacji w świecie urzeczowionych relacji i stosunków społecznych. Świrszczyńska miała tego świadomość, kiedy pisała, że

[...] nasza profesjonalna poezja przez duże „P” – nieprzystępna i hermetyczna, adresowana jest tylko do wąskiego grona specjalistów. Najchętniej obylibyśmy się w ogóle bez tak zwanych zwykłych czytelników, gdyby nie to, że oczekujemy od nich specjalnego szacunku i uznania. Ale za co? Ja osobiście nie czuję się godna tego społecznego szacunku. Czy nie bardziej zasłużona jest sprzątaczką, która przygotowując salę na mój wieczór autorski odkurza podłogę i meble? Społeczny pożytek z mojego występu – pod znakiem zapytania.

CPO, 8

W świetle powyższych ustaleń trudno zgodzić się z twierdzeniem, że „feministyczna rewolucja w polskiej poezji dokonywała się bez feministycznych dyskusji”<sup>38</sup>. Przeciwnie, toczyły się one przez cały okres PRL-u, a Świrszczyńska była ich aktywną uczestniczką. Co prawda charakter owych dyskusji różnił się od tych, jakie ukształtowały się w ramach paradygmatu zachodnich metodologii feministycznych ze względu na różnice w kontekście społeczno-politycznym, jednakże sam sposób formułowania problemów niejednokrotnie tożsamy był z dylematami rozstrzyganymi przez badaczki zachodnie. Zaryzykowałabym zatem tezę, że rewolucja feministyczna w PRL-u, podobnie jak we Francji<sup>39</sup>, cechowała się wzmocnionym rozkwitem twórczości literackiej kobiet i to w niej należy szukać śladów feministycznej debaty.

37 L. Irigaray, *To Be Born*, Palgrave MacMillan, London 2017, s. 48.

38 A. Nasilowska, *Tożsamość kobieca...*, s. 120.

39 Na literacką proveniencję ruchu feministycznego we Francji zwraca uwagę Anne Berger. Por. *Historia ruchów emancypacyjnych we Francji. Wywiad Katarzyny Szopy z Anne Emmanuelle Berger*, przeł. K. Szopa, „Avant: Trends in interdisciplinary Studies” [wydanie specjalne]: *Teorie feministyczne: tradycje i perspektywy* 2020, red. M. Adamiak, A. Derra, W. Wachowski, s. 323–332.

Temat tzw. literatury kobiecej stał się jednym z głównych obszarów tej dyskusji i oscylował wokół kwestii różnicy płciowej i równości między płciami. Świrszczyńska, podobnie jak wiele innych feministek drugofalowych, zakładała, że to właśnie poprzez zniesienie tradycyjnej wizji różnicy płciowej możliwe będzie zapoczątkowanie porządku społecznego opartego na społecznej sprawiedliwości. W ankiecie zatytułowanej *Literatura kobieca – literatura męska* (1978) poetka podkreślała, że dopóki istnieć będą różnice płciowe, dopóty będziemy mieć do czynienia z podziałem na literaturę męską i kobiecą. Przekonanie to wynikało z odmiennej koncepcji równości, powstałej na kanwie antyliberalnych projektów emancypacyjnych, jakie dominowały wówczas w krajach bloku wschodniego. Jednakże stanowisko Świrszczyńskiej można czytać jako próbę zrekonceptualizowania różnicy płciowej i pomyślenia jej inaczej niż w kategoriach wzajemnych wykluczeń i opozycji, co zbliża jej wypowiedź do poglądów głoszonych przez feministki francuskie. Podział ten poetka ujmowała bowiem nie przez pryzmat biologicznej płci autora czy autorki ani też za sprawą zgodności tematu. Podkreślała, że chodzi raczej o ten typ literatury, który

odzwierciedla męskie cechy psychiczne w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. W takim znaczeniu płeć autora nie zawsze pokrywa się z płcią jego twórczości. Istnieją utwory męskie pisane przez kobiety i kobiece, pisane przez mężczyzn. [...] W odczuciu ogółu za męską uważa się przede wszystkim literaturę poruszającą męskie problemy, związane ze specyficznie męską działalnością<sup>40</sup>.

Pisanie męskie jest zatem dla Świrszczyńskiej realizacją fallogocentrycznej ekonomii tekstu. Widać to wyraźnie w tych wypowiedziach poetki, w których literaturę kobiecą utożsamiała z odmiennym punktem widzenia czy z pewnego rodzaju pracą dokonującą się wewnątrz tekstu:

Czy godzi się Pani z klasyfikacją, która wyodrębnia w literaturze nurt tak zwanej „poezji kobiecej”?

– Oczywiście. Tylko że poezja kobieca nie ogranicza się obecnie do tematyki rodzinnej i miłosnej, lecz porusza te same fundamentalne dla ludzkości problemy, o których piszą mężczyźni. Robi to jednak w sposób

40 A. Świrszczyńska, *Literatura kobieca – literatura męska*, „Kultura” 1978, nr 3, s. 3.

świadomie odmienny, a patrząc z własnej perspektywy – dostrzega często to, czego oni nie widzą. Właściwy jej płci punkt widzenia jest tak samo wartościowy, jak męski, a dzięki temu, że jest inny, wzbogaca ludzką wiedzę o duszy i o świecie, czyni ją bardziej pełną i bogatą<sup>41</sup>.

Poetka swoją uwagę kierowała również na kwestie, które w późniejszym okresie definiowały przedstawicielki zachodniego feminizmu, a konkretnie na potrzebę zmiany zarówno w sferze socjoekonomicznej, jak i kulturowej. Postulowała zatem nie tyle doreprezentowanie kobiet w sferze działań kulturowych, ile całkowitą reorganizację tego porządku poprzez wyjście poza paradygmat męskocentryczny:

[...] chcę przy poruszaniu różnych spraw tego świata podkreślić, o ile potrafię, **kobiecy punkt widzenia**. Nie jest to takie łatwe jakby się zdawało, jeśli sprawę potraktujemy poważnie. Epoka, w której żyjemy, jest epoką patriarchy i ma to swoje odbicie we wszystkich sprawach bazy i nadbudowy. Zmaskulinizowane jest wszystko: sztuka, literatura, moralność, nawet moda, która nie bierze pod uwagę wygody ani zdrowia kobiet, lecz przyjemność mężczyzn. Męski punkt widzenia jest we wszystkim powszechnie obowiązujący i trudno jakiegokolwiek kobiecie wyzwolić się spod jego olbrzymiej presji. [...] Obecnie kobiety zabierają głos we wszystkich sprawach, ale dotąd jeszcze nie zyskały pełnej samodzielności duchowej, ponieważ umysł ich jest ukształtowany na literaturze, sztuce obyczajowości i filozofii stworzonej przez mężczyznę<sup>42</sup>.

Świrszczyńska miała zatem świadomość, że skupienie działalności emancypacyjnej wyłącznie na jednej z wielu sfer życia kobiet jest niewystarczające. Szukała więc – na miarę tez głoszonych dekadę później przez francuskie filozofki, teoretyczki i pisarki – nowego sposobu wyrazu dla tego, co kobiecie w przestrzeni dyskursywnej: „Pożądam ekstatycznie bycia inaczej. / Chcę zrobić siebie na nowo, / sama zrobić siebie na nowo” (*Na nowo*, JB, 72).

Poetka żywiła przekonanie, iż rewolucja feministyczna musi iść w parze zarówno z rewolucją klasową, jak i kulturową, na głębszym poziomie angażującą zmiany w relacjach społecznych, poczynając od re-

41 W. Wiśniewski, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, w: Idem, *Tęgo nie dowiecie się w szkole (z wizytą u pisarzy)*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1983, s. 324.

42 A. Świrszczyńska, W. Szymański, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 28, s. 5; podkr. – K.S.

lacji między kobietami a mężczyznami. Jednym z motorów napędowych tych zmian miała być działalność kobiet w sferze literatury:

Niewątpliwie z każdą nową postacią kobiecą w literaturze sytuacja się polepsza, chociaż wiele pisarek, częstokroć tych najznakomitszych, nie chce lub nie może wyzwolić się z męskiego pojmowania świata. [...] Myślę, że dopiero przyszłe pokolenia pisarek wypełnią to zadanie i wykażą, jak fałszywy, jednostronny i niesprawiedliwy jest obraz, który obecnie mężczyzna – twórca narzuca światu jako obiektywny. Przyczyni się to z pewnością do wywalczenia kobietom należnych im praw. Uważam, że wyjdzie to na dobre również i mężczyznom, spowoduje uszlachetnienie stosunków międzyludzkich<sup>43</sup>.

Wydaje się, że poetka miała świadomość, iż tylko powrót do ucieleśnionej struktury języka jest w stanie znieść wszelkiego rodzaju fałszywe uniwersalizmy i przeciwstawić się tej ekonomii języka, której celem jest uabstrakcyjnienie całych sfer rzeczywistości. Jednakże dla samej Świrszczyńskiej ciało jednostki zawsze odnosi się do ciała społecznego, gdyż to, co jednostkowe, jest zawsze wytworem złożonych relacji społecznych. Jak sama pisała: „W poezji powinno być ciało świata. Agresywnie namacalne, niepowtarzalne w różnorodności, zdyszane w ruchu, chaotyczne w bogactwie, oczekujące autentyzmem. [...] Twórca musi stale szukać bezpośrednich kontaktów z tym życiem, z jego cielesnością” (IT, 3). Jej poezja nie jest więc wyłącznie realizacją indywidualnych potrzeb jednostki, lecz ekspresją nowych praktyk społecznych, dążących do przekształcania starego porządku. O roli poety pisała tak: „jak świadomość jego czerpie siłę z faktu, że jest częścią świadomości ludzkości, tak jego ciało tylko w połączeniu z cielesnością świata może się rozwijać i spełniać swoją rolę: dostarczyciela właściwego mu rodzaju mądrości” (IT, 3).

Siła twórczości poetyckiej Świrszczyńskiej polega na otwarciu języka na całe, dotychczas niewyraźne sfery rzeczywistości. Poetka pragnie bowiem dać wyraz nie tylko doświadczeniom kobiet, lecz stworzyć przestrzeń artykulacji dla całego ciała społecznego, którego głos i doświadczenie nie są słyszalne i widzialne. Poezja jest więc dla Świrszczyńskiej powrotem do ucieleśnionej struktury świata, dlatego nadrzędnym celem jej pisania będzie oddanie głosu wszystkim tym, którzy na co dzień są go systematycznie pozbawiani. Błędem byłoby zatem zawężanie twórczości

---

43 Ibidem.

poetki do tzw. kwestii kobiecej<sup>44</sup>. Przeciwnie, podkreślała – na miarę manifestów feministycznych ukuwanych we Francji w latach 70. – że w pisaniu kobiecym istotny jest właśnie ów stłumiony głos tych, którzy reprezentują odmienny punkt widzenia. Poezja powinna stać się zatem gardłem świata: „Największa trudność poetyckiego zawodu polega na tym, żeby patrząc w to wnętrze, zobaczyć ponad trzy miliardy ludzi na tle nieskończonej ilości galaktyk” (PWYB, 16); „Poeta powinien patrzeć w swoje liryczne wnętrze w ten sposób, żeby zobaczyć w nim miliardy ludzi i drogę mleczną. Miarą wartości wiersza jest ilość istot człowieczych, w których imieniu on przemawia” (IT, 3). O taki sposób artykulacji upominała się Irigaray, która określiła go mianem *parler femme*, czyli pozycją wypowiadania, która łączyłaby praktyki dyskursywne z praktykami cielesnego istnienia<sup>45</sup>. Owa strategia nie ogranicza się wyłącznie do praktyk tekstualnych, gdyż dotyczy zwłaszcza tych działań politycznych, których celem jest poszerzanie pola artykulacji dla wszelkich marginalizowanych grup.

W mojej lekturze poezji Świrszczyńskiej odchodzę całkowicie od prób definiowania tego, czym jest „poezja kobieca”. Sądzę, że nie sposób rozstrzygnąć tego dylematu, gdyż wynikają z niego określone konsekwencje. Słusznie bowiem zauważyła Krystyna Kłosińska, że „pisanie kobiece, tekst kobiecy jest produktem męskich fantazmatów”<sup>46</sup>, dlatego wszelkie próby jego zdefiniowania wiążą się z ryzykiem reprodukcji patriarchalnych lęków i wyobrażeń na temat tego, co kobiece. Warto natomiast przyrzeć się uważnie metapoetyckim wypowiedziom Świrszczyńskiej, w których poetka daje się poznać jako osoba o nie-spotykanej wrażliwości na wszystko, co – jak pisały badaczki z kręgu feministycznej krytyki literackiej – jest przez kulturę patriarchalną stłumione, wyparte i nieopisane.

44 Na fakt ten zwracała uwagę Borkowska kilka lat po opublikowaniu *Metafory drożdży...* Badaczka zmienia optykę interpretacyjną i wskazuje, że należy „raczej uznać wielokształtność tej poezji, niż szukać dla niej nadrzędnego porządku w kategoriach literackich, feministycznych czy estetycznych”. Borkowska podkreśla, że to właśnie „silnie zaznaczona perspektywa etyczna” w twórczości poetki spowodowała, że nie stała się ona „ikoną polskich feministek”. Por. G. Borkowska, *Poezja i etyka. Książka o wierszach Świrszczyńskiej*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 94–98.

45 Por. L. Irigaray, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 113–115.

46 Zob. K. Kłosińska, *Kobieta autorka*, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2001, s. 105.

## POEZJA JAK CHLEB

Z licznych wypowiedzi Świrszczyńskiej o charakterze metapoetyckim – a mam tu na myśli ankiety literackie i kilka tekstów publicystycznych, jak *Kto chce zostać Królem Duchem*<sup>47</sup>, *Izba tortur, czyli moja teoria poezji, Czy poeta ma obowiązki?, Co łączy poetę ze światem wszystkich istot żywych*<sup>48</sup> – wyłania się niezwykle złożona, ale spójna u swych podstaw, teoria poezji. Świrszczyńska dokonywała w nich rewizji kanonu poetyckiego i podkreślała wielokrotnie, że współczesna poezja oderwała się od życia:

[...] my, współcześni lirycy, jesteśmy pseudoklasykami spod znaku Koźmiana. Oto kilka podobieństw: piszemy – jak oni – poezję „uczoną” dla wąskiego grona znawców. Problemy formy są dla nas ważniejsze niż treść. Nasz język jest abstrakcyjny i retoryczny, oderwany od realiów i konkretów życia. Nasz temperament – sądząc z wierszy – chłodny, życie emocjonalne słabe. Nieznane nam są romantyczne głębie i burze uczuć ani romantyczna wylewność wobec czytelnika. W stosunku do tak zwanych prostych ludzi zachowujemy obojętność i wyniosły dystans. Nie znamy ich i nie pragniemy poznać.

CPO, 8

Wydaje się, że Świrszczyńska, pisząc o „poezji kawiarnianej”, wyabstrahowanej z rzeczywistości, miała świadomość, na czym polega proces alienacji robotnika, typowy dla kapitalistycznych sposobów produkcji. W swojej koncepcji poezji przeciwstawiała się wielokrotnie wszelkim automatyzmom, kiedy pisała o „pojedyńku człowieka z maszyną, która przecież także zabiera się już do produkcji lirycznej” (IT, 3), chcąc jak gdyby podkreślić, że urzeczowienie pracy idzie w parze z urzeczowieniem stosunków społecznych, a także samej sztuki.

Poetka zdaje się tym samym pytać o znaczenie poezji w świecie żywej abstrakcji i urzeczowionych stosunków społecznych. Przekonanie to wyrasta z głębokiej świadomości uwikłania poezji, literatury i sztuki w panujące w danym czasie stosunki produkcji. Dlatego – jak wyjaśnia Antonio Negri – każda analiza doświadczenia artystycznego powinna

47 A. Świrszczyńska, *Kto chce zostać Królem Duchem? Pięć pytań do poetów na 30-lecie poezji*, „Literatura” 1974, nr 44, s. 28.

48 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę ze światem wszystkich istot żywych? (Rozmowa z Anną Świrszczyńską)*, „Poezja” 1975, nr 5, s. 33–34.

odnosić się do „analizy sposobów przekształcania pracy”<sup>49</sup>. Kryzys języka, zazwyczaj utożsamiany z kryzysem paradygmatu modernistycznego, nie jest wyłącznie kryzysem estetycznym; przeciwnie, wynika on, jak pokazuje Negri, z przejścia od pracy żywej do pracy martwej. Urzeczowienie języka wiąże się zatem ściśle z kapitalistycznym sposobem produkcji, polegającym na urzeczowieniu ludzkiej pracy i ludzkiego życia.

Kryzys poezji, który – wedle poetki – polega na jej oderwaniu się od życia, wiąże się między innymi z warunkami życia w socjalizmie państwowym. W jednym z wywiadów mówiła: „Zdumiewające i tragiczne jest to, że w państwie ludzi pracy – praca jest tematem stale pomijanym w poezji. A jeśli się już o niej pisze, to przeważnie na poziomie, który jest zupełnie nie do przyjęcia”<sup>50</sup>. Sposób pisania o pracy, o który upominała się poetka, wykraczać miał poza ustanowione konwencje socrealistycznego kultu pracy. Świrszczyńska miała świadomość, że ów kult w państwie socjalistycznym również – podobnie jak w krajach kapitalistycznych – kończył się pogłębieniem pracy wyobcowanej. Nie tylko bowiem system ten utrzymywał towarową formę bogactwa społecznego, ale też utrzymał formę pracy abstrakcyjnej. W tym samym wywiadzie poetka rzecz tę ujęła jeszcze dobitniej:

W Polsce nigdy nie było kultu pracy, tradycji dobrej roboty. W epoce socrealizmu zmuszano twórców na siłę do opiewania tych spraw, co przyniosło w rezultacie mnóstwo patetycznego grafomaństwa i ośmieszyło całą akcję. Obecnie szanujący się poeta unika tych tematów jak ognia. Trzeba dużej odwagi osobistej, żeby napisać dziś wiersz o górniku czy hutniku. Byłam niedawno w hucie katowickiej i krakowskiej. Wstrząsnęły mną warunki, w jakich pracują tam ludzie. To są naprawdę bohaterowie – godni, żeby im stawiać pomniki, godni najwspanialszej poezji. Ale tej poezji dziś nie ma. Nie ma wśród nas Konopnickiej, która tak wzruszająco mówiła o prostych ludziach [...]. I to jest najcięższy zarzut, jaki stawiam dzisiejszej poezji. Zbyt rzadko, widać, członkowie związku literatów chodzą do zakładów pracy, a zbyt wiele czasu spędzają w kawiarniach i domach pracy twórczej, izolując się od życia przeciętnych obywateli, często nie znając go wcale<sup>51</sup>.

49 A. Negri, *Art and Multitude: Nine Letters on Art*, Polity Press, London 2012, s. XI.

50 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz, „Panorama” 1981, nr 32, s. 12.

51 Ibidem. Równie krytycznie poetka wypowiadała się na temat literatury socrealistycznej tuż po śmierci Stalina. W jednej z wypowiedzi dla prasy z 1957

Jednym z przejawów takiej alienacji jest oddzielanie nie tylko sztuki od życia, ale też poezji od pracy. Tymczasem literatura, jak pisze Raymond Williams, jest szczególnym rodzajem pracy, ucieleśnionej w medium języka<sup>52</sup>. Rzecz w tym, by na powrót stała się elementem ludzkiej działalności, który jest efektem żywej pracy. Świrszczyńska chciała tym samym wyrwać ją spod martwych skorup znaczenia i przywrócić jej zdolność do radykalnej transformacji natury i historycznej rzeczywistości: „Teraz, kiedy poezja przechodzi na całym świecie poważny kryzys, sądzę, że każdy piszący ma prawo, a może nawet obowiązek szukać sposobów jego przezwyciężenia” (PWYB, 12).

Nawet jeśli niektóre wypowiedzi Świrszczyńskiej, zwłaszcza jej aprobatywny stosunek do „akcji terenowych” i odwiedzania przez pisarzy zakładów pracy<sup>53</sup>, przypominają proklamacje radzieckich teoretyków socrealizmu, to bynajmniej nie należy upatrywać w nich przejawu uwikłania poetki w literaturę propagandową. Taki – nazbyt pochopny – wniosek wyciąga Renata Stawowy, która dostrzega we wczesnym artykule poetki „manifest propagujący nowy, socrealistyczny model sztuki”<sup>54</sup>. Chodzi mianowicie o artykuł z 1951 roku, zatytułowany *Zadania współczesnego pisarza: walka o nowe – socjalistyczne oblicze sztuki, walka o pokój*, w którym poetka przytacza słowa Andrieja Żdanowa, wygłoszone w 1934 roku na Zjeździe Pisarzy Radzieckich w Moskwie. Miał on wówczas powiedzieć, że sztuka ma być „socjalistyczna w treści, a narodowa w formie”<sup>55</sup>. Rzecz w tym, że

---

roku powiedziała: „Pisarze, którzy przez szereg lat oddychali szmirą i byli zmuszani do produkowania szmiry muszą obecnie dążyć przede wszystkim do tego, by osiągnąć... swój poziom sprzed dziesięciu lat”. *O swoich planach pisarskich mówi Anna Świrszczyńska*, „Dziennik Polski” 1957, nr 62, s. 4.

52 R. Williams, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 256.

53 Poetka ma na swoim koncie mniej fortunne wypowiedzi, jak na przykład ta: „Ja osobiście staram się, jak mogę, unikać tej izolacji. Latem, co roku, jadę na wieś do chłopów, pracuję razem z nimi przy żniwach i przy sianie, wiązę snopy, grabię i pielę, żyję przez miesiąc ich problemami. To mi potrzebne dla zdrowia psychicznego. I do pisania”. *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz..., s. 12.

54 R. Stawowy, „*Gdzie jestem ja sama*”. *O poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004, s. 314. Podobne wnioski wyciąga Wioletta Bojda, pisząca o tużpowsennych sztukach teatralnych Świrszczyńskiej, widząc w nich typową dla okresu socrealizmu literaturę produkcyjną. Zob. W. Bojda, *Wstęp*, w: A. Świrszczyńska, *Jeszcze kocham... Zapiski intymne*, oprac. W. Bojda, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019.

55 Por. A.A. Жданов, *Советская литература – самая идейная, самая передовая литература в мире: речь на Первом Всесоюзном съезде*

artykuł poetki dotyczy w głównej mierze dramatopisarstwa, a konkretnie potrzeby wykształcenia nowej formuły komediowej, która nie stanowiłaby powielenia komedii mieszczańskiej. Świrszczyńska głosi w nim konieczność tworzenia utworów opowiadających o radości życia: „Istnieje bardzo pilne zapotrzebowanie społeczne na tego rodzaju utwory – pogodne, pełne humoru, które by przedstawiały radość życia i rozmach twórczy dzisiejszego pokolenia”<sup>56</sup>. Tymczasem ujęcie to stoi w wyraźnej sprzeczności z kryteriami tematycznymi dopuszczalnymi w literaturze socrealistycznej<sup>57</sup>. Co prawda, w utworach dramatycznych Świrszczyńskiej odnajdziemy teksty wpisujące się w obowiązujące kryteria epoki, jak na przykład powiastka dla dzieci *Dzień w PGR* czy pieśń o Nowej Hucie<sup>58</sup>. Mimo to jej zainteresowanie historią ruchów robotniczych<sup>59</sup>, a zwłaszcza Komuną Paryską<sup>60</sup>, bynajmniej nie czyni z poetki partyjnej agitator<sup>61</sup>. Należy pamiętać o tym, że Świrszczyńska nie publikuje

---

*советских писателей, 17 август 1934 г.*, Госполитиздат, Москва 1953; tłum. – Magdalena Piekara.

- 56 A. Świrszczyńska, *Zadania współczesnego pisarza: walka o nowe – socjalistyczne oblicze sztuki, walka o pokój*, „Gazeta Krakowska” 1951, nr 146, s. 3.
- 57 Por. M. Piekara, *Śląski socrealizm. Władza – literatura – rzeczywistość*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2012, s. 171–181. Piekara pisze, że w „kręgu tematycznym polskich powieści socrealistycznych ważne miejsce zajmuje odbudowa przemysłu oraz przemiany polityczne czasów powojennych, w tym także przemiany związane z nowymi stosunkami własnościowymi, a tym samym ze zmianą nastawienia robotników wobec pracy, procesu produkcji i kształtowania się świadomego swych celów i zadań proletariatu”. Ibidem, s. 176.
- 58 Ważny jest natomiast nie tyle sam temat, ale też sposób jego realizacji. Bez dostępu do tekstów Świrszczyńskiej trudno tę kwestię rozstrzygnąć jednoznacznie.
- 59 Mam tu na myśli sztukę dramatyczną *Odezwa na murze*, poświęconą walce robotników z kapitalistami w 1885 roku.
- 60 Komuna Paryska nie była – wbrew pozorom – pożądanym tematem w literaturze socrealistycznej. Jak pokazuje Kristin Ross, w historiografii bloku wschodniego funkcjonowała ona raczej jako „nieudana rewolucja”, stanowiąc niejako punkt odniesienia dla rewolucji październikowej. Wówczas to, w siedemdziesiątym trzecim dniu od wybuchu rewolucji Lenin miał wykonać swój taniec pod Pałacem Zimowym na znak symbolicznego zwycięstwa: rewolucja październikowa trwała bowiem o jeden dzień dłużej niż Komuna Paryska i dlatego miała uchodzić za tę właściwą. Por. K. Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso Books, London–New York 2016, s. 4.
- 61 Wystarczy przyrzeć się powojennej twórczości dramatycznej, a zwłaszcza takim utworom, jak *Ostrożny* z 1946, który opowiada o kolaboranckiej rodzinie, bogacącej się w czasie wojny na współpracy z okupantami, a po wojnie – dzięki wejściu w struktury partyjne. Utwór ten, jak podkreśla Ewa Guderian-Czaplińska, z całą pewnością nie zmieściłby się „w ramach przepisów nadchodzącej doktryny – nawet jeśli ów dramat sprawia wrażenie

książek poetyckich w okresie stalinizmu; preferuje raczej powieści dla dzieci i sztuki teatralne, co można odczytywać jako jedną ze strategii przetrwania w socrealizmie. Być może wybierała ona tematy z obrzeża tradycji rewolucyjnej, gdyż z jednej strony teksty te gwarantowały jej wsparcie finansowe, a z drugiej – pozwalały zachować spójność światopoglądową<sup>62</sup>. Dlatego przytoczone przez nią słowa Żdanowa należy tu postrzegać raczej jako sposób na ominięcie cenzury, zwłaszcza że polskie wydanie jego tekstów ukazało się kilka lat później, bo dopiero w 1954 roku<sup>63</sup>.

Ważne jest natomiast, że w teorii poezji Świrszczyńskiej nie mamy do czynienia z typowym dla okresu socrealizmu dydaktyzmem, monumentalizmem i etosem pracy. Nie odnajdziemy również w jej twórczości poetyckiej wierszy, których tematem byłby kult partii i pracy. Jeśli pisała o pracy – to właśnie o tej jej formie, której władze socjalistyczne nie uznawały za produktywną. Praca reprodukcyjna była bowiem w okresie stalinizmu naturalizowana, z kolei jeszcze wcześniej, bo w okresie porewolucyjnym – utożsamiana z marnowaniem potencjału sił wytwórczych. Lenin, projektując wizję całkowitej kolektywizacji pracy reprodukcyjnej, pisał: „Kobieta jest jeszcze wciąż *niewolnicą domową*, mimo wszystkich wyzwalających ją ustaw, ponieważ przytłacza ją, dusi, ogłupia, poniża *drobne* gospodarstwo *domowe*, które przykuwa ją do rondli i pieluch, trwoni jej pracę na roboty wręcz barbarzyńsko nieprodukcyjne, drobne, denerwujące, otepiające, ogłupiające”<sup>64</sup>.

---

utworu socrealistycznego *avant la lettre*”. Zob. Eadem, *Teoria (i praktyka) śmiechu. Dramaty Anny Świrszczyńskiej*, w: *Dramat polski / Reaktywacja. Antologia wstępów historycznoliterackich I*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 120–121.

62 Świadczą o tym chociażby liczne podania do Związku Literatów Polskich z prośbą o przyznanie stypendiów na kolejne sztuki teatralne. Dowiadujemy się z nich nieco więcej o materialnej sytuacji, w jakiej znajdowała się wówczas poetka i jej rodzina.

63 Por. A. Żdanow, *Przemówienia o literaturze i sztuce*, przeł. I. Ogrodowicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1954. Henryk Markiewicz, wydając w 1952 roku książkę *O marksistowskiej teorii literatury*, również nie korzystał z oryginału wystąpienia Żdanowa, tylko z wypisów z przemówienia zrobionych przez Dubowikowa i Sewerina (wydanych w Moskwie w 1949 roku). Można zatem wnioskować, że – mimo iż prace Żdanowa znane były od czasów Zjazdu Szczecińskiego – nie były dostępne w Polsce do 1953 roku. Dziękuję Magdalenie Piekarze za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię oraz wskazanie adresów bibliograficznych.

64 W. Lenin, *Wielka inicjatywa*, w: Idem, *Dzieła*, T. 29, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 424. Por. także Idem, *On the Emancipation of Women*, University Press of the Pacific, Honolulu–Hawaii 1977; A. Glińska, *Lenin o kwestii kobiecej*, „Etyka” 1971, nr 8, s. 7–22.

Najbardziej wyrazistą u Świrszczyńskiej cechą, która zbliża jej twórczość do tzw. drugofalowych projektów feministycznych, jest nieustanne pogrywanie z podziałem na produkcję i reprodukcję. Wspomniana strategia uwidacznia się w tych momentach, w których poetka mówi właśnie o pracy. Nie ogranicza się to jednakże do doboru tematów; taktyka poetki często daje się uchwycić na poziomie strategii pisarskiej, a konkretnie metonimizacji pisania i pracy, widocznej w tych miejscach, gdzie poetka decyduje się na odsłanianie procesu twórczego. Autorka tomu *Jestem baba* próbuje tym samym wydobyć niekapitalistyczne pojęcie pracy reprodukcyjnej, która opiera się na budowaniu więzi społecznych poza ekonomią rynkową, chcąc w ten sposób odzyskać jej twórczy potencjał. Zawiera się on w ambiwalencji, jaka wpisana jest w tego rodzaju pracę. Z jednej strony odbywa się ona zawsze kosztem kobiety i jej pragnienia rozwoju, jak rzecz tę Świrszczyńska ukazała w *Mama płaci alimenty*; z drugiej – opiera się na relacjach z innymi, jest źródłem poetyckiej twórczości. W wierszu *Literatka robi pranie* (CiR, 78) pojawia się związek między pisaniem a praniem: „pranie w stylu retro” jest zarazem czynnością powtarzalną („Piorę, piorę, płuczę, wyżymam, / jak moje babki i prababki”; CiR, 78), jak i swoistym nadmiarem niedającym się zarejestrować w procesie pisania. Pranie w sposób tradycyjny w gruncie rzeczy staje się czynnością związaną z odtwarzaniem kobiecych genealogii, a konkretnie z przywracaniem historii codzienności kobiet (matek, babek, prababek), która – niczym biel czystej koszuli – nie została usymbolizowana w języku ekonomii patriarchalnej i dlatego nie sposób odtworzyć jej wyłącznie w pisaniu.

Jednakże u Świrszczyńskiej to nie czysta koszula, lecz „Pisanie / jest podejrzone. / Jak wystukane na maszynie / trzy znaki zapytania” (CiR, 78). Poetka ukazuje pranie koszuli jako „relaks”, ponieważ jest ono dla pisarki niewyalienowaną formą pracy reprodukcyjnej, która staje się źródłem radości i twórczości. Podobnie rzecz tę ujmie w innych wierszach z tego cyklu, gdzie o grabieniu siana (*Grabie siano*, CiR, 75), myciu podłóg (*Szczekać nie potrafię*, CiR, 74), kopaniu ziemniaków (*Kiedy kopię ziemniaki*, CiR, 77) pisze jak o czynnościach przywracających poczucie sensu i będących źródłem codziennej radości. Praca reprodukcyjna przestaje jawić się jako przyczyna opresji kobiet właśnie w warunkach, w których kobieta zyskuje kontrolę nad owym procesem i ma dostęp do środków utrzymania. Staje się wręcz czymś przeciwstawnym pisaniu, będącym formą wyalienowanej formy pracy zarobkowej. Świrszczyńska chce w ten sposób podkreślić, że pisanie – by mogło być źródłem radości i wolności – musi być cielesne i mieć związek

z rzeczywistością materialną (szerzej piszę o tym w rozdziale *Praca miłości*).

To „synonimiczne traktowanie literatury i wytwórczości” przez Świrszczyńską – jak rzecz tę ujęła Wioletta Bojda, pisząc, że „razi” i stanowi ono zaprzeczenie wcześniejszych, wyznawanych przez poetkę wartości<sup>65</sup> – jest obecne w jej twórczości od samego początku. Staje się ono wyrazem rewolucyjnego marzenia o przezwycięzeniu podziału pracy na manualną i intelektualną, duchową i materialną, który doprowadził do uabstrakcyjnienia pracy konkretnej, a w konsekwencji – do odseparowania sztuki od rzemiosła, artystów od społeczeństwa czy produkcji od konsumpcji. W efekcie tego podziału, jak czytamy w *Ideologii niemieckiej*, „użycie i praca, produkcja i konsumpcja przypadają w udziale różnym osobnikom”<sup>66</sup>. Pisanie staje się tu zatem formą estetycznej możliwości przekraczania podziału, wedle którego zdolności manualne przypisuje się jednym grupom społecznym, a intelektualne – drugim. Poeta – zdaniem Świrszczyńskiej – nie może być „inżynierem dusz”, jak w socrealizmie. Ma być z jednej strony natchnionym twórcą, a z drugiej – rzemieślnikiem: „Oczywiście w stanie natchnienia powstaje tylko pierwszy zapis wiersza, płodny chaos, który trzeba dopiero zorganizować. Potem następuje mozolna, drobiazgowa obróbka, w czasie której dochodzi do głosu rzemiosło autora, jego samokrytycyzm i kultura” (IT, 3).

Nie sposób zatem tak jednoznacznie przypisać tekstów Świrszczyńskiej z lat 50. do konwencji socrealistycznej. Przeczy temu jej wyrazisty i konsekwentnie realizowany program poetycki. Wedle autorki *Wiatru* poezja jest mieszaniną natchnienia i rzemiosła; poeta ma zachować swoją autonomię, ale nie przestawać służyć społeczeństwu; dążyć do zmiany świata i przekształcania stosunków międzyludzkich, lecz nie rezygnować z poszukiwania nowych form. W imię wolności

Poeta został zwolniony ze swoich obowiązków wobec gromady. Bardzo dobrze. Ale kto nie ma żadnych obowiązków, żadnej konkretnej pracy do wykonania, ten się nie liczy. Ten jest nieważny, można się obejść bez niego. I społeczeństwo obywateli żyje bez nas. [...] Nie mamy wpływu na kształtowanie się sylwetki duchowej współczesnego Polaka, na życie moralne narodu.

CPO, 8

65 W. Bojda, *Wstęp*, w: A. Świrszczyńska, *Jeszcze kocham... Zapiski intymne*, oprac. W. Bojda, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019, s. 18.

66 K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 34.

Poetka odrzuca podział na sztukę wysoką i dekoracyjną. Odzwierciedla on bowiem panujące stosunki społeczne, ustrukturyzowane wedle podziału na tych, którzy mogą wykonać pracę twórczą, i tych, którzy są jedynie wyrobnikami. Tymczasem odrzucenie tego podziału tożsame jest w jej twórczości ze zniesieniem podziału na produkcję luksusowych dóbr i nadprodukcję niepotrzebnych towarów, na piękno i użyteczność, na utylitaryzm i poetyckość. Uwidacznia się to zarówno na poziomie formalnym, jak i treściowym, a mianowicie w odwracaniu przez Świrszczyńską wszystkich hierarchii wartości. Nie bez powodu odnajdziemy u niej tak wiele wierszy opowiadających o staniu na głowie czy utworów, które wskrzeszają tradycje ludyczne i karnawałowe. Poezja ma rodzić się w spotkaniu z drugim człowiekiem; ma być wywiedziona wprost z życia codziennego. Minimalistyczny, niekiedy surowy i naturalistyczny styl późniejszych wierszy poetki jest dążeniem do maksymalnej demokratyzacji sztuki poetyckiej; ma ona przemawiać w imieniu jak największej grupy ludzi, będących nie tyle odbiorcami jej poezji, ile jej współtwórcami. W ten sposób poetka przezwycięża podział na artystów i zjadaczy chleba; na natchnienie i rzemiosło; na twórcę i odbiorcę. Poezja nie ma opisywać nędzy i biedy czy słać bohaterów rewolucji, lecz być integralną częścią życia codziennego, wprawiającą w ruch zdolności twórcze całego społeczeństwa. Świrszczyńska zaburza w ten sposób wszelkie podziały i hierarchie, a jej celem jest zintegrowanie poezji na powrót z życiem społecznym. Tworząc w ten sposób żywą, ucieleśnioną sztukę, będącą przejawem dobra wspólnego, poetka występuje przeciwko państwowemu centralizmowi i monumentalizacji sztuki. Wyzwolenie twórczych możliwości w społeczeństwie jest tożsame z przezwyciężeniem podziału pracy oraz z uwolnieniem ludzkiego szczęścia. Nie bez powodu Marianna Bocian określiła twórczość poetki mianem „poezji ludzkiego spotkania”<sup>67</sup>.

Tłumaczyłoby to, dlaczego Świrszczyńska na późniejszym etapie swojej twórczości krytycznie wypowiadała się pod adresem tej poezji, w której – jej zdaniem – przeważały kwestie formalne: „[...] nasza pseudoklasyczna produkcja liryczna [...] nie wyraża życia, które wre dokoła nas” (CPO, 8). Podkreślała, że poezja jest wyizolowaną z życia martwą

67 O *Jestem baba* pisała, że: „Tom ten jest zbiorem utworów, które w procesie odbioru przestają być poezją, stając się dzięki niespotykanemu w poezji autentyzmowi – otwartym procesem ludzkiego Życia, w którym mamy prawo nie »biernego odbioru«, lecz prawo do współuczestniczenia”. Por. M. Bocian, *Remanent i kapitalny remont*, „Nadodrże” 1972, nr 25, s. 10.

abstrakcją: „W naszych wierszach przeważnie nie ma nas, ludzi. Są tylko nasze lektury i studia, zdobycze stylistyczne i przynależność do szkół poetyckich” (KD, 28). Nadmierne skupienie na formie, zdaniem autorki, pogłębiało izolację poezji. Poetka, przeciwnie, chciała zerwać z elityzmem kręgów poetyckich: „Oskarżam dzisiejszą polską poezję o wielki grzech: o to, że nie jest pisana dla trzydziestu dwóch milionów obywateli, ale dla garstki krytyków i hobbistów” (KD, 28). Forma staje się dla niej tym samym, czym była w marksistowskiej teorii literatury Williamsa – odbiciem stosunków społecznych: im bardziej abstrakcyjna, tym głębszy jest podział pracy i alienacja w świecie społecznym. Dlatego poezja nie ma ograniczać się wyłącznie do kwestii formalnych, gdyż materialność języka nie jest zespołem właściwości fizykalnych, lecz materialną działalnością. Jak pokazuje Williams, oddzielenie abstrakcyjnej, fizycznej właściwości języka od aktualnej ludzkiej praktyki jest charakterystyczne dla mieszczańskiej ideologii, dążącej do oddzielenia tego, co indywidualne, od tego, co społeczne<sup>68</sup>. Tymczasem wedle Świrszczyńskiej język wiersza ma możliwie najbardziej zbliżyć się do życia: „[...] nie jest dobrze, jeśli wierszy nie czuć ludzkim potem i zwierzęcą sierścią, gnojem, kałużą leśną i zimową zamiecią. Te wonie są na pewno zdrowsze dla poezji od zapachu kawiarni” (IT, 3).

Poszukując nowego wyrazu dla całej złożoności życia społecznego, poetka starała się wypracować jak najbardziej demokratyczną formę języka poetyckiego. Nie chodziło jednakże o taką formę, która byłaby zdolna urzeczywistnić Mickiewiczowskie marzenie o dotarciu poezji pod strzechę. Przeciwnie, poetka nie romantyzowała ludu ani też nie miała ambicji jego edukowania. W poezji upatrywała raczej swoistej formy solidarności z najsłabszymi, czyli z wszystkimi istotami żywymi, które są najbardziej narażone na krzywdę i cierpienie. W *Izbie tortur...* pisała:

Wyraża [poeta – K.S.] ludzkość, swój czas, swoje miejsce na ziemi. Na własny zawód powinien patrzeć oczami statystycznych mieszkańców naszego globu – którym – powiedzmy to wyraźnie – poezja wcale nie jest potrzebna. Którzy nie mają czasu na takie luksusy, wszystkie swe siły wytyżają na zdobycie i utrzymanie dachu nad głową, na przeżycie dnia i wyżywienie swoich bliskich. Przecież to oni, utrudzeni morderczą walką o byt, stanowią olbrzymią większość ludzkości i mają największe prawo ją reprezentować. Powiem paradoksalnie: powinniśmy pisać wiersze dla

68 R. Williams, *Marksizm i literatura...*, s. 47.

tych, którzy naszych utworów z pewnością nie byłiby w stanie zrozumieć. I nie o to chodzi, żeby za wszelką cenę uczynić je dla nich zrozumiałymi, lecz o to, żeby pisząc patrzeć na świat ich oczami, wyrażać ich cierpienie, trwogę i szczęście. Poeta musi mieć silne poczucie więzi z ludźmi, czuć się członkiem wielkiej wspólnoty człowieczej. Być gardłem tych, którzy sami nie umieją mówić.

IT, 3

To właśnie w tym fragmencie zawiera się *clou* poetyckiego programu Świrszczyńskiej: z jednej strony wiara w możliwość zmiany świata, a z drugiej – tragiczna świadomość porażki. Najpełniejszy wyraz tego przekonania znajdziemy w przedwojennej sztuce *Orfeusz*<sup>69</sup>, gdzie tytułowy bohater udaje się do piekła nie po to, by wywalczyć dla wszystkich zniesienie prawa śmierci i uwolnić w ten sposób ludzkość od krzywd zadanych przez bogów; celem jego wędrówki jest interes własny, a mianowicie odzyskanie ukochanej Eurydyki. Tym samym porzuca on obroną przez siebie misję zbawienia świata, przedkłada bowiem nad dobro ogółu szczęście jednostki i dlatego czeka go niechybna śmierć ze strony menad. Jednakże, jak pisze poetka,

Choć Orfeusz umiera, idea, o którą walczy, pozostaje żywa. Jest ona obecna nawet w sercach menad, które nieuleczone przez Orfeusza czekać będą na nowego wybawiciela<sup>70</sup>.

Dlatego też w żadnej wypowiedzi publicystycznej poetki nie odnajdziemy wiary w to, że wierszem można zbawić ludzkość. Przeciwnie, Świrszczyńska wielokrotnie podkreślać będzie, że poezja nie zmienia świata i nie wyzwoli mas ludzkich z cierpienia:

Na co może przydać się nasz przeciętny tomik wierszy [...]. Salowej na porodówce, której uszy pełne są wycia rodzących kobiet? Hutnikowi przy wielkim piecu, co przez dwadzieścia lat pracuje stojąc o krok od rzeki płynnego ognia, w którą może go pogrążyć każdy nieostrożny ruch? Robotnicy, która wróciwszy z nocnej zmiany zabiera się po nieprzespanej nocy do wielkiego prania i płacze, bo pobił ją przed chwilą pijany mąż? [...] Staruszce, którą dzieci oddają przemocą do domu starców?

69 Por. A. Świrszczyńska, *Orfeusz. Sztuka w trzech aktach*, w: Eadem, *Teatr poetycki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.

70 A. Świrszczyńska, *Na marginesie „Orfeusza”*, „Teatr” 1946, nr 6–7, s. 61.

Alkoholikowi z odwyku, co walczy rozpaczliwie z nałogiem? Ciężarnej dziewczynie, porzuconej przez chłopca? Choremu, który dowiedział się, że ma raka? Chuliganowi, co postanowił zostać uczciwym człowiekiem?

Dla takich ludzi i dla wielu o podobnych życiorysach nasze wiersze to – z małymi wyjątkami – bezużyteczne kawałki papieru. [...] Co my dajemy czytelnikowi? Współuczestnictwo w jego cierpieniu? Oczyszczenie moralne? Mądrość? Radość z piękna świata?

CPO, 8

Poetę cechuje raczej pokora aniżeli poczucie misji zbawienia<sup>71</sup>. Na pytanie: „Z czego wynika element pokory w życiu poety?” Świrszczyńska odpowiedziała jeszcze dobitniej:

A.Ś.: Z wielu spraw. Z poczucia nieważności tego, co mamy do powiedzenia tej gromadzie cierpiących, ciężko pracujących istot, borykających się z rzeczami tak trudnymi i powszechnymi jak życie i śmierć; ze świadomości, że zabierając głos podejmujemy wobec innych jakieś obowiązki, których nie potrafimy spełnić (dajemy im przecież jakąś nadzieję pomocy, która zawiedzie); na koniec ze świadomości, że wielu z nich przewyższa nas mądrością człowieczą, wypływającą z sumy przeżytych cierpień. A one przecież nadają właściwą rangę człowiekowi. Dlatego stara żebraczka trzęsąca się z zimna jest dla mnie istotą bardziej dostojną i godną czci niż najślawniejszy poeta świata, jeżeli stąpał przez życie po różach<sup>72</sup>.

Świrszczyńska łączy romantyczną wiarę w możliwość zmiany świata z tragicznym poczuciem niemocy wiersza i nieużyteczności poezji. Paradoksalnie postawa ta nie jest przejawem naiwności i narzuceniem poecie roli Mickiewicza, jak sugerowała poetce Małgorzata Baranowska<sup>73</sup>. Odczytuję te słowa raczej jako przejaw dojrzałości samej Świrszczyńskiej: z jednej strony przepracowywania paradygmatu romantycznego, a z drugiej dystansowania się wobec poezji politycznej czy zaangażowanej.

71 Tomasz Mizerkiewicz porównał ten aspekt programowy Świrszczyńskiej do Mickiewiczowskiej formuły „Nazywam się Milijon – bo za miliony Kocham i cierpię katusze”. Por. T. Mizerkiewicz, *Zasada wielkości i patosu – o koncepcji poetyckiej tomu „Budowałam barykadę”*, w: Idem, *Po tamtej stronie tekstów. Literatura polska a nowoczesna kultura obecności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2013, s. 246.

72 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę...*, s. 33.

73 M. Baranowska, *Poetów najlepiej topić*, „Literatura” 1974, nr 48, s. 7.

Świrszczyńska nie wierzyła w to, że poezja nas ocali. Gdyby było inaczej, gdyby wiersz mógł zbawić ludzkość, musiałby za tym stać konkretny program naprawczy, który już sam w sobie zakładałby szereg ograniczeń. Nie tylko wprowadzałby już określoną wizję świata, ale też forsował paternalistyczny stosunek do ludu, któremu owa wizja zostałaby narzucona. Tymczasem Świrszczyńska wystrzegła się tego redukcjonizmu<sup>74</sup>. W swojej teorii poezji powtarzała raczej, że poeta ma dążyć do zmiany świata mimo tragicznej świadomości własnej porażki: „Celem słowa w poezji jest dorosnąć do treści, jednak celu tego nie potrafi ono nigdy osiągnąć, gdyż z energii psychicznej, jaka jest w poecie, wciela się w słowo tylko drobna część. Każdy wiersz ma właściwie prawo żądać nowej poetyki, stworzonej jednorazowo na wyrażenie jego jednorazowej treści” (PWYB, 15).

### POEZJA EKSTATYCZNA, POEZJA NIEMOŻLIWA

Tym, co wydaje się szczególnie interesujące w programowych wypowiedziach autorki *Jestem baba*, będzie właśnie owa aporia między tym, co możliwe, a tym, co niemożliwe. To dostrzegalne w twórczości poetki napięcie sprawia, że nie sposób zawęzić jej twórczości do jednej tylko kategorii, czy to do poezji: kobiecej, czy patriotycznej, ani też do tzw. poezji: politycznej czy zaangażowanej. Świrszczyńska, pisząc o połączeniu sztuki z życiem, bynajmniej nie postuluje powrotu do reprezentacjonistycznego modelu sztuki. Ów powrót byłby jedną z form redukcjonizmu, o której pisze Williams, a która polegałaby na redukowaniu złożoności tej poezji do jakiejś konkretnej ideologii. Tymczasem u Świrszczyńskiej od początku jej twórczości mamy do czynienia z pragnieniem przekraczania ograniczeń, jakie narzuca język konkretnej ideologii.

Poezja ma utrzymywać związek z życiem, ale nie może ograniczać się do jego przedstawienia<sup>75</sup>. Poetka podkreśla tym samym, że należy wyjść poza paradygmat, który głosi, że poezja stanowi odbicie tego, co

74 Tezę o utylityzmie poezji stawia w swojej interpretacji na przykład Bartosz Małczyński, który pisze, że „esej *Izba tortur...* zawiera wykaz siedmiu zasad, których przestrzeganie stwarza szansę na utylitaryzację poezji, a więc uczynienie z twórczości pożytecznego narzędzia w działalności społecznej”. Por. B. Małczyński, *Wierszem zbawić ludzkość. Poezja Anny Świrszczyńskiej*, Instytut Literatury, Kraków 2020, s. 46.

75 Tak też należy rozumieć jej wypowiedź: „Uważam, że i proza, i poezja ma przedstawiać życie takim jak jest, przede wszystkim po to, żeby je zmienić na lepsze”. A. Świrszczyńska, K. Meloch, *Poetka wśród nas*, „Nasz Klub” 1978, nr 9, s. 8.

dzieje się w sferze społeczno-politycznej. Byłaby to powtórna forma urzeczowienia języka poetyckiego, charakterystyczna dla przemysłowego okresu kapitalizmu, kiedy to sztuka reprezentacjonistyczna – jak zauważył Negri – zyskała status formy towarowej. U Świrszczyńskiej dzieje się coś znacznie więcej – poezja ma dążyć do zmiany świata. Z tego powodu nie może być użyteczna i zrozumiała. Poetka bynajmniej nie czyniła z poezji utylitarystycznego narzędzia edukowania ludu. Przeciwnie, miała świadomość, że ci, do których pisze, nigdy nie będą jej czytać: „I nie powinno się pisać dla elity. Powinno się pisać dla tych, którzy nie czytają poezji, i choć może nigdy nie przeczytają moich wierszy, muszą być ich posłem i walczyć o ich sprawę”<sup>76</sup>. Rolą poety, jak twierdziła w *Izbie tortur*, jest „mieć moralność na wyrost, moralność ludzi jutra” (IT, 3).

Poezja, wedle Świrszczyńskiej, rozpięta jest między możliwością a niemożliwością; nie zbawi świata, choć dąży do przekraczania konkretnych uwarunkowań materialnych. Dlatego nie sposób ograniczać jej do tego, co odzwierciedla rzeczywistość i jawi się jako zdeterminowana możliwość. Świrszczyńska poszukiwała w poezji czegoś więcej; czegoś, co Jacques Derrida określał właśnie mianem niemożliwości. Niemożliwość, będąca rodzajem niezdeterminowanej otwartości, jest bowiem tym, co z jednej strony warunkuje, a z drugiej – „zanieczyszcza” wszelką możliwość; czyni ją zawsze czymś innym niż jest. Dlatego nie stanowi jej przeciwieństwa. Wprowadza w nią natomiast pewien rodzaj otwartości, nieokreśloności i w ten sposób każe przemyśleć możliwość od nowa. Derrida pisze:

Owo *nie-* tego, co niemożliwe jest z całą pewnością radykalne, nieustępliwe i niezaprzeczalne. Nie jest jednakże wyłącznie negatywne czy po prostu dialektyczne: *wprowadza* w możliwość, staje się dziś *jej odzwiercynym*, sprawia, że ona nadchodzi, że porusza się zgodnie z anachroniczną tymczasowością lub wedle nieprawdopodobnego rodowodu – który ponadto jest też źródłem wiary<sup>77</sup>.

To właśnie owa wiara przyświecała poetce w jej pracy twórczej; wiara w możliwie lepszy świat bez cierpienia, krzywd i wyzysku; świat twórczej wolności i wyzwolonej cielesności: „Jako maksymalistka wierzę,

76 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”..., s. 13.

77 J. Derrida, *Paper Machine*, transl. R. Bolwy, Stanford University Press, Stanford–California 2005, s. 90–91.

że poeta może odegrać znaczną rolę w tej walce o przyszłość życia<sup>78</sup>. Wiara ta uwidacznia się nie w samej publicystyce<sup>79</sup> czy w wierszach społecznych, lecz wszędzie tam, gdzie poetka w subtelny sposób przemycza marzenie o zmianie świata: w erotykach, w migawkach z podróży, w wierszach opowiadających o radości istnienia. Mimo to Świrszczyńskiej doskwierało – jak się zdaje – owo poczucie niemocy. Z tego powodu poszukiwała ona kontaktu z ludźmi, starając się wyjść poza wąski krąg odbiorców poezji:

Pracownikom branży tak podejrzanie niekonkretnej jak poezja zawsze grozi zamknięcie w świecie bezcielesnych cieni i luster, w piekle rzeczowników oderwanych. Z każdym rokiem czuję silniejszą potrzebę dopełnienia mojej działalności poetyckiej publicystyką, próbami ingerencji w bieżące życie, aby – mówiąc banalnie – zmienić je na lepsze. Łączy się z tym nadzieja, zapewne trochę naiwna, że można zmienić to życie, jeśli wielu ludzi mocno tego chce. [...] Mimo wszystko nie tracę nadziei i zapału. Mam już dziesięć nowych projektów naprawy świata. Niepotrzebne, mówicie? Nie bardziej niż pisanie tomików *Jestem baba i Szczęśliwa jak psi ogon*<sup>80</sup>.

W niektórych tekstach publicystycznych udzielała konkretnych porad i wskazówek, których zastosowanie miałoby ułatwić życie codzienne Polek i Polaków<sup>81</sup>. Pisała również liczne teksty interwencyjne, w których należy widzieć raczej krytykę antyrobotniczej polityki ustroju socjalistycznego, aniżeli jej bezkrytyczną aprobatę.

Świrszczyńska, wbrew temu, co mówiła i pisała w tekstach publicystycznych, nie projektowała jednakże wizji nowego, lepszego świata. Dążyła raczej do wyzwalania i wskrzeszania owego marzenia w zbiorowej wyobraźni. Poeta miał łączyć w sobie prometejską odwagę, buddyjską wiarę, sokratejską mądrość i leninowski bunt:

78 *Pod prąd...*, s. 9.

79 Z niektórych wypowiedzi poetki można wnioskować, że planowała ona rozszerzenie swojej działalności publicystycznej i wydanie zbioru artykułów *Poetka szarga świętości*. Nigdy natomiast nie udało jej się zrealizować tego planu. Por. R. Stawowy, „Gdzie jestem ja sama”..., s. 324.

80 *U pisarzy: Anna Świrszczyńska*, „Literatura” 1979, nr 7, s. 6.

81 Mam tu na myśli na przykład artykuł zatytułowany *Kilka propozycji*, który jest w istocie zbiorem konkretnych pomysłów na uspołecznienie pracy reprodukcyjnej. Por. A. Świrszczyńska, *Kilka propozycji*, „Dziennik Polski” 1971, nr 281, s. 3.

Prometeusz walczył o prawo ludzkie wobec bogów, Budda chciał zwalczyć cierpienie świata, Sokrates prowadził bezkompromisową walkę o prawdę aż do wspaniałej śmierci. Lenin walczył o sprawiedliwość społeczną. [...] Poeta musi mieć silne poczucie więzi z ludźmi, czuć się członkiem wielkiej wspólnoty człowieczej, być gardłem tych, którzy sami mówić nie umieją. I wtedy się go cytuje, tak jak to było w Sierpniu<sup>82</sup>.

Postaci te wyznaczają niejako ramę dla programu Świrszczyńskiej. Tym, co je w zamyśle poetki łączy, będzie etyka bezwarunkowej solidarności z najsłabszymi, „których głos zbyt rzadko słychać w gwarze świata” (PWYB, 13). Tego rodzaju solidarność o zasięgu światowym została przez Derridę określona mianem nowej międzynarodówki – ponadpartyjnej i ponadpaństwowej. Nie ogranicza się ona wyłącznie do socjalistycznych organizacji, ale też nie zostaje pozbawiona rewolucyjnego ducha Międzynarodówki, która konsolidowała ruchy robotnicze i wszystkie grupy opresjonowane<sup>83</sup>. Elementem spajającym jest właśnie – jak powiada Derrida – cierpienie oraz gotowość grup marginalizowanych do „skierowania polityki, prawa i etyki we własnym kierunku”<sup>84</sup>. U Świrszczyńskiej grupy te to nie tylko kobiety, ale wszyscy zaznający cierpienia i krzywd – chłopki, żebraczki, chorzy, robotnicy, bezdomni, stare kobiety, włóczędzy, ubodzy, ludy skolonizowane, ofiary przemocy domowej i instytucjonalnej – których głos pozostaje niesłyszalny dla politycznych decydentów i klas rządzących:

W miarę upływu lat rośnie we mnie poczucie biologicznej więzi z innymi ludźmi, przede wszystkim z tymi, którzy cierpią. Odczuwam siebie jako drobną, bezimienną cząsteczkę olbrzymiej gromady, która cierpi. Nędzarze, starzy, chorzy, rozdeptani przez los – to będzie temat mojego następnego tomiku. Chcę pisać dla nich, o nich, w ich imieniu. Marzę o tym, żeby oni mnie czytali<sup>85</sup>.

W poezji Świrszczyńskiej przeważała silnie etyczna postawa wobec świata, którą spajać miały właśnie solidarność z najsłabszymi oraz walka

82 Poetka ma tu na myśli wiersz *Który skrzywdziłeś...* Czesława Miłosza, którego fragment został umieszczony na pomniku Poległych Stoczniovców w Gdańsku. Por. *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz..., s. 13.

83 J. Derrida, *Paper Machine...*, s. 125.

84 Ibidem, s. 126.

85 A. Świrszczyńska, *Dlaczego piszę?*, „Kultura” 1977, nr 30, s. 4.

o sprawiedliwość społeczną. W jednym z wierszy poetka niejako wyłuszczyła swój kodeks etyczny:

Padam na ziemię,  
ustami do czarnej ziemi.  
Mówię: Boże, którego nie ma,  
nie daj, żebym zrobiła krzywdę  
człowiekowi.

*Padam na ziemię*, JB, 124

Nawet jeśli poezja nie spowoduje, że świat nagle zmieni się na lepsze, to obowiązkiem poety jest opowiadanie się po stronie uciśnionych, gdyż ma on być „wrażliwością i sumieniem świata” (PWYB, 16). Pracy twórczej poetki towarzyszyło więc poczucie odpowiedzialności, które – jak powiedziałby Derrida – nie może opierać się wyłącznie na wiedzy i racjonalnej logice. Odpowiedzialność u Świrszczyńskiej wiązała się ściśle z wtargnięciem w świat gotowych możliwości owego pierwiastka nie-możliwości; tego, co nie tyle aktualizuje samą możliwość, ile ją zaburza, wprowadzając w jej obszar element jednostkowości i wyjątkowości. Ten proces będzie wiązał się zwłaszcza z wyzwaniem cielesności z określonych uwarunkowań materialnych, jako że „jedyne sposoby na tworzenie solidarności i empatii – jak przypomina Franco Berardi – odbywa się za sprawą ciała. Solidarność to radowanie się ciałem innego. Solidarność nie jest wartością etyczną czy polityczną; to cielesność”<sup>86</sup>.

Wyjaśniałoby to, dlaczego w tak licznych wierszach powraca u Świrszczyńskiej obsesyjny motyw ekstazy, nie tyle rozumianej jako pragnienie wyjścia poza własne ciało, ile jako forma przekroczenia narzuconych odgórnie ograniczeń<sup>87</sup>. Świrszczyńska, jak powiedziałby Derrida, zgadzała się na zawieszenie samej możliwości; na rozerwanie własnej historii – tego, co możliwe dla niej samej – przez wkroczenie w nią tego, co niemożliwe.

86 F. Berardi, W. van Weelden, *Erotic Uprising: An Interview with Franco Berardi*, „Open! Platform for Art, Culture & the Public Domain” 2012, <https://www.google.com/url?sa=t&rcrt=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiznumroL3xAhVFvIsKHdsMCagQFjAAegQIBRAD&url=https%3A%2F%2Fwww.onlineopen.org%2Fdownload.php%3Fid%3D358&usg=AOvVaw1iRGTAgrEAqPjwL2MiGqZa> [dostęp: 10.05.2021].

87 Dlatego też daleka jestem od czytania Świrszczyńskiej jako poetki metafizycznej. Piszę o tym w rozdziale *Nieśmiertelność i ekstatyczne fałdowanie*.

Nie bez powodu odnajdziemy w jej dorobku szereg wierszy, w których mamy do czynienia albo z rodzeniem siebie na nowo: „Muszę urodzić samą siebie. / To wielki trud” (*Rodzę siebie*, W, 60), albo z ekstatycznym porzuceniem siebie na rzecz czegoś nowego, jak w wierszach *Wybredna* („Odejdę / od swojej ręki, / od swego nosa, / od swego mózgu”; W, 56) czy *Przestrzeń*:

Jestem przestrzeń  
nie zamieszкана.  
Błagam was,  
nie zaludniajcie mnie.  
Nie wstawiajcie we mnie niczego.  
[...]  
ani imienia, ani wieku, ani płci.

Ani też epoki z jej wszystkimi udrękami,  
ani przynależności do gatunku ludzkiego. [...]

*Przestrzeń*, W, 64

Owa ekstaza nie polega tu jednakże na metafizycznym czy ponadmysłowym doznaniu transcendentnym, lecz na wystawieniu ciała na ową niemożliwość. Wiąże się ona zawsze z pewnym ryzykiem, jednakże bez owego ryzyka świat byłby, jak powiada Derrida, tylko „maszyną funkcjonującą bez nas, bez odpowiedzialności, bez decyzji, ostatecznie bez etyki, praw i polityki”<sup>88</sup>.

Świrszczyńska nie kreśli zatem wyłącznie wizji monadycznego ciała; nie zamyka się również w indywidualnym doświadczeniu kobiecości. Przeciwnie, jednostkowość zyskuje tu zawsze wymiar wspólnotowy, jak w wierszu *Radość samotności*, gdzie czytamy: „Oddalę się od wszystkiego / i wejdzie we mnie wszystko. [...] // Samotność da mi samą siebie / i świat” (SJPO, 28). Jedną z cech charakterystycznych poezji Świrszczyńskiej jest swoiste zagęszczenie, które – mimo ascetycznej formy wiersza – przejawia się właśnie na poziomie struktury podmiotowości. Ekstatyczne ciało pozostaje jednostkowe, lecz zawsze mieści w sobie niezliczoną ilość innych ciał i cały świat wraz z bogactwem jego ucieleśnień:

Siła,  
za chwilę może mnie nie będzie,

88 J. Derrida, *Paper Machine...*, s. 128.

ale teraz siła, wybucham  
 z siebie,  
 wytryskuję, wyskakuję ze skóry,  
 cwałowanie i jego echa, a teraz  
 rozmnażam się pączkując jak ogień,  
 dolina płomieni, balet huczący,  
 parskam w kąpieli gwałtowności  
 gwałtowna aż po uszy,  
 uszami  
 wlewa się to do środka,  
 gotują się morza, odbiegają piany,  
 płynę, nurkuję, łykam, krztuszę się,  
 wyją oceany niepołamowań,  
 śmieją się ciężkie przestrzenie,  
 lecę jak meteor, rozkosz, głową w dół,  
 na dno, dna nie ma, lecę.

O rozdziawiona aż do korzeni języka  
 gębo nadmiaru,  
 krzycz gębo,  
 niemożliwe, aby naprawdę działa się to,  
 co się dzieje.

*Szczęście istnienia*, SJPO, 29

Poezja jest więc ową „gębą nadmiaru”, erupcją pożądania, o którym pisała Hélène Cixous w programowym manifestie *Śmiech Meduzy*. Jeśli wyzwolić je z normatywnych trybów kształtowania podmiotowości – staje się ono zawsze rewolucyjne. Pożądanie – i to być może kwestia, która umknęła badaczkom poezji Świrszczyńskiej – jest zawsze siłą kolektywną; przebijającą monadyczną i wyizolowaną podmiotowość, znajdującą ujście w tym, co wykracza poza dane uwarunkowania i co jeszcze nie zakrzepło w gotowej postaci<sup>89</sup>. „Gęba nadmiaru” staje się zatem swoistym mikrokosmosem, w którym daje się usłyszeć nie tylko głos pojedynczej kobiety, lecz przede wszystkim krzyk całej zbiorowości. W taki właśnie sposób Świrszczyńska definiowała proces twórczy:

Ja osobiście sędzę, że niczym nie da się zastąpić psychosomatycznego zjawiska natchnienia. Wydaje mi się ono jedynym naturalnym biologicznie

89 Por. L. Irigaray, *To Be Born...*, s. 84.

spodobem urodzenia się wiersza, dającym mu też biologiczne niejako prawo do istnienia. Poeta staje się wtedy anteną chwytającą głosy świata, medium wyrażającym swoją własną podświadomość i podświadomość zbiorową. Na tę jedną chwilę dostaje na własność bogactwo, zwykle mu niedostępne, i traci je, gdy ta chwila przeminie.

PWYB, 14

Natchnienie jest emanacją pożądania; energią, która – jak powiedziała by Irigaray – wypycha nas ku temu, co nieskończone, a co autorka *Sharing the Fire* określa mianem „ucieleśnionej transcendencji” (*incarnate transcendence*). Pożądanie nie ma niczego wspólnego z brakiem czy pustką; przeciwnie, rodzi się w przestrzeni, która otwiera się w momencie spotkania z innym ciałem. Wówczas, jak pisze Irigaray, dochodzi do przekształcenia naszej natury, energii i nas samych. Pozwala nam wykraczać poza stan czystej natury i poza dane uwarunkowania; transcenduje rzeczywistość, nie unieruchamiając jej i nie sprowadzając do potrzeb związanych z przeżyciem. To w tym spotkaniu, jak powiada z kolei Berardi, rodzi się poezja: „[...] pożądanie jest projekcją, wyobrażeniem możliwego stanu”<sup>90</sup>, nie polega na żądzy posiadania danej osoby czy rzeczy, lecz na wyobrażeniu sobie siebie w relacji do tej osoby czy rzeczy. Pożądanie – zablokowane przez normalizujące tryby wytwarzania podmiotowości – można zatem uwolnić tylko „współdzieląc je z innymi bytami żywymi”<sup>91</sup>. W tym sensie „Pożądanie jest obszarem budowania politycznej potencjalności, jeśli nie ma pożądania, żadna polityka nie może mieć miejsca”<sup>92</sup>.

Poezja, wedle Świrszczyńskiej, rodzi się zatem z buntu wobec zastanej rzeczywistości oraz z pragnienia przekroczenia jej uwarunkowań: „Kiedy jest mnie za dużo, / znoszę / jajko wiersza” (*Jak to jest z pisanie*m, SJPO, 22). Ten ekstatyczny idiom poetki ma wymiar przyszłościowy<sup>93</sup>, wychyla jej poezję ku niezdeterminowanej otwartości:

90 F. Berardi, G. Crispiani, *Franco 'Bifo' Berardi on Flirting, Desire, Pleasure, and Conspiracy in the Age of Impotence*, „Extra Extra Magazine”, <https://extraextramagazine.com/talk/franco-bifo-berardi-on-flirting-desire-pleasure-and-conspiracy-in-the-age-of-impotence/> [dostęp: 29.06.2021].

91 L. Irigaray, *To Be Born...*, s. 89.

92 F. Berardi, W. van Weelden, *Erotic Uprising...*

93 Na taki rodzaj ekstatyczności zwrócili uwagę autorzy posłowia do wydania poezji Jarosława Markiewicza, również piszącego w latach 70. Tę ekstatyczność wiążą oni z bliskim Świrszczyńskiej projektem rozzszczelniania racjonalności. Por. D. Kujawa, J. Skurtys, R. Wawrzyńczyk, *Jeden z tych, którzy nie przyszli*, w: J. Markiewicz, *Aaa!... 111 wierszy*, Wydawnictwo Iskry, Convivo, Warszawa 2020, s. 245.

Jedynie wiersze urodzone w transie mogą wyjść obronną ręką z pojedynku człowieka z maszyną, która przecież także zabiera się już do produkcji lirycznej. Ochronić nas może przed tą groźną konkurencją tylko bóg Apollo i jego dar – natchnienie. Składa ono jednak wizyty głównie tym osobnikom, w których coś się pali i coś fermentuje, którzy reagują żywiołowo na świat, których oburza i boli to, co innych nie oburza i nie boli, wzrusza to, co nikogo nie wzrusza.

IT, 3

Niedostrzeżenie ekstatycznego wymiaru poetyckiego programu Świrszczyńskiej (bądź sprowadzenie ekstazy wyłącznie do doznań erotycznych) wiodło badaczki do zbyt upraszczających wniosków. Trudno bowiem zgodzić się ze słowami Stawowy, która tak podsumowała koncepcję autorki *Wiatru*:

Program poetycki Świrszczyńskiej w latach siedemdziesiątych był anachronizmem. Sprawia wrażenie jakby jego autorka nie przyjmowała do wiadomości tego, co działo się w polskim życiu literackim lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Zarzucała poetom współczesnym ciasny profesjonalizm, estetyzm, odcięcie się od obowiązków społecznych w czasach, kiedy ukazywały się kolejne postulaty programowe i tomy poetów związanych z ruchem nowofalowym czy zaczęła funkcjonować w drugim obiegu „poezja solidarnościowa” ściśle związana z życiem społeczeństwa<sup>94</sup>.

Ekstatyczny idiom Świrszczyńskiej uniemożliwia sprowadzenie jej poezji do modelu poezji politycznej czy zaangażowanej. Przez zaangażowanie mam tu na myśli jego wąskie rozumienie, nazbyt często redukowane do politycznego czy społecznego znaczenia, a w skrajnych przypadkach – do literatury tendencyjnej. Zaangażowanie u Świrszczyńskiej wykracza poza czysty formalizm (rozumiany jako narzucenie stylu „socjalistycznego”), jak i poza wersję romantyzmu, który przejawiał się zaangażowaniem poety w jakąś sprawę. Chodzi raczej o taką formę zaangażowania, która polega – zdaniem Williamsa – na „świadomym przekształcaniu uczestnictwa”<sup>95</sup>. Owo przekształcanie ma tu znaczenie zasadnicze, odnosi się bowiem do materialnej praktyki społecznej pisarstwa, w której uwidatniają się symptomy określonych stosunków społecznych: ich powstawania i załamывania. Zaangażowanie polega zatem

94 R. Stawowy, „*Gdzie jestem ja sama*”..., s. 322.

95 R. Williams, *Marksizm i literatura*..., s. 338.

na przekształcaniu stosunków społecznych tak, by idee głoszące zespolenie z ludem mogły funkcjonować na poziomie praktyki społecznej. „Pisać inaczej – twierdzi Williams – znaczy żyć inaczej”<sup>96</sup>. Nie chodzi natomiast o to – jak już wspomniałam wcześniej – że twórczość danego poety do owych zmian doprowadzi, lecz o to, że ma on do nich nieustannie dążyć; powinien – jak pisze sama Świrszczyńska – „mieć wielkie ambicje”. Marzyć „o karierze Orfeusza, Sokratesa, Buddy, Prometeusza i Lenina”. Wierzyć, „że mógłby wierszem zbawić ludzkość” i mieć „ciężkie wyrzuty sumienia, że mu się to jeszcze nie udało” (PWYB, 16).

Jednym z najwyrazistszych przejawów owych przekształceń uczestnictwa, do jakich dochodzi w poezji Świrszczyńskiej, jest oddanie głosu kobiecej seksualności i cielesności. Wynika ono z przekonania poetki, że przekształcenie stosunków społecznych musi uwzględniać nie tylko zmianę w relacjach między kobietami a mężczyznami, lecz nade wszystko zmiany na poziomie partycypacji społecznej kobiet (matek, chłopek, robotnic, gospodyń domowych) jako grup marginalizowanych. Dlatego poetka będzie kłaść nacisk na odzyskanie przez kobiety kontroli nad reprodukcją przez wyzwolenie kobiecej seksualności i kobiecego języka:

Pożądám kategorycznie  
bycia gdzie indziej.  
Pożądám ekstatycznie bycia inaczej.  
Chcę zrobić siebie na nowo,  
sama zrobić siebie na nowo.

*Na nowo*, JB, 72

Tłumaczy to, dlaczego Świrszczyńska dokonuje nieustannych przemieszczeń znaczeniowych, balansując na granicy słowa i ciała. Wielokrotnie pojawia się u niej skonceptualizowana przez Irigaray figura „dwóch warg”, odnosząca się nie tyle do anatomii ciała, ile do jego morfologii, a więc zarówno do kategorii cielesnych (wargi sromowe, usta), jak i dyskursywnych (język, mowa). To materialno-semiotyczne wiązanie oznacza, że akt wypowiedzi nie jest wyabstrahowanym z porządku relacji społecznych mechanicznym sposobem wyrażania znaczenia, lecz raczej jego wytwarzaniem. U Świrszczyńskiej poezja stanowi zatem rodzaj praktyki cielesnego istnienia. Nie jest oderwana od cielesności, lecz integralnie z nią związana, jak w *Wierszu makabrycznym*, gdzie ciało staje się słowem, a słowo – ciałem:

96 Ibidem, s. 340.

Jest mnie za dużo.  
 Poza tym brak mi puenty.  
 Trzeba zrobić porządek  
 ze swoim ciałem.  
 [...]

Żądza sensu  
 unicestwi mnie.  
 Żądza kondensacji  
 rozsadzi  
 jak nitrogliceryna.

*Wiersz makabryczny, SJPO, 50*

Paradoksalnie to rozsadzanie znaczeń i przesuwanie granic między językiem a ciałem zyskuje u Świrszczyńskiej ascetyczną formę. Nie mamy tu bowiem do czynienia z eksperymentalną formą wiersza, lecz z maksymalną kondensacją słów. Jej efektem jest jednakże niepoohamowany wybuch wyobraźni. Ta ekonomia języka jest zaprzeczeniem racjonalnej logiki oraz prymatu rozumu, który spowodował – jak pisze Berardi – inflację w sferze semiotycznej. Polegała ona na proliferacji znaków przy wytwarzaniu minimum znaczenia<sup>97</sup>. U Świrszczyńskiej występuje tendencja odwrotna: przy minimum słów osiąga ona maksimum sensu. Wystrzega się tym samym dwóch zasad: odpowiedniości i zgodności, które są, jak pisze Berardi, „warunkami wartości i wymiany”. To właśnie „nadmiarowość jest warunkiem ujawnienia, emancypacji z ustanowionych znaczeń oraz odkryciem niewidocznego horyzontu sensu: możliwości”<sup>98</sup>.

Dlatego sądzę, że poetka, mimo że wyraźnie porzuca barokowe stylizacje przedwojennych wierszy na rzecz prostej formy i konstatacji „jestem baba”, nigdy nie przestała być poetką baroku (więcej piszę o tym w rozdziale *Nieśmiertelność i ekstatyczne fałdowanie*). Nie mam tu jednakże na myśli stylu, nurtu czy epoki. Przez barok rozumiem tu raczej pewną praktykę w takim znaczeniu, jakie nadał jej Gilles Deleuze – czyli „funkcji operacyjnej, pewnego konturu”, który „nie ustaje w fałdowaniu”<sup>99</sup>. Byłaby to konstrukcja, w której następuje swego

97 F. Berardi, *Breathing: Chaos and Poetry*, Semiotext(e), Cambridge–London 2018, s. 35–36.

98 Ibidem, s. 20.

99 G. Deleuze, *Falda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 7.

rodzaju chaos, rodzący się na obrzeżach danego porządku. U Świrszczyńskiej – mimo że nie mamy do czynienia z wyraźnym przerostem formy, jak w baroku – dochodzi jednakże do maksymalnego zagęszczenia treści i w konsekwencji do eksplozji znaczeniowej, która prowokuje chaotyczny rozrost podmiotowości, wyzwalać pokłady ludzkiego szczęścia oraz wiedzie do przekraczania granic kolektywnej wyobraźni w kierunku tego, co niemożliwe, ekstatyczne i cielesne:

Śpiew nadmiaru,  
siła, mocna czułość,  
giętka ekstaza.  
Tańcząca tkliwie  
wspaniałość.

Drgam jak ciało w rozkoszy,  
drgam jak skrzydło,  
jestem wybuch,  
przekraczam siebie,  
jestem fontanna,  
mam jej sprężystość.  
Nadmiar,  
tysiąc nadmiarów,  
siła,  
śpiew tryskającej siły.  
Są we mnie podarunki  
kwitnienia i obfitość,  
szlochają kędziory światła,  
pieni się płomień, dojrzewa  
jego lotna dojrzałość.  
Podrygują oceany blasku  
różowe jak podniebienie  
gęby w ekstazie.

Zadziwiam się  
po dziurki w nosie, parskam,  
zatapia mnie  
parskający wszechświat  
zdumienia.  
Łykam nadmiar,

dławię się pełnią  
niemożliwą jak rzeczywistość.

*Dytyramb kobiety szczęśliwej*, JB, 108–109



# **Część II**

**Praca reprodukcyjna**



## Rozdział 1

### Rodzina, patriarchat i opresja kobiet

Sprzeczność, jaka uwyrażnia się w kapitalizmie między rodziną a przemysłem, między sferą prywatną a publiczną, tym, co osobiste i tym, co bezosobowe, powoduje pęknięcie w świadomości kobiet, poprzez które dochodzi do erupcji buntu. Zgrzyt, jaki występuje między produkcją towarów na skalę masową a mikrojednostką rodziny oraz intymną fantazją seksualną jest momentem wyzwolenia kobiet<sup>1</sup>.

Sheila Rowbotham

#### RODZINA I OPRESJA KOBIEC

Od momentu wydania *Jestem baba* (1972) recepcja poezji Świrszczyńskiej oscyluje wokół kwestii opresji kobiet w społeczeństwie patriarchalnym. Jednym z głównych przedmiotów krytyki ze strony poetki jest bowiem rodzina robotniczo-chłopska, a konkretnie sposób jej organizacji w monogamiczną i heteropatriarchalną instytucję, opartą na służalczej roli kobiety, a także na przemocy wobec kobiet i pozostałych jej członków. Stosunki panujące w obrębie tej rodziny poetka opisała we właściwy sobie krótki i dobitny sposób:

Idzie do niej  
z pięściami.

Strzepnął z portek jak muchę  
dwie małe ręce,  
które go chciały zatrzymać.

*Rodzina*, JB, 26

---

1 S. Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World*, Verso Books, London 2014, s. XIII.

Wspomniany model rodziny powstał w drugiej połowie XIX wieku na skutek całkowitej reorganizacji pracy przez kapitał. Z jednej strony wyłonił się jako alternatywne źródło ekonomicznego przetrwania ludzi należących do klasy robotniczej<sup>2</sup>, a z drugiej – zapewniał dopływ bardziej stabilnej, zdyscyplinowanej i tym samym produktywnej siły roboczej. Instytucja rodziny robotniczej oparta została na nowej ideologii: miłości małżeńskiej i instynktu macierzyńskiego. Od tej pory do nowych obowiązków kobiety należała reprodukcja bardziej wykwalifikowanej siły roboczej, co wiązało się z zaspokajaniem przez nią odpowiednio: emocjonalnych, fizycznych, jak i seksualnych potrzeb poszczególnych członków rodziny. Ponieważ w procesie „ugospodynniania” kobiet, czyli zmuszania ich do wykonywania nieopłaconej pracy reprodukcyjnej, naturalną reakcją z ich strony była odmowa wykonywania tej pracy, należało wobec tego wprowadzić dodatkowe środki przymusu i kontroli. Dlatego też burżuazyjne prawo zostało rozciągnięte na pozbawionych własności robotników, którzy mogli w zamian cieszyć się wyłącznym panowaniem w sferze domowej<sup>3</sup>. W ten sposób gniew mężczyzn z klasy robotniczej został odpowiednio skanalizowany i przestawał być zagrożeniem dla klasy rządzącej<sup>4</sup>.

Książka poetycka Świrszczyńskiej spotkała się z niechęcią ze strony krytyków (głównie mężczyzn), którzy zarzucali poetce krzywdzące przedstawienie mężczyzny jako opresora. Z kolei uwaga komentatorek, piszących po 1989 roku i skoncentrowanych na wątkach feministycznych, skupiała się wokół ukazania *Jestem baba* jako opowieści o kobiecej opresji i męskiej dominacji. Jednakże w żadnym z komentarzy, które powstawały wokół najgłośniejszego tomiku Świrszczyńskiej, nie pojawiła się systemowa analiza opisanej przez nią opresji kobiet. Niewątpliwie

2 M.E. Gimenez, *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*, Haymarket Books, Chicago 2020, s. 11.

3 Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014, s. 110.

4 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21<sup>st</sup> Century*, Autonomedia, New York 2008, s. 86. Jak pisała niegdyś Aleksandra Kollontaj, „Bo doskonale wiedzą sami kapitaliści, że rodzina starego typu, gdzie żona była niewolnicą, a mąż był odpowiedzialny za utrzymanie i dobrobyt rodziny, że taka forma rodziny jest najlepszą możliwą bronią do przyduszenia proletariackich wysiłków w celu zdobycia wolności, jak również do osłabienia rewolucyjnego ducha w robotnikach i robotnicach. Troska o rodzinę odbiera odwagę robotnikowi i zmusza go do pogodzenia się z kapitałem”. A. Kollontaj, *Rodzina w ustroju robotniczym (1920 rok)*, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/aleksandra-kollontaj/rodzina-w-ustroju-robotniczym/> [dostęp: 07.06.2020].

krytyka monogamicznej instytucji rodziny wywodzi się zarówno z osobistych doświadczeń poetki, jak i z tradycji socjalistycznej, w ramach której cyklicznie – głównie od czasów Augusta Bebel’a i Fryderyka Engelsa – toczyła się debata dotycząca przyczyn podporządkowanej pozycji kobiet w społeczeństwach kapitalistycznych. Żadna z badaczek zajmujących się twórczością Świrszczyńskiej nie udzieliła jednakże odpowiedzi na pytanie, dlaczego patriarchalne stosunki społeczne aktualizowane były w krajach socjalistycznych, głoszących powszechną równość płci. W interpretacjach powstałych wokół *Jestem baba* przyjmuje się bowiem, że system patriarchalny jest ahistoryczny, a zatem albo pozostaje nadrzędny wobec pozostałych relacji opresji, albo też rozwija się niezależnie od panujących stosunków produkcji.

Tymczasem Świrszczyńska pisze o rodzinie jako historycznej formie organizacji społecznej. Nie sytuuje ona przyczyn ucisku kobiet po stronie ahistorycznego patriarchy. Przeciwnie, w jej tekstach rodzina ukazana zostaje jako historycznie zmienna, a jej przemianom towarzyszy przekształcenie sposobów produkcji<sup>5</sup>. Owo odkrycie historii w prehistorii umożliwia wykroczenie poza zwyczajowo przyjęte ramy analizy dotyczącej przyczyn opresji kobiet w społeczeństwach patriarchalnych. Analizy te skupiały się na społecznym różnicowaniu ról, a konkretnie na płciowym podziale pracy, którego podłożem miały być różnice biologiczne między kobietami a mężczyznami. Takie ujęcie dominuje w klasycznej pracy Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, gdzie pisał, że „pierwsze przeciwieństwo klasowe, jakie występuje w historii, zbiega się z rozwojem antagonizmu między kobietą a mężczyzną w małżeństwie pojedynczej pary, a pierwszy ucisk klasowy – z uciskiem płci żeńskiej przez męską”<sup>6</sup>. Budując analogię między umową małżeńską a umową o pracę, Engels uznał tym samym, że zniesienie własności prywatnej oraz dopuszczenie kobiet do sfery produkcji zapoczątkuje ich wyzwolenie i zniesie hierarchiczne stosunki płciowe<sup>7</sup>.

5 Szczegółową analizę rodziny z perspektywy teorii marksistowskich znaleźć można w książce Ewy Majewskiej. Por. Eadem, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2009.

6 F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 96.

7 Stanowisko to mylnie utożsamiano z poglądami Marksa. Po opublikowaniu jego *Zeszytów etnologicznych* okazało się, że Marks miał zupełnie inny pogląd na kwestię kobiecą. Krytyczną lekturę projektu emancypacyjnego Engelsa można znaleźć u wielu badaczek feministycznych. W niniejszym tekście odwołuję się do ustaleń Marii Mies, Lise Vogel, Marthy Gimenez, Cinzi Arruzzy i Susan Ferguson.

Nie tylko twórczość poetycka Świrszczyńskiej, ale też jej metapoetyckie wypowiedzi wskazują na o wiele bardziej zniuansowane podejście autorki *Jestem baba* do problemu nierówności płciowych. W licznych wypowiedziach poetki uchwycić można echa debaty, jaką w latach 60. i 70. toczyły przedstawicielki rozmaitych nurtów feminizmu marksistowskiego. Ich podejście do analizy źródeł i przyczyn opresji kobiet było zróżnicowane<sup>8</sup>. Jednym z głównych tematów tej debaty było ponowne pochylenie się nad źródłem owej opresji w celu pogłębienia analiz dotyczących podrzędnej pozycji kobiet w patriarchalnym kapitalizmie. Pytanie, stawiane przez badaczki, dotyczyło zatem relacji między patriachatem jako najstarszą formą opresji a kapitalizmem, będącym głównym systemem opartym na wyzysku kobiet<sup>9</sup>.

Świrszczyńska w przedmowie do sztuki *Mama płaci alimenty* odnotowuje kryzys rodziny patriarchalnej w socjalizmie państwowym:

Instytucja dzisiejszej rodziny chwije się, przeżywa gwałtowne wstrząsy i obrażenia. Jednym z powodów tego jest fakt, że żona, stanowiąca dotychczas fundament tej instytucji, zaczyna się buntować przeciw narzuconej

- 
- 8 Choć w dyskusji tej brały udział przede wszystkim przedstawicielki feminizmu marksistowskiego, to perspektywa feministek radykalnych i liberalnych, które swoją uwagę skupiły wyłącznie na przewyżczeniu stosunków patriarchalnych, będących wspólną przyczyną opresji wszystkich kobiet, zdołała wybić się na pierwszy plan. Relacje między patriachatem i kapitalizmem zredukowały one do kwestii ustalenia chronologii, a to świadczyło o głębokim rozłamie, jaki nastąpił w dwudziestowiecznych teoriach feministycznych.
- 9 Przy czym istotne wydaje się rozróżnienie na pojęcie opresji i wyzysku, którego dokonała Mies. Tłumaczy ona, że pojęcie opresji odnosi się do „prywatnych” relacji między kobietami a mężczyznami i funkcjonuje w oderwaniu od tych form wyzysku, jakich zaznają na przykład pracownice najemne. W efekcie pojęcie „opresji”, wyabstrahowane z szerzej ujmowanych relacji społecznych i oderwane od problemu wyzysku, staje się wyłącznie kwestią kulturową lub ideologiczną. W konsekwencji nie sposób dociec przyczyn zjawiska opresji, chyba że tłumaczy się je wrodzoną skłonnością mężczyzn do agresywnych i sadystycznych zachowań. Tymczasem Mies pokazuje, że zjawisko wyzysku jest historycznie, nie zaś biologicznie czy psychologicznie, powiązane z relacjami między kobietami a mężczyznami w patriarchalnych społecznościach (M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, 36). W niniejszym tekście będę więc stosować pojęcie „wyzysku” i „opresji” kobiet naprzemiennie, odnosząc je bowiem – za Mariarosą Dalla Costą – do: 1) relacji między kobietami a mężczyznami, a także do 2) relacji kobiet jako pracownic nienajemnych (np. gospodyń domowych) i 3) najemnych do kapitału. Takie ujęcie pozwala na pełniejszy obraz zjawiska wyzysku kobiet w patriarchalnym kapitalizmie, który nie ogranicza się wyłącznie do tzw. sfery prywatnej.

sobie od wieków roli. Mówi się, że rozwój starożytnej greckiej filozofii i sztuki byłby niemożliwy bez istnienia rzesz niewolników. W naszej nowoczesnej epoce osiągnięcia mężczyzn na polu kultury, nauki, sztuki byłyby niemożliwe bez istnienia służebnej rzeszy kobiet, zmuszonych przez wieki do rezygnacji ze swoich własnych aspiracji twórczych. Kobięcie przydzielono tylko rolę gleby, na której ma rozkwitać prawdziwy kwiat ludzkiego gatunku – mężczyzna. Prawie za każdym wybitnym uczonym, pisarzem i artystą stoi ukryta skromnie w cieniu jego wielkości postać matki, żony, siostry – kobiet, które, jak się to mówi, poświęciły się dla jego kariery. Jest to fakt tak częsty, że wydaje się naturalny i sprawiedliwy nawet samym kobietom. Nawet wielkie osiągnięcie w pracy zawodowej często nie zwalnia kobiet od usługiwania mężczyźnie w życiu codziennym. Nikogo z panów nie oburzyła zapewne wiadomość, która ukazała się w prasie podczas ostatniej olimpiady, że w miasteczku olimpijskim podzielonym na część kobiecą i męską zawodnicy podrzucali swym żonom zawodniczkom przez ogrodzenie sztuki garderoby do wyprania!<sup>10</sup>

Wypowiedź poetki zwraca uwagę na kilka kwestii, które pojawiały się w latach 70. w feministycznej debacie na temat przyczyn opresji kobiet. Po pierwsze, Świrszczyńska dostrzega zależność między zmianami w stosunkach produkcji a jednostką rodziny, jakie mają miejsce w Polsce po 1945 roku: pod wpływem masowego udziału kobiet w sferze produkcji rodzina proletariacka przechodzi kryzys. Po drugie, przemiany te wiąże ona z postępującą świadomością emancypacyjną kobiet, obserwuje więc zmiany na poziomie stosunków społecznych, a zwłaszcza relacji między mężczyznami a kobietami. Po trzecie, przyczyn opresji kobiet upatruje nie tyle w płciowym podziale pracy (ten bowiem nie we wszystkich sposobach produkcji był opresyjny), ile w wyzysku pracy reprodukcyjnej kobiet. I wreszcie po czwarte, Świrszczyńska zwraca uwagę na o wiele bardziej złożony problem: dewaluacji i niewidzialności tej pracy, który pociąga za sobą wyobrażenia na temat społecznej roli kobiety.

W ten sposób autorka tomu *Jestem baba* prezentuje kompleksowe podejście do kwestii emancypacji kobiet. W poezji Świrszczyńskiej nie odnajdziemy ani ahistorycznej wizji patriarchy, ani wiary w emancypację kobiet przez wyzwolenie proletariatu. W jednej z wypowiedzi poetka odnosi się do często przytaczanych przez krytyków, m.in. przez

10 A. Świrszczyńska, *Od Autorki*, [Program spektaklu *Mama płaci alimenty. Komedia muzyczna w 3 aktach* Państwowego Teatru Ziemi Tarnowskiej im. L. Solskiego w Tarnowie, prapremiera 04.03.1967 r.].

Czesława Miłosza, analogii porównujących kobiety do uciskanego proletariatu<sup>11</sup>:

Miłosz tłumaczy moje wiersze, ale się im przeciwstawia, bo uważa, że ja przedstawiam mężczyzn jako tyranów, a kobiety jako biedny proletariatu. Ale on na to patrzy z innej perspektywy, bo tam [w Berkeley – K.S.] kobieta nie jest obciążona tyloma ciężarami<sup>12</sup>.

Świrszczyńska, zwracając uwagę na uproszczoną lekturę Miłosza, czyni jednakże istotne spostrzeżenie, a mianowicie, że problemy, z jakimi mierzą się kobiety w krajach socjalistycznych, nie są tożsame z problemami amerykańskich gospodyń domowych, o których pisała Betty Friedan w *Mistyce kobiecości* w 1963 roku. Miarą emancypacji staje się dla poetki nie tyle możliwość udziału kobiet w sferze produkcji, ile stopień ich wyzysku zarówno jako pracownic najemnych w fabrykach i zakładach przemysłowych, jak i nienajemnych, wykonujących nieopłaconą pracę reprodukcyjną w domu.

Dlatego też nie sposób zgodzić się z tymi krytykami, którzy twierdzili, że poetka niejako przedkłada kwestię kobiecą nad klasową. Jerzy Kwiatkowski pisał:

Rewelatorka kobiecej psychiki, pasjonuje się również Świrszczyńska sprawą kobiety w społeczeństwie. Liczne jej wiersze, zwłaszcza część utworów zawartych w tomie *Jestem baba*, reprezentują rodzaj „krytycznego realizmu” czy wręcz „poezji rewolucyjnej”, tyle tylko, że występujących nie w obronie wyzyskiwanego i uciskanego proletariatu, lecz w obronie wyzyskiwanej i uciskanej kobiety. Odpowiednikiem kapitalisty, wroga ludu, dziedzica czy fabrykanta jest tu mężczyzna, mąż zwłaszcza, a miejsce walki zajmuje, oczywiście, walka płci<sup>13</sup>.

11 Miłosz pisał: „Oczywiście czytający to mężczyźni byli przeciwni robieniu z kobiet uciśnionego proletariatu i wprowadzaniu walki klasowej między płciami, mogli więc tylko zachnąć się na »przesadę«. Taka, przynajmniej, była też moja reakcja [...]”. C. Miłosz, *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 93.

12 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz, „Panorama” 1981, nr 32, s. 12.

13 J. Kwiatkowski, *Baba potęgą jest i basta*, w: Idem, *Magia poezji (o poetach polskich XX wieku)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, s. 374. Tropem tym podąża również Grzegorz Olszański, który w swoim odczytaniu *Jestem baba* koncentruje się – za Kate Millet – na relacjach władzy między kobietami i mężczyznami, zaś polityczny wymiar wiersza Świrszczyńskiej łączy z perspektywą nowofalowej poezji zaangażowanej. Por. G. Olszański,

Porównania sytuacji kobiet do wyzyskiwanego proletariatu, zaś mężczyzn do klasy kapitalistów pochodzą ze słownika Bebela i Engelsa, którzy usiłowali rozwiązać tzw. kwestię kobiecą przez tworzenie analogii między relacjami płciowymi a relacją klasy robotniczej do klasy kapitalistów. W *Pochodzeniu rodziny...* Engels ujmuje relację między płciami w kategoriach uproszczonej paraleli, kiedy pisze o mężu: „W rodzinie jest on burżua, a żona reprezentuje proletariat”<sup>14</sup>. Lise Vogel uznaje, że paralela ta w najlepszym wypadku funkcjonuje jako „niebezpieczna metafora; w najgorszym – jako bezkrytyczne zapożyczenie z wczesnej burżuazyjnej filozofii politycznej”<sup>15</sup>. Maria Mies z kolei dodaje, że paralela ta jest nieadekwatna, ponieważ relacja, jaka istnieje między kapitalistą a proletariuszem opiera się na umowie zakładającej (przynajmniej czysto teoretycznie) wymianę równowartości. Taka umowa nie jest możliwa między kobietą a mężczyzną w relacjach rodzinnych. Rzecz w tym, że ujęcie to nie tylko przesłoniło o wiele bardziej złożony obraz stosunków społecznych panujących w kapitalistycznych systemach produkcji, ale też prowadziło do lekceważenia problemu opresji kobiet na rzecz konfliktów klasowych.

Świrszczyńska bynajmniej nie przedkłada kwestii kobiecej nad kwestie klasowe. Występuje ona bowiem zawsze w obronie kobiety i jednocześnie proletariuszki. W jednym z wywiadów powiedziała:

Baba to jest słowo stosowane głównie do kobiety wiejskiej czy robotnicy. Żniwiarka, dojarka, kobieta stojąca przy kuchni, gotująca obiad, piorąca, pieląca w ogródku, dźwigająca ciężary. Ciężka jest dola tej baby. Najgorsza zaś dola żony chłopca-robotnika. Rano o świcie jej mąż wyjeżdża do fabryki, powraca pod wieczór, traci na dojazdy kilka godzin dziennie, a ona sama musi wykonywać za niego część robót w domu i w gospodarstwie, które powinien wykonywać mężczyzna<sup>16</sup>.

---

*Taka sama w środku. O tomie „Jestem baba” Anny Świrszczyńskiej, w: Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 319.*

14 F. Engels, *Pochodzenie rodziny...*, s. 109.

15 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2017, s. 136.

16 A. Świrszczyńska, J. Baran, *Wieczne zdziwienie. Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, w: J. Baran, *Autor! Autor! Rozmowy z ludźmi pióra i palety*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 49.

Z wypowiedzi poetki wnioskować można, że nie podzielała poglądów marksistów, zwłaszcza Engelsa, co do kwestii emancypacji kobiet poprzez ich udział w pracy najemnej. Przeciwnie, mimo głoszonej zewsząd równości kobiet i mężczyzn poetka pozostaje niezwykle krytyczna wobec polityki państwa socjalistycznego. Obnaża przede wszystkim mit owej równości, godząc w warunki pracy zwykłych kobiet, jak w rozmowie, która w 1981 roku ukazała się na łamach „Panoramy”. Na pytanie o emancypację kobiet poetka odpowiedziała: „Proszę Pana, jaka tam emancypacja! Nawet w fabrykach włókienniczych, gdzie pracują same kobiety, dyrektorami są mężczyźni. Na ostatnim zjeździe partii przemawiały tylko dwie kobiety”<sup>17</sup>.

Ujęcie bazujące na oddzieleniu kwestii klasowej od kwestii kobiecej określane jest przez teoretyczki społecznej reprodukcji mianem „systemu dualnego”. Vogel podkreśla, że przedstawicielki perspektywy dualnej rozpatrywały opresję kobiet oddzielnie, uznając, że podrzędna pozycja kobiet determinowana jest przez autonomiczny system płciowego podziału pracy i męskiej supremacji<sup>18</sup>. Zjawiska takie jak ukonstytuowanie się monogamicznej instytucji rodziny z władzą mężczyzny-ojca zostały oddzielone przez badaczki od stosunków produkcji, w jakich zostały ukształtowane. Perspektywa dualna jest zatem niewystarczająca, ponieważ oddziela analizę opresji płciowych od konfliktów klasowych charakteryzujących dany system produkcji. Opiera się na założeniu, że rozwój historyczny napędzany jest przez dwie odrębne siły: walkę klas i walkę płci<sup>19</sup>. Zdaniem Vogel, w ramach perspektywy dualnej to właśnie płciowy podział pracy, oderwany od analizy klasowej, funkcjonuje jako główna i zarazem uniwersalna przyczyna zniewolenia wszystkich kobiet.

Jeśli przyjrzeć się uważnie zarówno twórczości poetyckiej Świrszczyńskiej, jak i jej wypowiedziom o charakterze publicystycznym, nietrudno zauważyć, że na pierwszy plan wybija się u niej nie tyle opowieść o wspólnocie opresji wszystkich kobiet, ile o bardzo konkretnym doświadczeniu proletariatuszki i chłopki. Poetka podkreśla, że jedną z przyczyn podporządkowanej pozycji kobiet w społeczeństwie socjalistycznym jest obciążenie kobiet pracą na dwa etaty, wyzysk pracy reprodukcyjnej i jej dewaluacja:

17 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz..., s. 12.

18 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women...*, s. 134.

19 *Ibidem*, s. 135.

A co Pani sądzi o sytuacji kobiet u nas? Czy ustawodawstwo PRL nie daje polskiej kobiecie szerokich możliwości i rozwoju i gwarancji zdobycia autorytetu w społeczeństwie?

U nas jest o wiele lepiej niż gdzie indziej. Niestety i w Polsce mamy jeszcze dużo rzeczy do naprawienia. Kobiety współczesne pracują często ponad siły, zwłaszcza robotnice i chłopki. W czasie żniw zdarza się, że nasze chłopki śpią po trzy godziny na dobę! Ich ciężka praca nie jest doceniana przez otoczenie. W wielu rodzinach kobieta jest traktowana jako coś gorszego niż mężczyzna. Ale najbardziej nieszczęśliwe są żony pijaków. Nie mają one nierzadko odwagi wykorzystać wszystkich możliwości, jakie im daje nasze ustawodawstwo, biernie znosząc swój tragiczny los. Ciągłe jeszcze mówi się u nas, zwłaszcza na wsi: babski rozum, babska robota, głupia baba<sup>20</sup>.

To właśnie wyzysk pracy reprodukcyjnej staje się tematem przewodnim w *Jestem baba*. Świrszczyńska, chcąc obnażyć przyczyny opresji kobiet, nie skupia się na doświadczeniu uniwersalnym, lecz na panujących relacjach społecznych, w ramach których stosunek do pracy reprodukcyjnej odzwierciedla społeczny status kobiety. W jednym z najbardziej przejmujących wierszy w dorobku poetki ukazany został mechanizm aktualizowania przeszłych form przemocy wobec kobiet w celu utrwalenia ich podporządkowanej pozycji:

Dźwiga na plecach  
dom, ogród, pole,  
krowy, świnie, cielęta, dzieci.

Jej grzbiet dziwi się,  
że nie pęknie.  
Jej ręce dziwią się,  
że nie odpadną.  
Ona się nie dziwi.

Podpiera ją jak krwawy kij  
umarła harowaczka  
jej umarłej matki.  
Prababkę  
bili batem.

---

20 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz..., s. 12.

Ten bat  
 błyszczy nad nią w chmurze  
 zamiast słońca.

*Chłopka*, JB, 9

Przyczyną opresji kobiet nie jest tu ahistoryczna forma patriarchalnej dominacji mężczyzn nad kobietami, lecz aktualizowane w ramach socjalizmu państwowego formy przemocy pańszczyźnianej oraz towarzysząca im dystrybucja lęku. Kulturowa pamięć traumy związanej z przemocą pańszczyźnianą utrzymuje się w świadomości kolejnych pokoleń polskich chłopów jeszcze długo po zniesieniu pańszczyzny<sup>21</sup>. Dziedziczenie tej traumy w nowych warunkach pracy, a także jej aktualizowanie w ramach relacji rodzinnych<sup>22</sup> dowodzi tylko, że zmiana stosunków produkcji nie wyeliminuje opresji kobiet. Nad spracowaną chłopką nadal wisi groźba pańskiego bata, niegdyś będącego narzędziem przemocy w pańszczyźnianej wsi, a teraz w opisanych przez poetkę warunkach gospodarki planowanej:

Ciąży jej w głowie sto lat snu,  
 którego nie dospała jej matka i prababka,  
 gdy budzik zapieje  
 jak kogut za oknem  
 o trzeciej rano.

*Przebudzenie*, JB, 10

- 
- 21 Taki stan rzeczy wyjaśnia Pierre Bourdieu w *Męskiej dominacji*, pisząc o mechanizmach działania przemocy symbolicznej. Wskazuje on, że pewne dyspozycje ciała do podległości mogą funkcjonować długo po zniknięciu społecznych warunków ich powstawania. Por. P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 52.
- 22 Relacje te nie odnoszą się wyłącznie, jak sugeruje Kacper Pobłocki, do folwarczno-pańszczyźnianego patriarchatu. Por. Idem, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2021, s. 332. Autor *Chamstwa* – choć ma rację, dostrzegając w wierszu *Chłopka* aktualizację pewnych form pańszczyźnianej przemocy – zdaje się całkowicie pomijać fakt, że rodzina monogamiczna w postaci, jaka przetrwała do tej pory i jaka zostaje ukazana w *Babie...*, ukształtowała się w warunkach kapitalistycznego sposobu produkcji, a później rozciągnięta została na rodziny proletariackie. Świrszczyńska ostrze krytyki wymierza w głównej mierze w mieszczański model życia rodzinnego, który bazował ściśle na oddelegowaniu kobiet do sfery prywatnej i na całkowitej dewaluacji pracy reprodukcyjnej.

W twórczości Świrszczyńskiej nie mamy zatem do czynienia z klasowym redukcjonizmem: zmiana warunków ekonomicznych, choć istotna w procesie emancypacji kobiet, nie zniesie opresyjnych relacji – brak snu w takim samym stopniu ciąży proletariuszce co zaharowanej chłopce w warunkach gospodarki feudalnej. Opresja płciowa funkcjonowała bowiem na długo przed nastaniem kapitalizmu i aktualizowana była we wszystkich sposobach produkcji, a także przez inne systemy wyzysku i przemocy, jak kolonializm czy feudalizm. To nie zniesienie kapitalizmu czy walka z patriarchatem, jak tłumaczy Heather Brown, rozwiąże problem opresji płciowej, lecz położenie kresu wszystkim formom opresji, które istniały w przeszłości, i które są uwspółcześniane w kapitalistycznych sposobach produkcji po to, by atomizować konkretne grupy społeczne<sup>23</sup>.

Wiersze Świrszczyńskiej jednoznacznie dowodzą, że płciowy podział pracy i podrzędna pozycja kobiet względem mężczyzny nie jest przyczyną jej opresji. To raczej obciążenie kobiet podwójną, a nawet potrójną pracą, o którym mówi Świrszczyńska, warunkuje jej podporządkowaną pozycję w procesie reprodukcji społecznej. Na chłopce spoczywa ciężar pracy w polu, ale też rodzenie i opieka nad dziećmi, osobami zależnymi i zwierzętami, jak w *Życiorysie wiejskiej baby* (JB, 12). Z tego punktu widzenia – jak pisze Vogel – opresja kobiet w społeczeństwach klasowych bierze się z ich odmiennej pozycji względem społecznej reprodukcji i procesu wymiany pokoleń<sup>24</sup>. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa rodzina, która nie jest strukturą jednolitą w społeczeństwie klasowym, a jej funkcja również pozostaje zróżnicowana:

Rodziny wśród klas posiadających najczęściej odpowiadają za posiadanie i przekazywanie własności, choć mogą pełnić również inne funkcje. Opresja kobiet wypływa tu z ich roli w podtrzymywaniu i dziedziczeniu własności. W klasach podporządkowanych rodziny zwykle tworzą strukturę, w ramach której utrzymuje się i reprodukuje bezpośrednich wytwórców; rodziny te mogą również uczestniczyć w bezpośredniej produkcji (*immediate production*). Kobieta opresja w tych klasach bierze się z ich zaangażowania w procesy odnowy bezpośrednich wytwórców, jak również z ich zaangażowania w produkcję. Podczas gdy opresja kobiet w społeczeństwach klasowych jest doświadczana na wielu poziomach, ostatecznie

23 H. Brown, *Marx on Gender and the Family: a Critical Study*, Haymarket Books, Chicago 2013, s. 55.

24 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women...*, s. 134.

opiera się na tym materialnym podłożu. Określone zrozumienie tej opresji nie jest przedmiotem teoretycznych, lecz historycznych analiz<sup>25</sup>.

Zamiast dociekać, jaka jest jedna, wspólna przyczyna opresji kobiet, Vogel skupia się na analizie stosunków patriarchalnych, które są podtrzymywane, aktualizowane, a często też zwalczane w społeczeństwach opartych na kapitalistycznych sposobach produkcji.

Vogel interesują zatem przyczyny, dla których klasa rządząca w danym momencie społeczno-historycznym wspiera męską dominację w systemach rodzinnych i wśród klas podporządkowanych. Uważa ona, że jedną z przyczyn jest konieczność ustabilizowania procesu reprodukcji siły roboczej oraz utrzymanie ilości niezbędnej pracy na odpowiednim poziomie. Każdorazowa próba walki podejmowanej przez kobiety o środki utrzymania jest bezpośrednią napaścią na nadwyżkę zawłaszczoną przez klasę rządzącą. Stąd konieczne wydaje się wspieranie męskiej dominacji w obrębie klasy robotniczej<sup>26</sup>.

Proces reprodukcji społecznej nie funkcjonuje zatem w oderwaniu od czynników społecznych i od sposobów produkcji. Nie ma tu mowy o oddzielaniu opresji płciowej od opresji klasowej. Przeciwnie, reprodukcja siły roboczej w społeczeństwach klasowych stanowi istotną przestrzeń walki.

Społeczne znaczenie podziałów pracy i różnic indywidualnych jest konstruowane w kontekście danego społeczeństwa, w jakim owe podziały i różnice są osadzone. W społeczeństwach klasowych zdolność kobiet do rodzenia dzieci wytwarza sprzeczności z punktu widzenia dominujących klas i ich potrzeby do zawłaszczania pracy dodatkowej (*surplus labour*). Opresja kobiet w klasach wyzyskiwanych rozwija się w procesie walki klas o rozwiązanie tych sprzeczności<sup>27</sup>.

Sprzeczności te, tłumaczy Vogel, wynikają z tendencji do długotrwałego minimalizowania niezbędnej pracy przez klasy rządzące przy jednoczesnym zapewnianiu reprodukcji siły roboczej<sup>28</sup>. Badaczka określa tę relację między kapitałem a społeczną reprodukcją mianem niezbędnej-lecz-konfliktowej i w niej upatruje konfliktu klasowego.

25 Ibidem, s. 135.

26 Por. ibidem, s. 153–154.

27 Ibidem, s. 153.

28 Ibidem, s. 151.

Zdaniem Vogel nie istnieje jedna, wspólna przyczyna opresji kobiet, lecz raczej systemowa logika, która wytwarza warunki, w jakich z jednej strony ludzie reprodukują siebie, a z drugiej – kapitał wytwarza wartość<sup>29</sup>. W ten sposób badaczka obnaża zasadniczo sprzeczną tendencję systemu opartego na kapitalistycznym sposobie produkcji, a mianowicie dewaluacji życia i wszystkich procesów, od których ten system zależy. Wynika z tego, że to nie płciowy podział pracy czy odrębny od ekonomicznego patriarchalny sposób produkcji w rodzinie stanowi przyczynę opresji i wyzysku kobiet, lecz konfliktowa relacja między reprodukcją siły roboczej a kapitalistyczną akumulacją<sup>30</sup>.

Taki obraz stosunków społecznych wyłania się z książek poetyckich Świrszczyńskiej, gdzie przemoc wobec kobiet w społeczeństwie socjalistycznym nie tylko nie znika, ale też w pewnych okresach (zwłaszcza w okresie poodwilżowym) ulega nasileniu. Kobiety na skutek masowych zwolnień i cięcia płac zaczęły coraz dotkliwiej odczuwać skutki nowej polityki partyjnej. Te, które wciąż zatrudniano w sferze produkcji, bynajmniej nie były zwolnione z obowiązku wykonywania nieopłaconej pracy w domu. Ten rozdźwięk jest wyraźny w *Jestem baba*: z jednej strony mamy bowiem do czynienia z głoszoną przez propagandę partyjną pochwałą rodziny i macierzyństwa, a z drugiej obserwujemy całkowite odpodmiotowienie kobiety i dewaluację pracy reprodukcyjnej. To zredukowanie roli społecznej kobiety do reproduktorki siły roboczej ma charakter systemowej przemocy. Jedynym sposobem na przetrwanie, jak pisze Giovanna Dalla Costa, staje się dla kobiety stan permanentnego „samowyparcia” (*self-repression*): tylko dzięki wspieraniu przemocy, jakiej doznaje bezpośrednio ze strony mężczyzn i pośrednio ze strony aparatu państwowego, jest ona w stanie ją ograniczać<sup>31</sup>. Taką funkcję minimalizowania owej przemocy pełni ciągła samodyscyplina, polegająca na byciu wzorową żoną i matką. Jest to stan, który wymusza na kobiecie posłuszeństwo oraz przyjęcie postawy służalczej. Mimo to w wielu wierszach Świrszczyńskiej zaobserwować można pewne załączki rodzącej się samoświadomości własnego wyzysku:

W niedzielę po południu,  
gdy pomyła wreszcie garnki,

29 S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 110.

30 Por. ibidem, s. 113.

31 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 58.

usiadła  
przed lusterkiem.

I dowiedziała się  
w niedzielę po południu,  
że ukradziono jej życie.

Już dawno.

*Dowiedziała się*, JB, 14

W wierszu *Praczką* ów moment zyskania świadomości przez kobietę określony zostaje przez poetkę mianem „grzesznej łzy marzenia” (JB, 20). Jest ona świadectwem owego pęknięcia w świadomości kobiety, za sprawą którego dochodzi do erupcji buntu.

### PRZEMOC DOMOWA

Świrszczyńska jak żadna inna polska poetka dokonała radykalnej krytyki patriarchalno-kapitalistycznej monogamicznej rodziny, ukazując ją przez pryzmat panujących stosunków produkcji, opartych na własności prywatnej. To w obrębie patriarchalnej rodziny rola kobiety zostaje zdegradowana do czystej i wulgarnej reprodukcji, czego świadectwem jest pierwsza część cyklu poetyckiego *Jestem baba*. Mamy tu do czynienia z obrazami przemocy fizycznej (*On stawia lody, Obiecał, Umyła podłogę, Powrót męża, Oczekiwanie, Rodzina*), ekonomicznej (*Wieczorem po wypłacie*), a także z wyzyskiem kobiecej pracy reprodukcyjnej (*Chłopka, Z ołowiu, Życiorys wiejskiej baby, Praczką, Żniwiarka, Ciężarna w mlecznym barze, Salowa, Położna*). Poetka opisuje również społeczne napiętnowanie kobiet będących w pozamałżeńskiej ciąży (*Napiętnowana*), ale też stygmatyzację ich nieślubnych dzieci (*Ojczym i pasierbica, Oszalała*).

W cyklu wierszy o chłopkach poetka ukazuje w głównej mierze realia polskiej wsi, która na pierwszy rzut oka może wydawać się zacofana. Relacje międzyludzkie są tu bowiem oparte na fizycznej przemocy mężczyzn wobec kobiet. Tyle że taki układ społeczny, jakim jest monogamiczna instytucja rodziny, bynajmniej nie stanowi reliktu feudalnej przeszłości ani przejawu zacofania, lecz jest „autentycznym warunkiem wstępnym dla modernizacji i rozwoju”, które nie ominęły krajów socjalistycznych<sup>32</sup>. Przejęły one bowiem ten model rodziny z końca

32 Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 160.

XIX wieku ze sztywnym podziałem na dwie sfery, bazującym na nieopłaconej pracy reprodukcyjnej kobiet, na gruncie którego przeprowadziły proces przyspieszonej industrializacji w okresie powojennym. Ta forma rodziny różniła się od burżuazyjnej tym, że kobieta brała udział w sferze produkcji, miała jednakże sprawnie łączyć obowiązki domowe z pracą poza domem. Nie tylko nie wyeliminowało to opresyjnych relacji między przedstawicielami obu płci, opartych na męskiej dominacji, ale też doprowadziło do intensyfikacji wyzysku kobiet. Widać to wyraźnie w wierszach, w których poetka najprawdopodobniej przedstawia realia rodziny proletariackiej. Przemoc wobec kobiet jest przez nią ukazana już jako sprawa prywatna:

Cofa się  
krok za krokiem.

Nie zasłoni jej stół,  
nie zasłoni jej łóżeczko dziecka,  
nie ukryje jej ściana.

Nie obronią jej ludzie za ścianą  
przed tym, który stanął  
na progu.

*Powrót męża*, JB, 23

Opisana przez Świrszczyńską przemoc wobec kobiet w rodzinie chłopskiej i proletariackiej jest bezpośrednio związana ze zmianą stosunków społecznych w okresie poodwilżowym, kiedy to nastąpił zwrot konserwatywny, kładący nacisk na tradycyjną rolę kobiety w rodzinie. Przemianom tym towarzyszyła zmiana na poziomie stosunków społecznych: z jednej strony masowe zwolnienia kobiet doprowadziły do pogłębienia nierówności ekonomicznych i do większej zależności od pensji męża; z drugiej – coraz bardziej wyemancypowane kobiety odmawiały podporządkowania się nowej roli społecznej, która narzucała na nie przymus wykonywania nieopłaconej pracy w domu. To w tych warunkach, jak powiadają feministki marksistowskie, rodzi się przemoc. Jak słusznie podkreśla Mies, „jeśli chce się dokonać na kobietach ekstrakcji czegośkolwiek w postaci pracy czy usług, konieczne jest zastosowanie przemocy lub przymusu, ponieważ, mimo że kobiety nie są definiowane jako wolne podmioty, posiadają jednakże swoją wolę, która musi zostać siłą podporządkowana woli mężczyzn, wolnych podmiotów

cywilizowanego społeczeństwa, jak również prawu kapitalistycznej akumulacji”<sup>33</sup>.

Mies wyjaśnia, dlaczego nie tylko w systemach opartych na kapitalistycznych sposobach produkcji, ale też w krajach socjalistycznych funkcjonowały modele rodziny patriarchalnej. Píše ona, że – podobnie jak w przypadku krajów zachodnich – emancypacja kobiet w krajach socjalistycznych postrzegana była w przeważającej mierze przez pryzmat kulturowych i ideologicznych kwestii. Opresyjne stosunki między płciami postrzegano jako spuściznę po feudalnych lub kapitalistycznych społeczeństwach i uznawano, że mogą one być wyeliminowane za sprawą ustawodawstwa, edukacji, rewolucji kulturowej czy działań propagandowych. W ramach tej logiki panowało przekonanie, że wystarczy znieść własność prywatną lub dokonać socjalistycznych transformacji stosunków produkcji, by rozwiązać problem przemocy wobec kobiet. Tymczasem, píše Mies, stosunki między płciami nie stanowią pochodnej innego, odrębnego systemu patriarchalnego, lecz są nieodłączną częścią podstawowych, strukturalnych stosunków produkcji<sup>34</sup>:

[...] przemoc wobec kobiet jest zjawiskiem historycznie wytworzonym, ściśle związanym z wyzyskiem mężczyzn-kobiet, z relacjami klasowymi i międzynarodowymi. Wszystkie te relacje są dziś mniej lub bardziej zintegrowane w systemy akumulacji. Owe systemy akumulacji są albo kapitalistyczne czy też ukierunkowane rynkowo, albo są centralnie planowane lub socjalistyczne. Niezależnie od dzielących je różnic ideologicznych, akumulacja kapitału w obydwu systemach jest oparta na wywłaszczaniu wytwórców środków utrzymania z ich dostępu do środków produkcji<sup>35</sup>.

Płciowy podział pracy w socjalizmie, wedle Mies, był oparty na tym samym paradygmacie społecznym co w krajach kapitalistycznych. Badaczka stawia tezę, że przyczyną tego stanu było identyczne podejście krajów socjalistycznych do kwestii rozwoju sił wytwórczych i relacji człowieka do natury, co w efekcie skutkowało panowaniem mężczyzny nad kobietą<sup>36</sup>. Wynika z tego, że opresja kobiet jest nieodłączną częścią kapitalistyczno-patriarchalnych (lub socjalistyczno-patriarchalnych) stosunków produkcji, pochodną paradygmatu niepożamowanego wzrostu, nieskończonego wyzysku natury, nieograniczonej produkcji towarów,

33 Ibidem, s. 170.

34 Por. ibidem, s. 22.

35 Ibidem, s. 169.

36 Ibidem, s. 73.

nieustannie rozrastających się rynków i niekończącej się akumulacji martwego kapitału<sup>37</sup>. Intensyfikacja przemocy wobec kobiet jest jednym z efektów postępującej brutalizacji życia społecznego, bezwzględnej walki silnych ze słabszymi, bogatych z biednymi, mężczyzn z kobietami. Ten „drapieżny” model stosunków społecznych nie rozpoczął się wraz z nastaniem kapitalizmu, ale przez kapitalizm został zuniwersalizowany i objął swoim zasięgiem również kraje socjalistyczne<sup>38</sup>. Badaczka dowiodła tym samym, że bez zmiany całokształtu stosunków społecznych niemożliwe będzie wyeliminowanie opresji płciowej.

Walka z przemocą wobec kobiet stała się głównym obszarem działań większości ruchów kobiecych w latach 70. i była jednym z pierwszych elementów stawiania oporu nieopłaconej pracy domowej. Zyskała ona w owym czasie charakter międzynarodowego ruchu kobiecego o zasięgu globalnym, zaś w jej ramach ukonstytuowały się odrębne nurty, składające się z gospodyń domowych, czarnych kobiet, lesbijek czy pracowników seksualnych. Obnażyły one powszechność występowania zjawiska przemocy nie tylko w rodzinie, ale też w miejscu pracy, w szkołach, szpitalach, gabinetach ginekologicznych, a nawet w obrębie samych organizacji komunistycznych i lewicowych.

Świrszczyńska dołącza do owej walki nie tylko jako poetka, ale również jako działaczka społeczna. Tom *Jestem baba* stanowi odpowiedź na problemy narastającej przemocy domowej i alkoholizmu w PRL-u<sup>39</sup>. Problemy te marginalizowane były przez ówczesne władze i pokazywane jako rezultat stalinowskiej polityki emancypacyjnej, która doprowadziła do kryzysu rodziny<sup>40</sup>. Działaczki kobiece w tamtym okresie swoją działalność skupiały w dużej mierze na organizowaniu pomocy (w tym pomocy prawnej) dla pokrzywdzonych kobiet, wśród których największy odsetek stanowiły robotnice i kobiety z obszarów wiejskich. Jak pisze Grabowska, skutkiem tej działalności było ujawnianie zjawiska przemocy, uregulowanie kwestii alimentacyjnych oraz zmuszenie instytucji państwowych do podjęcia działań na rzecz kobiet i dzieci

37 Ibidem, s. 23.

38 Ibidem, s. 166.

39 Jak pisze Ewa Kraskowska, Świrszczyńska należała do kobiecego Komitetu Antyalkoholowego i była zwolenniczką całkowitej abstynencji. Por. E. Kraskowska, *Poetka i joga*, w: *Laboratorium poezji kobiecej XX wieku*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, T. Umerle, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 34.

40 Por. M. Grabowska, *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018, s. 145.

doświadczających przemocy domowej. Świrszczyńska, jak żadna inna polska poetka, wprowadzała do poezji problemy społeczne, takie jak alkoholizm, zdrada, przemoc, wykluczenie, czyniąc je tematem swoich wierszy i obnażając tym samym iluzję odrębności sfery prywatnej od publicznej, estetycznej od politycznej, literackiej od społecznej:

Zwalił się w błoto,  
chrapie na całą ulicę.

Przy nim  
kuli się płacząc  
sześciolatka.

*Sześciolatka*, JB, 27

Świrszczyńska rozszerza pole semantyczne: wychodząc od analizy tego, co najbardziej konkretne i namacalne, czyli relacji rodzinnych, udaje jej się uzyskać obraz większej i bardziej złożonej całości. Stosunki rodzinne stają się tu mikrokosmosem panujących w danym momencie stosunków społecznych, gdyż odślaniają strukturalną relację między gospodarstwem domowym a reprodukcją kapitału<sup>41</sup>.

Jak dowiodły feministyczne teoretyczki społecznej reprodukcji, kapitalistyczny (i socjalistyczny) sposób produkcji należy rozpatrywać jako system unitarny, który w skuteczny sposób integruje sferę produkcji ze sferą reprodukcji. Oznacza to, jak tłumaczy Tithi Bhattacharya, że każda zmiana dokonująca się w jednej sferze powoduje szereg zmian w kolejnej. Obniżenie płac i cięcia w polityce socjalnej czy ograniczenia w sferze konsumpcji znajdują swoje odbicie w relacjach społecznych na wszystkich poziomach: od relacji rodzinnych aż po relacje intymne. Przyczyniają się do umocnienia płciowego podziału pracy, intensyfikacji przemocy domowej i feminizacji biedy<sup>42</sup>.

Dlatego też zaangażowanie Świrszczyńskiej w walkę z alkoholizmem należy postrzegać przede wszystkim jako walkę z przemocą wobec kobiet. Poetka, sama określająca siebie mianem „działaczki antyalkoholowej”,

41 S. Ferguson, D. McNally, *Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the "Historical Materialism" Edition of "Marxism and the Oppression of Women"*, in: L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2017, s. XXV.

42 Por. T. Bhattacharya, *What is Social Reproduction Theory?*, <https://socialistworker.org/2013/09/10/what-is-social-reproduction-theory> [dostęp: 03.04.2020].

wielokrotnie wypowiadała się również na łamach prasy codziennej na temat narastającego problemu alkoholizmu. Wskazywała przede wszystkim na społeczne uwarunkowania uzależnienia od alkoholu, które wiązała z poważnym kryzysem, w jakim znalazło się polskie społeczeństwo tuż po wojnie. W dwóch artykułach: *Poważna kłęska społeczna* i *Nie odbudujemy Polski przy kieliszku*, które ukazały się na łamach tygodnika „Odrodzenie” w latach 1946 i 1947, poetka zaproponowała szereg dość radykalnych zmian, które – jej zdaniem – mogłyby prowadzić do ukształtowania „nowej moralności” narodu polskiego. Problem z nadużywaniem alkoholu poetka wiązała z kontynuacją nawyku pijaństwa, jakie propagowała szlachta, rozpijająca również chłopów: „Reforma rolna dała ziemię chłopom, dwór zamieniła w szkołę. Ale dzieci chłopskie, które tam chodzą – przyszli budowniczo wie nową Polski – dotąd jeszcze oddychają parującymi z jego ścian wyziewami dawnego życia. Wybitka i wypitka nie przestała dotąd jeszcze być ich życiowym ideałem”<sup>43</sup>.

Poetka przez całe swoje życie pozostała wierna swoim przekonaniom. W krótkiej notatce *Koło Gospodyń Wiejskich w walce z alkoholizmem* (1980) ukazała antyalkoholową działalność kobiet z ludu jako element walki z przemocą wobec kobiet<sup>44</sup>. Walkę poetki z alkoholizmem – niewątpliwie inspirowaną reformami wprowadzonymi przez Lenina tuż po rewolucji oraz pismami Kołłontaj na temat alkoholizmu i przemocy w rodzinie – należy postrzegać przede wszystkim jako główny element walki z przemocą wobec kobiet, nie zaś jako przejaw radykalizacji jej poglądów, nawet jeśli niektóre jej pomysły za takie mogłyby uchodzić (np. pomysł, by osoby nadużywające alkoholu ukarać przymusową pracą przy odśnieżaniu czy rozbieraniu ruin albo przez opublikowanie listy w miejscu pracy z nazwiskiem osoby pijącej<sup>45</sup>). Nie bez powodu poetka dopomina się o zaangażowanie w tę walkę całego społeczeństwa, instytucji socjalnych i władz państwowych: „Partia, która największymi literami wypisze na swym sztandarze hasło walki z alkoholizmem

43 A. Świrszczyńska, *Poważna kłęska społeczna*, „Odrodzenie” 1946, nr 50, s. 1; zob. także Eadem, *Nie odbudujemy Polski przy kieliszku*, „Odrodzenie” 1947, nr 6, s. 5.

44 Eadem, *Koło Gospodyń Wiejskich w walce z alkoholizmem*, „Literatura”, 07.08.1980, s. 15.

45 Świrszczyńska wystosowała również list do Edwarda Gierka, w którym przedstawiła konkretne propozycje, mające na celu walkę z alkoholizmem. Odpowiedź otrzymała po dwunastu dniach. Zob. „Podzielamy Wasz niepokój...”. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Helena Noskowicz, „Echo Krakowa” 1972, nr 118, s. 5.

i najenergiczniej będzie je realizować, zyska największą zasługę w kształtowaniu się nowej psychiki polskiej<sup>46</sup>. Ta nowa psychika społeczeństwa polskiego charakteryzować miała przede wszystkim zmianę na poziomie relacji między kobietą a mężczyzną. Dlatego wiersze Świrszczyńskiej skłaniają do tego, by przyczyn przemocy wobec kobiet poszukiwać w społecznych uwarunkowaniach pracy reprodukcyjnej.

Zjawisko przemocy wobec kobiet tłumaczone było w badaniach feministycznych na dwa sposoby: wrodzoną skłonnością mężczyzny do agresywnych i sadyistycznych zachowań<sup>47</sup> albo ekonomiczną zależnością kobiety od mężczyzny. Stanowiska te, jak pisze Giovanna Dalla Costa, przedstawiają dwie strony tego samego mechanizmu dyscyplinowania kobiet: „mystykę kobiecości/gospodyni domowej” i „mystykę emancypacji”<sup>48</sup>. Odnosiły się bowiem do dwóch ról społecznych kobiety: idealnej żony i matki, która musi pozostać w domu, by należycie pełnić swoje obowiązki, oraz kobiety pracującej zawodowo, która – prócz bycia idealną żoną i matką – musi spełniać się również w pracy poza domem. Te dwa stanowiska nie dostarczały natomiast jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o przyczyny nasilającej się przemocy wobec kobiet niezależnych ekonomicznie, które pracowały na dwa etaty (w domu i poza domem).

Badaczki z kręgu włoskiego feminizmu autonomistycznego, poszukując przyczyn opresji kobiet w powojennych społeczeństwach, zwróciły uwagę na problem nieopłaconej pracy domowej, który warunkował pozycję kobiety w całym procesie społecznej reprodukcji. Zdaniem przedstawicielek *Wages for Housework*, kapitalista dokonuje ekstrakcji wartości dodatkowej nie tylko z pracy robotnika najemnego, ale też z pracy gospodyni domowej, gdyż wytwarza ona najważniejszy towar, czyli siłę roboczą. Na tej podstawie brak płacy za pracę domową określili one mianem kradzieży z użyciem przemocy: „[...] praca ta i brak płacy jest przestępstwem, z którego biorą się wszystkie inne przestępstwa; piętnuje nas na całe życie jako słabszą płęć i wystawia nas pozbawione siły pracodawcom, rządowym planistom i legislatorom, doktorom, policji, więzieniom, instytucjom psychiatrycznym, jak również mężczyznom na dożywotnią służbę i uwięzienie”<sup>49</sup>. W ten sposób

46 A. Świrszczyńska, *Poważna klęska społeczna...*, s. 1.

47 W dyskursie psychoanalitycznym, jak wiadomo, owa wrodzona skłonność funkcjonuje jako masochizm po stronie kobiecej i sadyzm po stronie męskiej.

48 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 93.

49 Jest to fragment dokumentu zatytułowanego *Crimes against Women: Proceedings of the International Tribunal* (redaktorki Diana E.H. Russell

dokonały one istotnego przesunięcia w obrębie dyskusji nad przemocą wobec kobiet, wyjmując ją poza rozważania nad podziałem na prywatne/publiczne i wiążąc ściśle z całościowym sposobem funkcjonowania systemu kapitalistycznego.

Kradzież kobiecej pracy, od której zależy funkcjonowanie całego systemu ekonomicznego, odbywa się poprzez instytucję monogamicznej rodziny. Badaczki dowodzą, że do przemocy domowej dochodzi najczęściej wtedy, kiedy kapitał lub państwo koncentrują się na reprodukcji siły roboczej, jednocześnie zrzucając jej koszty na obywateli. Co więcej, wszędzie tam, gdzie zostaje podważony tradycyjny wizerunek męskości, zwykle utożsamianej z siłą, jaką zapewniała płaca, państwo i kapitał będą rekonstruować władzę męzowską poprzez wspieranie zachowań przemocowych<sup>50</sup>. Podobna sytuacja miała miejsce w okresie odwilżowym, kiedy odwoływanie kobiet ze stanowisk i usuwanie ich z dobrze płatnych zawodów spotkało się z aprobatą robotników. Jak pisze Małgorzata Fidelis, postrzegali oni masowe zatrudnienie kobiet jako atak na tożsamość mężczyzny, opartą na roli „żywiciela rodziny”<sup>51</sup>.

Świrczyńska przedstawia taki właśnie obraz relacji rodzinnych, w których kobieta zależna jest ekonomicznie od męża:

Wsadza rękę  
do kieszeni marynarki  
śpiącego.

Liczy pieniądze.  
Płacze.

*Wieczorem po wypłacie, JB, 24*

Przemoc w rodzinie staje się zatem jednym ze skuteczniejszych sposobów na kontrolę pracy reprodukcyjnej kobiet, dostarczającej odpowiedniej ilości siły roboczej kapitałowi. Zarówno Mies, jak i Giovanna

---

i Nicole Van den Ven), podpisanego przez działaczki Wages for Housework z Włoch, Wielkiej Brytanii, Kanady, Szwajcarii i Stanów Zjednoczonych w trakcie Międzynarodowego Trybunału do spraw Zbrodni przeciwko Kobietom, który miał miejsce w 1976 roku w Brukseli. Cytat przytaczam za: L. Toupin, *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1975–77*, PM Press & UBC Press, New York 2018, s. 111.

50 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 84.

51 M. Fidelis, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, przeł. M. Jaszczurowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015, s. 25–37.

Dalla Costa dowodzą, że przemoc fizyczna stanowi najczęstszą formę dyscyplinowania kobiet, ilekroć stawiają one opór przed wykonywaniem nieopłaconej pracy domowej. Ów opór manifestuje się na różne sposoby, najczęściej jako odmowa prokreacji, seksu małżeńskiego czy wykonywania obowiązków domowych etc. Reakcją na tę odmowę jest przemoc, która zyskuje wówczas, zgodnie z burżuazyjną moralnością, miano sprawy prywatnej:

Wrócił po północy,  
obalił się pod drzwiami.  
Dźwigała go  
przez próg.

Stoczył się na łóżko  
z butami, z rzygowinami,  
dobierał się do niej, nie chciała,  
uderzył pięścią w brzuch,  
zachrapał.

Umyła podłogę,  
zmieniła powłóczkę na pierzynie.  
Zapukała do sąsiadów.

Będzie rodzić.

*Umyła podłogę*, JB, 22

Świrszczyńska wskazuje jednakże na konkretne techniki cielesnego oporu, jakie kobiety stosowały w ciągu wieków. *Glupia Antosia* i *Oszalała* to dwa wiersze, w których poetka ukazuje kobiece szaleństwo jako zarazem konsekwencję represji, jak i formę cielesnego oporu, wyrażającego sprzeciw wobec dyscypliny małżeńskiej i wyzyskowi pracy reprodukcyjnej:

Umarło jej pierwsze nieślubne,  
które miała z Cyganem,  
i oszalała.

Teraz jej ślubny chłop  
budzi się po nocy.  
Boi się, żeby nie zadusiła

dwojga ślubnych,  
które urodziła mu potem.

*Oszalała*, JB, 33

Szaleństwo kobiety, które symbolizuje miejsce kobiet w fallocentrycznym systemie wyobrażeń, zawsze stanowi nadmiar, który zagraża regułom i porządkowi życia rodzinnego. Ta nieoczywista forma sprawczości, doskonale opisana przez badaczki kobiecej histerii, staje się jednocześnie formą oporu wobec dyscypliny małżeńskiej. Silvia Federici pisze, że kobiety posługiwały się wymówkami np. złym samopoczuciem, fizyczną kruchością i nagłymi chorobami (w rodzaju migreny, omdleń czy histerii), by uniknąć małżeńskich obowiązków i niebezpieczeństwa niechcianej ciąży<sup>52</sup>. Sprzeciwiały się one również dyscyplinie pracy domowej, odrzucając w ten sposób rolę żony i matki, niczym Antosia z wiersza Świrszczyńskiej, która „Stoi przed walącym się domem” (*Głupia Antosia*, JB, 32).

Istnieje jednakże inna forma przemocy wobec kobiet, do której dochodzi nie tylko w domu, ale też w sferze publicznej. Najczęściej jest to gwałt, który pełni funkcję dyscyplinującą kobiety, ucząc je tego, że jedynym najbezpieczniejszym miejscem jest sfera domowa i opieka mężowska. Jak dowodzi Giovanna Dalla Costa w książce *The Work of Love*,

W istocie *przemoc zadawana kobietom poza domem*, na ulicy, w miejscach publicznych, we wszystkich tych miejscach, które stanowią dla nich życie społeczne, *jest również bezpośrednio użyteczna*, służy bowiem do kontrolowania rytmów pracy domowej, a także przestrzeni, w obrębie których przebywają one w trakcie dnia roboczego. Przemoc utrzymuje kobiety z dala od wszelkich form życia społecznego, ponieważ przyczynia się ona do zduszania ich w miejscu pracy i rozszerzania godzin ich pracy w taki sposób, że kontynuowana jest ona w przeciągu całego dnia, włączając w to wieczór i noc. Życie społeczne jest dla kobiet niezbywalne, by mogły one organizować się przeciwko warunkom pracy, a konkretnie pracy domowej, która pozostaje zatomizowana i ukryta w domach. Dla kobiety konieczność pozostania w domu, ponieważ miasto jest niebezpieczne, objęte zakazami, stanowi bezpośrednio pracę, ponieważ dom jest, ściśle rzecz ujmując, jej miejscem pracy<sup>53</sup>.

52 Zob. S. Federici, *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, przeł. J. Bednarek, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2022, s. 132.

53 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 79.

Fakt, że kobiety są szczególnie narażone na przemoc, nie jest w żadnym razie rozpatrywany jako problem związany z kryzysem społecznej reprodukcji. Tymczasem zarówno gwałt, jak i kazirodztwo wykorzystywane są jako techniki władzy dyscyplinujące kobiety i zmuszające je do podporządkowywania się tradycyjnym rolem żony i matki. O ile przypadki kazirodztwa, gwałtu w rodzinie czy w małżeństwie są zazwyczaj tuszowane, by chronić instytucję rodziny, o tyle gwałt poza domem, zwykle traktowany jako wina ofiary, a nie sprawcy, podtrzymuje kulturę seksizmu i wymusza na kobiecie pozostanie pod kuratelą małżeńską jako jej naturalnej ochrony. Gwałt jest zatem ostrzeżeniem dla niezdyscyplinowanych i zbuntowanych kobiet. Jest ukazywany jako los, który nieuchronnie czeka każdą kobietę odmawiającą posłuszeństwa mężowi i podporządkowania się dyscyplinie pracy w domu. „Zatem gwałt stanowi najbardziej brutalny atak na warunki, w jakich kobieta wykonuje pracę reprodukcji siły roboczej. [...] gwałt stanowi apogeum przemocy, ponieważ dla kobiety jest on formą przymusowej pracy, za którą nie otrzymuje nic w zamian”<sup>54</sup>.

Gwałt zostaje ukazany przez Świrszczyńską głównie jako forma przemocy małżeńskiej<sup>55</sup>. Cenzurująca funkcja oficjalnego języka męskocentrycznego, chroniącego instytucję rodziny, nie pozwala poetce wyrazić go wprost, lecz za pomocą określeń eufemizujących: „On stawia lody, wszyscy się śmieją. / Ona także” (*On stawia lody*, JB, 13). Świrszczyńskiej bynajmniej nie chodzi o ukazanie mężczyzn jako z natury skłonnych do agresji i przemocy, zaś kobiet jako naiwnych i łatwowiernych. Poetka dokonuje raczej systemowej analizy przemocy wobec kobiet, ukazując jej wielopłaszczyznowy charakter. Godzi ona przede wszystkim w promowany przez kulturę patriarchalną ideał miłości romantycznej, która ma stanowić kamuflaż relacji opartych na wyzysku i przemocy:

Uderzył ją na zabawie  
pięścią w twarz.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>55</sup> Zdefiniowanie gwałtu małżeńskiego było krokiem milowym w walkach ruchów feministycznych przeciwko przemocy wobec kobiet. Obnażyło systemowy charakter opresji kobiet, który dotyczył również relacji rodzinnych. Do jednej z najważniejszych książek dotyczących gwałtu małżeńskiego, które ukazały się w latach 80., zalicza się *Gwałt w małżeństwie* Diany E.H. Russell, autorki terminu „kobietobójstwo”. Por. D.E.H. Russell, *Gwałt w małżeństwie*, przeł. D. Kliczewska, Fundacja Feminoteka, Warszawa 2019.

Upadła,  
ludzie złapali go za ręce,  
zataczał się.

Potem wracali razem objęci w pół.  
Uśmiechała się szczęśliwie.  
Była w ciąży, obiecał,  
że się ożeni.

*Obiecał*, JB, 17

Jak pisze Giovanna Dalla Costa, ideologia romantycznej miłości promowana jest wtedy, kiedy nie sposób dokonać ekstrakcji wartości z kobiecej pracy za pomocą przemocy. Stanowi ona jednakże drugą stronę tej samej ideologii, która ugruntowuje przemoc wobec kobiet. Sentymentalny wymiar miłości romantycznej uniemożliwia kobietom uświadomienie sobie, że są one ofiarami masowego wyzysku pracy reprodukcyjnej. Jedną z najbardziej wynaturzonych form owej ideologii jest przekonanie, że przemoc mężczyzny stanowi wyraz miłości; że kobieta, doświadczająca przemocy, należy do grona kilku tych, które „miały pecha”<sup>56</sup>. Stąd bierze się psychologiczny mechanizm krycia opresyjnych zachowań męża, który ukazuje w swoim wierszu Świrszczyńska: „Uśmiechała się szczęśliwie” (*Obiecał*, JB, 17).

Poetka nie przedstawia jednakże kobiet jako istot zniewolonych wyobrażeniem miłości romantycznej. Przeciwnie, niektóre bohaterki *Jestem baba* to kobiety już zbuntowane: jak bohaterki słynnego wiersza *Poskromienie złoŹnicy*, jak młoda dziewczyna z wiersza *Ona nie śpi*, wyzbyta wiary w romantyczną miłość, czy jak kobieta nowego pokolenia, świadoma losu, jaki ją czeka:

Jej matka  
cierpiała całe życie.  
Urodziła ją  
na cierpienie.

Ale ona nie chce cierpieć.  
Ona nienawidzi  
matki.

56 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 87.

Wyciąga pięści do nieba,  
 pięściami  
 pisze po niebie  
 od horyzontu do horyzontu:  
 Nie chcę.

*Ona nie chce*, JB, 49

## OPIEKA I POKREWIEŃSTWO

Świrszczyńska w mistrzowski sposób rozmontowuje tradycyjny obraz rodziny, uderzając w ten jej model, w którym nie mieszczą się żadne inne relacje niż te dyktowane prawem patrylinearnej genealogii i związków krwi. Jej wiersze pełne są nieślubnych dzieci, pasierbic, sierot, macoch i ojczymów. W ten sposób obnaża ona ideał rodziny, opartej na prawie własności i funkcjach biologicznych<sup>57</sup>. Poetka ukazuje instytucję monogamicznej rodziny jako wynaturzoną formę relacji międzyludzkich, niemającą niczego wspólnego z relacyjnością, bliskością czy więziami opartymi na wzajemności i miłości. W licznych wierszach, jak *Ojczym i pasierbica* czy *Nie pamięta* (o złej macosze), Świrszczyńska odślawia wręcz umowność tych podziałów, które przesłonięte są ideą związków krwi i własności prywatnej:

Każdym spojrzeniem  
 i każdym brakiem spojrzenia,  
 każdym słowem  
 i każdym brakiem słowa  
 przypomina jej  
 każdego dnia w tygodniu, miesiącu i roku,  
 że jest nieślubna.

*Ojczym i pasierbica*, JB, 19

Ukazując kryzys relacji rodzinnych, poetka buduje obraz rozpadu więzi społecznych na skutek kryzysu w sferze reprodukcji. Nie tylko mężowie nie opiekują się swoimi żonami i dziećmi (*Dzieci się zadziwiają*), ale matki nie są w stanie zaopiekować się dziećmi (*Oszalała*), zaś dzieci nie opiekują się osobami starszymi (*Krowa ją kocha*). Ten obraz stosunków

<sup>57</sup> Historycznie rodzina wyewoluowała bowiem z relacji ekonomicznych i społecznych, jakie wyłoniły się na skutek kryzysu społeczeństw klanowych: dawna *familia* odnosiła się do własności rodzinnej, nie zaś do biologicznych członków rodziny. Por. H. Brown, *Marx on Gender and the Family...*, s. 157.

społecznych, jaki wylania się z twórczości poetki, ukazuje zależność sfery reprodukcji od sfery produkcji. Podział pracy, w tym praca opiekuńcza, która niegdyś miała charakter spajania więzi społecznych, staje się opresyjny zawsze wtedy, kiedy bezpośredni wytwórcy tracą kontrolę nad procesem reprodukcji.

Ów kryzys więzi rodzinnych wynika zawsze z wewnętrznych sprzeczności między kapitałem a społeczną reprodukcją, czyli z tendencji do wzrastającego zapotrzebowania na siłę roboczą przy jednoczesnym obniżaniu kosztów życia i zrzucaniu obowiązków opieki na rodziny robotnicze, a konkretnie na kobiety. W tych warunkach niemożliwe jest utrzymanie ciągłości opieki. Opisywane przez Świrszczyńską realia lat 50. i 60. były czasem wyraźnego kryzysu więzi rodzinnych. Pomoc socjalna państwa w okresie odwilżowym była nie tylko niewystarczająca, ale też zróżnicowana. Zgodnie z tym, co pisze Fidelis, nie wszystkie kobiety miały równy dostęp do świadczeń socjalnych. Do początku lat 70. większe przywileje w tym zakresie przysługiwały pracownikom umysłowym. Liczba przedszkoli i żłobków również nie była wystarczająca<sup>58</sup>. Tendencja do wyrównywania różnic w świadczeniach nasiliła się dopiero w latach 70.

Nie bez powodu Świrszczyńska zwraca uwagę na istotę pracy opieki. Stanowi ona fundament społecznej kooperacji, o czym pisała już w swoich tekstach programowych wspomniana Kołłontaj: „Społeczeństwo robotnicze potrzebuje nowego pokrewieństwa między ludźmi obojga płci. To ciasne i wyłączne przywiązanie matki tylko dla swych własnych dzieci, musi rozpostrzeć się, póki nie obejmie wszystkich dzieci wielkiej rodziny proletariackiej”<sup>59</sup>. Snute przez Kołłontaj wizje kolektywizacji pracy opiekuńczej nie zostały zrealizowane w PRL-u. Władze socjalistyczne, podobnie jak w krajach kapitalistycznych, zinstytucjonalizowały podział na produkcję i reprodukcję wedle podziału genderowego<sup>60</sup>.

58 Płatne zwolnienia z tytułu wychowania dziecka przysługiwały pracownikom umysłowym, a nie fizycznym. Z kolei bezpłatna opieka medyczna nie przysługiwała mieszkankom wsi. Por. M. Fidelis, *Równouprawnienie czy konserwatywna nowoczesność? Kobiety pracujące*, w: *Kobiety w Polsce 1945–1989. Nowoczesność, równouprawnienie, komunizm*, red. K. Stańczak-Wislicz, P. Perkowski, M. Fidelis, B. Klich-Kluczeńska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 138–140.

59 A. Kołłontaj, *Rodzina w ustroju robotniczym...*

60 N. Fraser, *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, ed. T. Bhattacharya, Pluto Press, London 2017, s. 33.

W przeciwieństwie do krajów kapitalistycznych, kobiety w krajach socjalistycznych cieszyły się większymi przywilejami w ramach polityki socjalnej. Nie zmieniło to jednakże faktu, że praca reprodukcyjna jawiła się w świadomości społecznej jako wsteczna, pozbawiona wartości i stojąca na przeszkodzie do osiągnięcia pełni emancypacji.

Świrszczyńska ukazuje wynaturzony i szowinistyczny charakter opieki, która zredukowana została do troski wyłącznie o to, co nasze i własne:

Była złą macochą.  
Na starość dogorywa  
w pustej ruderze.

Trzęsie się  
jak garstka spalonego papieru.  
Nie pamięta już, że była złą.  
Ale wie,  
że jej zimno.

*Nie pamięta*, JB, 31

Oparcie relacji rodzinnych na własności i biologii umożliwia swobodne zrzucanie odpowiedzialności za opiekę nad członkami danej rodziny na innych, najczęściej na kobiety. Monogamiczna instytucja rodziny sprowadza się zatem do wąskiego kręgu relacji, które obejmują wyłącznie rodziców i dzieci, stając się jedynym wzorcem dla polityki opiekuńczej. Przyczynia się ona do pogłębiania społecznego systemu, określanego mianem „zorganizowanej samotności”, której ofiarami padają najczęściej ludzie chorzy, starzy i samotni<sup>61</sup>. Jedyną szansą na zmianę tej sytuacji – obok kolektywizacji pracy reprodukcyjnej – jest redefinicja pokrewieństwa. Jej celem jest rozszerzanie kręgów społecznych poprzez włączanie nowych rodzajów związków i relacji, które nie mieszczą się w ramach tradycyjnych relacji opartych na pokrewieństwie.

Rodzina oparta na więzach krwi stanowi w istocie pozór. Powstaniu patriarchalno-kapitalistycznej idei pokrewieństwa, zasadzającej się na więzach krwi i prawie własności, towarzyszy, jak zauważa Luce Irigaray, ekonomia falliczna, która zawłaszcza pierwotne znaczenie pokrewieństwa. Dlatego też ekonomię tę filozofka określa za pomocą homonimicznej gry

61 Por. A. Chatzidakis, J. Hakim, J. Littler, C. Rottenberg, L. Segal, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso Books, London–New York 2020.

słów: pozoru (*semblance*) i białej krwi (*sang blanc*). W istocie bowiem takie rozumienie związków krwi, które oparte jest na systemie dziedziczenia w linii męskiej, stanowi wypaczenie jej pierwotnego znaczenia, a mianowicie cielesnej relacji z matką, faktycznie opartej na wymianie krwi. Jednakże dla Irigaray krew nie jest tożsama wyłącznie z relacją o charakterze biologicznym, lecz raczej z genealogią uwzględniającą złożone więzi i relacje międzyludzkie, wykraczające poza nałożony przez patriarchat zakaz kazirodztwa i przymusową heteroseksualność: „czerwona krew” to „limfa każdego ciała, dyskursu, aktu twórczego, każdego stwarzania świata”<sup>62</sup>. Dotyczy zatem wszelkich praktyk tworzenia relacji, które odbywają się przez kontakt cielesny, nie zaś za sprawą umownych, zapieczętowanych inskrypcją nazwiska, stosunków rodzinnych<sup>63</sup>.

Tak też należałoby rozumieć opisywane przez Świrszczyńską relacje pokrewieństwa, które w gruncie rzeczy są procesem i oparte są na przygodności. Relacje bliskości są w utworach poetki możliwe tylko poza instytucją rodziny i dotyczą wszelkiego rodzaju więzi, które nawiązujemy z innymi: z kobietami, mężczyznami, z dziećmi, jak również ze światem natury, gdzie nie istnieją stosunki oparte na własności:

Dzieci  
już dawno przestały do niej pisać.  
Teraz  
kocha ją tylko jej krowa.

Nic dziwnego, chowała ją przecież  
od cielaka.

*Krowa ją kocha*, JB, 29

Poetka łamie również nadrzędną zasadę wierności małżeńskiej, która zabezpieczać ma prawo dziedziczenia. Relacje miłosne wyzbyte są w jej wierszach z *Jestem baba* roszczenia do posiadania jednej ze stron, a konkretnie kobiety przez mężczyznę:

Nie odejdiesz,  
bo drzwi są zawsze otwarte.

62 L. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, transl. C. Burke, G.C. Gill, Cornell University Press, Ithaca–New York 1993, s. 98.

63 Więcej na ten temat piszę w monografii poświęconej filozofii Irigaray. Por. *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 54–56.

Nie zdradzisz mnie,  
bo nie żądam wierności.

*Drzwi są otwarte*, JB, 80

Twoje ciało to tylko narzędzie rozkoszy  
mojego ciała,  
co jest o tyle bardziej  
szlachetne.

Nie zatonę w tobie.  
Chcę, żebyś zatonał  
we mnie.

*Kochanków dzieli miłość*, JB, 81

Świrszczyńska rysuje konkretny program przebudowy relacji społecznych. W pierwszej kolejności pragnie ona – wzorem Kołłontaj – odbudować więzi międzyludzkie poprzez radykalną redefinicję miłości. Poetka wyjmuje więc miłość poza ramy monogamicznej instytucji rodziny, która przez wieki była przestrzenią wytwarzającą i umacniającą hierarchie płciowe:

Ideologia, która przeciwstawia rodzinę (lub zbiorowość) fabryce, osobiste temu, co społeczne, prywatne temu, co publiczne, pracę produktywną pracy nieproduktywnej, działa na rzecz naszego zniewolenia w domu, które przez brak jakiegokolwiek płacy zawsze jawiło się jako akt miłości. Taka ideologia jest głęboko zakorzeniona w kapitalistycznym podziale pracy, który znajduje jeden z najczystszych wyrazów w organizacji rodziny nuklearnej<sup>64</sup>.

Droga do emancypacji kobiet wiedzie przez uwolnienie miłości spod jarzma więzi rodzinnych, wyswobodzenie seksualności z heteronormatywnej instytucji małżeństwa, uwidocznienie i uspołecznienie pracy domowej kobiet, a także przez zmianę na poziomie relacji społecznych: upodmiotowienie kobiet przez dowartościowanie ich cielesnych doświadczeń.

*Jestem baba* to książka przełomowa w polskiej poezji kobiet właśnie dlatego, że poetka ukazuje w niej złożony obraz opresji płciowej. Spod

64 S. Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012, s. 35.

warstwy radykalnej krytyki sposobu urzdzenia świata ze wszystkimi obowiązującymi w nim podziałami wyziera w istocie osobliwy program jego naprawy, począwszy od rodziny przez ca o  stosunków społecznych. Stawką jest tu redefinicja społecznej roli kobiety, która miałaby zmieni  jej pozycj  w całym systemie społecznej reprodukcji. Do najistotniejszych elementów tego projektu należy niewątpliwie obnażenie przez poetk  przemocowego charakteru relacji w rodzinie i w instytucjach publicznych. Jak uczy nas historia ruchów kobiecych, obnażenie systemowego charakteru przemocy wobec kobiet doprowadziło jednocześnie do całkowitej rekompozycji politycznej walki. Znios o ono podział na pracownic  domową/pracownic  najemną i doprowadziło do zmiany w stosunkach międzyludzkich zarówno w obrębie rodziny, jak i poza ni<sup>65</sup>.

Poetka nie zawsze ukazuje dom i rodzin  jako przestrzeń zamknięcia czy opresji. Sygnalizuje ona, że to nie relacje rodzinne czy opieka nad dzieckiem są przyczyn podporządkowanej pozycji kobiet, lecz systemowy sposób organizacji pracy reprodukcyjnej. Dlatego też Świrszczyńska obiera inną strategię – relacyjnego wsp listnienia. Okazuje się bowiem, że wycofanie i ucieczka w intymno  mog ocala  przed zupeln alienacj w świecie urzeczowionych relacji społecznych. Co więcej, ucieczka w życie rodzinne nie jest tożsama z porzuceniem życia wspólnotowego; przeciwnie, stanowi jedną form  relacji i więzi, które nie są zawłaszczone przez ekonomie monetarne.

Na t  zr znicowan funkcj  nuklearnej rodziny wskazywały już w latach 70. niektóre feministki marksistowskie, które podkreślały, że jej zniesienie nie zawsze tożsame jest z czynnikiem emancypacyjnym. Przeciwnie, utrata więzi rodzinnych często prowadzi do pog bienia alienacji i atomizacji społeczeństwa. Jak pisze Vogel, przedstawicielka feminizmu unitarnego, ani płciowy podział pracy, ani rodzina nie tworzą materialnej podstawy kobiecej opresji. Podobnie jak nie we wszystkich warunkach praca domowa jest źródłem przemocy wobec kobiet, tak nie każda jednostka rodzinna jest opresyjna. Jak słusznie zauważa Vogel, nie wszystkie modele życia rodzinnego oparte są na tradycyjnie rozumianych więzach krwi i pokrewieństwa czy na relacjach heteronormatywnych. Podstaw podporządkowanej pozycji kobiet raczej jest konieczna i zarazem konfliktowa relacja między reprodukcj siły roboczej a kapitalistyczną akumulacj. Zatem wszelkie źródła opresji kobiecej w społeczeństwach patriarchalno-kapitalistycznych mają podłoże społeczno-materialne, jakim jest strukturalna logika kapitalistycznej

65 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 110.

reprodukcji. Dlatego Vogel odnosi się krytycznie do postulatu zniesienia rodziny, twierdząc, że „równość nie pojawi się w miejscu jej administracyjnego zniesienia, lecz za sprawą historycznego zróżnicowania jej funkcji. Postulaty rewolucyjne powinny dotyczyć wyzwolenia tych funkcji spod opresyjnej, monolitycznej fuzji”<sup>66</sup>. Przez fuzję tę rozumie Vogel trzy zasadnicze funkcje: seksualną, reprodukcyjną i socjalizacyjną.

Taki ambiwalentny model rodziny pełnej przemocy, lecz będącej jedynym sposobem na przetrwanie kobiety z klasy robotniczej, ukazany został przez Świrszczyńską w pierwszej części *Jestem baba*. Jednakże w następnych częściach ulega on całkowitemu przekształceniu: nie mamy tu już do czynienia z zamknięciem kobiety i mężczyzny w rolach społecznych żony i męża, matki i żywiciela rodziny, lecz z dwójgiem kochanków, nieustannie negocjujących ze sobą sposoby bycia w relacji:

Ciężarna kobieta  
 leży nocą przy swoim mężczyźnie.  
 W jej brzuchu  
 poruszyło się dziecko.  
 – Połóż rękę na moim brzuchu –  
 mówi kobieta.  
 To, co poruszyło się tak lekko,  
 to malutka ręka lub noga  
 naszego dziecka.  
 Będzie moje i twoje,  
 chociaż tylko ja będę musiała je urodzić.

Mężczyzna przytula się do niej,  
 oboje czują to samo.  
 W kobiecie porusza się dziecko.

I trzy ciała  
 łączą nawzajem swe ciepło  
 nocą, gdy ciężarna kobieta  
 leży przy swoim mężczyźnie.

*Trzy ciała*, JB, 55

---

66 L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women...*, s. 15.

## Rozdział 2

### Praca miłości, czyli reprodukcja życia codziennego

Poeta powinien [...] unikać za wszelką cenę rodzenia wierszy przy biurku. To nie jest odpowiednia dla nich izba porodowa<sup>1</sup>.

Anna Świrszczyńska

#### PRACA MIŁOŚCI

W twórczości Anny Świrszczyńskiej mamy do czynienia z próbą redefinicji pracy reprodukcyjnej, która w kapitalistycznym sposobie produkcji uległa całkowitej dewaluacji. Nowatorski charakter jej twórczości polega na zwróceniu uwagi na tę sferę życia, która – mimo że niewidzialna – stanowi podstawę relacji społecznych i opiera się na stosunkach społecznych innych niż te, które dominują w logice patriarchalnej ekonomii wymiany. Poetka uwypukla ambiwalencję, kryjącą się w tego rodzaju pracy: z jednej strony stopień wyzysku, jaki przybiera ona w patriarchalnym modelu rodziny, a z drugiej potencjał do budowania więzi, który wymyka się logice ekonomii rynkowych. Podejmuje ona zatem próbę reorganizacji pojęcia pracy przez wypracowanie skutecznych form oporu wobec sposobów, wedle których społeczeństwo zostało podzielone. Proces ten będzie przebiegał dwutorowo: przez uwidocznienie mechanizmów wywłaszczania kobiet z ich podmiotowości, a także przez wypracowywanie nowej ekonomii podmiotowej kobiety.

Nieprzypadkowo jednym z głównych tematów swojej poezji poetka czyni miłość. Z jednej strony ujmuje to uczucie przez pryzmat relacji

---

1 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę ze światem wszystkich istot żywych? (Rozmowa z Anną Świrszczyńską)*, „Poezja” 1975, nr 5, s. 36.

rodzinnych, w których miłość tożsama jest z rolą służebną: „Tresowane przez stulecia / w okrutnej ncoie ofiary” (*Odwaga*, W, 45). Z drugiej strony dostrzega, że sfera domowa stanowi miejsce potencjalnego zagrożenia dla porządku społecznego, bo nie podlega całkowitej kontroli. Jak pisze Silvia Federici, „reprodukcja ludzi jest najbardziej pracochłonną czynnością na świecie i w dużej mierze jest to praca niedająca się zredukować do mechanizacji”<sup>2</sup>.

Mniej więcej od połowy XIX wieku przedstawicielki ruchów feministycznych podkreślały, że emancypacja kobiet musi iść w parze nie tylko z walką o równość ekonomiczną, ale też ze zmianą społeczną, która prowadziłaby do redefinicji relacji płciowych w rodzinie robotniczej. Droga do wyzwolenia kobiet, jak pisała Aleksandra Kołłontaj, wiedzie przez redefinicję rodziny, ale też przez zmianę ludzkiej psychy i wzmocnienie ludzkiego potencjału miłości<sup>3</sup>. Dwudziestowieczne ruchy feministyczne unaocznili mechanizm znaturalizowania nieodpłatnej pracy domowej, która stała się synonimem miłości. Ich najważniejszym postulatem było więc uwidocznienie pracy domowej przez jej uspołecznienie, a tym samym – zrewolucjonizowanie relacji rodzinnych i społecznych. Bez zmiany w relacjach między kobietami a mężczyznami walka o uspołecznienie pracy reprodukcyjnej wydaje się walką jałową. Rewolucja zaczyna się więc od uznania, że to, co zwiemy miłością, jest w istocie pracą.

Pracę reprodukcyjną rozumieć należy w kategoriach Marksowskich, czyli w ramach istniejących stosunków społecznych, nie zaś jako rzecz, która – niczym w pozytywistycznym ujęciu pracy – funkcjonuje w ramach innej rzeczy czy struktury (domu, rodziny, państwa). To owe stosunki społeczne, w jakich pozostają ze sobą jednostki danej społeczności, mają wpływ na kształtowanie się relacji rodzinnych oraz na pozycję kobiet w danym społeczeństwie. Pracę reprodukcyjną ujmując zatem znacznie szerzej niż tylko w ramach prokreacji i pracy domowej; chodzi mianowicie o wszelkie kolektywne praktyki związane z ochroną,

2 S. Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012, s. 146.

3 Aleksandra Kołłontaj pisała: „Kryzys płci nie zostanie rozwiązany, dopóki nie dokona się gruntowna reforma w obrębie ludzkiej psychy i dopóki nie wzmocni się ludzki potencjał miłości. Ludzka psycha natomiast będzie mogła doświadczyć radykalnej odmiany tylko wtedy, gdy nastąpi transformacja stosunków społeczno-ekonomicznych w duchu komunizmu”. A. Kołłontaj, *Stosunki między płciami a walka klas (1921 rok)*, Warszawa 2007, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/aleksandra-kollontaj/stosunki-miedzy-plciami-a-walka-klas/> [dostęp: 03.06.2018].

podtrzymywaniem i pielęgnowaniem życia. To, co nie mieści się w procesie cyrkulacji kapitału, ponieważ nie daje się zmierzyć za pomocą tych technik i procedur, jakie zostały wytworzone na potrzeby kontroli społecznie niezbędnego czasu pracy, jest w istocie rdzeniem jego funkcjonowania. Będzie to ta sfera życia społecznego, która nie podlega prawdom ekonomii monetarnej, nie ogranicza się więc wyłącznie do reprodukcji siły roboczej. Chodzi raczej o ten rodzaj pracy, który polega na walce o ochronę życia, wiedzy, kultury lokalnych społeczności, a także środowiska naturalnego przed wywłaszczającą siłą ekonomii patriarchalno-kapitalistycznych. Pracę tę, która w poezji Świrszczyńskiej stanie się synonimem pracy reprodukcyjnej, nazywam pracą miłości.

### MISTYKA MIŁOŚCI

Praca miłości w dyskursie feministycznym ma co najmniej dwa ujęcia: pierwsze z nich odnosi się do tzw. ideologii miłości, o której pisze wspomniana wcześniej włoska badaczka Giovanna Dalla Costa w pracy *The Work of Love*. Chodzi o zideologizowaną postać relacji społecznych, przedstawianą z perspektywy patriarchalnego kapitalizmu, która wiąże się z umacnianiem od końca XVIII wieku procesem płciowego podziału pracy i powstaniem rodziny nuklearnej. Proces ów polega na wywłaszczaniu kobiet z ich podmiotowości, doświadczeń cielesnych oraz wiedzy przekazywanej z pokolenia na pokolenie, niszczeniu kobiecych genealogii, pogłębianiu alienacji kobiet w sferze publicznej oraz wykorzenianiu ich z lokalnego środowiska celem przystosowania do życia rodzinnego. Praca miłości stanowi więc formę produkcji podmiotowości, która paradoksalnie doprowadza do odpodmiotowienia kobiety i zredukowania jej do funkcji opiekuńczo-macierzyńskich. Ów dywidualny charakter<sup>4</sup> owej podmiotowości karmi kobiety złudzeniem wolności, a konkretnie,

4 Odnoszę się tu do pojęcia ukutego przez Gilles'a Deleuze'a w jego słynnym eseju *Postscriptum o społeczeństwach kontroli* (w: G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007). Dywidualność odnosił on do technik wytwarzania odpodmiotowionych podmiotowości karmionych złudzeniem wolności w społeczeństwach kontroli. Pojęcie to zostaje również wprowadzone przez Marię Mies w tekście *From the Individual to the Dividual: the Supermarket of 'Reproductive Alternative'*. Badaczka odnosi je do zjawiska, które określa złudzeniem autonomii, jakie towarzyszy dokonywaniu indywidualnych wyborów, jeśli chodzi o prawa reprodukcyjne kobiet. Jej zdaniem dywidualność to szczególnego rodzaju kontrola nad procesem reprodukcji, a konkretnie nad ciałami kobiet. Por. M. Mies, *From the Individual to the Dividual*, in: M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London–New York 2014, s. 201.

„wolności do” bycia żoną i matką. „Nasza rola – jak powie Dalla Costa – jako kobiet, to bycie nieopłaconymi, lecz szczęśliwymi, a przede wszystkim zakochanymi”<sup>5</sup>. W ten sposób kobieta ma przyczyniać się do reprodukcji siły roboczej przeznaczonej do wytwarzania wartości dodatkowej kapitału, mimo że jej praca nie jest za pracę uważana i pozostaje społecznie niewidzialna.

W twórczości Świrszczyńskiej mamy do czynienia z krytycznym stosunkiem do ideologii miłości, opartej na dwóch składowych: miłości małżeńskiej i instynkcie macierzyńskim. Poetka w szczególności obnaża charakter ideologii opartej na miłości małżeńskiej, odsłaniając iluzję, kryjącą się za ideologią romantycznej miłości. Jest ona niczym innym – jak pisze Dalla Costa – jak tylko kamuflażem, mającym maskować przymus wykonywania nieopłaconej pracy na rzecz innych<sup>6</sup>:

Była modna biała sukienka,  
urząd stanu cywilnego,  
fontanna welonu i organy  
w kościele.

Było bogate wesele,  
szumiała wódka.

Był ból  
nocy poślubnej,

Był piękny, młody mąż.  
Ale nie było  
jednego czułego słowa.

*Szczęście*, JB, 15

Drugi aspekt ideologii miłości, jakim jest instynkt macierzyński, staje się jednym z ważniejszych tematów cyklu wierszy Świrszczyńskiej zatytułowanego *Matka i córka* (z tomu *Wiatr*). Poetka na swój sposób mierzy się z o wiele bardziej złożonym doświadczeniem niż to, które potocznie nosi miano „instynktu macierzyńskiego”. Najważniejszym aspektem jej twórczości jest denaturalizacja macierzyństwa. Poetka

5 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21<sup>st</sup> Century*, Autonomedia, New York 2008, s. 43.

6 Ibidem, s. 87.

ukazuje je nie przez pryzmat roli, funkcji czy tożsamości, lecz jako pracę. Jak pisze Mies,

Cała praca, jaką wkłada się w wytworzenie życia, w tym praca rodzenia dzieci, nie jest widziana jako świadoma interakcja człowieka z naturą, czyli prawdziwie ludzka aktywność, lecz raczej jako działanie natury, która wytwarza rośliny i zwierzęta nieświadomie i nie sprawuje kontroli nad tym procesem. Ta definicja interakcji kobiet z naturą – w tym jej własnej natury – jako akt natury wywierała i wciąż wywiera daleko idące skutki<sup>7</sup>.

Tymczasem stosunek poetki do macierzyństwa jest głęboko antyesencjalistyczny. Ukazuje ona poród i macierzyństwo jako procesy uwarunkowane społecznie i w ten sposób obnaża tendencję dyskursów patriarchalnych do naturalizowania procesu reprodukcji i reifikacji ciała kobiety do czystej i nieświadomej natury. W wierszach takich, jak *Jestem kocicą, Włosy na poduszce* czy *Prawo do zabójstwa* (z tomu *Wiatr*) mamy do czynienia z instynktowną, wręcz zwierzęcą miłością matki do dziecka. Jednakże ta głęboko cielesna i biologiczna więź w niczym nie przypomina zideologizowanej formy miłości matki do dziecka i bynajmniej nie stanowi tu kliszy z patriarchalnego systemu wyobrażeń. Przeciwnie, poetka ukazuje wyraźnie, że biologia kobiety nie jest przyczyną jej opresji; to raczej społeczno-kulturowy sposób organizacji pracy reprodukcyjnej wpływa na podporządkowaną pozycję kobiet. Jak pokazały filozofki i teoretyczki feministyczne,

to nie biologia jest tym, co wpływa na opresję kobiet; jest to raczej zależność kapitału od procesów biologicznych typowych dla kobiet – jak ciąża, rodzenie i karmienie piersią – by mógł on zabezpieczać reprodukcję klasy robotniczej. To owa zależność jest przyczyną, dla której kapitał wraz z państwem kontrolują i regulują kobiecą reprodukcję, a także skłaniają się ku umacnianiu porządku płciowego opartego na męskiej dominacji. Ten społeczny fakt, wspólny z różnicą biologiczną, obejmuje podstawy, na których zasadza się opresja kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym<sup>8</sup>.

7 Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014, s. 45.

8 S. Ferguson, D. McNally: *Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the "Historical Materialism" Edition of "Marxism and the Oppression of Women"*, in: L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2017, s. XXIX.

Zatem to nie biologii kobiecego ciała kobiety powinny się wyrzec, lecz raczej jej społecznego usymbolizowania. Podtrzymuje ono mit społecznej reprodukcji, który przesłania pracę kobiet, leżącą u podstaw każdego porządku społecznego i ekonomicznego.

Wynalezienie teorii instynktów (w tym instynktu do handlu, czyli tzw. żyłki do interesu) oraz nowej koncepcji ciała-maszyny zbiega się w czasie z pogłębiającym się podziałem pracy i ze zróżnicowanymi technikami przekształcania ciał w siłę roboczą. Jedną z technik dyscyplinowania kobiecego ciała staje się instynkt macierzyński, któremu towarzyszy przekształcanie społecznych wyobrażeń na temat roli kobiety w rodzinie. Jest on, jak pisze Federici, jedną z największych oznak nasilającego się procesu uwewnętrzniania nowej dyscypliny pracy w kapitalizmie i przekształcania kobiety w reproduktorkę siły roboczej. Od tej pory praca kobiet ukazywana jest wyłącznie z perspektywy emocjonalnego zaangażowania w życie rodzinne i uchodzi za nieproduktywną. Dlatego też Federici odrzuca pojęcie pracy afektywnej, gdyż, jak tłumaczy, „odnosi się ono tylko do niewielkiej części pracy, jakiej wymaga reprodukcja ludzi i zacierza wywrotowy potencjał feministycznego pojęcia pracy reprodukcyjnej”<sup>9</sup>. Instynkt macierzyński ma bowiem przesłaniać faktyczną, materialną pracę, jaką kobiety wkładają w codzienną i pokoleniową reprodukcję siły roboczej.

Świrszczyńska demaskuje ideologię, jaka kryje się za teorią instynktu macierzyńskiego, a mianowicie przymus wykonywania nieopłaconej pracy reprodukcyjnej i opiekuńczej:

Po raz pierwszy spojrzałam na swoje dziecko  
z nienawiścią.

Wiedziałam, że odbierze mi wolność.

Że będę musiała je kochać

więcej niż siebie,

więcej niż jakiegokolwiek mężczyznę,

więcej niż cel swojego życia.

*Pierwsze spojrzenie, W, 36*

Poetka próbuje oddać to doświadczenie, jakim jest stopniowa utrata siebie na rzecz innych, mając świadomość konwencji, jaka kryje się za językiem zinstytucjonalizowanego macierzyństwa.

---

9 S. Federici, *Revolution at Point Zero...*, s. 100.

W klasycznej już rozprawie *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* Adrienne Rich dowiodła, że codzienne doświadczenie związane z wychowywaniem dzieci ma się nijak do zinstytucjonalizowanej formy macierzyństwa: „Zinstytucjonalizowane macierzyństwo wymaga od kobiet bardziej posiadania macierzyńskiego »instynktu« niż inteligencji, bezinteresowności niż samospelnienia, bycia w relacji do innych bardziej niż pracy nad sobą”<sup>10</sup>. Ten rozdźwięk między oczekiwaniami społecznymi a subiektywnymi odczuciami kobiety najpełniej uwidacznia się w tych wierszach, w których została opisana miłość do dziecka:

Urodziłam życie.  
Wyszło z moich wnętrzności  
i żąda ode mnie ofiary z mojego życia  
jak bóstwo Azteków.  
Pochylam się nad tą małą kukielką,  
patrzemy na siebie  
czworgiem oczu.

– Nie zwyciężysz mnie – mówię.  
Nie będę jajkiem, które rozbijesz  
wybiegając na świat,  
kładką, po której przejdiesz do własnego życia.  
Będę się bronić.

Pochylam się nad tą małą kukielką,  
spozrzegam  
drobny ruch drobnego paluszka,  
który jeszcze tak niedawno był we mnie,  
w którym płynie pod cienką skórą  
moja własna krew.  
I oto zalewa mnie  
wysoka, jasna fala  
pokory.  
Bezsilna, tonę.

10 A. Rich, *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, przeł. J. Mizielińska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 84.

Czy to sama siebie tak wielbię  
w owocu swego ciała,  
czy oddaję się na ofiarę  
ludożerczemu bóstwu instynktu?  
Skądże wezmę siłę, by się oprzeć  
temu, co tak bardzo słabe?

Potrzebna małej kukielce jak powietrze,  
daję się bez oporu połknąć miłości,  
jak powietrze daje się połykać  
jej drobnym, chciwym życia płucom.

*Macierzyństwo*, W, 37–38

Poetka nie odrzuca miłości macierzyńskiej; przeciwnie, zdaje się poszukiwać takiej relacji z dzieckiem, która nie redukowałaby kobiety do funkcji odpodmiotowionego macierzyństwa.

Tym, co u Świrczyskiej wybija się na pierwszy plan, jest ukazanie pracy reprodukcyjnej, zorganizowanej wedle płciowego podziału pracy, w kategoriach całkowitego odpodmiotowienia kobiety. Konsekwencje dewaluacji pracy reprodukcyjnej kobiet wykraczają poza relacje rynkowe – poetka pokazuje wyraźnie, że dewaluacji ulega również kobieca podmiotowość i kobiece zdolności reprodukcyjne:

Naga na nagim  
stole,  
schwytna w potrzask  
ulewy światła,  
osaczona przez białych mężczyzn  
w białych maskach.

*Narodziny człowieka*, W, 35

Skutkiem tej pracy dla innych i w służbie innym, jak pisze Irigaray, jest wyzbycie się własnego pożądania na rzecz pożądania innych. Kobieta – będąca mimetyczką pożądania – musi kochać wszystkich, ale nie samą siebie. Tę niemożność wytyczenia granic podmiotowych między „ja” a innym(i), opisaną przez Irigaray jako redukcja podmiotowości kobiety do bycia macicą (dla dzieci) oraz powłoką (dla mężczyzny), u poetki urasta do wizji absolutnej fuzji z otaczającym je zewnątrz, która ostatecznie prowadzi do całkowitej utraty siebie: „Czy należysz do mnie? / Ja sama / nie należę do siebie” (*Co to jest szyszyńska*, JB, 58). Trwa tu

nieustanna szarpanina o wytyczenie granic podmiotowych przed pochłaniającą i zawłaszczającą sferą relacji rodzinnych i macierzyńskich.

Doświadczenie utraty przez kobietę własnej podmiotowości Świrszczyńska uchwyciła za pomocą utraty własnego ciała. Niekończąca się praca opieki oznacza dla kobiety w każdym wieku całkowitą utratę własnej tożsamości:

Już dawno  
wyprowadziła się z siebie.

Z każdym nowym wnukiem  
zaczyna życie od nowa  
jak rzeka, co w każdej chwili  
zaczyna od źródła.

Patrząc ciągle w niebo  
oczami niemowląt  
nie zauważy  
śmierci własnego ciała.

*Nieśmiertelna*, JB, 37

Klamra życia i śmierci, rodzenia i umierania, za pomocą której poetka ukazuje pracę reprodukcyjną na każdym etapie życia kobiety: od bycia matką aż po bycie babcią, oddaje w pełni jej systemową organizację. Jak pisze Giovanna Dalla Costa, rodzina, a zatem kobieta, stanowi jedyne zabezpieczenie społeczne, które towarzyszy nam od kołyski aż po grób<sup>11</sup>. Ów powtarzający się cykl rodzenia i umierania, życia i śmierci, który jest w istocie niekończącą się pracą na rzecz innych, poetka wyrazi za pomocą hiperbolizowanej figury macierzyńskiej w wierszu *Pod czarną gwiazdą* (JB, 50).

Świrszczyńskiej udaje się świetnie uchwycić to, o czym mowa w kontekście „pracy reprodukcyjnej” – jest „niewidzialna”, lecz zasadnicza dla przetrwania społeczeństw. Założenie to kieruje uwagę ku sferze domowej, która przestaje być uznawana wyłącznie za przestrzeń konsumpcji towarów wytworzonych przez innych pracowników najemnych, jak chciał ją widzieć Marks. Teoretyczki reprodukcji społecznej dowodzą, że konsumowanie wymaga dodatkowego nakładu sił – najpierw należy przygotować posiłek, zanim zostanie on skonsumowany. Dlatego też

11 Por. G. Dalla Costa, *The Work of Love...*, s. 50.

uwidocznienie społecznego znaczenia pracy reprodukcyjnej odsłania arbitralny charakter podziału na dwie sfery: prywatną i publiczną, a także na dwa procesy produkcji: ekonomiczny, utożsamiany z miejscem pracy, i społeczny, utożsamiany ze sferą domową. Jak można wnioskować z wypowiedzi poetki, granice między tymi przestrzeniami są płynne. Jej teksty wyróżnia nadzwyczajna świadomość roli, jaką odgrywa praca reprodukcyjna w procesie podtrzymywania panujących systemów ekonomicznych. Świrszczyńska wymienia ten ciąg obowiązków, jaki każda kobieta dźwiga na swoich barkach: „dźwiga na plecach / dom, ogród, pole, / krowy, świnię, cielęta, dzieci” (*Chłopka*, JB, 9).

Dlatego też kluczowy staje się fakt, że Świrszczyńska ujmuje czynności związane z obowiązkami domowymi w kategoriach pracy, która, jak pisze Dalla Costa, nigdy się nie kończy<sup>12</sup>. Zostaje ona scalona z ciałem kobiety i utrwalona jako przedłużenie jej biologicznych funkcji:

Dyszając  
dźwiga na brzuchu cebry.

Dyszając  
dźwiga na plecach wory.

Dyszając  
ciągnie ze studni wiadra.

Dyszając  
rodzi owoce męskiej żądz.

Dyszając  
umiera.

*Życiorys wiejskiej baby*, JB, 12

Ma to swoje konsekwencje zarówno w doświadczaniu czasu, jak i przestrzeni. Dla kobiety nie istnieje przejście od „czasu pracy” do „czasu wolnego”, ponieważ jej cielesna obecność sama w sobie jest już związana z pracą. Dalla Costa pisze: „czas, który spędza ona [kobieta – K.S.] w domu, nie jest, jak dla mężczyzny, »czasem wolnym«, ale raczej całkowicie czasem pracy. [...] *Jej własna obecność jest pracą*”<sup>13</sup>. Nie istnieje

<sup>12</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 79.

też własna przestrzeń kobiety, słynny własny pokój, ponieważ każde miejsce, jakie ona zajmuje, jest zarazem miejscem jej pracy. Świrszczyńska ujmie rzecz wprost w jednym z podań do Związku Literatów Polskich: „[...] pracuję w dwupokojowym lokalu, gdzie często przebywa sześć osób, przy czym w czasie pracy dziecko wchodzi mi na kolana, hałasuje, płacze itp. W tych warunkach nie będę mogła w ogóle uprawiać swego literackiego zawodu”<sup>14</sup>.

Wybór między byciem matką/żoną a pisarką staje się dojmujący nie tylko w wypadku Świrszczyńskiej, stanowi bowiem jeden z głównych problemów twórczości Krystyny Miłobędzkiej<sup>15</sup>. W tekstach autorki tomu *Jestem baba* nie mamy jednakże do czynienia z utożsamieniem emancypacji kobiety z odrzuceniem tej roli (o czym piszę w dalszej części niniejszego rozdziału); przeciwnie, poetka – której sztuka *Mama płaci alimenty* kończy się właśnie powrotem matki do domu – dostrzegła, że istota problemu tkwi w systemowej relacji kapitału i państwa ze sferą reprodukcji. Dlatego też swoje wysiłki wkładała w redefinicję pracy reprodukcyjnej i ukazanie jej jako niekoniecznie alienującą, lecz wręcz emancypującą formę stosunków społecznych.

Redefinicja pracy reprodukcyjnej stała się w latach 70. fundamentalnym założeniem marksistowskich feministek, zwracających uwagę na kwestie społecznej reprodukcji. Nie było jednakże zgody wśród teoretyczek społecznej reprodukcji co do dwóch kwestii: czy praca reprodukcyjna wytwarza wartość i czy jest formą pracy wyobcowanej. O ile przedstawicielki włoskiego autonomizmu podkreślały, że praca domowa powinna być opłacona, gdyż jest źródłem wytwarzania wartości dodatkowej<sup>16</sup>, o tyle unitarystki, jak na przykład Lise Vogel, odrzucały taką możliwość. Uznały one, że praca domowa nie może być tożsama z tym, co Marks określał mianem społecznie niezbędnego czasu pracy właśnie dlatego, że powiązał go z wytwarzaniem wartości dodatkowej. Zdaniem Vogel odnosi się on do pracy, która obejmuje koszt niezbędny dla kapitału, dlatego musi być przez ów kapitał opłacona. Istnieje jednakże znaczna część pracy nieopłaconej, która jest konieczna dla reprodukcji społeczeństwa, jak na przykład praca domowa. Co prawda, kapitał jest w dużej mierze przez ową pracę wspomagany i na niej żeruje, jednakże,

14 A. Świrszczyńska, *Jeszcze kocham... Zapiski intymne*, oprac. W. Bojda, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019, s. 32.

15 Szerzej piszę o tym w szkicu *Praca miłości. Poezja kobiet wobec reprodukcji życia codziennego* („Teksty Drugie” 2020, nr 5, s. 217–237).

16 M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, The Falling Wall Press, Bristol 1975.

zdaniem Vogel, nie wytwarza ona wartości dodatkowej, ponieważ praktyki społeczne zaangażowane w wykonywanie tej pracy nie są utowarowane (wytwarzają wyłącznie wartość użytkową), zaś kapitał nie ponosi żadnych bezpośrednich kosztów z nią związanych<sup>17</sup>.

Paradoksalnie ukazanie pracy domowej jako niewytwarzającej wartości dodatkowej pozwoliło dostrzec jej wywrotowy potencjał. Badaczki doszły zatem do wniosku, że alienacja, jakiej kobieta jest poddana w sferze domowej na skutek obciążenia pracą reprodukcyjną, nie jest tożsama z tą formą alienacji, za pomocą której Marks charakteryzował zjawisko pracy wyobcowanej. Ta ostatnia, jak czytamy, „przybrała formę rzeczy, jest *uprzedmiotowieniem* pracy. Urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie. W tym stanie rzeczy, o jakim traktuje ekonomia polityczna, to urzeczywistnienie pracy występuje jako *odrzeczywistnienie* robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako *utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę*, przyswojenie – jako *wyobcowanie*, jako *alienacja*”<sup>18</sup>. Alienacja dotyczy zatem pracownika najemnego i nie sprowadza się do jego subiektywnych odczuć. Przeciwnie, pozostaje czynnikiem niezależnym od jego subiektywnych doświadczeń. Praca wyobcowana wyrasta bowiem z materialnych stosunków społecznych,

17 S. Ferguson, D. McNally, *Capital, Labour-Power...*, s. XXXIV.

18 K. Marks, *Praca wyobcowana*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 548. Zdaniem Marksa wszyscy robotnicy: 1) pozostają w stanie alienacji wobec wytworów przyrody, ponieważ pozbawieni są dostępu do środków utrzymania, niezbędnych dla ich reprodukcji: „Im bardziej więc robotnik *przyswaja* sobie dzięki swej pracy świat zewnętrzny, zmysłową przyrodę, tym bardziej pozbawia siebie *środków do życia*” (ibidem, s. 549); 2) są wyobcowani względem samych siebie, ponieważ w procesie pracy nie należą sami do siebie, lecz do kogoś innego: „działalność robotnika nie jest jego własną działalnością. Należy do kogoś innego, jest utratą samego siebie” (ibidem, s. 551); 3) są wyalienowani w samym procesie pracy, która staje się dla nich „czymś zewnętrznym”, tzn. nie należy do istoty robotnika, „wobec tego robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo. Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą” (ibidem, s. 550); 4) są wyalienowani względem innych robotników, z którymi pozostają w stosunkach rywalizacji i konkurencji; oraz 5) są wyobcowani z produktów własnej pracy: „przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako jakaś *obca istota*, jako *siła niezależna* od wytwórcy” (ibidem, s. 547–548); „*Alienacja* robotnika we własnym produkcie oznacza nie tylko to, że jego praca staje się przedmiotem, bytem *zewnętrznym*; lecz i to, że istnieje *poza nim*, niezależnie od niego, jako coś obcego, i że staje się wobec niego samodzielną potęgą, że życie, które dał przedmiotowi, przeciwstawia mu się wrogo i obco” (ibidem, s. 548).

poprzez które siła robocza jest wytwarzana, sprzedawana, kupowana i wyzyskiwana. W tym sensie, jak pisze Martha Gimenez, praca domowa nie może być formą pracy wyobcowanej w znaczeniu Marksowskim: „kiedy ludzie robią to dla siebie, dla swoich rodzin i dla innych, z którymi dzielą życie, to kontrolują proces własnej pracy, dzielą się dobrami i usługami, jakie wytwarzają dla siebie i dla osób, które są dla nich ważne”<sup>19</sup>. Nie oznacza to, że praca domowa nie przybiera formy społecznej alienacji, opartej na nierównych relacjach władzy. Jest to jednakże tylko jedna strona medalu. Gimenez przytacza słowa Marksa, który porównywał pracę reprodukcyjną do aktywności zwierzęcej:

Dochodzi więc do tego, że człowiek (robotnik) odczuwa jako nieprzymuszone tylko swoje funkcje zwierzęce, jedzenie, picie i płodzenie, co najwyżej jeszcze mieszkanie, ubieranie się itd., i w swych funkcjach ludzkich czuje się tylko zwierzęciem. To, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce<sup>20</sup>.

Marks podkreśla wyraźnie, że praca w domu przybiera taki charakter tylko w określonych warunkach produkcji:

Co prawda, jedzenie, picie, płodzenie itd. to również funkcje prawdziwie ludzkie. Jednakże w abstrakcji, która odrywa je od pozostałej działalności ludzkiej i czyni ostatecznym i wyłącznym celem głównym, mają wyłącznie charakter zwierzęcy<sup>21</sup>.

„Prawdziwie ludzkie”, niewyalienowane życie nie musi zatem wykluczać czynności związanych z pracą domową. Przeciwnie, może ona być źródłem twórczych działań oraz pogłębiać więzi społeczne oparte na wzajemności: „W pracy domowej mogą zawierać się czynności i doświadczenie sprawczości, samorealizacji, opieki, wzajemności i kooperacji, które są materialną podstawą do wyłonienia się potrzeb i wartości krytycznych wobec samolubnego, opartego na rywalizacji i dehumanizującego świata kapitalistycznej pracy i relacji społecznych”<sup>22</sup>. Gimenez uwypukla sprzeczny charakter pracy domowej w kapitalizmie: z jednej strony jest formą opresji i przyczyną nierówności społecznych;

19 M. Gimenez, *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*, Haymarket Books, Chicago 2020, s. 286.

20 K. Marks, *Praca wyobcowana...*, s. 551.

21 Ibidem.

22 M. Gimenez, *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction...*, s. 269.

z drugiej – jest sferą potencjalnych działań, których celem jest stawianie oporu alienującej sile kapitału<sup>23</sup>.

Kluczowym środkiem wytwórczym staje się zatem ludzkie ciało, które, jak pisze Mies, jest nie tylko narzędziem, za sprawą którego człowiek wytwarza wartość użytkową i przekształca naturę, ale też tworem żywym, domagającym się podtrzymywania funkcji życiowych i zaspokajania potrzeb<sup>24</sup>. W kapitalistycznym sposobie produkcji proces ten uległ jednakże rozpadowi: praca przestała być źródłem twórczej radości i wolności, a zaspokajanie potrzeb życiowych podporządkowane zostało wyłącznie reprodukcji siły roboczej. W ten sposób, jak pisze Federici, „ciało musiało umrzeć, by mogła narodzić się siła robocza”<sup>25</sup>. Przemiana pracy w kapitalizmie dokonała się w wyniku przekształcenia czynności afirmujących życie, rozwijających zdolności, a także wspólnotowe formy życia społecznego w rodzaj walki o przetrwanie jednostek. Tym samym ludzkie zdolności twórcze ograniczone zostały przez konkretny sposób produkcji i formę organizacji pracy, blokując wszelkie możliwości twórczego rozwoju. Mies odnotowuje natomiast istotną zależność tej formy organizacji pracy zarówno w krajach kapitalistycznych, jak i w tych, opartych na gospodarce państwowej:

W odniesieniu do pojęcia pracy rozpowszechnionego w naszych społeczeństwach, nie istnieje różnica jakościowa między kapitalistycznymi a socjalistycznymi społeczeństwami. W obydwu systemach praca postrzegana jest jako *konieczny obowiązek*, który musi zostać zredukowany tak dalece, jak tylko to możliwe, przez rozwój sił wytwórczych czy technologii. Wolność, ludzkie szczęście, realizacja naszych zdolności twórczych, oparte na przyjaźni i niewyalienowane więzi z innymi ludźmi, radość czerpana z obcowania z naturą, z zabawy z dziećmi etc., wszystko to zostaje wykluczone ze sfery pracy i możliwe jest tylko w sferze niezwiązanej z pracą, czyli z czasem wolnym. *Praca niezbędna* definiowana jest jako praca konieczna do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka – jedzenia, ubrań, schronienia – ograniczenie tej pracy przez użycie maszyn staje się zatem celem. Zakłada się, że pozostałe „wyższe” potrzeby wymienione wcześniej (wolność, ludzkie szczęście, „kultura” etc.) nie mogą

23 Ibidem, s. 261.

24 Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 52.

25 S. Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004, s. 121.

zostać zaspokojone w tym samym czasie, w którym ktoś wykonuje pracę niezbędną do utrzymania podstawowych czynności życiowych<sup>26</sup>.

Wyjaśniałoby to, dlaczego Świrszczyńska opisuje dwuwymiarowy aspekt pracy reprodukcyjnej. Z jednej strony praca ta stanowi dodatkowe obciążenie, a z drugiej – w przeciwieństwie do pracy najemnej – bywa źródłem radości, spełnienia i szczęścia. Jak pisze Mies, „dzieci mogą przysporzyć jej [kobiecie – K.S.] dużo pracy i kłopotów, ale ta praca nigdy nie jest wyalienowana czy martwa. Nawet jeśli dzieci okazują się źródłem rozczarowania dla matki, kiedy ją opuszczają lub kiedy okazują jej pogardę [...], to jej cierpienie wciąż jest o wiele bardziej ludzkie niż zimna obojętność przemysłowego robotnika czy mechanika wobec jego produktów, czyli towarów, jakie wytwarza i konsumuje”<sup>27</sup>.

Matkowanie nie jest zatem formą pracy wyalienowanej. Praca reprodukcyjna odpowiada bowiem za wytwarzanie życia, polega więc na bezpośredniej interakcji ciała z naturą i z żywym organizmem. Wymaga uruchomienia innych procesów poznawczych niż te, które używane są w kontakcie z maszyną. W określonych warunkach bywa formą opresji, ale momentami wyzwala również niepohamowane pokłady szczęścia, jak u Świrszczyńskiej:

Myję podłogę w kuchni  
na czterech łapach,  
w pozycji psa.  
Udaje mi się wtedy  
zdobyć na chwilę  
szampański humor  
psa.

Szczekać, niestety,  
nie potrafię.

*Szczekać nie potrafię, CiR, 74*

Opisana przez Świrszczyńską praca w swej formie niewyalienowanej jest, zgodnie z Marksowską definicją, procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą, za sprawą którego człowiek – wprawiając w ruch naturalne siły swojego ciała: ramiona i nogi, głowę i ręce – realizuje,

<sup>26</sup> M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 212.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 216.

reguluje i kontroluje wymianę materii z przyrodą. Oddziałując na przyrodę i zmieniając ją, pisze Marks, „człowiek zmienia zarazem swoją własną naturę. Rozwija drzemiące w niej moce i podporządkowuje grę tych sił swej własnej zwierzchności”<sup>28</sup>. Owa zwierzchność, jak wyjaśnia Heather Brown, nie jest jednakże tożsama u Marksa z dominacją człowieka nad naturą. Przeciwnie, byłby to stan samoalienacji, pozbawienia człowieka kluczowych aspektów człowieczeństwa<sup>29</sup>. Chodzi raczej o ludzki potencjał, który jest nie tyle dany „z natury”, ile reprodukowany społecznie. Rzecz w tym, że w kapitalistycznej organizacji pracy ów potencjał zostaje zredukowany wyłącznie do podporządkowanej wytwarzaniu wartości dodatkowej siły roboczej. Nasze możliwości, nasz rozwój są zatem ograniczane przez panujące w danym momencie warunki społeczno-ekonomiczne. Ich ponowny rozkwit możliwy jest wyłącznie poprzez zmianę tych warunków<sup>30</sup>. Zatem tylko przez zmianę sposobu organizacji pracy możliwe będzie wyzwolenie drzemiących w społeczeństwie pokładów twórczych zdolności.

Nie da się ukryć, że w poezji Świrszczyńskiej mamy do czynienia z afirmacją kobiecych zdolności twórczych. Uwidacznia się tu natomiast o wiele bardziej złożone rozumienie procesu emancypacji kobiecej cielesności i podmiotowości. Wydaje się, że u Świrszczyńskiej musi on iść w parze ze zmianą tych warunków, które wtłaczają kobiety w pracę wyalienowaną. Dlatego tak silnie obecnemu u Świrszczyńskiej pragnieniu odzyskania kontroli nad kobiecym ciałem, wyswobodzenia go z formalnych ograniczeń, narzuconych przez ekonomie patriarchalne, towarzyszy namysł nad sposobem reprodukcji siły roboczej. Poetka ukazuje swoją bohaterkę, tytułową babę, jako istotę sprawczą, wykazującą zdolność do kształtowania własnych możliwości i mocy w taki sposób, by mogły one doprowadzić do zmiany strukturyzujących rzeczywistość ograniczeń.

Ostatecznie to właśnie odkrycie przez poetkę emancypacyjnego potencjału pracy reprodukcyjnej wiedzie do wyswobodzenia cielesności i seksualności kobiecej. Dlatego w jej twórczości, a zwłaszcza w drugiej części *Jestem baba*, będą pojawiać się emancypacyjne strategie,

28 K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. 1, przedmowa F. Engels, red. P. Hoffman, E. Lipiński, B. Minc, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 189.

29 Por. H. Brown, *Marx on Gender and the Family: a Critical Study*, Haymarket Books, Chicago 2013, s. 26.

30 A. Jaffe, *Social Reproduction Theory and the Socialist Horizon: Work, Power and Political Strategy*, Pluto Press, London 2020, s. 54–55.

uruchamiające produkcję nowej podmiotowości kobiecej, wolnej od wszelkich ograniczeń narzuconych przez ekonomie patriarchalne:

Chodzę po świecie  
we dwoje albo sama  
i miłe mi są jednakowo  
tęsknota i śmierć tęsknoty,  
która nazywa się spełnienie.

*Kobieta mówi o swoim życiu*, JB, 135

## EMANCYPACJA MIŁOŚCI

Drugi wymiar pracy miłości polega na stawianiu oporu wszelkim próbom wywłaszczającego działania ekonomii patriarchalnej. Pracę reprodukcyjną, która staje się rdzeniem dla *Jestem baba*, traktuję więc nie tylko jako pretekst do podjęcia dyskusji nad miejscem i rolą kobiety w ekonomii patriarchalnej, lecz również jako wyraz funkcjonującej w tkance tekstu pracy pożądania. Z tej perspektywy włączenie tematu owej pracy w przestrzeń poetycką bez wątpienia należy uznać za działanie wywrotowe.

Powracającym motywem będzie tu dowartościowanie zdolności macierzyńskich, które wykraczają poza funkcję reprodukcyjną i symbolizują moc narodzin nowego świata. Rodzenie ukazane jest tu nie przez pryzmat dawania życia innym, lecz przede wszystkim samej sobie:

Muszę urodzić samą siebie  
To wielki trud.  
Krzyczę, wyję,  
z włosów cieknie pot i krew.  
Cierpiąc jak zwierzę  
nie mam czasu zapytać,  
kto mi właściwie każe  
rodzić samą siebie.

*Rodzę siebie*, W, 60

Ten niewysławialny popęd rodzenia jest znamieniem pracy pożądania. Świrszczyńska pragnie uwolnić ciało kobiety z fallicznej ekonomii reprezentacji, w ramach której to, co kobiece, nie może zyskać wyrazu. Niemożność tę Luce Irigaray określa mianem istniejącej w owej

ekonomii wyrwy – swoistej „szczeliny narodzin” (*a natal lacuna*), jaka powstaje między cielesnym doświadczeniem kobiety a sposobem jego przedstawienia. Skutkuje to odcięciem systemu wyobrażeń od pola społecznego, co w efekcie uniemożliwia kobietom inicjowanie politycznych zmian. Zamiast poruszać się w próżni lustrzanych obrazów czy funkcjonować w stanie fragmentarycznego rozproszenia, jak podkreśla Irigaray, kobieta powinna tworzyć – *poiein* – by jednocześnie zachować łączność między materią a formą, między kształtem, który sobie nadaje, a ciałem, którym jest. Proces ten przypomina moment narodzin, z tą tylko różnicą, że trwa w nieskończoność. Zatem „Narodzić się dla kobiety oznacza zyskać zdolność do wyłaniania się z piekiel, przepaści i otchłani, z oceanów i lodów/luster...”<sup>31</sup> w kierunku przestrzeni, która nie jest pustką.

Irigaray, mimo akcentowania roli, jaką w procesie podmiototwórczym odgrywa prenatalna relacja z matką, podkreśla, że narodziny są raczej momentem samostwarzania się aniżeli bycia stworzoną przez kogoś innego. W *To Be Born* pisze ona:

Pomimo tego, że okoliczności naszego poczęcia są nam nieznane, pragnęliśmy się narodzić. Nasza egzystencja nie może być wynikiem przypadku, zaś w momencie naszych narodzin zmanifestowaliśmy nasze pragnienie życia. To my byliśmy tymi, którzy mieli wpływ na ten moment. Byliśmy również tymi, którzy dali sobie życie za sprawą pierwszego oddechu<sup>32</sup>.

Wedle Irigaray podmiotowość jest zawsze już pozbawiona swoich korzeni. Przypisanie jej określonych początków utożsamia się z zahamowaniem jej rozkwitu przez konkretny rodzaj relacji czy to rodzinnych, czy społecznych, które są już z góry ustrukturyzowane, najczęściej hierarchicznie i wykluczająco.

Świrszczyńska pragnie wyzwolić swoją cielesność z ciężaru tych wszystkich ograniczeń i uwarunkowań, które wtłaczają kobietę w określone role społeczne i w konkretny model życia wspólnotowego. W wierszu *Od nowa* poetka pisze:

Chcę odejść od swojej ręki,  
od dwojga oczu, co patrzą na mnie z lustra.  
Od nogi prawej,

31 L. Irigaray, *A Natal Lacuna*, „Women’s Art Magazine” 1994, no 58, s. 13.

32 Eadem, *To Be Born*, Palgrave MacMillan, London 2017, s. 1.

od nogi lewej,  
od reszty.

Pożądam kategorycznie  
bycia gdzie indziej.  
Pożądam ekstatycznie bycia inaczej.  
Chcę zrobić siebie na nowo,  
sama zrobić siebie na nowo.

Nie muszę żyć,  
ale muszę zrobić sama siebie  
na nowo.

*Na nowo*, JB, 72

Ciało kobiety staje się dla Świrszczyńskiej głównym obszarem politycznej walki. Z jednej strony jest ono miejscem, gdzie w najbardziej krzywdzący, lecz najmniej widoczny sposób dokonują się zapisy i inskrypcje normatywizujących praktyk, narzucających określone formy społecznego istnienia; z drugiej – jest jednym z najsukuteczniejszych narzędzi oporu w walce przeciwko owym normom. Odrodzenie kobiecego ciała jest więc tożsame z odrodzeniem nowej polityki emancypacyjnej. Wedle Irigaray tym, co pozwala nam się odradzać, jest właśnie struktura naszego ucieleśnienia. Praca pożądania jest więc procesem samostwarzania się, wolnym od jakichkolwiek uprzednio narzuconych reprezentacji:

Nie ja zrobiłam  
swoje ciało.  
Donaszam łachy po rodzinie,  
obcy mózg, owoc przypadku, włosy  
po babce, nos  
zlepiony z kilku umarłych nosów.  
Co mnie łączy z tym wszystkim? [...]

*Grube jelito*, JB, 90

Pożądanie, jak powiada Irigaray, musi zostać uwolnione spod reżimu familializmu i stojącego za nim systemu znaczeń i skłaniać się raczej ku temu, co „poza”, a co filozofka określa mianem „myślenia i życia tym, co jeszcze nie nastąpiło”<sup>33</sup>. Przez owo „jeszcze nie” filozofka rozumie

33 Ibidem, s. 71.

właśnie proces ciągłego stawania się „kimś, kim jeszcze nie jesteśmy”<sup>34</sup>. To otwarcie się na „tę część naszego bycia, która jeszcze nie została wzięta pod uwagę, a która uczestniczy, w sposób nieodzowny, lecz jeszcze nie dość dobrze rozpoznany, w naszej podmiotowości na indywidualnym, a zwłaszcza relacyjnym i dlatego potencjalnie kolektywnym poziomie”<sup>35</sup>. Oznacza to, że nasze ucieleśnienie nie stanowi zamkniętej i skończonej struktury; jest zawsze otwarte na to, czym dopiero się stanie. Dlatego też, jak wyjaśnia Irigaray w *A New Culture of Energy*, życie otrzymujemy wielokrotnie, a źródeł tych narodzin jest wiele: od relacji międzyludzkich, przez kontakt z naturą, aż po kontemplację własnego oddechu<sup>36</sup>.

U Świrszczyńskiej proces tych ciągłych i niekończących się narodzin zostanie uchwycony za pomocą figury musującego ciała:

Urodziłam się po raz drugi.  
Jestem lekka  
jak rzęsa wiatru.  
Pienię się, jestem piana.

Idę tańcząc,  
jeśli zechcę, uniosę się w powietrze.  
Skondensowana lekkość  
mojego ciała  
kondensuje się najdobitniej  
w lekkości  
stopy i pięciu palców.  
Stopa muska ziemię,  
która ugina się jak sprężone powietrze.  
Elastyczny duet  
ziemi i stopy. Taniec  
wyzwolenia.

Urodziłam się po raz drugi,  
szczęście świata  
znów przyszło do mnie.  
Moje ciało musuje,  
myślę ciałem, które musuje.

34 Ibidem, s. 70.

35 Ibidem, s. 95.

36 Por. L. Irigaray, *A New Culture of Energy*, Columbia University Press, New York 2021, s. 25.

Jeśli zechcę,  
uniosę się w powietrze.

*Moje ciało musuje*, JB, 76

Ekstatyczny idiom poetki daje o sobie znać wszędzie tam, gdzie zaciera ona granice między ciałem a światem. Musujące ciało zlewa się z otaczającym je zewnątrz, a wszelkie prawa grawitacji zostają zawieszone. Ten potencjał do przekraczania wszystkiego, co nas dookreśla, zakłada wychodzenie ku temu, co poza nami. Będzie to ciągły proces narodzin, wydarczający się wciąż od nowa i w nieskończoność, który działa niczym eliptyczny ruch od dawania życia sobie do dawania życia sobie nawzajem. Świrszczyńska uchwyci ten relacyjny wymiar życia wspólnotowego w relacjach erotycznych, a zwłaszcza w sile kobiecego pożądania:

Jednoznaczni i ociężali,  
czy potraficie zrozumieć  
te, których ciała są lekkie  
jak wybuch śmiechu.  
Wy nie znacie  
elastycznego męstwa płomienia,  
co w każdej chwili niszczy się,  
aby odmienić.  
To w nas jest sprężysta obfitość,  
jego bogactwo.

Przy tobie  
jestem inna, niż byłam przy innych,  
od dziurki w nosie aż do pięty.

*Nie dosięgniesz*, JB, 93

Poetka wyjścia z sytuacji szuka w tym punkcie, który stał się miejscem kobiecej opresji, a mianowicie w pracy miłości. W ten sposób dokonuje metonimicznego przesunięcia: skoro głównym narzędziem podporządkowania kobiet jest niewidzialny charakter pracy reprodukcyjnej, to czyniąc z niej temat swojej poezji jednocześnie przekształca miejsce słabości w miejsce oporu. Będzie ona poszukiwać nowego środka wyrazu dla bycia kobietą poza narzuconymi jej rolami społecznymi, takimi jak matka, żona czy opiekunka. Strategia ta ma na celu reinwencję całej ekonomii podmiotowej kobiety oraz redefinicję pracy i produktywności. Ta ostatnia zyskuje u Świrszczyńskiej nową definicję – nie odsyła już do

pracy opłaconej, generującej zyski posiadaczy środków produkcji, lecz do tych czynności, które są użyteczne do realizacji potrzeb i rozwoju całego społeczeństwa. Uwypuklając znaczenie pracy reprodukcyjnej w procesie twórczym, poetka jednocześnie dowartościowuje jej charakter i dokonuje rewolty w obszarze stosunków społecznych, opartych na płciowym podziale pracy.

Świrszczyńska wie, że zredefiniowanie miłości może być początkiem rewolucji. W wierszu *Odwaga* sprzeciwi się ona patriarchalnej ideologii miłości, opartej na teorii instynktów i samopoświęcenia kobiety:

Nie będę niewolnicą żadnej miłości.  
Nikomu  
nie oddam celu swego życia,  
swego prawa do nieustającego rośnięcia  
aż po ostatni oddech.

Spętana ciemnym instynktem macierzyństwa,  
spragniona czułości jak astmatyk powietrza,  
z jakim mozołem buduję w sobie  
swoj piękny człowieczy egoizm,  
zastrzeżony od wieków  
dla mężczyzny.

*Odwaga*, W, 45

Egoizm kobiety należałoby tu rozumieć nie tyle jako prawo kobiety do samostanowienia czy wolność wyboru (poetka podkreśli bowiem, że przeciw kobiecie jest nawet jej „własne serce”, poddane patriarchalnej tresurze), ile jako manifestacja oporu wobec wyzysku pracy reprodukcyjnej. Warto przytoczyć słowa samej Świrszczyńskiej:

W tym wierszu jest mój osobisty, babski bunt, jest wołanie o prawo do egoizmu także dla kobiety. Wszystkie cywilizacje świata były zbudowane na krzywdzie i wykorzystywaniu kobiet, wszystkie święte księgi ludzkości sankcjonowały ten stan rzeczy. Bunt przeciw potędze owej tradycji, trwającej tysiąclecia na całej kuli ziemskiej, wymaga od dzisiejszej kobiety heroicznej odwagi i naraża ją często także teraz jeszcze na potępienie ze strony opinii. Stąd tytuł mojego wiersza: *Odwaga*<sup>37</sup>.

37 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”. Rozmowa z Anną Świrszczyńską, „Wiadomości” 1974, nr 27, s. 13.

Świrszczyńska ukaże ten egoizm jako miłość kobiety do samej siebie. Nie bez powodu trzy poematy, które składają się na drugą część tomu *Jestem baba*, poetka w całości poświęciła tematyce miłości trzech kobiet: Felicji, Antoniny i Stefanii. Na pierwszy plan wysuwa się właśnie ów autoerotyczny potencjał tych wierszy. Część tę otwiera prolog będący słynnym już wierszem *Kobieta rozmawia ze swoim udem*, zaś w formie epilogu pojawia się wiersz *Kobieta mówi o swoim życiu*. Już same tytuły wskazują na spłot języka i cielesności. Poezja Świrszczyńskiej otwiera przestrzeń artykulacji dla kobiecej mowy i kobiecej seksualności. Nie są to wiersze, w których kobieta po prostu mówi o sobie; ona mówi sobą, mówi jako kobieta, zajmuje więc taką pozycję wypowiedzianą, która umożliwia jej mówienie z miejsca swojego cielesnego i społecznego usytuowania. Jednym z tych wierszy, gdzie najbardziej ukazany został spłot języka i cielesności, jest *Kobieta mówi rodząc świat*:

Otwieram się,  
rozprzestrzeniam się,  
jestem szerokość,  
jestem to, co potężnieje,  
to, co wydziera się ze swego początku,  
co wytryskuje  
z siebie, rodzę  
uciekające w odległość odległości,  
z otworu w moim brzuchu  
wyskakują obszary, z moich wnętrzności  
wybucha świat,  
rodzę,  
za słabe słowa, na to nie ma słów,  
rodzę oceany  
początków, powódzie  
siły, huczące rozkwity  
rozkwitów,  
kaskady nieustanności i odmiany, rodzę  
nieustającą błyskawiczność świata.

*Kobieta mówi rodząc świat*, SJPO, 30

Świrszczyńska pracuje na splocie języka i ciała, czyli dwóch politycznych stawek, o które w latach 60. i 70. toczyły się walki w obszarze ruchów feministycznych: prawa do zabierania głosu oraz praw reprodukcyjnych. Wiersze poetki po raz kolejny przywodzą na myśl Irigariańską

figurę dwóch warg, która posiada ogromną moc politycznej mobilizacji. Świrszczyńska ma świadomość, że zredukowanie kobiecej rozrodczości do prokreacji jest elementem depolityzacji jej seksualności i odcięcia od kontekstu społecznego. Ukazując rodzenie jako proces stwarzania świata na nowo, przywraca pracy reprodukcyjnej wymiar politycznej sprawczości. Z kolei odzyskanie języka, za pomocą którego kobieta mogłaby artykułować swoje potrzeby i postulaty w przestrzeni publicznej, w efekcie prowadzi do konsolidacji kobiecych ruchów społecznych. Autoerotyzm Świrszczyńskiej nie jest więc jedynie, jak chciały niektóre komentatorki jej poezji, apologią kobiecej cielesności, lecz precyzyjnie zarysowanym programem politycznym, który prowadziłby do zmiany stosunków społecznych.

Ów wyrażnie metonimiczny związek między pracą reprodukcyjną a twórczością poetycką, a także między procesem rodzenia i pisania, jaki uwidacznia się w poezji Świrszczyńskiej, wskazuje na innego rodzaju relację, zachodzącą między ciałem a językiem. Nie do końca bowiem wiadomo, czy wiersze o rodzeniu są wierszami o pisaniu – i na odwrót. W zamyśle Świrszczyńskiej język, podobnie jak i ciało, staje się bowiem narzędziem twórczych możliwości. W ten sposób poetka nie tylko zaciera granicę między pracą reprodukcyjną a sferą produkcji, ale też tworzy nowego rodzaju wiązanie między praktykami dyskursywnymi a praktykami cielesnego istnienia. Uwalnia nade wszystko ciało kobiety z macierzyńskich funkcji i ról, ukazując je jako twórcze i generatywne. Jak pisała niegdyś Irigaray, „ważne jest, żebyśmy odkryły i przyjęły to, że zawsze jesteśmy matkami, odkąd stajemy się kobietami. Wydajemy na świat nie tylko dzieci, lecz i inne rzeczy: miłość, pragnienie, język, sztukę, to, co społeczne, polityczne, religijne itd.”<sup>38</sup>.

Dlatego też poetka nie ogranicza tematów swojej twórczości do „kobiecego doświadczenia”. Opisy dnia codziennego również nie wyczerpują tematów tej poezji. Przeciwnie, podkreśla ona, że w pracy reprodukcyjnej kryje się zawsze jakiś element wykraczający poza zwykłą aktywność mającą na celu podtrzymanie czynności życiowych. Jest to praca twórcza, określana mianem *poiesis*. Nie sposób ograniczyć jej wyłącznie do „wulgarnych”, wyalienowanych czynności, które służą do reprodukcji siły roboczej. Przeciwnie, odnosi się ona raczej do czynności twórczych, czyli do przekształcania materii życia w element, który pro-

38 L. Irigaray, *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkiewicz, Wydawnictwo eFKa, Kraków 2000, s. 18.

wadzi do wzrostu naszej energii dzięki relacji z inną istotą żywą<sup>39</sup>. Praca wyswobodzona z trybu ekonomii monetarnych jest więc artykulacją pożądania, które znamionuje chęć transcendowania granic języka i świata. U Świrszczyńskiej pożądanie funkcjonuje właśnie jako ów ekstatyczny ruch, który Irigaray wiąże ze wzrostem energii, a który zyska w wyobraźni poetki obrazy nadmiaru, musowania, nienasylenia lub tęsknoty:

Tęsknię wnętrznościami i gardłem,  
moje włosy tęsknią,  
moja skóra  
jest zrobiona z tęsknoty.

Ale najpotężniej  
tęskni światło w mojej głowie.  
Ono nie umiera  
nawet we śnie,  
kiedy umierają włosy, wnętrzności i skóra.

*Tęsknię*, JB, 134

Jeśli przyjąć za Irigaray definicję pożądania jako energii relacyjnej, a nie braku<sup>40</sup>, to należałoby uznać, że motywem pracy twórczej Świrszczyńskiej jest nade wszystko uwolnienie tej energii z ograniczających ją ról społecznych, które ukształtowane zostały w procesie narzucania płciowego podziału pracy: „I nowa inność / już czeka we mnie” (*Nie dosięgniesz*, JB, 94). W tym sensie uwidocznienie pracy reprodukcyjnej staje się w twórczości poetki strategicznym narzędziem oporu przed alienacją kobiety w sferze prywatnej, ale też przed dewaluacją wytworów jej pracy. Paradoksalnie rewolucja zaczyna się w czterech ścianach domu, rozsadzając jego zamknięte struktury.

Tę odwagę kobiet do wystąpienia przeciwko roli matki i żony, tak silnie akcentowaną w PRL-u chociażby za pomocą strajków głodowych, Świrszczyńska uchwyci przez pryzmat figury zamkniętej twierdzy:

39 L. Irigaray, *W jaki sposób różnica płciowa może ocalić nasz świat*, przeł. K. Szopa, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2019, nr 1 (13), s. 87.

40 Por. L. Irigaray, *To Be Born...*, s. IX. Więcej o Irigariańskiej koncepcji pożądania zob. K. Szopa, *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 215–225.

Jak średniowieczne miasto jestem zamknięta,  
 zwodzony most się podniósł.  
 Możecie to miasto zabić,  
 lecz nikt nie wejdzie.

*Ogniotrwały uśmiech, JB, 75*

Jestem zamknięta  
 na wieki wieków amen.

*Sytuacja bez wyjścia, SJPO, 44*

Silnie obecny u poetki motyw zwijania się do wewnątrz, zniknięcia, marzenia o samotności czy nawet marzenia o pozostaniu w stanie nie-narodzenia będzie z jednej strony manifestacją oporu przeciw ideologicznej przemocy miłości, która wymusza na kobiecie bycie dla innych, a z drugiej – sposobem odzyskania własnego ciała, odczuwania rzeczywistości i otwarcia na nowe formy podmiotowości kobiecej:

Otoczę się milczeniem  
 i rozkwitną we mnie głosy.  
 Zamknę się  
 i zrobi się we mnie więcej miejsca.

Jak piersi uwolnione od stanika  
 odetchną we mnie  
 myśli moje i myśli cudze.  
 Będę urodzona w swoim własnym spojrzeniu,  
 wybuchnę w sobie  
 jak rozłożystość.  
 Oddalę się od wszystkiego  
 i wejdzie we mnie wszystko.  
 Zobaczę istnienie i jego wypukłość  
 i cień, jaki rzuca  
 ta wypukłość.

Zobaczę każdą prawdę,  
 jakby była świeżo umyta.  
 Samotność da mi samą siebie  
 i świat.

*Radość samotności, SJPO, 28*

Praca miłości w poezji Świrszczyńskiej będzie polegała na stopniowym przechodzeniu od „miłości do tego samego” do „miłości do siebie”<sup>41</sup>. Miłość do siebie samej wyrażona zostanie przez wiersz o charakterze autoerotycznym, jak i w formie miłosnego wyznania, które przejawia się w metonimicznej figurze kobiety-artystki: „Patrzę, jak rzeźbiarz / na swoje dzieło” (*Kobieta rozmawia ze swoim udem*, JB, 53). Poetka pokazuje w ten sposób, że nowa podmiotowość kobiety kształtować może się dzięki miłości do siebie, która prowadzi do uwolnienia pożądania spod przymusu reprodukcji. Taką postawę Irigaray określi mianem samopobudzenia, czyli kondycji podmiotowej umożliwiającej z jednej strony podtrzymanie podmiotowej integralności i autonomii, a z drugiej – nawiązywanie relacji z innym(i). Ten ruch oscylacji od–do widać zwłaszcza w przywoływanych przeze mnie wierszach Świrszczyńskiej, gdzie wszystko zaczyna się od tego, co najbliższe, czyli od własnego ciała. „Dotykam mojej skóry” (*Co to jest szyszynka*, JB, 58), pisze poetka, wytyczając w ten sposób granice swojej podmiotowej integralności, by w efekcie skonstatować: „Potem, obciążona skarbami, / powracam długo / do siebie” (*Kobieta rozmawia ze swoim udem*, JB, 54).

Doświadczenie dotyku własnego ciała jest, zdaniem Irigaray, elementem kluczowym w procesie kształtowania podmiotowości kobiecej. Ciało w ujęciu filozofki to zarazem zawsze coś więcej niż tylko ciało, ale też zawsze coś więcej niż tylko społeczny konstrukt: jest miejscem relacji ze sobą i światem, jak i przestrzenią mediacji między tym, co biologiczne, a tym, co dyskursywne. Innymi słowy, ciało to całość; jest morfologiczną strukturą, poruszaną zarówno przez materię cielesną, jak i język. Nie należy zatem ograniczać cielesności wyłącznie do sfery seksualnej czy biologicznej ani też do społecznych konstruktów czy stereotypów. Przeciwnie, należy widzieć je w całości, czyli „zarówno ciało, jak i ducha lub duszę, materię i język lub formy, jako odrębne i będące w relacji”<sup>42</sup>. W tym sensie, wedle Irigaray, umiejętność „Postrzegania siebie jako ciało można nazwać samopobudzeniem”<sup>43</sup>. Doświadczenie to pozostaje jednakże przed i poza jakąkolwiek statyczną reprezentacją. Choć namacalne i dotykowe jest ono nieuchwytnie w języku:

41 O znaczeniu tych dwóch pojęć w filozofii Irigaray zob. K. Szopa, *Poetyka rozkwitania...*, s. 220.

42 L. Irigaray, *How to Make Feminine Self-affection Appear?*, in: *Two or Three of Something: Maria Lassnig, Liz Larner*, Kunsthau Graz am Landesmuseum Joanneum, Köln 2006, s. 38.

43 Ibidem.

Bardzo trudno stworzyć obraz tego wrażenia, opisać je. Malarka może próbować oddać je za pomocą kolorów, przy użyciu odpowiednich materiałów. Poprzez szkicowanie linii, wytyczanie granic powierzchni staje się to praktycznie niemożliwe. To, co dotykowe, jest płynne, ulotne, niezaważalne. I nawet jeśli potrafię odwrócić jego ruch dzięki moim wargom dotykającym jedna drugiej i w ten sposób poczuć samą siebie, to nie jestem w stanie zapewnić mojemu odczuciu widocznej formy, ponieważ wymyka się ono wszelkim kształtom. Czuję siebie wewnątrz, lecz nie mogę nadać mojemu wrażeniu zewnętrznej figury. Skoro nie w ten sposób, to chociaż przez gesty, ślady, kolorowe linie, które przywołują ruchomość, a czasem koncentrację, czyli rodzaj skrytego ruchu<sup>44</sup>.

Ów ruch stanie się swoistą dominantą w poezji Świrszczyńskiej. Za pomocą minimalistycznej formy będzie ona maksymalizować treść: ukazywać proces wyzwania się kobiety z pęt życia rodzinnego. Słowa zamykające *Jestem baba* to „Idę, ciągle idę” (*Kobieta mówi o swoim życiu*, JB, 136). Poetka nie próbuje uchwycić rzeczywistości ani jej opisać; ukazuje ona rzeczywistość w trakcie jej dziania się. Owa procesualność oddaje w pełni charakter pracy reprodukcyjnej, która – mimo że uznawana za szereg powtarzalnych i monotonicznych czynności – jest w istocie dynamiczna i otwarta na zmiany. Niczym nienasycony głód, ów ruch będzie trwał nieprzerwanie, zwiastując nadejście i narodziny nowych kształtów i form kobiecej podmiotowości:

Wiatr mnie pędzi po drogach,  
wiatr, bóstwo odmiany  
o dmuchających policzkach.  
Kocham ten wiatr,  
cieszę się  
odmianom.  
[...]

Czegoś jest we mnie za dużo.  
Przelewam się przez brzegi  
jak drożdże. Drożdże mają  
swój własny rodzaj szczęścia.  
[...]

---

44 Ibidem.

Idę, ciągle idę,  
wiatr mnie pędzi po drogach.  
Na moich drogach  
zawsze wieje wiatr.

*Kobieta mówi o swoim życiu*, JB, 135

Strategiczne wykorzystanie perspektywy społecznej reprodukcji pozwala poetce uniknąć pozytywistycznego ujęcia pracy. Przez wyakcentowanie relacyjnego potencjału pracy reprodukcyjnej kieruje ona uwagę ku rozumieniu owej pracy w kategoriach procesu. W ten sposób nie ogranicza przyjętej przez siebie perspektywy do opisu danych struktur, w których podmioty odgrywają narzucone im role, by móc realizować systemową logikę swoich społecznych usytuowań. Przeciwnie, praca w twórczości poetki wykracza poza takie statyczne ujęcie. Dokonuje tu się raczej ruch ciągłych rekonfiguracji w ramach owych struktur, gdzie to, co społeczne, jawi się jako zestaw rozmaitych praktyk, które obejmują system ustrukturyzowanych relacji, doświadczanych, reprodukowanych i przekształcanych w czasie. Świat jest wytworem pracy reprodukcyjnej wielu rozmaitych bytów, zarazem ludzkich, jak i nie-ludzkich. Relacyjność staje się więc dla poetki kluczowym projektem emancypacyjnym, który wymyka się wywłaszczającym ekonomiom wymiany.

Świrszczyńska zdaje się mieć świadomość, że reprodukcja życia społecznego jest wyjątkowa właśnie dlatego, że w dużej mierze odbywa się poza ekonomią monetarną. Dlatego poetka konstruuje wyrazisty projekt politycznej solidarności z pokrzywdzonymi i relacyjnego bycia w świecie. W pierwszej kolejności poetka skupia się na relacjach między kobietami. Najlepiej oddaje to kilka wierszy z *Jestem baba*, jak na przykład *Na kolejowych dworcach*, *Siostry z dna*, *Bunt* czy *Chłopka*, które oparte są na geście solidarności z grupami opresjonowanymi: z żebraczkami, wariatkami, włóczęgami, bezdomnymi etc. Tę formę współlistnienia opartą na swego rodzaju współodczuwaniu poetka rozciągnie na cały świat relacji społecznych. Współodczuwanie przestaje tu być formą paternalistycznej formy okazywania litości biedniejszym i słabszym, ale staje się rzeczywistą formą czucia razem z innymi. Irigaray podkreśla, że ten rodzaj współodczuwania nie odnosi się wyłącznie do cierpienia i bólu odczuwanego przez jedną ze stron, lecz do takich doświadczeń, jak radość, emocje związane z kontemplacją sztuki czy miłosny stan. Współodczuwanie będzie więc oznaczało „zdolność do postrzegania innego jako innego” i odnosi się do stanu „miłosnej komunii”,

w której uczestniczą wszystkie istoty żywe, dzięki czemu możliwe jest kształtowanie nowego świata<sup>45</sup>:

Po co mam wracać do ciebie.  
Na ulicy  
trącił mnie czarnym nosem  
bezdомny włóczęga pies.

Będzie ze mną chodził po świecie,  
będziemy chodzić w gromadzie  
bezdомnych psów  
chorych, parszywych,  
będziemy chodzić drogami, lasami.

Wieczorem  
będę całować ich bezsilne łapy, brudne łby,  
gdy będą zdychać, pomogę im,  
gdy ja będę zdychać,  
one pomogą mnie.

Po co mam wracać  
do ciebie.

*Trącił mnie nosem*, JB, 100

Wykraczając poza zamknięte relacje rodzinne, poetka odwołuje się do innych ekonomii społecznych, przywracając nam zdolność rozpoznawania logiki innej niż logika ekonomicznych wymian. Swój projekt emancypacyjny lokuje w sferze, która stawia opór patriarchalnym wywłaszczeniom: w międzypodmiotowych relacjach. Dla Świrszczyńskiej źródłem poezji będzie zawsze zmysłowy kontakt ze światem, spotkanie z żywą, czującą istotą:

Moje cierpienie  
jest dla mnie pożyteczne.

Moje cierpienie to ołówek,  
którym piszę.

*Moje cierpienie*, W, 30

---

45 Por. L. Irigaray, *A New Culture of Energy...*, s. 43–46.

## Rozdział 3

### Ekonomie opiekuńcze

[...] nie ja wymyśliłam kult kobiety jako dawczyni życia i sił biologicznych. Jest on stary jak ludzkość. U mnie wiąże się on z walką o rangę spraw kobiecych, o społeczną widzialność babskiego problemu<sup>1</sup>.

Anna Świrszczyńska

Cała męska ekonomia jawi się jako zapomnienie życia, brak uznania długu wobec matki, wobec matczynego rodowodu, wobec kobiet, które wykonują pracę reprodukującą i podtrzymującą życie<sup>2</sup>.

Luce Irigaray

#### EKONOMIA DŁUGU UCIELEŚNIONEGO

Świrszczyńska – obok takich poetek jak chociażby Krystyna Miłobędzka czy Małgorzata Hillar – ukazywana jest mniej więcej od końca lat 90., a mianowicie w okresie „małej stabilizacji” i nasilającego się powrotu wartości konserwatywnych, jako poetka macierzyństwa. Podczas gdy w twórczości Świrszczyńskiej dostrzega się załączek emancypacji, który ostatecznie ustępuje pod naporem instynktu macierzyńskiego, poezję Miłobędzkiej czyta się już wyłącznie przez pryzmat macierzyńsko-opiekuńczej funkcji kobiety. Piotr Sobolczyk, zestawiając twórczość Świrszczyńskiej z poezją Miłobędzkiej, uznaje, że ta ostatnia, pisząc o macierzyństwie, nie przekracza społeczno-kulturowych kodów

---

1 *Pod prąd... Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka*, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

2 L. Irigaray, *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*, transl. K. Montin, The Athlone Press, London 1994, s. 7.

i jest „jakby wzorem »dobrej matki«”<sup>3</sup>. W przypadku Świrszczyńskiej natomiast macierzyństwo rozpatrywane jest zwykle w opozycji do emancypacji kobiety. Badaczki zgodnie podkreślają, że w walce tej bohaterka Świrszczyńskiej jest zazwyczaj przegrana. Małgorzata Baranowska pisała o poetce: „Nawet w sytuacji niezwyklej, jak wojna, kobieta podejmuje swą zwykłą rolę: matki, opiekunki, siostry, sąsiadki. A że macierzyństwo jako los jest tragiczne, bo rodzi się również do śmierci, to sprawa wynikająca z natury świata”<sup>4</sup>. Agnieszka Giżewska odczytuje twórczość Świrszczyńskiej w podobnym duchu – kapitulacji przed siłą macierzyńskiej miłości. Jej zdaniem poetka „wypowiada życiową oczywistość, miłość do dziecka zwyciężyła niezależność poetki-emancypantki”. Ta ostatnia „w momencie pozostania matką daremnie próbuje przezwyciężyć swój instynkt macierzyński”<sup>5</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa samej Świrszczyńskiej, która buntowała się przeciw redukowaniu kobiet do roli żony, matki czy opiekunki: „Kobieta w ustroju patriarchalnym istnieje po to, żeby pracować, zaspokajając potrzeby seksualne mężczyzny i rodzić przyszłe pokolenia panów i niewolnic. [...] Kiedy wzięła wreszcie pióro do ręki, zaczęła początkowo pisać przede wszystkim o sprawach płci, przecież mężczyzna ograniczył jej rolę życiową do roli żony, kochanki i rodzicielki”<sup>6</sup>. Trudno o bardziej wymowny komentarz, za którym kryje się potrzeba obnażenia jednej z największych mistyfikacji, jaką jest znaturalizowanie pracy domowej i reprodukcyjnej. Kwestie, które Baranowska ukazuje jako „wynikające z natury świata”, są w istocie efektem społeczno-ekonomicznych uwarunkowań, które skutkują podrzędną pozycją kobiety w danym społeczeństwie. Jak piszą przedstawicielki międzynarodowego ruchu Wages for Housework, istotą tak rozumianego macierzyństwa jest reprodukcja siły roboczej – najcenniejszego towaru w ekonomii patriarchalnej:

Jest to dziwny towar, ponieważ nie jest rzeczą. Zdolność do pracy zawiera się wyłącznie w człowieku, którego życie jest konsumowane w procesie

3 P. Sobolczyk, *Jak wyglądały twarze starych kobiet nim się urodziły?* *Anna Świrszczyńska – Krystyna Miłobędzka*, „Topos” 2009, nr 4, s. 50.

4 M. Baranowska, *Szyborska i Świrszczyńska, dwa bieguny codzienności*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, s. 263.

5 A. Giżewska, *Macierzyństwo w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Polonistyka” 2003, nr 2, s. 99–100.

6 A. Świrszczyńska, W.P. Szymański, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 28, s. 5.

produkcji. Najpierw musi przez dziewięć miesięcy znajdować się w macicy, musi być karmiony, ubierany i uczony; następnie, kiedy pracuje, jego łóżko musi być pościelone, podłoga zamieciona, drugie śniadanie przygotowane, jego seksualność musi być nie tyle zaspokojona, ile wyciszona, jego obiad gotowy, gdy wraca do domu, nawet jeśli wraca z nocnej zmiany o ósmej rano. Oto, w jaki sposób siła robocza jest produkowana i reprodukowana, by mogła być dziennie konsumowana w fabryce albo w biurze. *Opisanie jej podstawowej produkcji i reprodukcji, to opisanie pracy kobiet*<sup>7</sup>.

Tymczasem uchwycona przez obie poetki kwestia społecznej reprodukcji, w tym przypadku biologiczna i pokoleniowa reprodukcja siły roboczej, postrzegana jest przez badaczki wyłącznie przez pryzmat esencjalistycznych, a nawet metafizycznych kategorii wiecznej cykliczności rodzenia, „wielkiego procesu macierzyństwa w świecie przyrody”, „kosmicznego aktu”<sup>8</sup>. Takie ujęcie redukuje pracę reprodukcyjną do odhistorycznionego zjawiska „panmacierzyństwa”, zaś o pracy opieki każe myśleć wyłącznie przez pryzmat relacji rodzinnych. Perspektywa ta nie tylko nie pozwala na analizę systemowych uwarunkowań opresji kobiet, ale też naturalizuje wizerunek kobiecości utożsamianej z rodzeniem, daniem życia i pełnieniem funkcji opiekuńczej.

Przyjęta przez badaczki definicja macierzyństwa „rozciągliwego”, rozumianego jako niczym nieuwarunkowany gest dawania życia czy miłosno-opiekuńczej relacji obejmującej cały świat, w tym świat pozaludzki, zdominowana jest przez myślenie w kategoriach daru. Tak rozumiany etyczny projekt opieki, silnie wyeksponowany w poezji Świrszczyńskiej, wydaje się jednakże problematyczny z punktu widzenia feministycznych teorii społecznej reprodukcji.

7 M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, The Falling Wall Press, Bristol 1975, s. 11.

8 Odczytanie to dominuje zwłaszcza w recepcji twórczości Miłobędzkiej. Katarzyna Kuczyńska-Koschany, określając Miłobędzką poetką anagenetyczną, uznaje jej twórczość poetycką za zapis radykalnego doświadczenia macierzyństwa. Badaczka podkreśla, że macierzyństwo urasta w poezji Miłobędzkiej do nadrzędnej zasady, swoistego fenomenu organizującego rzeczywistość przedstawioną. Zdaniem badaczki, „macierzyństwo *sensu largo*, macierzyństwo rozciągliwe jak sama macica (a nie tylko »narodziny, wzrost, rozwój«) jest jedną z najistotniejszych kategorii opisu siebie i świata w poezji autorki *Anaglifów*”. K. Kuczyńska-Koschany, *Miłobędzka, macierzyństwa*, w: *Miłobędzka wielokrotnie*, red. P. Śliwiński, Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2008, s. 133.

Ekonomia daru, skonceptualizowana w latach 70. przez filozofki i psychoanalityczki feministyczne, bynajmniej nie odnosi się do jakiegos innego rodzaju ekonomii, która polegałaby na bezwarunkowym dawaniu i funkcjonowała poza ekonomią długu, wymiany, zysków i strat, gdzie „dający czerpie z daru i z użytku, jaki on lub ona z tego czyni”. Hélène Cixous pisze wprost o niemożliwości takiego daru:

Nie istnieje „darmowy” dar. Nigdy nie dajesz, nie oczekując niczego w zamian. Lecz cała różnica tkwi w owym dlaczego i jak owego daru, w wartościach, jakie ów gest dawania afirmuje, wprowadza w obieg [...]⁹.

Cixous przez owo „dlaczego” i „jak” wskazuje raczej na warunki możliwości samego gestu dawania. W tej innej, niezdefiniowanej przez nią ekonomii liczy się bowiem nie dar jako taki, lecz sama możliwość dawania. Tę możliwość traktować należy jako otwarcie na inne ekonomie, które destabilizują ekonomie zamknięte, podporządkowane teleologicznemu modelowi zysku. I to właśnie owa możliwość samego daru będzie, jak pisze z kolei Irigaray w *Elemental Passions* (1983), jego istotą:

Dar nie ma celu. Nie ma przeznaczenia. I żadnego przedmiotu. Dar – jest dany. Przed jakimkolwiek podziałem na dawcę i odbiorcę. Przed jakimikolwiek odseparowanymi od siebie tożsamościami dającego i otrzymującego. A nawet przed samym darem¹⁰.

Cixous i Irigaray bynajmniej nie szkicują przed nami ekonomii kobiecej czy macierzyńskiej, która oparta byłaby na dawaniu życia i stanowiła przeciwwagę dla ekonomii męskich, zdominowanych przez wymianę i zysk. Przeciwnie, dar, jak pisze autorka *The Newly Born Woman*, jest bowiem czymś niemożliwym do pomyślenia, czymś sytuującym się poza ekonomią wymiany, a jednocześnie nie sposób go od tej ekonomii oddzielić. Stanowi on jednakże czynnik, który uniemożliwia domknięcie ekonomii w jakiejś jednej formule: czy będzie to kapitalistyczna akumulacja zysków, czy wymiana barterowa, czy jeszcze inny sposób produkcji. Już bowiem sama możliwość daru stanowi swego rodzaju otwarcie na

9 H. Cixous, *Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays*, in: H. Cixous, C. Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, London 2008, s. 87.

10 L. Irigaray, *Elemental Passions*, transl. J. Collie, J. Still, The Athlone Press, London 1992, s. 73.

inny model relacji społecznych, inny sposób organizacji społecznej, inną ekonomię ciała i języka, która u Świrszczyńskiej ulega zespoleniu:

Dzień był pusty, bez zdarzeń.  
I dlatego  
rozszerzył się jak ogromna  
przestrzeń. I przyszło do mnie  
nagie  
szczęście istnienia.

Usłyszałam,  
jak serce moje kołacząc  
rodzi czas.  
I nadbiegły szeregiem  
sekundy istnienia  
jak podarki bez ceny.

*Podarki bez ceny, CiR, 57*

Irigaray i Cixous podkreślają zgodnie, że samo myślenie o ekonomii daru jest konieczne, pozwala bowiem otwierać patriarchalno-kapitalistyczny świat zamkniętych relacji i gotowych struktur na to, co wymyka się ich logice. Jednakże ekonomia daru jako konkretny rodzaj organizacji społecznej nie jest możliwa. Oznaczałoby to zamknięcie jej w jakimś gotowym schemacie, co samo w sobie unicestwia wpisana w tę ekonomię możliwość otwarcia na to, co inne. W tym sensie nie sposób sprowadzać ekonomii daru do macierzyństwa czy do daru życia: oznaczałoby to bowiem, że owym darem jest nie tyle życie dziecka, ile życie samej kobiety – a konkretnie jej samopoświęcenie w pracy na rzecz innych. Takie wyobrażenie kobiecości w kategoriach macierzyńsko-opiekuńczej relacji ze światem powiela jeden z najbardziej utajonych i zarazem najbardziej reakcyjnych mitów na temat macierzyństwa. Zamyka on bowiem kobietę na powrót w patriarchalno-kapitalistycznym modelu ekonomicznym, w którym funkcjonuje ona jako „naczynie”, czysta potencja zorientowana na ciągłe dawanie siebie: swojego ciała, krwi i życia. Świrszczyńska właśnie w taki sposób rozbroi tę utopię „panmacierzyństwa”, ukazując stojący za nią ogrom pracy, jakiej wymaga reprodukcja życia we wszystkich jego wymiarach:

Dałam mojemu dziecku ciało i krew,  
torturę rodzenia

i nie znużoną troskliwość kwoki,  
wysuszającą w kobiecie płuca i mózg.

Dałam tysiące dni i tysiące nocy,  
których żaden cud  
już mi nie wróci.  
Włożyłam w jego oczy swój zachwyt.  
w jego serce swoje wzruszenie.  
w jego głowę myśli,  
których sama nie umiem domyśleć do końca.

Ale moje dziecko  
nosi nazwisko mężczyzny.

*Patriarchat*, W, 44

Opisana przez poetkę niewidzialna praca, którą wykonują kobiety, zostaje skapitalizowana przez męskie ekonomie oparte na dziedziczeniu i własności. Jej ukoronowaniem jest to, co Irigaray określa mianem oznakowania wytworów kobiecej pracy „imieniem własnym” mężczyzny. Ów niepozorny mechanizm nadawania dzieciom nazwisk mężczyzn jest w istocie tożsamy z wymazywaniem kobiecej sprawczości, jej udziału w tworzeniu historii i legitymizowaniem męskocentrycznej ekonomii wymiany, opartej na własności prywatnej. Utrwała on porządek wspierający się na wyzysku kobiecej pracy reprodukcyjnej i jej podrzędnej roli opiekuńczo-macierzynskiej.

Trudno w tym kontekście tak bezkrytycznie przystać na wizję swojego „panmacierzyństwa” w poezji Świrszczyńskiej. W ów cykl rodzenia i dawania życia, tak bardzo afirmowany przez komentatorki tej poezji, wpisany jest bowiem niekończący się wyzysk nie tylko pracy kobiet, ale też całych sieci społecznych relacji i wreszcie samej natury. Ich wytwory zostają zawłaszczane przez ekonomie patriarchalno-kapitalistyczne i służą wyłącznie dalszej akumulacji zysków. Najpełniej poetka ukazała to w wierszu *Patriarchat*, w którym wybrzmiewa świadomość nie tylko poświęcenia ze strony matki, ale też konieczności poświęcenia własnej córki:

Zbudowałam dom,  
wybrałam mężczyznę,  
czynię swoją pracę.  
Potem odejdę i przyjdzie moja córka.

Zbuduje dom,  
wybierze mężczyznę,  
wykona pracę.

Potem odejdzie.  
Rodząc skazałam ją.

*Moja córka, W, 42*

Świrszczyńska, jak żadna inna poetka, opisała przemoc, jaka jest integralnie wpleciona w kulturę patriarchalną, fetyszyzującą składanie córek w ofierze. Dlatego też wydawanie córek na świat jest z jednej z strony gestem dawania życia, a z drugiej – wręczaniem ich w tryby przymusowej edypalizacji, czyli konieczności zerwania więzi z matką i podporządkowania się prawu, językowi i kulturze męskocentrycznej. Nie wystarczy zatem samo dawanie życia; z przekazu zawartego w poezji Świrszczyńskiej wynika jasno, że zmianie musi ulec cała ekonomia, czyli sposób, w jaki owo życie jest społecznie zorganizowane. Dlatego też rozciągnięcie funkcji macierzyńsko-opiekuńczej na cały świat relacji społecznych bez całkowitej reorganizacji porządku opartego na patriarchalno-kapitalistycznej ekonomii wymiany jest w swej istocie działaniem reakcyjnym, nienaruszającym *status quo*, gdyż utrwała jedynie dalszy wyzysk kobiecej pracy.

Nie odnajdziemy u Świrszczyńskiej takiej utopii daru, która odnosiłaby się do bezgranicznej relacji macierzyńskiej ze światem<sup>11</sup>. Przeciwnie, poetka pisze o dawaniu życia raczej w kategoriach niemożliwego do spłacenia długu. Tę niemożność spłaty odniesie właśnie do relacji z matką:

Na tamtym świecie  
będę miała dużo czasu.

- 11 Takiej utopii nie odnajdziemy też w poezji Miłobędzkiej, która w jednej ze swoich wypowiedzi powiedziała wprost: „Świat dostałam, kiedy mnie rodzono, ja zwracam dług matce, rodząc dziecko” (por. J. Borowiec, *Szare światło. Rozmowy z Krystyną Miłobędzką i Andrzejem Falkiewiczem*, Biuro Literackie, Wrocław 2009, s. 54), by powtórzyć ją jeszcze dobitniej w wierszu *Tyle mi do niej włókien* z tomu *Pokrewne*:

Dług ci spłacam, dużo tego, wszystko, a ciągle za mało, bo jest jedna cena: świat za świat wydać. Kto wydany, ten goni, dopóki siebie nie zaklepie w twarde. Ja dziecko w Tobie dziewczynce z lalką, zanim wspólnie nad Tobą, nade mną w mojej córce się pochylimy. Z tego kłębka – ile nici ile włókien ile kroków, i znowu z piskiem do dziecka się turla.

Cyt. za: K. Miłobędzka, *Zbierane, gubione (1960–2010)*, Biuro Literackie, Wrocław 2010, s. 60.

Będę mogła wylać tysiąc łez  
 nad każdą łzą,  
 którą ona wylała przeze mnie.  
 Będę mogła całować ziemię  
 u jej nóg. I bić głową o ziemię.

– Daruj mi.  
 I ona mi daruje.

*Na tamtym świecie, CiR, 27*

Dlatego też sądzę, że w twórczości Świrszczyńskiej mamy do czynienia ze szczególnego rodzaju próbą zredefiniowania macierzyństwa, którą przeoczyły niektóre interpretatorki tej poezji. Macierzyństwo wymyka się w jej twórczości narzuconym funkcjom i ukazane jest raczej przez pryzmat relacji społecznych, a konkretnie statusu, jaki w określonych warunkach historycznych i ekonomicznych zyskuje praca reprodukcyjna. Dysponujemy co prawda sporą liczbą dowodów antropologicznych na to, że ekonomia długu nie jest jedyną i najstarszą ekonomią, która stanowi fundament relacji społecznych<sup>12</sup>. Oznacza to, że w tych odmiennych ekonomiach, określanych przez badaczy mianem komunizmu pierwotnego, status pracy reprodukcyjnej również był inny. Jednakże w patriarchalno-kapitalistycznym sposobie produkcji praca reprodukcyjna nie może zyskać innej formy niż ta, która jest oparta na wyzysku i podległości. Tę złożoność wydobyć można z twórczości Świrszczyńskiej, która pisze o codziennej pracy związanej z rodzeniem i opieką w kategoriach długu. Sądzę, że w ten sposób dokonuje ona inwersji tradycyjnej ekonomii, na plan pierwszy wydobywając to, co uchodzi za bezwartościowe i niewidzialne: pracę podtrzymującą i reprodukującą życie.

Ekonomia długu kwestionuje mit wymiany opartej na równości. Zgodnie z badaniami antropologicznymi na początku był dług, który pociągał za sobą, jak pisze Mauricio Lazzarato, niesymetryczne relacje społeczne, poprzedzające produkcję i pracę najemną<sup>13</sup>. Ekonomia wymiany nie jest zatem oparta na równości (mit barteru), lecz na niesymetrycznej relacji między posiadaczem własności a dłużnikiem. Dług, jak pisze Lazzarato, staje się archetypem organizacji społecznej, co oznacza,

12 Por. D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

13 M. Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, transl. J.D. Jordan, Semiotext(e), Los Angeles 2012, s. 11.

że z jednej strony wprowadza relacje oparte na nierównościach społecznych, jako że wpisana jest w niego moc destrukcji i tworzenia ekonomii i społeczeństwa; z drugiej strony jest on nieodłącznie związany z ekonomiczną relacją wytwarzającą stosunki podległości oraz kontroli pracy innych. Pociągają one za sobą produkcję i kontrolę podmiotowości i wszystkich związanych z nią form życia. Dług jest zatem „ekspresją asymetrii sił, władzą określania i narzucania form przyszłego wyzysku, dominacji i podporządkowania. Pieniądze są w pierwszej kolejności kredytami (*debt-money*) stworzonymi *ex nihilo*, które nie mają żadnej materialnej równowartości innej niż ich władza niszczenia/tworzenia relacji społecznych, a w szczególności form podmiotowości”<sup>14</sup>.

Logika długu, jak pisze Lazzarato, odbiera przyszłość i sprawczość, zamyka nas w moralności, której wyznacznikiem staje się wypłacalność, tłumi nasze możliwości działania i uczy nas życia w poczuciu obietnicy spłaty. W tę ekonomię wpisane są nie tylko relacje rynkowe, lecz wszystkie stosunki społeczne, również pozycja kobiety w społeczeństwie patriarchalno-kapitalistycznym. Jej służebna rola jest skutkiem tego, że pracy, jaką ona wykonuje, nie uznaje się za źródło wytwarzania wartości, z konieczności nie jest zatem uważana za pracę. W myśl tej logiki jedyną możliwością spłaty długu przez kobiety jest więc dostarczanie kapitałowi i państwu siły roboczej.

Wydaje się, że u Świrszczyńskiej następuje odwrócenie logiki długu przez wydobywanie na wierzch pracy reprodukcyjnej: niewidzialnej i niepozornej, a w rzeczywistości cielesnej i niezbywalnej. Poetka obnaża w ten sposób fundament, na którym wspiera się ekonomia długu, a mianowicie niewidzialną pracę ludzi i całych ekosystemów, na której kapitał i państwo dokonują ciągłej ekstrakcji. Taką koncepcję długu określam – za australijską ekofeministką Ariel Salleh – mianem długu ucieleśnionego, który jest niewidzialny, choć systemowy. Ucieleśniony dług dotyczy „zużycia energii fizjologicznej czy endosomatycznej w kontekście niesprawiedliwych relacji władzy”<sup>15</sup>. Polega na eksternalizacji kosztów i długu na kobiety, rolników i ludy autochtoniczne. Ich ciała stają się nośnikami owego długu, z którego zyski czerpie uprzywilejowana klasa rządząca. Politykę tę Salleh określa mianem „marnotrawstwa wartości metabolicznej”, gdyż prowadzi ona bezpośrednio do „fizycznego, cielesnego wyczerpania, do wyniszczenia i rozpadu ciała – entropii ciała

14 Ibidem, s. 34–35.

15 Por. A. Salleh, *Dług ekologiczny, dług ucieleśniony*, przeł. M. Chmiel, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0082salleh2009.pdf> [dostęp: 07.08.2020].

porównywalnej do entropii natury, do której w nieunikniony sposób prowadzi ekonomia produktywistyczna”<sup>16</sup>. Koncepcja Salleh wiedzie do zasadniczych konkluzji, a mianowicie, że bez niewidzialnej pracy kobiet ekonomia długu nie miałaby racji bytu.

Dług bierze się zatem z przemocy, jaką narzuca własność. Świrszczyńska świetnie wychwytuje tę zależność i odwraca patriarchalną relację władzy, opartą na przemocy własności i kontroli pracy, ukazując ekonomię męskich wymian jako całkowicie zależną od pracy tych, które reprodukują i podtrzymują życie. Stawką będzie tu destabilizacja trybu produkcji podmiotowości, który u Świrszczyńskiej odbywa się przez wyswobodzenie kobiety z narzuconej jej służebnej roli i z ekonomii własności:

Jestem w środku  
szeroka, bardzo szeroka.  
Bo nie mam skóry,  
żeby mnie zamknęła,  
żeby mnie oddzieliła  
od tego, co jest wokół.

Nie mam niczego  
na własność, nawet siebie.  
Jestem wolna od samej siebie, dlatego  
taka szeroka.

*Chwila relaksu, CiR, 72*

Poetka przekierowuje uwagę z ekonomii długu w stronę cielesności, ukazując ją jako źródło wytwarzania wartości. Odrzuca ona tym samym podporządkowaną pozycję nie tylko „człowieka zadłużonego”, o którym pisze Lazzarato, ale też pozycję żony i matki, wzniesioną na ideologii miłości. Przechwytyując dług, którym dysponuje państwo, partia i patriarchat, poetka niweczy wpisany weń nakaz spłaty. W ten sposób jej głos dołącza do rzeszy kobiet protestujących w latach 70. przeciwko wyzyskowi pracy reprodukcyjnej i krzyczących: „to wy jesteście naszymi dłużnikami!”.

16 A. Salleh, *O eko-wystarczalności i globalnej sprawiedliwości*, przeł. M. Maciejewska, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, [http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/wyklad\\_ariel\\_salleh\\_2009.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/wyklad_ariel_salleh_2009.pdf) [dostęp: 07.08.2020].

### POMNAŻANIE: KU EKONOMII SOLIDARNOŚCI

W jaki sposób zatem Świrszczyńska odsłania możliwość innej ekonomii? Jak odzyskuje kobietą ekonomię pożądania, zamkniętą w micie bezgranicznego daru? Czy udaje jej się wyrwać ją z przemocy własności i nieskończonego długu? W uchwyceniu tej subtelnej dynamiki pomocne mogą okazać się słowa samej Cixous:

W jaki sposób ona obdarowuje? [...] Ona również daje *w celu*. Ona również z otwartymi ramionami daje siebie – przyjemność, radość, pomnożoną wartość, udoskonalony wizerunek samej siebie. Ale nie usiłuje ona „odzyskać tego, co wydatkowała”. Jest w stanie nie wrócić do siebie, nigdy nie spocząć, wylewać się, zmierzać wszędzie w kierunku innego. Nie unika skrajności; nie jest byciem-tego-końca (celem), lecz tym, jak-dalece-bycie sięga.

Jeśli istnieje ja odpowiednie dla kobiety, paradoksalnie będzie to jej zdolność do wyz-bycia się (*de-propritate*) samej siebie bez interesu własnego: nieskończone ciało, bez „końca”, bez głównych „części”; jeśli stanowi całość, to jest to całość stworzona z części, które są całościami, nie są ograniczone, wybrakowane, lecz stanowią zróżnicowaną, wyodrębnioną całość, poruszającą się i bezgraniczną zmianę, kosmos, gdzie eros nigdy nie przestaje się przemieszczać, bezkresną gwiazdzystą przestrzeń.

Nie oznacza to, że jest ona niczym niezmierzająca magma; oznacza raczej, że nie tworzy ona monarchii ze swojego ciała i swojego pożądania<sup>17</sup>.

Tę ekonomię, polegającą na dawaniu i traceniu, poetka wywodzi bezpośrednio z doświadczeń cielesnych, których bynajmniej nie redukuje do funkcji macierzyńskich. Nie chodzi tu konkretnie o kobiece ciało, o jego właściwości czy jakąś esencję; chodzi raczej o sposób, w jaki owo ciało wchodzi w relację z innymi i ze światem. Jest to ślad tożsamości relacyjnej, który, jak pisze Irigaray, będzie znamieniem różnicy. Nową ekonomię ciała poetka próbuje opisać za pomocą pomnażania i różnicowania, nie zaś akumulowania i dzielenia. Wpisany w nią ogrom możliwości bycia z innymi zostanie przez Świrszczyńską uchwycony nie tylko za pomocą pączkujących drożdży, ale też metafory przelewania i rozszerzania ciała:

Mój lekki nadmiar  
jest spleciony

17 H. Cixous, *Sorties...*, s. 87.

z miliona lekkich nicości.  
 Rozszerzam się,  
 oddalam  
 sama od siebie,  
 odchodzę nieustannie  
 do krańców swoich oddalenia.  
 Wszystko jest pianą,  
 ja jestem pianą,  
 pienię się, to najwspanialszy  
 sposób istnienia.

*Radosna, CiR, 68*

Powracający u Świrszczyńskiej barokowy motyw całości utkanej z wielu różnych części charakteryzował będzie podmiotowość kobiecą i najpełniej uwytłaczony zostanie w wierszach ekstatycznych (piszę o tym w ostatnim rozdziale niniejszej książki). Jednakże ta złożona mozaika będzie tym, co uniemożliwia rozpatrywanie procesu dawania życia przez pryzmat utraty tożsamer z brakiem. Przeciwnie, utrata wiąże się tu raczej ze stanem osiągnięcia pełni. W tym miejscu uwiadacznia się złożony stosunek poetki do kwestii życia i śmierci, która stanie się wątkiem dominującym zarówno w *Budowałam barykadę*, jak i w wierszach ekstatycznych z tomów *Wiatr* czy *Szczęśliwa jak psi ogon*. Śmierć, będąca częstką życia, stanowi o istocie nowej ekonomii, wykraczającej poza dialektykę zysku i straty. Cixous wielokrotnie podkreślać będzie tę ambiwalencję. O ile Irigaray powie, że kobieta, dając życie, niczego nie traci, gdyż jej ciało czyni miejsce dla inności, o tyle wedle Cixous kobieta żyje ową utratą. Bowiem śmierć – jak wyjaśnia Krystyna Kłosińska – „zagospodarowuje się wewnątrz życia, jest nieodłączną jego częścią. Można ją rozpaczliwie odrzucać, anihilować, zapoznawać, marginalizować, albo... pokochać, »żyć z nią«, »żyć nią« – jak utratą”<sup>18</sup>.

Poetka ukazuje inną ekonomię macierzyństwa niż ta, która zamyka je w dychotmii długu i daru. Dawanie życia będzie u niej zawsze tożsame z wystawieniem go na konieczność utraty:

Rodzimy życie  
 w asyście śmierci.

18 K. Kłosińska, *Żyć utratą*, w: Eadem, *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 23.

Ona milcząc  
stoi pod zegarem na porodówce.

*Śmierć*, JB, 42

Zgodnie z feministycznymi reinterpretacjami kompleksu Edypa i trójkąta edypalnego, utratę tę kobieta nosi w sobie, odkąd utraciła relację ze światem matczynym. Jest ona jednakże możliwa do odzyskania, jak powie Cixous, w procesie twórczym<sup>19</sup>. Nie ogranicza się ona również do doświadczenia jednostkowego, lecz zyskuje znacznie szerszy wymiar, a mianowicie taki, który toruje drogę polityce feministycznej. U Świrszczyńskiej doświadczenie to wybrzmi niezwykle silnie w wierszach, które stanowią zapis żałoby po śmierci matki, jak w *Jej śmierć jest we mnie* (CiR, 28) czy *Matka umiera*: „Kiedy skołała, / stałam się trupem. / Trupy nie płaczą” (CiR, 25).

Opisany przez poetkę ból separacji przywodzi na myśl nie tylko filozoficzną koncepcję „ciało-w-ciało z matką” Irigaray, ale też relację określaną w Grecji klasycznej mianem *ōdis*, opisaną przez francuską hellenistkę Nicole Loraux. Przyglądając się sposobom reprezentacji kobiecej żałoby w greckich tragediach, badaczka wskazywała na nieprzystawalność obowiązujących wówczas praw do tych, jakie wynikają z relacji z ciałem matczynym. Wpisane w bycie kobietą *philoteknon genos* („gatunek, który kocha swoje dzieci”) ustanawia więź między matczynym ciałem a dzieckiem, określaną mianem *ōdis*. Oznacza ono niezinstytucjonalizowaną relację, a konkretnie akt rodzenia, dawania życia dziecku tuż przed momentem całkowitego odseparowania dziecka od matki i odnosi się do kultury opartej na podtrzymywaniu więzi między matką a córką. Relację tę kultura i polityka Grecji klasycznej będzie starała się usilnie odebrać kobietom i poddać szczególnej kontroli instytucjonalnej. Tymczasem Loraux pokazuje na przykładzie historii Klitajmestry i Ifigenii, że „*ōdis* wykracza poza śmierć, [dlatego – K.S.] Ifigenia uosabia dla swej matki życie, które jeszcze nie zostało oddzielone od jej ciała, jej utratę zaś matka odczuwa jako ciągle, uporczywie powtarzające się boleści ostatecznej separacji – jak gdyby Klitajmestra nie mogła przestać dawać życia w niekończącym się porodzie, trwającym dopóty, dopóki żyje jej córka”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Por. ibidem.

<sup>20</sup> N. Loraux, *Mothers in Mourning*, transl. C. Pache, Cornell University Press, Ithaca–New York 1998, s. 39.

Moment ostatecznej separacji, dokonany przemocą na cielesnej relacji między kobietami, tożsamy jest z ustanowieniem instytucjonalnego prawa patriarchalnego. W miejsce macicy ustanawia ono matrycę swego języka, uniemożliwiając jakiekolwiek wyrażenie i wyobrażenie owej pierwotnej więzi. Dlatego też relacja między matką a córką zostaje w ekonomiach patriarchalnych oceniana: jest pogrążona w szaleństwie i mroku. Tymczasem Świrszczyńska opisuje relację z matką przez pryzmat *ōdis*, ukazując ją jako nieprzerwaną i niemożliwą do unicestwienia nawet przez śmierć. Jest ona bowiem tym, co „zespala na zawsze matczyne ciało z pamięcią noworodka”<sup>21</sup>:

Dziś w nocy  
tuliłam do siebie moją zmarłą matkę.  
Tańczyliśmy  
na lekkiej trawie.

Lekkie słońce jej tkliwości  
roztapiało moje ciało  
jak mgłę.

Dwa nasze ciała, dwie mgły,  
przenikały się błogo  
jak przed narodzeniem.

*Sen*, W, 32

Przenikanie ciał matki i dziecka, ich współistnienie, stanowi nowy rodzaj przedstawienia relacji macierzyńskiej. Znosi dwa patriarchalne wyobrażenia na temat macierzyństwa: jako absolutnej fuzji, kiedy to ciało matki przestaje należeć do niej samej, oraz agresji, która miała uzasadniać pierworództwo syna.

Przywołany przez Świrszczyńską miłosny taniec z matką przypomina Irigariańską ekonomię łożyska, polegającą na poszanowaniu wzajemnej autonomii przy jednoczesnym byciu-wspólnie. Relacja ta oparta jest na wzajemności i zaprzecza abstrakcyjnym imperatywom własności, w które wpisana jest przemoc fizyczna i ekonomiczna wobec kobiecego ciała. Ten wyjątkowy rodzaj relacji, polegający na podtrzymywaniu cielesnej więzi z matką wbrew wszystkim zinstytucjonalizowanym formom prawa ojcowskiego, będzie znamiem jeszcze niewyartykułowanej, lecz

21 Ibidem.

już rodzącej się w twórczości Świrszczyńskiej polityki feministycznej. Wyakcentowana przez nią relacja z matką wiedzie nas bowiem do innej ekonomii, którą określam mianem ekonomii solidarności. Poetka będzie podtrzymywać cielesną relację z matką przez budowanie relacji z innymi kobietami – żebraczkami, wariatkami, uciekinierkami etc. – realizując tym samym Irigariańskie marzenie o kulturze kobiet i między kobietami.

Ważny okazuje się tu tak silnie obecny u Świrszczyńskiej motyw genealogii horyzontalnych, które wypierają wertykalny i hierarchiczny model relacji między kobietami. Opisana przez Irigaray relacja matka – córka mylnie sprowadzana jest przez badaczki wyłącznie do relacji rodzinnych. Nawet feministyczne reinterpretacje mitu o Demeter i Korze wskazują wyraźnie, że żałoba Demeter nie odnosi się wyłącznie do jej córki, tylko do genealogii kobiecych, symbolizujących tu innego rodzaju organizację społeczną, w której relacje między kobietami nie opierały się na wrogości i nie były zatowiszowane. Jak pisze wspomniana wcześniej Loraux, rozpacz Demeter symbolizuje „palące pragnienie przejawiające się w formie żalu, jaki odczuwa ona po »młodych kobietach, które zniknęły i których imiona zostały przemilczane«”<sup>22</sup>. Owa pierwotna więź między matką a córką, która zostaje zerwana, wyznacza w istocie model relacji między kobietami w kulturze patriarchalno-kapitalistycznej. Kobiety zamknięte w przestrzeni domowej, oddzielone od siebie prawem własności, podzielone wedle męskiej ekonomii wymiany, zamknięte w nie swoim systemie wyobrażeń, nie potrafią się zjednoczyć. Dlatego w pierwszej kolejności powinny zacząć wszelkie działania wspólnotowe od budowania relacji z innymi kobietami. Jak pisze Irigaray:

[...] kobieta sama staje się wykonawczynią ambiwalencji, jaka kryje się za miłością, działając wbrew swemu pragnieniu. Wychowana dla miłości, której międzypodmiotowy wymiar jest jej znany z faktu, że jako córka została wydana na świat przez inną kobietę, ma obowiązek wyzbyć się tej formy miłości na rzecz abstrakcyjnej pracy jej *jouissance*, posiadania dzieci i macierzyństwa. Tam, gdzie mogłaby realizować swoją podmiotowość, spotyka się z koniecznością poświęcenia samej siebie<sup>23</sup>.

- 
- 22 Ibidem, s. 48. Szerzej piszę o tym w monografii *Poetyka rozkwitania...* w rozdziale poświęconym feministycznym genealogiom. Por. K. Szopa, *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 53–58.
- 23 L. Irigaray, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, transl. A. Martin, Routledge, New York–London 1996, s. 26.

Irigaray podkreśla więc wagę międzypodmiotowej miłości, jaka istnieje między matką a córką, a w dalszej perspektywie – między kobietami. Píše ona: „Wciąż niewiele wiemy o wyzwajającym wymiarze miłości zarówno na poziomie indywidualnym, jak i kolektywnym”<sup>24</sup>.

Opowiadając się po stronie kobiet wykluczonych, żebraczek, praczek, chłopek i robotnic (nie bez powodu tom *Jestem baba* otwiera właśnie wiersz dedykowany „siostrzom z dna”), Świrszczyńska wydaje się świadoma, że miłość kobiety do samej siebie jest czynnikiem wyzwajającym miłość między kobietami, która prowadziła do powstania nowych form solidarności i współpracy:

Idąc na ucztę miłosną do ciebie  
zobaczyłam na rogu  
starą żebraczkę

Wzięłam ją za rękę,  
pocałowałam w delikatny policzek,  
rozmawiałyśmy, ona była  
taka sama w środku jak ja,  
z tego samego gatunku,  
poczułam to od razu,  
jak pies poczuje węchem  
psa drugiego.

Dałam jej pieniądze,  
nie mogłam się z nią rozstać.  
Człowiekowi potrzebny przecież  
ktoś bliski.

I potem już nie wiedziałam,  
po co ja idę do ciebie.

*Taka sama w środku*, JB, 89

Poetka ma – jak się wydaje – świadomość, że miłość kobiety do samej siebie może być wyzwajająca. W jednym z wierszy czytamy: „mój śmiejący egoizm / to broń i ozdoba nagości / to pas ratunkowy” (*Kochanków dzieli miłość*, JB, 82). Miłość u Świrszczyńskiej przybiera rozmaite formy: zaczyna się od miłości do samej siebie, a najpełniejszy

24 Ibidem, s. 29.

wyraz zyskuje w postaci miłości do innych kobiet. Relacja ta, określona przez Irigaray mianem „wtórnej homoseksualności”, wiedzie do odbudowania relacji między kobietami na poziomie jednostkowym i kolektywnym. Jest, jak pisze Irigaray, siłą rewolucyjną, stanowi bowiem pierwszy impuls prowadzący do powstania ruchów kobiecych.

Ciało w poezji Świrszczyńskiej przypomina pofałdowaną strukturę, zawierającą w sobie całe spektrum relacji społecznych. Poetka odzykuje w ten sposób wiązanie między doświadczeniem indywidualnym a polityczną artykulacją. Co więcej, robi to, wprowadzając do poezji głosy wielu różnych kobiet: starych, biednych, szalonych, zgwałconych i zaznajających przemocy. W ten sposób realizuje ona polityczny postulat Irigaray mówienia do kobiet i między kobietami. Doskonałym przykładem tej strategii jest wiersz *Siostry z dna*, otwierający tom *Jestem baba*:

Mam przyjaciółki na plantach,  
stare żebraczki, wariatki.  
W ich oczach są pierścionki,  
z których wypłynęły drogie kamienie.  
Opowiadamy sobie swoje życia  
od dołu, od człowieczego dna.  
Siostry z dna,  
mówimy biegle językiem cierpienia.  
Dotykamy swoich rąk,  
to nam pomaga.

Odchodząc całuję je w policzek  
delikatny jak woda.

*Siostry z dna*, JB, 7

Świrszczyńska podkreśla dwie istotne kwestie: wymianę słów między kobietami, a także wagę cielesnego kontaktu, jakim jest dotyk czy pocałunek. W ten sposób poetka nie tylko odzyskuje relacje i więzi z innymi kobietami, ale też sprzeciwia się, jak powiedziałyby Adrienne Rich, instytucjonalizacji przymusowej heteroseksualności, która uniemożliwia podjęcie działań wspólnotowych<sup>25</sup>. Dotyk i pocałunek między kobietami naruszają bowiem normalizujące tryby wytwarzania heteroseksualnej podmiotowości i dyscyplinowania kobiet do wykonywania

25 Por. A. Rich, *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*, przeł. A. Grzybek, „Furia Pierwsza” 1999–2000, nr 4–5, s. 91–127.

nieopłaconej pracy reprodukcyjnej. Jak pisze Federici, „podporządkowanie seksualności władzy pracy reprodukcyjnej spowodowało, że heteroseksualność została nam narzucona jako jedyne akceptowalne zachowanie seksualne. [...] Kontakt seksualny z inną kobietą jest zakazany, ponieważ, zgodnie z moralnością burżuazyjną, wszystko to, co jest nieproduktywne, jawi się jako nieprzyzwoite, nienaturalne, wypaczone”<sup>26</sup>.

Świrszczyńska odkrywa, że relacja z innymi kobietami może być źródłem twórczej energii, która ograniczana jest przez instytucję heteroseksualności. Poetka wielokrotnie opowiada o swoich osobistych przyjaźniach z kobietami, określając je „romantycznymi relacjami”:

[...] w Związku Radzieckim, w dalekim Kazaniu, mieszka Alewtina Komarowa, młoda malarka i poetka, która, przeczytawszy w swoim czasie w prasie radzieckiej moje wiersze i wyjątki z artykułów, nawiązała ze mną korespondencję. Kontakt listowny zmienił się w romantyczną przyjaźń. Kiedy niedawno pojechałam do Moskwy, Alewtina przyleciała tam z Kazania samolotem, żeby mnie poznać osobiście. Przywiozła mi swoje obrazy wzruszająco poetyckie i powiedziała, że mam wybrać sobie jeden na pamiątkę. Chodziłyśmy po wspaniałych muzeach i galeriach Moskwy pochłonięte rozmową o sztuce, o dekabrystach i Mickiewiczu, o Rublowie i tolerancji religijnej w dawnej Polsce, a przede wszystkim o ludzkości przez bardzo duże „L”. Mimo wielkiej różnicy lat rozumiałyśmy się doskonale: obie jesteśmy entuzjastki i romantyczki<sup>27</sup>.

Jednakże z punktu widzenia polityki feministycznej istotny staje się u Świrszczyńskiej moment nawiązania relacji nie tyle z ogółem kobiet, ile z kobietami najbardziej pokrzywdzonymi. Wymiana opowieści o swoim życiu, ów „język cierpienia”, o którym mówi poetka, jest istotą Irigariańskiego projektu politycznego, jakim będzie „mówienie-jako-kobieta”. Zakłada ono już samo w sobie możliwość politycznej artykulacji kobiet jako zbiorowości. A zatem twórczość poetki nie jest wyłącznie realizacją indywidualnych potrzeb jednostki, lecz ekspresją kolektywnej walki i zaangażowania kobiet w okresie tużpowojennym w kształtowanie nowego porządku, w centrum którego znajdować się będą kwestie równości i sprawiedliwości społecznej.

26 S. Federici, *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012, s. 24.

27 A. Świrszczyńska, *Anna Świrszczyńska*, „Życie Literackie” 1975, nr 50–51, s. 5.

Stanowisko to, niewątpliwie wywiedzione z socjalistycznych przekonań samej poetki, odróżnia jej twórczość od poezji Miłobędzkiej. Podczas gdy Miłobędzka w swoich wczesnych książkach poetyckich, jak *Pokrewne, Dom, pokarmy* czy *Wykaz treści* skupia się w głównej mierze na pracy domowej kobiet, to Świrszczyńska mimo wszystko buduje bardziej złożony obraz wyzysku kobiecej pracy. Zawężenie pracy kobiet wyłącznie do sfery domowej uniemożliwia dokonanie analizy klasowej czy prześledzenie warunków, w jakich praca reprodukcyjna zyskuje konkretny charakter wyzysku. Miłobędzka opisuje przede wszystkim owo doświadczenie wyzysku z perspektywy jednostkowej. Świrszczyńska stara się stworzyć ujęcie panoramiczne, ukazuje bardzo zróżnicowane doświadczenie opresji w obrębie rodziny robotniczo-chłopskiej przez pryzmat nierównego dostępu do środków utrzymania. Nie bez powodu jedną z najbardziej opresjonowanych postaci, ukazanych przez poetkę, jest właśnie chłopka, w dodatku stara kobieta, pozbawiona realnych możliwości przetrwania. To jej poetka podaje rękę, to w jej imieniu przemawia i, wreszcie, to z nią chce budować nowe sojusze.

Mimo że obie poetki odzyskują miłość kobiety do kobiet, u Miłobędzkiej będzie ona manifestowała się w głównej mierze w relacjach rodzinnych. Poetka pozostaje w obszarze relacji z dzieckiem, skupiając się na redefinicji miłości macierzyńskiej<sup>28</sup>. Świrszczyńska z kolei buduje o wiele bardziej złożony projekt polityczny: będzie wykraczać poza wąską definicję pokrewieństwa i rozciągać relację matka – córka na wszystkie kobiety, by stopniowo poszerzać ten krąg o chorych, cierpiących i pokrzywdzonych:

Są stare wariatki,  
co noszą w tobołku na plecach  
cały majątek.

Włóczęgi, co kulą się  
nocami na kolejowych dworcach.  
Chorzy, co czekają w szpitalu  
na ostatnią operację.

28 Piszę o tym szerzej w tekście *Feminizm ogniska domowego: poezja Krystyny Miłobędzkiej wobec reprodukcji życia codziennego*, w: *Polityki/Awangardy*, red. A. Karpowicz, J. Kornhauser, M. Rakoczy, A. Wójtowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 193–210.

A ja straciłam tyle czasu  
z tobą.

*Na kolejowych dworcach*, JB, 96

W ten sposób Świrszczyńska wyjmuje myślenie o pracy opieki poza wąsko rozumiane relacje rodzinne i upolitycznia jej znaczenie, ukazując ją jako zbiorową powinność całego społeczeństwa wobec najbardziej potrzebujących i pokrzywdzonych. Praca opiekuńcza, pozostająca w metonimicznym związku z pracą poetycką, zyskuje u Świrszczyńskiej miano misji społecznej, której celem jest objęcie troską wszystkich potrzebujących; wyzwalanie mas ludzkich z cierpienia.

### ŁAŃCUCHY OPIEKI

Strategiczne wykorzystanie figury macierzyńskiej w twórczości Świrszczyńskiej najpełniej ujawnia się w wierszach o wyraźnie antywojennej tonacji, a zwłaszcza w tomie *Budowałam barykadę*. Jego publikację należy lokować nie tylko w nurcie literatury wspomnieniowej, która zaczęła ukazywać się w latach 70., kiedy to rodzimi poeci i pisarze zaczęli otwarcie pisać o doświadczeniu powstania warszawskiego. Jest to także czas formowania się antywojennych manifestacji, do których dołącza międzynarodowy ruch feministyczny<sup>29</sup>, również ten znajdujący się w bloku wschodnim. To właśnie feministyczne aktywistki i teoretyczki po raz pierwszy odsłoniły patriarchalne i kapitalistyczne proveniencje nie tylko ekonomii wojennej, ale też propagandy polityki zimnowojennej. Antywojenna wymowa wierszy Świrszczyńskiej nie należy do wyjątków<sup>30</sup>. I tym razem poetka nie wędruje samotnie, gdyż podobne wątki odnajdziemy w twórczości innych autorek, takich jak Halina Poświatowska, Teresa Ferenc czy Małgorzata Hillar<sup>31</sup>.

29 Jak pisała wówczas Irigaray, „Ogromne nakłady kapitału przeznaczone są na rozwój śmiertelności technologii po to, by – jak słyszymy – zapewnić nam pokój. Ta przypominająca wojnę metoda organizacji społecznej nie jest oczywista sama przez się. Swoje źródła ma ona w patriarchacie. Posiada pleć”. L. Irigaray, *Thinking the Difference...*, s. 4–5.

30 O pacyfistycznym wymiarze poezji Świrszczyńskiej pisała Agnieszka Gajewska. Por. Eadem, *Prywatne/publiczne/pacyfistyczne w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: *Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma dwudziestoleciami*, red. I. Iwasiów, A. Galant, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 203–215.

31 Joanna Grądziel-Wójcik wymienia wśród nich jeszcze Ludmiłę Marjańską, Annę Kamińską, Annę Skoczył, Helenę Raszkę, Bogusławę Łatawiec czy Annę Frajlich i zapewne wciąż nie jest to wyczerpująca lista nazwisk.

Jak pokazuje Kristen Ghodsee, okres zimnej wojny był przede wszystkim czasem dominacji mężczyzn w polityce międzynarodowej<sup>32</sup>. Wówczas jednakże ze strony organizacji kobiecych, ruchów antykolonialnych i kontrkulturowych zaczęto podejmować liczne działania na rzecz pokoju, które należało w istocie postrzegać jako formy walki przeciwko imperializmowi i neokolonialnej polityce Zachodu. Jak pokazuje Ghodsee, głównymi hasłami, jakie przyświecały deklaracji podpisanej w Międzynarodowym Roku Kobiet w trakcie inauguracji Dekady Kobiet, były równość, rozwój i pokój<sup>33</sup>. Działania na rzecz pokoju poprzedzały również masowa mobilizacja kobiet przeciwko polityce nuklearnej w latach 60., protesty przeciwko wojnie w Wietnamie, a także liczne ruchy niepodległościowe w krajach kolonialnych. Delegatki z bloku wschodniego, wedle Ghodsee, miały w ten sposób formułować własne zadania polityki feministycznej i koncentrować się nie – jak chciały zachodnie działaczki – na kwestiach równości płci, lecz na tych samych aspektach polityki międzynarodowej, nad którymi pochylali się przedstawiciele rządów (czyli rozprzestrzenianie broni jądrowej, pokój na Bliskim Wschodzie, zniesienie apartheidu w Afryce Południowej itd.)<sup>34</sup>.

W swoich antywojennych wierszach Świrszczyńska w sposób strategiczny wykorzystywała figurę macierzyństwa, by za jej pomocą dokonać radykalnej krytyki ekonomii militarnych, a także patriarchalno-kapitalistycznego mitu postępu. Poetka ukazuje wojnę jako radykalny zamach na proces społecznej reprodukcji i całkowitej dewaluacji życia. Również we wczesnych wierszach Hillar, której zarzucano nieumiejętność pisania o wojnie przez nadmierną prostotę wyrazu, pojawia się figura macierzyńska, która stanowić ma przeciwwagę dla niszczycielskiej siły wojny; brzuch kobiety, jak „Worek życia // Przez zarazy / głody / wojny / niesie początek świata”<sup>35</sup>. Ukazuje ona macierzyństwo jako siłę uniwersalną, zdolną nie tylko do odbudowy, ale też

---

Por. J. Grądział-Wójcik, *Kobieta – historia – poezja*, w: *Stulecie poetek polskich*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, E. Rajewska, E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 472–473.

32 Por. K. Ghodsee, *Second World, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity during the Cold War*, Duke University Press, Durham–London 2019, s. 123.

33 Por. ibidem, s. 140.

34 Por. ibidem, s. 148.

35 Wiersz zatytułowany *Worek życia* pochodzi z tomu *Czekanie na Dawida*. M. Hillar, *Czekanie na Dawida*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1967, s. 55–56.

do zmiany świata. U Świrszczyńskiej, przeciwnie, macierzyństwo jest zawsze fenomenem społecznym, podlegającym zmiennym uwarunkowaniom historycznym, społecznym i ekonomicznym. Pisząc o wojnie i o powstaniu warszawskim, Świrszczyńska ukazuje je z perspektywy cywilnej, skupiając uwagę w głównej mierze na walce kobiet o przetrwanie ich społeczności. Nie bez powodu wiersz *Rok 1941* zwieńczony jest osobliwą sygnaturą:

A to napisała  
jedna z tych kobiet smutnych  
i nie wyróżniających się niczym,  
które w czasie tej wojny zbierają na ulicach  
kawałki drzewa, żeby nie umrzeć z zimna  
i spadłe z wozów na targu liście kapusty,  
żeby nie umrzeć z głodu.

*Rok 1941, LZ, 53*

Tłumaczy to, dlaczego w centrum obrazów wojennych u Świrszczyńskiej znajduje się właśnie postać matki. Staje się ona bowiem strażniczką życia, która podejmuje rozpaczliwą walkę o przetrwanie:

Dziecko ma dwa miesiące.  
Doktor mówi:  
umrze bez mleka.

Matka idzie cały dzień piwnicami  
na drugi koniec miasta.  
Na Czerniakowie  
piekarz ma krowę.  
Czołga się na brzuchu  
wśród gruzów, błota, trupów.

Przynosi trzy łyżki mleka.  
Dziecko żyje  
godzinę dłużej.

*Żyje godzinę dłużej, BB, 41*

Ukazanie wojny z perspektywy pracy reprodukcyjnej jest jednym z ważniejszych aspektów twórczości Świrszczyńskiej i stanowi wyjątek

w polskiej literaturze, podejmującej wątki wojenne<sup>36</sup>. Pozwala w ten sposób odejść od estetyzacji macierzyństwa, często ukazawanego w kontrze do niszczycielskiej maszyny wojennej jako bezwarunkowy gest dawania życia. Świrszczyńska odchodzi od tego mitu. Społeczna reprodukcja staje się tu raczej soczewką, ukazującą szereg podziałów społecznych, w których istotną rolę odgrywają również takie kategorie, jak: płeć, kolor skóry, pochodzenie społeczne etc. Nierówności społeczne są więc ściśle związane z warunkami społecznej reprodukcji, gdyż wszystkie jej formy zorganizowane są wedle społecznych hierarchii. U Świrszczyńskiej hierarchie te dostrzec można na wielu poziomach, np. w zestawieniu ze sobą dwóch wierszy, które ukazują macierzyństwo w czasie wojny: cytowanego powyżej *Żyje godzinę dłużej* z krótką formą prozatorską zatytułowaną *Getto: Matka*. W tej ostatniej mamy do czynienia z postacią żydowskiej matki, pozbawionej możliwości ocalenia swojego dziecka:

Wtedy znieruchomiła i umilkła. Milczała już do końca, aż do chwili,  
gdy nagle zacisnęła powieki, zrobiła krok ku krawędzi dachu i wysuwając  
przed siebie ręce upuściła dziecko w dół.  
Dwie sekundy wcześniej, nim skoczyła sama.

*Getto: Matka*, LZ, 88

Odczytanie wojennych wierszy Świrszczyńskiej z perspektywy społecznej reprodukcji prowadzi do uwypuklenia zasadniczej kwestii, a mianowicie, że „wszystkie procesy społecznej reprodukcji (nie tylko te dotyczące indywidualnych gospodarstw domowych) napotykają na wrogość kapitału wobec życia”<sup>37</sup>. I jest to jeden z powodów, jak tłumaczy Susan Ferguson, dla którego kapitał sprawuje kontrolę nad wielkością środków utrzymania, niezbędnych do reprodukcji życia.

Dlatego też strategiczne wykorzystanie macierzyństwa<sup>38</sup> w wierszach antywojennych będzie służyło odwracaniu tej narracji, która ma uzasadniać dewaluację życia i eksterminację ludności cywilnej. Ważnym

36 Do takich wyjątków zaliczam też twórczość Teresy Ferenc, a zwłaszcza wiersz *Matka wojenna* z tomu *Pieta* (1981). Por. T. Ferenc, *Poezje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 239.

37 S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 114.

38 O strategicznym wykorzystaniu macierzyństwa oraz o feministycznej historii powstania warszawskiego pisała Weronika Grzebalska. Por. Eadem, *Płeć powstania warszawskiego*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2013.

elementem oporu wobec faszyzmu i kultu wojny będą nie tylko barykady, ale nade wszystko kuchnie, które są tworzone, jak zauważa Maria Janion, komentując *Pamiętnik z powstania warszawskiego*, „przeciwko wojnie i przeciwko historii”<sup>39</sup>. Uzwyczajnienie wojny, swoisty opór przeciwko jej estetyzacji, która staje się zawsze pożywką dla faszyzmu, występuje u Świrszczyńskiej w wierszach opowiadających o codzienności w warunkach ekstremalnych:

U szewca gotują w kotle  
kaszę dla całej kamienicy.

Gdy nalot, gasi się ogień,  
znów nalot, znów trzeba gasić.

Łykają surową kaszę,  
cieszą się, że żyją.

*Dzień jak co dzień*, BB, 23

Świrszczyńska ukazuje zatem wojnę z perspektywy nie tylko kobiecej, lecz również tej, w której centrum znajdują się kwestie związane z pracą reprodukcyjną. Wojna jest bowiem nie tyle czasem heroizmu, ile walki o przetrwanie, co poetka uchwyciła również w cyklu *Wierszy o matce i ojcu* z tomu *Cierpienie i radość*:

W kolejce po dziesięć kilo węgla  
trzeba stanąć  
przed świtem.

Matka stoi na mrozie, tupie,  
dziury w mokrych butach  
zatkała papierem.

Matka się cieszy,  
że ja śpię w ciepłym łóżku.

*Przed świtem*, CiR, 12

39 Por. M. Janion, *Wojna i forma*, w: Eadem, *Placz generała. Eseje o wojnie*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, s. 119.

[...]

Raniutko  
wyszła w tych pantoflach  
na ulicę,  
stać w kolejce po chleb.  
Było dziesięć stopni mrozu,  
stała  
trzy godziny na ulicy.

Dawali  
ćwierć bochenka na głowę.

*Białe ślubne pantofle*, CiR, 13

Świrszczyńska wykracza poza tradycyjny obraz macierzyństwa i ukazuje wojnę z perspektywy wszystkich tych, którzy zaangażowani są w ratowanie życia. W *Budowałam barykadę* będą to głównie kobiety i dzieci, którzy staną do walki z faszyzmem i z niszczycielską machiną wojenną: sanitariuszka, pielęgniarka, łączniczka, harcerka czy małoletni żołnierze. Świrszczyńska odwraca narrację o bohaterstwie powstańców. Tutaj to mały chłopiec ruszy na czołg, drobna sanitariuszka poniesie rannego mężczyznę kanałami, dziewczyny z noszami będą ratowały rannych mieszkańców, a niewykwalifikowane pomoce pielęgniarskie zastąpią lekarzy. Wyjątkowość *Barykady*... polega jednak na tym, że Świrszczyńska ukazuje łańcuchy opieki w ekstremalnych warunkach niszczenia miasta i anihilacji jego mieszkańców. Wojna, podobnie jak często towarzyszące jej praktyki rasistowskie czy heteroseksistowskie, staje się bowiem jednym z najbardziej radykalnych narzędzi sprawowania kontroli nad życiem obywateli. Dlatego w momencie, w którym życie ludzkie traci jakąkolwiek wartość, to właśnie praca opieki będzie tę wartość ocalać:

Byłam posługaczką w szpitalu  
bez lekarstw i bez wody.  
Nosilał baseny  
z ropą, krwią i kałem.

Kochałam ropę, krew i kał,  
były żywe jak życie.  
Życia było dokoła  
coraz mniej.

Kiedy ginął świat,  
byłam tylko dwojgiem rąk, co podają  
rannemu basen.

*Nosiłam baseny*, BB, 52

Figura macierzyńska zostaje u Świrszczyńskiej rozciągnięta na cały proces społecznej reprodukcji, obejmujący owe łańcuchy opieki, które stanowią tło dla wszelkich czynów bohaterskich, zapisanych na kartach historii. W wierszu *Dwudziestu moich synów* poetka ukazuje tę niewidzialną sferę pracy reprodukcyjnej, jaką jest wyczerpująca praca pielęgniarstwa:

Na mojej sali  
leży dwadzieścia żołnierskich brzuchów.  
[...]

Znam je wszystkie na pamięć  
w dzień przynoszę im baseny, myję z kału.  
W nocy śni mi się  
że przynoszę im baseny,  
myję z kału.

*Dwudziestu moich synów*, BB, 53

Z podobnym ujęciem konfrontuje nas wiersz *Dziewczyny z noszami*:

Bezsenne oczy  
szukają na barykadach  
tych co padli.  
Wychudłe palce  
dźwigają z kałuży krwi  
konające głowy.

*Dziewczyny z noszami*, BB, 26

czy *Łączniczka*:

Oduczyła się jeść i spać.  
Jej ciało  
to tylko oczy.

*Łączniczka*, BB, 19

Dlatego, jak sugeruje Peer Illner, ten swoisty „program przetrwania” również należy postrzegać w kategoriach nieodpłatnej i niewidzialnej pracy. W warunkach okupacyjnych, kiedy życie obywateli jest najbardziej narażone na wyniszczające skutki wojny, to cywile, a w głównej mierze cywilki przejmują na siebie obowiązki związane ze społeczną reprodukcją. Świrszczyńska w *Budowałam barykadę* ukazuje wszystkie te z pozoru niewidzialne i nieznaczące dla oficjalnej narracji historycznej działania, takie jak edukacja, opieka zdrowotna, budowanie barykad, zdobywanie pożywienia, odgruzowywanie kamienic i zasypanych w piwnicach ludzi, grzebanie zwłok, ratowanie życia czy walkę z okupantem, jako pracę w warunkach kryzysu. Działania te, wykonywane oddolnie przez członków danej społeczności, powinny być w istocie określane mianem pracy reprodukcyjnej. Co więcej, perspektywa ta znosi tradycyjny podział na państwo i obywateli. W tym przypadku to obywatele przejmują na siebie obowiązki związane z ochroną własnego życia. Illner określa ten stan mianem opuszczenia obywateli przez kapitał i państwo. Z tej perspektywy w pracy kryzysowej należy widzieć wyłącznie służbę w imię reprodukcji, ze wsparcia której wycofało się państwo.

Rozpatrywanie pomocy kryzysowej nie w kategoriach obowiązku wspólnoty, lecz jako zarządzanie tym, co pozostawili za sobą kapitał i państwo, uaktywnia polityczne strategie, które są rozmywane przez romantyzowanie organizacji wspólnotowej. Pozwala na formułowanie żądań u podstaw zarządzania tymi domenami społecznej reprodukcji, które zostały porzucone przez państwo, przy jednoczesnym zapoczątkowywaniu strajku i odmowy jako realnych strategii politycznych. Choć z pewnością nie są one receptą na postkapitalistyczną przyszłość, to spojrzenie na pomoc kryzysową jak na pracę reprodukcyjną chroni nas przed naiwnym przyjmowaniem sentymentalizmu odporności z jego gotowymi dogmatami, politycznymi modami i minionymi ideami na temat bycia razem w czasach kryzysu. Zamiast tego, pozycja negatywna pozwala nam spojrzeć na katastrofy jako narzucone nam z zewnątrz; przez zaniedbanie kapitalizmu i państwa, które nie oferują nam żadnych pozytywnych punktów identyfikacji. Kiedy w obliczu obecnych katastrofalnych okoliczności społeczna reprodukcja staje się głównym terenem walki klasowej, musimy wynaleźć formy organizacji, które będą adekwatne do tego nowego pola walki<sup>40</sup>.

40 P. Illner, *Disasters and Social Reproduction: Crisis Response between the State and Community*, Pluto Press, New York 2020, s. 117.

Świrszczyńska nie romantyzuje działań wspólnotowych; przeciwnie, Barykada... kończy się obrazem totalnej zagłady miasta. Poetka oddaje w ten sposób ów stan porzucenia obywateli nie tylko przez państwo czy dowódców powstania, ale przez cały świat:

Czytaliście dziś gazetkę – mówi ślusarz,  
cały świat idzie nam na pomoc,  
za tydzień będzie koniec, moja stara  
ma imieniny, zapraszam  
całą kamienicę na zabawę  
– mówi ślusarz.

*Cieszymy się*, BB, 34

Oskarżycielskie ostrze wymierza poetka przeciwko wszystkim tym, którzy wystawili zbiorowość ludzką na wojenną katastrofę. Poetka oskarża zatem nie tylko dowódców powstania, ale też zachodnią, racjonalistyczną cywilizację mieszczańską z jej fetyszem pieniądza, prywatności i obłudy. Najpełniej rzecz tę wyrazi w wierszach, będących krytyką całej kultury europejskiej, której piękno jest w istocie maską dla prawdy o niewolnictwie, przemocy i zbrodniach (piszę o tym szerzej w rozdziale *Zakłęta wyobraźnia i poezja zaburzonej czasowości*). Taki obraz znajdziemy w wierszu *Historia* z tomu *Wiatr*, gdzie Rzym określony zostaje „ogromnym pastwiskiem męki świata” (W, 17–18).

Analiza stanów kryzysowych, takich jak wojna czy katastrofy naturalne, z perspektywy społecznej reprodukcji uniemożliwia mitologizowanie czy naturalizowanie ich czynników. Przeciwnie, poetka opisuje wojnę pod kątem zmieniających się stosunków społecznych: upadku dawnych więzi i zawiązywania nowych. Ten proces nigdy nie jest pozbawiony przemocy. Zarówno rozpad więzi, jak i tworzenie nowych to zjawiska uwikłane w proces normotwórczy. Dlatego Świrszczyńska niezwykle często ukazuje ludzkie tragedie przez pryzmat rozpadu relacji społecznych. Ta tragiczna świadomość nieuniknionego oddzielenia życia od śmierci dominuje w tomie *Budowałam barykadę* – w obliczu totalnej zagłady świata wzajemna miłość ustępuje indywidualnej walce o przetrwanie:

ci, co długo tęsknili do siebie  
spotkali się przypadkiem.

[...]  
 I kiedy znów się rozstali,  
 żeby uciekać przed śmiercią  
 w dwie przeciwne strony,  
 zrozumieli, że umarła  
 ich mała śliczna miłość.

*Dwie twarze koloru żelaza*, BB, 38

długotrwała więź małżeńska nie jest w stanie przezwyciężyć radykalnej samotności umierania:

Konali obok siebie  
 każdy zakutany z głową w swoje cierpienie,  
 nie patrzyli na siebie.

Mocowali się ze śmiercią [...]

*Konali obok siebie*, BB, 43

i wreszcie, lęk przed śmiercią bierze górę nad miłością macierzyńską, jak w wierszu *Rozmowa przez drzwi*, gdzie ojciec z obawy o własne życie zabrania matce towarzyszyć umierającemu synowi:

Ja mówię: syn prosi matkę,  
 żeby przyszła.  
 On mówi: matka nie przyjdzie.  
 [...]

Za drzwiami żona  
 zaczyna krzyczeć  
 jakby rodziła.

*Rozmowa przez drzwi*, BB, 60

## **MATKI W ŻAŁOBIE**

Świrszczyńska nie romantyzuje sąsiedzkiej czy podwórkowej wspólnoty; nie rysuje też obrazu jakiegoś absolutnego „panmacierzyństwa”, które byłoby w stanie przeciwstawić się niszczycielskiej sile wojny. Miłość matki jest w jej poezji zawsze „zbyt wątła, by ochronić przed tym, co

nadchodzi” (*Wojna nadchodzi*, LZ, 79). Bywa również tak, że miłość matki pozwala uchronić jedno życie kosztem drugiego lub przedkłada zysk nad ratowanie innych:

– To za moje grzechy – wyła kobieta.  
To boska kara – wyła kobieta.

Sprzedawałam bochenek chleba za pierścioneł,  
mleko dla dziecka za złoty zegarek,  
błagali o zastrzyki, nie sprzedawałam zastrzyków,  
o jodynę, nie dałam.

To za moje straszne grzechy, Boże,  
tak strasznie karzesz mnie, Boże  
sprawiedliwy.

Kobieta wyła klęcząc na bruku,  
padając na bruk,  
bijąc głową o bruk,  
przy zwłokach  
dziecka.

*Spowiedź na bruku*, BB, 95

I być może w tym matczynym lamencie poetka dostrzega polityczną strategię, która mogłaby rozbudzić nowe formy społecznej organizacji. Wydaje się, że kobieca żaloba staje się tu istotą antywojennej polityki feministycznej.

Wątek matczyniej żaloby zawiera długą historię represji i oporu, konfliktu między kobietami a państwem, a także zaburzania granic między sferą prywatną a publiczną. Jak pokazuje Loraux w klasycznej już pracy *Mothers in Mourning*, granicą, która wyznacza porządek w polis, jest prawo wykluczające ze sfery publicznej kobiety i rytuały związane z okazywaniem żaloby. Sfera publiczna musi doświadczyć stanu przymusowego zapominania przykrych wydarzeń. Owa amnezja – jak wyjaśnia Loraux – powoduje, że sposób okazywania żaloby zostaje obwarowany ścisłymi regułami prawnymi. Oficjalna forma opłakiwania (*threnoi*) wyprze ze sfery publicznej lament matek, opłakujących swoich synów (*gooi*)<sup>41</sup>. Ich społeczna rola ograniczać będzie się do obowiązku

41 N. Loraux, *Mothers in Mourning...*, s. 36.

dostarczania państwu nowych żołnierzy i przeżywania żałoby wyłącznie w sferze domowej. Ta skodyfikowana forma okazywania żałoby lub jej całkowite przesunięcie z przestrzeni publicznej w sferę domową jest w istocie wyrazem społecznego lęku przed kobiecym nadmiarem i kobiecymi emocjami. „Obiektem zakazu jest potencjalne zagrożenie, jakie żałoba kobieca stanowi dla porządku społecznego [...]”<sup>42</sup>. Czerni matek w żałobie niesie bezpośrednie ryzyko rozbudzenia niepokojów społecznych; żałoba matek jest bowiem sygnałem do rozpoczęcia żałoby społecznej.

Sprzeciw wobec wprzęgania kobiecej żałoby w tryby normatywnej polityki pamięci i podporządkowaniu wartościom, takim jak wojna, naród i państwo, uwidacznia się w antywojennych ruchach feministycznych<sup>43</sup>. W odpowiedzi na rozmaite traumy naszych czasów dokonują one swoistego przemieszczenia tej polityki i wydobywają na światło dzienne najbardziej niepokojące aspekty kobiecej żałoby. Ukazują przede wszystkim niemożność przeżywania żałoby w ramach biopolitycznych archiwów terytorium, narodu i wojny.

To za sprawą żałoby kobiety jako podmioty polityczne, niegdyś historycznie podporządkowane, nagle stają się ucieleśnieniem zagrożenia dla ustalonego porządku i doprowadzają do demontażu monolitycznych i normatywnych matryc nacjonalizmu i ekonomii wojny. Kobieca żałoba, wykorzystująca macierzyństwo, zostaje odegrana w celu antywojennym, podminowując zarazem patriarchalną wizję rodziny i pokrewieństwa oraz narodowej suwerenności. Athena Athanasiou określa ten rodzaj żałoby mianem agonistycznej i łączy ją z rewolucyjną melancholią, która – wbrew ustaleniom Freuda – nie jest stanem patologicznym, lecz wyrazem niezgody na podporządkowanie się zaistniałym warunkom. Polityka kobiecej żałoby „wskazuje na ciągle i niekończące się zaangażowanie w utratę i jej nieprzemijające pokłady dla działania politycznego”<sup>44</sup>. W rozniecaniu kobiecej żałoby nie będzie więc cho-

42 Ibidem, s. 11.

43 Jak pokazuje Athena Athanasiou w książce *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black* (Edinburgh University Press, Edinburgh 2017), jednym z przykładów takiej polityki feministycznej jest grupa Kobiety w Czerni, która zawiązała się w 1988 roku w Jerozolimie w ramach sojuszu kobiet izraelskich z Palestynkami, protestującymi przeciwko okupacji Palestyny. Ruch ten stopniowo rozprzestrzeniał się na inne kraje, stając się światowym ruchem feministycznym, walczącym z militarystką, rasizmem, homofobią, społecznymi i ekonomicznymi nierównościami, wojnami z terroryzmem i neokolonializmem. Zob. ibidem, s. 58.

44 Ibidem, s. 22.

dziło o lament nad utratą rewolucji, lecz o podsycanie rewolucyjnego efektu utraty<sup>45</sup>. Wówczas czern, będąca kolorem żałoby, staje się symbolem protestu.

Jedną z form podsycania owej utraty jest właśnie macierzyńska żałoba, która w twórczości poetek wykracza poza tradycyjny dyskurs patriarchalny, esencjalizujący macierzyństwo i ukazujący je jako rozmianowaną w pokoju etykę troski. Z przełamaniem tego kodu genderowego mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie dochodzi do zaburzania przestrzeni i społecznej roli kobiety. Kobieca żałoba wykracza poza właściwą jej przestrzeń domową i wdiera się w sferę publiczną. Rola kobiet-płaczek zostaje odwrócona – nie występują one już w charakterze ofiar, lecz aktywizują żałobę przeciwko polityce nacjonalizmu i faszyzmu. Wykorzystując macierzyński lament, sytuują się one w przestrzeni obowiązujących norm i znaczeń w sposób, który destabilizuje ich regulatywne prawa i czyni z nich okazję do zapoczątkowania antynacjonalistycznego i antyfaszystowskiego feminizmu.

Taki antywojenny i antymilitarystyczny charakter zyskują zwłaszcza macierzyńskie wiersze Hillar. Pisze ona o tych wszystkich, którzy nie tylko zniknęli bezpowrotnie, ale też nie zostali utrwaleni na kartach oficjalnej historii jako życia utracone. Będą to nie tylko jednostki, ale też niemożliwe do odtworzenia społeczności, relacje i więzi. W wierszu *Pompea* Hillar rozciągnie tę utratę na przestrzeni dziejów: od kobiety pompejańskiej, aż po mieszkankę Hiroszimy, by w geście solidarności skonstatować:

W mieście Warszawa  
przeciwko bezmyślnemu wulkanowi  
przeciwko ślepemu atomowi  
niosę przed sobą  
ciężki brzuch<sup>46</sup>.

Matczyna żałoba zyskuje tu wyraźną formę protestu. Poetka nie szuka nowego wyrazu dla opisu przeżyć wojennych, lecz nowego języka oporu przeciwko niszczycielskiej sile zachodniej cywilizacji. Język ten – podobnie jak u Świrszczyńskiej czy Poświatowskiej (ta ostatnia napisze wprost: „trzeba nam dużo prostych słów / jak / chleb / mi-

45 Ibidem, s. 63.

46 M. Hillar, *Czekanie na Dawida...*, s. 49–50.

łość / dobroć<sup>47</sup>) – poetka odnajduje w tym, co zmysłowe, w prostocie codzienności.

### PRADAWNA PRZYSZŁOŚĆ

Nie jest przypadkiem, że zarówno u Hillar, jak i u Świrszczyńskiej pojawi się podobna diagnoza kondycji powojennego świata i patriarchalnej cywilizacji. Ta ostatnia urasta w ich wierszach do śmiercionośnej maszyny wojennej, która staje się systemem – jak dowiodły badaczki marksistowskie – żerującym na reprodukcji życia, od której jego dalsze trwanie jest zależne. Stawką będzie tu zatem projekcja nowego porządku, który u obu poetek zyskuje miano matriarchatu. Nie jest on tu bynajmniej rozumiany jako mityczne wyobrażenie świata, w którym rządy sprawują kobiety. Rzecz wydaje się o wiele bardziej złożona. Pisząc o matriarchacie, poetki nie odsyłają nas do wyobrażeń o przedpatriarchalnym porządku, lecz do projekcji świata, który dopiero nadejdzie. Obie poetki tę wizję przyszłości, w której ludzkość zostanie uwolniona z cierpienia, powiążają z wartością, jaka kryje się za reprodukcją życia:

Życie jest jedno

Rozrywają niebo i ziemię  
z powietrza robią  
sztolnię przerażenia  
bomby Madrytu Warszawy Wietnamu  
dwadzieścia lat przed wojną  
dwadzieścia lat po wojnie  
niebo i ziemię rozrywają

Życie jest jedno

Wie o tym najlepiej  
która nosi je  
w wielkim koszu  
swojego brzucha  
która kołysze je  
między ciężkimi dyniami  
piersi  
A oni

47 H. Poświatowska, *Wszystkie wiersze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 618.

z brzuchami jałowymi  
pustymi jak bębny  
co dzień  
jakby słońce wschodziło  
po to tylko  
żeby świecić zniszczeniom  
co noc  
jakby ciemność służyła tylko  
do maskowania ataków  
idą  
na nieustające  
błogosławione  
święte  
wieczne  
rzezie i ludobójstwa

krzyżują  
palą na stosie  
zasiewają grzyby atomowe

Mówią  
Chwała poległym  
Stawiają pomniki zabitym  
i zabijającym  
Najokrutniejsi  
ze wszystkiego  
co żyje

Życie jest jedno

Wie o tym najlepiej  
która nosi je  
w wielkim koszu  
swojego brzucha  
która kołysze je  
między ciężkimi dyniami  
piersi

Kiedy ona  
obejmie władzę  
nad światem

nastąpi pokój<sup>48</sup>

Twoje kości z bogactwa, mięso ze szczęścia,  
żyły ze złota.  
Ciało to złoty dom Salomona,  
to wieża Eiffla, dłonie  
dźwigają ciężar nieba dziesięcioma  
palcami, a te są  
jak dziesięć nadludzkich marchwi ognistych,  
dziesięć piorunochronów,  
twardych jak gotyk.

Sztywna od siły  
jak koronacyjna koszula  
Wiszu i Sziwy,  
jak wieczysty lądolód Antarktydy,  
przyjdiesz,  
bo musi przyjść przeszłość.

Przyjdiesz na nogach grubych jak potęga,  
potężna  
jak milion lat ognia,  
zamkniętych w milionie lat mrozu.  
I otworzysz usta  
zamurowane przez milion lat.  
I przyniesiesz światu  
kamienne tablice  
nie splamionego krwią  
nowego dekalogu.

*Bogini matriarchatu, CiR, 48*

Antropologiczny projekt, jaki wyłania się z twórczości poetek, nie daje się sprowadzić wyłącznie do nostalgii za mitycznym porządkiem matriarchalnym. Wiązałoby się to z akceptacją narracji o historycznym upadku kobiet. Tymczasem patriarchat bynajmniej nie jest systemem dominacji, który nastał po obaleniu prawa macierzystego, jak rzecz tę widzieli Bachofen czy idący w ślad za nim Engels. Ten ostatni nie odróżnił matriarchatu od genealogii matrylinearnych, które nie gwarantowały kobietom lepszej pozycji w społeczeństwie. Co więcej, przyjmując

---

48 M. Hillar, *Przyszłość*, w: Eadem, *Czekanie na Dawida...*, s. 65–67.

ewolucjonistyczną teorię rozwoju społeczeństw przedkapitalistycznych, uznał, że wdrożenie takich praw i zakazów, jak incest czy monogamia, było dziełem kobiet, gdyż wynikało z ich naturalnej predyspozycji do monogamii (nie zaś z faktu, że mężczyźni wykazywali tendencję do małżeństw grupowych, kierując się pobudkami czysto ekonomicznymi – im więcej kobiet, tym więcej wytwarzanej przez nie nadwyżki)<sup>49</sup>. Rzecz w tym, że autor *Pochodzenia rodziny...* zastosował ekonomiczną analizę dopiero w odniesieniu do monogamicznej rodziny patriarchalnej, której powstanie powiązał z wykształceniem się prawa własności prywatnej. Jak tłumaczy Mies, przyjął on model myślenia, który bazował na oddzieleniu reprodukcji (ludzi) od produkcji (np. środków utrzymania). W efekcie reprodukcję życia postrzegał jako czynność naturalną, nie zaś historyczną, co powodowało, że materialistyczna analiza pracy kobiet stała się niemożliwa<sup>50</sup>.

Poetyckie projekcje matriarchalnego świata wolnego od krzywd i cierpienia zmierzają w kierunku odwrotnym, a mianowicie zostają powiązane z panującymi stosunkami produkcji, w których kobieta w epoce socjalizmu państwowego nadal występuje w roli podporządkowanej i pozbawiona jest kontroli nad reprodukcją. Nie bez powodu tytułowa bogini matriarchatu ukazana jest niczym potężna siła uzdrawiająca świat. Zarówno Hillar, jak i Świrszczyńska będą wiązać nastanie nowego świata z wyswobodzeniem reprodukcji spod jarzma ekonomii patriarchalnych, opierających się na trwałych hierarchiach, kapitalistycznej organizacji pracy i zawłaszczeniu środków utrzymania. Reprodukacja życia staje się bowiem w imaginariu poetek źródłem wolności i szczęścia, ale też narzędziem walki, która jest w mocy „przywrócić nam kontrolę nad naszymi zmysłowymi, dotykowymi i twórczymi zdolnościami do pracy tam, gdzie ich miejsce – czyli do nas samych”<sup>51</sup>.

49 Engels opiera swoją argumentację na tezach Bachofena, kiedy pisze, że „przejście do małżeństwa pojedynczej pary było w istocie dziełem kobiet. Im bardziej wraz z rozwojem ekonomicznych warunków życiowych, a więc z zanikaniem komunizmu pierwotnego oraz ze wzrastaniem gęstości zaludnienia, tradycyjne stosunki płciowe zatracaly pierwotny, naiwny charakter, tym bardziej stawały się one dla kobiet upokarzające i uciążliwe, tym usilniej musiały one pragnąć, jako wybawienia, prawa do czystości, prawa do czasowego lub trwałego małżeństwa z jednym tylko mężczyzną”. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 78.

50 Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014, s. 50.

51 Por. T. Bhattacharya, *How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping*

W ten sposób obie poetki przyjmują inną wersję ewolucji stosunków społecznych. Posługują się z pozoru anachroniczną wizją matriarchatu po to, by nawiązać chwilowy i momentalny kontakt z ucieleśnioną przeszłością. Zdolność do rozumienia tego rodzaju przeszłości, jak pisze Kristin Ross, parafrazując słowa Williama Morrisa, jest parabolą dni, które nadejdą. Parabola matriarchalna staje się tu nie tyle ruchem wstecz czy sposobem na odwrócenie czasu, ile otwarciem utartych schematów rozumienia świata na całą sieć niewykorzystanych możliwości. Badaczka pisze:

Przywoływanie wspólnotowych lub plemiennych społeczeństw przeszłości stanowi drogowskaz dla wolnych form nowych ekonomii życia w przyszłości. Przedkapitalistyczne społeczeństwa ukazane jako modelowy status lub wyposażone w niespotykane dotąd znaczenia mogą w zamian stać się propozycją idei, które będzie można *zawłaszczyć* [...] <sup>52</sup>.

Staną się one „projektami przewidującymi” lub – jak rzecz tę określiły ekofeministki – formą „pradawnych przyszłości” (*ancient futures*) <sup>53</sup>. Te ostatnie odnoszą się zarówno do nowych, jak i już istniejących relacji społecznych, które tworzą sieć ochrony wokół środków niezbędnych do życia, a także wokół tych, którzy są najbardziej narażeni na wyzysk i krzywdy <sup>54</sup>. W ten sposób wizja świata bez hierarchii społecznych, bez dominacji jednej płci nad drugą czy też wizja pracy niewyalienowanej, charakterystyczna dla społeczeństw przedklasowych, może istnieć równoległe do czasów współczesnych. Będzie to sposób – jak pisze Ross – na „zwerbowanie nadziei z przeszłości, by służyły one potrzebom terażniejszości” <sup>55</sup>.

Taki zabieg jest wyraźnym zwrotem nie tyle ku wyobrażeniu matriarchalnego porządku, ile całkowitą redefinicją polityki klasowej. Klasa nie odsyła już do grupy pracowników najemnych, którzy stają się motorem napędowym społecznej zmiany. U Świrszczyńskiej mamy do czynienia raczej z dynamicznym ujęciem polityki klasowej, skoncentrowanej na

---

*Class, Recentring Oppression*, ed. T. Bhattacharya, Pluto Press, London 2017, s. 93.

52 K. Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso Books, London–New York 2016, s. 74–75.

53 Por. T. Giacomini, T. Turner, A. Isla, L. Brownhill, *Ecofeminism Against Capitalism and for the Commons*. “Capitalism Nature Socialism” 2018, no 1(29), s. 5.

54 Por. ibidem.

55 K. Ross, *Communal Luxury*..., s. 75.

tych grupach osób, które wykraczają poza wizerunek opłacanego robotnika najemnego. Będą to, jak wiadomo, żebraczki, chłopki, uciekinierki, kobiety stare, ale też ludy skolonizowane, mieszkańcy Warszawy walczący z faszyzmem czy wszyscy ci, którzy cierpią nędzę, choroby i głód. To ujęcie pozwala na poszerzenie pola walki klasowej: wykracza ono poza obszar miejsca pracy i kieruje uwagę ku tym grupom czy ruchom społecznym, które również biorą udział w całościowej reprodukcji społecznej. W ten sposób poetce udaje się przełamać fałszywą dychotomię między walką klas a ruchami społecznymi. Lekcja, jakiej udziela nam Świrszczyńska, wskazuje wyraźnie, że to właśnie kobiety – jako sprawcze podmioty historii – miały i wciąż mają znaczącą rolę do odegrania w walce o lepszą przyszłość. Być może to właśnie emancypacyjne dążenia ruchów kobiecych, które na przełomie lat 60. i 70. występowały przeciwko kapitalistyczno-patriarchalnej ekonomii postępu, owładniętej zimnowojennym wyścigiem zbrojeń, mogłyby stać się współczesną formą „pradawnej przyszłości”.

# **Część III**

## **Praktyki ekstatyczne**



## Rozdział 1

# Surrealizm i poetyckie zaczarowanie świata

Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*.

Karol Marks

Na obecnym etapie coraz rzadziej piszę po to, żeby fotografować świat, a coraz częściej, żeby go zmieniać<sup>2</sup>.

Anna Świrszczyńska

Poeta przyszłości pokona przygnębiającą ideę nieodwołanego rozziwmu między działaniem a marzeniem. Urwie wspaniały owoc z drzewa o powikłanych korzeniach i potrafi przekonać tych, co go zakosztują, że nie ma w nim goryczy. Niesiony falą czasu, po raz pierwszy zgodzi się bez ucisku serca przemówić i przekazywać wezwania, które cisną się do niego z głębi dusz ludzkich<sup>3</sup>.

André Breton

## SURREALISTYCZNE ZACZAROWANIE ŚWIATA

W rozmowie z Krystyną Nastulaną Świrszczyńska wyłożyła swoją koncepcję języka poetyckiego: „Chciałabym, żeby dzisiejsza poezja pełniła taką funkcję jak ongiś pieśń ludowa czy obrzęd magiczny”<sup>4</sup>.

---

1 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 8.

2 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz, „Panorama” 1981, nr 32, s. 12.

3 A. Breton, *Funkcja poety*, w: *Surrealizm. Antologia*, wybór i tłum. A. Ważyk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 149.

4 *Pod prąd...* Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

Wedle poetki twórczość poetycka ma przed sobą misję społeczną: jej zadaniem jest uwalnianie bogactwa potencjału ludzkiego, które zostało zablokowane i zawłaszczone przez ekonomie monetarne. Poezja powinna zatem wrócić do swoich korzeni – być niczym rytuał, za pomocą którego możliwe będzie wyzyskanie energii społecznej, odreagowanie zbiorowych kryzysów psychicznych i reintegracja zbiorowości.

Jestem zwolenniczką poezji emocjonalnej i sama uprawiam taką właśnie poezję. Uważam bowiem, że bez emocji i namiętności nie ma w ogóle sztuki. Ideałem pod tym względem jest dla mnie sztuka murzyńska. W murzyńskich maskach i pieśniach tkwi stężała ekstaza przerażenia, potęgi, szczęścia. Są poważne jak życie, były jego częścią. Musiały się urodzić, jak musi nastąpić eksplozja kotła, przepełnionego gazami. Ukształtowała je autentyczna pasja, potężna energia psychiczna, domagająca się ujścia i wcielenia. W bezimiennej rzeźbie murzyńskiej, stworzonej przed wiekami, słychać do dziś bijące gwałtownie i głośno serce człowiecze, bliskie nam, jakby było naszym sercem.

PWYB, 15

Świrszczyńska wyraźnie przeciwstawia swoją filozofię języka poetyckiego racjonalnej wizji świata, wraz z którą następuje stopniowe urzeczowienie stosunków społecznych. Max Weber określił ten proces, jak wiadomo, mianem „odczarowania świata” i powiązał z rozwojem kapitalistycznego sposobu produkcji<sup>5</sup>. Tymczasem w programie poetyckim autorki *Czarnych słów* można zauważyć tendencję odwrotną, a mianowicie próby wskrzeszenia wiary w świat magii, który wyrwać ma człowieka z wszechogarniającej nędzy życia i pogłębiającej się jego alienacji. Twórczość poetycka – powiada Świrszczyńska – dawać ma siłę w ciężkiej walce o byt, „[tworzyć – K.S.] dookoła człowieka delikatny,

5 Pisał on: „Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja [...] oznacza [...] wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację. Oznacza to [...] odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy opanować lub przebłagać – dziś rolę tę spełniają techniczne środki i kalkulacje”. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, A. Kopacki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 122.

czuły mini-świat, aby go schronił przed strasznością maxi-świata. [...] Oby nasze słowa były tak potrzebne i pożyteczne dla człowieka jak niedyś słowa magiczne. Oto nieosiągalny ideał<sup>6</sup>.

Nie bez powodu poetka zwróci się ku tradycji ludowej i kulturze plemion afrykańskich, gdyż to właśnie w praktykowanych przez nie rytuałach, wierzeniach i wyobrażeniach kryje się potężny ładunek energii, którą autorka *Wiatru* utożsamia z energią poetycką, zdolną do urzeczywistniania innego świata. Poetka dąży do tego, by odeprzeć martwą wyobraźnię racjonalnego porządku świata i w jej miejsce tchnąć do języka poezji elementy życia, o czym mówi wprost w rozmowie z Nastulanką: „Na zjazdach pisarzy, kiedy mówi się uczenie o rozmaitych sprawach warsztatowych, mam ochotę otworzyć okno – niechby wpłynął na salę gwar życia. Buntuję się przeciw temu, że dzisiejsza poezja powstaje przy biurku”<sup>7</sup>.

Ta strategia poetycka Świrszczyńskiej przywodzi na myśl praktykę społeczną, którą Silvia Federici określiła mianem „ponownego zaczarowania świata”, czyli „odkrywania racji i logik innych niż te związane z kapitalistycznym rozwojem”<sup>8</sup>. Zaczarowanie świata polega na odkrywaniu właśnie i wyłanianiu nowej racjonalności, która, jak tłumaczy Federici, występuje przeciwko istniejącym nierównościom społecznym i ekonomicznym, ale też łączy nas na nowo z przyrodą i uczy nowego typu człowieczeństwa. Kluczową rolę odgrywa tu praca reprodukcyjna, która niegdyś – zanim została podporządkowana przemysłowej organizacji pracy – stanowiła łącznik między ludźmi a ziemią. Przeważający udział kobiet w procesie reprodukcji świadczył o ich wysokiej pozycji i zaangażowaniu w życie społeczne. Cała filozofia poetycka Świrszczyńskiej zorientowana jest na wydobycie i wskrzeszenie owej wiedzy. Poetka sięgać będzie po mądrość ludową bab, chłopek i czarnych kobiet, by w ten sposób aktualizować doświadczenia skumulowane w przeszłości w celu praktykowania nowych form życia wspólnotowego<sup>9</sup>.

6 A. Świrszczyńska, *Wstęp*, w: Eadem, *Poezje wybrane*, wybór i przedmowa A. Świrszczyńska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973, s. 13–14.

7 *Pod prąd...*, s. 9.

8 S. Federici, *Ponowne zaczarowanie świata: technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych*, przeł. J. Brzeziński, B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 3(33), s. 18.

9 Nawiązuję tu do słów Marksa, który pisał: „Rewolucja socjalna XIX wieku nie z przeszłości, lecz jedynie z przyszłości czerpać może swą poezję”. K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 109. Słowa te, zazwyczaj czytane przez

W owej strategii poetyckiej, dającej się poznać już w *Wierszach i prozie* (1936), debiutanckiej książce poetyckiej Świrszczyńskiej, dostrzec można pewne cechy charakterystyczne dla surrealizmu. Na ślady surrealistycznej estetyki we wczesnych wierszach poetki wskazywali nie tylko krytycy międzywojnia, ale i późniejsi komentatorzy jej prac. Janusz Sławiński w recenzji *Liryków zebranych* (1958) uznał, że stylizacje Świrszczyńskiej, przejęte z „rekwizytorni literackiej”, są przetworzeniem wcześniejszych dokonań Awangardy imażyzmu i „surrealistycznego fantazjotwórstwa”<sup>10</sup>. Marianna Bocian w krótkiej recenzji *Remanent i kapitalny remont* (1972) pisała o debiutanckiej książce Świrszczyńskiej następująco: „Twórcze nawiązanie do założeń manifestu A. Bretona, ostre widzenie świata, rzeczywistości pełnej antynomii w sferze egzystencji ludzkiej, duża kultura języka poetyckiego, jakim wówczas dysponowała debiutująca poetka – były zapowiedzią pojawienia się w polskiej liryce nowego talentu”<sup>11</sup>. Jednakże w tym samym tekście Bocian uznała, że późniejsza twórczość Świrszczyńskiej „nie daje się sprowadzić do żadnego nurtu poezji. Nie mamy tu do czynienia ani z realizmem, ani z naturalizmem czy imażynizmem, surrealizmem etc.”<sup>12</sup>.

Uważam jednakże – wbrew temu, co można by sądzić na podstawie późniejszego dorobku poetki – że surrealistyczne tendencje tej poezji nie ulegają wytłumieniu i nie ustępują miejsca naturalistycznej dykcji, która dominuje chociażby w *Jestem baba*<sup>13</sup>. Przeciwnie, są one obecne w całej twórczości poetki, również w sztuce dramatycznej, lecz niekoniecznie

---

pryzmat fetyszu postępu, można jednakże interpretować jeszcze inaczej, a mianowicie jako krytyczny stosunek Marksa do oficjalnej historiografii, w której zamknięta jest wiedza o przeszłości.

10 Por. J. Sławiński, *Liryka Anny Świrszczyńskiej*, w: Idem, *Przypadki poezji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2001, s. 172.

11 M. Bocian, *Remanent i kapitalny remont*, „Nadodrże” 1972, nr 25, s. 10.

12 Ibidem.

13 Na tę kontynuację wskazuje Jakub Kornhauser, który pisze, że „W latach trzydziestych pewne wątki surrealistyczne tropy chyłkiem przemycają u Anny Świrszczyńskiej w tomie *Wiersze i proza* (1936), głównie w krótkich prozach poetyckich czy poematach prozą”. Zob. J. Kornhauser, *Odrzucona wyobraźnia. Polska poezja zamiast surrealizmu*, „Polisemia” 2010, nr 4, <http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-4-2010-4/odtracana-wyobraznia-polska-poezja-zamiast-surrealizmu> [dostęp: 27.01.2021]. Autor uznaje jednak, że stosowane przez poetkę strategie opisywania świata w zwolnionym tempie „To za mało, aby przypisywać tym prozom poetyckim surrealistyczny charakter, ale jest o tyle ważne, że będzie miało swoją jeszcze bardziej przekonującą kontynuację po wojnie”. Zob. ibidem.

przejawiają się tylko w warstwie formalnej<sup>14</sup>. Nie ograniczam bowiem surrealizmu wyłącznie do kwestii czysto estetycznych<sup>15</sup>; nie definiuję go też w kategoriach historycznoliterackich – jako nurt artystyczny czy literacki. Przyjmuję raczej znacznie szerszą definicję surrealizmu, jaką zaproponował Michael Löwy w książce *Morning Star: Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia* (2009), a mianowicie, iż surrealizm to „ruch ludzkiego ducha sprzeciwu oraz szczególnie wywrotowej próby ponownego zaczarowania świata”<sup>16</sup>. Jak dowodzi Löwy, surrealizm jest szeroko pojętym systemem światopoglądowym, który stanowi próbę „przywrócenia zaczarowanych wymiarów, tkwiących u źródeł ludzkiej egzystencji – poezji, pasji, szaleńczej miłości, wyobraźni, magii, mitu, cudowności, marzeń, buntu, utopijnych ideałów – które zostały wyeliminowane przez tę cywilizację i jej wartości”<sup>17</sup>. Innymi słowy, „surrealizm jest protestem przeciwko ograniczającej racjonalności, utowarowieniu życia, powierzchownemu myśleniu, a także nudzie realizmu naszych zdominowanych przez pieniądź społeczeństw przemysłowych”<sup>18</sup>. Autor lokuje wspomniany nurt w ramach znacznie szerszego paradygmatu, który określa mianem romantycznego ruchu rewolucyjnego lub romantycznego antykapitalizmu. Tę genealogię surrealizmu Löwy wywodzi bezpośrednio z marksistowskiego romantyzmu, wyrastającego ze sprzeciwu wobec nowego podziału pracy, racjonalizacji świata i uprzedmiotowienia stosunków międzyludzkich.

14 Zgadzam się w tej materii z Anną Pekańec, która, analizując przedwojenną twórczość Świrszczyńskiej, podkreśla, że nie sposób zaklasyfikować jej poezji do jednego, konkretnego nurtu awangardy. Por. A. Pekańec, *Awangardowe oddźwięki: Anny Świrszczyńskiej wiersze i prozy poetyckie z lat trzydziestych XX wieku*, „Pamiętnik Literacki” 2019, nr 3, s. 77–89.

15 Nie czytam zatem Świrszczyńskiej w kluczu „ewolucyjnym”, jaki zaproponowała m.in. Anna Legeżyńska. Zdaniem badaczki twórczość poetki miałaby dzielić się na wczesną (przedwojenną) i późniejszą. Przedwojenna poezja Świrszczyńskiej określana jest mianem wyobraźni wyzwolonej (wyzwolonej „z bezpośrednich, mimetycznych odniesień do rzeczywistości pozaliterackiej”) i nawiązuje do konwencji nadrealizmu. Twórczość późniejsza z kolei kojarzona jest z dokumentaryzmem czy poetyckim realizmem. Por. A. Legeżyńska, *Ewolucja liryki Anny Świrszczyńskiej*, w: *Przez znaki – do człowieka*, red. B. Sienkiewicz przy współpracy A. Legeżyńskiej i W. Wielopolskiego, Wydawnictwo WiS, Poznań 1997, s. 104.

16 M. Löwy, *Morning Star: Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia*, University of Texas Press, Austin 2009, s. 1. Dziękuję Dawidowi Kujawie za zwrócenie mi uwagi na pracę Löwy’ego.

17 Ibidem.

18 Ibidem.

W wykładzie wygłoszonym w Pradze w 1935 roku, zatytułowanym *Political Position of Today's Art*, André Breton wskazał na postępujący rozpad rzeczywistości na sferę nocy i dnia. Do mroku nocy zaliczył on „umacnianie mechanizmu opresji opartego na rodzinie, religii i ojczyźnie; rozpoznanie konieczności zniewalania człowieka przez człowieka; skrupulatny i krętacki wyzysk naglających potrzeb w celu przekształcenia społeczeństwa wyłącznie dla zysku finansowej i przemysłowej oligarchii; również potrzeba stłumienia potężnych odizolowanych umiejętności, za pomocą których osoba, do tej pory będąca intelektualnie uprzywilejowana, była w stanie, czasem po długim okresie czasu, wybudzić swoich towarzyszy z ich apatii; cały mechanizm stagnacji, regresji i łamania oporu: oto noc”<sup>19</sup>. Tym, co Breton usytuował po stronie światła dziennego, jest społeczny opór i walka z wszelkimi formami opresji. Romantyzm staje się więc dla surrealistów światopoglądem, którego istotą jest sprzeciw wobec postępującej industrializacji nowoczesnej cywilizacji. Duch romantyczny, który przenika do wyobraźni wielu społeczeństw od końca XVIII wieku, stanowi antidotum na burżuazyjną uniwersalizację świata i jego drastyczne odczarowanie<sup>20</sup>. Dlatego opór surrealizmu wobec kapitalistycznej cywilizacji musi być, jak podkreśla Löwy, „radikalny, kateryczny i nieredukowalny”<sup>21</sup>. Jak czytamy w *Drugim manifestie surrealizmu*, „należy podjąć wszelkie środki, zdobyć się na każdy możliwy wysiłek, by zniszczyć mity rodziny, narodu i religii”<sup>22</sup>.

Surrealistyczna praktyka „ponownego zaczarowania świata” – jak ujęłaby to Federici – jest nieodłącznie związana z rewolucyjną zmianą społeczną<sup>23</sup>. Surrealizm – twierdzi Breton – tworzyć ma bluźnierczą alternatywę wobec racjonalności świata; ustanawiać mit kolektywny, którego poszukiwać będzie „w najgłębszych emocjonalnych czeluściach naszego bycia, gdzie emocje istnieją, lecz są niezdolne do wyrażenia się w ułomności rzeczywistego świata; emocje, które nie znajdują innego ujścia niż odpowiadanie w rozpacz na niezmienny urok symboli i mitów”<sup>24</sup>. Nie

19 A. Breton, *Political Position of Today's Art*, in: Idem, *Manifestoes of Surrealism*, Ann Arbor Paperback, Ann Arbor 1972, s. 213.

20 M. Löwy, *Morning Star...*, s. 29.

21 Ibidem, s. 30.

22 A. Breton, *Second Manifesto of Surrealism*, in: Idem, *Manifestoes of Surrealism*, Ann Arbor Paperback, Ann Arbor 1972, s. 129; zob. także M. Löwy, *Morning Star...*, s. 34.

23 M. Löwy, *Morning Star...*, s. 9.

24 A. Breton, *Prolegomena to a Third Manifesto*, cyt. za: M. Löwy, *Morning Star...*, s. 16.

czerpie on jednakże swojej siły z religii czy mitu jedności narodowej, lecz z poezji.

Wydaje się, że taką w duchu surrealistyczną wiarę w rolę poezji wyznawała Świrszczyńska. W miniaturze prozatorskiej zatytułowanej *O świcie* z tomu *Wiersze i proza* (1936) poetka wprowadza do rodzimego kontekstu bohaterów z powieści *Don Kichot* Miguela Cervantesa. Przy świętej studni w okolicach Sandomierza (w wersji pierwotnej jest to Nazaret) spotykają się Dulcynea z pachciarzem. Ta pierwsza przybywa, by napić konie należące do świętego Chrystofora i do Don Kichota. Jak dowiadujemy się z rozmowy, Chrystofor, porzuciwszy służbę u cesarza, wyrusza w podróż w celu odnalezienia czarta, który jest „mocniejszy jak cesarz”. Z kolei Don Kichot udaje się „do ziemi, co się nazywa Ameryka. Chce zostać królem czerwonoskórych ludzi i zginąć w bitwie” (*O świcie*, WP, 58). Ich pojawienie się u studni zwiastuje osobliwa „biała gwiazda”: „Lucifer. Niosący światłość. Książę djabelskie” (*O świcie*, WP, 58). W wersji późniejszej, opublikowanej w *Wyborze wierszy* (1980), cała scena rodzajowa kończy się w momencie przebudzenia: „Pojasniało. Powietrze stało się więcej współczesne. Nadszedł ranek i wiek dwudziesty” (*O świcie* (Sen), WW, 62). Tym, co charakteryzuje surrealistyczną wyobraźnię poetki, będzie przede wszystkim nasycenie opisywanych przez nią niepozornych scen rodzajowych wizją przyszłości: pragnieniem „utopijnego królestwa powszechności, wolności, równości i obfitości”<sup>25</sup>. Pragnienie to poprzedzają jednakże bunt i niezgoda wobec zastanej rzeczywistości, których symbolem staje się owa gwiazda Lucyfera. W wyobraźni surrealistycznej Lucyfer symbolizuje zbuntowanego anioła, który odrzucił status niewolnika. W momencie jego upadku, jak pisze Breton w *Arcane 17*, narodziły się dwie córki: Poezja i Wolność oraz spajająca je siła miłości: „bunt sam w sobie i tylko bunt jest stwórcą światła. A to światło można rozpoznać tylko przez obranie trzech ścieżek: poezji, wolności i miłości, inspirujących tę samą gorliwość, a także łączących się, wybijających się na wieczną młodość, w najmniej odkrytym i najbardziej rozświetlającym punkcie ludzkiego serca”<sup>26</sup>.

Bunt, miłość, poezja i wolność – to cztery siły, które – zdaniem Bretona – mają potencjał regeneracji świata. W tych czterech „żywiolach”, które niewątpliwie organizują twórczość poetycką Świrszczyńskiej,

25 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go*, przeł. A. Goreniov, A. Goreniov, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 66.

26 A. Breton, *Arcane 17*, in: Idem, *What is Surrealism? Selected Writings*, Pathfinder Press, New York 1978, s. 333.

dostrzec należy cechy radykalnego sprzeciwu wobec kapitalistycznego urządnienia świata. To właśnie antykapitalizm, antypatriarchalizm, antykolonializm i antynowoczesność będą znakować jej poezję od momentu debiutu aż po ostatnią książkę poetki. Ludwik Fryde, pisząc o debiutanckim tomiku Świrszczyńskiej, zwrócił uwagę na te elementy jej twórczości, które łączą jej poetykę z wyobraźnią surrealistyczną. Wśród nich wymienił satyryczne i ironiczne wizje raju czy ziemi obiecanej, satyrę na triumfy wojenne, a zwłaszcza na „patetyczne głupstwo nowoczesnej cywilizacji”<sup>27</sup>. Elementy te będą manifestacją krytycznego stosunku poetki do nowoczesności i jej mitu postępu, za którym kryje się niepohamowane dążenie do kapitalistycznej akumulacji. To w rytmie bijącego bębna w afrykańskiej wiosce i w opowieściach wiejskiej baby Świrszczyńska odnajdzie drzemiące pokłady energii i namiętności, z których wyłonić mogą się nowe formy życia.

Surrealistyczna wyobraźnia poetki daje o sobie znać w jej fascynacji archaicznymi czy pierwotnymi elementami, a zwłaszcza magią i sztuką prymitywną. Te dwa elementy, pisze Löwy, będą kluczowe dla surrealistycznej reinterpretacji świata zamkniętego w mitach nowoczesności; są oznaką buntu wobec nowej racjonalności. Ujawniają się nie tylko w warstwie formalnej czy na poziomie treści, ale także w rytmie samego języka, który bliski jest, jak pisze poetka, obrzędowi magicznym i pieśniom ludowym. Poezja stanowi więc tę formę komunikacji, która potrafi rozbudzić społeczeństwo pogrążone w wiecznym śnie i marazmie; rozniecić płomień, który ma moc wyzwalań energii i przekształcania skostniałych struktur świata. Czyni to jednakże nie za pomocą futurologicznych wizji przyszłości, lecz za sprawą tego, co minione. Surrealizm bowiem, jak pisze Löwy, „Odmawia wymazywania przeszłości. Jeśli cokolwiek nie może znaleźć cienia nadziei w przeszłości, nie ma przyszłości”<sup>28</sup>.

27 L. Fryde, J. Łobodowski „*Demonom nocy*”, Cz. Miłosz „*Trzy zimy*”, A. Świrszczyńska „*Wiersze i proza*”, „*Życie Literackie*” 1937, z. 2, s. 74–75. Pomijam w tym miejscu rekonstrukcję międzywojennej recepcji krytycznej debiutanckiego tomu Świrszczyńskiej. Jej szczegółowe omówienie przedstawiły monografistki Świrszczyńskiej, między innymi Wioletta Bojda i Renata Stawowy. Por. W. Bojda, *Anny Świrszczyńskiej odkrywanie rzeczywistości*, Thesaurus Śląski, Katowice 2016; R. Stawowy, „*Gdzie jestem ja sama*”. O poezji Anny Świrszczyńskiej, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004; por. także A. Kluba, *Anna Świrszczyńska*, w: Eadem, *Poemat prozą w Polsce*, Wydawnictwo UMK, Warszawa–Toruń 2014, s. 325–344.

28 M. Löwy, *Morning Star...*, s. 116.

## TEOLOGIA PRODUKTYWNOŚCI I MIT MĘSKIEJ REPRODUKЦИИ

Operowanie groteską, charakterystyczne dla Świrszczyńskiej, będzie jednym z głównych sposobów przekształcania mitów nowoczesności. Groteska pełni tu funkcję dekompozycji stałych elementów owych mitów. Poetka rozpoczyna swój demontaż świata od mitu opowiadającego o grzechu pierworodnym. W ten sposób rozprawia się ona z dwoma wielkimi mitami założycielskimi patriarchy i kapitalizmu, a mianowicie: z mitem Boga-Ojca-(samo)stworzyciela, który daje życie światu bez udziału kobiety, a także z teologiczną koncepcją produktywności.

W wierszu *Dzień stworzenia* z tomu *Wiersze i proza* czytamy, że w „dzień pański mocny [...] / Jahwe urodził świat” (WP, 8). Jednakże świat ten nie wydaje się, jak w Księdze Rodzaju, doskonałym dziełem stworzenia. Świrszczyńska osłabia majestatyczną powagę raju malowniczą scenerią kojarzącą się z barokowymi freskami. Rajska przestrzeń bynajmniej nie jawi się jako dziewicza i nieskażona obecnością zła; przeciwnie, drzewo ludzkiego rodzaju opływa bogactwem, jest pełne hałasu i klejnotów, krzyczących proroków i dorodnych dziewcząt – rudych Sybilli, które „przytrzymują na potężnych kolanach / księgi; ich karty / odwracają się same / wśród słońca i przeraźliwości” (WP, 8). W tej wizji świata to pierwsi ludzie o „łagodnych spojrzeniach” i „zbytniej powadze” w przeciwieństwie do roześmianych serafinów wydają się niewinni i nic nie wskazuje na to, by skłonni byli popełnić grzech pierworodny:

Nie rozumiem niczego,  
nie słyszą; nawet wtedy,  
gdy wyjdą z kręgu przytulnego bezpieczeństwa,  
z gwarne go cienia okrągłych liści i uciszeni,  
głową na dół, w zwolnionym tempie –  
zaciekają w wieczność.

*Dzień stworzenia*, WP, 8

Świrszczyńska dokonuje inwersji mitu o grzechu pierworodnym. Pierwsi ludzie do samego końca pozostają nieświadomi występkę, jaki rzekomo popełnili (ostatecznie nic nie wskazuje na to, by tak się właśnie stało). Przedstawieni w *Dniu stworzenia* w sposób groteskowy – przystrojeni „szywnymi girlandami, / w świątecznie prasowanych sukniach” ze „starannie utrefionymi fryzurami” – są w rzeczywistości parą istot, bezosobowych i całkowicie pozbawionych wyrazu, nierozumiejących kary, jaka ich spotyka. Wygnani z krainy opływającej bogactwem i klejnotami, nieświadomi własnej winy, skazani zostają na bezczas wieczności.

Ich ziemski pobyt nie daje im również możliwości zmycia owych win, bo w wiecznym trwaniu na opak, „głową na dół”, żadna zmiana nie będzie możliwa.

Wiersz ten bynajmniej nie jest pochwałą dzieła boskiego stworzenia. Nad rajskim drzewem ciąży bowiem owa „przeraźliwość”, o której poetka wspomina jakby mimochodem. Rajski ogród, z jego horyzontalnym układem i hierarchicznością, tworzy zamkniętą strukturę świata, dążącą do uwieczniania, spełniania i finału. Świrszczyńska, dla której, jak wiadomo, główną zasadą zarządzającą światem jest ruch, ukazuje ów raj jako świat na opak. Wszystko jest tu sztuczne i nienaturalne; nienaturalny jest też gest „rodzenia” świata przez boga Jahwe. Poetka rysuje przed nami skarykaturowany biblijny mit stworzenia świata, który uchodzi w kulturze zachodniej za „naturalny”. W wierszu tym zespojeniu ulegają bowiem patriarchalne fantazje o dawaniu życia bez udziału kobiety z teologiczną koncepcją produktywności. Jak pisze David Graeber,

Judeochrześcijański Bóg stworzył wszechświat z niczego (już samo to jest odrobinę niecodzienne – większość bogów pracuje z istniejącymi materiałami). Jego późniejsi czciciele i ich potomkowie jęli o sobie myśleć jako o skazanych na imitowanie w tej mierze Boga. Zręczny wybieg, jakiego to wymagało, w wyniku którego większość ludzkiej pracy, której nie można pod żadnym względem uznać za „produkcję”, znika, dokonuje się w dużej mierze przez kategorię płci. W dobrze znanych z historii wersach o upadku pierwszych ludzi z Księgi Rodzaju Bóg skazuje mężczyznę na uprawę roli („W trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie”), a kobiety na rodzenie dzieci w podobnie przykrych okolicznościach („Obarczę cię niezmiennie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci”). Męski „produkcyjny” wysiłek jest tu zatem zestawiany z wysiłkiem porodowym [...], który z męskiego punktu widzenia (z kobiecego już niekoniecznie, ale to właśnie przede wszystkim męski punkt widzenia się tu przedstawia) może wydawać się najbliższym możliwym ludzkim odwzorowaniem czystego *creatio ex nihilo* – niemowlę pojawia się w pełni uformowane jak gdyby znikąd. [...] jak to bywa w wielu patriarchalnych porządkach społecznych, mężczyźni lubią myśleć o sobie jako o pełniących w społeczeństwie czy kulturze funkcję, którą – tak im się zdaje – kobiety pełnią w naturze. „Produkcja” jest więc równocześnie wariacją na temat męskiej fantazji o porodzie i o działaniu męskiego Boga Stwórcy, który stworzył cały wszechświat mocą li jedynie swojego umysłu i słowa, tak jak mężczyźni mieliby wytwarzać świat za pomocą siły własnego umysłu

i mięśni, przy czym to właśnie postrzegają jako esencję pojęcia „pracy”, a kobietom pozostawiają faktyczny wysiłek porządkowania i utrzymywania otoczenia, bez którego iluzja ta nie miałaby szans się ostać<sup>29</sup>.

Wykzione zostają w wierszu Świrszczyńskiej również fascynacje twórców awangardowych mitem męskiej reprodukcji. Snucie fantazji o umaszynowaniu lub zawłaszczeniu przez mężczyzn kobiecych zdolności reprodukcyjnych<sup>30</sup> jest w istocie utrwaleniem patriarchalno-kapitalistycznego systemu opresji z jego podziałem pracy na tę, która wytwarza wartość, i tę, która jest bezproduktywna, a także z towarzyszącym mu płciowym podziałem pracy, opartym na wyzysku pracy reprodukcyjnej.

Feministyczne teorie obfitują w przykłady i analizy pokazujące, w jaki sposób podział na produkcję i reprodukcję, stanowiący fundament zachodniej mitologii, religii i ekonomii kapitalistycznej, przebiega wzdłuż linii podziału wytwarzanego przez różnicę płciową. Wiara w demiurgiczną moc Boga-Ojca-Stworzyciela stanowi podwaliny do powstania iluzji samoreprodukującego się systemu opartego na męskiej dominacji. Marzeniu o podporządkowaniu i ujarzmieniu kobiecych zdolności twórczych towarzyszyło stopniowe wywłaszczanie kobiet z ich praw, dewaluacja kobiecych wartości i kultury oraz całkowite podporządkowanie funkcjom rozrodczym, a także pracy reprodukcyjnej. Jak pokazuje Luce Irigaray, obnażając mechanizmy dyskursywne, rządzące zachodnią tradycją filozoficzną i psychoanalizą, myślenie o płci

29 D. Graeber, *Praca bez sensu*, przeł. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019, s. 346–347.

30 Por. M. Baron-Milian, *Procreation and Cooperation. On Futurist Reproduction Postulates*. „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 4(34), s. 124. Autorka pisze: „Bez wątpienia futurystyczne postulaty reprodukcji przypominają ekstatyczną eksplozję wspólnotowego życia. W centrum futuryzmu znajduje się afirmatywna polityka życia, która – za pomocą środków artystycznych – promuje nowe formy kolektywnej koegzystencji, zrywając z immunologiczną niezależnością od wymiaru społecznego, od *communitas*. Jednocześnie oznacza ono sprzeciw wobec prawa własności w jego podstawowej formie związanej z ciałem oraz z fundamentalnym konceptem podmiotowej tożsamości. Można powiedzieć, że futurystki i futurystki nie chcą niczego posiadać, nawet własnych ciał” (ibidem). Należałoby jednakże zapytać, czy taka utopijna wizja „uwspólniania” reprodukcji w celu odnowy i regeneracji społeczeństwa jest utopią całego społeczeństwa, czy może tylko wybranych jej członków? Czy aby na pewno przynosi ona obietnicę emancypacji kobiet? W jaki sposób w futurystycznym projekcie „eksplozji rodzenia” rozwiązane zostają kwestie związane ze zniesieniem wyzysku realnej pracy reprodukcyjnej kobiet?

w kategoriach opozycji: duszy i ciała (religia), obecności i nieobecności (filozofia), czystości i zmyzy (antropologia), pełni i braku (psychoanaliza), publicznego i prywatnego (polityka), sprawczości i podporządkowania (społeczeństwo) zawsze przekłada się na podział pracy na produkcję i reprodukcję (ekonomia). Te nakładające się na siebie dyskursy odtwarzają mechanizm konstytutywnego wykluczenia tego, co kobiece, nie tylko z porządku symbolicznego, ale nade wszystko z możliwości partycypacji w przestrzeni społecznej, politycznej i kulturowej. Stawką nie jest tu zatem wyłącznie walka o doreprezentowanie kobiet przez zwiększenie ich obecności w przestrzeni publicznej, w strukturach politycznych czy w dostępie do produkcji wiedzy, lecz reorganizacja całej sieci życia tak, by uwidocznić mechanizm zawłaszczania wytworów kobiecej pracy, która stanowi fundament kapitalistycznych systemów produkcji.

W późniejszych książkach poetyckich Świrszczyńska w znakomity sposób obnaży ów mechanizm fallocentrycznej reprezentacji, czyli stwarzania kobiety przez męskocentryczny system wyobrażeń. Ukazuje ją raczej jako tę, która jest w mocy dawania życia sobie i innym. Zdolności reprodukcyjne kobiet są w poezji Świrszczyńskiej co rusz uwalniane spod reżimu patriarchalno-kapitalistycznej organizacji życia i pracy. Z utowarowionej i urzeczowionej formy pracy przekształcone zostają w źródło twórczej radości. Poetka wskrzesza w ten sposób ideę założycielską wszelkich ruchów feministycznych, a mianowicie postulat odzyskania kontroli nad reprodukcją.

Świrszczyńska w *Dniu stworzenia* podważa również założycielski mit systemów czy to religijnych, czy ekonomicznych, które opierają się na teologicznej logice winy i kary, a także obowiązku podległości i posłuszeństwa. Pierwsi ludzie zostają ukarani niesłusznie, w istocie bez żadnego wyraźnego powodu pozbawieni zostają udziału w rajskim bogactwie świata. Ostatecznie Świrszczyńska pozwala temu obrazowi pozaziemskiego raju zastygnąć, mając świadomość, że przedstawia on zdegenerowaną wizję świata. Cały ten kreślony przez poetkę obraz w *Dniu stworzenia* z dynamicznego, pełnego krzyków i obfitości pozaziemskiego raju ulega stopniowemu spowolnieniu, by całkowicie zamrznąć w jednej formie. To świat pozbawiony życia, gdzie ci, którzy mają go zamieszkiwać, wtrąceni zostają w beczas bezmyślnego trwania. Sztuczny świat wyfryzowanych serafinów, proroków i Sybilli jest w rzeczywistości światem wywróconego porządku: zerwania łączności człowieka z cielesnością, przemiennością, z żywiołowością ludzkiego istnienia. Stanowi on całkowite przeciwieństwo tego świata, który

pojawia się w wierszu *Południe*, gdzie czytamy, że czasu nie da się „przywodzić” w formę wieczności: „Alić świat jak u van Gogha / był niby Przemienienie i drożdże” (WP, 20).

Rodzący bóg będzie ukoronowaniem mitu męskiej reprodukcji, którego celem jest przesłonięcie faktu, że na bogactwo drzewa ludzkiego rodzaju składa się praca wielu istnień. Ów mit stworzenia utrwała również hierarchiczną wizję społeczeństwa klasowego, w którym masy ludzkie, chcąc odkupić swe winy, skazane są na ciężką pracę i życie w nędzy. Taka wizja świata pojawi się w wierszu *Ogród średniowieczny* (WP, 14), gdzie owo rajske drzewo rodzaju ludzkiego, „drzewo, które rodzi klejnoty”, tym razem występuje jako „szumiące drzewo genealogiczne / pełne zwisających królów / i bezpotomnych zakonnic”. Jednakże drzewo to, mimo bogactwa i klejnotów, nie rodzi nowych owoców – królowie i bezpotomne zakonnice nie są tymi, którzy wytwarzają życie, lecz raczej tymi, którzy je zawłaszczają, żyjąc z owoców cudzej pracy. Scena ta przypomina Marksowską opowieść o akumulacji pierwotnej, która, jak czytamy, „odgrywa w ekonomii politycznej mniej więcej tę samą rolę co *grzech pierworodny* w teologii”<sup>31</sup>. Marks zestawia ze sobą oba mity założycielskie patriarchy i kapitalizmu:

Adam nadgryzł jabłko i przez to skałał grzechem cały rodzaj ludzki. Tak samo początek akumulacji jest nam wykładany w postaci anegdoty historycznej. W zamierzchłych czasach była sobie z jednej strony elita ludzi pracowitych i rozumnych, a nade wszystko oszczędnych, z drugiej zaś strony – nicponie, leniwczy trwoniący całe swe mienie i jeszcze więcej. Legenda teologiczna o grzechu pierworodnym poucza nas przynajmniej, dlaczego człowiek został skazany na to, aby chleb swój spożywać w pocie czoła swego; natomiast opowieść o ekonomicznym grzechu pierworodnym odślania, w jaki sposób istnieją ludzie, którzy tego czynić nie potrzebują. Zresztą wszystko jedno. Tak czy inaczej, doszło do tego, że ci pierwsi *nagromadzili bogactwa*, a drudzy ostatecznie mieli do sprzedania tylko własną skórę. I od czasu tego grzechu pierworodnego datuje się *nędza wielkiej masy ludności*, która wciąż jeszcze, pomimo wszelkiej pracy, nie ma na sprzedaż nic prócz samych siebie, z drugiej zaś strony *bogactwo niewielkiej liczby osób*, nieustannie rosnące, choć osoby te od dawna przestały pracować<sup>32</sup>.

31 K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. 1, przedmowa F. Engels, red. P. Hoffman, E. Lipiński, B. Minc, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 771.

32 Ibidem.

Jak wiadomo, tym, co w istocie kryje się za ową sielanką, jest inna wersja historii, a mianowicie „podbój, ujarznienie, morderstwo rabunkowe, słowem: gwałt”<sup>33</sup>. Jeśli bowiem przyjrzymy się uważnie historii, jaka toczy się wewnątrz ogrodu, to dostrzeżemy właśnie ów drugi plan. Ważna staje się tu ponownie owa symbolika drzewa. Podobnie jak w *Dniu stworzenia*, drzewo przystrojone jest „różowymi wesołymi wstęgami” i wyrasta „z ciała Abrahama”. Cały ten obraz sielskiego ogrodu zaburza jednakże rozpaczliwy płacz sześciu dziewic mistycznych, które czekają na dzień sądu, zamknięte w ogrodzie. W przeciwieństwie do pierwszych ludzi, kobiety te dopuściły się grzechu nieposłuszeństwa. Dowiadujemy się bowiem, że wśród dziewic są: „pyszna, dzieciobójczyni i gniewna”. Ich tragedia rozgrywa się „u stóp bardzo świętej Trójcy”, a tym, który wymierza karę, jest sam ogrodnik: „Wśród kopru włoskiego i majeranku / idzie ogrodnik. // Potem był koniec świata” (*Ogród średniowieczny*, WP, 14).

Wiersz ten jest w gruncie rzeczy opowieścią o gwałcie i okrucieństwie, jakiego „ogrodnik” dopuszcza się na kobietach za ich nieposłuszeństwo. Mamy zatem do czynienia z dobrze opisaną w literaturze feministycznej postępującą od końca średniowiecza patriarchalną przemocą, stopniowo zacieśniającą pętlę kontroli na kobiecej autonomii i cielesności. Wiadomo bowiem, że mniej więcej od XVI wieku utrzymywała się walka o definicję „kobiecej pracy”. Silvia Federici w tekście *Cały świat potrzebuje wstrząsu. Ruchy społeczne i polityczny kryzys w średniowiecznej Europie* dowiodła, że udział kobiet w antyfeudalnych buntach europejskiego proletariatu, składającego się z chłopów, rolników czy rzemieślników, był znaczący. Istnieją bowiem „świadectwa mówiące o oddolnym ruchu kobiet, który walczył z panującym porządkiem i tworzył alternatywne modele życia wspólnotowego”<sup>34</sup>. Dążył on również do przekształcenia stosunków społecznych przez ustanowienie bardziej egalitarnych relacji między płciami.

Odpowiedź na ów „wstrząs” stanowiła kontrrewolucja kapitalistyczna, której celem było ujarznienie zbuntowanych mas ludzkich. W pierwszej kolejności przypuszczono atak na kobiety za sprawą trzech wieków polowań na czarownice. Konsekwencją tych prześladowań było ograniczenie kobiecych mocy twórczych, a wyrugowanie kobiet z gildii rzemieślniczych doprowadziło do feminizacji biedy (Federici

33 Ibidem.

34 S. Federici, *Cały świat potrzebuje wstrząsu. Ruchy społeczne i polityczny kryzys w średniowiecznej Europie*, przeł. K. Król, „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1(19), s. 266.

pisze, że jeszcze w średniowiecznych miastach „kobiety wykonywały pracę kowala, rzeźnika, piekarza, piwowara, gręplarza wełny, czapkarza, wytwórcy świeczników czy detalisty, a nawet do XIV wieku piastowały funkcje nauczycielek, lekarek czy chirurżek”<sup>35</sup>). Kobiety buntujące się przeciwko ustanawianemu przemocą nowemu podziałowi pracy i ograniczaniu im dostępu do sfery publicznej, poddawano surowym karom (jedną z metod dyscyplinowania kobiet były maski wstydu, wymierzone za plotkarstwo, których celem było niszczenie kobiecych wspólnot<sup>36</sup>). Jednakże kobiety stawiały czynny opór tym procesom prześladowań, starając się utrzymać kontrolę nad reprodukcją, gwarantującą przetrwanie ich społeczności<sup>37</sup>.

Odczytując twórczość Świrszczyńskiej przez pryzmat historii walk w obszarze reprodukcji, można dostrzec w jej profetycznych wierszach z debiutanckiego tomu z jednej strony reakcję na rosnące w siłę ruchy emancypacyjne, a z drugiej – nadciągający kryzys wojenny, a także wszechobecne widmo faszyzmu<sup>38</sup>. Tym większe znaczenie zyskują

35 Ibidem, s. 272.

36 „Maska wstydu” (*scold's bridle*, *brank's bridle* lub *gossip bridle*), to metalowy przyrząd nakładany na głowę, o długim więzadle wkładanym do ust, rozdzierającym język w trakcie mówienia. W 1567 roku w Szkocji pojawia się pierwsza wzmianka o użyciu maski wstydu dla karania kobiet z niższych klas społecznych za „zręczliwość, jędrzowatość i buńczuczność”. Inną metodą niszczenia kobiecej przyjaźni było wprowadzenie zakazu składania zbyt wielu wizyt członkom rodziny po zamążpójściu, jak i spotkania się z przyjaciółkami. W 1547 roku pojawiło się obwieszczenie dla żon o zakazie spotkań z innymi kobietami w celu paplania i rozmów, nakazujące mężom „trzymanie żon w domach”. Federici pisze: „Kobiece przyjaźń była jednym z głównych celów polowania na czarownice, jako że w trakcie trwania procesów oskarżone kobiety zmuszane były metodą tortur do składania donosów, przyjaciółki przeciwko przyjaciółkom, córki przeciwko matkom. To właśnie w tym kontekście ze słowa oznaczającego przyjaźń i oddanie ‘plotka’ przekształciła się w słowo kojarzone z oczernianiem i wyśmiewaniem”. S. Federici, *On the Meaning of ‘Gossip’*, in: Eadem, *Witches, Witch-Hunting, and Women*, PM Press, Oakland–California 2018, s. 38–40.

37 Sheila Rowbotham podaje konkretne przykłady takich historii: „Niektóre rzemiosła, które zarezerwowane były dla kobiet, zostały im odebrane i ewentualnie przejęte przez mężczyzn. Pierwotnie piwowarstwo prawdopodobnie należało do rzemiosł wykonywanych przez kobiety, lecz przed XVII wiekiem piwowarkom (*brewsters*, kobiety warzące piwo) zakazano działalności. W Yorku, mimo protestu ze strony kobiet, mężczyźni zastąpili je przy produkcji świec”. S. Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World*, Verso Books, London–New York 2014, s. 26–27.

38 Janusz Sławiński dostrzegał w debiutanckim tomie poetki wyraźne wpływy twórczości Józefa Czechowicza. Por. J. Sławiński, *Liryki Anny Świrszczyńskiej...*, s. 168.

podejmowane przez poetkę próby rozbudzenia społeczeństwa, które „zacieka w wieczność”. W tym świecie wszystko ulega degeneracji: akt stwarzania przestaje być twórczy i już w niczym nie różni się od apokaliptycznej destrukcji: „Będziemy wszyscy żywem do raju wzięci / co do jednego” (*Podróż*, WP, 12). To zaburzenie podstawowych prawideł rządzących światem widoczne jest w kreślonej przez poetkę wizji w *Dniu stworzenia*, która niewiele różni się od tej, z jaką mamy do czynienia w wierszu *Apokalipsa*. Perspektywa świata zamkniętego, skazanego na wieczność trwania, stoi w sprzeczności z wieloma innymi wierszami poetki, w których wskazuje ona na konieczność zaistnienia ludzi w historii; na wyjście z bezczasu wieczności. Istnieje bowiem drugi świat, jak powiedziałby Michaił Bachtin, w którym toczy się życie, zaś prawidła wieczności ulegają zawieszeniu: „Jedźcie prawdę jak sól ziemi garściami / niewolnicy, poganie i psy. / Oto się dzieją nad nami / rzeczy Apokalipsy” (*Apokalipsa*, WP, 17). Apokalipsa nieoczekiwanie przeobraża się w dzień tworzenia nowej historii. To obietnica raj, który tym razem, jak chce poetka, ma szansę zaistnieć na ziemi, jak w znacznie późniejszym wierszu *Ci, którym pluja w twarz*:

Ci, którym pluja w twarz,  
mają specjalne niebo  
oplutych.

Idą do niego dopiero po śmierci,  
ale czasem  
na mgnienie oka  
wolno im zaznać i tutaj  
tego nieba.

W którym będą się cieszyć  
przez wieczność,  
że nie mają już twarzy,  
na którą można pluć.  
Że ich już nie ma  
tak mocno,  
jak mocno pluto im w twarz,  
kiedy byli.

*Ci, którym pluja w twarz*, SJPO, 102

Pragnienie rozbudzenia drzemiącej w społeczeństwie energii będzie jednym z kluczowych elementów surrealistycznej wyobraźni poetki. *Dzień stworzenia* zostanie opublikowany w towarzystwie wierszy przesiąkniętych obrazami z kultury ludowej, w której – z czego poetka zdaje sobie sprawę – tkwią nieprzebrane pokłady gniewu, oporu, ale też radości ludzkiego świętowania. W wierszu *Pochód* (w *Wyborze wierszy* nosi on tytuł *Barokowe malowidło* – WW, 25) mamy już do czynienia nie z ludźmi biernie poddanymi woli boskiej, wiszącymi głową w dół, lecz z „pochoodem barbarzyńców”, którzy szturmują miasto: „Oto ludzie / zdolni do długiej i intensywnej wściekłości” (*Pochód*, WP, 13).

Kolejnym z mitów nowoczesności, z którym poetka mierzy się w swojej twórczości, a który należy niewątpliwie utożsamiać z wyobraźnią surrealistyczną, jest mit postępu, uzasadniający niepojętą tendencję kapitału do rozszerzania akumulacji. Świrszczynska rozprawia się z mitem „misji cywilizacyjnej”, mającym uzasadniać kolonialną grabież i podboje (w pełni rozwinie ten wątek dopiero w cyklu *Stylizacji murzyńskich* z tomu *Czarne słowa*). W ten sposób wyraża ona głęboką solidarność z antykolonialnymi i antykapitalistycznymi walkami „ludów bez historii”, ale też oddaje hołd bezimiennym bohaterom poległym w walce z faszyzmem: zarówno powstańcom warszawskim, jak i powstańcom getta. W każdej ze swoich książek poetyckich autorka *Wiatru* poświęci kilka wierszy tym najbardziej pokrzywdzonym; motyw cierpienia i śmierci przekształci w ocalającą moc powtórných narodzin: „ostatni oddech rozpaczy” jest tu potężny „jak narodziny” (*Bohater umiera*, SJPO, 100). Dokonuje ona w ten sposób inwersji patriarchalno-kapitalistycznych mitów męskiej reprodukcji, w których akt tworzenia był w istocie aktem destrukcji. Tym razem śmierć bohatera nie będzie końcem, lecz początkiem, z którego wyłoni się nowa historia:

Jest silna jak krzyczące usta,  
którym wydarto  
krzyk.

Jak cisza po krzyku, z której  
nowy krzyk się narodzi.

*Jaka jest śmierć bohatera*, SJPO, 101

Ten motyw odrodzenia języka poprzez krzyk, bunt i rewoltę stanie się dominantą w twórczości poetki. Będzie dotyczył pozbawionych

języka kobiet, ale też wszystkich tych, którzy zostali wdeptani w ziemię przez „nogi ludzi, nogi czasu, nogi / historii” (*Szczęście przegranych*, SJPO, 103).

Możliwość tworzenia nowych, kolektywnych mitów poetka dostrzeże w legendach o bohaterach rewolucji. W cyklu *Cierpienie i radość* z tomu *Wiatr* przywoła postać kubańskiego rewolucjonisty Ernesto Che Guevary, walczącego przeciwko kapitalistycznej uniwersalizacji świata. Jego „Legenda” przeobrazi się w kształt hybrydy o pysku lwicy z sześciorgiem skrzydeł, uosabiającej siłę niezwykłych:

Pójdzie nie zatrzymana  
z gardzielą buhaja,  
z tej gardzieli wytryśnie  
hieratyczna pieśń  
o mnie.

*Pamięci „Che” Guevary, W, 14–15*

Świrszczyńska sporo miejsca poświęca również rozważaniom nad sposobem tworzenia historii. Jej poezji przyświeca idea wskrzeszania pamięci o tych, których los został wprzęgnięty w wąskie koleiny Historii uniwersalnej. Nic dziwnego, że w wierszu *Historia*, dedykowanym Urszuli Koziół, poetka zachowuje dystans wobec dziedzictwa kultury europejskiej. Wieczne Miasto staje się w jej oczach „ogromnym pastwiskiem męki świata” (*Historia, W, 17–18*), pełnym cierpienia, mordów i podbojów, symbolizującym początek zachodniej racjonalności i stopniowego ujarzmiania energii społecznej. Symbolem tego ujarzmienia będzie oszalały z rozpaczy lampart, wyrwany ze swojego naturalnego habitatu i zamknięty w klatce miejskiego zoo:

W rzymskim zoo  
zobaczyłam za kratą lamparta  
który oszalał.  
Leżąc na grzbiecie udawał, że się bawi,  
to było straszne,  
zrozumiałam go.  
Wzięłam w siebie jego płową rozpacz,  
ale on nie zabrał mojej.

*Historia, W, 17–18*

Poetka sporo uwagi poświęci owym brutalnym mechanizmom wykończenia ludzi, zwierząt i wszystkiego, co żywe, z dostępu do ziemi, wód, lasów, ale też z kultury, języka i z historii. Rozpoznana w jej twórczości kapitalistyczna praktyka grodzenia rozciąga się na całe spektrum stosunków społecznych: od faktycznej kolonizacji, przez wywłaszczenie z języka i kultury, aż po utratę autonomii cielesnej. To właśnie zamach na społeczną reprodukcję, jakiego kapitał dokonuje na przestrzeni wieków, znajdzie się w centrum uwagi tej poezji.

### NAMALOWAĆ NIEWIDZIALNE

Debiutancki tom poetycki Świrszczyńskiej często odczytywany był jako przejaw inspiracji poetki malarstwem i sztuką. Józef Czechowicz pisał wprost, że Świrszczyńska „maluje słowem”<sup>39</sup>. Poetka po latach sama zdradziła źródła swoich inspiracji, pisząc, że *Wiersze i proza* to „właściwie obrazy malowane słowem”, stanowiące swego rodzaju kamuflaż jej osobistych doświadczeń: „Nie przedarło się do tych wierszy nic ze smutnych przeżyć mojego dzieciństwa, nic z mojego ówczesnego osobistego życia. Krytyk chwalił dyskrekcję autorki, która tak starannie ukryła się za swoje słowa”<sup>40</sup>. Czy aby na pewno poetce udało się tak starannie ukryć? Sądzę, że wręcz przeciwnie.

Wbrew temu, co twierdzi Świrszczyńska, w jej debiutanckich wierszach odnaleźć można ślady radykalnej postawy wobec świata: pragnienia ukierunkowanego na walkę o sprawiedliwość społeczną. Widać to chociażby już na poziomie formalnym. Wczesne utwory poetki wymykają się klasycznej definicji ekfrazy<sup>41</sup>, zgodnie z którą – jak pisze Adam Dziadek – „jest ona dokładnym opisem dzieła sztuki, a nawet jego substytutem”<sup>42</sup>. Relacja, jaka występuje w jej poezji pomiędzy obrazem a słowem, czy – mówiąc ogólnie – między dwoma różnymi systemami znaków, oparta jest na praktyce znaczącej określanej mianem

39 Por. J. Czechowicz, *Anna Świrszczyńska „Wiersze i proza”*, w: Idem, *Wyobrażenia stwarzająca: szkice literackie*, wstęp, wybór i oprac. T. Kłak, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1972, s. 186.

40 A. Świrszczyńska, *Wstęp...*, s. 10.

41 Pomijam w tym miejscu szczegółową analizę poszczególnych wierszy Świrszczyńskiej, będących przykładami ekfrazy. W tej materii odsyłam do książki Renaty Ingbrant, która skupiła się na dokładnej typologizacji wierszy poetki. Por. R. Ingbrant, *From Her Point of View: Woman's Anti-World in the Poetry of Anna Świrszczyńska*, Stockholm University, Stockholm 2007, s. 114–135.

42 A. Dziadek, *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 12.

transpozycji. W trakcie przechodzenia z jednego systemu znaczącego w inny dochodzi do ich permutacji, a proces ten, jak wyjaśnia Dziadek, powołując się na słowa Julii Kristevej, jest zapośredniczony przez „popędowy łącznik”<sup>43</sup>. Transpozycja polega więc na opuszczeniu starego systemu znaków i na artykulacji nowego systemu przez współdziałanie świadomości i nieświadomości, intencjonalności i przypadkowości, zapisu myśli i strumienia popędowego.

U Świrszczyńskiej mamy do czynienia z wyzierającym z jej wierszy pragnieniem poruszenia owego zastygłego świata zamkniętych struktur, mitów, kodów i modeli. Nowy sposób artykulacji tych obrazów polega na dekompozycji ich trwałych elementów w taki sposób, by doszło do otwarcia języka poetyckiego, z którego wylaniać ma się wizja innego świata. Poetka paradoksalnie czyni to za pomocą strategii, która przypomina migawki filmowych kadrów. Chce w ten sposób zwrócić uwagę nie na to, co widać na pierwszym planie, czyli na świat przedstawiony, lecz na to, czego nie widać, a mianowicie na samą strategię pisarską. Czytając *Wiersze i prozę*, wchodzimy zatem nie do galerii obrazów, lecz raczej do pracowni malarskiej<sup>44</sup>. Stajemy się świadkami samego procesu tworzenia, który na pierwszy rzut oka konfrontuje nas z dobrze znanymi systemami znaków, a w rzeczywistości doprowadza do ich całkowitego rozbicia. Dzięki temu z wierszy poetki można wydobyć to, czego nie sposób dostrzec za pomocą wpojonych nam przyzwyczajień i sposobów postrzegania, a mianowicie wyparty świat ludzkich relacji, tłumionych pragnień czy uśpionej energii. Świrszczyńska chce odzyskać tę wypartą energię społeczną przez powrót do pierwotnego współlistnienia poezji z muzyką, obrzędem i ciałem. Jak wyjaśnia Irigaray w wywiadzie zatytułowanym *To Paint the Invisible*, „Stawką jest tu wejście w innego rodzaju współlistnienie i koegzystencję z rzeczą (rzeczami) oraz z innym (innymi), które wymagają odmiennego sposobu wzajemnego wchodzenia w relacje poprzez jakikolwiek typ języka”<sup>45</sup>. To właśnie język karnawału, wspólnotowa obrzędowość i świętowanie będą u Świrszczyńskiej sposobem na wyzwolenie tej niewidzialnej energii, zdolnej do urzeczywistniania innego świata.

43 Por. ibidem, s. 24.

44 Poetka sama stwierdzi po latach w rozmowie z Nastulanką, że jej poezja nie jest wystawą obrazów, lecz salą operacyjną albo izbą porodową. Por. *Pod prąd...*, s. 9.

45 L. Irigaray, *To Paint the Invisible*, „Continental Philosophy Review” 2004, no 37, s. 395–396. W oryginale: „The matter is of entering an other co-belonging and co-existing with the thing(s) and with the other(s) that require an other way of relating together through any sort of language”.

Pragnienie rozbudzenia tego niewidzialnego świata, który drzemie głęboko w zatomizowanych i zindywidualizowanych społeczeństwach, wyziera z wczesnych wierszy poetki:

Ponad doliną Jozafata  
na pierzach wiatrów Logos goni.  
Nie odbieraj narodom świata  
powietrza i ironii.

*Apokalipsa*, WP, 17

Powietrze i ironia będą bronią przeciw zamkniętym strukturom Logosu. System ten, jak pisze Irigaray w *In the Beginning, She Was* (2013), tworzy zamknięte uniwersum, rodzaj szczelnego łożyska bez życia i bez powietrza, które odgradza człowieka od świata. W tej pozbawionej życia przestrzeni dochodzi do wymiany wyłącznie między tymi, którzy owym Logosem władają. Istnieje jednakże, jak przypomina filozofka, pewien rodzaj ekstazy w odniesieniu do każdego dyskursu. Jest to coś, czego jego władcy „nie są w stanie wyrazić ani nawet doświadczyć, pozbawieni gestów lub słów, za pomocą których mogliby to opisać, przekazać, wytworzyć”. Irigaray pisze: „[...] wciąż istnieje pamięć o tym, co niewysłowione, o owym zewnątrz, w którym miesza się zdziwienie, magia, ekstaza, rozrost i poezja, stawiając opór logicznemu połączeniu, które narzucone zostaje na słowa, na sentencje, na świat”<sup>46</sup>.

Wczesne wiersze Świrszczyńskiej naznaczone są pragnieniem rozbudzenia tych tłumionych pragnień i praktyk społecznych. W surrealistycznej wyobraźni poetki pojawiać będą się wszelkie struktury otwarte, nieskończone, wystawione na procesualność, zmienność i odnowienie. Wprowadzanie elementów karnawalizacji staje się w poezji Świrszczyńskiej zasadą dezorganizującą hierarchiczność, trwałość i wieczność oficjalnego świata. Najczęściej odbywa się to za pomocą ironii, którą poetka posłuży się chociażby w wierszu *Na statku* (WP, 34) (w *Wyborze wierszy* wiersz ten nosi tytuł *Niedzielna wycieczka statkiem (fotografia sprzed wojny)*), gdzie przedstawia sielankę mieszczańskiego życia:

Na pokładzie gra orkiestra. Panowie  
o nierasowych przegubach rąk,

46 Eadem, *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, London–New Delhi–New York–Sydney 2013, s. 2–3.

zapewne ekonomiści lub  
 konstruktorzy samolotów,  
 może ludzie przyszłości, w każdym razie  
 w teraźniejszości osadzeni solidnie  
 jak brylant w pierścieniu –  
 palą cygara.

Właśnie któryś ciągnie rzecz  
 o wysokowych możliwościach rozwoju,  
 o czułości i silnym komforcie  
 nowych kultur, które, być może  
 nadejdą.

Kelner  
 oparty o burtę  
 powtórnie liczy srebrne pieniądze.

Wraz z pierwszymi kroplami deszczu  
 wbiega para  
 tancerzy bliźniąt. Ostra  
 ekscentryczność sztuki.  
 Któż nie zrozumie  
 tej wątłej łaskawości poruszeń,  
 mrozu i elektrycznej precyzji,  
 co bije w obu ciałach  
 jak puls.  
 Dyskusja się urywa.  
 Na tle rzeki  
 błyszczą pałeczka dyrygenta.

*Niedzielną wycieczką statkiem (fotografia sprzed wojny), WW, 28*

Wiersz ten przypomina o istocie życia świątecznego w kulturze ludowej. Jego zdegenerowana forma w postaci niedzielnego odpoczynku od pracy jest fikcją ludzkiego świętowania. Jak pisze Michaił Bachtin, „Żadne »ćwiczenie« w organizowaniu i udoskonalaniu społecznego procesu pracy, żadna »zabawa w pracę« i żaden odpoczynek czy też wytchnienie w czasie pracy nie mogą nigdy same przez się nabrać cha-

rakteru świątecznego<sup>47</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z sytuacją wdarcia się jednej sfery życia w drugą: karnawałowej w oficjalną. Na pokład statku wycieczkowego dla przedwojennych elit wbiega para tancerzy bliźniąt, „nosicieli karnawału”, jak powiedziałby Bachtin, przerywając dysputy posiadaczy kapitału na temat ekonomicznego i technologicznego rozwoju. Ci „nierasowi” panowie z cygarami, władający Logosem, jak powiedziałaby Irigaray, tworzą świat urzeczowionych relacji społecznych i uczestniczą w zamkniętym obiegu wymian. Ich język i ich wizja świata mają moc uniwersalizowania rzeczywistości. Tym istotniejszy będzie moment wtargnięcia tancerzy: puls ich tańczących ciał przerywa tę wizję i ten język<sup>48</sup>. Ostatecznie tym, co pozostaje na scenie, będzie tylko ruch ciał i muzyka orkiestry.

Za pomocą tak niepozornej scenki rodzajowej poetka przypomina nam o istocie karnawału, którą jest protest przeciwko przeżywanej rzeczywistości. W tym przypadku mamy do czynienia z buntem wobec kapitalistycznej organizacji pracy, ekonomii wzrostu i ślepego technologicznego rozwoju, ściągających na świat widmo wojennej katastrofy. Tym trudniej zgodzić się z założeniem Renaty Ingbrant, wedle której *Wiersze i proza* miałyby być pochwałą rozwoju nowoczesnych technologii (kinematografii i fotografii). Badaczka określa Świrszczyńską jako „córkę europejskiego modernizmu”, która – w przeciwieństwie do Waltera Benjamina, patrzącego na rozwój nowoczesności z dystansem – „opowiada się za trendem nowoczesności i [...] czyni go źródłem swojej poetyckiej innowacji”<sup>49</sup>. Tymczasem stosunek poetki do mitu postępu jest o wiele bardziej skomplikowany. Sądzę, że poetce znacznie bliżej jest właśnie do postawy Benjamina. Wyrazem dystansu poetki wobec kapitalistycznej pochwały postępu będzie, obok wierszy takich jak *Sielanka* czy *Kołysanka egzotyczna*, chociażby wiersz *W zwolnionym*

47 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go...*, s. 66.

48 Jak pisze Bachtin, „Oficjalne święto, czasem nawet wbrew własnym założeniom, utwierdzało stabilność, niezmienną i wieczność istniejącego porządku świata: aktualną hierarchię, religijne, polityczne i moralne wartości, normy, zakazy. Święto było uroczystością prawdy już gotowej, zwycięskiej, panującej, prawdy uchodzącej za wieczną, niezmienną i niezaprzeczalną. Dlatego ton oficjalnego święta mógł brzmieć tylko poważnie i monolitycznie – pierwiastek śmiechu obcy był jego naturze. Dlatego właśnie oficjalne święto popełniało zdradę wobec prawdziwej natury ludzkiego świętowania, wypaczało ją. Ale ta prawdziwa świąteczność nie dawała się wytrzebić, a więc trzeba było ją tolerować, a nawet częściowo legalizować w pozaoficjalnej części święta, ustąpić jej placu ludowych zabaw”. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go...*, s. 66–67.

49 R. Ingbrant, *From Her Point of View...*, s. 119.

*tempie* (WP, 15) (w *Wyborze wierszy* wiersz nosi tytuł *Film w zwolnionym tempie*). Co prawda poetka wykorzystuje techniki wizualne, charakterystyczne dla kultury masowej, jednakże po to, by obnażyć ich zwodniczą iluzję, a mianowicie wytwarzanie zafałszowanej wizji świata: fetyszyzmu towarowego, napędzającego ślepy konsumpcjonizm i wyzysk ludzkiej pracy. Stojąca „na ukośnym gzymsie dachu” ogromna „Reklama”, „ciałem dzieląc na pół / widną z wysokości 60 pięter ulicę”, jest „Jak sen o sile, / jak sen o niepohamowanej zamożności, co przewyższa wszystko inne” (WP, 15). Reklama triumfuje nad miastem; swoją obecnością ustanawia świat podziałów i nierówności, gdzie wiadomo już, że ów sen o „niepohamowanej zamożności” śnić mogą tylko ci, którzy stoją po niewłaściwej stronie ulicy. W formie prozatorskiej zatytułowanej *Epoka* (a w pierwodruku *Na prowincji*, WP, 53–55) znajdziemy podobny opis podzielonego społeczeństwa: „Między trzecią a czwartą w nocy wyrosło tu sute drzewo Nowego Czasu. Tłum obywateli zalega plac. Ludzie dobrze odżywieni, ortodoksi nie pozbawieni jednak figlarności. Ludzie szczupli i skłonni do opozycji. Są także obywatele bez cylindrów”<sup>50</sup>. Dlatego też uważam, że Świrszczyńską należy postrzegać raczej jako wierną córkę swojego ojca<sup>51</sup> i jednocześnie wyrodną córkę europejskiego modernizmu: zdobywcę cywilizacji, takie jak kinematografia, zastąpi raczej bijącym bębniem w afrykańskiej dżungli.

### DIONIZOS, GROTESKA I ŚMIECH

Cały tom *Wiersze i proza* skonstruowany jest w taki sposób, by ukazywać ścieranie się dwóch różnych światów: statycznego świata zamkniętych struktur zasad, moralności i wieczności ze światem nieoficjalnych praktyk społecznych, który Bachtin określił mianem ludowej kultury śmiechu i karnawału. W twórczości Świrszczyńskiej owe światy nie są równoległe i nie istnieją względem siebie na zasadzie przyległości. Poetka ukazuje raczej świat zamknięty w uniwersum systemu kapitalistycznego w jego najbardziej zdegenerowanej postaci: rodzącego się faszyzmu i całkowitego urzeczowienia stosunków społecznych. Ten drugi świat kultury ludowo-jarmarcznej istnieje w obrębie tych zamkniętych struktur: jeśli jego energia, na co dzień tłumiona, zostaje uwolniona, to doprowadza, niczym drożdże, do rozsądzenia owych struktur. Jest jak

50 A. Świrszczyńska, *Poezja*, zebrał i przedmową poprzedził C. Miłosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 59.

51 Koniec końców o swoim ojcu malarzu poetka napisze w jednym z wierszy, że – podobnie jak ona sama – „chodził całe życie / pod prąd” (*Chodził pod prąd*, CiR, 34).

wulkan, o którym powie sama poetka: „Poeta powinien nosić przy sobie takie małe podręczne kieszonkowe wulkany, które często w najbardziej nieodpowiednim miejscu wybuchają”<sup>52</sup>.

Wiele komentatorek twórczości Świrszczyńskiej dostrzegają w jej debiutanckim tomie ciężar tematyki tanatologicznej czy rozważań eschatologicznych. Dobrze już rozpoznane w twórczości Świrszczyńskiej techniki mieszania motywów biblijnych, średniowiecznych czy barokowych ze współczesnymi, zacieranie granic między snem a jawą, wsią a miastem, stylem wysokim i niskim, są niewątpliwie cechą charakterystyczną poetyki surrealistycznej. Anna Pekaniec pisze, że za pomocą tej strategii łączenia przeciwieństw poetka chce „pseudonimować pisanie o śmierci, zagrożeniu, nietrwałości, przepuszczalności granic światów istniejącego i wymyślanego”<sup>53</sup>. Jej poezja rodzi się bowiem z poczucia kryzysu, wywołanego z jednej strony pędzącym rozwojem epoki postępu, a z drugiej – nadciągającym widmem katastrofy. Do tego zestawu praktyk dodać należy również operowanie groteską, zarówno tą wywodzącą się z kultury ludowej, jak i tą, która kojarzona jest z groteską romantyczną i modernistyczną. Renata Stawowy uznała tym samym, że Świrszczyńska skrywa za groteskowym wymiarem swojej twórczości „twarz osoby oswajającej w ten sposób niepokój metafizyczny”<sup>54</sup>.

Trudno jednakże całkowicie przystać na te interpretacje. Sądzę, że bladeńska maska groteskowego świata niczego nie kryje, a już na pewno nie oswaja „metafizycznych niepokojów” świata; nie stanowi też maski dla tematyki tanatologicznej. Jej funkcja polega raczej na „karnawalizacji świadomości”: otwieraniu nowych horyzontów zbiorowej wyobraźni. Maską, jaką nakłada poetka, wyzwala, jak powiedziałby Bachtin, radość zmian i przeistoczeń; jest „wesołym odrzuceniem identyczności i jednoznaczności”, „odrzuceniem biernej tożsamości”, narusza granice, „ucieleśnia życiowy pierwiastek śmiechu”<sup>55</sup>. Tę metamorficzną radość życia poetka uchwyci w krótkiej formie prozatorskiej *Groteska* ze zbioru *Liryki zebrane*. Podmiotowość człowieka nie daje się bowiem zamknąć w jednej tożsamości, roli społecznej czy funkcji, wykracza również poza świat ludzki. Poetka ukazuje świat w wirze przemiany, w momencie jego stawania się. Tożsamość człowieka nie jest więc trwale ukonstytuowana; przeciwnie, mamy tu do czynienia z rozplływaniem się podmiotowości w absolutnej wielości: raz będzie ona przybierać postać bóstwa, innym

52 *Pod prąd...*, s. 9.

53 A. Pekaniec, *Awangardowe oddźwięki...*, s. 88.

54 R. Stawowy, *„Gdzie jestem ja sama”...*, s. 82.

55 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go...*, s. 103.

razem przeobrazi się w postać mitologiczną; kiedy indziej będzie to postać świętego, a następnie bohater literacki; czasem przybierze postać człowieka, a innym razem odrzuci wszelki kształt i rozplynie się całkowicie w krajobrazie roślin i zwierząt. Każda z przemian tożsama jest z narodzinami i ze śmiercią; ta ostatnia postrzegana jest przez poetkę jako proces integralnie powiązany z życiem: „Wkrótce umrę. Zwierzęta polne ziewając kopią mi grób” (*Groteska*, LZ, 103).

Mamy więc do czynienia we wczesnej twórczości Świrszczyńskiej z obecnością pierwiastka dionizyjskiego, który zostaje wyraźnie przeciwstawiony moralności chrześcijańskiej, czyli tej, która afirmuje cierpienie, stawia życie w stan oskarżenia i czyni zeń coś, co musi zostać usprawiedliwione, odkupione i zbawione. W przeciwieństwie do Chrystusa, Dionizos to bóg, który, jak powiada Gilles Deleuze, „przeobraża się w wielorakie afirmacje. Afirmuje ból wzrastania, zamiast odtwarzać cierpienia *podmiotowości*. Jest bogiem, który afirmuje życie, bogiem, dla którego życie musi być afirmowane, *nie zaś* usprawiedliwione czy odkupione”<sup>56</sup>. Dionizyjska afirmacja życia, w przeciwieństwie do chrześcijańskiej pasji, nie interioryzuje bólu, nie czerpie radości z jego zniesienia, lecz „afirmuje go w żywiole swej zewnętrzności”<sup>57</sup>; nie głosi konieczności wybawienia świata od cierpienia, lecz afirmuje cierpienie, cierpiąc na nadmiar życia; nie postuluje zmartwychwstania, lecz niekończące się narodziny. Jak pisze Deleuze, życie jest dla Dionizosa z istoty sprawiedliwe i nie domaga się usprawiedliwienia cierpieniem. Istotą Dionizosa jest więc moc metamorfoz, czynienie wszystkiego przedmiotem afirmacji. Ta „radość z wielości, radość pluralna”, jak powie Deleuze, obecna jest w twórczości Świrszczyńskiej od pierwszego aż po ostatni wiersz w jej dorobku – w *Pieśni ludzi wesółych*, która jest w istocie afirmacją życia w całej jego wielości:

Tak właśnie kochamy  
wielkie szczęście  
na równi z wielką boleścią.  
Poznaliśmy bowiem szczęście i boleść  
i mamy prawo  
mówić o tych rzeczach prosto.

56 G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 34.

57 Ibidem, s. 37.

Nie każdy posiada to prawo  
[...]

*Pieśń ludzi wesółych, LZ, 55*

a także w wierszu *Życie* z pośmiertnie wydanego tomu, zatytułowanego *Cierpienie i radość*:

Nieustająca błyskawiczność.  
Wieczność okamgnienia.  
Nieśmiertelne krótkotrwanie.  
Zawsze obecna przemijalność.

Koszyk istnienia  
splciony z miliona nieistnień.

*Życie, CiR, 41*

Poetka ma świadomość, że cierpienia i śmierci nie sposób wyeliminować z życia – spowodowałyby to jego zamknięcie i ostateczne uśmiercenie. Dąży ona natomiast do maksymalizacji owego cierpienia, gdyż w ten sposób osiąga ono największą moc: „Z cierpienia rodzi się potęga. / Z potęgi rodzi się cierpienie” (*Rzecz niewysłowiona, CiR, 40*). Koniec końców Medea, jedna z wielu masek poetki, nie zastyga w cierpieniu; przeciwnie, powie raczej: „Wściekłość wyzwała ze mnie niespodziewaną energię” (*Groteska, LZ, 103*).

Świrszczyńska chce zatem nie tyle oswajać niepokój metafizyczny czy lęk przed śmiercią, ile uwalniać ludzkość z poczucia winy, w jakim zamknęła ją chrześcijańska moralność, określona przez poetkę mianem „gumowej powietrza sfery” (*Podróż, WP, 11*). Pragnie ona rozbudzić w ludzkości tkwiące w niej pokłady niepohamowanej radości życia. Cierpienie jest z owym procesem integralnie powiązane, podobnie jak śmierć, będąca nieodłączną częścią dionizyjskiej afirmacji życia. Świat rodzi się, umierając, podobnie jak ludzie radują się i cierpią. Owa dwubiegunowość tej poezji: cierpienia z jednej strony i radości z drugiej – będzie klamrą spajającą całą twórczość poetki.

Sposobem na afirmację życia w całej jego wielości, we wszystkich odcieniach cierpienia i radości, przemijania i narodzin, stanie się śmiech. Dlatego też sądzę, że groteskowe obrazowanie będzie w twórczości poetki odnosić się do ludowej kultury śmiechu, gdzie jej nadrzędną funkcją było dążenie do przeżywania świata w wirze przemiany: jego

nieustannej śmierci i niekończących się narodzin. Śmiech będzie tu zasadą regenerującą świat, o czym poetka pisze w kolejno wydawanych przez siebie książkach poetyckich:

Kiedy oceany wyskoczą z brzegów,  
kiedy góry przysiądą jak kwoki,  
kiedy ziemia  
będzie pękać na kawałki,  
a powietrze ucieknie od niej,  
czy nie rozlegnie się w przestrzeni  
wielki śmiech.

*Śmiech*, W, 142

Nie oswoisz tego morza  
ani pokorą, ani zachwytem.  
Ale możesz mu się zaśmiać  
w twarz.

Śmiech to wynalazek tych, którzy  
żyją krótko  
jak wybuch śmiechu.

Wieczyste morze  
śmiać się nie umie.

*Morze i człowiek*, CiR, 43

Nieprzypadkowo miejscem odrodzenia więzi społecznych staje się w wyobraźni poetki jarmark – przestrzeń przeciwstawiona zarówno koncepcji chrześcijańskiego odkupienia, jak i logice rynku, gdzie wymiany oparte są na interesie własnym i kalkulacji<sup>58</sup>. W wierszach takich jak *Na jarmark czy Ranek po balu* mamy wgląd w tę gwarność i żywiołowość świata, gdzie dochodzi do niczym nieprzerwanych praktyk związanych z konsumpcją, służącą odtwarzaniu i regeneracji życia: „przekupki niosą z hal / fantastyczne kosze sielskich warzyw. / Znajdziesz tu sałatę i pachnące aromatyczne sellery” (*Ranek w mieście*, WP, 25). To ich praca ożywia nieruchome obrazy, jak w wierszu *Na jarmark*, gdzie turkot kół

58 O chrześcijańskiej koncepcji odkupienia z perspektywy transakcji ekonomicznej pisze David Graeber w antropologicznej rozprawie na temat długu. Por. Idem, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 113–124.

załadowanych jedzeniem wozów, udających się na jarmark, rozbudza senny krajobraz łąk i zagajników. Karnawałowy plac stanie się zresztą jedną z ulubionych przez poetkę scenerii; przestrzenia, gdzie obowiązuje inna ekonomia i panują odmienne stosunki społeczne, a zwłaszcza „swobodny familiarno-jarmarczny kontakt, nie dopuszczający żadnych dystansów”<sup>59</sup> między ludźmi. Wytwarzał on nowe formy komunikacji społecznej i był celebracją życia wspólnotowego. Pochwałę tego świata odnajdziemy w wierszach Świrszczyńskiej, które odnoszą się w szczególności do przestrzeni wiejskiej, jak w wierszu *Droga* czy w krótkiej formie prozatorskiej *W oborze*.

W wierszach tych szczególnie wyczuwalna staje się nostalgia za utraconym światem, opartym na innych ekonomikach i innych stosunkach społecznych. Jak pisze marksistowska historyczka feministyczna Ellen Meiksins Wood w książce *The Origin of Capitalism* (2002), przekształcenie „[...] społecznych stosunków własności wygenerowało nowe imperatywy ekonomiczne, zwłaszcza nakaz rywalizacji, metodyczne dążenie do rozwoju sił wytwórczych, prowadzące do nowych zasad dynamiki, jakich świat nigdy wcześniej nie widział”<sup>60</sup>. Owo zerwanie łączności z tym światem będzie w konsekwencji prowadziło do nieustannego konfliktu między dwoma rytмами: rytmu, który gwarantuje reprodukcję życia, oraz rytmu, który tę reprodukcję poddaje kontroli i przekształcaniu. Jednakże Wood podważa dominującą narrację o ciągłości ekonomii kapitalistycznej, która miałaby rzekomo przejawiać się już w najwcześniejszych formach organizacji społecznej, czyli wszędzie tam, gdzie pojawiają się ekonomie wymiany i rynki. Zgodnie z tą narracją logika kapitalistyczna byłaby integralnie wpisana w uniwersalną i ponadhistoryczną logikę rynkową.

Tymczasem Wood dowodzi, że – w przeciwieństwie do kapitalizmu – rynki w społeczeństwach przedkapitalistycznych znajdowały się pod kontrolą wspólnoty. Były miejscami fizycznych spotkań, a w ich historię wpisana jest też historia rebelii kobiet, które najczęściej protestowały przeciwko podwyżce cen czy przeciw nieuczciwym i niesprawiedliwym praktykom rynkowym, których celem było wzbogacenie się jednych kosztem drugich<sup>61</sup>. Badaczka podważa tym samym narrację naturalizującą kapitalizm, wedle której jest to system integralnie wpisany w każdą ekonomię wymiany. Przeciwnie, dowodzi ona, że historia

59 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go...*, s. 75.

60 E.M. Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso Books, London–New York 2017, s. 37.

61 Ibidem, s. 68.

jego trwania bierze swój początek w konkretnym momencie historycznym, który nazywa „momentem zerwania odwiecznych wzorców ludzkiej interakcji z naturą”<sup>62</sup>. Do ustanowienia kapitalizmu nie wystarczyło zatem rozszerzenie barteru i wymiany, ale radykalne przekształcenie najbardziej podstawowych relacji ludzkich i ich praktyk<sup>63</sup>.

Tak ulubiony przez Świrszczyńską jarmark jest więc miejscem funkcjonowania ekonomii ludzkich, by powtórzyć sformułowanie Graebera, czyli takich, w których pieniądź służył do celów społecznych: tworzył, podtrzymywał lub niszczył stosunki między ludźmi<sup>64</sup>. Jednakże, w przeciwieństwie do ekonomii komercyjnej, człowiek w ekonomiach ludzkich jest istotą wyjątkową, niepowtarzalną i nie-dającą się sprowadzić do reifikującej identyczności. By zreifikować jakąś osobę, trzeba „wyrwać ją z jej środowiska, usunąć z życia tę sieć relacji, której jest ona niepowtarzalnym splotem. [...] Wymaga to użycia [...] długotrwałej i konsekwentnej przemocy o charakterze systemowym”<sup>65</sup>.

Te dwie ekonomie ścierają się u Świrszczyńskiej nieustannie. Groteskowy obraz świata w jej twórczości zaburzać ma sielankę mieszczańskiego życia, zamkniętego w statycznych obrazach, takich jak wycieczki statkiem, przedstawienia cyrkowe, majówki, spacery czy przejażdżki powozem. Świrszczyńska zrywa też z wizją zindywidualizowanych i odseparowanych od siebie ciał. Świat jest niczym kwitnące drzewo, pełen „niesłychanego wykwitu, / tej kwintesencji wielu dni i całego organizmu: / korzeni, włókien nerwów” (*Kwitnące drzewo*, WP, 31). Na jego rozkwit składa się praca całej społeczności; na jego rozrost – praktyki społeczne o charakterze wspólnotowym. Dlatego też u Świrszczyńskiej nie mamy do czynienia z burżuazyjną koncepcją zatomizowanego ciała biologicznego, lecz z ciałem społecznym w jego wymiarze zarazem uniwersalnym, kosmicznym, jak i cielesno-materiałnym<sup>66</sup>. Wprowadzanie elementów karnawałowych do świata przedstawionego, osłabianie patetyzmu biblijnego ludową kulturą śmiechu, groteska wymierzona w hierarchiczną wizję świata, ironia jako broń przeciw powadze oficjalnych świąt będą tymi strategiami, za pomocą których Świrszczyńska usiłuje wskrzesić uśpioną energię społeczną. Wedle Enzo Traverso, „istnieje ścisły związek między surrealistyczną

62 Ibidem.

63 Ibidem, s. 95.

64 Por. D. Graeber, *Dług...*, s. 225.

65 Ibidem, s. 226.

66 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go...*, s. 79.

praktyką »luźnych skojarzeń« a dekonstrukcją kapitalistycznych zasad<sup>67</sup>. Dlatego też owej »beziemności« świata z wiersza *Pływak* poetka przeciwstawi karnawałowe formy obrzędowe, jak w wierszu *Taniec młodości czy Po majówce*, gdzie dochodzi do powtórnego połączenia rozdzielonych części świata: nieba i ziemi. O przewyżczeniu tego rozdzielenia Bachtin pisze następująco: »groteska, zrodzona przez ludową kulturę śmiechu, w istocie zawsze – w tej czy innej formie, przy pomocy tych czy innych środków – rozgrywa powrót na ziemię saturnowego złotego wieku, rozgrywa samą żywą możliwość tego powrotu»<sup>68</sup>.

Z debiutanckich wierszy Świrszczyńskiej wyłania się zatem niezwykle spójny i konsekwentnie przez nią realizowany program poetycki. Poezja ma sprowadzać ludzkość na powrót do cielesnego kręgu świata; wyzwać w niej nowe pokłady szczęścia i radości. Nie bez powodu jedynymi obrazkami wolnymi od grozy codzienności będą te, które ukazują świat jako krainę powszechnej obfitości: mlecznych krów, rumianych dzieci, dorodnych kobiet, rozkwitających drzew i obfitych zbiorów. Poetka odsłania w ten sposób wyzwalający charakter pracy reprodukcyjnej, która umożliwia odradzanie świata w każdym wymiarze: jej charakter świąteczny, wspólnotowy, regenerujący. Za pomocą dobrze znanej z pism Bachtina techniki degradacji Świrszczyńska chce oddać ziemi to, co zostało z niej przemocą wyrwane: doświadczenie cielesności, twórczy charakter pracy reprodukcyjnej, wspólnotowy wymiar życia społecznego, a przede wszystkim magiczną moc słowa: »Na czterech łapach tęsknoty / biegnę za utraconą / mądrością krowy» (*Apoteoza krowy*, SJPO, 37).

Wydaje się, że tylko poezja osadzona w ziemi, cielesna i materialna, zwłaszcza ta z późniejszych tomików poetki, jest w mocy zaczarowania świata na nowo. Jednakże w wierszu *Sztuka* z tomu *Liryki wybrane* Świrszczyńska będzie zastanawiać się, w jaki sposób pogodzić eskapistyczny wymiar sztuki, mającej dawać wytchnienie, z poczuciem odpowiedzialności społecznej:

Przebywa we mnie nieprzeparta chęć mówienia żartem. Nic by w tym nie było złego, gdyby równocześnie nie przebywała we mnie nieprzeparta chęć mówienia poważnie. Ze śmiertelną powagą człowieka jedzącego pieczeń,

67 E. Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, Columbia University Press, New York 2016, s. 195. Korzystam z wydania w języku angielskim, gdyż w wydaniu polskim brakuje części rozdziałów.

68 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go...*, s. 113.

który na stołek mówi stołek, a na kość – kość. Ze śmiertelną powagą człowieka konającego, który na gromnicę mówi gromnica, a na żonę – żona. Dwa duchy stają u mego ramienia i gadają mi zza pleców jak dwie gęby bożka Janusa.

Jedna mówi uśmiechając się:

– Sztuka jest amoralna.

A druga odpowiada:

– Człowiek jest zwierzęciem moralnym.

I jedna mówi:

– Sztuka jest nieuleczalnie lekka. Ma dziesięć twarzy.

A druga:

– Rzeczy tego świata są nieuleczalnie ciężkie. Wszystkie mają jedną twarz – śmierci.

I dodaje:

– Przekłęte niech będzie słowo, które igra, słowo, które uchyla się od odpowiedzialności, słowo nieuchwytnie.

Tym dwóm duchom coś powiem?

Szczęśliwi, którym dano tworzyć sztukę ciężką jak życie i jednoznaczna jak śmierć.

*Sztuka, LZ, 93*

Czy sztuka eksperymentu (owo „słowo, które igra”, „słowo nieuchwytnie”) zdoła unieść ciężar życia? I jak tę groteskową wizję wyzwolonej wyobraźni pogodzić z odpowiedzialnością za słowo? Poetka nie udziela jednoznacznej odpowiedzi, mając świadomość, że poezja nie wyzwoli świata z cierpienia i krzywd. A mimo to wierzy w samą możliwość takiego wyzwolenia, gdyż po latach sparafrazuje swój wiersz: „Dawniej mówiłam: sztuka jest nieuleczalnie lekka. Ma dziesięć twarzy. Teraz myślę: sztuka jest nieuleczalnie ciężka. Ma jedną twarz”<sup>69</sup>. Rzecz w tym, że sztuka o jednej twarzy, sztuka jednoznaczna jak śmierć nigdy nie jest u Świrszczyńskiej tożsama ze śmiercią samej sztuki, lecz zawsze z jej potencjałem do odrodzenia.

Surrealistyczny idiom Świrszczyńskiej jest, posługując się słowami Löwy’ego, „ontologicznym elementem ludzkiego ducha”<sup>70</sup>. Będzie on zawierał się w naszej tendencji do stawiania oporu oraz w naszej zdolności do wytwarzania wyzwalających praktyk<sup>71</sup>. Ten duch, który drzemie

69 A. Świrszczyńska, *Dlaczego piszę?*, „Kultura” 1977, nr 30, s. 4.

70 M. Löwy, *Morning Star...*, s. 116.

71 Por. S. Federici, *Ponowne zaczarowanie świata...*, s. 20.

w cielesnej materii świata, będzie naznaczać twórczość Świrszczyńskiej aż po ostatni wers. Owo pragnienie zmiany świata jest – niczym Eros z miniatury prozatorskiej *Dziecięcy Eros* – wciąż uspięne pod skorupą konwenansów, reguł i prawideł rządzących światem. Nadejdzie jednakże dzień, pisze poetka, kiedy „z przyćmionego chaosu po raz drugi wyłoni się nowy świat dziewiczy. Wtedy go obudzimy lekko” (*Dziecięcy Eros*, LZ, 92).



## Rozdział 2

# Zakłęta wyobraźnia i poezja zaburzonej czasowości

Panorama: *Mówi się, że pani przy całym swoim apologetycznym stosunku do kobiet i kobiecości – podkreśla i wydobywa te niejako męskie cechy kobiet: agresywność, władczość...*

Anna Świrszczyńska: To nie agresywność, to siła wewnętrzna<sup>1</sup>.

Czarownice były [...] pierwszymi praktyczkami kontroli urodzeń i osobami przeprowadzającymi aborcje, pierwszymi alchemiczkami (przemień odpadki w złoto, a obalisz całą ideę pieniędzy!). Nie podlegają żadnemu mężczyźnie, są żyjącą pozostałością najstarszej kultury powszechnej – tej, w której mężczyźni i kobiety byli równymi współuczestnikami w prawdziwie kooperatywnym społeczeństwie, zanim śmierteczne, seksualne, ekonomiczne i duchowe represje Imperialistycznego Społeczeństwa Fallicznego przejęły naturę i społeczność ludzką i rozpoczęły ich destrukcję.

W.I.T.C.H. Manifesto (1968)<sup>2</sup>

## ODZYSKAĆ PRZESZŁOŚĆ

W niniejszym rozdziale przyglądam się strategiom, jakie Świrszczyńska podejmuje w celu odzyskania wiedzy zakumulowanej w przeszłości, by urzeczywistnić wizję innego świata. Służą jej do tego – co może

---

1 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz, „Panorama” 1981, nr 32, s. 12.

2 Skrót W.I.T.C.H. pochodzi od socjalistycznej organizacji feministycznej The Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell. Zob. *W.I.T.C.H. Manifesto*, in: *Burn it Down! Feminist Manifestos for the Revolution*, ed. B. Fahs, Verso Books, London 2020, s. 465–466.

wydawać się paradoksalne – historie kobiecego cierpienia. Według mnie poetka tworzy osobliwy projekt historiograficzny, który wytrąca opowieść o kobiecej sile czy krzywdach ze sfery mitów i legend. Wydaje się, że poszukuje ona raczej odpowiedzi na te same pytania, które w latach 60. i 70. stawiała znakomita większość badaczek, aktywistek czy pisarek związanych z ruchami feministycznymi. Chodziło mianowicie o zdefiniowanie przyczyn podporządkowanej pozycji kobiet w społeczeństwach patriarchalnych, a także o analizę materialnych warunków pogłębiających wyzysk i opresję kobiet. Kwestie te, jak pisze Sheila Rowbotham w książce *Hidden from History* (1973), stały się kluczowe nie tylko dla konsolidacji ruchów kobiecych, ale też służyły przeformułowaniu ich politycznych stawek. Uważam, że to szczególne zainteresowanie Świrszczyńskiej historią kobiecych krzywd, tropienie genealogii kobiecych i poszukiwanie śladów oporu czy przejawów kobiecej siły ma na celu uczynienie kobiet podmiotami nowej historii, o czym poetka napisze dobitnie w jednym z wierszy: „Ja muszę / urodzić sama swój nowy czas” (*Nie zgadzam się*, CiR, 47).

Historiograficzny wymiar twórczości poetki jak dotąd nie został wydobyty z jej twórczości. W samej Świrszczyńskiej, podobnie jak w wielu innych powojennych poetkach, dostrzeżono kontynuatorkę Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej. Anna Legeżyńska, zestawiając poezję tej ostatniej z twórczością Haliny Poświatowskiej, pisała: „Autorka *Hymnu...* [bałwochwalczego – K.S.] pozostawia kwestie historiozoficzne na boku, co zresztą dla poezji kobiecej wydaje się dość typowe. Interesuje ją nieskończoność, ta, w którą obawiała się wkroczyć bohaterka Jasnorzewskiej”<sup>3</sup>. Podobne sugestie padały również pod adresem autorki *Czarnych słów*, mimo że w wielu wypowiedziach ona sama wyraźnie się temu sprzeciwiała. Na pytanie, czy uważa się za kontynuatorkę Jasnorzewskiej, odpowiadała: „Nie czuję się nią zupełnie. Jasnorzewska ma wiele pięknych wierszy, ale jest mi obca psychicznie. To dama, kobieta salonów, a ja jestem baba”<sup>4</sup>. Istotne wydaje się natomiast to, że ani Świrszczyńska, ani Poświatowska nie stronią od kwestii historiozoficznych<sup>5</sup>.

3 A. Legeżyńska, *Od kochanki do psalmistki. Sylwetki, tematy, konwencje liryki kobiecej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 70.

4 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, „Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”. Rozmowa z Anną Świrszczyńską, „Wiadomości” 1974, nr 27, s. 13.

5 Mam świadomość, że zestawianie z sobą twórczości Poświatowskiej i Świrszczyńskiej może budzić opór nie tylko ze względu na łączące je

Twórczości Poświatowskiej, wyróżniającą się szczególną świadomością opresji kobiecej, bynajmniej nie należy uznawać za ahistoryczną. Praktykowana przez nią filozofia „barbarzyńskiego języka”, występująca przeciwko racjonalnej logice „liter spuchniętych od mądrości”<sup>6</sup>, zbliża jej twórczość do poezji Świrszczyńskiej, która pisała, że „naturalnym sposobem rodzenia się wiersza jest stan natchnienia, tzn. jakiejś podwyższonej temperatury emocjonalnej”<sup>7</sup>. Wedle Poświatowskiej do napisania wiersza „wystarczył wibrujący ból w tkankach i zasób słów nie większy od krzyku zwierzęcia”<sup>8</sup>. To głęboko cielesne podejście do pisania jest bez wątpienia emanacją świadomości feministycznej obu poetek.

Jednakże tym, co – moim zdaniem – łączy twórczość Poświatowskiej z poezją Świrszczyńskiej będzie osobliwy projekt historiograficzny, skoncentrowany na odzyskiwaniu bezimiennych historii kobiet. Wydobyczą one w swoich tekstach historie mniejsze, zaburzając w ten sposób uniwersalną narrację historyczną. Nie określam ich projektów mianem herstorii, ponieważ nie skupiają się one wyłącznie na perspektywie kobiecej. O wiele bardziej interesują mnie te strategie, za pomocą których obie poetki aktualizują pewien rodzaj ucieleśnionej wiedzy z przeszłości, kumulowanej w pamięci kolejnych pokoleń i mającej potencjał przywracania nam zdolności postrzegania innej racjonalności, innych typów logiki i odmiennej wizji świata. Najdobitniej rzecz tę wyraża Poświatowska:

słowami  
skarżę się z moich udręczeń  
jak gdyby liryka była kluczem  
którym można by otworzyć  
zatraśnięty przed wiekami raj<sup>9</sup>

---

zawilości biograficzne, ale przede wszystkim ze względu na ich radykalnie odmienne dykcje. Jednakże tym, co mogłoby łączyć twórczość obu poetek, będą silnie wyeksponowane historie kobiecego cierpienia. Kwestia ta domaga się jednakże osobnego omówienia, wykraczającego poza zakres niniejszej książki.

6 H. Poświatowska, \*\*\**Stworzyć wiersz*, w: Eadem, *Wszystkie wiersze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 376.

7 *Jestem baba*. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz..., s. 13.

8 H. Poświatowska, \*\*\**Stworzyć wiersz*, w: Eadem, *Wszystkie wiersze...*, s. 376.

9 H. Poświatowska, \*\*\**nie potrafię być tylko człowiekiem*, w: Eadem, *Wszystkie wiersze...*, s. 341.

Natomiast tym, co odróżnia Świrszczyńską od Poświatowskiej, będzie wykraczanie poza sferę mitu. Poświatowska, mimo że wyraźnie przyjmuje perspektywę kobiecą i pisze o kobiecych krzywdach, pozostaje w kręgu opowieści uniwersalnej. Będzie odwoływać się do historii starożytnego Egiptu, tropić średniowieczne legendy i baśnie<sup>10</sup>, nie zbuduje natomiast takiego obrazu rzeczywistości i życia kobiet jak autorka tomu *Jestem baba*. Świrszczyńska opisuje krzywdy zwykłych ludzi i osadza je w konkretnym momencie historycznym, jakim jest gomułkowska rzeczywistość lat 60. W ten sposób poetka wykracza poza upraszczający historię kobiecych opresji mit męskiej dominacji i skłania się raczej ku materialistycznej analizie warunków społecznych i ekonomicznych, będących przyczyną nierówności społecznych i przemocy.

Znamienną figurą historiografii feministycznej będzie czarownica, silnie obecna w imaginarium obu poetek. Jednakże Świrszczyńska – w przeciwieństwie do wspomnianej Poświatowskiej – nie skupia się na gotowych obrazach i motywach czarownic<sup>11</sup>. W jej twórczości przywołanie czarownicy staje się pewną strategią, która, w moim przekonaniu, ma wymiar emancypacyjny, czyli taki, który prowadzi do wytwarzania nowych form życia. Sądzę, że przywoływane przez poetkę obrazy kobiecego cierpienia, z jednej strony, są emanacją rodzącego się międzynarodowego ruchu feministycznego, a z drugiej – reakcją na konserwatywny zwrot w polityce epoki gomułkowskiej, a zwłaszcza na trawiące ją kryzysy w obszarze reprodukcji. Motyw czarownic pojawi się w twórczości poetki na zasadzie fantazji narracyjnej, którą Fredric Jameson

10 Grażyna Borkowska, pisząc o relacji między Poświatowską a jej matką, zwróciła uwagę na pewien rodzaj retrospektywności, jaki można dostrzec w twórczości poetki: „stylizacji na przeszłość, dawność”, a także nostalgię za „archaicznym, odległym wariantem cywilizacyjnym”, w którym „kobieta realizowała się bez przeszkód” jako kochanka i jako matka (por. G. Borkowska, *Nierozważna i nieromantyczna. O Halinie Poświatowskiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 49). Owa retrospektywność wykracza jednakże dalece poza relacje rodzinne. Dotyka bowiem historii pogrzebanych w przeszłości, z jednej strony pełnych kobiecych krzywd, a z drugiej – mówiących o ich sile.

11 Temat czarownic i wiedźm pojawi się w poezji kobiet na przełomie lat 60. i 70. nie tylko na Zachodzie, ale też w PRL-u. Mam tu na myśli m.in. twórczość poetek młodszego pokolenia: Teresę Ferenc, Annę Czekanowicz, Annę Janko, Urszulę Benkę i Krystynę Lars. Mam świadomość, że niniejszy wybór nie jest pełny. Jednakże ze względu na ograniczenia formalne pomijam w tym miejscu bardziej szczegółową analizę twórczości wymienionych poetek. Więcej piszę na ten temat w artykule zatytułowanym *Zaklęta wyobraźnia. Czarownice polskiej poezji lat. 60., 70. i 80.*, „Czas Kultury” 2021, nr 2, s. 11–18.

określił mianem *pensée sauvage*<sup>12</sup>: jest wyrazem niepokoju o własny los i jednocześnie manifestacją oporu wobec przeżywanej rzeczywistości. Funkcjonuje wreszcie jako ważny punkt odniesienia w opowiadanej przez poetkę historii kobiet. Dlatego o wiele bardziej interesuje mnie nie tyle sposób reprezentacji kobiecych figur, ile ów gest w twórczości poetki, który wiąże z próbą ponownego zaczarowania świata. Wskrzieszenie myślenia magicznego nie ogranicza się tu do warstw: językowej i formalnej wierszy. Zabieg ten rozpatruję jako przejaw zbuntowanej wyobraźni, skoncentrowanej na tworzeniu nowej wizji życia wspólnotowego. Jej horyzont wyznaczały z jednej strony walki klasowe o warunki reprodukcji życia, a z drugiej – pragnienie emancypacji wykraczające poza aktualnie istniejące warunki rzeczywistości politycznej.

Tematów przewijających się przez twórczość Świrszczyńskiej, jak: macierzyństwo, cielesność, dom, duchowość, magia, czary nie traktuję w kategoriach ahistorycznych i uniwersalnych doświadczeń kobiecości (unikam też lektury skupiającej się na ujęciu tematologicznym<sup>13</sup>), lecz jako manifestację postulatów, które na przestrzeni dziejów charakteryzowały wszelkie bunty społeczne oraz walki o warunki wytwarzania życia. W moim przekonaniu poetka wskrzesza w swoich projektach nie tyle wizję wyzwolonej przyszłości, ile niespełnione marzenia o egalitarnym świecie, w którym nie byłoby już miejsca na krzywdy kobiet.

12 Autor *Archeologii przyszłości* dowodził, że „fantazje narracyjne, jakie zbiorowość podtrzymuje na temat swojej przeszłości i przyszłości”, nie mają charakteru mitycznego czy archetypicznego. Przeciwnie, postulował on raczej przyznawanie im epistemologicznego pierwszeństwa zarówno w teorii, jak i w praktyce. Polegałoby ono na tropieniu sytuacji i wydarzeń, a także konkretnych zwyczajów zbiorowych, które byłyby realizacją jeszcze (albo już) nieistniejących form życia społecznego. Zadaniem takiej teorii miało być „wykrycie i ujawnienie [...] zarysów głębszego i rozleglejszego ruchu narracyjnego, w ramach którego grupy należące do danej zbiorowości w pewnych historycznych okolicznościach pytają z niepokojem o swój los”. F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 335.

13 Takie ujęcie proponują autorki monografii *Stulecia poetek polskich*. Por. J. Grądział-Wójcik, *Polska poezja kobiet XX wieku. Próba porządkowania doświadczeń*, w: *Stulecie poetek polskich. Przekroje, tematy, interpretacje*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, E. Rajewska, E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 35–93; A. Legeżyńska, *Jak zdobyć 3K. Obrys masywu badawczego najtrudniejszych tematów w poezji kobiecej*, w: *Formy (nie)obecności. Szkice o współczesnej poezji kobiet*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska i E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2018.

## CZAROWNICE I HISTORIA KOBIECEGO OPORU

Historie przemocy dokonanej na kobiecym ciele będą nawiedzać wyobraźnię Świrszczyńskiej od momentu jej debiutu. Czarownice rzadziej pojawiają się tu jako chwytliwy motyw zaczerpnięty z przetworzonych przez kulturę popularną obrazów. Znacznie częściej przywoływane są jako bezimienne ofiary krwawych mordów, a ich historie stają się świadectwem na długowieczność kobiecej opresji. W twórczości Świrszczyńskiej czarownicę spaloną na stosie zastąpi zamordowana krawcowa, zaś zamiast dramatycznej scenerii płonącego stosu pojawi się nieco bardziej statyczne ujęcie, które – niczym filmowy kadr – ukazuje miejsce dokonanej już zbrodni:

Pod oknem na talerzu olbrzymie, pochmurne winogrona. Zamordowano gołą kobietę, bujnie zbudowaną, i teraz blask pada na jedno z jej zwiędłych jak wrzeczona ud. Kolano sterczy.

Obok manekin krawiecki, szpulka i nożyczki. Czas upływa. A na ulicy tłum, wrzące gwizdy. Zachowanie staje się coraz natarczywsze i wkrótce jedna z twarzy ukaże się w ramie okna, przez które obecnie widać tylko kędzierzawe wzgórza, winnice i sine, wyłącznie tragiczne niebo.

Będzie to może twarz odrażająca. Może twarz garbusa<sup>14</sup>.

*Zbrodnia*, WP, 41

Poetka zwraca uwagę na obnażone uda kobiety, będące w istocie nie tylko symbolem seksualności, ale też reprodukcji. Popełniona zbrodnia jest bowiem tożsama z zamachem na cielesną autonomię kobiet i ich zdolności twórcze. Skupia jak w soczewce dziejową opowieść o dokonywanych cyklicznie zamachach na sferę reprodukcji, ofiarami których padają w głównej mierze kobiety i ich społeczności. Poetka snuje zatem opowieść o aktualizujących się aktach przemocy. Ta historia, jak pisze Hélène Cixous, nie ma – jak się zdaje – końca<sup>15</sup>. Jednakże, jak zauważa Rowbotham, „opresja nie jest abstrakcyjnym stanem moralnym, ale społecznym i historycznym doświadczeniem. Jej formy i wyraz ulegają zmianie wraz z tym, jak sposoby produkcji i relacje między kobietami a mężczyznami, mężczyznami a mężczyznami, kobietami a kobietami

14 W późniejszej edycji wiersza ostatnia fraza została zmieniona i brzmi: „Może twarz wariata” (WW, 37).

15 Por. H. Cixous, *Sorceress and Hysteric*, in: H. Cixous, C. Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, London 2008, s. 9.

zmieniają się w społeczeństwie”<sup>16</sup>. A zatem w miarę jak przekształcają się stosunki produkcji, przekształceniu ulegają też relacje między płciami. Opisane przez poetkę historie przemocy obnażają kondycję kobiety w ekonomiach patriarchalno-kapitalistycznych. Stosunek do kwestii pracy reprodukcyjnej staje się w jej twórczości papierkiem lakmusowym społecznego statusu kobiety. Wystawione na widok publiczny, zdegradowane ciała kobiet będą nieusuwalnym symbolem przemocy, wpisanej w logikę trwającej od czasów polowań na czarownice kapitalistycznej akumulacji. Czarownica, jak twierdził Jules Michelet, „istnieje [bowiem – K.S.] od czasów rozpacz”<sup>17</sup>.

Motyw czarownicy jako alegorii kobiecej siły został wskrzeszony przez ruchy feministyczne w latach 60. i 70. Przywróciły one pamięć o historii polowań na czarownice, by wykorzystać ją do walki o prawa reprodukcyjne<sup>18</sup>. Podczas gdy nurt radykalnego feminizmu, bazujący na ahistorycznej koncepcji patriarchy, przedstawiał postaci czarownic jako kulturową manifestację kobiecości powiązanej z siłami natury, symboliką boginiczną, czarami i duchowością<sup>19</sup>, to przedstawicielki fe-

- 
- 16 S. Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World*, Verso Books, London 2014, s. XI.
  - 17 Znamienne jest, że pierwsze polskie wydanie *Czarownicy* Micheleta ukazało się nakładem wydawnictwa Czytelnik w 1961 roku ze wstępem Leszka Kołakowskiego, w którym czytamy, że czarownica „jest wytworem strasznego ucisku społecznego, krzywdy i bezbronności wobec krzywdy, rezultatem beznadziejnych sytuacji zniewolonego ludu”. L. Kołakowski, *O pożytkach diabła*, w: J. Michelet, *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, Czytelnik, Warszawa 1961, s. 10.
  - 18 Myślę tu na przykład o fali strajków kobiet, które miały miejsce w latach 70. we Włoszech, organizowanych pod szyldem *Wages for Housework*. W trakcie jednego z takich strajków, zorganizowanego 1 maja 1976 roku w Neapolu na rzecz legalizacji aborcji, trzy tysiące kobiet śpiewało: „Tremate! Tremate! Le streghe son tornate, et non per essere bruciate ma per essere pagate!”, co w wolnym tłumaczeniu oznacza: „Drżycie! Drżycie! Wiedźmy powróciły, lecz nie po to, żeby dać się spalić, ale żebyście nam zaczęły płacić!”. Por. L. Toupin, *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972–77*, PM Press & UBC Press, London 2018, s. 148.
  - 19 Takie stanowisko prezentuje na przykład Mary Daly w książce *Gyn/Ecology*, która jako główną przyczynę polowań na czarownice podaje ideologię „oczyszczenia” społeczeństwa z silnych, niezależnych i niezamężnych kobiet (w tym wdów). Koncepcja Daly opiera się na założeniu, że celem ataku na kobiety było umocnienie patriarchalnego porządku, wzmocnionego mariażem państwa i Kościoła (por. M. Daly, *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1990, s. 188). Choć nie sposób nie zgodzić się z tym założeniem, to mimo wszystko jest ono niepełne, oparte na stereotypach i pozbawione analizy historycznej. Daly bazuje bowiem w głównej mierze na dokumentach takich jak na przykład słynny

minizmu marksistowskiego powiązały historię polowań na czarownice z historią rozwoju kapitalizmu i w niej dostrzegły przyczyny opresji kobiet w społeczeństwach kapitalistycznych.

Silvia Federici w klasycznej już pracy *Caliban and the Witch* (1998) pokazała, że fundamenty nowego porządku społecznego wznoszą się na okaleczonym, spalonym, poddanym torturom i zdegradowanym ciele kobiet, które jest jednocześnie ciałem proletariatu<sup>20</sup>. Symbolem owego ciała staje się Kaliban, jeden z bohaterów *Burzy* Williama Szekspira, zniewolony i upodlony syn niepokornej czarownicy Sykoraks<sup>21</sup>. Jak pokazuje Federici, fakt, że u podstaw systemu kapitalistycznego legło przeprowadzone na masową skalę kobietobójstwo, rodzi pytanie kluczowe o status kobiet i możliwość ich emancypacji w kapitalizmie. Kobietobójstwo dało bowiem początek nowym i bardziej restrykcyjnym systemom patriarchalnego reżimu: zaowocowało dewaluacją kobiecej pracy, kontrolą zdolności reprodukcyjnych kobiet, przemianą stosunków społecznych i – co ważne – narzuceniem płciowego podziału pracy,

traktat Kramera i Sprengera *Malleus Maleficarum* (*Młot na czarownice*, 1486), które – mimo że w niektórych rejonach Europy doprowadziły do zintensyfikowania procesów o czary – nie były przyczyną prześladowania kobiet. O niewielkim wpływie *Młota na czarownice* na prześladowania na ziemiach polskich pisze m.in. Małgorzata Pilaszek. Przytaczając najgłośniejsze procesy o czary w Polsce, Pilaszek podkreśla, że zamach na kobiety niezamężne i wdowy najczęściej wynikał z chęci zagarnięcia ich majątku ziemskiego (por. Eadem, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008, s. 192–193).

- 20 Federici analizowała historię polowań na czarownice pod kątem historii walk klasowych: „Skoro »kobiecość« została ukształtowana w społeczeństwach kapitalistycznych jako funkcja pracy, maskując wytwarzanie siły roboczej zasłoną biologicznego przeznaczenia, to historia kobiet jest historią klasową [...]”. S. Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004, s. 14.
- 21 W lekturze Federici pokraczne ciało Kalibana, często określanego w utworze Szekspira mianem potwora, symbolizować będzie historię stawiania oporu logice kapitalistycznej. Kaliban nie snuje marzeń o abstrakcyjnej wolności. Przeciwnie, jego celem staje się wyzwolenie spod jarzma przymusowej i niewolniczej pracy reprodukcyjnej:

Już nie będę garów skrobać, zmywać ani prać,

Już nie będę

Na komendę

W las po opał gnać.

Ban, Ban, Ka-Kaliban,

Niech się wypcha mój dawny pan!

Wolność, hura! Hura, wolność! Wolność, hura, wolność! O!

(W. Shakespeare, *Burza*, w: Idem, *Komedie*, przeł. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 1346).

skutkującego wykluczeniem kobiet ze sfery publicznej i wyzyskiem ich pracy. To właśnie na bazie tych wydarzeń doszło do radykalnej redefinicji relacji między kobietami a mężczyznami oraz przypisania im ról produkcyjnych i reprodukcyjnych.

Carolyn Merchant w innym, klasycznym już, studium: *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1976), również nawiązuje do historii Kalibana. Jej zdaniem, wraz z przewrotem kopernikańskim zmienia się sposób postrzegania świata: w miejsce harmonijnego mikrokosmosu pojawia się wizja „dzikiej” natury, która musi zostać ujarzmiona. Konieczne jest zatem wdrożenie systemu kontroli zarówno nad aspektem cielesnym, jak i duchowym; ciałem fizycznym i sferą psychiki; światem widzialnym i światem niewidzialnym. Dziki oraz potworny świat przyrody wymaga ingerencji Prospera, człowieka będącego w mocy władania siłami natury<sup>22</sup>. Poskromienie syna niebezpiecznej czarownicy, uczynienie zeń niewolnika i sługi białego mężczyzny jest więc gwarantem nowego porządku, który opiera się na hierarchii płciowej i rasowej, kolonialnej dominacji i prawie własności.

Co ciekawe, Czesław Miłosz, pisząc o charakterystycznym w poezji Świrszczyńskiej rozdwojeniu na duszę i ciało, porównał twórczość poetki do ambiwalentnej postaci Ariela<sup>23</sup>: „Dusza, czy jak dziś mówimy, świadomość jest u niej Arielem oglądającym poczynania Kalibana, z którego rozkoszami się identyfikuje, ale który nie jest nim, Arielem”<sup>24</sup>. W mojej lekturze dowodzę przeciwnie, że poezja Świrszczyńskiej opowiada się jednoznacznie po stronie Kalibana, czyli ciała nieujarzmionego, nieposkromionego, zachowującego pamięć o przeszłości. W poezji Świrszczyńskiej będzie je odzwierciedlać cały korowód postaci wykluczonych, pozbawionych głosu i własnej historii.

Niemą figurą krzywd ludów podporządkowanych i jednocześnie ich dążenia do emancypacji będzie wskrzeszona przez Świrszczyńską

22 Por. C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco 1980, s. 130.

23 Jak pisze Roberto Fernández Retamar, opozycja między Arielem a Kalibanem w gruncie rzeczy nie istnieje, gdyż obaj pozostają na usługach Prospera. Z tą tylko różnicą, że podczas gdy Kaliban jest nieokrzesany, to Ariel uosabia postać intelektualisty, reprezentującego postawę zgody na ustanowiony porządek oraz zaniechania jakichkolwiek działań przeciwko dyktaturze pana. Por. R.F. Retamar, *Kaliban i inne eseje*, przeł. H. Czarnocka, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1979, s. 21. Dziękuję Wacławowi Forajterowi za zwrócenie mi uwagi na prace Retamara.

24 C. Miłosz, *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 103.

postać matki Kalibana – czarownicy. Jednakże poetka nie wprowadza typowego motywu czarownic po to, by utrwalić wizję mitu męskiej dominacji. Jej strategia wydaje się o wiele bardziej złożona: wskazuje na konkretne zjawiska, które doprowadziły do społecznej degradacji kobiet. Dlatego też będzie ona odwoływać się do niekapitalistycznych ekonomii, w których status kobiety był inny; będzie starała się odbudować relację ze światem natury; będzie chciała odzyskać doświadczenie ciała i własnej seksualności. Obrazy czarownic, kobiet szalonych, znachorek, zielarek czy prostytutek mają wskrziesić tę przeklętą przez patriarchalno-kapitalistyczny porządek wyobraźnię, w której tli się pamięć o przeszłości. Poetka nie skupia się jedynie na rekonstrukcji symboliki kobiecej; zależy jej raczej na odtworzeniu historii przemocy dokonywanych na kobiecych ciałach, które świadczyły o istnieniu innych form życia zbiorowego. Ten historiograficzny projekt Świrszczyńskiej jest, mówiąc słowami Federici, „odmową wymazania kolektywnych doświadczeń, wiedzy i walk toczonych przez kobiety, które są istotnym elementem oporu wobec kapitalizmu. Nawiązanie do tej historii jest niezbędnym krokiem, zarówno w stronę rozmontowania upłciowionych konstrukcji, w których żyjemy, jak też przekształcenia naszych domów i życia jako dóbr wspólnych [commons]”<sup>25</sup>.

Wiedza na temat przyszłości, wiedza na temat ciała, widzenie tego, czego nie sposób dojrzeć gołym okiem – oto największa siła czarownic, które są w mocy urzeczywistniania i powoływania do życia niewidzialnych sił. Ta zdolność, która w klasach rządzących wywołuje lęk, zyskuje nowy wyraz w twórczości Świrszczyńskiej. To właśnie owo wychylenie ku przyszłości będzie tym, co stoi za przywoływanymi historiami i obrazami czarownic. Czarownice są w twórczości poetki zapowiedzią owej zmiany – projekcją świata wolnego od krzywd przeszłości, nie zaś, jak u Jasnorzewskiej, porzuconymi „czarownicami-podlotkami”, które diabeł musi brać w obronę<sup>26</sup>. Poetka tworzy obrazy kobiecej siły, która swe źródła czerpie z afirmacji cielesności, czyli sfery poddanej w procesie akumulacji kapitalistycznej największym represjom. W tym celu będzie ona aktualizować szczątki wiedzy i siły skumulowanej w przeszłości. Cała jej poezja, wypełniona energią wydobywającą się z trzewi życia

25 S. Federici, *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*, przeł. M. Marszałek, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, [http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici\\_feminizm\\_i\\_polityka\\_dobr\\_wspolnych.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf) [dostęp: 20.09.2020].

26 Mam tu na myśli wiersz *Czarownica-podlotek*. Por. M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Poezje zebrane*, T. 2, Wydawnictwo Algo, Toruń 1994, s. 167.

zbiorowego, jest poszukiwaniem wiedzy ucieleśnionej, której kobiety w wyniku długiej historii kapitalistycznego ataku zostały pozbawione.

Czarownice pełnią w twórczości poetki funkcję alegoryczną: będą nie tyle wyrazem tęsknoty za utraconym światem kobiecych mocy twórczych, ile próbą ich aktualizacji. Poezja odgrywa tu szczególną rolę, gdyż staje się nie tylko głosem cierpiących i pokrzywdzonych, ale też wyrazem buntu i oporu<sup>27</sup>. Nawiedzające twórczość poetek widmo przeszłości, pełnej cierpienia i krzywd, staje się warunkiem nastania nowego, bardziej sprawiedliwego świata. „Poznanie naszej historii – jak pisał Barbara Ehrenreich i Deirdre English – umożliwiał nam zobaczenie tego, w jaki sposób podjąć walkę na nowo”<sup>28</sup>.

### POEZJA NIERÓWNOMIERNEJ CZASOWOŚCI

W swoim projekcie poetyckim autorka tomu *Jestem baba* poszukuje wizji nowego świata w tym, co minione. Wizję tę zasilają obrazy spalonych i torturowanych przodków, nie zaś wyemancypowanych córek przyszłości<sup>29</sup>. Emancypacja kobiet nie jest tu przedstawiana jako horyzontalna droga ku przyszłości czy jak linearny, ewolucyjny łańcuch przyczynowo-skutkowy. Przeciwnie, stawką będzie przerwanie biegu Historii, która przedstawiona jest przez Świrczyńską w wierszu *Rok 1941* jako „olbrzymka elektrycznooka / o kształtach olśniewająco okrutnych i potężnych” (LZ, 53). Poetka nie mówi o historii jako takiej, lecz o bardzo konkretnej historii technologicznego postępu i totalitarnego zniszczenia, która przyniosła oświecenie z jednej strony i faszyzm – z drugiej. Tej, która daje nam nowy język („i mowy nowej uczy nas”; *Rok 1941*, LZ, 53) i jednocześnie pozbawia nas możliwości komunikacji z przeszłością, skazując na wieczny powrót tego samego. To historia, która rości sobie prawo do bycia uniwersalną; która sprawia, że nowoczesność i kapitalizm będą z jednej strony fetyszyzować postęp,

- 
- 27 Liczne źródła dowodzą, że kobiety nie oddawały swoich praw bez walki. Maria Mies, Sheila Rowbotham, Carolyn Merchant i Silvia Federici są zgodne co do tego, że polowania na czarownice były reakcją klasy posiadającej na bunt i rebelię kobiet wobec kolejnych represji. Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014, s. 81.
- 28 B. Ehrenreich, D. English, *Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers*, Feminist Press, New York 2010, s. 30.
- 29 Nawiązuję tu do koncepcji historii Benjaminina, który pisał, że rewolucje klasy robotniczej „karmi się obrazem zniewolonych przodków, a nie ideałem wyzwolonych wnuków”. Por. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: Idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 319.

a z drugiej – aktualizować przeszłe formy przemocy i ucisku, służące do podporządkowywania społeczeństw.

Tymczasem Świrszczyńska, pisząc o wielkiej historii postępu, wyraźnie zaznacza swoją pozycję wypowiedzianą: będzie to perspektywa „nie-wyróżniających się niczym kobiet”, dla których czas wojny tożsamy jest z zamachem na warunki reprodukcji życia; kobiet, „które w czasie tej wojny zbierają na ulicach / kawałki drzewa, żeby nie umrzeć z zimna / i spadłe z wozów na targu liście kapusty, / żeby nie umrzeć z głodu” (*Rok 1941*, LZ, 53)<sup>30</sup>. Świrszczyńskiej bynajmniej nie chodzi o umiejscowienie kobiet poza nawiasem historii. Przeciwnie, zwrócenie uwagi na historię mniejsze, z pozoru trywialne, bo odbywające się na marginesach głównych trajektorii, jest świadomym zabiegiem „desynchronizacji” historii uniwersalnej. Jak pisze Massimiliano Tomba, „ta »heterogeniczna mieszanina« czasowości, w której formy archaiczne współistnieją i zazębiają się z nowymi formami, daje początek społecznym i politycznym konfliktom, skutków których nie sposób przewidzieć za pomocą jakiegokolwiek prawa historii. Owe nieprzewidywalne skutki są wytyczane przez polityczną walkę o ustanowienie nowych trajektorii historycznych”<sup>31</sup>. Wprowadzenie przez poetkę historii zwykłych kobiet, pisanych z perspektywy codziennej walki o przetrwanie, jest załącznikiem społecznej i politycznej zmiany, której motorem napędowym są napięcia wytwarzane między wieloma różnymi czasowościami.

To zaburzenie czasowości jest wyraźnie widoczne chociażby w *Cykle migawek włoskich* z tomu *Wiatr*. Z jednej strony poetka tworzy proste opisy niepozornej codzienności, pełnej zmysłowych doznań, a z drugiej – rozprasza je obrazami pełnymi okrucieństwa i cierpienia, jak w wierszu *Przed pomnikiem Giordano Bruno*:

O dziesięć kroków od trattorii,  
gdzie urodziła angielska rodzina  
zamówiła pistacjowe lody,  
płonie na stosie  
Giordano Bruno.

*Przed pomnikiem Giordano Bruno*, W, 69

30 Wiersz ten występuje w kilku edycjach. Szczegółowe omówienie poszczególnych wersji przedstawia Renata Stawowy. Por. Eadem, „Gdzie jestem ja sama”. *O poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004, s. 86–94.

31 M. Tomba, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford University Press, New York 2019, s. 6.

Świrszczyńska zwraca uwagę na to, że na antypodach historii uniwersalnej toczy się szereg historii mniejszych, które zostaną – dzięki konkretnym narzędziom przemocy – zneutralizowane i poddane synchronizacji:

Tego chłopca, który sprzedaje  
gorącą pizzę na oliwie,  
widziałam dziś rano nagiego  
w Muzeum Kapitołińskim.  
Był z marmuru.

*Sprzedawca pizzy*, W, 69

Historie opowiadające o krzywdach kobiet, prześladowaniu heretyków czy przemocy wobec najsłabszych zostaną sprowadzone na ścieżkę normatywnej trajektorii nowoczesności, opartej na władzy państwa, własności prywatnej i kapitalistycznym sposobie produkcji<sup>32</sup>. Wszystkie inne, niekapitalistyczne formy czasowości, które ów rytm zaburzają, uznane zostaną za dewiacje, anachronizm i zacofanie. Zyskają w ten sposób miano „przedkapitalistycznych”, by ich potencjalna przyszłość mogła zrealizować się wyłącznie w ramach ekonomii kapitalistycznych<sup>33</sup>.

Poetka będzie więc poszukiwać innego rytmu historii: nieharmonijnego, asynchronicznego i zdolnego przerwać ciąg okrutnych wydarzeń. Jednostajność uniwersalnej historii zaburzać będą historie ucieleśnione, toczone się w rytmie serca: „Usłyszałam, / jak serce moje kołacząc / rodzi czas” (*Podarki bez ceny*, CiR, 57). Przez niemalże całą jej twórczość przewijać będzie się motyw przyspieszonego krzyku, śmierci i ponownego odrodzenia. Poetka chciałaby w ten sposób przerwać jednostajny rytm czasu, poszukując momentów zwrotnych historii, jak w wierszu *W rzymskim ogrodzie, wśród azalii*, w którym mamy do czynienia z ową uporczywą jednostajnością: „Sześćdziesiątka ślicznotka / bawi się z pokorą / przyszłej żony” (W, 69). Nierównomierna czasowość, tak silnie obecna w twórczości poetki, będzie odnosić się również do realiów rodzimych. Z jednej strony bowiem PRL był strukturą patriarchalną i opresyjną, a z drugiej – zrodził w kobietach silną potrzebę emancypacji, która wykraczała poza jedną linię czasowości.

Wyjaśniałoby to, dlaczego poetka tak chętnie sięgać będzie po metaforę trzewi i jelit. Wszystko odbywa się tu w ruchu dośrodkowym, do

<sup>32</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 4.

wnętrza ciała, zwłaszcza w cyklu *Groteski* z tomu *Wiatr*, gdzie pędzący naprzód bieg historii, ku górze, ku duszy zostanie odwrócony. Poetka podąża raczej w stronę ciemności, ku „materialno-cielesnym dołom”, czyli tam, gdzie, jak rzecz tę ujął Michaił Bachtin, „umierają wszystkie przebrzmiałe i puste iluzje, rodzi się natomiast przyszłość”<sup>34</sup>. Ów materialno-cielesny dół jest płodny, „rodzi i dzięki temu gwarantuje względną, historyczną nieśmiertelność ludzkości”, troszcząc się o „jeszcze nie narodzonych”<sup>35</sup>. Poetka będzie śnić nawet o tych wszystkich, którzy nigdy się nie narodzili jako podmioty historii, jak w wierszu *Nie narodzona*. Pisząc o czasach sprzed własnych narodzin, chce ona niejako anulować bieg historii, zamykającej ludzkość w kajdanach poddaństwa, niewoli i wyzysku, kobietom zaś przypisującej los „starych panien”, brzydkich „żon złego męża” i spracowanych chłopek, noszących „wodę w oberży”. Ta „podróż przez epoki, / w których mnie nie było” (*Nie narodzona*, W, 47) odbywa się aż do samych początków: „Dochodzę do Adama i Ewy, / już nic nie widać, ciemno. / Tutaj już umiera moje nieistnienie” (*Nie narodzona*, W, 47). W ową historię, mówi poetka, integralnie wpisane jest nieistnienie kobiet jako sprawczych podmiotów.

Podobnie należałoby spojrzeć na wiersze, w których poetka oddaje głos kobietom. Ich udział w tworzeniu historii został wymazany przez narrację oficjalną, dążącą do wygładzenia wszelkich sprzeczności: „Przeciw mnie / są wszystkie cywilizacje świata, / wszystkie święte księgi ludzkości / pisane przez mistycznych aniołów / wymownym piórem z błyskawicy” (*Odwaga*, W, 45). Ucieleśniona historia przeciwstawia się „policyjnej historiografii”, nad którą pieczę sprawuje prawo ojca i burżuazyjna wizja historii pisanej przez klasę rządzącą<sup>36</sup>. Sednem tajemnicy istnienia jest proces wytwarzania życia przeciwstawiony śmiertelności logice porządku opartego na patriarchalnej dominacji i kapitalistycznego wyzysku pracy reprodukcyjnej. Poetka, odwołując się do mitu raju utraconego, ukaże ten proces jako niczym nieprzerwany i nieograniczony cykl rodzenia świata, tym razem odbywający się bez udziału Boga-Ojca-(samo)stworzyciela. W wierszu *Pieśń pełni* zyska on wyraz deifikacji kobiecości:

34 Ibidem, s. 7.

35 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go*, przeł. A. Goreniov, A. Goreniov, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 513.

36 Por. M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.

Pełnia, o jaka pełnia.  
 Siła, o jaka siła.  
 Jestem pełna, jakbym była ciężarną gwiazdą,  
 jestem silna, jakbym mogła istnieć sama jedna w przestrzeni.

Z cierpienia wyszła radość,  
 cierpiałam, dlatego mam prawo istnieć tak mocno.  
 Przeszłam piekło, dlatego dziś wchodzę  
 w niebo pogody,  
 w kuliste niebo silnej pogody,  
 potężniejszej pogody,  
 potężniejszej potęgi,  
 jak w środek głosu organów,  
 jak w środek rozdymającej się powodzi światła,  
 wchodzę w środek trwającego światła.  
 [...]

Roztopiona we wszystkim  
 nie istnieję,  
 to znaczy istnieję w sposób niewymownie potężny.  
 To jest śmierć i nieśmiertelność,  
 to jest chyba nirwana.  
 Przepraszam za słowo, ale to prawdę  
 ona.

*Pieśń pełni*, W, 78–79

Kobiecość zyskuje u Świrszczyńskiej boską siłę stwarzania świata, ale też przekraczania jego ograniczeń i uwarunkowań. Opisany przez poetkę stan nirwany przywodzi na myśl Irigariańską koncepcję „ubóstwienia”, która stoi w sprzeczności z podporządkowaniem się określönemu i nieosiągalnemu Absolutowi. Ubóstwienie siebie wyzwala nas z dyktatu pojedynczego bóstwa, często skazującego nas na trwanie w konflikto-  
 wych relacjach. W myśli Irigaray ma ono wymiar cielesny i duchowy; odnosi się do spełnienia człowieczeństwa zarówno na poziomie jednostkowym, jak i kolektywnym<sup>37</sup>. Deifikacja kobiecości wiąże się zatem u Świrszczyńskiej z nostalgią za innymi formami życia. Bynajmniej nie funkcjonuje ona jako model przyszłych organizacji społecznych, lecz

37 L. Irigaray, *A New Culture of Energy*, Columbia University Press, New York 2021, s. 86.

jako obecność doświadczeń z przeszłości związanych ze społeczeństwami bezklasowymi, w których nie istniał podział na sferę produkcyjną i reprodukcyjną, a zdolności reprodukcyjne kobiet nie podlegały utowarowieniu.

Obrazy czarownic, przywoływane przez poetkę, pełnią funkcję takiego właśnie nowego języka. Nie są przepelnione defetyzmem, ale nostalgią za minionym czasem kobiecej siły i sprawczości. Enzo Traverso określił ów stan rzeczy mianem „lewicowej melancholii”, rozumianej jako potrzeba wskrzeszania obrazów i historii walk emancypacyjnych, czyli „doświadczenia historycznego, które zasługuje na upamiętnienie i uwagę, mimo jego kruchego, niepewnego i efemerycznego trwania. Z tej perspektywy melancholia oznacza pamięć o możliwościach przeszłości i ich świadomość: wierność emancypacyjnym obietnicom rewolucji, a nie jej konsekwencjom”<sup>38</sup>. W twórczości poetki będzie to alegoryczny wgląd w historię, który ma służyć uchwyceniu źródła zbiorowego i jednostkowego cierpienia; kolekcjonowanie – jak powiedziałby Benjamin – obrazów i przedmiotów przeszłości oczekujących na odkupienie.

Tworząc mikrokosmiczny obraz ludzkiego ciała, poetka zagląda w głąb trzewi życia zbiorowego, chcąc rozbudzić uspięne ciało zbiorowości i zaktualizować to, co zostało wyparte z historii uniwersalnej. Sen, jak powiada Benjamin, aktywizuje to, co zapomniane; ma strukturę przypomnienia przeszłości, nie zaś przepowiedni przyszłości<sup>39</sup>. Dopóki to, co zapomniane, pozostaje nieukształtowane w nieświadomości śniącego, pisze autor *Pasaży*, jest tym samym co „procesy naturalne – trawienie, oddychanie itd., pozostają wprzęgnięte w krążenie wiecznego powrotu tego samego, póki zbiorowość nie zawładnie nimi w polityce i póki nie narodzi się z nich historia”<sup>40</sup>. Dlatego Świrszczyńska w pewnym momencie zechce oczyścić ciało pogrążone w jednostajnym przepływie procesów organicznych, by rozbudzić w nim rytm nowej historii:

Chcę być tak czysta,  
żeby moje ciało  
nie rzucało cienia.

38 E. Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, Columbia University Press, New York 2016, s. 52.

39 Por. W. Benjamin, *Sny*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, s. 167.

40 W. Benjamin, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 433.

Żebym jak umarły Egipcjanin  
nie miała w środku wnętrzości.

Żebym zamiast wnętrzości  
miała w środku światło.

*Jak Egipcjanin, CiR, 59*

Poetka tworzy w swoich wierszach historiograficzne spiętrzenia: będzie wskrzeszać obrazy kobiecej siły, by w ten sposób odzyskać tę uśpioną energię. Ogień – narzędzie opresji – przekształci się w wyobraźni poetki w symbol potęgi i trwałości kobiecych więzi oraz łączących je relacji ze światem wszystkich istot żywych:

Ogniu, pal się we mnie.  
Krzyku, krzycz we mnie.  
Ciszo, milcz we mnie.  
Wietrze z czterech rogów świata,  
więj przeze mnie.

*Wiatr, W, 80*

Ucieleśniona historia w poezji Świrszczyńskiej nie zostaje jednakże zamknięta w jednostkowym doświadczeniu. Przeciwnie, będzie ona zawsze mikrokosmosem świata, w którym narodziny jednostki są w istocie narodzinami nowego społeczeństwa, a narodziny kobiety – narodzinami nowego świata z udziałem wszystkich kobiet jako podmiotów historii:

Nie zgadzam się  
na paznokiec swojej ręki,  
obnoszony już przez dziadka.  
Na swoją głowę, w której mieszka  
od dwóch tysięcy lat  
krwawy nieboszczyk Juliusz Cezar.

Umarli siedzą na mnie okrakiem  
jak góra. Gnije we mnie  
padlina barbarzyńskich epok,  
ciał i myśli.  
Okrutne trupy stuleci  
żądadają,  
żebym była okrutna jak one.

Ale ja nie będę powtarzać  
ich trupich słów.  
Ja muszę sama urodzić na nowo  
siebie. Ja muszę  
urodzić sama swój nowy czas.

*Nie zgadzam się, CiR, 47*

Świrszczyńska będzie z uporem pisać o tych najbardziej pokrzywdzonych, którzy swojego głosu nie mają. Jednakże poetka nie sili się na abstrakcyjną solidarność, która, jak pisał przed laty Wojciech Żukrowski, dla wielu pisarzy „podnosi smak posiadania”: „[W poezji – K.S.] Świrszczyńskiej nie ma nic z obrażającej litości dobrej pani z towarzystwa, która ucisza serce rozdawaniem jałmużny, napominaniem nędzarzy, żeby przyjęli swój los, jako należny im z urodzenia”<sup>41</sup>. Przeciwnie, poetka nie przystaje na wizję przeszłości pełnej ofiar i męczeństwa. Nawet w wierszu *Śmierć za ojczyznę* nie ma mowy o bezwarunkowym poświęceniu w imię ideałów i bohaterskiej śmierci: „Oddaję życie / nie za chwałę po śmierci. / Bo jakież wszechświat / klęczący na klęczkach uwielbienia / może mi zastąpić / jeden oddech płuc” (W, 10–11). Poetce chodzić będzie raczej o służbę ojczyźnie, którą rozumiała jako działanie na rzecz zbiorowości. Próżno w jej twórczości szukać kultu ofiar, będą to raczej opowieści o anonimowym cierpieniu i niesprawiedliwości względem najsłabszych. Historia – jak pisze Michał Pospiszyl, komentując myśl Benjamina – „oparta na inwentaryzacji ofiar nie mogła w żaden sposób przeciwstawić się wytworzącemu ucisk porządkowi. Wspólnie z ciemnizycielami synchronizowała wszystkie dziejowe pęknięcia i nierówności w jednorodny przepływ zdarzeń, odwracając jedynie strzałkę postępu, pozostawiała historię nienaruszoną”<sup>42</sup>.

W *Cykle migawek włoskich* Świrszczyńska, opisując swoje wędrówki po Rzymie, przedstawia taką wizję niczym niezmaconej historii pisanej z perspektywy tych, którzy zwyciężyli – a mianowicie mężczyzn, ojców, bohaterów – jak w wierszu *Muzeum arcydzieł*:

W urodziwych ramach z epoki  
wiszą tu namalowane  
wszystkie zbrodnie, sprośności i okrucieństwa świata.

41 W. Żukrowski, *Czarna poezja*, „Nowe Książki” 1973, nr 24, s. 19.

42 M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię...*, s. 149–150.

Czuli ojcowie  
pokazują je z nabożeństwem  
swym małym, grzecznym dzieciom.

*Muzeum arcydzieł, W, 67*

Historia, wprzęgnięta w tryb edypalizacji, podążać będzie kolejnymi opowieści o zwycięzcach. Tymczasem poetka ocala z historii wszystko to, co stanowi jej wewnętrzne pęknięcie i opiera się synchronizacji, być może „zgłaszając roszczenie do innej, mniejszej historii”<sup>43</sup>, o której opowiadają chociażby wiersze takie, jak *Modlitwa starego człowieka z Czarnych słów* czy *Śmierć najędzniejszego* z tomu *Wiatr*.

Ostatecznie ciąg synchronizacji przerywa ów „pomiot czarownicy”, szekspirowski Kaliban, który symbolizuje siłę proletariatu i łamie tabu ojcobójstwa, fundujące – zdaniem Freuda – podwaliny patriarchalnego porządku społecznego:

Moja matka czarownica,  
mój ojciec szakal.  
Moja matka mnie urodziła,  
mój ojciec mnie zjadł.

Matka zebrała moje kości,  
matka liczyła moje kości.

Liczyła moje kości,  
śpiewała.  
Liczyła moje kości,  
tańczyła.  
Aż ja ożyłem i zabiłem ojca mego szakala.

Matka tańczyła.

*Zabiłem ojca mego szakala, CzS, 21*

## MAGIA REPRODUKCJI

Czarownice pojawiają się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z zamachem na życie, a konkretnie – na warunki jego reprodukcji. Czarownicami określane są przede wszystkim twórcynie świata, których

43 Ibidem, s. 150.

zdolności reprodukcyjne oraz wiedza magiczna stoją w opozycji do obowiązującej dyscypliny pracy<sup>44</sup>. Wyrugowanie kobiet ze sfery publicznej, kontrola nad reprodukcją, utrwalenie płciowego podziału pracy oraz dewaluacja pracy reprodukcyjnej – wszystko to powoduje, że procesy wytwarzania życia stają się niewidzialne; co więcej, zepchnięte w sferę prywatną – zyskują miano naturalnych czynności kobiecych. Eleanor Penny opisała ten mechanizm znikania pracy reprodukcyjnej za pomocą metafory czarów, na skutek których życie powstaje samo z siebie, a wychowany, wykarmiony, wykształcony robotnik w magiczny sposób zjawia się u wrót wolnego rynku, gotowy do sprzedaży swojej siły roboczej<sup>45</sup>.

Reprodukcja życia jest więc rodzajem czarnej magii, mroczną siłą i wiedzą tajemną. Wiedzę tę należy za wszelką cenę poddać egzorcyzmom: wypłenić z przestrzeni publicznej, zdegradować, osłabić, ujarzmić. Słowem: poddać kontroli i nowej dyscyplinie pracy, podporządkować przyjęciu odmiennej koncepcji czasu i przestrzeni. Wyrugowanie wierzeń i praktyk, które były nieprzewidywalne, dało podstawy do wyłonienia się racjonalnej wizji świata. W wizji tej nie było miejsca dla wiedzy tajemnej, a zwłaszcza dla tego wszystkiego, co ze sobą niosła: alternatywnych sposobów życia społecznego i ekonomicznego. Celem wypracowania nowego rodzaju wiedzy było, jak piszą autorzy *Dialektyki oświecenia*, wykorzystanie cudzej pracy przez kapitał: „Precz z tajemnicą – a wraz z tajemnicą niechaj zniknie też pragnienie jej objawienia”<sup>46</sup>. Wiedza ta, zwana potęgą, służyła przede wszystkim ekonomii burżuazyjnej do podporządkowywania społeczeństwa reżimowi pracy. Konieczne było zatem odczarowanie świata i wyrugowanie tkwiącej w myśleniu magicznym energii utopijnej. Jak pisze Federici, „Magia stanowiła przeszkodę dla racjonalizacji procesu pracy oraz zagrożenie dla ustanowienia zasad jednostkowej odpowiedzialności. Ale

44 Federici pisze, że „Polowania na czarownice doprowadziły do pogłębienia podziałów między kobietami a mężczyznami, wpajając mężczyznom lęk przed siłą kobiet, a także zniszczyły uniwersum praktyk, wierzeń i społecznych przedmiotów, których istnienie stało w sprzeczności z kapitalistyczną dyscypliną pracy, redefiniując główne elementy społecznej reprodukcji”. S. Federici, *Caliban and the Witch...*, s. 165.

45 Por. E. Penny, *Burning Witches and Banning Abortions Made Capitalism Possible*, <https://www.redpepper.org.uk/burning-witches-banning-abortions-controlling-womens-bodies/> [data dostępu: 28.10.2020].

46 T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 16.

przede wszystkim magia kojarzyła się z formą odmowy pracy, z nieposłuszeństwem, a także z narzędziem stawiania oporu władzy przez ruchy oddolne. Świat należało »odczarować«, by móc go zdominować<sup>47</sup>.

Ciało kobiety stało się jednym z kluczowych obszarów ataku w procesie akumulacji pierwotnej. Produkcja nowej podmiotowości człowieka, przekształcenie go, jak pisał Marks, w istotę potrzebującą, była możliwa dzięki poddaniu kontroli i represji magicznej koncepcji ciała, „przypisującego sobie moce, których klasa kapitalistyczna nie była w stanie wyzyskiwać, i które stały w sprzeczności z przekształceniem robotników w pracujące maszyny, a nawet umożliwiały im stawianie oporu. Były to siły szamańskie, które przedkapitalistyczne i rolnicze społeczności przypisywały całej zbiorowości lub wyłącznie jednostkom, a które w Europie przetrwały pomimo wieków chrystianizacji, często występując w postaci zasymilowanej z chrześcijańskimi rytuałami i wierzeniami”<sup>48</sup>.

W twórczości Świrszczyńskiej mechanizmy oporu uwidaczniają się wszędzie tam, gdzie praca reprodukcyjna zostaje wydobyta na pierwszy plan. Czynności takie, które odwołują się do innej ekonomii, jak macierzyństwo, cielesność, opieka, uprawa ogrodu, relacja z naturą, zostają przywrócone do języka poezji, by zyskać nowy wyraz: są materialnym podłożem świata, warunkiem jego istnienia, ale też przejawem kobiecej siły i sprawczości. Świat nie powstaje samoistnie, niczym hokus-pokus, lecz za sprawą niewidzialnej pracy kobiet. Tym, co Federici określa mianem „ponownego zaczarowania świata”, będzie właśnie uwidocznienie owoców tej pracy i uwolnienie pracy reprodukcyjnej spod jarzma ekonomii patriarchalnej, która narzuciła na kobiece ciała nowe formy wyzysku i zniewolenia. Stawką jest tu przede wszystkim obnażenie ideologicznej konstrukcji, jaka kryje się za podziałem świata na dwie odseparowane od siebie sfery: prywatnej od publicznej, reprodukcyjnej od produkcyjnej, niewidzialnej od widzialnej.

Poetka na różne sposoby redefiniuje owe granice, wedle których społeczeństwa zostały podzielone. Najczęściej zaczyna ona od rewaloryzacji seksualności kobiet, opowiadając się stanowczo przeciwko postępującemu umaszynowaniu ich zdolności reprodukcyjnych. Jak dowiodły badaczki feministyczne, jedną z najbardziej utajonych form przemocy wobec kobiet jest wywłaszczenie ich z wiedzy na temat własnej cielesności.

47 S. Federici, *Caliban and the Witch...*, s. 174.

48 Eadem, *Witches, Witch-Hunting, and Women*, PM Press, Oakland–California 2018, s. 27.

Federici pisze: „Nie tylko ciała czarownic zostały spalone na stosie, ale zniszczeniu uległ też cały świat relacji społecznych, który stanowił podstawę siły kobiet, a także rozległe ciało wiedzy, które całe pokolenia kobiet przekazywały z matki na córkę – wiedzy na temat ziół, środków antykoncepcyjnych czy aborcji oraz to, jaką magię zastosować, by zdobyć miłość mężczyzn<sup>49</sup>. Kobiety, na skutek wielowiekowej opresji i wyzysku, jakim poddawane są zwłaszcza od czasów kapitalistycznej akumulacji, zostały w rażący sposób pozbawione dostępu do podstawowej wiedzy medycznej. Najdobitniej rzecz tę Świrszczyńska ukazała w tomie *Jestem baba*, gdzie znaleźć można najmocniejsze w polskiej poezji wiersze ukazujące proces dehumanizacji kobiety. Tutaj akuszerka, która niegdyś była sąsiadką oraz towarzyszką drugiej kobiety podczas porodu<sup>50</sup>, ustępuje już miejsca zinstytucjonalizowanej i podporządkowanej roli położnej (*Położna*, JB, 45) czy salowej (*Salowa*, JB, 43). Co więcej, kobieta nie jest tu już zielarką czy znachorką, czyli – innymi słowy – wytwórczynią wiedzy medycznej. Przeciwnie, staje się ona wyłącznie obiektem badań:

Obnażona ze skóry,  
zhańbiona jak ta, którą gwałcą,  
jak ta, której  
nie chcą już gwałcić,  
jak spoliczkowany trup,  
jak konający, któremu  
plują w twarz,  
jak zwierzę, gdy  
umierając w rzeźni  
staje się artykułem spożywczym,  
poniżona jak padlina,  
pogardzająca sobą,  
jak kał padliny,  
upokorzona tak głęboko,  
jak nigdy nie może być upokorzony  
mężczyzna –

49 Ibidem, s. 33.

50 Jak pokazała Federici, postać akuszerki wykraczała dalece poza rolę dzisiejszej położnej, gdyż odgrywała istotną rolę w konstytuowaniu kobiecej wspólnoty. Niegdyś oznaczała ona przede wszystkim przyjaciółkę kobiet. Por. S. Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women...*, s. 35–36.

kobieta  
 na stole ginekologicznym  
 pod spojrzeniem  
 lekarzy.

*Jak padlina*, JB, 46

Świrszczyńska, jak żadna inna polska poetka, przedstawiła proces dewaluacji pracy reprodukcyjnej, ukazując go jako proces urzeczowienia kobiecej seksualności. To właśnie ciało kobiety należy do tych obszarów, na których najbardziej odciska się piętno patriarchalno-kapitalistycznej przemocy, o czym opowiada zwłaszcza cykl wierszy o porodzie:

[...]

Piekło

Już dwadzieścia godzin jęczę na sali porodowej,  
 dwadzieścia godzin  
 wyją dokoła potępione.  
 Za chwilę  
 i ja zacznę wyć.  
 Za oknem świt  
 w szpitalnym ogrodzie.  
 Zsuwam się z łóżka,  
 pełzną na czworakach pod próg,  
 chcę uciec z piekła.  
 Chcę urodzić swoje dziecko w ogrodzie o świetle  
 na cichej trawie, w chłodzie rosy.  
 Chwytają mnie,  
 kładą znowu na sali tortur,  
 na białym ceratowym łożu tortury.

Przed cesarskim cięciem

Naga na nagim  
 stole,  
 schwytana w potrzask  
 ulewy światła,  
 osaczona przez białych mężczyzn  
 w białych maskach,  
 śledzę nader uważnie

rękę w gumowej rękawiczce,  
która za chwilę wbije mi w grzbiet  
igłę  
znieczulającego zastrzyku.  
[...]

*Narodziny człowieka, W, 34*

Świrszczyńska pragnie odzyskać utraconą siłę kobiecości za pośrednictwem ciała; przez powrót do wartości ucieleśnionych, które wykraczają poza zwyczajną walkę o przetrwanie. Dlatego też jej poezja przepełniona będzie obrazami wyzwolonej cielesności. Nie bez powodu rozbudzenie świadomości cielesnej, budowanie relacji ze sobą i ze swoim ciałem, odzyskiwanie więzi z naturą, z innymi kobietami, przewidywanie przyszłości jest tym, co w owej poezji funkcjonuje niczym wiedza kultywowana przez przeszłe pokolenia, kumulowana w pamięci zbiorowej i mająca zdolność urzeczywistniania innego świata. Poetka wskrzeszać będzie zatem postaci kobiet niepodporządkowanych nowej ekonomii pracy: będą to wyzwolone seksualnie kobiety stare i szalone.

### CZAROWNICE I PROSTYTUTKI

Świrszczyńska uwalnia kobiecą seksualność z ciasnych ram burżuazyjnej moralności. Konsekwentnie stosuje ona taktykę wyobrazeniowych przemieszczeń, którą – za Irigaray – określam mianem praktyki „mimetyczno-metonimicznej”. Polega ona na strategicznym wykorzystywaniu wyobrażeń na temat kobiecości, utrwalonych przez fallocentryczny system wyobrażeń i nadawaniu im nowej jakości znaczeniowej. Skojarzenie prostytutek z czarownicami nie jest tu przypadkowe. Przyglądając się przemianom, jakie zachodzą w obrębie rodziny burżuazyjnej i proletariackiej, Federici dowodzi, że proces „ugospodynnienia” kobiet, którego celem było uregulowanie pracy domowej i jej subsumpcji pod kapitał, nie byłby możliwy bez kontroli i regulacji pracy seksualnej. Towarzyszyła mu instytucjonalizacja dwóch wzajemnie wykluczających się ról społecznych kobiet: matek i prostytutek<sup>51</sup>. Podział na kobiety uczciwe i zdolne do poświęceń oraz na prostytutki stanowił w istocie nową formę dyscypliny, którą Federici określa mianem „tayloryzacji stosunku płciowego”<sup>52</sup>. Praca seksualna kobiet, zarówno żon, jak i prostytutek, miała dostarczać

51 S. Federici, *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*, PM Press, Autonomedia, New York 2020, s. 94.

52 Zob. Eadem, *Witches, Witch-Hunting, and Women...*, s. 35–36.

fizycznego, emocjonalnego i seksualnego wsparcia, koniecznego do odtworzenia gotowości robotnika do pracy<sup>53</sup>. Rozciągnięcie burżuazyjnego modelu rodziny nuklearnej na rodziny proletariackie stanowiło kolejny krok w narzuceniu nowych form kontroli na reprodukcję: rodzina, będąca substytutem matczynej kołyski, miała w istocie zapewniać społeczny ład i dawać schronienie bezrobotnym i niezadowolonym robotnikom. Zapobiegała w ten sposób ich zrzeszaniu się w „niosącą zniszczenie hordę outsiderów”<sup>54</sup>. Stopniowe udomowienie kobiet w rodzinach proletariackich miało w ten sposób gwarantować stały napływ wykwalifikowanej siły roboczej i przyczyniać się do intensyfikacji produkcji, a także do rozładowywania społecznych napięć.

Instytucjonalizacja prostytucji w społeczeństwach przemysłowych, której towarzyszyła medyczna i policyjna kontrola, doprowadziły do umocnienia wizerunku posłusznej żony: ciągle ryzyko utraty honoru umożliwiało zamknięcie kobiet w domach. Spowodowało to odizolowanie prostytutek od pozostałych kobiet z rodzin proletariackich i z burżuazji: poddawane ciągłym represjom i kontrolom, stały się niewidzialne i zostały wymazane ze sfery publicznej<sup>55</sup>.

Wydaje się, że Świrszczyńska rejestruje historyczny moment degradacji kobiecej seksualności, który tożsamy był z utowarowieniem istot ludzkich i przekształceniem rytuałów erotycznych i świątynnych w prostytucję, niewolnictwo i handel. Moment ten, uznany za czas formowania się patriarchatu (rozumianego tu nie jako system dominacji mężczyzn nad kobietami, ale jako forma organizacji społecznej, która podlega prawu ojca, posiadającego rodzinne stada i trzodę), zbiega się ze stopniowym przechodzeniem od ekonomii ludzkich do ekonomii komercyjnych. Seksualność „pozbawiano statusu boskiego daru i ucieleśnienia cywilizacyjnego wyrafinowania na rzecz skojarzenia z winą, zepsuciem i upodleniem”<sup>56</sup>.

Jednakże te obrazy ujarzmianej przemocą kobiecej seksualności kontrastować będą z opisami nieposkromionej seksualności. Bohaterki Świrszczyńskiej nie są jak przywołana przez Marksa w *Świętej rodzinie* Fleur de Marie, bohaterka powieści *Tajemnice Paryża*. Jej niepohamowana radość życia pryska w momencie zetknięcia się

53 Por. Eadem, *Beyond the Periphery of the Skin...*, s. 90.

54 H. Brown, *Marx on Gender and the Family: a Critical Study*, Haymarket Books, Chicago 2013, s. 69.

55 Por. S. Federici, *Beyond the Periphery of the Skin...*, s. 94.

56 D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 263.

z moralnością burżuazyjną oraz katolicką ideą grzechu pierworodnego: „Od tej chwili Maria staje się *niewolnicą świadomości swych grzechów*”<sup>57</sup>. U Świrszczyńskiej, wręcz przeciwnie, kochanki opisane przez poetkę wyzbyte są tej świadomości. Cierpienie, wynikające z uwarunkowań zewnętrznych, przeplatane będzie momentami szczyrych wybuchów radości:

Dzisiaj będzie moje wesele  
z diabłem.  
Schodzę na dno świata,  
siarka i smoła, intensywność tej atmosfery  
dławi mnie i zachwyca.

Oto niska jaskinia,  
posłanie z plugawej skóry.  
Na każdym miejscu  
mego ciała, gdzie były twoje usta,  
będą teraz usta  
potwora.

Parzą mnie, krzyczę.  
Ich ognisty dotyk  
wypala przeszłość.

Dziewicza w objęciach diabła  
śmieje się cicho.

*Intensywność atmosfery*, JB, 96

Wydaje się, że poetka dostrzega mechanizm dzielenia kobiet wedle burżuazyjnego kodeksu moralnego. Wprowadza zatem na scenę postaci wyklętych prostytutek, zaburzając podział sfery publicznej ustanowiony wedle norm i zasad moralnych. Nie mamy tu jednakże do czynienia z apologią utowarowienia pracy seksualnej. Przeciwnie, poetka ma świadomość, że to właśnie warunki społeczno-ekonomiczne powodują, że ciało i seksualność kobiety zostają utowarowione<sup>58</sup>. W obliczu tych uwa-

57 K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*, w: *Iidem, Dzieła*, T. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 219.

58 Jak pisze Maria Mies, w wyniku procesu grodzenia ziemi całe masy chłopskiego proletariatu wyłączone zostały z dostępu do środków utrzymania. Ta pogłębiająca się bieda uderzyła zwłaszcza w kobiety,

runkowań zewnętrznych kobietom pozostaje jedynie swoboda cielesnej ekspresji. Śmiech kobiet będzie u poetki znakiem samoświadomości cielesnej; oznaką radości, jak pisał Marks, która „ujawnić może swą własną naturę”, tryskać „kipiącą radością życia, bogactwem odczuwania”<sup>59</sup>.

Świrczyńska ukazuje kobiecą seksualność jako pozbawioną wszelkich zasad moralności burżuazyjnej i znoszącą prawo własności prywatnej. Zrywa przede wszystkim ze społeczną rolą żony, która widziana jest, jak piszą Marks i Engels, jako zwykłe narzędzie produkcji<sup>60</sup>. Kreowane przez nią postaci wyzwolonych seksualnie kobiet są wyrazem sprzeciwu wobec relacji własności: „Największe szczęście, które mi dajesz, / to szczęście, że cię nie kocham. / Wolność” (*Sprężyna*, JB, 83). Wyzwobodzona seksualność kobiety nie przywodzi tu na myśl utowarowionego ciała prostytutki w warunkach kapitalistycznych (dawniej prostytutki uchodziły za szczególnie niebezpieczne ze względu na finansową nie-

---

które – wędrując od miasta do miasta – trudniły się tańcem, śpiewem, akrobacją i prostytutką. Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 80. W niektórych miastach – na co z kolei zwraca uwagę Federici – prostytutki, zanim zostały społecznie wyklęte, zakładały własne stowarzyszenia. Ich rosnąca autonomia i ekonomiczna niezależność spowodowały, że od końca XIV wieku zaczęły być poddawane wzmożonej kontroli i represjom ze strony aparatu państwowego i Kościoła. Federici zauważa, że „oskarżenia, jakie rzucano pod adresem czarownic o zawieranie »paktu« z Diabłem, który w istocie zakładał wymianę pieniężną, były wyrazem lęku przed zdolnością kobiet do uzyskania od mężczyzn pieniędzy, zaś ich podłożem była krytyka prostytutki”. Por. S. Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women...*, s. 31.

59 K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina...*, s. 213.

60 Krytykując rodzinę burżuazyjną w *Manifestie komunistycznym*, Marks i Engels zbijają argument oponentów o rzekomym wprowadzeniu „wspólności kobiet” przez komunizm. Owa „wspólność”, jak piszą, istnieje w kapitalizmie od zawsze przez nieograniczony dostęp mężczyzn z burżuazji do kobiet z proletariatu i wyzysku ich pracy: „Burżua widzi w swej żonie zwykłe narzędzie produkcji. Słyszy, że narzędzia produkcji mają być oddane do użytku ogólnego i nie może sobie wyobrazić, naturalnie, nic innego, jak to, że ten sam los spotka także kobiety. Nie domyśla się, że chodzi właśnie o to, by znieść położenie kobiet jako zwykłych narzędzi produkcji. Nie ma zresztą nic śmiesznieszego, niż wysoce moralne oburzenie naszych burżua, z powodu rzekomej oficjalnej wspólności żon u komunistów. Komuniści nie mają potrzeby wprowadzać wspólności żon, istniała ona niemal zawsze. Nasi burżua, nie zadowolając się tym, że mają do rozporządzenia żony i córki swych robotników – nie mówiąc już o prostytutce oficjalnej – znajdują specjalną przyjemność we wzajemnym uwodzeniu swoich małżonek. Małżeństwo burżuazyjne jest w rzeczywistości wspólnością żon”. K. Marks, F. Engels, *Manifest partii komunistycznej*, w: *Iidem, Dzieła*, T. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 662.

zależność<sup>61</sup>). Poetka godzi bowiem w wytwarzany przez ideologię patriarchalno-kapitalistyczną stereotyp kobiety upadłej i zdegenerowanej, której cielesność zredukowana jest do czystej wartości wymiennej<sup>62</sup>. Przeciwnie, mamy tu raczej kobietę świadomą własnej cielesności i seksualności, stojącą w sprzeczności z wytworzonym ideałem dziewicy i matki:

Jak dobrze jest się plugawić,  
teraz wiosna, splugawię się  
w wiosennym lesie.  
Napoję kochanka śmiechem.

Czysta, JB, 70

Rozpusta kobiety jest naruszeniem świętego prawa własności, które zabezpiecza męską ekonomię pożądania: „Zabiłam cię w sobie łatwo. / Oczyszczona / tańczę radosny taniec mordu” (*Taniec mordu*, JB, 97). Dlatego wyzwolenie kobiecej *jouissance* u Świrszczyńskiej będzie aktem rewolucyjnym, wymierzonym w porządek burżuazyjnej moralności<sup>63</sup>.

Taką strategię odnajdziemy zwłaszcza w tomie *Jestem baba*. Jednym z gestów oporu wobec tej zawłaszczającej ekonomii miłości będzie tu odrzucenie wymogu dziewiczej czystości, a także relacji opartej na kontroli kobiecej seksualności:

Splugawię swoje ciało,  
które kochałeś.  
To mi potrzebne do życia jak powietrze.

61 O historii prostytucji w świecie starożytnym pisze wspomniany wcześniej Graeber w książce *Dług*. Por. D. Graeber, *Dług...*, s. 233–305.

62 Zgodnie z tym, co pisze Irigaray w *Rynku kobiet*, rola kobiety w patriarchalnym kapitalizmie sprowadza się do trzech funkcji: matki, dziewicy i prostytutki. Każda z nich odzwierciedla wartość użytkową i/lub wymienną na rynku wymian między mężczyznami. Por. L. Irigaray, *Rynek kobiet*, w: Eadem, *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 143–160.

63 Jak pisze Federici, „Polowania na czarownice zapoczątkowały reżim terroru dla wszystkich kobiet, to z niego wyłonił się nowy model kobiecości, któremu kobiety musiały się podporządkować, by zyskać społeczną akceptację w rozwijającym się społeczeństwie kapitalistycznym: bezpłciowe, posłuszne, uległe, skazane na podporządkowanie męskiemu światu, uznające za naturalne ograniczenie do sfery czynności, które w kapitalizmie uległy całkowitej dewaluacji”. S. Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women...*, s. 32.

Splugawię ciebie  
w swoim ciecie.

Nie można kochać splugawionego,  
będę ocalona.

*Jak powietrze*, JB, 66

Jednakże doświadczenia ruchów emancypacyjnych uczą nas, że samo zniesienie własności prywatnej nie wystarczy<sup>64</sup>; konieczne jest przekształcenie całości stosunków społecznych, z relacją między kobietami a mężczyznami włącznie. Poetka będzie więc budować innego rodzaju relacje miłosne, oparte na wzajemności i jednocześnie podtrzymujące autonomię cielesną. Takie wątki pojawią się zwłaszcza w cyklu *Wierszy niesamowitych*, krótkich erotyków z tomu *Szczęśliwa jak psi ogon*, gdzie relację między dwojgiem poetka ujęła za pomocą par przeciwieństw, podkreślając tym samym ich równoważną siłę.

## OFELIE I KOBIETY STARE

Czarownica będzie przedstawiana przez poetkę za pomocą sprzeczności: z jednej strony jawi się jako kobieta stara i lubieżna, a z drugiej – znajduje się w stanie permanentnego dzieciństwa, poza społeczną kontrolą. Przywołuje na myśl to, co pierwotne i dzikie, pewną dozę zacofania i archaizmu, która odnosi się do tęsknoty za czymś, co jeszcze nie zaistniało. Kultura patriarchalno-kapitalistyczna będzie więc usilnie podtrzymywać tę wizję zacofania, by legitymizować mechanizm wykluczenia, a także – dążyć do ujarzmnienia wszystkiego, co stanowi zagrożenie jej porządku. Dlatego Świrszczyńska będzie usiłowała rozbudzać w kobiecie ten pierwiastek dzikości, który niegdyś świadczył o jej cielesnej sile:

Zaślubiłam wilkołaka,  
krzyczę z przerażenia.  
W dzień jest niewidzialny,  
krzyczę z przerażenia.  
W nocy pije krew,  
krzyczę z przerażenia.  
W nocy mnie kocha,

64 Taki argument, jak pisze Brown, pojawia się we wczesnych pismach Engelsa. Por. H. Brown, *Marx on Gender and the Family...*, s. 60.

krzyczę z przerażenia.  
 W dzień je ludzkie mięso,  
 krzyczę z przerażenia.

Zaślubiłam wilkołaka,  
 zaślubiłam wilkołaka.  
 Moje ciało porasta sierścią,  
 krzyczę ze szczęścia.

*Zaślubiłam wilkołaka, CzS, 9*

To, co kobiece, w męskocentrycznych wyobrażeniach sytuuje się po stronie natury, w której – mimo jej cyklicznej powtarzalności – tkwi groźba kataklizmu. Stąd właśnie bierze się konieczność ingerencji Prospera: kontroli i ujarznienia sił natury, zaprowadzenia porządku opartego na nowym podziale pracy. Ów zamach na kobiecą cielesność i seksualność jest w istocie zamachem na społeczną reprodukcję. Wraz z wykluczeniem kobiet z życia społecznego i z dewaluacją ich pracy mamy do czynienia z radykalnym przekształceniem społecznych stosunków własności.

Kiedy Zygmunt Freud w listach do Fliessa odkrył zależność między metodą psychoanalityczną a egzorcyzmami<sup>65</sup>, zauważył również, że celem tych ostatnich było „wypędzenie obcego ciała z ciała kobiety”. Jako narzędzie reintegracji egzorcyzm miał na celu uświadamianie i usuwanie na zewnątrz dręczących wspomnień przeszłości po to, by opanować kryzys, poddać go dyscyplinie i przywrócić równowagę. Jest to dążenie do zabezpieczenia uświęconego tradycją porządku (czarownica leczy, wykonuje aborcje, preferuje miłość pozamałżeńską; histeryczka osłabia więzi rodzinne, wprowadza chaos w uporządkowane życie społeczne). Analogia, którą Freud dostrzega między czarownicą a histeryczką, jest

65 W liście z 17 stycznia 1897 roku Freud pisze: „Co byś powiedział, tak a propos, gdybym zdradził ci, że cała moja zupełnie nowa prehistoria histerii jest już dobrze znana i została opublikowana już setki razy, tyle że kilka wieków temu? Czy pamiętasz, jak zawsze powtarzałem, że średniowieczna teoria opętań głoszona przez sądy kościelne była identyczna z naszą teorią obcego ciała i rozszczepienia świadomości! [...] Dlaczego zeznania wymuszone torturami przypominają tak bardzo informacje przekazywane przez moje pacjentki w trakcie terapii psychologicznej?”. Z. Freud, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess: 1887–1904*, ed. J.M. Masson, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 1985, s. 224.

więc niczym innym jak tylko aktualizacją przemocy, jakiej dokonuje się na kobiecym ciele. Jednakże jej powtórzenie, jak pisze Cixous, nigdy nie będzie takie samo: „Freud w podobny sposób ujmował siłę wyparcia: anachronizm ma określoną moc przesuwania, zaburzania i zmiany, ograniczoną do wyobrażeniowych przemieszczeń”<sup>66</sup>. Oznacza to, że wraz ze starą formą przemocy aktualizować mogą się również minione formy oporu. Być może dlatego pacjentka Freuda – Emmy von N., na pytanie, ile ma lat, odpowie: „Jestem kobietą z ubiegłego wieku”<sup>67</sup>.

Cixous przypomina za Micheletem, że to, co zostaje historycznie wyparte z porządku społecznego, posiada swoją własną przyszłość: „Każda kultura posiada gdzieś wyobrażeniową sferę dla tego, co wyklucza, i to tę sferę musimy spróbować dziś sobie przypomnieć”<sup>68</sup>. Pokraczne ciało Kalibana powraca w korowodzie wykluczonych. „Szaleńcy, arlekini, akrobaci, kuglarze, aktorzy jarmarczni, oszalałe matki, wszyscy wykluczeni ze społeczeństwa zyskują zatem funkcję proroków, przepowiadając swoim grupom przyszłość, ponieważ zostali z niej wygnani za to, że przybyli z przeszłości”<sup>69</sup>. Ten festiwal szaleństwa wypełniony jest duchem rewolty i w klasie rządzącej wywołuje lęk. Ów korowód wykluczonych przywodzi na myśl sabaty czarownic, czyli tajemne zgromadzenia, które zaburzają granicę między widzialnym a niewidzialnym; między sferą publiczną a prywatną. Wiele w tym kontekście wnosi przypomnienie pierwotnej roli sabatów, których etymologia odsyła do łacińskiego *sabbatum*, greckiego *sabbaton* i hebrajskiego *shabbath*, oznaczających „dzień odpoczynku”. Lęk, jaki sabaty czarownic budziły w klasach posiadających, był w istocie lękiem przed organizowaniem oporu i buntu przeciwko pracy, jako że „Wszelkie organizowanie to plan na przyszłość, która jeszcze nie istnieje, sposób na wyobrażenie sobie rzeczy, których nigdy się nie widziało i ich urzeczywistnienie. W tym sensie to prawda, że *wszelkie organizowanie jest magią*”<sup>70</sup>. Nie bez powodu Freud wspomni w liście do Fliessa z 24 stycznia 1897 roku o tych sekretnych spotkaniach:

66 H. Cixous, *Sorceress and Hysteric...*, s. 9.

67 Chodzi, rzecz jasna, o przypadek Emmy von N. Por. Z. Freud, J. Breuer, *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 51.

68 H. Cixous, *Sorceress and Hysteric...*, s. 6.

69 Ibidem, s. 25.

70 S. Jaffe, *All Organizing Is Magic*, <https://www.versobooks.com/blogs/4465-all-organizing-is-magic> [dostęp: 10.11.2020].

Pomysł wprowadzenia czarownic zyskuje na sile. Uważam, że jest słuszny. Szczegóły zaczynają się mnożyć. Ich „latanie” zyskuje wyjaśnienie; miotła, na której się poruszają, jest wielkim Panem Penisem. Sekretne spotkania z tańcem i zabawą można zobaczyć każdego dnia na ulicy, gdzie bawią się dzieci. [...] Śnię więc o pradawnych religiach z diabelskimi rytuałami, które odprawiane są sekretnie i zaczynam rozumieć surowość terapii stosowanych przez sędziów czarownic. Mnożą się wzajemne powiązania<sup>71</sup>.

Sekretne spotkania, choć niewidzialne, odbywają się na ulicy każdego dnia. Niczym niewinne zabawy i gry dziecięce, mogą one jednakże przekształcić się w społeczny bunt.

U Świrszczyńskiej opór stawiany ekonomii opartej na własności prywatnej i utowarowieniu kobiecego ciała uwidoczni się zwłaszcza w wierszach o kobietach pogrążonych w szaleństwie, wkraczających gwałtownie w sferę publiczną. Istotnym elementem przywodzącym na myśl postać rebelianckiej czarownicy będą powracające w twórczości poetki motywy ofeliczne. Mamy tu do czynienia z przetworzeniem motywu, który Katarzyna Czeczot określa mianem „ofelicznej wyobraźni rewolucyjnej”, będącej swoistą treścią wypartą z porządku społecznego: „Ofelizm jest językiem sentymentalnej rewolucji w uczuciach, która wywraca na nice dotychczasowe podziały płci. Jest on również konstelacją tropów kodującą społeczny przewrót”<sup>72</sup>.

Ten wątek ofeliczny, silnie obecny u Świrszczyńskiej, uwypuklony zostanie w wierszach dotyczących kobiecej starości<sup>73</sup>. Poetka wprowadza niepokój, wytwarzając napięcie między obrazem sentymentalnej miłości i obrazem szaleńczej rozpacz; między patriarchalnym wyobrażeniem kobiety młodej a wyzwoloną seksualnością kobiety starej. Stara kobieta, „pomstująca na swój los”, wędrująca od domu do domu, mamrocząca słowa zemsty, z całą pewnością wzbudza lęk związany

71 Z. Freud, *The Complete Letters...*, s. 227.

72 K. Czeczot, *Ofelizm. Romantyczne zawłaszczenia, feministyczne interwencje*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2016, s. 41.

73 O starości kobiecej w twórczości Świrszczyńskiej pisały m.in. Agnieszka Gajewska oraz Anna Węgrzyniakowa. Por. A. Węgrzyniakowa, „Siwa baba i biega”. Ostatnie wiersze Anny Świrszczyńskiej, w: *Starość: wybór materiałów z VII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, red. A. Nawarecki, A. Dziadek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995; A. Gajewska, *Starość*, w: Eadem, *Hasło: feminizm*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 271–274.

z podżeganiem do buntu i knuciem spisków<sup>74</sup>. Taki obraz czarownicy pojawia się już w *Czarnych słowach*, w *Wietrze*, przeważa w *Jestem baba* i w *Szczęśliwa jak psi ogon*, a także w ostatnim tomie *Cierpienie i radość*. Poetka skupia się na doświadczeniach starych kobiet z ludu. Szczególnie interesujące pod tym względem są dwa wiersze z tomu *Wiatr: Stara wariatka* i *Siwowłosa Ofelia*, gdzie mamy do czynienia z losem „udręczonej żądzą i szaleństwem Ofelii”, spacerującej po plantach, a także „pijanej wariatki”. Ta ostatnia „tańczy, zbiera resztki z talerzy, / śpiewa plugawe piosenki, / zaleca się do panów” (*Siwowłosa Ofelia*, W, 26). Ukazana przez poetkę sceneria miasta z jego wyraźnym podziałem na dwie odrębne sfery zostaje zaburzona przez wtargnięcie kobiecej namiętności pogrążonej w szaleństwie<sup>75</sup>.

Świrczyńska zdaje się mieć świadomość, że sytuacja, w jakiej znalazły się te kobiety, jest efektem panujących stosunków produkcji. Starość ukazana zostaje przez poetkę nie jako etap biologiczny, lecz jako kulturowy i społeczny artefakt. W wierszu *Stara kobieta* pisze ona o społecznej degradacji kobiecej starości, która staje się kolejną z funkcji dyscyplinujących:

Jej uroda  
jest jak Atlantyda.  
Zostanie dopiero odkryta.  
O jej miłosnych pragnieniach  
pisało tysiące humorystów.  
Najgenialniejsi z nich  
weszli do lektur szkolnych.  
Jedynie jej kochanie z diablem  
miało powagę  
ognia stosu.  
I mieściło się w człowieczej wyobraźni  
jak stos.

74 Federici pisze: „[...] stare kobiety krążyły od domu do domu i wpuszczały w obieg opowieści i sekrety, rozniecając namiętności i wiążąc ze sobą wydarzenia z teraźniejszości z wydarzeniami z przeszłości. Ich obecność powodowała zamęt i stawała się źródłem lęku wśród reformatorskiej elity modernizatorów, skoncentrowanej na zniszczeniu przeszłości, kontrolowaniu ludzkich zachowań, aż po ich instynktowne życie, a także na unicestwianiu zwyczajowych relacji i powinności”. S. Federici, *Witch, Witch-Hunting, and Women...*, s. 32.

75 Por. E. Majewska, *Czego ona znowu chce? Szaleństwo Ofelii jako strukturalne przekształcenie sfery publicznej*, „Dialog” 2018, nr 3, s. 193–203.

Ludzkość stworzyła dla niej  
 najbardziej obelżywe  
 słowa świata.

*Stara kobieta*, JB, 48

Starzenie się jest u Świrszczyńskiej procesem ściśle powiązanim z kolektywnymi sposobami życia społecznego. W świecie zdominowanym przez progresywistyczną koncepcję czasu, fetysz rozwoju i techniki odmładzania, starość zaczyna być utożsamiana ze stanem opóźnienia, nieprzystosowania czy lęku przed nowością. Natomiast starość kobiety w nowoczesnych społeczeństwach zaczyna być postrzegana jako kondycja nieuchronnie związana z wyczerpaniem funkcji reprodukcyjnych ciała. Jak pisze Federici, „Seksualność stłumiona jest w dzieciństwie i okresie dorastania, a także wśród kobiet starszych. A zatem lata, w których pozwala nam się na seksualną aktywność, to okres, w którym jesteśmy najbardziej obciążone pracą, kiedy to czerpanie radości z kontaktów seksualnych jawi się jako nie lada wyczyn”<sup>76</sup>.

Poetka obnaża mechanizm wykluczania kobiecej starości z porządku społecznego. Dewaluacja ciała starej kobiety jest integralnym elementem ekonomii patriarchalno-kapitalistycznych, które utrwalają obraz starości jako nieproduktywnej i wypadającej z obiegu wymian. Seksualność starej kobiety staje się więc przedmiotem społecznego tabu, zaś stara kobieta, jeśli nie uczestniczy w roli opiekunki w procesie wymiany pokoleniowej, skazana jest na społeczną izolację. Jak zauważa Heather A. Brown, opisane przez Marksa zjawisko alienacji czy pracy wyobcowanej wykracza poza relacje obowiązujące w miejscu pracy i rozciąga się na całość stosunków społecznych<sup>77</sup>. Świrszczyńska uchwyciła ów stan społecznej alienacji przez brak kontaktu cielesnego z drugim człowiekiem, jak w przypadku starej wariatki: „Młodziutki lekarz / z obrzydzeniem dotyka jej ręki” (*Stara wariatka*, W, 27). Kobiety, pogrążone w szaleństwie wyobcowania, łakną więc nie tylko kontaktu cielesnego, ale przede wszystkim bycia częścią więzi społecznych: „kto zechce pokochać starą Ofelię” (*Siwowłosa Ofelia*, W, 26), pyta poetka. W innym wierszu *Łzy* ujmie to doświadczenie w jeszcze bardziej przejmujący sposób:

76 S. Federici, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012, s. 25.

77 H. Brown, *Marx on Gender and the Family...*, s. 27.

Stara kobieta płacze,  
 utula się w płakaniu  
 jak ptak w gnieździe.  
 Osuwa się  
 w głębokość płaczu.  
 Zanurza się z głową  
 w ciemne zanurzenie.  
 Łzy biegną jej po twarzy  
 jak małe, ciepłe zwierzątka.  
 Głaszczą starą twarz,  
 litują się.

Ostatnia rozkosz  
 łez.

*Łzy, W, 20*

Przedstawienie kobiecej starości nie jest u Świrszczyńskiej jednowymiarowe. Nie mamy tu do czynienia wyłącznie z opisem cierpienia i krzywd. Poetka przełamuje fetysz reprodukcji, jaki wpisany jest w określone momenty życia kobiety. Pograżone w szaleństwo tańczące Ofelie wciąż wzbudzają lęk: zaburzają porządek społeczny oparty na kulcie młodości, urody i produktywności; przekraczają granice między sferą prywatną a publiczną, buntując się przeciwko przymusowi społecznej izolacji. Taki obraz zbuntowanej kobiecej starości dominować będzie w *Jestem baba*. Świrszczyńska nieustannie uderza w wykluczające sposoby przedstawiania kobiecego ciała: brzuch kobiety, która urodziła pięcioro dzieci, jest piękny („Ma prawo mieć gruby brzuch, / jej brzuch urodził pięcioro dzieci [...] // Ten brzuch jest piękny”; *Jej brzuch*, JB, 34); stara kobieta jest piękna („Jej miły mówi: / – Masz włosy jak perły”; *Największa miłość*, JB, 38) i jednocześnie wolna, buntuje się bowiem przeciwko wykorzenieniu jej ze świata relacji społecznych:

Uciekła z domu starców.

Sypia na dworcach,  
 włóczy się ulicami, polami,  
 krzyczy, śpiewa, klnie  
 plugawo.

Z tyłu głowy, poza gałkami oczu  
 nosi w kościanym relikwiarzu czaszki  
 bunt.

*Bunt*, JB, 8

Ten obraz starej, włóczącej się kobiety nie jest tu przypadkowy. Przywodzi bowiem na myśl długą tradycję włóczęgi, będącej w istocie ucieczką przed reżimem pracy. Włóczęga, jak przypomina Kristin Ross, jest bowiem określaną w dziewiętnastowiecznej prasie nie jak ktoś, kto nie posiada domu, lecz ktoś, kto nie ma żadnego zawodu<sup>78</sup>.

W feministycznych badaniach nad kobiecą starością, które narodziły się wraz z nastaniem drugiej fali feminizmu, pojawia się odmienna wizja starości<sup>79</sup>. Nie jest ona postrzegana w kategoriach choroby czy zmierzania ku końcowi, lecz jako proces „przebudowy” ciała, w trakcie którego pewne jego funkcje zyskują więcej mocy, zaś inne wygasają. Jak pisze Vita Fortunati, starzenie jest o wiele bardziej złożonym zjawiskiem, które odzwierciedla nieprzerwany proces przystosowywania się ciała do osiągnięcia niespotykanej do tej pory równowagi<sup>80</sup>. U Świrszczyńskiej ten proces ukazany zostaje w późniejszych książkach poetyckich, a zwłaszcza w tomach *Szczęśliwa jak psi ogon* oraz *Cierpienie i radość*. Nie ukazuje ona kobiecej starości w kategoriach kontemplacyjnego namysłu nad końcem i śmiercią, lecz przez pryzmat nieprzezwyciężalnej siły, niepohamowanego szczęścia, a także duchowej i cielesnej pełni:

Biegam po plaży.  
 Ludzie się dziwią.  
 – Siwa baba i biega.

Biegam po plaży  
 z bezczelną miną.  
 Ludzie się śmieją.

78 Por. K. Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Verso Books, London 2008, s. 59.

79 Szczegółowe omówienie najważniejszych stanowisk dotyczących kobiecej starości w badaniach feministycznych znaleźć można w tekstach Vity Fortunati. Por. Eadem, *Aging and Utopia Through the Centuries*, „Aging Clinical and Experimental Research” 1998, no 10, s. 77–82.

80 Eadem, *The Controversial of Female Body: New Feminist Perspectives on Ageing*, „Cadernos De Literatura Comparada” 2005, no 2, s. 86, s. 85–102.

– Siwa i beczelna.  
Aprobują.

*Biegam po plaży, CiR, 73*

Tym, co w szczególności zbliża poezję Świrszczyńskiej do poetyki surrealizmu, jest uwolnienie kobiecej seksualności z normatywizujących trybów ekonomii patriarchalno-kapitalistycznej<sup>81</sup>. Staje się ono wyrazem sprzeciwu wobec normatywnej polityki rodzinnej PRL-u. Spełnienie erotyczne kobiety przestaje być grzechem czy winą; będzie raczej sposobem na ucieleśnienie nowej rzeczywistości. Najdobitniej rzecz tę ukazują wiersze z cyklu *Miłość* (z tomu *Liryki zebrane*), gdzie poetka przedstawia dojrzałą kobietę w relacji erotycznej z osiemnastolatkiem (*Zwierzenia kobiety płoczej*, LZ, 101). Zniesiona zostaje tym samym granica między miłością duchową a cielesną; między początkiem a kresem; a także między daniem życia a osuwaniem się ku śmierci. Ciało starej kobiety jest w poezji Świrszczyńskiej ciałem niegotowym i otwartym, jak powiedziałby Michaił Bachtin; ciałem „umierającym-rodzącym-rodzonym”: „jest ono zawsze niegotowe, wiecznie tworzące się i twórcze, jest ogniwem w cyklu rozwojowym”<sup>82</sup>. Niewykluczone, że to właśnie stąd brałaby się fascynacja poetki cielesnym dołem:

Zostanę na starość  
babką klozetową.  
Będę pisać wiersze  
przychylne cielesności  
jak dwa zera.

Nauczę się pokory  
wobec ludzkiego pęcherza i jelit,  
co są o tyle mądrzejsze  
ode mnie.

*Zostanę babką klozetową, SJPO, 35*

Świrszczyńska wskrzesza obraz kobiecej starości, który został pogrzebany w społecznej pamięci i skarykaturowany przez baśni i kulturę

81 W *Drugim manifestie surrealizmu* (1929) Breton podkreślał wagę przekształcenia stosunków społecznych przez wyzwolenie seksualności kobiecej.

82 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go...*, s. 87.

popularną. W jej poezji odradza się postać wiedźmy, która „swoimi diabelskimi sposobami mogła uwieść młodsze, przekazując im zakazaną wiedzę, na przykład tę dotyczącą roślin, których zastosowanie służyło do przerywania ciąży, i przechowując kolektywną pamięć swoich społeczności”<sup>83</sup>. To one pamiętały o złożonych obietnicach, o niedotrzymanych słowach, o zdradach, a także o tych, którzy przyczynili się do krzywd i cierpienia lokalnych zbiorowości. U Świrszczyńskiej owa wskrzeszona pamięć zyskuje formę przekleństwa:

Przeklnę twoją krew  
i zakrzepnie w twoich żyłach.  
Przeklnę twoje oczy  
i wypłyną z powiek.  
Przeklnę kości  
i będą miękkie jak język dziecka.  
Przeklnę serce  
i pęknie z przerażenia.  
A kiedy umrzesz, wrogu,  
i błękitna dusza  
wyjdzie nocą z twego ciała,  
aby wznieść się na gwiazdę,  
pochwycę twoją duszę  
i zakopię na dnie  
bardzo głębokiej przepaści,  
i zatopię  
w bardzo głębokiej wodzie.

Żeby i dusza twoja umarła.

*Motyw afrykański. Złe czary, CiR, 53*

Co ciekawe, nie odnajdziemy w twórczości poetki wielu przykładów przekleństw i złorzeczeń; raczej przeważają wiersze, w których należy upatrywać prób wskrzeszenia tej „zakłętej wyobraźni”, wypartej przemocą z życia zbiorowego: „Musimy czuwać / nad spaniem naszych ciał, / wyłuskać z nich, gdy śpią, / ich sny, / jak wyłuskiwało się oczy średniowiecznym skazańcom” (*Zrastają się*, JB, 130). Zadanie to stanie się swoistym *credo* poetki, która właśnie w poezji upatrywała formy ko-

83 S. Federici, *Witches, Witch-Hunting, and Women...*, s. 32.

munikacji, będącej w stanie rozbudzić drzemiące w zbiorowości moce, o czym pisała w artykule *Czy poeta ma obowiązki*:

Sztuka powstała z magii. Z magicznego zaklęcia, które odczyniało chorobę i z magicznego rysunku, pomagającego upolować zwierzynę i zaspo-koić głód. Uroda estetyczna tych zaklęć i rysunków była rzeczą wtórną. Człowiek stworzył sztukę po to, żeby służyła jego gatunkowi w ciężkiej walce o przetrwanie. O tym należy pamiętać. O tym zapomnieli dzisiaj prawie wszyscy poeci. [...] Poezja powinna być włączona w codzienne życie ludzkie jak dawne słowa magicznych zaklęć.

CPO, 8

Marzenie to najpełniej uwidoczni się w tomie *Czarne słowa*, gdzie Świrszczyńska będzie nawiązywać wyraźnie do rytuałów zacerpniętych ze społeczności afrykańskich. Przedstawiając życie wioski „murzyńskiej”, Świrszczyńska bynajmniej nie popada w naiwny etnocentryzm, stawiający naturę ponad kulturą, mowę ponad pismem; nie osuwa się w ahistoryczne wyobrażenia o zmianie jako nadciągającej katastrofie. Przeciwnie, sięgając po historie mniejsze – w tym przypadku będą to antykapitalistyczne walki w epoce dekolonizacji – poetka rozbija proces synchronizacji, chcąc rozbudzić nieuświadomioną wiedzę zbiorowości na temat przeszłości. Benjamin nazywa tę przeszłość „byłością-od-zawsze”, która „objawia się każdorazowo tylko oczom konkretnej, określonej epoki: mianowicie tej, w której ludzkość, przecierając oczy, rozpoznaje ten obraz ze snu jako taki”<sup>84</sup>.

84 W. Benjamin, *Pasaże...*, s. 510–511.



## Rozdział 3

### Dekolonizując przeszłość: *Czarne słowa*

Że słowo może mieć moc armat i dynamitu, że może tchnąć w gromadę ludzką niezwykłą siłę lub tę siłę jej wydrzeć – to fakt, któremu nie da się zaprzeczyć<sup>1</sup>.

Anna Świrszczyńska

#### CZARNA POEZJA I ANTYNOWOCZESNOŚĆ

Choć poezja Świrszczyńskiej doczekała się licznych interpretacji, również tych obficie wykorzystujących narzędzia teorii feministycznych, to wciąż mamy do czynienia z niewielkim ułamkiem bogactwa, jakie z jej twórczości można wydobyć. Mam tu na myśli zwłaszcza tom *Czarne słowa*, opublikowany w 1967 roku, który stał się niejako zapowiedzią późniejszych książek poetyckich, często uznawanych za dojrzały etap twórczości poetki. Zbiór ten nie spotkał się z dużym zainteresowaniem ani krytyki towarzyszącej, ani też nie doczekał się bardziej szczegółowych interpretacji, powstających w głównej mierze po 1989 roku. Tom ten, stojący niejako w cieniu takich książek, jak *Jestem baba* czy *Budowałam barykadę*, stanowi jednakże wyjątek na tle twórczości poetyckiej kobiet lat 60. Zainteresowanie Świrszczyńskiej pieśniami afrykańskimi<sup>2</sup>, pełnymi zaklęć, magicznych rytuałów, ale też skarg i gniewu, jest nie tylko oznaką jej głębokiej wrażliwości

---

1 Pod prąd... Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

2 Warto odnotować, że pieśni afroamerykańskich niewolników, tzw. *negro spirituals*, już w latach 40. tłumaczył na język polski Czesław Miłosz. Por. Idem, *Negro spirituals*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 26, s. 4; zob. także Idem, *Negro spirituals*, w: Idem, *Przekłady poetyckie*, oprac. M. Heydel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 122–128. Niewykluczone, że były one jednym ze źródeł inspiracji poetki przy pisaniu *Czarnych słów*.

na niesprawiedliwość społeczną, ale też przejawem świadomości emancypacyjnej i zaangażowania w bieżące sprawy polityczne. Z *Czarnych słów* wyrzmiwia niezwykle wyrazisty głos poetki, będący radykalną krytyką polityki kolonialnej i imperialnej Zachodu, a także wyrazem poparcia dwudziestowiecznych ruchów emancypacyjnych, wśród których istotną rolę odegrają narody skolonizowane.

Trudno uznać *Stylizacje murzyńskie* – wbrew licznym interpretacjom powstałym wokół *Czarnych słów* – za zabieg czysto formalny, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę genezę całego cyklu. Pierwowzorem wierszy „murzyńskich” była bowiem nieopublikowana dotąd sztuka *Śmierć w Kongu* (1963), o której poetka mówiła już w 1962 roku, że „jest to pierwsza chyba współczesna sztuka polska na temat kolonializmu – czołowego problemu naszej epoki”<sup>3</sup>. Sztuka nawiązuje wyraźnie do wydarzeń związanych z okolicznościami tragicznej śmierci Patrice’a Lumumby, pierwszego premiera Demokratycznej Republiki Konga, bohatera antykapitalistycznej i antykolonialnej rewolucji, działającego aktywnie na rzecz niepodległości Konga. O kulisach powstawania sztuki poetka mówiła wielokrotnie:

Bezpośrednim bodźcem do napisania sztuki była śmierć Lumumby. Od dawna do postaci tej, która już za życia stała się legendą [...], czułam głęboką sympatię. Interesuje mnie też od dawna tak bardzo aktualna dziś problematyka walki z kolonializmem, wolnościowych dążeń ludów Afryki, a wreszcie tak mało znana u nas sztuka murzyńska. Praca nad utworem, poświęconym Lumumbie, okazała się niełatwa – ze względu na prawie całkowity brak u nas odpowiednich materiałów. Studiowałam temat w Międzynarodowym Instytucie w Warszawie, przejrzałam dziesiątki różnorodnych czasopism, rozmawiałam z ludźmi, którzy przebywali ostatnio w Afryce – m.in. z red. Kapuścińskim, który opowiadał mi, z jakim nabożeństwem słuchane są w Afryce nagrane na płyty przemówienia Lumumby [...]<sup>4</sup>.

Celem dwudziestowiecznych walk o charakterze antykolonialnym nie było wyłącznie osiągnięcie politycznej niezależności, ale przede wszystkim wstrząśnięcie globalnymi hierarchiami. Stawką było więc wywalczenie egalitarnego świata dla wszystkich, dlatego istotą *Czar-*

3 10 minut z Anną Świrszczyńską, „Dziennik Polski” 1962, nr 247, s. 3.

4 Ibidem.

*nych słów* stało się upodmiotowienie ludów skolonizowanych, o czym poetka mówi w rozmowie z Szymańskim:

Jest to sztuka o tematyce afrykańskiej, rodzaj poematu scenicznego z przewagą pierwiastków fantastycznych. Rzecz dzieje się w Kongu, akcja związana jest z tragiczną śmiercią Patrice [!] Lumumby. Wprowadziłam do sztuki legendy, wierzenia i poezję afrykańską, których niezwykłym pięknem jestem oczarowana. Są w dramacie sceny z łowcami niewolników, sceny dziejące się w murzyńskim niebie, kołysanki, ceremonie żałobne, pieśni miłosne, pieśni Murzynek tłukących maniok, które skarżą się na swą nieludzką pracę itp. Wszystko oczywiście związane z główną akcją. Oprócz postaci realistycznych występują kukły szympansov, szakali, czarowników, które przy wtórze egzotycznych instrumentów śpiewają teksty wzorowane na poezjach murzyńskich<sup>5</sup>.

Wyraźnie antykolonialny wydźwięk poezji Świrszczyńskiej, podbudowany krytyką idei postępu i misji cywilizacyjnej, niewątpliwie znajduje odbicie w działalności organizacji kobiecych z bloku wschodniego. Sojusz kobiet z krajów satelickich z kobietami z krajów afrykańskich stanowił jeden z głównych punktów działalności Światowej Demokratycznej Federacji Kobiet oraz działalności komunistek<sup>6</sup>. Przepływ wiedzy, myśli i idei był wówczas ogromny, a jedną z czołowych ikon wolności po drugiej stronie żelaznej kurtyny stała się amerykańska

5 A. Świrszczyńska, W.P. Szymański, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 28, s. 5.

6 ŚDFK aktywnie wspierała na przykład kobiety zambijskie, oferując stypendia wyjazdowe w celu prowadzenia wzajemnych szkoleń i wymiany wiedzy na temat samoorganizacji kobiet. Organizowała liczne konferencje międzynarodowe z udziałem kobiet afrykańskich oraz działaczek z bloku wschodniego. W konferencji zorganizowanej w 1967 roku przez Światową Demokratyczną Federację Kobiet i przez Komitet Kobiet Radzieckich brały udział przedstawicielki trzydziestu czterech krajów Afryki. Przedmiotem debat była rola kobiet w społeczeństwie. W 1972 roku w Tanzanii odbyło się z kolei seminarium ŚDFK, na którym zebrały się aktywistki z Afryki wraz z przedstawicielkami krajów bloku wschodniego. Dyskutowano wówczas o systemach hegemonicznych, czyli o kapitalizmie i kolonializmie, które stały na drodze do niepodległości Afryki. Spore nadzieje pokładano w udziale kobiet w tych walkach i ich zaangażowaniu w budowanie zrębów nowego społeczeństwa. Na konferencjach organizowanych przez ŚDFK dyskutowano o możliwości udzielenia wsparcia działaczkom antykolonialnym przez komunistyczne organizacje kobiece. Por. K. Ghodsee, *Second World, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity during the Cold War*, Duke University Press, Durham–London 2019, s. 97–138.

aktywistka feministyczna Angela Davis<sup>7</sup>, o czym informowała nie tylko prasa zagraniczna, ale też krajowa<sup>8</sup>.

Moja lektura „czarnych” wierszy Świrszczyńskiej opiera się na założeniu, że twórczość poetki zasilana była przez rozmaite wpływy poglądów, myśli i idei, stanowiące konglomerat kolektywnych doświadczeń oddolnych ruchów społecznych. Taka perspektywa badawcza opiera się na założeniu Karola Marksa, wedle którego to, co jednostkowe, jest zawsze wytworem złożonych relacji społecznych: „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”<sup>9</sup>. Chcąc wydobyć ów całokształt z twórczości Świrszczyńskiej, należy przyjąć wieloliniową koncepcję historii ruchów feministycznych, która wykracza poza narrację o patriarchalnej dominacji mężczyzn nad kobietami. Wbrew temu, co pisały interpretatorki *Czarnych słów*, uważam, że poetka kreśli przed nami wizję życia wspólnotowego stawiającego opór europejskiej inwazji. Świadczą o tym chociażby te wiersze, z których wyłania się stosunek ludności afrykańskiej do środków produkcji.

W otwierającym książkę wierszu *Pieśń kobiet o manioku* poeta ukazuje przed nami obraz niewolniczej pracy za życia i po śmierci. Obraz ten przeczy podziałowi pracy typowemu dla prastarych, opartych na agrarno-komunistycznych stosunkach w dziedzinie władania ziemią, gdzie życie gospodarcze planowane było wedle ścisłych zasad organizowania i stałych prawideł. Na fakt ten zwraca uwagę Róża Luksemburg, która zauważa, że wszędzie tam, gdzie panował komunizm pierwotny, istniał ścisły podział pracy i określony sposób jej organizacji: „[...] to, co wydaje się nam dziś systemem o cechach kultu, było już w zamierzonych czasach zwykłym systemem zorganizowanej produkcji społecznej

7 W kampanię poparcia dla Davis zaangażowały się przede wszystkim kraje bloku wschodniego, zwłaszcza Niemiecka Republika Demokratyczna, która prowadziła tzw. socjalistyczną politykę solidarności. Więcej na temat popularności Davis w bloku wschodnim oraz o związkach między polityką NRD a ruchami praw obywatelskich pisze Sophie Lorenz. Por. S. Lorenz, *Heroine of the Other America: The East German Solidarity Movement in Support of Angela Davis, 1970–73*, in: *The Routledge Handbook of the Global Sixties: Between Protest and Nation-Building*, eds. C. Jian, M. Klimke, M. Kirasirova, M. Nolan, M. Young, J. Waley-Cohen, Routledge, New York 2018, s. 548–563.

8 Na łamach „Nadodrza” w numerze z 1972 roku informowano, że Davis jest ikoną wolności. W tym samym numerze opublikowany został artykuł Marianny Bocian poświęcony twórczości Świrszczyńskiej.

9 K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, T. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 7.

z daleko idącym podziałem pracy”<sup>10</sup>. Dopiero w zetknięciu z cywilizacją europejską stosunki te ulegały załamaniu. Luksemburg podkreśla, że stawką wszystkich walk ludów skolonizowanych była zatem ochrona członków swojej wspólnoty przed wyzyskiem kapitału europejskiego:

Wtargnięcie cywilizacji europejskiej było pod każdym względem fatalne dla pierwotnych stosunków społecznych. Europejczycy byli pierwszymi zdobywcami, którzy nie ograniczali się do podboju i wyzysku ekonomicznego tubylców, ale dążyli do opanowania środków produkcji przez wyrwanie z ich rąk ziemi. Kapitalizm europejski pozbawiał przez to społeczeństwo pierwotne jego bazy. Powstawały stosunki gorsze od wszelkiego ucisku i wyzysku, mianowicie całkowita anarchia oraz zjawisko specyficznie europejskie: niepewność egzystencji społecznej. Ludność podbita, oderwana od swoich środków produkcji, traktowana była przez kapitalizm europejski jako siła robocza jedynie i jeżeli było to dla celów kapitalistycznych przydatne, czyniono z niej niewolników, w przeciwnym zaś razie – tępiono<sup>11</sup>.

Dlatego też uważam, że w *Czarnych słowach* nie mamy do czynienia z przedkolonialnymi formami organizacji społecznych. Świrszczyńska nie opisuje ahistorycznych czy mitycznych ludów pierwotnych, lecz rysuje przed nami obraz katastrofy, o której mówi Luksemburg. Zetknięcie prastarych form komunizmu pierwotnego z cywilizacją europejską było w istocie zetknięciem systemów o ściślejszej organizacji pracy z systemem o działaniu anarchicznym<sup>12</sup>. Owa anarchia kapitalizmu w Europie polegała na przekształceniu społeczeństwa w wolnych producentów prywatnych z wymianą towarową. Jednakże w odniesieniu do ludów skolonizowanych nie chodziło o przekształcenie wspólnoty ziemi we własność prywatną tubylców, lecz o jej grabież. Towarzyszyło temu przetasowanie tradycyjnych stosunków społecznych i przekształcenie rdzennej ludności w niewolników najemnych<sup>13</sup>; w kobiety tłukące maniok.

10 R. Luksemburg, *Wstęp do ekonomii politycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1959, s. 135.

11 Ibidem, s. 213–214.

12 Luksemburg pisze, że w całości stosunków gospodarczych, gdzie panuje wolna konkurencja, brakuje wszelkiego planu i wszelkiej organizacji. Dlatego też dowodzi ona, że formą władzy kapitału nie jest despotyzm, lecz anarchia. Ibidem, s. 71.

13 Por. ibidem, s. 239.

Nie dostrzegam również w *Czarnych słowach* replikacji europocentrycznej idei emancypacji, która swoim zasięgiem objąć miałaby resztę świata. Wydaje się, że Świrszczyńska świetnie rozumiała, na czym polegała istota procesu dekolonizacji i w nim upatrywała możliwości wyzwolenia świata spod jarzma wyzysku i opresji. Nie oznacza to jednak, że koncentrowała się ona wyłącznie na relacjach między skolonizowanymi a kolonizatorami. Afrykańska wioska, przedstawiona w *Czarnych słowach*, skupia jak w soczewce całe spektrum stosunków społecznych: między mężczyznami a kobietami, sytymi a głodującymi, bogatymi a biednymi, wyzyskującymi a wyzyskiwanymi, podbijającymi a podbitymi.

W twórczości Świrszczyńskiej pojawiają się dwie strategie: odczarowanie mitu kapitalistycznej teleologii i zaczarowanie świata na nowo. W ramach tej pierwszej strategii dekonstruuje ona dwa mity, stanowiące podbudowę dla patriarchalno-kapitalistycznego projektu nowoczesności<sup>14</sup>: mit męskiej dominacji, a także europocentryczny mit postępu cywilizacyjnego. Już w najwcześniejszych utworach z wydanego przed wojną tomu *Wiersze i proza* (1936) można dostrzec niezwykle krytyczny stosunek poetki do nowoczesności. W wierszu *Sielanka* poetka w ironiczny sposób przedstawia historię europejskich podbojów kolonialnych, demistyfikując wpisany w nie mit „misji cywilizacyjnej”:

Nad tropikalną plażą  
na chmurach wodewile.  
Kupcy bawełny szukając Eldorado  
nowy ląd czarny odkryli.  
Łąd to forsownie korzenny i parny.  
Kipi w pniach drzewnych spirytus; wszystko dziewicze.  
Kupcy palą płowe cygara pod palmą  
pełni goryczy.

Z widnokładu zwilżanego wiecznie  
idą ludy suche, o mocnej czaszce.  
To są narody flegmatyczne bajecznie  
i męzne. Proszą o łaskę.

14 Przez nowoczesność rozumiem tu ujęcie, jakie zaproponował Michel Foucault. Wiązał on narodziny nowoczesności z pojawieniem się kapitalizmu przemysłowego oraz ukształtowaniem nowej koncepcji ciała, pracy i czasu. Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo: słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 290–291.

Kupcy bawełny są wzruszeni.  
 Rzucają w morze ładunek luksusowych likierów,  
 wydobywają Biblię z kieszeni.  
 Mówi się o założeniu republiki. Gorąca sfera.

Ach, zanurzyć się w cywilizacjach wymierających. Dość nienawiści.

I płacząc głaszczą małpy duże, mniejsze  
 i lwy najserdeczniejsze,  
 co skrzypią paszczką wśród kauczukowych liści.

*Sielanka*, WP, 22

Za owym „Eldorado”, którego poszukują Europejczycy, kierujący się marzeniem o wizji lepszego, nieskażonego cywilizacją świata, w rzeczywistości kryje się poszukiwanie bogactwa złóż i surowców oraz darmowej siły roboczej. Zamieszkujący te ziemie lud przedstawiony jest z jednej strony jako „mężny”, a z drugiej – „bajecznie flegmatyczny”, „proszący o łaskę” kupców palących cygara. Te dwie sprzeczności są w rzeczywistości stopieniem w jednym wyobrażeniu dwóch stereotypów na temat skolonizowanych ludów: dzikich kanibali, których należy zwalczać i ujarzmić za wszelką cenę, oraz osobników łagodnych, lękliwych i tchórzliwych, niezdolnych do samodzielnego myślenia, niezaangażowanych w życie społeczne i polityczne<sup>15</sup>. W rzeczywistości, jak pisze Roberto Fernández Retamar, stereotypy te „stanowią po prostu alternatywy arsenału ideologicznego powstającej dopiero przedsiębiorczej burżuazji”<sup>16</sup>. W wierszu Świrszczyńskiej kupcy bawełny przybywają z rzekomo pokojowymi zamiarami i z Biblią w ręku tworzą nową republikę, zachwycając się prostotą życia na obcym lądzie. „Wizja rajskiej istoty – kontynuuje Retamar – jest, mówiąc bardziej współczesnym językiem, roboczą hipotezą burżuazyjnej lewicy, kreślącej w ten sposób idealny model doskonałego społeczeństwa, obcego strukturom feudalnego świata, który burżuazja ta usiłuje zwalczać”<sup>17</sup>.

Świrszczyńska w doskonały sposób wykpiwa tę sielankę powrotu do stanu pierwotności, będącej kostiumem dla imperialistycznej, brutalnej polityki podbojów i wyzysku. Zrywa w ten sposób z kapitalistyczną teologią, która została porównana przez Marksa do anegdoty biblijnej

15 R.F. Retamar, *Kaliban i inne eseje*, przeł. H. Czarnocka, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1979, s. 11.

16 Ibidem, s. 11–12.

17 Ibidem, s. 12.

o grzechu pierwotnym: tam, gdzie w rzeczywistości miały miejsce przemoc i gwałt, w „łagodnej ekonomii politycznej od niepamiętnych czasów panowała sielanka”<sup>18</sup>. Podboje kolonialne, jak pisze Łukasz Moll, były w istocie „środkiem służącym do ciągłej reprodukcji systemu kapitalistycznego w rozszerzonej skali, także w jej wariantach socjalistycznych, które okazują się niezdolne do zerwania z kapitalizmem”<sup>19</sup>.

W wierszu *Kołysanka* (w *Wyborze wierszy* tytuł tego wiersza to *Kołysanka egzotyczna*, WW, 11–12) Świrszczyńska opisuje już świat, w którym owa wyobrażona przez burżuazję „pierwotna jedność z Naturą” została zerwana: „kazirodcze narody” wypędzone zostają z lasu, zwierzęta umierają, a „pijana alkoholem”, „czarna i jędrna / jak elektryczność” kobieta usypia koczkodana (WP, 10). Bynajmniej nie mamy tu do czynienia ani z typową wersją kołysanki, ani też z opowieścią o sielskim raj. Tam, gdzie wkracza cywilizacja europejska – którą tu symbolizuje elektryczność – mamy do czynienia z zaburzeniem procesu reprodukcji życia społecznego i naturalnego. Poetka zdaje się więc doskonale rozumieć dialektyczny charakter historii: postępu narzucanego przemocą i siłą. Świrszczyńska nie ma nam bowiem bajkę o utopijnym świecie, nieskażonym cywilizacją i kulturą; przeciwnie, opowiada raczej o świecie już utraconym, poddanym kolonialnej grabieży, gdzie „Pod niebem głuchym / w silnym zachwyceniu / rozwidnia się wspaniałość / szlochających” (*Kołysanka*, WP, 10).

Tym bardziej nie należy doszukiwać się w wierszach poetki stylistyki charakterystycznej dla awangardowego prymitywizmu. Przeciwnie, sądzę, że Świrszczyńskiej daleko do takich stylizacji – poetka świadomie dekonstruuje ów mit „raju utraconego”, opowiadającego o nieskażonej kulturą i cywilizacją afrykańskiej wiosce. Jak pisze Denise Murrell, analizując prymitywizm w sztuce awangardowej, postrzeganie plemion afrykańskich jako żyjących poza cywilizacją i niezdolnych do przystosowania się do przemian nowoczesności w gruncie rzeczy utrwała rasistowskie hierarchie kulturowe, wykorzystywane do uzasadniania polityki imperialistycznej<sup>20</sup>. Ta wyraźna w twórczości poetki postawa antykolonialna jest emanacją surrealizmu, dla którego krytyka

18 K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. 1, przedmowa F. Engels, red. P. Hoffman, E. Lipiński, B. Minc, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 771.

19 Ł. Moll, *Komunalny zwrot późnego Marksa i komunizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne” 2019, nr 4(235), s. 52.

20 Por. D. Murrell, *Posing Modernity: The Black Model from Manet and Matisse to Today*, Yale University Press, New Haven–London 2019, s. 87–88.

imperializmu, jak przypomina Enzo Traverso, była jednym z głównych politycznych zaangażowań<sup>21</sup>. Wiersze z późniejszego tomu poetyckiego, co prawda zatytułowane *Stylizacje murzyńskie*, bynajmniej takiej hierarchii nie reprodukują. Nie odnajdziemy też w twórczości Świrszczyńskiej – wbrew temu, co twierdzi część jej interpretatorek – „kolonialnego bzika”, charakterystycznego dla poezji międzywojennej, o którym pisał Karol Irzykowski i tak ujął tę rzecz w eseju *Plagiatowy charakter przełomów literackich*<sup>22</sup>.

W niniejszym rozdziale przyglądam się zatem i tropię te elementy twórczości Świrszczyńskiej, które wskazują nie tyle na fascynację poetki egzotyką, będącą w istocie synonimem odmienności nieeuropejskich kultur (przeciwnie, uważam, że jej stosunek do baśni „murzyńskich” jest o wiele bardziej złożony i wykracza poza zwyczajne stylizacje), ile na jej radykalnie krytyczny stosunek wobec nowoczesności i cywilizacji, co do której poetka nie miała złudzeń. W wierszu *Cywilizacja* scharakteryzuje ona pokrótce mariaż kapitalizmu, imperializmu i faszyzmu, opisując wytworzony przez niego typ społeczeństwa jako „nową rasę” „o głosie przeczystym”, która zstępuje z „gór ku dolinom” „i bierze w posiadanie” (*Cywilizacja*, WP, 28).

Obecny w *Czarnych słowach* wątek magii, zaklęć i wierzeń możemy potraktować jako opowieść o zderzeniu dwóch form organizacji społecznych: tej, opartej na komunizmie pierwotnym, z europejską gospodarką kapitalistyczną. Prastary charakter wspólnoty afrykańskiej uzewnętrznia się na poziomie rytuału, zaklęć i magii. Poetka nie kreśli jednakże idyllicznej wizji wspólnoty. Z jednej strony mamy tu do czynienia z opisem rytuałów spajających więzi społeczne, jak taniec i bęben („Obudź się. / Bije nocą w dżungli mówiący bęben. // Wyjdź z domu, / nie oglądaj się na twój dom. / Biegnij. / Biegnij tam, gdzie czekają / na ciebie”; *Mówiący bęben*, CzS, 8), a z drugiej – świat, w którym istnieje już podział na sytych i głodujących; na tych, którzy mają dostęp do środków utrzymania i tych, którzy umierają ze względu na ich brak, jak w wierszu *Głód*: „Urodziłam dziecko w porze suszy / kiedy nie ma mleka w piersiach kobiety” (CzS, 28) lub jak w *Modlitwie starego człowieka*: „Księżycu, to jest mój brzuch. / Niech jeszcze raz będzie w nim jedzenie, / jeszcze raz, księżycu, zanim umrę” (CzS, 16). Świrszczyńska

21 E. Traverso, *Lewicowa melancholia. Marksizm, historia i pamięć*, przeł. W. Gilewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020, s. 213.

22 Por. K. Irzykowski, *Plagiatowy charakter przełomów literackich*, w: Idem, *Słoń wśród porcelany. Lżejszy kaliber*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 35.

nie bez powodu skupia uwagę na tych członkach danych wspólnot, którzy są najslabsi i najbardziej podatni na krzywdy: na kobietach, dzieciach i osobach starszych. Czyni to jednakże we właściwy sobie przewrotny sposób: to właśnie w ich życiu wspólnotowym drzemie magiczna siła, która jest w stanie przerwać ciąg procesu, doprowadzającego do deprecjacji i fragmentacji życia zbiorowego. Ich wiedza, magazynowana w rytuałach, tańcu i walkach, jest siłą zaburzającą linearny bieg historii, ogarniętej fetyszem postępu.

### CZARNA POEZJA PRZECIW STYLIZACJI

W krytyce towarzyszącej kolejnym książkom Świrszczyńskiej *Czarne słowa* często traktowane były jako preludium *Jestem baba*; „zwiastują – jak pisał Włodzimierz Próchnicki – inną wizję kobiety, nie abstrakcji wykoncypowanej przez kulturę, lecz pracującej przez całe życie, rodzącej dzieci, krzyczącej z bólu i rozkoszy, starzejącej się wraz z nieubłaganim postępem czasu”<sup>23</sup>. Dostrzegano w nich również element czystej stylizacji. Stanisław Balbus uznał, że „wyrafinowany prymitywizm” *Czarnych słów* „stanowił nie tyle przejaw zainteresowania autorki dla kultur egzotycznych, ile sposób ujęcia – bardzo odważnie potraktowanej – problematyki erotycznej. Stylizacja była metodą »oswajania« tematu, wyzwalania go z szeregu konwenansów”<sup>24</sup>. W efekcie opisana przez Świrszczyńską afrykańska kobieta stała się kostiumem dla polskiej baby (wspomniany już Próchnicki pisał: „Nic wówczas tych kobiet z polskich miast i wsi nie różni od ich afrykańskich sióstr prezentowanych w *Czarnych słowach*”<sup>25</sup>). Ale w toku dalszej lektury ta ostatnia również zniknie z horyzontu rozważań i wpisana w poezję Świrszczyńskiej sytuacja klasowa ustąpi miejsca odhistorycznionej „kobiecości”.

Przyglądając się recepcji *Czarnych słów* po 1989 roku, dostrzec można pewne podobieństwa w przyjętej przez badaczki linii interpretacyjnej. Niemalże wszystkie monografistki twórczości Świrszczyńskiej będą dostrzegać w „murzyńskim” cyklu egzotyczne stylizacje, które mają uatrakcyjnić tematy dla poetki istotne<sup>26</sup>. Małgorzata Baranowska

23 W. Próchnicki, *Wejść w siebie. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Życie Literackie” 1986, nr 10, s. 9.

24 S. Balbus, *Kobieta mówi o swoim życiu*, „Twórczość” 1972, nr 8, s. 108.

25 W. Próchnicki, *Wejść w siebie...*, s. 9.

26 Por. R. Ingbrant, *From Her Point of View: Woman's Anti-World in the Poetry of Anna Świrszczyńska*, Stockholm University, Stockholm 2007, s. 182–183; A. Stapkiewicz, *Ciało, kobiecość i śmiech w poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2014, s. 33.

uznała *Stylizacje murzyńskie* za opis „abstrakcyjnego, niekonkretnego ludu”, który był w istocie „kluczem do rzeczywistości własnej”, zaś czarną kobietę za „próbna kobietę”, „próbna babę” i „pierwszą babę”<sup>27</sup>. Renata Stawowy odczytywała ten tom przez pryzmat opisu krzywd, jakich kobiety doznają „ze strony mężczyzn czy ukształtowanej według tradycyjnych wzorów opinii społecznej”<sup>28</sup>. Pisze ona, że *Czarne słowa* „opowiadają o życiu społeczności podporządkowanej starym formom. Tutaj podział ról społecznych jest bardziej sztywny niż w cywilizacji europejskiej, panujące zaś prawa okrutniejsze”<sup>29</sup>. Agnieszka Stapkiewicz również dostrzega w *Czarnych słowach* opis uniwersalnych doświadczeń kobiecości: „Uczynienie Murzynki bohaterką wiersza pozwoliło poetce na wydobywanie pierwotnego charakteru porodu (zetrzymanie ciała kobiety z ziemią), ale też na stworzenie obrazu uniwersalnego opowiadającego o każdej rodzącej”<sup>30</sup>. Skoncentrowane na wątku podrzędnej roli kobiet, badaczki podkreślały ich nikłą sprawczość i bierność. Stawowy pisze:

Kobiety w *Czarnych słowach* wykonują tradycyjnie przypisane im role: rodzą dzieci i opiekują się nimi, przyrządzają pożywienie. Biernie znoszą swój los, cokolwiek by im przyniósł. Są bezbronne wobec praw natury i wobec mężczyzn, którzy stanowią o ich życiu i śmierci. Nie ma tu miejsca na konstruktywny bunt. Mogą tylko, jak bohaterka *Kołysanki*, marzyć o śmierci jako o wybawieniu z niedoli życia lub co najwyżej zadawać pytania będące oznaką budzącej się świadomości kobiecej<sup>31</sup>.

Rzadko która badaczka odniosła się do wątków związanych z motywem walki i rytualnych tańców plemiennych wojowników. Swoją uwagę skupiły wyłącznie na opresyjnych stosunkach między płciami, na doświadczeniu macierzyństwa i porodu, a także na utożsamieniu kobiety z siłami natury. Wątki ściśle związane z opisywanym przez poetkę problemem wyzysku pracy reprodukcyjnej badaczki zredukowały do

27 M. Baranowska, „Pod czarną gwiazdą”, „Twórczość” 1986, nr 6, s. 77.

28 R. Stawowy, „Gdzie jestem ja sama”. O poezji Anny Świrszczyńskiej, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004, s. 156.

29 Ibidem, s. 156.

30 A. Stapkiewicz, *Ciało, kobiecość i śmiech...*, s. 170.

31 R. Stawowy, „Gdzie jestem ja sama”..., s. 157.

doświadczeń uniwersalnych, ignorując całkowicie antykolonialny wydźwięk *Czarnych słów*<sup>32</sup>.

Co ciekawe, obrona wcześniej linia narracyjna nie uległa zmianie również w ostatnich latach – *Czarne słowa* nadal czytane są według klucza uniwersalnej kobiecości. Nie ma również zgody wśród badaczek i badaczy co do obecnych w książce wątków kolonialnych. Podczas gdy Jacek Dehnel podkreślał, że *Czarne słowa* „warto czytać w dyskursie postkolonialnym”<sup>33</sup>, to w jednej z najnowszych interpretacji *Czarnych słów* Ewa Janion uznała wprost przeciwnie, że „obrazy poetyckie skupiają się na rdzennych wierzeniach, jakby sprzed doświadczenia kolonializmu, zupełnie nieobecnego w tomie”<sup>34</sup>. Podobnym tropem podążył Piotr Mitzner, który nie tylko wykluczył możliwość odczytania *Czarnych słów* przez pryzmat historii kolonializmu, ale sugerował wręcz, że książka ta domaga się „ostrego osądu” z perspektywy badań postkolonialnych. Choć w swojej lekturze badacz zauważył charakterystyczne dla plemion skolonizowanych przemieszanie wierzeń indygennych z wierzeniami chrześcijańskimi, które już obnażają kontekst socjoekonomiczny, to mimo wszystko podtrzymał przekonanie o czysto stylizacyjnym wymiarze czarnej poezji, dostrzegając w niej „samą metafizykę, wiarę i magię”<sup>35</sup>.

Książka ta przysporzyła interpretatorkom sporo trudności w głównej mierze dlatego, że prezentuje o wiele bardziej złożony obraz rzeczywistości, wykraczający poza wąsko rozumiane relacje między płciami. W przeciwieństwie do wcześniejszych odczytań, nie postrzegam *Czarnych słów* w kategoriach stylizacji czy kostiumu, które mają uatrakcyjnić uniwersalne problemy ludzkiej egzystencji. Nie dostrzegam też w *Stylizacjach murzyńskich* opowieści o uniwersalnym doświadczeniu

32 Przykładem może być interpretacja Ewy Janion, która w wierszu *To jest walka ostatnia* – opowiadającym o tragicznym wyborze członków wioski między samobójczą śmiercią a pójściem do niewoli – dostrzegła „spełnienie elementarnej zasady porządku patriarchalnego, w którym mężczyźni dysponują życiem kobiet i dzieci”. E. Janion, *Mit, obrzęd i duchowość Afryki w „Czarnych słowach” Anny Świrszczyńskiej*, w: *Boginie, bohaterki, syreny, pączyce. Polskie pisarki współczesne wobec mitów*, red. A. Amenta, K. Jaworska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 41.

33 J. Dehnel, *Trzecia Świrszczyńska*, „Dwutygodnik” 2018, nr 9(247), <https://www.dwutygodnik.com/artukul/8026-trzecia-swirszczynska.html?print=1> [dostęp: 12.01.2022].

34 E. Janion, *Mit, obrzęd i duchowość Afryki...*, s. 30.

35 Por. P. Mitzner, *Maska afrykańska*, w: A. Świrszczyńska, *Nienasylenie. Wiersze*, wstęp i oprac. E. Kącka, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2021, s. 79–83.

wszystkich kobiet. Czarna kobieta bynajmniej nie jest tu, jak sugerowała Renata Ingbrant, „wypartym aspektem ja – źródłem wspólnego, autentycznego doświadczenia kobiecego”<sup>36</sup>. Przeciwnie, Świrszczyńska pisze raczej o konkretnym doświadczeniu, jakim jest niewolnicza praca kobiet tłukących maniok; o cierpieniu dzieci i osób starszych dotkniętych kłeską głodu; o rozpaczliwej walce wojowników plemiennych o wolność; o wierzeniach i rytuałach, ale też o jednostkowych dramatach i radościach. Trudno zgodzić się z założeniem, że poetka chciała jedynie wystylizować swoje wiersze po to, by mówić o problemach uniwersalnych. Sądzę, że przyjęcie przez badaczki takiej linii interpretacyjnej wynika w głównej mierze ze zogniskowania uwagi wyłącznie na opresji kobiet. Taki uogólniający klucz interpretacyjny, w którym opresja płciowa znajduje się na pierwszym planie, przesłania szerszy i bardziej złożony obraz stosunków społecznych zawartych w *Czarnych słowach*.

Najwyrazistszym przykładem takiej redukcyjnej lektury *Czarnych słów* są dwa eseje z 1996 roku, autorstwa Wioletty Bojdy: *Kubistyczna Świrszczyńska* i *Tajemnice menstrualnego ciała*, poświęcone wyłącznie cyklowi „murzyńskich” wierszy. Autorka podąża w swoich interpretacjach śladem Baranowskiej. Ta ostatnia wytyka Świrszczyńskiej błąd historycznoliteracki, który miałby polegać na niedostrzeżeniu faktu, że sztuka „prymitywna” charakteryzuje się wysokim stopniem skonwencjonalizowania<sup>37</sup>. Bojda z kolei dostrzeże w *Czarnych słowach* stereotypowe przedstawienie afrykańskiej społeczności:

Starannie przechowywane w lamusach kultury, wyobrażenie dobrego dzikusa, świadka prapoczątku, wpłynęło zasadniczo na kształt świata przedstawionego w tomiku poezji Anny Świrszczyńskiej z 1967 roku – *Czarne słowa*. [...] Pozostając nadal pod urokiem stereotypu, poetka zrezygnowała z wiedzy dotyczącej organizacji plemion prostych zamkniętej w traktatach naukowych i wykorzystała mityczny kręgosłup jako fundament, na którym wybudowana została schematyczna wioska. Efektem tego jest status, jaki otrzymuje bohater tomiku – Murzyn. Uzależniając swą egzystencję od czysto biologicznych właściwości organizmu, staje się on wzorcowym przykładem człowieka funkcjonującego poza historią i cywilizacją, wolnego od wszelkich konwencjonalnych zachowań narzuconych przez kulturę, która, jak stwierdzono przed laty, jest źródłem cierpienia<sup>38</sup>.

36 R. Ingbrant, *From Her Point of View...*, s. 183.

37 Por. M. Baranowska, „Pod czarną gwiazdą”..., s. 77.

38 W. Bojda, *Kubistyczna Świrszczyńska*, „Opcje” 1996, nr 1–2, s. 18.

Rzecz w tym, że Świrszczyńska nie reprodukuje stereotypowych wyobrażeń „dobrego dzikusa”, lecz poddaje je gruntownej krytyce. Poetka nie sięga, jak chciałaby autorka, po traktaty naukowe na temat ludów pierwotnych, w tych bowiem zazwyczaj odnaleźć można reprodukcję europocentrycznego punktu widzenia i wytwarzania wiedzy na temat „podporządkowanych innych”, by posłużyć się pojęciem Gayatri Spivak, z perspektywy hegemonicznej metropolii. Tymczasem Bojda, zarzucając Świrszczyńskiej upraszczającą wizję świata afrykańskiej wioski, w swojej interpretacji sama po taką wizję sięgnie. W rzeczywistości opisanej przez Świrszczyńską dostrzega ona „idealny model świata”, który „przekształca się w utopię cielesności”, po czym „ginie”. Ów ciemny, pochłaniający i nieposkromiony świat wyzwolonej cielesności przedstawiony jest przez badaczkę tak, jak gdyby stanowić miał zagrożenie dla porządku społecznego. Tę dychotomię natura–kultura Bojda przenosi na cały obraz złożonych stosunków społecznych *Czarnych słów*. W jej interpretacji, co prawda skoncentrowanej na opresji płciowej, pojawi się jednakże redukcyjna koncepcja różnicy płciowej, rozumiana w kategoriach różnic biologicznych. Autorka – świadomie lub nieświadomie – zarzuca Świrszczyńskiej powielanie jednego z najbardziej zdyskredytowanych przez filozofie feministyczne mechanizmów przypisywania ról społecznych kobietom i mężczyznom wedle ich funkcji reprodukcyjnych<sup>39</sup>. W eseju *Tajemnice menstrualnego ciała* czytamy, że Natura

Zatrzymuje życie na poziomie procesów komórkowych i hamuje jego rozwój. Właśnie z biologii wynika ograniczony zakres poruszania.

Murzynka jest po prostu komórką jajową przedstawioną w makroskali.

Pierwotna „komórkowość” wyznacza różnicę płci i określa jej właściwości.

Mężczyzna, którego prototypem jest plemnik, to byt ruchomy<sup>40</sup>.

39 Z takim założeniem polemizował nawet sam Zygmunt Freud w eseju *Kobiecość*, dowodząc, że biologiczne właściwości komórki jajowej nie mają żadnego wpływu na bierność kobiet i ich mniejszy udział w życiu społecznym: „kiedy mówicie, że coś jest męskie, z reguły chodzi wam o to, że zachowuje się to »aktywnie«, a gdy mówicie, że coś jest żeńskie, chodzi wam zwykle o to, że zachowuje się to »pasywnie«. Owszem, taki związek istnieje. Męska komórka płciowa jest aktywna i ruchliwa, poszukuje komórki żeńskiej, ta zaś, jajeczko, jest nieruchoma i tkwi w biernym oczekiwaniu. [...] Nawet w dziedzinie ludzkiego życia seksualnego niebawem zauważycie, jak niedostateczna jest metoda utożsamiania zachowania męskiego z aktywnością, a zachowania kobiecego z pasywnością”. Z. Freud, *Kobiecość*, w: Idem, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 89.

40 W. Bojda, *Tajemnice menstrualnego ciała*, „Kresy” 1996, nr 3–4, s. 77.

Bojda, chcąc usilnie zaklasyfikować poezję Świrszczyńskiej do jednego z nurtów awangardy, czy to do kubizmu, czy – ujmując rzecz bardziej ogólnie – do modernistycznych fascynacji sztuką egzotyczną, nakłada na *Czarne słowa* klisze interpretacyjne, które nie tylko spływają głębię i złożoność opisanych przez Świrszczyńską relacji społecznych, ale też utrwalają jednowymiarowy sposób lektury tego tomu poetyckiego. Chcąc wytknąć poetce podążanie za modą czy podatność na, jak rzecz tę ujął Irzykowski, „małpowanie efektu literackiego”, Bojda sama wpada w sidła stereotypu, bezkrytycznie reprodukując europocentryczny mit postępu, bazujący na dychotomii natura–kultura.

Tymczasem *Czarne słowa* to książka heterogeniczna zarówno pod względem treściowym, jak i formalnym, przedstawiająca niezwykle złożony obraz czarnej społeczności: z jednej strony skolonizowanej i zmuszonej do wykonywania niewolniczej pracy, a z drugiej – za wszelką cenę dążącej do ocalenia prastarych elementów życia zbiorowego, jak dawne rytuały, tradycje, wierzenia, ale też – co najważniejsze – stawiającej opór kapitalistyczno-imperialistycznej dyscyplinie pracy. Ten złożony obraz afrykańskiej wioski, przedstawiony przez Świrszczyńską z ogromną wrażliwością na cierpienie i niesprawiedliwość społeczną, zostaje przez Bojdę zredukowany do fantazmatu pierwotnej jedności z Naturą. Jej zdaniem, czarna społeczność ukazana zostaje przez Świrszczyńską jako nieodróżnicowana grupa istot: „Murzyn chłonie świat i jest przez świat wchłaniany. Niepokonany instynkt żywotności wybudza panistnienie grożą ostatecznym pogrążeniem się w zwierzęcość”<sup>41</sup>. Autorka nie tylko nie zwraca uwagi na złożoność panujących tu stosunków społecznych. Wszelkie opisane przez Świrszczyńską rysy życia wspólnotowego sprowadzone zostają tu do odruchów instynktownych, kierowanych prawidłami biologii i prawami Natury<sup>42</sup>. Przedstawiony przez Świrszczyńską wojownik, stawiający opór owemu zewnątrz (czyli brutalnej przemocy kolonizacji), w lekturze Bojdy staje się istotą nieukształtowaną, pozbawioną świadomości, własnego miejsca w świecie, prawideł i reguł moralnych oraz samodyscypliny:

41 Ibidem, s. 74.

42 W oficjalnym stanowisku ONZ oraz UNESCO taki sposób ujmowania różnic kulturowych przez pryzmat odmienności biologicznej, noszącej znamiona różnic rasowych, został zakwestionowany w 1951 roku. Por. W. Forajter, *Semantyka „rasy” w kulturze polskiej – wprowadzenie*, „Przegląd Humanistyczny” 2018, nr 3, s. 7.

Nieprzestrzeganie reguł i wyjście z kręgu domu zakłóca równowagę. W „świecie zewnątrz” Murzyn traci orientację. Bez stałego miejsca, bez swojego miejsca staje się osobą bez tożsamości. Pozbawiony totalnej kontroli Natury osiąga status bytu nieokreślonego. Ingerencja w stały porządek deformuje rajski obraz. Zdezorientowany Murzyn błąka się po peryferiach cywilizacji, uzależniony już tylko od instynktów przybierających czasem wybujałą postać, gdyż nie towarzyszy im wewnętrzne poczucie ładu. Jest człowiekiem niezakorzenionym, bez postaw, ponieważ zagubił poczucie granicy pomiędzy tym, co własne, a tym, co obce. Wciąż odzywa się w nim dusza wojownika, ale nie pamięta już, o co walczy. Gubi się w obcej przestrzeni. Staje się ofiarą zdegradowanego środowiska<sup>43</sup>.

Trudno o bardziej chybioną interpretację *Czarnych słów*. Przytoczony fragment jest nie tylko przykładem rażącego spłylenia poetyckiego programu samej Świrszczyńskiej, ale też zignorowania politycznego ciężaru jej poezji, opartego na lewicowym etosie odpowiedzialności społecznej i przemawiania w imieniu słabszych i pokrzywdzonych. Bohaterowie *Czarnych słów* bynajmniej nie są odpodmiotowioną, nieodróżnicowaną i niezdolną do samodzielnego myślenia masą. Przeczą temu liczne wiersze, które poetka poświęca postaciom wojowników. Nieprzypadkowo cały cykl zamyka jeden z najwymowniejszych wierszy *Walka ostatnia*. Świrszczyńska bynajmniej nie kreśli przed nami defetystycznej wizji świata padających na kolana niewolników, lecz wskrzesza pamięć o byłości – posługując się słowami Waltera Benjamina – w której zakumulowane są wiedza i pamięć zbiorowości na temat kolektywnych i egalitarnych form życia społecznego, zdolnych do urzeczywistniania innego świata.

### CZARNA POEZJA WOBEC MITU MĘSKIEJ DOMINACJI

Świrszczyńska – wbrew temu, co można by sądzić zwłaszcza po lekturze *Jestem baba* – podaje w wątpliwość mit męskiej dominacji. Nie rozpatruje krzywdy afrykańskich kobiet wyłącznie z perspektywy opresji płciowej. *Czarne słowa* to przede wszystkim opowieść o skutkach przemocy kolonialnej oraz wyzysku kapitalistycznego, będąca wyrazem solidarności poetki z tymi najbardziej pokrzywdzonymi, „idącymi w pętach” kolejnymi pokoleniami niewolników:

43 W. Bojda, *Tajemnice...*, s. 78.

Idziemy w pętach do wielkiej wody.  
 Nasze dzieci idą za nami,  
 nasze żony idą za nami.  
 Idą w pętach.  
 Dzieci umierają,  
 żony umierają w pętach,  
 my idziemy.  
 One już umarły,  
 my idziemy dalej.  
 Idziemy w pętach do bardzo dalekiej, wielkiej wody.

Utop nasze ciała, wielka wodo.  
 Błagamy cię, wielka wodo.  
 O straszna wielka wodo,  
 o bardzo straszna wielka wodo,  
 utop nas.

*Idziemy w pętach, CzS, 26*

Poetka bynajmniej nie skupia się na zero-jedynkowym ujęciu relacji płciowych, czyli na wyzyskiwanych kobietach i wyzyskujących je mężczyznach. Odsłania raczej całe spektrum relacji, które wpływają na podrzędną pozycję kobiet tłukących maniok, na wykluczenie osób starszych, głód dzieci i śmierć wojowników. Nie sposób zatem zawęzić twórczości poetki wyłącznie do uniwersalistycznych narracji o wspólnocie kobiecych doświadczeń. Nie ma tu również mowy o wspólnej opresji kobiet. Przeciwnie, w *Czarnych słowach* mowa jest przede wszystkim o opresji czarnych społeczności, która stanowi wynik imperialistycznej i kapitalistycznej polityki akumulacji, uzasadniającej podbój kolonialny oraz wyzysk dyskursem rasistowskim.

Poezja Świrszczyńskiej jest zatem osadzona w konkretnych doświadczeniach zbiorowości: wyzysku dokonywanego przemocą na ciele społecznym, a także dążeniu do emancypacji. W *Czarnych słowach* nie mamy do czynienia z ahistoryczną wizją afrykańskiego świata ani też z linearną opowieścią o postępie. Życie afrykańskiej zbiorowości nie jest przedstawione w kategoriach cywilizacyjnego zafowania; wydaje się ono również wolne od nierówności i despotyzmu, na co zwracała uwagę Luksemburg, pisząc o komunizmie pierwotnym<sup>44</sup>. Świrszczyńska uchwyciła obraz życia czarnych społeczności

44 R. Luksemburg, *Wstęp do ekonomii politycznej...*, s. 212.

w sposób nielinearny i pełen sprzeczności: jedne wierzenia i rytuały będą patriarchalne (sen o małżeństwie z wieloma kobietami w wierszu *Wesołe czarne niebo*), inne z kolei będą wskrzeszać pamięć o bardziej egalitarnych relacjach między płciami (jak w *Tańcu miłości* i *Miłosnych zaklęciach*). Rytualny taniec wolności (*Taniec wolności*) będzie zestawiony z wierszami o doświadczeniu niewoli (*Idziemy w pętach*); pragnienie odtworzenia życia wspólnotowego (*Mówiący bęben*) – z doświadczeniem alienacji (jak w wierszu *Młode żony mojego męża*, w którym członkowie społeczności pytają: „Po co żyją stare kobiety?”; CzS, 23). Praca reprodukcyjna, wytwarzająca życie (jak w wierszu *Mówi czarna kobieta*, opowiadającym o sile porodu) będzie kontrastować z wyzyskiem owej pracy (jak w *Pieśni kobiet o manioku* i *Głodzie*) i poddaniem kontroli jej wytworów.

Ten przedstawiony w *Czarnych słowach* obraz afrykańskiej wioski jest w istocie mikrokosmosem świata, w którym odbija się cała złożoność stosunków społecznych z wszystkimi jej wewnętrznymi sprzecznościami. Tym trudniej przystać na założenie, że feminizm Świrszczyńskiej ograniczał się do walki z patriarchatem. Poetka była niezwykle świadoma historycznych uwarunkowań stosunków społecznych, czemu dała wyraz w wielu swoich wypowiedziach na temat patriarchatu i czego odzwierciedleniem są właśnie wiersze „murzyńskie”.

*Czarne słowa* to książka, która wymyka się tradycyjnej, feministycznej antropologii patriarchatu, rozumianego jako system społeczny, w którym mężczyźni uciskają kobiety. Takie stanowisko prezentuje chociażby odłam feminizmu radykalnego. Kate Millet w książce *Sexual Politics* (1970) podkreślała, że patriarchat jest nie tylko pierwszym systemem dominacji, wyprzedzającym wszystkie inne (co w konsekwencji oznacza, że pozostałe formy wyzysku i dominacji są przedłużeniem męskiej supremacji), ale też jako system dominacji politycznej jest on skonstruowany tak, by wszyscy mężczyźni czerpali korzyści z wyzysku kobiet<sup>45</sup>. To ujęcie patriarchatu okazuje się jednakże niepełne i zbyt uproszczone, nie wyjaśnia bowiem, jak pisze Sheila Rowbotham, „na czym dokładnie polega relacja między patriarchalną dominacją męż-

45 Najważniejsze zarzuty wobec książki Millet stawiała Cora Kaplan, przedstawicielka marksistowskiej krytyki feministycznej. Pomijam w tym miejscu szczegóły tej polemiki. Wyczerpujące omówienie recepcji krytycznej *Sexual Politics* z perspektywy feminizmu marksistowskiego przedstawiła Krystyna Kłosińska. Por. Eadem, *Feministyczna krytyka literacka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 25–60.

czyzn nad kobietami i relacjami własności, które się z niej wywodzą, a wyzyskiem klasowym i rasizmem<sup>46</sup>.

Przełomowe dla dyskusji na temat opresji kobiet okazały się badania przeprowadzone przez feministyczne antropolożki. Eleanor Burke Leacock we wstępie do książki *Myths of Male Dominance* (1981) czyni słuszne spostrzeżenia co do źródeł opresji płciowej i klasowej. Obie formy opresji nie rozwijały się niezależnie od siebie, łączą je bowiem wspólne początki: „Opresja płciowa sięga znacznie dalej, nie tylko do początku kapitalistycznych relacji klasowych, ale do początków samej klasy<sup>47</sup>”. Teza Leacock każe przemyśleć dualne ujęcie opresji płciowych i klasowych w kierunku systemu o spójnej logice i bardziej jednolitej strukturze. Obnażając uniwersalność i ahistoryczność mitu męskiej dominacji, Leacock skupiła się na osławionym płciowym podziale pracy i zakwestionowała przede wszystkim powszechnie panujący nie tylko w literaturze popularnej, ale też wśród badaczy marksistowskich ewolucjonistyczny mit mężczyzny-łowcy/myśliwego. Podała ona w wątpliwość tezę spopularyzowaną przez antropologów, behawiorystów i socjobiologów, którzy uważali, że motorem rozwojowym społeczeństw było myślistwo. Przeciwnie, to nie myśliwi wynaleźli pierwsze narzędzia, nie oni byli dostarczycielami pożywienia, obrońcami kobiet i dzieci czy twórcami norm społecznych<sup>48</sup>. W dużej mierze to od zbieraczek zależało przetrwanie całej wspólnoty, gdyż ich wkład w reprodukcję i zgromadzenie pożywienia stanowił ponad osiemdziesiąt procent całych niezbędnych zasobów i dlatego, jak tłumaczy Leacock, udział kobiet w decydowaniu o sprawach istotnych dla społeczności był większy. Ów mit mężczyzny-łowcy czy myśliwego, jaki dominował w literaturze popularnej, okazał się projekcją burżuazyjnych wyobrażeń na historię przedkapitalistycznych form organizacji społecznych. Reprodukowany był po to, by legitymizować istniejące hierarchie płciowe i klasowe.

Ujęcie to stoi w sprzeczności ze stanowiskiem Fryderyka Engelsa, przedstawionym w książce *O pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*. Mimo że powiązał on nierówności w relacjach płciowych z systemami produkcji i własności prywatnej, to przyczynę podrzędnej pozycji kobiet dostrzegał raczej w kontroli ich zdolności

46 S. Rowbotham, *Women's Consciousness, Man's Word*, Verso Books, New York 2015, s. 117.

47 E.B. Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Monthly Review Press, New York 1981, s. 16.

48 M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014, s. 59.

reprodukcyjnych przez mężczyzn. Tymczasem feministyczne antropolożki dowiodły, że stopniowe przekształcanie się organizacji społecznych z bardziej egalitarnych w patriarchalne formy miało raczej związek z kontrolą siły roboczej kobiet i ich zdolności do wytwarzania nadwyżki<sup>49</sup>. W efekcie, jak pisze Leacock, wykształciła się nowa klasa zdominowana przez model wojownika/łowcy, której funkcjonowanie opierało się na zawłaszczeniu pracy innych ludzi. Stopniowej opresji kobiet towarzyszyły znaczące przeobrażenia w relacjach opartych na pokrewieństwie, a konkretnie: odejście od modelu matrylokalnego na rzecz modelu patrylokalnego, a także związki poligamiczne, posiadanie większej liczby żon oznaczało bowiem posiadanie większej liczby rąk do pracy. W ten sposób obie formy opresji płciowej i ekonomicznej nałożyły się na siebie i uległy obopólnemu zespojeniu<sup>50</sup>.

Podobną perspektywę przedstawiła Maria Mies w swojej książce poświęconej związkom między akumulacją kapitalistyczną a patriarchatem. Jej zdaniem przyczyn stopniowego przekształcenia relacji między płciami szukać należy w niewolnictwie, a konkretnie w niewolniczej pracy uprowadzonych przez myśliwych kobiet, które „stały się bezpośrednim źródłem dla akumulacji *własności prywatnej*”<sup>51</sup>. Niewolnictwo nie wzięło się zatem z handlu, lecz z monopolu mężczyzn na posiadanie broni, który z czasem umożliwił im uprowadzanie kobiet i wyzysk ich pracy w sensie podwójnym: nie tylko wytwarzały więcej nadwyżki przez uprawę ziemi, ale też produkowały nowych niewolników<sup>52</sup>.

Badania feministycznych antropolożek każą rozpatrywać relacje płciowe w znacznie szerszym aspekcie niż tylko przez pryzmat stosunków patriarchalnych. Badaczki udowodniły, że, po pierwsze, opresja kobiet nie jest zjawiskiem odwiecznym, lecz efektem społecznych przekształceń, a konkretnie przejścia od społeczeństw o egalitarnych genealogiach do społeczeństwa klasowego. Po drugie, dowiodły, że płciowy podział pracy pierwotnie był o wiele mniej restrykcyjny

49 C. Arruzza, *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, Merlin Press, London 2013, s. 84–86.

50 Ibidem, s. 86.

51 M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 64.

52 Jak przypomina Engels w *Pochodzeniu rodziny...*, wyraz „familia” pierwotnie odnosił się do niewolników, nie miał zatem wiele wspólnego z mieszczańskim modelem rodzinnym: „Famulus oznacza niewolnika domowego, a familia to ogół niewolników należących do jednego człowieka”, czyli żona, dzieci i niewolnicy. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1977, s. 85.

i dlatego nie przesądza o podrzędnej pozycji kobiet w społeczeństwach patriarchalnych. I wreszcie po trzecie, pokazały wyraźnie, że biologia, a konkretnie macierzyństwo, bynajmniej nie jest przyczyną wyzysku i opresji kobiet, lecz raczej czynniki społeczne i ekonomiczne, które wiążą się z produkcją, zawłaszczeniem i dystrybucją siły roboczej kobiet i wytwarzanej przez nie nadwyżki.

Powiązanie opresji kobiet z powstaniem społeczeństw klasowych, opartych na własności prywatnej i niewolnictwie, ma niebagatelne znaczenie dla zrozumienia relacji między kapitalizmem, kolonializmem a patriarchatem. Porządki te nie następują jeden po drugim, jak w deterministycznej koncepcji dziejów, lecz współlistnieją ze sobą na prawach wzajemnych powiązań i sprzeczności. Nie oznacza to bynajmniej, że przedkapitalistyczne formy organizacji społecznej wolne były od wyzysku i nierówności i że nie istniały w nich stosunki patriarchalne. Przeciwnie, jak dowiodła Luksemburg, społeczeństwa, które cechował komunizm pierwotny, istniały równolegle ze stosunkami społecznej podległości<sup>53</sup>.

Badaczki feministyczne, w tym na przykład wspomniana Rowbotham, podkreślają, że o ile „opresja kobiet różni się od opresji klasowej czy rasowej, ponieważ jej źródłem nie jest kapitalizm i imperializm”<sup>54</sup>, o tyle swą dojrzałą postać osiąga właśnie w kapitalistycznym sposobie produkcji. W ten sposób obnażona zostaje tendencja kapitalizmu do integrowania i jednocześnie przekształcania wcześniejszych form opresji, dzięki czemu tworzą one jeden pojedynczy system, a nie dwa odrębne. Dlatego w przypadku opresji kobiet mówić należy przede wszystkim o heteropatriarchalnym kapitalizmie a nie o patriarchacie jako takim<sup>55</sup>. Jak tłumaczy Cinzia Arruzza: „Przekonanie, że w tej sytuacji

53 Por. R. Luksemburg, *Wstęp do ekonomii politycznej...*, s. 212.

54 S. Rowbotham, *Women's Consciousness...*, s. 117.

55 Mies pisze: „Moja teza brzmi, że kapitalizm nie może funkcjonować bez patriarchatu, że cel tego systemu, a mianowicie niekończący się proces kapitalistycznej akumulacji, nie może zostać osiągnięty, jeżeli patriarchalne stosunki między kobietami a mężczyznami nie zostałyby utrzymane lub stworzone na nowo. Możemy zatem mówić o neopatriarchacie. Patriarchat konstituuje więc przeważnie niewidzialne podłoże widzialnego systemu kapitalistycznego. Jako że kapitalizm jest z konieczności patriarchalny, zwodnicze byłoby myślenie o dwóch odrębnych systemach, jak robią to niektóre feministki. [...] Jeśli feminizm będzie podążał tą ścieżką i nie straci z pola widzenia swoich głównych celów politycznych – a konkretnie zniesienia wyzysku i opresji kobiet – to będzie musiał przekroczyć lub przezwyciężyć kapitalistyczny patriarchat jako jeden, nieodłączny i wzajemnie powiązany system. Innymi słowy, feminizm musi walczyć

mężczyźni, w tym mężczyźni z klasy robotniczej, cieszyli się i nadal mogą się cieszyć względnymi korzyściami z opresji płciowej, nie oznacza, że należy widzieć w nich klasę wyzyskiwaczy, lecz zakłada raczej zrozumienie złożoności, za pomocą której kapitalizm integruje i wykorzystuje przedkapitalistyczne relacje władzy, by tworzyć hierarchie wyzyskiwanych i opresjonowanych, budując okopy i wznosząc bariery<sup>56</sup>. Specyficzne położenie czarnych kobiet w koloniach nie wynikało wyłącznie z patriarchalnych stosunków społecznych. Równie istotne były czynniki zewnętrzne, a mianowicie kolonialne metody wykorzystywania innych form opresji w celu pogłębienia społecznych podziałów. Jednym z elementów misji cywilizacyjnej Brytyjczyków było zniszczenie autonomii seksualnej kobiet i wpojenie czarnym mężczyznom praktyk seksistowskich<sup>57</sup>.

W *Czarnych słowach* mamy do czynienia ze współlistnieniem i ścieraniem się różnych mechanizmów władzy: zarówno tych, które uwidaczniają się w bardziej egalitarnych wspólnotach, jak i tych, które narzucane są w procesie budowania imperiów kolonialnych. Dlatego też antykolonialne i antypatriarchalne stanowisko poetki należy odczytywać przez pryzmat radykalnej krytyki kapitalizmu. W takim kontekście należałoby czytać wiersz *Opowieść o pustym koszu*, który zazwyczaj podawany jest jako przykład patriarchalnej dominacji mężczyzn i przemocy wobec kobiet:

Mąż wypędził kobietę.

– Weź do kosza swoje dzieci.

[...]

Kobieta idzie lasem,

ona już nie ma dzieci.

Ptak śmierci rzekł:

– Zjem cię, kobieto.

---

przeciwko wszystkim kapitalistyczno-patriarchalnym relacjom, poczynawszy od relacji między kobietami a mężczyznami, przez relację ludzi do natury, aż po relację między metropoliami a koloniami. Nie może pokładać nadziei na osiągnięcie swoich celów przez skupienie się wyłącznie na jednej z tych relacji, ponieważ są one wzajemnie powiązane”. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 38.

56 C. Arruzza, *Dangerous Liaisons...*, s. 126.

57 M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 92–93.

Pusty kosz wrócił do wsi,  
 kosz powiedział do mężczyzny:  
 – Nie ma już kobiety  
 ani dzieci.

*Opowieść o pustym koszu, CzS, 18*

Świrszczyńska nie romantyzuje niekapitalistycznych wspólnot opartych na komunizmie pierwotnym. Zwraca raczej uwagę na zgubny skutek wykluczenia kobiet i dzieci z życia wspólnotowego: pusty kosz wraca do wsi niczym klątwa, brak kobiet i dzieci wiąże się bowiem nieuchronnie z kryzysem reprodukcji życia, który zwiastuje kres danej społeczności. Ich wygnanie ma daleko idące skutki, zapoczątkowuje bowiem proces, jak powiedziałby David Graeber, związany z załamywaniem się ekonomii ludzkich. Proces ten charakteryzował się możliwością wyrwania ludzi z ich kontekstu i oderwania od relacji społecznych, które czynią nas istotami ludzkimi. Taki stan rzeczy stanowi, zdaniem Graebera, istotę niewolnictwa<sup>58</sup>. Choć niewolnictwo poprzedza system kapitalistyczny, to szczególną postać przyjmie wraz z jego nastaniem jako systemu światowego. Jak pisze Mies, ta integracja niewolnictwa i kapitalizmu polega na możliwości **eksternalizacji** lub **eksterytorializacji** tych ludzi, których nowo powstała grupa rządząca zamierza wyzyskiwać<sup>59</sup>. Kolonie nie były uważane za część ekonomii społecznych, gdyż znajdowały się poza cywilizacją europejską. Podobny mechanizm działania można zaobserwować w stosunku do kobiet, które stopniowo pozbawiane były udziału w życiu społecznym, co umożliwiało ich nieograniczony wyzysk. Pusty kosz z wiersza Świrszczyńskiej należałoby zatem odczytywać raczej jako przestrożę dla tych, którzy doprowadzają do utowarowienia relacji międzyludzkich, zaburzają cykl życia, dewaluują pracę kobiet i dokonują grabieżczej napaści na jej wytwory. Przypomina on o relacji zależności całej społeczności od procesu reprodukcji życia, nad którym pieczę sprawują kobiety. Ten swoiście karmiczny motyw pojawi się również w wierszu *Sumienie* (CzS, 12), w którym duch zamordowanego zwierzęcia powraca do swego oprawcy, by dochodzić sprawiedliwości<sup>60</sup>:

58 D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 236.

59 Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 75.

60 Wiersz ten nawiązuje najprawdopodobniej do opisanego przez René Girarda rytuału ofiarnego, któremu towarzyszyło poczucie winy wobec zwierzęcej ofiary. Wiązało się ono z przekonaniem panującym w wielu kulturach, że ofiara może niegdyś stać się człowiekiem. Więcej o rytuałach ofiarnych

Zabiłem zwierzę  
pod baobabem [...]

Jego oczy przyszły do mnie nocą.  
To ty zabiłeś mnie pod baobabem.

*Sumienie, CzS, 12*

Odczytanie tego i innych wierszy Świrszczyńskiej wyłącznie przez pryzmat patriarchalnej dominacji mężczyzn nad kobietami spłyca wydzźwięk *Czarnych słów*. Utrwała bowiem, posługując się określeniem Luki Basso, burżuazyjną antropologię człowieka, opartą na deterministycznej wizji dziejów. Wedle tej narracji kapitalizm miałby wypierać i niszczyć wszystkie poprzedzające go struktury społeczne, jak niewolnictwo czy feudalizm, gdy tymczasem funkcjonują one w jego obrębie i są przez niego aktualizowane<sup>61</sup>. Analogiczna narracja powstaje wokół historii patriarchy. Zdaniem Engelsa pojawia się on w miejscu obalonego prawa macierzystego dziedziczenia i pochodzenia według linii żeńskiej. Jednakże założenie Engelsa utrwała wizję, zgodnie z którą „obalenie prawa macierzystego było *wszechświatową historyczną klęską rodzaju żeńskiego*”<sup>62</sup>. Perspektywa ta nie pozwala dostrzec innych, niekapitalistycznych i niepatriarchalnych stosunków społecznych, które albo istniały w przeszłości, albo mogą dopiero niespodziewanie wyłonić się w toku kapitalistycznej akumulacji<sup>63</sup>.

Wątki te pojawiają się w *Czarnych słowach* równolegle do wierszy o przemocy wobec kobiet, jak w wierszu *Zabiłem ojca mego szakala*, w którym mamy do czynienia z odwróceniem klasycznej antropologii

---

i ich znaczeniu dla utrwalania kultury wojny pisze Barbara Ehrenreich. Por. Eadem, *Rytuały krwi*, przeł. P. Kołyszko, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 1997, s. 39.

61 Por. L. Basso, *Marx and the Common: From Capital to the Late Writings*, Haymarket Books, Chicago 2016, s. 57. Zob. także Ł. Moll, *Komunalny zwrot późnego Marksa...*, s. 45–74.

62 F. Engels, *Pochodzenie rodziny...*, s. 84.

63 Już z *Zeszytów etnologicznych* Marksa wynika, że nic nie wskazuje na to, by istniał jeden wspólny moment w dziejach, kiedy do takiej historycznej klęski kobiet doszło. Przeciwnie, Marks podkreśla, że pozycja kobiet jest o wiele bardziej zróżnicowana w zależności od kontekstu historycznego i społecznego. Co więcej, dostrzega on w kobietach potencjalne podmioty historii we wszystkich okresach rozwoju dziejowego. Szczegółowe omówienie różnic między stanowiskiem Marksa a Engelsa przedstawia Heather A. Brown. Por. Eadem, *Marx on Gender and the Family: a Critical Study*, Haymarket Books, Chicago 2013, s. 136–146, 158.

patriarchatu: „[...] ja ożyłem i zabiłem ojca mojego szakala. // Matka tańczyła” (CzS, 21). Świrszczyńska opisuje najprawdopodobniej rytuał, który świadczy o tym, że to prawo macierzyste zwycięża nad porządkiem ojcowskim. Byłoby to odwrócenie opowieści o historycznym upadku kobiet, o którym pisał Engels. Wydaje się, że poetka nie powieła linearnej narracji o nastaniu porządku patriarchalnego w miejsce matriarchatu (szerzej piszę o tym w rozdziale *Ekonomie opiekuńcze*). Przeciwnie, proces ten jawi się w jej wierszach jako o wiele bardziej złożony, co pozwala nie tylko na stworzenie zupełnie nowej koncepcji historii kobiet i ruchów emancypacyjnych. Umożliwia również wypracowanie wizji społeczeństwa przyszłości, którego zapowiedź odnajdziemy u Świrszczyńskiej, chociażby w wierszu *Bogini matriarchatu*<sup>64</sup>. Poetka pisze tu bowiem nie o świecie, który został pokonany, lecz o świecie, który dopiero nadchodzi: „przyjdiesz, / bo musi przyjść przyszłość” (*Bogini matriarchatu*, CiR, 48).

### CZARNA POEZJA A REPRODUKCJA ŻYCIA

Cykl *Stylizacji murzyńskich* prowokuje nas do refleksji nad złożonością opresji, które nie ograniczają się wyłącznie do relacji między płciami. Z *Czarnych słów* wydobyć można całą masę sprzeczności, składających się na systemową logikę, która powoduje, że z jednej strony czarna kobieta spotyka chłopkę z polskiej wsi, a z drugiej – że ich odmiennych pozycji nie sposób sprowadzić do jednej wspólnoty kobiecych doświadczeń. Wyznacza je bowiem stosunek do wyzysku ich pracy reprodukcyjnej. Wyzysk ten posiada jednakże wspólne podłoże, a mianowicie proces wywłaszczenia ludności wiejskiej i skolonizowanej ze środków utrzymania, który Marks określił mianem akumulacji pierwotnej. Chcąc uchwycić ten złożony obraz stosunków społecznych, które skupiają się w afrykańskiej wiosce jak w soczewce, przyglądam się zatem kwestii społecznej reprodukcji. W swojej lekturze *Czarnych słów* nie obieram perspektywy feminizmu intersekcyjnego<sup>65</sup>. Podążam raczej

64 Przy czym stosunek teoretyczek marksistowskich do teorii matriarchatu jest krytyczny. Mies używa słowa „matrystyczny” zamiast „matriarchalny”, ponieważ „matriarchat” sugerowałby, że matki są w stanie stworzyć polityczny system dominacji. Tymczasem nawet w matrylinearnych czy matrylokalnych społeczeństwach kobiety nie były w stanie ustanowić tak trwałego systemu politycznej dominacji, jak patriarchat. Por. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 72.

65 Funkcjonuje on bowiem jako zestaw kategorii tożsamościowych pozbawionych kontekstu teoretycznego, który identyfikowałby strukturę danego systemu, w jakim się znajdują. W efekcie, trzy kategorie, jak

za koncepcją wspomnianej w poprzednich rozdziałach Lise Vogel, która uznała, że rzetelną analizę opresji kobiet przedstawić można wyłącznie w ramach ujęcia całościowego. Polega ono na ujawnianiu systemowej logiki, jaka w danym momencie historycznym aktualizuje konkretne formy opresji.

Taką perspektywę prezentują badaczki z kręgu feministycznych teorii społecznej reprodukcji. Zawężają one niejako intersekcyjną perspektywę do jednego punktu odniesienia, jakim uczyniły doświadczenie pracy. W feministycznej teorii społecznej reprodukcji praca rozumiana jest znacznie szerzej niż praca wyobcowana, będąca formą wytwarzania wartości dodatkowej, która interesowała Marksa w pierwszej kolejności. Praca jawi się tu jako zróżnicowane-lecz-wspólne wszystkim, ucieleśnione doświadczenie. Susan Ferguson definiuje to doświadczenie jako **zróżnicowaną jedność**: zróżnicowaną ze względu na to, że jej natura jest upłciowiona, urasowiona, seksualizowana etc.; jedność, ponieważ każda z tych odrębności składa się na złożoną całość, jako że „Każde różnorako ukonstytuowane pracujące ciało uczestniczy w reprodukcji wspólnej rzeczywistości społecznej i jest ekspresją tej społecznej całości. [...] Nie istnieje praca (lub »praca najemna«) poza płcią, rasą czy sprawnością, podobnie jak nie istnieje płeć poza rasą, pracą czy seksualnością”<sup>66</sup>. Ujęcie to, skoncentrowane na społecznej reprodukcji, dostarcza nam narzędzi do analizowania przyczyn konkretnych opresji: dlaczego i w jaki sposób są one integralną częścią całości społeczeństwa i dlaczego oraz w jaki sposób w ramach owej całości są one w danym momencie historycznym odtworzane i podtrzymywane<sup>67</sup>.

Ponieważ całość społeczeństwa jest kapitalistyczna, gdyż dominuje w niej logika akumulacji i zysku, to proces społecznej reprodukcji również jest podporządkowany tej logice, mimo że tworzy wobec niej konkretne formy oporu. Dominacja owej logiki ma swoje historyczne podłoże w procesach groduzenia ziemi, polowań na czarownice, niewolnictwie i pogromach, jak również w rewolucjach społecznych

---

płeć, rasa, klasa, traktowane są równorzędnie, jako abstrakcyjne pojęcia odnoszące się do relacji władzy (klasa najczęściej redukowana jest do problemu klasizmu). W ramach tak przyjętej perspektywy nie sposób uchwycić całościowej logiki, jaka stanowi podłoże dla tych relacji. Por. M.E. Gimenez, *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*, Haymarket Books, Chicago 2020, s. 14.

66 S. Ferguson, *Intersectionality and Social Reproduction Feminisms: Toward an Integrative Ontology*, „Historical Materialism” 2016, no 2(24), s. 55.

67 Por. ibidem.

i politycznych, na skutek których praca wytwarzająca środki przetrwania jest zorganizowana kapitalistycznie<sup>68</sup>. W tym kontekście istotna staje się „polityczna dialektyka groźby i oporu”<sup>69</sup>, która pozwala przyjrzeć się historii walk przeciwko groźbom i postępującej akumulacji pierwotnej. Wbrew pozorom to nie zacołanie przedkapitalistycznych form społecznych reprodukuje opresję, lecz proces akumulacji pierwotnej, który trwa nieprzerwanie jako proces „nieprzemijających wywłaszczeń”<sup>70</sup>.

Warto zatem prześledzić te wiersze Świrszczyńskiej, w których poetka skupia uwagę na procesie pracy. Proces ten staje się pewnym punktem odniesienia do analizy zróżnicowanej pozycji kobiet w społeczeństwach patriarchalnych. Cykl wierszy „murzyńskich” otwiera bowiem przejmujący wiersz *Pieśń kobiet o manioku*, opowiadający o niekończącym się wyzysku niewolniczej pracy, efektem której będzie najwyższy stopień alienacji, a mianowicie wyobcowanie nie tylko z wytworów własnej pracy, ale też z własnego ciała:

Od świtu do nocy  
kobiety, my tłuczemy maniok na mąkę.

Nasze ręce tłuką maniok,  
nasze brzuchy tłuką maniok,  
nasze głowy tłuką maniok.

Nasze cienie tłuką maniok,  
nasze duchy po śmierci tłuką maniok.

Dlaczego my, kobiety, nawet po śmierci  
musimy tłuc maniok na mąkę?

*Pieśń kobiet o manioku, CzS, 7*

O ile w początkowych wersach czytamy, że to kobiety tłuką maniok, o tyle w kolejnych wersach cielesność kobiet ulega odpodmiotowieniu i rozczłonkowaniu: maniok tłuką już nie kobiety, lecz ręce, następnie brzuchy, potem głowy, aż wreszcie cienie i duchy. Kobiety są więc niczym zombie, tłukące maniok nawet po śmierci. Ich praca przestaje być ich własną, „na-leży do kogoś innego, jest utratą siebie”<sup>71</sup>. Opisana przez Świrszczyńską

68 Por. ibidem, s. 55.

69 Por. Ł. Moll, *Komunalny zwrot późnego Marks...*, s. 47.

70 Ibidem, s. 47.

71 K. Marks, *Praca wyobcowana*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 551.

niekończąca się praca kobiet przywodzi na myśl Marksowską teorię pracy wyobcowanej (lecz nie jest z nią tożsama, mam bowiem świadomość, że alienacja dotyczy wyłącznie pracownika najemnego i nie sprowadza się do jego subiektywnych odczuć), w myśl której im bardziej rośnie wartość świata rzeczy, tym bardziej zwiększa się deprecjacja świata ludzi<sup>72</sup>. Urzeczywistnianie pracy powoduje odrzeczywistnianie robotnika, jako że „robotnik wkłada w przedmiot swoje życie; lecz odtąd należy ono już nie do niego, tylko do przedmiotu. Im bardziej wzrasta więc ta działalność, tym bardziej bezprzedmiotowy jest robotnik”<sup>73</sup>. W efekcie „kapitał jest pracą umarłą, która jak wampir ożywia się tylko wtedy, gdy wysysa żywą pracę, a tym więcej nabiera życia, im więcej jej wyssie”<sup>74</sup>.

Mit wampira i figura zombie nie są tu przypadkowe. David McNally w książce *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism* (2011) przygląda się tym mitom obecnym w wyobraźni ludów Afryki Subsaharyjskiej. Dostrzega w nich zapis doświadczeń związanych z kolonizacją i wdrożeniem gospodarki plantacyjnej<sup>75</sup>. W owych legendach i opowieściach przeważa element charakteryzujący jedną z podstawowych cech kapitalistycznej nowoczesności, a mianowicie jej tendencję do uśmiercania pracy żywej, polegającej na przekształcaniu robotników w zombie w celu zawłaszczenia ich życiowej energii i podporządkowania interesom kapitału (co ciekawe, McNally zauważa, że wraz z przechodzeniem od pracy żywej do pracy martwej wyobraźnia społeczna również ulega przekształceniu: mit czarostwa i magii zostaje stopniowo wypierany przez mit wampira). To właśnie afrykańscy niewolnicy, pisze McNally, zostali najbardziej doświadczeni przez uśmiercającą siłę kapitalizmu, stając się martwymi za życia. System kapitalistycznego niewolnictwa pozbawił afrykańskie społeczności kultury, języka, twórczej pracy, miłości i więzi międzyludzkich, przekształcając je w zasoby darmowej siły roboczej i we własność prywatną. W efekcie stają się oni niczym więcej, jak tylko nośnikami nieodróżnionowej energii: ich podmiotowość zredukowana zostaje do czystej fizyczności, ograniczonej do podstawowych funkcji motorycznych.

72 Ibidem, s. 547.

73 Ibidem, s. 548.

74 K. Marks, *Kapitał...*, s. 246.

75 Wówczas, jak zauważa Marks, do barbarzyńskiego wyzysku niewolników dochodzą „cywilizowane okropności pracy nadmiernej” (cyt. za: M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 249). Konsumowanie życia niewolnika zaczęło przybierać na sile wtedy, kiedy stawką stało się wytwarzanie wartości dodatkowej.

Świrszczyńskiej udało się uchwycić ten moment na przykładzie pracy reprodukcyjnej, a konkretnie jej przejścia od pracy żywej do pracy martwej. Praca wytwarzająca życie i podtrzymująca regenerację społeczności ludzkich, która niegdyś zapewniała kobiecie wysoką pozycję społeczną, w kolonialnym kapitalizmie staje się zestawem czynności, które uprzedmiotawiają jej ciało i podporządkowują funkcje reprodukcyjne interesom kapitału. Mamy tu zatem do czynienia ze szczególną formą wyzysku, który dotyczy urasowionych w dyskursie europocentrycznym czarnych kobiet i pracy niewolniczej. Celem tego dyskursu było odseparowanie produktu od jego producentki, co umożliwiała całkowitą eksploatację kobiecego ciała. Mies zwraca uwagę na to, że „pojęcie eksploatacji użyte jest tu w znaczeniu mniej lub bardziej trwałej separacji i hierarchizacji, jaka zachodzi między wytwórcą a konsumentem, kiedy to ten ostatni, nie wytwarzając niczego sam, może zawłaszczyć produkty i usługi tego pierwszego”<sup>76</sup>. W odniesieniu do wyzysku pracy kobiet proces ten skutkował zawłaszczeniem reprodukcyjnych zdolności kobiecego ciała, znaturalizowaniem pracy reprodukcyjnej (jak pisze Mies, reprodukcja ludzi i życia stała się faktem naturalnym, a nie historycznym), a co za tym idzie – pociągał za sobą wywłaszczenie kobiet z wiedzy na temat ich ciał i zaburzenie ich naturalnego cyklu. W tym sensie praca kobiet tłukących maniok jest formą pracy wyalienowanej: opisaną przez Marksa utratę siebie należy tu rozumieć dosłownie.

Choć wyzysk pracy reprodukcyjnej kobiet jest w patriarchalnym kapitalizmie powszechny, stanowi bowiem dźwignię funkcjonowania tego systemu, to nie wydaje się, żeby u Świrszczyńskiej owo retoryczne pytanie „Dlaczego my?” stanowiło wyraz siostrzanej wspólnoty kobiet, doświadczających takiej samej formy opresji w systemie patriarchalnym. Przeciwnie, sądzę, że wiersz ten, odczytywany w kontekście całości *Czarnych słów*, zwraca uwagę na zróżnicowaną pozycję kobiet w patriarchalnym kapitalizmie: daleko czarnym kobietom tłukącym maniok na mąkę do spracowanej i noszącej wodę chłopki z *Jestem baba* nie tylko w sensie geopolitycznym, ale przede wszystkim pod kątem zróżnicowanej wartości ich pracy. Jak pisze Ferguson, „od samego początku w kapitalizmie praca i życie ludzi są wartościowane odmiennie [...] społeczno-geograficzne usytuowanie ciał – i pracy wymaganej do społecznej reprodukcji tych ciał – ma znaczenie: rzekomo równe sobie ciała *stają się* innymi i inaczej wartościowanymi ciałami w społeczeństwach

76 M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 46.

kapitalistycznych”<sup>77</sup>. Za sprawą rozmaitych technik politycznych, ekonomicznych i społecznych ciała te są urasawiane i wtłaczane w konkretny schemat ról płciowych, by w ten sposób można było uzasadniać reprodukcję systemowych nierówności. Nie oznacza to, że kapitalizm stanowi jedyne wyjaśnienie dla opresji płciowej czy rasowej. Niemniej jednak jest on tym systemem, w ramach którego takie formy opresji są reprodukowane i podtrzymywane.

Świrszczyńskiej udało się w pełni uchwycić ten obraz skomplikowanych zależności, o których pisze Mies. *Czarne słowa* to książka, w której czarownica spotyka się z niewolnicą; ciemieżona chłopka z ciemieżoną czarną kobietą; spalona na stosie akuszerka z afrykańską szamanką. Należy jednakże mieć na uwadze, że podczas gdy czarownice palono na stosach, by zmusić kobiety w Europie do poddania się procesowi „ugospodynnienia”, to niewolnice poddawano nieludzkiemu wyzyskowi na plantacjach kolonialnych, zabraniając im rodzenia dzieci. Te dwa procesy, kolonizacji i ugospodynnienia, jak pisze Mies, były ze sobą nieodłącznie związane: „Bez intensywniej eksploatacji zewnętrznych kolonii – niegdyś jako bezpośrednie kolonie, dziś jako międzynarodowy podział pracy – nie byłoby możliwe ustanowienie kolonii »wewnętrznych«, czyli rodziny nuklearnej wraz z kobietą utrzymywaną przez męskiego żywiciela rodziny”<sup>78</sup>. Obydwa procesy utorowały drogę do historii, o której Świrszczyńska opowiada już w *Jestem baba*.

Antynowoczesny wydzwięk *Czarnych słów* podaje w wątpliwość mit postępu i każe zwrócić uwagę na problem postępującej akumulacji kapitału, na skutek której jedna część świata, czyli tzw. krajów rozwiniętych, może żyć w dobrobycie wyłącznie dzięki temu, że inne kraje, czyli tzw. rozwijające się, cierpią głód<sup>79</sup>. Najdobitniej rzecz tę ukazują wiersze o głodzie, jak *Modlitwa starego człowieka* czy *Głód*. W tym ostatnim wierszu Świrszczyńska zwróci uwagę w szczególności na dramatyczną pozycję kobiet, która uległa zmianie. O ile w ekonomiach niekapitali-

77 S. Ferguson, *Intersectionality and Social Reproduction Feminisms...*, s. 53.

78 M. Mies, *Patriarchy and Accumulation...*, s. 110.

79 Mam tu na myśli mit „niedorozwoju” krajów globalnego Południa lub krajów byłego bloku wschodniego, które – wedle uniwersalizującej narracji Zachodu, określanej przez Mies jako „doganianie postępu” – muszą dążyć do osiągnięcia tych samych standardów konsumenckich i gospodarczych, jakie panują w krajach globalnej Północy. Tymczasem Mies podkreśla wyraźnie, że ów rozwój jednej części świata zawsze pociąga za sobą niedorozwój drugiej części świata. Por. M. Mies, *The Myth of Catching-up Development*, in: M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London–New York 2014, s. 55–69.

stycznych zazwyczaj sprawują one kontrolę nad reprodukcją życia swoich społeczności, o tyle w ekonomii kapitalistycznej są tej sprawczości całkowicie pozbawione:

Urodziłam dziecko  
w porze suszy.  
Wykopię w ziemi jamę,  
położę do niej dziecko.  
Nasypię piasku  
w jego usta.  
Nasypię piasku  
w jego oczy.  
Żeby umarło.

Urodziłam dziecko w porze suszy,  
kiedy nie ma mleka w piersiach kobiety.

*Głód, CzS, 28*

Głód, jaki afrykańskie społeczności cierpią w trakcie suszy, bynajmniej nie jest skutkiem działania natury, jak rzecz tę ujęła Bojda, pisząc, że mamy tu do czynienia ze „zrównaniem istnienia kobiety z istnieniem Natury”, podlegającym tym samym prawom<sup>80</sup>. Przeciwnie, w tym krótkim wierszu Świrszczyńska zawarła ogrom tragedii, jaki wynika z imperialistycznej polityki wzrostu, monopolizacji środków produkcji i ekstrakcji zasobów naturalnych z kolonii do krajów europejskich<sup>81</sup>. Owa jedność ciała i natury, która gwarantuje reprodukcję życia i jego przetrwanie, zostaje zerwana na skutek tej polityki, która jest, jak pisze Tithi Bhattacharya, polityką wytwarzającą jedynie śmierć.

Świrszczyńska, skupiając się na postaci afrykańskiej kobiety, zazwyczaj ukazuje ją jako tę, która sprawuje większą kontrolę nad społeczną reprodukcją niż kobiety w społeczeństwach europejskich. Świadczy o tym chociażby wiersz opowiadający o porodzie:

<sup>80</sup> Por. W. Bojda, *Tajemnice...*, s. 75.

<sup>81</sup> Jak pisze Przemysław Wielgosz, w okresie przedkolonialnym istniały stare systemy gospodarcze z zabezpieczeniami na wypadek klęsk żywiołowych, które zostały zniszczone na skutek polityki imperialnej. Rozbudowane systemy magazynów i sieć redystrybucji ziarna podstawowych zbóż zapobiegały klęskom głodowym. Ich likwidacja w imię urynkowania produkcji doprowadzała do katastrofy humanitarnej. Por. Idem, *Gra w rasy. Jak kapitalizm dzieli, by rządzić*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2021, s. 195.

Leżę na ziemi,  
patrzę w niebo,  
krzyczę.

Rodzę człowieka.  
Przestaję krzyczeć,  
urodziłam człowieka  
Patrzę w niebo.

*Mówi czarna kobieta, CzS, 15*

Wierszy o doświadczeniu, jakim jest poród, znajdziemy w twórczości Świrszczyńskiej znacznie więcej. Jednakże *Mówi czarna kobieta* to tekst wyjątkowy właśnie dlatego, że ów poród nie odbywa się w sali szpitalnej w obecności personelu medycznego, jak w *Jestem baba*, lecz na łonie natury. Poetka wskazuje zatem na ten rodzaj ucieleśnionej wiedzy, którego kobiety europejskie – pod wpływem rozwoju nowoczesnej nauki i medycyny, ale też wyrugowania wiedzy akuszerki i zielarki – zostały pozbawione<sup>82</sup>.

Być może stąd brałoby się przekonanie poetki o przewadze kobiet afrykańskich nad europejskimi. W jednym z wywiadów poetka (jak wiadać nie całkiem wolna od stereotypowej wiedzy na temat plemion afrykańskich) powie, że kobieta „góruje tam nad mężczyzną pod względem moralnym, występuje przeciw praktykom ludożerskim, zabijaniu nowo narodzonych dzieci itd.”<sup>83</sup>. Jednakże nie dokonuje ona oceny moralnej owych praktyk z perspektywy tzw. kultury metropolii. Przeciwnie, podkreśla raczej, że kobiety afrykańskie są świadome swojej roli w procesie reprodukcji. Stąd zaciekły opór kobiet afrykańskich polegać będzie na – jak pisze Luksemburg – walce o ochronę resztek dawnych form życia społecznego. Ostatnia forma komunizmu pierwotnego, obecna jeszcze wśród niektórych plemion pierwotnych, wykazuje bowiem cechę ciągłego trwania i jednoczesnego dostosowywania się do nowych warunków. W jej miejsce powstawać mają nowe formy, świadczące o długowiecznym procesie stawiania oporu ekonomiom kapitalistycznym<sup>84</sup>. Dlatego też zwrócenie przez Świrszczyńską uwagi na rolę kobiet jest tu znaczące: to one powinny przewodzić reprodukcji społecznej;

82 Por. B. Ehrenreich, D. English, *Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers*, Feminist Press, New York 2010.

83 A. Świrszczyńska, W.P. Szymański, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską...*, s. 5.

84 Por. R. Luksemburg, *Wstęp do ekonomii politycznej...*, s. 201–202.

one wreszcie powinny dążyć do odzyskania nad nią kontroli w celu tworzenia nowych form życia wspólnotowego. Jak pisze Federici:

Opowiadanie się za tym, żeby kobiety przewodziły kolektywizacji pracy reprodukcyjnej nie jest tożsame z naturalizacją pracy domowej jako powołania kobiet. Jest odmową wymazania kolektywnych doświadczeń, wiedzy i walk toczonych przez kobiety, które są istotnym elementem oporu wobec kapitalizmu. Nawiązanie do tej historii jest niezbędnym krokiem zarówno w stronę rozmontowania upłciowionych konstrukcji, w których żyjemy, jak też przekształcenia naszych domów i życia jako dóbr wspólnych [commons]<sup>85</sup>.

### POEZJA CZARNEGO OPORU

Tym aspektem *Czarnych słów*, na który najrzadziej zwracano uwagę w recepcji twórczości Świrszczyńskiej, jest powracająca postać wojowników i motyw walki wojennej. Mamy tu do czynienia z jawnym i świadomie przez Świrszczyńską zastosowanym zabiegiem upodmiotowienia czarnych społeczności. Poetka ani razu nie pisze o niewolnikach, lecz ukazuje skolonizowane ludy jako wojowników, przełamując tym samym przypisywany im stereotyp bierności i wrodzonej podległości. W wierszach *Zwycięski wojownik umiera* oraz *Wesołe czarne niebo* czytamy o historii wojownika ginącego w walce, który zyskuje nowe życie po śmierci, przeobrażając się w bóstwo. Lokując wizję lepszego świata w innym wymiarze życia, będącego oznaką nadchodzącej przyszłości, poetka przekształca mit romantyczny w energię utopijną. Odkrycie przez wojowników boskiej siły jest tożsame z uświadomieniem sobie możliwości emancypacji. Jednakże odmowa poddania się naturalnemu biegowi rzeczy i historii nie gwarantuje sukcesu i wygranej. Przeciwnie, zarówno Enzo Traverso, jak i Michael Löwy podkreślają, że wszelkie ruchy rewolucyjne nie są napędzane teleologiczną wiarą w zwycięstwo. Motorem ich działań jest „żywione głęboko przekonanie, iż niemożliwe jest życie człowieka godnego tego miana

85 S. Federici, *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*, przeł. M. Marszałek, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, [http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici\\_feminizm\\_i\\_polityka\\_dobr\\_wspolnych.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf) [dostęp: 20.09.2020]; zob. także S. Federici, *Ponowne zaczarowanie świata: technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych*, przeł. J. Brzeziński, B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 3(33).

bez zacieklej walki i bez niezachwianej energii, występującej przeciwko ustanowionemu porządkowi<sup>86</sup>.

Nawet kreślona przez poetkę wizja rajy pełnego zón, niewątpliwie będąca projekcją fantazji patriarchalnych, pozbawiona jest typowego dla burżuazji sposobu wartościowania i dokonywania oceny moralnej. Poetka nie przykłada własnego systemu wartości do odmienności kulturowych plemion afrykańskich<sup>87</sup>. Bez cienia ironii pisze w *Wesołym czarnym niebie*, przypominającym nieco chrześcijańską wizję rajy, o poligamicznej formie małżeństwa:

Czarny żołnierz idzie po śmierci do nieba,  
czarny Pan Bóg wita go wesoło.  
Czarne anielice tańczą,  
śpiewają alleluja.

One są piękne jak wskazujący palec,  
one mówią wesoło:  
Chcemy być wszystkie twoimi żonami.

Żołnierz się śmieje,  
on tańczy z nimi,  
on kocha się z nimi,  
on śpiewa z nimi alleluja.

*Wesołe czarne niebo, CzS, 22*

*Czarne słowa* są nie tylko wyrazem solidarności z walczącymi o niepodległość krajami Afryki, lecz przede wszystkim hołdem złożonym pokoleniom niewolników i ludności stawiającej opór kapitalistycznej dyscyplinie pracy. Świrszczyńska podważa zwłaszcza mit leniwego czy niezdolnego do samoorganizacji „dzikusa”, który uzasadniać miał podtrzymywanie kolonialnej strefy wpływów na Czarnym Kontynencie<sup>88</sup>.

86 M. Löwy, *Morning Star: Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia*, University of Texas Press, Austin 2009, s. 9.

87 W podobnym tonie wypowiadał się Engels w odniesieniu do wielożeństwa plemion australijskich, pisząc, że „Tam, gdzie Europejczyk widzi niemoralność i bezprawie, w rzeczywistości panuje surowe prawo”. F. Engels, *Pochodzenie rodziny...*, s. 67. Podobne stanowisko spotkamy w pismach późnego Marksa, a zwłaszcza w jego analizach dotyczących rytuałów sati.

88 Jeszcze w latach 60., jak pisze Ghodsee, wśród sekretarzy stanu ds. Afryki panowało przekonanie, że ludność afrykańska jest leniwa, niezdolna do

Za ową „bajeczną flegmatycznością” opisanego w wierszu *Sielanka* ludu kryje się w istocie manifestacja oporu, jaki ludy autochtoniczne stawiały kapitalistycznej ekonomii pracy.

Stawką walki o wolność staje się wyzwolenie spod przymusu niewolniczej pracy i dostęp do środków utrzymania, którego w wyniku kolonialnej grabieży miejscowa ludność została pozbawiona. Wolność tożsama jest więc ze swobodą reprodukcji życia, czego symbolem staje się u Świrszczyńskiej brzuch przepelniony szczęściem. W dwóch wierszach: *Taniec wolności* i *Uderzam w bęben słońca* pojawia się motyw zjadania lub połykania słońca: „ja zjadłem słońce, / ja połknąłem słońce. / Mój brzuch krzyczy, / mój brzuch oszalał, / ja mam w brzuchu słońce” (*Taniec wolności*, CzS, 10). Z jednej strony słońce jest źródłem życiodajnej siły, od której zależy proces reprodukcji życia, a z drugiej – staje się symbolem nowej ekonomii, niepodporządkowanej imperatywom kumulowania energii, lecz jej nieograniczonego wydatkowania. W tym sensie słońce staje się w *Czarnych słowach* synonimem wyzwolonej cielesności:

Słońce nade mną,  
tańczę pijany słońcem.  
Ziemi nie ma  
pode mną.

Pióra słońca tańczą na mojej głowie  
wspaniałe jak wspaniałość,  
bransolety słońca wokół moich pięt.

Uderzam  
w bęben słońca, który krzyczy  
radośnie i z potęgą.

Oto napój słońca, piję go.  
Jakże mnie uszczęśliwia, piję go.  
Gardło moje szczęśliwe,  
jestem cały szczęśliwy  
jak sam środek szczęścia.

*Uderzam w bęben słońca*, CzS, 2

---

pracy i nienadająca się do samodzielnego zarządzania ekonomią monetarną.  
Por. K. Ghodsee, *Second World...*, s. 124.

Poetka wrzuca nas zatem w sam środek historii opowiadającej o afrykańskiej społeczności, która owego dostępu do środków utrzymania została pozbawiona w wyniku kolonialnej przemocy i kapitalistycznej akumulacji. Stawką walk jest zatem opór wobec podporządkowania pracy żywej, służącej bezpośrednio do odtwarzania cyklu życia całych zbiorowości, do formy pracy, której wytwory zostają zawłaszczane, poddane kontroli i wprzęgnięte w tryb kapitalistycznej akumulacji.

Zwracając uwagę na walkę o warunki reprodukcji czarnych społeczności, Świrszczyńska zmusza nas do zastanowienia się nad całym spektrum stosunków społecznych, które wykraczają poza opresję płciową, i przyjrzenia się mechanizmom wytwarzania hierarchii i nierówności. Jak tłumaczy Susan Ferguson, rozwój systemu kapitalistycznego zależy w głównej mierze od tych form opresji, które dzielą i podporządkowują sobie ciała zgodnie z ich przynależnością płciową, rasową, etniczną etc.<sup>89</sup>. Ponieważ siła robocza jest społecznie zróżnicowana i wewnętrznie podzielona, nie istnieje zjawisko bezpośredniej władzy kapitału nad urasowanymi i upłciowionymi ciałami. Z tego powodu, tłumaczy Ferguson, „by ciała te były dostępne dla kapitalistów, klasa rządząca musi podtrzymywać i umacniać praktyki i relacje rasistowskie i patriarchalne, które degradują jedne ciała bardziej niż inne”<sup>90</sup>. U Świrszczyńskiej ciała te stawiają opór owej degradacji i reifikacji:

To jest walka ostatnia.

Nasi bracia już padli,  
nasze matki płaczą.

Gwiazdo poranna, daj nam siłę bawołów.

To jest walka ostatnia.

Zabijcie żony,  
zabijcie dzieci,  
zabijcie matki.

Umrzemy patrząc w niebo,

oni jutro zjedzą nasze serca.

Oni zjedzą nasze serca,  
nie znajdą w nich lęku.

*To jest walka ostatnia, CzS, 30*

89 S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 115.

90 Ibidem, s. 116.

Pojawiający się w wierszu zwrot do gwiazdy porannej ma, rzecz jasna, związek z buntowniczą wyobraźnią surrealistów. Odsyłając do postaci upadłego anioła Lucyfera, gwiazda poranna staje się dla Bretona jednym z najpotężniejszych alegorycznych obrazów buntu i rebelii, stworzonym z mieszaniny poezji, wolności i miłości<sup>91</sup>. Świrszczyńska wskrzesza ten obraz gwiazdy porannej, która będzie symbolem nie tyle zwycięskich rewolucji, ile wszystkich tych, którzy ośmielili się zawalczyć o lepszy świat. Poetka w tym samym duchu kilka lat później, bo w książce *Szczęśliwa jak psi ogon*, ujmie tę kwestię w wierszu o przewrotnym tytule *Szczęście przegranych*:

Depczą nas  
nogi ludzi, nogi czasu, nogi  
historii.

Depczą nas, rozdeptali,  
wdeptali w ziemię,  
ukryli  
przed ludźmi, czasem, historią.

*Szczęście przegranych*, SJPO, 103

*Czarne słowa*, jak widać, torują drogę późniejszym książkom poetyckim Świrszczyńskiej. W tak niepozornym tomiku poetyckim uwypuklone zostają kluczowe dla społecznej reprodukcji kwestie. Ponieważ środki utrzymania, umożliwiające społeczną reprodukcję, są podporządkowane kapitalistycznej organizacji pracy, to właśnie kapitalistyczny sposób produkcji wyznacza horyzont wszystkich walk o odzyskanie kontroli nad społeczną reprodukcją. Nie jest to klasowy determinizm, lecz konieczność dostrzeżenia, że feministyczne i antykolonialne walki są integralną częścią walki klasowej. Historia przedkapitalistycznych społeczeństw okazuje się istotna właśnie dlatego, że nosi ślady oporu wobec uniwersalistycznej narracji kapitalizmu<sup>92</sup>.

Jedną z metod stawiania oporu kolonialnej przemocy i kapitalistycznym procesom alienacji i reifikacji jest poczucie jedności ze światem natury i ze społecznością ludzką. Głos wspólnoty często wybrzmiewać będzie w *Czarnych słowach*: to społeczność odprawiająca rytuały, walący w bęben wojownicy, ale też idący razem w pętach niewolnicy.

91 Por. M. Löwy, *Morning Star...*, s. 18.

92 H. Brown, *Marx on Gender and the Family...*, s. 151.

Świrszczyńska pozostawia nas jednakże z wizją kolektywu wojowników, składającego się z mężczyzn, kobiet i dzieci walczących wspólnie przeciwko wszelkim próbom zniewolenia. W jej twórczości czarna społeczność przestaje być „ludem bez historii”. Staje się raczej podmiotem nadchodzącej przyszłości, jeszcze nieistniejącym w jeszcze niezaistniałym świecie, o którym poetka pisze w jednym z wierszy z *Jestem baba*:

Gdzie jesteś, przyjacielu  
czysty jak roślina,  
wierniejszy  
niż moje własne ciało.  
Miliony ludzi rodzi ziemia,  
ale ty się nie urodziłeś.

Nie ma  
nawet ciszy oczekującej na twój głos,  
nawet przestrzeni  
oczekującej na cień poruszenia się  
twojej ręki.

Nieistniejący.  
przyjdź do mnie.

*Nieistniejący*, JB, 98

## Rozdział 4

### Poezja po końcu świata: *Budowałam barykadę*

Nie mogłabym żyć bez ciągłych powrotów do mojego miasta,  
w którym się urodziłam i tyle przeżyłam<sup>1</sup>.

Anna Świrszczyńska

Za każdym razem, i to za każdym razem w sposób wyjątkowy,  
niemożliwy do zastąpienia, nieskończony, śmierć jest niczym  
więcej, jak tylko końcem świata<sup>2</sup>.

Jacques Derrida

#### „TRZĘSIENIE ZIEMI JĘZYKA”

W 1975 roku Świrszczyńska opublikowała kolejny tom poetycki *Budowałam barykadę*, który w równym stopniu co *Jestem baba* zaważył na recepcji jej całej twórczości. Świrszczyńska pisze bowiem o powstaniu warszawskim z perspektywy uczestniczki wydarzeń, o czym mówi wielokrotnie w wywiadach:

A.Ś.: *Barykada* jest pisana z pozycji naocznego świadka. Opowiadam o tym, co pamiętam i co widziałam na własne oczy. Starałam się ograniczyć tylko do tego. [...] Moje podejście do powstania jest więc prywatne i wycinkowe. Inni przeżyli więcej, przeżyli rzeczy ważniejsze, straszniejsze niż ja.

---

1 W. Wiśniewski, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, w: Idem, *Tego nie dowiecie się w szkole (z wizytą u pisarzy)*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983, s. 327.

2 J. Derrida, *Rams: Uninterrupted Dialogue – Between Two Infinities, the Poem*, in: Idem, *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. T. Dutoit, O. Pasanen, Fordham University Press, New York 2005, s. 140.

H.M.-S.: Przecież budowała Pani tę barykadę, więc...

A.Ś.: Wszyscy wtedy budowali<sup>3</sup>.

Subiektywne spojrzenie poetki na powstanie bynajmniej nie oznacza, że zamyka ona swoją opowieść w perspektywie indywidualistycznej. Przeciwnie, Świrszczyńska zdaje się konsekwentnie podążać raz obraną ścieżką i przyjmować na siebie obowiązek mówienia w imieniu zbiorowości. Perspektywę tę wydobywa krytyka towarzysząca publikacji *Budowałam barykadę*<sup>4</sup>. Małgorzata Baranowska wskazywała na te cechy, które świadczyć miały o odmienności poetyki Świrszczyńskiej, a mianowicie szczególnie stosunek poetki do inności, którą określiła mianem „służenia za medium zbiorowej podświadomości”<sup>5</sup>. „Ja” u Świrszczyńskiej staje się w istocie jednym z wielu: „barykady pod ostrzałem budowali wszyscy” (*Do mojej córki*, BB, 10). Andrzej Zawada z kolei zwracał uwagę na uczuciowość, o którą poetka tak często upominała się w swoich tekstach o charakterze metapoetyckim. Bynajmniej nie chodzi tu o przejaw egzaltacji autorki, lecz „o poświadczenie własnej obecności w dziele, o nieukrywanie swojego emocjonalnego zaangażowania w to, o czym się mówi, o poświadczenie tego w dziele własną biografią”<sup>6</sup>.

*Budowałam barykadę* wykracza zatem poza wszelkiego rodzaju klasyfikacje historycznoliterackie. Mimo to krytycy i badaczki usiłowali rozstrzygnąć, do jakiego gatunku zaliczyć należy książkę opublikowaną dokładnie trzydzieści lat po powstaniu warszawskim. Monografistki Świrszczyńskiej sporo uwagi poświęciły kwestiom formalnym Barykady..., próbując ustalić, jak chociażby podążająca w ślad za Miłozhem Renata Ingbrant, czy jest to poezja świadectwa, czy też reportaż poetycki, dokument albo wspomnienie. Tymczasem książka Świrszczyńskiej próbuje wydrzeć powstanie z „literackości” – z mitów i stereotypów, ale też z wszelkiego rodzaju estetyzmów i metaforyczności. Dlatego też *Budowałam barykadę* często zestawiano z *Pamiętnikiem z powstania warszawskiego* (1970) Mirona Białoszewskiego ze

3 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę ze światem wszystkich istot żywych? (Rozmowa z Anną Świrszczyńską)*, „Poezja” 1975, nr 5, s. 33.

4 Pomijam w tym miejscu szczegółową analizę recepcji *Budowałam barykadę*. Jej pełniejsze omówienie znaleźć można w książce Renaty Stawowy. Por. Eadem, *„Gdzie jestem ja sama”. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004, s. 22–23.

5 M. Baranowska, *Poetka nieobojętna*, „Twórczość” 1981, nr 7, s. 119.

6 A. Zawada, *Granice szczerości*, „Twórczość” 1975, nr 10, s. 115.

względem na to, że – posługując się określeniem Marii Janion – oba teksty tworzą literaturę „zwyczajno-cywilną”<sup>7</sup>. Wykraczają bowiem poza „metafizykę wojny”, zamkniętą w dwóch konwencjach: albo westernowej euforii żołnierskiej, albo w ekspresjonistycznej monumentalizacji. Tym, co łączy „gadanie” Białoszewskiego z odmetaforyzowanym językiem Świrszczyńskiej, jest w tym przypadku osobiwa postawa antyromantyczna, która – jak podkreśla Janion, pisząc o *Pamiętniku...* – realizuje się na poziomie profanacji wojny; „Profanacji po to, by można było się przed nią bronić, by można było ją przede wszystkim – przeżyć”<sup>8</sup>. Zarówno *Pamiętnik z powstania warszawskiego*, jak i *Budowałam barykadę* kwestionują kanon tyrtejsko-żołnierski i schemat straceńczy romantyzmu, podając w wątpliwość nie tylko pewne stereotypy narosłe wokół powstania warszawskiego, ale także sposób uczestniczenia w historii.

Pomimo nastawienia poetki na owo przeżycie (rozumiane zarówno jako przetrwanie, jak i doświadczenie) równie często porównywano *Budowałam barykadę* do „poetyki ściśniętego gardła” Tadeusza Różewicza. Jednakże poezję Świrszczyńskiej, podobnie jak twórczość autora *Ocalonego*, nazbyt pochopnie sprowadzano do realizmu czy poezji behawiorystycznej. Krzysztof Kłosiński, pisząc o poezji żalu Różewicza, obnażył tendencję krytyki do instrumentalnego traktowania znaku poetyckiego i sprowadzania go zawsze do określonego kontekstu (w tym przypadku do okupacji) oraz do postaci samego autora: „Mechanika historyczna bardzo tu sprzyjała interpretacyjnemu oswajaniu od zewnątrz wszystkiego, co – widziane od środka – wcale nie chciało być oswojone”<sup>9</sup>. Temu oswojeniu sprzeciwia się również autorka *Budowałam barykadę*. Poetka, tak jak Różewicz, nie tyle porywa się na „realistyczne przedstawienie wydarzeń okupacji”, ile – jak pisze Kłosiński o autorze *Ocalonego* – dokonuje „fundamentalnej rozprawy z językiem”<sup>10</sup>. Przyjęty przez Świrszczyńską ascetyczny styl i pozorny obiektywizm nie są przejawem deklarowanego przez poetkę „zaniku stylu”, lecz – jak zauważył z kolei Bronisław Maj – „znakiem niezwykle trudnej, niezauważalnej

7 Zob. M. Janion, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 77.

8 Ibidem.

9 K. Kłosiński, *Poezja żalu*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2001, s. 155. Warto zwrócić uwagę na całą książkę Kłosińskiego, w której autor interpretuje tytułową poezję żalu m.in. przez pryzmat polityki żałoby Jacques’a Derridy, co ma znaczenie dla mojej dalszej lektury *Budowałam barykadę*.

10 Ibidem, s. 179.

jako zabiegi »literackie«, poetyki”<sup>11</sup>. Tom Świrszczyńskiej jest więc książką nie tylko wykraczającą poza język literacki; mamy tu bowiem do czynienia z zupełnie nową etyką, kwestionującą dotychczasowe rozumienie historii, języka i wreszcie samej poezji.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się genezie *Budowałam barykadę*, o czym Świrszczyńska opowiada w często przywoływanym fragmencie ze *Wstępu do Poezji wybranych*:

Wojna zrobiła ze mnie innego człowieka. Wtedy też po raz pierwszy wdarło się do moich wierszy moje własne życie i czas, który mnie otaczał. Miałam wielkie trudności z wyrażeniem przeżyć okupacyjnych. Historia żądała od pisarzy stworzenia nowego języka, języka na miarę treści. Do dziś poniewierają się u mnie po szafach niezliczone wersje poematów prozą, świadczące o bezsilnym zmaganiu się z tym tematem. Do publikacji wybrałam z tego wszystkiego tylko drobną część. Mam całą grubą teczkę wypełnioną nieudanymi próbami opisu jednej ulicznej egzekucji, której byłam świadkiem. Temat mnie przerósł. Dopiero teraz, po trzydziestu latach, odważyłam się na napisanie zbioru wierszy o powstaniu warszawskim.

PWYB, 11

Przeżycia okupacyjne, jak zdaje się podkreślać Świrszczyńska, stanowiły swego rodzaju treść wypartą nie tylko na poziomie jednostkowym; dotyczyło to całej zbiorowości. Już w 1985 roku Anna Nasiłowska zwróciła uwagę na rolę feministycznej twórczości poetki, która utorowała drogę wierszom wojennym: „tom *Budowałam barykadę* stał się jednak możliwy dzięki pozostałej, współczesnej – jeśli tak można określić – i feministyczno-witalnej twórczości autorki *Jestem baba*”<sup>12</sup>. I rzeczywiście, po trzydziestu latach zmagania się z tym tematem (który również ze względów politycznych długo pozostawał przemilczany), to właśnie postać salowej stanie się dla Świrszczyńskiej impulsem do wznowienia pracy nad *Barykadą*...

Pisząc o niej [salowej z tomu *Jestem baba* – K.S.] uprzytomniłam sobie, że ja też byłam kiedyś salową w powstańczym szpitalu. To był właśnie ów tunel, przez który powróciłam do tamtych czasów. Przypomniłam sobie

11 B. Maj, „Mówić biegle językiem cierpienia”. O poezji Anny Świrszczyńskiej, w: *Lektury polonistyczne. Literatura współczesna*, T. 2, red. R. Nycz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1999, s. 237.

12 A. Nasiłowska, *Barykada Anny Świrszczyńskiej*, „Twórczość” 1985, nr 10, s. 96.

swoje dawne przeżycia, zaczęłam wspominać ludzi, z którymi się wtedy spotkałam. Tak powstał tom *Budowałam barykadę*<sup>13</sup>.

Świrszczyńska po raz kolejny zdaje sprawę z pracy poetyckiej, tym razem odstawiając przed nami proces powstania wiersza w obliczu doświadczenia kryzysu języka. Zmagając się z „trzęsieniem ziemi języka”, by posłużyć się określeniem Baranowskiej, usiłuje ona nie tyle wynaleźć nowy sposób wyrazu dla tragedii powstania, ile rozprawić się w sposób fundamentalny z językiem i z historią. Decyduje się zatem na ascetyczną formę, by w ten sposób uniknąć alegoryzacji i mitologizacji powstania, niejako na przekór oczekiwaniom ówczesnej krytyki. Stanisław Stanuch, zarzucając poetce banał, sentymentalizm i brak rygoru intelektualnego, uznał bowiem, że powstanie można wyrazić za pomocą jednej tylko formy: „Myślę, że czas okupacji ukazywać dzisiaj można albo pod postacią alegorii, albo konstrukcji intelektualnej, której celem byłoby rozwiązanie problemów współczesnych przez analogię”<sup>14</sup>.

*Budowałam barykadę* nie jest jednakże jedynym zbiorem, w którym poetka poruszyła temat przeszłości. Pierwsze próby opisu wojennych doświadczeń podjęła w tomiku *Liryki zebrane* z 1958 roku, gdzie znajduje się cykl krótkich utworów prozatorskich zatytułowanych *Wojna*. Miniaturowe scenki, przedstawiające czasy okupacji, w tym getto warszawskie, torują drogę późniejszym wierszom zamieszczonym w omawianym tomie, ukazującym tragedię powstania z perspektywy jednostkowych wydarzeń. W podobnym duchu należałoby odczytywać również kilka wierszy z tomu *Wiatr*, określanych przez krytyków mianem „patriotycznych”. Najwyrazistszym przykładem zmagania poetki z przeżyciami z czasów okupacji jest jednakże wiersz *Rok 1941*, nad którym pracowała przez kilkanaście lat i który zyskał kilka edycji<sup>15</sup>. Pomimo wprowadzanych poprawek nie zmieniała się natomiast fraza dotycząca kryzysu języka, za którą kryje się owa niezgoda na osvajanie tego, co nie chce dać się oswoić:

13 W. Wiśniewski: *Rozmowa z Anną Świrszczyńską...*, s. 326.

14 S. Stanuch, *Pamiętnik Anny Świrszczyńskiej*, „Dziennik Polski” 1974, nr 232, s. 6.

15 Wątek ten szczegółowo omawia Czesław Miłosz w *Jakiegoż to gościa mieliśmy*. Śledząc cztery różne edycje wiersza Świrszczyńskiej, zwraca on uwagę na jego ostatnie wersje, gdzie następuje zmniejszenie przez poetkę akcentu na słowo naród. Miłosz pisze, że „słowo to, pisane dużą literą, było przed wojną zmonopolizowane przez prawicę, czego ślady zachowały się dotychczas”. C. Miłosz, *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 72.

I słyhać krzyk narodu,  
krzyk bez słów.

Bo dawny język struchlał i usechł w naszych gardłach  
zbyt nikły, by wypowiedzieć  
dzień dzisiejszy.

I serce dawne w nas zgasło, a nowe  
rodzi się dopiero wśród mąk. I nowej mowy  
uczy nas  
olbrzymka elektrycznooka  
o kształtach okrutnych i potężnych –  
Historia. [...]

*Rok 1941, LZ, 51–53*

Dlatego też poetka wielokrotnie w swoich wypowiedziach sygnalizuje, że Barykada... jest książką niejako otwartą, niemożliwą do ukończenia, sugerując w ten sposób, że owo oswojenie nie jest możliwe; że niemożliwa jest wreszcie sama żałoba.

### ROZSPAJANIE ŻALOBY

*Budowałam barykadę*, jak słusznie zauważył Czesław Miłosz, jest żałobną pieśnią pożegnalną<sup>16</sup>. Zarówno wiersze poświęcone anonimowym mieszkańcom Warszawy, jak i te dedykowane konkretnym osobom<sup>17</sup> są w istocie nekrologami, będącymi formą ostatniego pożegnania z tymi,

16 Ibidem, s. 78.

17 W rozmowie z Wojciechem Wiśniewskim poetka opowiada o tych konkretnych osobach, którym zadedykowała poszczególne wiersze: „Jurek Oleszczuk, o którym napisano już kilka wspomnień i artykułów, to syn mojego przyjaciela. Zginął mając szesnaście lat. Mimo młodego wieku był już dowódcą oddziału i w tej roli wykazał niezwykłą dojrzałość, energię i bohaterstwo. Niezwykle zdolny, prawy chłopak, poważnego usposobienia, marzył o karierze konstruktora samolotów. Anna Ratyńska była piękną dziewczyną i pełną poświęcenia łączniczką. Jan Świerczyński to mój ojciec, malarz historyczny i etnograf. Rozpacział nad każdym zniszczonym zabytkiem kultury. Stanisława Świerczyńska to moja matka. Kobieta bardzo odważna, gotowa oddać życie za swoich najbliższych. Maruta Stobiecka była poetką, jako sanitariuszka wykazała niezwykle heroizm. Umarła niedawno w Krakowie. Jeden z wierszy dedykowałam Żołnierzowi Krystynie. Nie znałam jej nazwiska. Jej tragedia polegała na tym, że niczego nie zdążyła dokonać. Niemcy trafili ją, kiedy szła na swój pierwszy posterunek. Przez kilka tygodni konała w strasznych cierpieniach w szpitalu, w którym pracowałam jako salowa”. W. Wiśniewski, *Rozmowa z Anną Świerczyńską...*, s. 327.

którzy zginęli. Książka jest więc przede wszystkim żalobnym lamentem, o czym najdobitniej świadczy wiersz, będący wstępem do zbioru:

Oplakujmy godzinę  
kiedy wszystko się zaczęło,  
kiedy padł pierwszy strzał.

Oplakujmy sześćdziesiąt trzy dni  
i sześćdziesiąt trzy noce  
walki. I godzinę  
kiedy wszystko się skończyło.

Kiedy na miejsce, gdzie żyło milion ludzi,  
przyszła pustka po milionie ludzi.

*Ostatnie polskie powstanie*, BB, 9

Żalobna pieśń Świrszczyńskiej nie realizuje się na poziomie struktury formalnej, lecz w bezpośrednim wezwaniu poetki, by oplakiwać ten utracony świat, ową pustkę po milionie ludzi. Píše ona bowiem o powstaniu warszawskim, mówiąc słowami Jacques'a Derridy, jak o „świecie po końcu świata”: „W mieście bezludnym / jak po końcu świata / szumi / ogień” (*Szumi ogień*, BB, 115).

Wraz ze śmiercią innego, jak powiada Derrida, tracimy świat<sup>18</sup>. Śmierć jest więc ostatecznym końcem świata – nie tylko jednego pośród wielu, lecz przede wszystkim jednego jedyne, niepowtarzalnego świata żyjących istot<sup>19</sup>. Świrszczyńska najpełniej rzecz tę wyrazi w wierszu *Kona ostatni człowiek* z tomu *Wiatr*: „Noc / zatapia mnie. / Na całym świecie nie ma już nic żywego, / koniec świata” (W, 12). Zapis śmierci „ostatniego” człowieka jest w istocie tożsamy z utratą całego świata. Wraz z tym światem, jak pokazuje poetka, pisząc o Warszawie „umarłe miasto” (*Niemiecki oficer gra Szopena*, BB, 113) lub „miasto, którego nie ma” (*Niech liczą trupy*, BB, 114), odchodzą nie tylko

18 Szczegółowe omówienie polityki żałoby w myśli Jacques'a Derridy przedstawia Aleksander Kopka w niepublikowanej dotychczas rozprawie doktorskiej zatytułowanej *A Life Interrupted. The Politics and Ethics of Mourning in the Work of Jacques Derrida*, która ukaże się w języku polskim pod tytułem *Inne życia. Polityka żałoby w myśli Jacques'a Derridy*. Dziękuję Autorowi za udostępnienie materiałów oraz za zwrócenie mi uwagi na najważniejsze wątki dyskursu żalobnego Derridy.

19 Por. J. Derrida, *Rams...*, s. 140.

pojedyncze istoty, lecz cały świat relacji społecznych: sąsiedzkich więzi, miłości, przyjaźni, ale też architektury, sztuki, kultury i całego dziedzictwa, jak chociażby w wierszu *Umiera piękno*: „Płonie muzeum. Jak słoma / pali się piękno / czczone przez pokolenia. / Bezcenne / jak ciało człowieka” (BB, 17).

Poetka zdaje się zatem po trzydziestu latach stawiać pytanie o to, jak żyć w świecie po końcu świata; a także jak pisać o świecie po końcu świata. Najdobitniej rzecz tę obrazuje wiersz, w którym życie po śmierci innych staje się „nietaktem”, swoistym skandalem, jak powiedziałaby Derrida, wobec którego należy nieustannie protestować:

Spalam z trupami pod jednym kocem,  
przepraszałam trupy,  
że jeszcze żyję.

To był nietakt. Przebaczały mi.  
To była nieostrożność. Dziwiły się.  
Życie  
było wtedy tak bardzo przecież niebezpieczne.

*Rozmawiałam z trupami*, BB, 51

Świrszczyńska tworzy zatem nie tyle cykl reportażowy czy wspomnieniowy; nie chodzi wyłącznie o raport z powstania czy upamiętnienie tych wydarzeń. Przeciwnie, *Budowałam barykadę* należy raczej odczytywać jako protest przeciwko rozmaitym formom upamiętnienia, czy to na poziomie oficjalnej polityki państwowej, czy też rozmaitych dyskursów nacjonalistycznych, romantyzujących i sentymentalizujących rzeź mieszkańców Warszawy, które w gruncie rzeczy dążą do oswojenia śmierci innego. Tymczasem poetka zdaje się nie wyrażać zgody na to, by w obliczu końca świata przejść nad śmiercią innych do porządku dziennego i pozwalać, by życie, ów „nietakt”, toczyło się dalej. Książka o powstaniu warszawskim staje się więc u Świrszczyńskiej zapisem tego, co Derrida określił mianem „nieskończonej żałoby”, czyli takiej, której nigdy nie będzie nam dane przepracować.

Dokonując krytycznej lektury tekstów Freuda, Derrida komplikuje relację między żałobą a melancholią. Freud, jak wiadomo, definiował żałobę przez pryzmat języka ekonomii, widząc w niej proces sublimacji, który ostatecznie pozwoli na wycofanie libido ze wszystkich związków z utraconym obiektem i – w drodze kompromisu – obsadzenie go

w innym obiekcie<sup>20</sup>. Po przejściu żałoby „ja” miałyby stać się na powrót wolne i niezahamowane. Ten swoisty mechanizm wymiany, w jaki Freud angażuje pracę żałoby, może ulec jednakże zaburzeniu przez jej patologiczną formę, jaką jest melancholia. Freud widzi w melancholii formę zaburzenia, które przerywa właściwy proces żałoby i uniemożliwia jej pomyślny przebieg. Melancholia doprowadza bowiem do wewnętrznego konfliktu w obrębie „ja”, nie pozwalając na pomyślny przebieg pracy żałoby.

Tymczasem Derrida ujmuje żałobę jako już zawsze melancholijną, to znaczy taką, której pomyślny przebieg nie jest możliwy. Melancholia staje się dla niego formą protestu przeciwko transakcyjnej pracy żałoby. Uniemożliwia jej domknięcie i dlatego Derrida określa ją mianem „melancholijnej porażki”. Stoi ona w sprzeczności z Freudowską ideą inkorporacji, która ma stanowić formę idealizacji innego:

Melancholia przyjmuje porażkę i patologię tej żałoby. Lecz skoro *ja muszę* (i jest to etyka sama w sobie) nosić innego w sobie, by dochować mu wierności, by szanować jego odmienność, jakaś melancholia musi protestować przeciwko normalnej żałobie. Ta melancholia nigdy nie powinna ustępować na rzecz idealizującej introjekcji. Musi protestować przeciwko temu, co Freud mówi z taką pewnością, jak gdyby chciał potwierdzić normę normalności. Owa „norma” jest niczym więcej jak tylko dobrą świadomością amnezji. Pozwala nam *zapomnieć*, że zachowanie innego w sobie, jako siebie samego, jest już samo w sobie *zapomnieniem* innego. Zapomnienie zaczyna się tam. Melancholia jest zatem *konieczna*<sup>21</sup>.

Ostatecznie melancholia nie pozwala na oswojenie śmierci innego, na jego zawłaszczenie, którego celem jest uwolnienie swojego „ja”. Oswojenie śmierci oznaczałoby sprowadzenie innego do tego samego, podczas gdy Derrida domaga się poszanowania jego jednostkowej inności. Żałoba jest więc, a raczej powinna być, zawsze skazana na tę melancholijną porażkę. Derrida wiąże ją z ciężarem odpowiedzialności, jaki muszą na siebie brać ci, co przetrwali:

Ten, który przetrwał, pozostaje zatem sam. Poza światem innego, znajduje się on w pewien sposób poza lub przed samym światem. W świecie poza

20 Z. Freud, *Żałoba i melancholia*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 148.

21 J. Derrida, *Rams...*, s. 160.

światem i pozbawionym świata. Przynajmniej czuje się on wyłącznie odpowiedzialny, zobowiązany do noszenia zarówno innego, jak i *jego* świata, innego i świata, który zniknął, odpowiedzialny bez świata (*weltlos*), bez żadnego podłoża jakiegokolwiek świata, skutkiem czego w świecie bez świata, jak gdyby bez ziemi na końcu świata<sup>22</sup>.

Ów „koniec świata” jawi się w istocie jako bezkres – niemożliwość domknięcia żałoby. Żałoba nie następuje jednakże dopiero po śmierci innego, lecz zawsze ją poprzedza. Derrida określa ten stan rzeczy mianem „przerwania” (*interruption*), czyli „smutnej i napastliwej pewności: pewnego dnia śmierć nieodzownie nas rozdzieli”<sup>23</sup>. Dlatego od początku nosimy innego w sobie, jest on w nas jeszcze za życia; przemawia w nas; nawiedza. W efekcie ten, który przeżył, „nosi w sobie ślad nieusuwalnego nacięcia”<sup>24</sup>, swoistego rozspojenia „ja”, które ulega zwielokrotnieniu.

*Budowałam barykadę* należałoby zatem czytać jako zapis melancholijnej żałoby, która – jak powiedziałby Derrida – nigdy się nie domyka, lecz zawiera w sobie owo „nieusuwalne nacięcie”. To rozspojenie będzie u Świrszczyńskiej manifestowało się na różne sposoby. Pierwszym, najbardziej zauważalnym śladem tego napięcia na poziomie formalnym jest konsekwentne użycie przez poetkę czasu teraźniejszego, niesprowadzającego do konkretnego tu i teraz. Zawiera on w sobie, jak powiedziałby Derrida, „więcej niż jeden czas lub czas gramatyczny”<sup>25</sup>. Świadczą o tym dwa wiersze stanowiące wstęp do trzech części tomu – przytoczone wcześniej poetyckie wezwanie do opłakiwania przeszłości i zmarłych, a także bezpośredni zwrot do córki:

Córeczko, ja nie byłam bohaterką,  
barykady pod ostrzałem budowali wszyscy.  
Ale ja widziałam bohaterów  
i o tym muszę opowiedzieć.

*Do mojej córki*, BB, 10

Paradoksalnie gramatyczna forma czasu teraźniejszego („muszę opowiedzieć”) pozwala poetce na uruchomienie „różnych teraźniejszości”, które za każdym razem są „radykalnie heterogenicznymi tymczasowościami,

22 Ibidem, s. 140.

23 Ibidem, s. 139.

24 Ibidem.

25 Ibidem, s. 149.

niewspółmiernymi chronologicznie kalendarzami czy rozkładami, pozostającymi nieredukowalnie anachronicznymi względem siebie. I dlatego nieprzetłumaczalnymi”<sup>26</sup>. To pomnożenie przez poetkę czasowości ma na celu rozspojenie pracy żałoby – rozciągnięcie jej między przeszłością a przyszłością; między tymi, którzy odeszli, a tymi, którzy dopiero nadejdą. W ten sposób uniemożliwia uspojnienie czy homogenizację narracji o powstaniu, która miałaby idealizować bohaterów i zawłaszczając pamięć o nich w konkretnych celach. Świrszczyńska nie tylko nie zawłaszcza pamięci o powstaniu; nie wykorzystuje do tego nawet własnej pozycji jako bezpośredniej uczestniczki wydarzeń, o czym pisze wprost w jednym z wierszy:

Padalam na ziemię pokory  
tak pokorna że aż niewidzialna  
tak pokorna że mnie wcale nie było  
przed męczeństwem  
nie na moją miarę  
którego nie czułam się godna  
nawet być świadkiem.

*Moja pokora*, BB, 49

Rozspajając niemożność zamknięcia pamięci o powstaniu w jednej formie upamiętnienia będzie charakteryzować strukturę podmiotu mówiącego, który jest, na co zwracały uwagę badaczki, głosem polifonicznym i niejednorodnym. Ingbrant sugeruje, jakoby przyjęta przez poetkę złożoność perspektyw narracyjnych (od perspektywy zewnętrznej obserwarki, przez bezpośrednią uczestniczkę, aż do głosu zbiorowości) miała na celu wydobyć panoramiczną wizję powstania i oddanie wrażenia monumentalności<sup>27</sup>. Sądzę jednak, że jest wprost przeciwnie; wielogłosowość ma tu na celu zróżnicowanie jednolitej narracji historycznej i rozbicie jej na wiele elementów w celu wydobywania historii mniejszych, niemieszczących się w zinstytucjonalizowanej, państwowej polityce pamięci. Świrszczyńska na wszelkie sposoby pragnie uniknąć „monumentalizacji”<sup>28</sup> i ujęcia panoramicznego. Ukazane przez nią

26 Ibidem, s. 151.

27 R. Ingbrant, *From Her Point of View: Woman's Anti-World in the Poetry of Anna Świrszczyńska*, Stockholm University, Stockholm 2007, s. 144.

28 Monumentalizacja, jak podkreśla Janion, jest bowiem cechą estetyki ekspresjonistycznej, dążącej do sztuczności, patetyzacji i wreszcie estetyzacji wojny. W ramach tej estetyki wojna jawi się albo jako piękno, albo brzydota,

cierpienie jest zawsze jednostkowe i dlatego niemożliwe do uchwycenia w ramach tradycyjnych konwencji sztuki panoramicznej. Jednakże w tej jednostkowości właśnie, jak zauważył Tomasz Mizerkiewicz, poetka zawarła całe z ogromieniem przeżycia cierpienia, gdyż „owładnięty bólem staje się kimś więcej, przekracza swoją własną miarę”<sup>29</sup>.

I dlatego właśnie Świrszczyńska konsekwentnie będzie posługiwać się czasem terazniejszym, chcąc – jak zauważył Stanuch, pisząc, że „ton głosu Anny Świrszczyńskiej brzmi: *czasie, zatrzymaj się*”<sup>30</sup> – nie tyle zatrzymać czas, ile zawiesić bieg historii. W tym celu poetka skupia uwagę na detalu i tworzy coś w rodzaju mikrohistorii, ukazując powstanie przez pryzmat jednostkowych losów, pokawałkowanych fragmentów, wielości doświadczeń. Daje tym samym bardzo złożony obraz „ludzkiej gromady” w obliczu totalnej katastrofy. I byłby to, wedle Derridy, jeden z warunków sprawiedliwości, której „nieskończone rozspojenie domaga się swego prawa i szacunku dla nieredukowalnej dysocjacji – nie ma sprawiedliwości bez przerwania, bez rozvodu, bez przemieszczonego odniesienia do nieskończonej odmienności innego, bez krzyczącego doświadczenia tego, co na zawsze pozostaje *out of joint*”<sup>31</sup>. Dlatego właśnie poetka – wystrzegając się symetryzmu w opowieści o powstaniu – z uporem powtarzać będzie: „inni przeżyli więcej, przeżyli rzeczy ważniejsze, straszniejsze niż ja”<sup>32</sup>. Gest ten należałoby odczytywać właśnie jako próbę wybicia czasu z ram czy zatrzymania historii, by wskrzesić jej inne oblicze. Świrszczyńska pisze o tym wprost w przytaczanym już wierszu *Rok 1941*:

Jak feniks, prak wieczności, spala się  
aby urodzić się po raz drugi,  
tak i my, co cierpimy  
zanurzeni po szyję w żywiole ognia,

---

jednakże wciąż znajduje się w kręgu sakralnym, gdyż ukazana zostaje jako splot demonicznych, anonimowych sił (por. M. Janion, *Placz generała...*, s. 52–59). Tymczasem u Świrszczyńskiej następuje całkowita zmiana perspektywy, która jest zawsze perspektywą człowieka.

- 29 T. Mizerkiewicz, *Zasada wielkości i patosu – o koncepcji poetyckiej tomu „Budowałam barykadę”*, w: Idem, *Po tamtej stronie tekstów. Literatura polska a nowoczesna kultura obecności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2013, s. 241.
- 30 S. Stanuch, *Pamiętnik Anny Świrszczyńskiej...*, s. 6.
- 31 J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*, przeł. W. Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 116.
- 32 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę...*, s. 33.

siebie samych stworzyć musimy na nowo  
z inną duszą i innym ciałem.

*Rok 1941, LZ, 51–53*

Tę wielogłosowość, dzięki której Świrszczyńska wprowadza różne perspektywy, również można odczytywać jako przejaw melancholijnej pracy żałoby. W tym sensie nie sposób mówić w przypadku *Budowałam barykadę* o jednym, zwartym projekcie podmiotowości czy wspólnoty. Każdorazowo ulega ona owemu rozspojeniu przez niekończącą się pracę żałoby. Świadczy o tym chociażby fakt, że Świrszczyńska wielokrotnie stosować będzie zabiegi, które sprawiają, że głos podmiotu mówiącego, owego „zewnętrznego obserwatora”, ustępuje pod naporem wielu innych głosów, jak w wierszu *Czekam trzydzieści lat*:

Miał chyba dwa metry ten młody drągał,  
ten wesoły robotnik z Powiśla,  
co bił się  
w piekle na Zielnej, w gmachu telefonów.  
Gdy przewijałam mu  
poszarpaną nogę  
krzywił się, śmiał się.

– Jak skończy się wojna,  
pójdziem potańczyć, panienko.  
Ja stawiam.

Czekam na niego  
trzydzieści lat.

*Czekam trzydzieści lat, BB, 56*

Owo oczekiwanie jest tu niejako tożsame z otwarciem na to, co niezdeterminowane i niedookreślone, a co Derrida określi mianem widma. Nie sposób bowiem zidentyfikować widma, „musimy poddać się i za-wierzyć jego słowu”<sup>33</sup>. Nadejście widma jest każdorazowo doświadczeniem granicznym, owym wybiciem czasu z ram; stanowi rozpiętość między przeszłością a przyszłością – „widmo nigdy nie umiera, zawsze

33 J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 26.

pozostaje tym, co ma dopiero nadejść [*venir*] i powrócić [*revenir*]<sup>34</sup>. Dlatego, pisze Derrida, „nie sposób kontrolować jego nadchodzenia i odchodzenia, ponieważ *zaczyna ono od powrotu*”<sup>35</sup>. Wiemy, że pojawi się w przyszłości, gdyż powraca cyklicznie, nie jesteśmy jednakże w stanie antycypować tego nadejścia. „Właściwością widma, o ile takowe istnieje, jest to, że nigdy nie wiadomo, czy powracając, daje ono świadectwo żywej przeszłości czy też żywej przyszłości – powracająca zjawia może oznaczać już obiecany powrót widma kogoś żywego”<sup>36</sup>. Ów powrót każdorazowo wywołuje w nas lęk, który, wedle Derridy, jest rewolucyjny, gdyż z jednej strony zmusza do działania, a z drugiej – powoduje, że coś się zdarza.

Żałobna poezja Świrszczyńskiej jest więc tym, co wystawia nas na nadejście widma, lecz nie po to, by je – jak powiada Derrida – wyegzorcyzmować, czyli stłumić i odeprzeć. Będzie chodziło raczej o wezwanie („przywoływanie i wywoływanie”), by „nawiązać porozumienie i rozmówić się – bez jakiegokolwiek gwarancji czy symetrii – z tym, co nawiedza i rodzi obsesję”<sup>37</sup>. Stłumienie widma charakteryzuje bowiem, jak powiada Derrida, wszystkie systemy totalitarne: „łączy je ten sam lęk przed widmem, widmem innego i swym własnym widmem jako widmem innego”<sup>38</sup>. Barykada... byłaby zatem książką, która niejako przywołuje widma, by nieustannie konfrontować nas z nieredukowalną innością; z koniecznością wzięcia na siebie ciężaru odpowiedzialności; tego, by „*odpowiadać za zmarłego, odpowiadać przed zmarłym*”<sup>39</sup>. W ową odpowiedzialność wpisana jest zawsze pewnego rodzaju anachronia, bowiem – jak wyjaśnia Derrida – wiąże się ona z wyprzedzaniem czegoś, co nas wyprzedza: „Jesteśmy odpowiedzialni wobec czegoś, co przyszło przed nami, ale i wobec czegoś, co dopiero ma nadejść, a więc jest jeszcze *przed nami*”<sup>40</sup>.

Poetka zdaje się nawoływać tych, którzy przetrwali, a także tych, którzy dopiero nadejdą, do wzięcia tej odpowiedzialności. A przynajmniej tak należałoby odczytywać owo „oczekiwanie” – jako otwarcie na nadejście innego. Derrida wiąże tę odpowiedzialność z koniecznością noszenia innego w sobie, które nie sprowadza się do egologicznej

34 Ibidem, s. 166.

35 Ibidem, s. 32.

36 Ibidem, s. 166.

37 Ibidem, s. 181.

38 Ibidem, s. 175.

39 Ibidem, s. 181.

40 J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, s. 15–16.

świadomości, skoncentrowanej wyłącznie na odzyskaniu równowagi przez „ja”. Przeciwnie, noszenie innego w sobie uniemożliwia stabilizację podmiotowości, jej autonomię i niezależność. „To kwestia noszenia bez zawłaszczania do siebie. Nosić nie oznacza już dłużej »składać się z« [*comporter*], zawierać, mieścić w sobie, lecz raczej *nosić siebie, by skłaniać się ku* [*se porter vers*] nieskończonej niezawłaszczalności innego, ku spotkaniu z absolutną transcendencją w samym wnętrzu mnie, to znaczy we mnie poza mną”<sup>41</sup>. W procesie nieskończonej żałoby nie istnieje zatem prymat zwartej i ukonstytuowanej podmiotowości. Co więcej, zaciera się również sama opozycja między życiem a śmiercią na rzecz życia-śmierci. Taki byłby sens noszenia innego, czemu Świrszczyńska daje wyraz w cyklu wierszy poświęconych odejściu matki:

Dopiero po śmierci matki  
dowiedziałam się ze zdumieniem,  
że nie byliśmy  
jedną osobą.

I wtedy właśnie  
stałyśmy się bardziej niż  
kiedykolwiek –  
jedną osobą.

Jej żywa śmierć  
żyła przez długie miesiące  
w moim żywym ciele.  
Była we mnie dniem i nocą,  
czułam ją  
we wnętrznościach, jak dziecko.

Jej śmierć będzie we mnie  
do końca.

*Jej śmierć jest we mnie*, CiR, 28

Śmierć matki tożsama jest z jednej strony z bólem separacji, a z drugiej – stanowi paradoksalny moment narodzin nowego życia.

W tekście upamiętniającym Gadamera Derrida wyjaśnia, że noszenie w sobie (*tragen*) ma zawsze znaczenie dwojakie: odnosi się zarówno

41 J. Derrida, *Rams...*, s. 161.

do dawania życia (noszenie innego jak noszenie dziecka w łonie matki) oraz do umierania (noszenie innego w sobie jako doświadczenie nie-skończonej żałoby); dotyczy zarówno tych, którzy już żyją lub dopiero się narodzą, jak i tych, którzy już umarli<sup>42</sup>. Świrszczyńska tworzy metonimiczną figurę macierzyńską, która świadczy o owym nierozzerwalnym splocie życia i śmierci, jakie naznacza strukturę podmiotu:

Żebyśmy mogła go ukryć  
we wnętrzościach  
byłby bezpieczny jak dziecko  
co się jeszcze nie urodziło.

Żebyśmy mogła nosić go w sobie  
jak matka dziecko  
wiedziałybyśmy w każdej sekundzie  
że jeszcze go nie zabili.

To jest mój mężczyzna  
moje dziecko.  
Ja go ocalę.  
Ja zamiast niego  
pójdę na śmierć, on przeżyje.

*Mój mężczyzna*, BB, 67

Wypowiedzianych w wierszu słów „pójdę na śmierć, on przeżyje” bynajmniej nie należy odczytywać w ramach tradycyjnie konstruowanych ról genderowych, jako skłonność kobiety-matki do samopoświęcenia. Świrszczyńska konfrontuje nas raczej z radykalnym doświadczeniem końca świata, kiedy to świat, jak powiada Derrida, usuwa nam się spod nóg: „Muszę nosić w sobie innego, nosić *ciebie*, inny musi nosić w sobie mnie [...], nawet tam, gdzie nie istnieje już dłużej świat między nami lub pod naszymi stopami, nie zapewniając nam już mediacji ani nie wzmacniając dla nas podstawy. Pozostaję sam z innym, sam wobec niego i dla niego, tylko dla ciebie, to znaczy, twój: bez świata”<sup>43</sup>. Żałoba skazuje nas zatem na swego rodzaju ekstazę, definiowaną jako stan bycia poza światem. Owa całkowita utrata świata zostaje przez poetkę ujęta zarówno w kategoriach przestrzennych – opowiada bowiem o utracie świata w jego totalności, „od dachu do piwnic”, od nieba do ziemi – jak

<sup>42</sup> Ibidem, s. 159.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 161.

i w kategoriach tożsamościowych, jest bowiem doświadczeniem utraty siebie. Jak pisze Judith Butler

Kiedy tracimy konkretne osoby albo kiedy zostajemy wywłaszczeni z miejsca lub ze społeczności, możemy zwyczajnie czuć, że przechodzimy przez coś chwilowego, że żaloba się skończy i nastąpi pewne przywrócenie porządku. Być może jednak, kiedy przeżywamy to, co przeżywamy, to odślonięciu ulega to coś, czym jesteśmy, coś, co zakreśla więzi, jakie nas łączą z innymi, co uwidacznia nam, że owe więzi konstytuują to, kim jesteśmy, więzi lub wspólnota, z których się składamy. [...] Kiedy ciebie tracę w tych warunkach, to nie tylko odczuwam żalobę po owej utracie, lecz staję się zagadkowa dla samej siebie. Kim „jestem” ja bez ciebie? Kiedy tracimy niektóre spośród tych więzi, z których się składamy, to przestajemy wiedzieć, kim jesteśmy i co mamy robić. Na pewnym poziomie myślę, że straciłam „ciebie” tylko po to, by odkryć, że „ja” również zostało utracone. Na innym poziomie być może tym, co straciłam „w” tobie, tym, na co nie posiadam jeszcze gotowego zasobu słów, jest relacyjność, która nie składa się wyłącznie ze mnie samej ani z ciebie, lecz należy myśleć o niej jako o *owej więzi*, za sprawą której te pojęcia ulegają zróżnicowaniu i są ze sobą powiązane<sup>44</sup>.

Owa relacyjność, ten „świat między nami”, jest w istocie fundamentalna dla społecznych warunków, jakie kształtują każdą wspólnotę. W tym sensie śmierć innego zawsze jest utratą nie tyle w obrębie tej wspólnoty, ile niej samej; jest całkowitym naruszeniem podstaw jej funkcjonowania.

Ta utrata świata pociąga za sobą również rozpad języka i podważa założenie o podmiotowości autonomicznej i zdolnej do samokontroli. Nie sposób bowiem wyrazić tej utraty, można jedynie – jak zauważa Butler – próbować ją opowiedzieć. Lecz „byłaby to opowieść, w której samo »ja«, usiłując opowiedzieć tę historię, zostaje zatrzymane w trakcie samego opowiadania”<sup>45</sup>. Dzieje się tak dlatego, że opowieść o utracie świata, o rozpadzie relacji jest jednocześnie opowieścią o utracie i rozpadzie „ja”. Jak pisze Butler, „moja narracja zaczyna się, jako że musi”<sup>46</sup>. U Świrszczyńskiej owo wstrzymanie opowieści następuje wraz z życiem czasu teraźniejszego:

44 J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso Books, London 2006, s. 22.

45 Ibidem, s. 23.

46 Ibidem.

Krzyczą kamienice rozdzierane jak papier  
 od dachu do piwnic,  
 krzyczą kobiety  
 gnane na kule przed czołgami,  
 krzyczą mężczyźni  
 wleczeni pod lufy karabinów,  
 krzyczą dzieci  
 rzucane żywcem w ogień.

*Piektło*, BB, 83

Ten z pozoru statyczny obraz piekła, ukazujący moment całkowitej anihilacji świata, zawiesza dalszą opowieść. Jednakże paradoksalnie owo zawieszenie w czasie teraźniejszym nie pozwala na zamknięcie tej opowieści w jednej formie czasowości. Nie wiadomo bowiem, kiedy owe głosy krzyczą – czy w przeszłości, czy w naszych wyobrażeniach o przeszłości, czy może w pamięci kolejnych pokoleń.

### PAMIĘĆ REWOLUCYJNA

Barykada... jest więc świadectwem owej niemożliwości przepracowania żałoby zarówno na poziomie jednostkowym, jak i kolektywnym. Jednakże owa niemożność stanowi swego rodzaju wyzwanie, jak i zobowiązanie wobec innego. W ten sposób książka Świrszczyńskiej za każdym razem konfrontuje nas z tragedią powstania po to, by uniemożliwić ową „normalizację” pracy żałoby. Stawia krytyczne pytania o sposób, w jaki myślimy o historii, dokonuje jej reinterpretacji i komplikuje przyjęte schematy. Najdobitniej rzecz tę widać w tych wierszach, gdzie poetka rzuca oskarżycielski ton pod adresem dowódców powstania, którzy w imię ideałów stawiali na szali życie ludzkie, a zwłaszcza życie dzieci: „Kazałeś mi przecież zdobywać pięściami / karabiny maszynowe i armaty” (*Żołnierz mówi do generała*, BB, 45). Świrszczyńska obnaża romantyczny mit straceńczy, mit śmierci za ojczyznę, która nie ma tu niczego wspólnego z ideą poświęcenia w zamian za pośmiertne upamiętnienie. Dwa wiersze, z pozoru tożsame, cechuje radykalnie odmienny stosunek do tego mitu: z jednej strony naiwna wiara w ideę męczeńskiej śmierci ukazana zostaje w wierszu *Marzenie harcerki*: „Kiedy mnie rozstrzelają, / nie wszystko jeszcze się skończy” (BB, 96); z drugiej – sprzeciw wobec niej zawarty został w wierszu opowiadającym o konającej sanitariuszce, która ostatecznie wzbrania się przed normalizującą jej śmierć żałobą:

Żeby wszystkie kule na świecie  
trafiły we mnie,  
toby już nie mogły trafić w nikogo.

I żebym umarła tyle razy,  
ile jest ludzi na świecie,  
żeby oni nie musieli już umierać,  
nawet Niemcy.

I żeby ludzie wcale nie wiedzieli,  
że ja umarłam za nich,  
żeby nie było im smutno.

*Czternastoletnia sanitariuszka  
myśli zasypiając, BB, 70*

Świrczyńska nieustannie przesuwając akcenty: abstrakcyjna idea „śmierci za ojczyznę” ustępuje na rzecz bardziej dramatycznego gestu „oddania życia ojczyźnie” – życia jednostkowego, niepowtarzalnego i nieredukowalnego do anonimowej grupy bohaterów, jak w jednym z wierszy z tomu *Wiatr*:

Oddaję życie ojczyźnie.  
Oddaję szczęście oddechu i szczęście patrzenia,  
ogromne szczęście poruszania się i biegu,  
małą, pyzatą radość, że się zjada  
kromkę chleba i błękitną śliwkę, że się pije  
mleko w kwiecistym kubku.  
[...]

Oddaję życie  
nie za chwałę po śmierci.  
Bo jakiś wszechświat  
klęczący na klęczkach uwielbienia  
może mi zastąpić  
jeden oddech płuc.

Oddaję życie  
ojczyźnie.

*Śmierć za ojczyznę, W, 10–11*

W ten sposób poetka zrzuca maski<sup>47</sup>, jakie przywdziała historia o powstaniu – romantycznego zrywu oraz śmierci za ojczyznę. Owe maski, jak pisała Janion, będące obietnicą zmartwychwstania („ten, kto umiera za ojczyznę, od razu staje się nieśmiertelny”<sup>48</sup>), miały w istocie przesłaniać prawdziwe oblicze powstania, a mianowicie „umarłe oczy” tych, „co tu zostali” (*Patrzą umarłymi oczami*, BB, 110)<sup>49</sup>. Poetka zdiera więc owe maski, obnażając to, co się za nimi kryje, a mianowicie gest odwrócenia się od przeszłości i odmowę angażowania się w pracę żałoby. Wiąże się on, jak powie Derrida, z oddzieleniem pamięci od historii<sup>50</sup>. Skutkuje to odrzuceniem rewolucyjnej pamięci na rzecz „zapomnienia”, czyli stawiania pomników i budowania mauzoleum dla tłumów ludu. Tymczasem wystawienie najbardziej bolesnych miejsc naszej zbiorowej pamięci na nadejście widm ostatecznie wiąże się z radykalnym przemieszczeniem akcentów – wskrzeszeniem rewolucyjnej pamięci, niedającej się zamknąć „pod szklanymi trumnami”<sup>51</sup>. Jest to ów ciężar odpowiedzialności, która, jak pokazuje Derrida, jest zawsze rewolucyjna, „ponieważ dąży do czegoś niemożliwego, do zerwania z porządkiem rzeczy, poczynając od nieprogramowalnych wydarzeń”<sup>52</sup>. Tak należałoby w istocie czytać najczęściej przytaczany wiersz *Niech liczą trupy* (BB, 114), sytuujący się w kontrze do oficjalnej polityki historycznej, instytucjonalizującej pamięć o powstaniu warszawskim.

Odczytanie *Budowałam barykadę* z perspektywy Derridiańskiej koncepcji żałoby umożliwia wyjście poza kontrowersje, jakie ów tom wzbudzał (i wciąż wzbudza) nie tylko wśród krytyków, ale też w kontekście oficjalnej narracji historycznej. Mam tu na myśli ową konsekwentnie

47 Mam tu na myśli maski w znaczeniu, jakie nadaje im Derrida w *Widmach Marksa...*

48 M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2003, s. 135.

49 Tak też Kłosiński interpretuje u Różewicza słynny „oczodół wojny”. Jego zdaniem, następuje tu pluralizacja sensów związanych z maską. Pojawiający się motyw maski błazeńskiej przeistacza się w istocie w trupa czaszkę. Ta niekończąca się „metamorficzność znaczeniowa maski”, pisze autor *Poezji żalu*, pełni funkcję alegorii „określającej przede wszystkim sam język w jego samo-maskującym się funkcjonowaniu”. K. Kłosiński, *Poezja żalu...*, s. 190.

50 W rozmowie z Elizabeth Roudinesco, zatytułowanej *Duch Rewolucji*, Derrida wyjaśnia: „[...] pamięć i historia (historia historyka) nie powinny się nigdy rozchodzić, nawet jeśli jedna nie sprowadza się do drugiej. Trzeba odpowiedzieć i zdać sprawę, o ile to możliwe, a więc starać się wiedzieć, analizować i nie zapominać”. J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, s. 135.

51 J. Derrida, *Widma Marksa...*, s. 188.

52 J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, s. 119–120.

stosowaną przez poetkę niejednoznaczność, polegającą na odmowie dzielenia uczestników powstania na katów i ofiary, zdrajców i bohaterów, tchórzy i odważnych, w której co poniektórzy krytycy dostrzegali pisanie w zgodzie z linią partyjną. Rzecz tę należałoby jednak odczytywać zgoła inaczej. Świrszczyńska unika moralizatorskiej oceny właśnie dlatego, że ukazuje warunki, w jakich znaleźli się mieszkańcy stolicy. Uczestnikami powstania warszawskiego są tu nie tyle sami powstańcy, ile ludność cywilna Warszawy opisana w wierszu *Budując barykadę* (BB, 16): knajpiarz, kochanka jubilera, fryzjer, służąca, dozorca, straganiarka, emeryt, aptekarz, szmuglerka, krawcowa, tramwajarz, chłopcy i dziewczęta, dzieci. Poetka nie dzieli zatem uczestników na tchórzy i bohaterów, lecz ukazuje – niemożliwą do ukazania z punktu widzenia oceny moralnej – całą paletę ludzkich zachowań w obliczu totalnej katastrofy świata:

Nie wiem, czy można powiedzieć, że jest [książka – K.S.] moralna.  
Pokazuje przecież ludzi deprawowanych przez wojnę; pokazuje, jak z obywateli, którzy w normalnych czasach przeszliby przez życie jako uczciwe jednostki (zarówno w oczach własnych, jak cudzych), robią się nagle nikczemnicy. Obok bohaterów w mojej książce nikczemnicy są także.  
I niektórzy uważają, że jest ich za dużo, że mieszkańcy stolicy pokazani są bez retuszu, i że ze względów wychowawczych przydatniejsza byłaby apoteoza moralna tej męczeńskiej Warszawy<sup>53</sup>.

Dlatego – jak słusznie zauważył Kłosiński w swojej lekturze utworów Różewicza – nie sposób zaliczać takich książek, jak *Budowałam barykadę* do poezji behawiorystycznej. Przeciwnie, Świrszczyńska odsłania warunki – w tym przypadku ekstremalne, gdyż stawką jest przetrwanie – jakie mają wpływ na zmiany stosunków społecznych. Nie tylko pyta o to, jakie społeczne czynniki wpływają na podatność danej grupy społecznej na przemoc, lecz również zastanawia się, co owa podatność mówi nam o życiu codziennym w kryzysie<sup>54</sup> (szerzej piszę o tym w podrozdziale *Matki w żałobie*). W ten sposób ukazuje ona powstanie z perspektywy kryzysu społecznej reprodukcji, rozpadu ludzkich więzi, ale też pełne gestów solidarności i zawiązywania nowych sojuszy. W tej samej rozmowie oddaje ona sprawiedliwość uczestnikom powstania, kiedy na pytanie „Pracowała Pani w szpitalu...” odpowiada:

53 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę...*, s. 31–32.

54 Por. P. Illner, *Disasters and Social Reproduction: Crisis Response Between the State and the Community*, Pluto Press, London 2021, s. 78.

Nie ja jedna. I to nie było bohaterstwo. Ludzie wtedy masowo garnęli się do jakiegokolwiek pracy, do działania, żeby nie stać bezczynnie wobec tej śmierci, co leciała z nieba. Mimo głodu i wyczerpania ludzie znajdowali w sobie niespożyte siły. Najbardziej godni współczucia byli ci sparaliżowani strachem albo chorzy, którzy całymi dniami i tygodniami oczekiwali biernie w piwnicy, kiedy ich bomba żywcem zasypie. [...] Widziałam wtedy dokoła ludzi, którzy imponowali mi odwagą, ofiarnością, energią, a także humorem i pogodą ducha w tych koszmarnych dniach. Wielu z nich nie przeżyło powstania. Wspominam ich teraz ze czcią i pokorą<sup>55</sup>.

W moim przekonaniu najcenniejszym aspektem omawianego tomu jest właśnie to, że książka ta nie pozwala na zawłaszczenie historii powstania przez jakąkolwiek formę instytucjonalnej żałoby. Stawia opór pamięci, która dzieli życia – jak powiedziałyby Butler – na opłakiwalne (*grievable*) i te, które nawet nie kwalifikują się jako godne opłakiwania<sup>56</sup>. Te ostatnie Butler określa mianem widmowych, ponieważ ich status jest niepewny: nie są to życia ani martwe, ani żywe; żyją one raczej w stanie ciągłej śmierci. Ten stan autorka *Precarious Life* wiąże z procesem „odrealniania innego”<sup>57</sup>: „Jeśli przemoc wymierzona jest przeciwko tym, którzy są nierealni, to z perspektywy przemocy niemożliwe jest zranienie lub zanegowanie tych żyć, gdyż są one już same w sobie zanegowane. [...] Nie można ich opłakiwać, bo już zawsze są utracone czy raczej nigdy nie »istniały«, więc należy je zabić, ponieważ wydają się uparcie żyć w owym stanie martwoty”<sup>58</sup>. Odrealnienie innego będzie zatem każdorazowo argumentem uzasadniającym jego eksterminację. Dlatego Butler nieustannie podkreśla, że stawką nie jest to, czy dane życie jest, czy nie jest opłakiwalne. Chodzi raczej o to, że nie jest ono uznawane za życie, dlatego nie zasługuje nawet na wzmiankę w postaci nekrologu (nekrolog, jak zauważa badaczka, jest jednym z narzędzi pub-

55 A. Świrszczyńska, H. Murza-Stankiewicz, *Co łączy poetę...*, s. 33.

56 Por. J. Butler, *Precarious Life...*, s. 30–34.

57 Ten stan jest efektem wytwarzania nierówności w procesie społecznej reprodukcji. Podatność na przemoc jest bowiem dystrybuowana odmiennie, co powoduje, że reprodukcja jednych społeczności odbywa się kosztem innych. W efekcie, jak tłumaczy Susan Ferguson, kapitał wytwarzać będzie wewnątrznie podzielone grupy społeczne, spośród których jedne będą bardziej sprekaryzowane niż inne. Por. S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 114.

58 J. Butler, *Precarious Life...*, s. 33.

licznej dystrybucji żałoby). Pozostaje ono już zawsze niepogrzebane, jeśli nie niegodne pochówku<sup>59</sup>.

Tymczasem u Świrszczyńskiej zaobserwować można nieustanną walkę z owym odrealnieniem życia. Alegorią owej walki staną się otwarte oczy, charakteryzujące zarówno tych, którzy zginęli („Kiedy ją niosą, jej oczy / jeszcze nie wiedzą, / że ona już umarła”; *Zwycięstwo*, BB, 44), jak i tych, którzy jeszcze żyją, jak na przykład łączniczka: „Oduczyła się jeść i spać. / Jej ciało / to tylko oczy” (*Łączniczka*, BB, 19). Zarówno żywe oczy po śmierci, jak i oczy martwe za życia stają się w twórczości poetki jedną z kluczowych figur oporu przed dehumanizacją życia, która ma uzasadniać przemoc i eksterminację. Dlatego też poetka decyduje się na własną formę nekrologu i dedykuje swoje wiersze albo konkretnym, albo anonimowym osobom, sprzeciwiając się normom, jakie kształtują sferę publiczną poprzez nakaz lub zakaz zbiorowej żałoby. U Świrszczyńskiej ten podział zostaje całkowicie zniesiony. Pozostaje jedynie nieskończona żałoba, której melancholijną podstawą, konstytuującą świat społeczny, są bezimienne twarze tych, którzy odeszli. Jak pisał o Barykadzie... Henryk Siewierski:

Z pełną pokorą wobec swojej roli Świrszczyńska zapisuje tę poezję w formie, której autorstwo jest tyle jej, ile zbiorowe – robi wiersze ze wspomnień swojego pokolenia. Tam natomiast, gdzie milczy podanie, gdzie bohaterstwo dokonywało się w ciszy i anonimowości, wkracza ze swoją przenikliwością i wszechwiedzą, aby dokonywać rekonstrukcji świata myśli ginących, spojrzeć oczyma dziecka, żołnierza, pielęgniarki, matki. W ten sposób przybliża i ocala od zapomnienia ten mało znany, czasem wstydlivy aspekt heroizmu<sup>60</sup>.

## DZIEDZICZENIE JĘZYKA

Wydaje się jednak, że Świrszczyńska – biorąc na siebie odpowiedzialność, jaką jest zachowanie pamięci o zmarłych, a jednocześnie ocalenie jej przed dyskursem „zapomnienia”, czy to nacjonalistycznym, czy romantycznym – ma głęboką świadomość uwikłania w przeszłość, a także dziedziczenia przeszłości. Najdobitniej rzecz tę ujęła w innym wierszu z tomu *Wiatr*, a mianowicie w *Ziemia polska*, który bez wątplenia zasługuje na to, by cytować go w całości:

<sup>59</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>60</sup> H. Siewierski, *Poetka i powstanie*, „Życie Literackie” 1975, nr 3, s. 13.

Z serc tych, co polegli za tę ziemię,  
wytryskują z głębi  
jasne źródła i kędzierzawe korzenie drzew.

Klękam, obejmuję drzewo,  
czuję jak z dna wstępuje ku mnie  
mowa i uniesienie umarłych.  
W tej ziemi  
żyje tak wielu umarłych. Ich lekkie istnienia  
czynią ją boską  
jak idea Platona.  
Ich męka  
daje jej drożdże, sól i tłustość.  
Młoda nieśmiertelność  
poległych młodo  
stoi w blasku nad ojczyzną,  
wybucha w zielonej jędrności drzew,  
w urodzaju ciał i ducha.  
Młodzi polegli  
dają tym, co się jeszcze nie narodzili,  
swoje szczęścia nie przeżyte,  
swoój śmiech nie prześmiany.  
I ci, co się narodzą,  
będą bogaci bogactwem umarłych.

Klękam na ziemi, obejmuję ziemię;  
wnętrznosci jej  
świecą kosztownie  
jak wnętrznosci słońca.  
Światło i siła umarłych płoną w niej.

*Ziemia polska, W, 8–9*

Pojęcie dziedziczenia zyskuje u Świrszczyńskiej zupełnie inne znaczenie niż jego potoczna definicja, wprzęgnięta w ekonomie rodzinne i ekonomie monetarne – wymyka się bowiem prawu własności, ale też zaciera opozycję pomiędzy życiem i śmiercią. Ziemia nosi w sobie zarówno żywych, jak i umarłych, zaś przeszłość zdaje się rozkwitać niczym drzewa i pączkujące drożdże. To właśnie owo rozkwitanie będzie tu kluczowe.

Dziedziczenie przeszłości nie jest tożsame ze ślepym przywiązaniem do tradycji, lecz zyskuje wymiar, jak powiedziałby Derrida, „aktywnej

afirmacji”. Nie odnosi się również do tego, co dane, gdyż wiąże się zawsze z podjęciem pewnego zadania, które u Świrszczyńskiej zyskuje wymiar owej reafirmacji: „Klękam, obejmuję drzewo”; „Klękam na ziemi, obejmuję ziemię”. W myśl koncepcji dziedziczenia Derridy zawsze jesteśmy bowiem spadkobiercami, zanim jeszcze zdecydujemy o przyjęciu lub odrzuceniu dziedzictwa: „Spuścizna czy dziedzictwo jest czymś, czego nie mogę zawłaszczyć, jest raczej tym, co przyrasta do mnie i za co jestem odpowiedzialny, czymś, co przypadło mi w udziale, lecz do czego nie mam żadnego prawa”<sup>61</sup>. Dlatego też, jak powie Derrida, nie sposób zawłaszczyć dziedzictwa, należy je raczej przekazywać dalej, co wiąże się z kolei z odpowiedzialnością, ale też z krytyczną selekcją i z pewnego rodzaju wyborem. Spadek należy bowiem nie tylko akceptować, ale też go ożywiać: „Nie wybierając go (ponieważ spadek charakteryzuje się tym, że nie wybieramy go, to on gwałtownie wybiera nas), ale wybrać zachowanie go przy życiu”<sup>62</sup>. Dziedziczenie nie jest bowiem tożsame z faktem biernego przyjmowania przeszłości, gdyż zawarty w nim nakaz jest zawsze wychylony ku przyszłości – ku tym, którzy jeszcze się nie narodzili, jak pisze Świrszczyńska, lecz którzy dziedziczą „mowę i uniesienie umarłych”. A zatem, jak podsumowuje Derrida w *Widmach Marksa*, możemy jedynie zaświadczać o tym, że „*bycie* tego, czym jesteśmy, *jest* przede wszystkim dziedziczeniem”<sup>63</sup>. Jesteśmy zatem tym, co dziedziczymy. Co więcej, dziedziczymy również – albo i nade wszystko – sam język, owo „bogactwo umarłych”, dzięki któremu możemy zaświadczać o tym, że jesteśmy tym, co dziedziczymy<sup>64</sup>. Dlatego „mowę umarłych” należy nie tylko przyjąć, ale też „wyselekcjonować, przefiltrować, zinterpretować, a więc przekształcić, nie pozostawić w nienaruszonym stanie, nietkniętym, nie pozostawić *całym* tego, co mamy uszanować przede wszystkim”<sup>65</sup>.

To paradoksalne zataczanie koła między dziedziczeniem tego, czym jesteśmy, a dziedziczeniem języka staje się szczególnie widoczne w twórczości Świrszczyńskiej. Z jednej strony ma ona świadomość wagi owego zaświadczenia, o czym mówi wprost w wierszu dedykowanym córce („o tym muszę opowiedzieć”; *Do mojej córki*, BB, 10), a z drugiej – zmagając się z poczuciem kryzysu samego języka; tego języka „po

61 J. Derrida, B. Stiegler, *Echographies of Television: Filmed Interviews*, Polity Press, Cambridge 2008, s. 112.

62 J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, s. 13.

63 J. Derrida, *Widma Marksa...*, s. 98.

64 J. Derrida, B. Stiegler, *Echographies of Television...*, s. 26.

65 Ibidem.

końcu świata”, który przypadł jej w udziale. W wierszu *Boję się ognia* unicestwiający miasto ogień porównany zostaje do mowy pierwotnej, żywiołowej i oswobodzonej, po której pozostaje już tylko martwa cisza:

Dlaczego tak się boję  
biegnąc tą ulicą  
która się pali.

Nie ma tu przecież nikogo  
tylko ogień szumi do nieba,  
a ten huk to nie bomba  
to tylko runęły trzy piętrowe.

Tańczą gołe, oswobodzone płomienie,  
machają rękami  
przez jamy okien,  
to grzech podglądać  
gołe płomienie  
grzech podsłuchiwać, co mówi  
wolny ogień.

Uciekam od tej mowy,  
co brzmiała na ziemi  
wcześniej niż mowa człowieka.

*Boję się ognia*, BB, 61

Ów lęk przed mową ognia jest w istocie lękiem przed wszechogarniającą ciszą, tożsamą z niemożnością zaświadczenia i dziedziczenia, z uporczywym zapomnieniem o innym. O pragnieniu przewyższenia tej ciszy świadczy chociażby fakt, że praca nad *Budowałam barykadę* zabrała poetce tak wiele czasu, który upłynął jej na wynajdywaniu nowego języka. I to właśnie owo wynajdywanie języka będzie istotą zaświadczenia. Wzięcie odpowiedzialności, owego obowiązku zaświadczenia i przekazywania samego dziedziczenia, wiąże się zatem – jak powiada Derrida – z koniecznością wynajdywania na nowo, „by coś się działo, jakieś wydarzenie, historia, nieprzewidywalne przychodzenie [*à-venir*]”<sup>66</sup>. Dziedziczyć i wynajdywać – oto dwa zadania, jakie Świrszczyńska zdaje się stawiać przed każdą wspólnotą – są one warunkiem

66 J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, s. 14.

zarówno przyszłości, jak i sprawiedliwości. Tylko w ten sposób można ocalić pamięć o innym przed anihilującą, pomnikową polityką zapomnienia. Dziedziczenie staje się zatem u Świrszczyńskiej owym zadaniem „aktywnej afirmacji” i „krytycznej selekcji” – poszukuje ona nowego języka, za sprawą którego mogłaby zaświadczać o bogactwie umarłych, ich świetle i sile w częstotliwości nieskończonej żałoby.

Poezja Świrszczyńskiej jest więc świadectwem osobistego i zbiorowego melancholijnego protestu – niezgodą na oswojenie się z utratą innych, a zarazem pragnieniem dochowania im wierności. W rozmowie ze Stanisławem Wilczkiem poetka wyznała:

W latach okupacji, od chwili oblężenia Warszawy, aż po powstanie warszawskie pracowałam w szpitalu jako niewykwalifikowana pomoc pielęgniarska. Napatrzyłam się na cierpienie rannych żołnierzy, powstańców, na unicestwienie szlachetnej idei człowieczeństwa, i być może te przeżycia zadecydowały o mojej postawie podejmowania walki ze złem, z tym wszystkim, co zagraża człowiekowi fizycznie i duchowo<sup>67</sup>.

Postawę tę należałoby rozumieć jako etyczny imperatyw noszenia innego w sobie i zarazem wyrażania niezgody na domknięcie pracy żałoby. To ostatnie wiązałoby się bowiem z całkowitą anihilacją pamięci o powstaniu; z owym zapomnieniem, jak przestrzegał Derrida, o innym. Świrszczyńska nie wyraża zgody na oswojenie śmierci przez idealizację uczestników powstania. W ten sposób Barykadę... należy czytać jako sprzeciw wobec oddania pamięci o powstaniu pod władzę dyskursów nacjonalistycznych, partyjnych, religijnych czy instytucjonalnych<sup>68</sup>.

Dlatego też poetka stawia szczególne zadanie przed poetami i przed poezją w ogóle. W artykule zatytułowanym *Czy poeta ma obowiązki?* Świrszczyńska definiuje ów obowiązek poety w duchu iście Derridańskim – jako zobowiązanie wobec innego. Krytykując twórczość poetycką za jej oderwanie od rzeczywistości, nadmierny intelektualizm,

67 S. Wilczek, *Z Anną Świrszczyńską rozmowa o latach wojny, o poezji i o sprawach śląskich*, „Poglądy: dwutygodnik społeczno-kulturalny” 1978, nr 8.

68 Na zawłaszczenie pamięci o powstaniu warszawskim przez dyskursy nacjonalistyczne i promilitarne zwracała uwagę Agnieszka Gajewska w znakomitym esej o pacyfistycznym wydźwięku Barykady... Por. Eadem, *Prywatne/publiczne/pacyfistyczne w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: *Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma dwudziestoleciami*, red. I. Iwasiów, A. Galant, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 203–215.

retoryczność, wyniosłość i unikanie problemów życia codziennego, autorka *Wiatru* postuluje powrót do magicznej funkcji słowa, którą należy rozumieć jako swoiste słowo-gest zdolne do przekształcania rzeczywistości. Choć ma świadomość, że wiersz nigdy nie zbawi ludzkości, to mimo wszystko decyduje się opowiedzieć o powstaniu właśnie za pomocą języka poezji.

Język poetycki ze względu na swoją idiomatyczność – jak powiada Derrida – bardziej niż jakikolwiek inny stawia opór całkowitej instrumentalizacji. Nie przekształca tego, co jednostkowe, w to, co uniwersalne. I to właśnie tę jednostkowość Świrszczyńska chce za wszelką cenę ocalić, jak w wierszu *Martwa natura*, gdzie pośród zgłiszcz i ruin „leży spalony po brzegach / strzęp miłosnego listu: / »Jestem taka szczęśliwa«” (BB, 111). Zadaniem poezji jest nie tyle upamiętniać, zachować uważność na politykę pamięci czy też na samą krytykę tej polityki, ile przekierować myślenie o nich ku nowym zdarzeniom, jak powie Derrida, „ku najbardziej zaskakującym złożonościom techniki, tak jakby wydarzały się lub miały się nam przydarzyć, nadchodząc do nas z przyszłości, z tego, co dopiero nadejdzie”<sup>69</sup>. I tylko taka poezja, tylko poeta – jak powie Świrszczyńska – mający „moralność ludzi jutra” gotów jest sprostać temu zadaniu. I taką lekcję należałoby wyciągnąć z Barykady... Poezja powinna być zawsze – mówiąc słowami samej poetki – niezgodą na to, „co dzisiaj nikogo jeszcze nie boli i nie oburza”:

Bo poeta nie może zgodzić się na świat. Mówi o tym, krzyczy. Jego zawód, jego najważniejsza bodaj funkcja i rola w gromadzie ludzkiej to mówić „nie” światu stworzonemu przez bogów i światu stworzonemu przez człowieka. To nie jest spec od stylu, to jest spec od buntu. Tworzy słowa i chce, żeby stały się ciałem. Odrzucając dziś, przyspiesza jutro. Wyrażając emocjonalnie rzeczywistość, zmienia ją. Żąda, żeby planeta Ziemia nie była więcej zalewana krwią<sup>70</sup>.

69 J. Derrida, B. Stiegler, *Echographies of Television...*, s. 64.

70 A. Świrszczyńska, *Izba tortur, czyli moja teoria poezji*, „Kultura” 1973, nr 8, s. 3.

## Rozdział 5

### Nieśmiertelność i ekstatyczne fałdowanie

Śmiech to walka z tragizmem świata, losu ludzkiego. [...] Śmiech ma w sobie coś dionizyjskiego i ekstatycznego i przynosi wyzwolenie od konieczności cierpienia. Śmiech jest czymś ludzkim. Śmieją się zwierzęta tylko bardzo już ucłowieczone. Śmiech daje człowiekowi poczucie wewnętrznej wolności i własnej nieważności. Godzi człowieka z siłami pozaludzkimi. Można się śmiać, umierając. Ta postawa heroizmu w przewyżnianiu lęku jest w moim ostatnim tomie...<sup>1</sup>

Anna Świrszczyńska

#### EROTYZM I EKSTAZA

Świrszczyńska jest poetką erotyzmu i ekstazy. Realizuje w ten sposób rozpoczęty przez siebie projekt pracy miłości, który wyprowadza poza wąsko rozumiany krąg heteropatriarchalnych relacji rodzinnych. Relacje miłosne nie będą tu ograniczały się do więzi jednostkowych, lecz obejmą całą otaczającą rzeczywistość. To ujęcie miłości jako siły łączącej zbiorowość, która rodzi się w momencie spontanicznego zgromadzenia czy ekstatycznego rytuału, rzadko bywało przedmiotem pogłębionych analiz. Kolektywna żywiołowość, jak pisze Barbara Ehrenreich, która uchwytuje momenty wspólnotowej ekscytacji, nie ma swojej nazwy: „nie istnieje słowo określające miłość – czy też siłę lub potrzebę – która prowadzi jednostki do poszukiwania ekstatycznej jedności z grupą”<sup>2</sup>.

Tymczasem Świrszczyńska czyni z tej formy miłości dominantę ostatnich swoich książek: *Szczęśliwa jak psi ogon* oraz pośmiertnie wy-

1 Pod prąd... Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

2 B. Ehrenreich, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*, Granta Books, London 2008, s. 14.

danego tomu *Cierpienie i radość*. Książki te zajmują szczególne miejsce w dorobku poetki, gdyż zawierają w sobie wszystkie wcześniejsze wątki obecne w jej twórczości od momentu debiutu: etyczną zasadę solidarności z najsłabszymi, wyzwalanie świata z cierpienia, afirmację kobiecości, wyswobodzenie ciała przez erotyzację świata, ekstatyczność, a także wątki karnawałowe. Wszystkie one będą przez poetkę występować w postaci sfaldowanej struktury i zyskają wyraz w wyznawanej przez nią filozofii szczęścia i radości życia. Wiążą się one z wizją miłości, o jaką chodziło będzie m.in. Luce Irigaray, a która opiera się na imperatywie niewyrządzania krzywdy i cierpienia<sup>3</sup>.

W *Szczęśliwej jak psi ogon* można dostrzec kontynuację wcześniejszego projektu etycznego poetki, tym razem skoncentrowanego na erotyzacji świata. Erotyzm urasta bowiem w twórczości Świrszczyńskiej do strategii, której celem jest reaktywowanie energii społecznej oraz rozbudzenie w cierpiącej zbiorowości niepohamowanej radości życia. Temat ten będzie wiązał się nieodłącznie z silnie wyeksponowanymi motywami tańca, śmiechu i ekstazy. Będzie to raczej erotyzm inwestowany w doznania kolektywnego ciała, nie zaś w seksualne spełnienie. Franco Berardi podkreśla, że pragnienie zbiorowości znika z pola społecznego i jest to, jego zdaniem, istota politycznych problemów naszych czasów. Udział w życiu społecznym odbywa się bowiem wyłącznie za sprawą politycznej perswazji, nie jest zaś wywołany efektem przyjemności, jaką czerpie się z tego rodzaju partycypacji. Należałoby zatem odnaleźć erotyczną przyjemność w kolektywnym i spontanicznym zgromadzeniu i rozbudzić w ten sposób energię społeczną. Jedynym sposobem, jak powie Berardi, jest reaktywacja erotyzmu: „Nie dlatego, że polityka jest erotyką, lecz dlatego, że te ciała, znajdując się wspólnie w jednym miejscu, zostają odciągnięte od spajającej je abstrakcyjnej wymiany. Tego rodzaju mobilizacja ciała umożliwia reaktywację pożądania”<sup>4</sup>.

Na ten aspekt erotyzmu, rozciągliwego na wszystkie obszary życia społecznego, zwracał uwagę Stanisław Balbus jeszcze w recenzji *Jestem baba*. Erotyzm, jak słusznie zauważa badacz, nie ogranicza się

3 L. Irigaray, *A New Culture of Energy*, Columbia University Press, New York 2021, s. 40.

4 F. Berardi, W. van Weelden, *Erotic Uprising: An Interview with Franco Berardi*, „Open! Platform for Art, Culture & the Public Domain” 2012, dostępny online: <https://www.google.com/url?sa=t&rcrt=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiznumroL3xAhVfVIsKHdsMCagQFjAAegQIBRAD&url=https%3A%2F%2Fwww.onlineopen.org%2Fdownload.php%3Fid%3D358&usg=AOvVaw1iRGTAgrEAqPJwL2MiGqZa> [dostęp: 10.05.2021].

u Świrszczyńskiej do miłosnej ekstazy, lecz staje się „tematem-syntezą”, który

anektuje niejako wszelkie inne obszary życia ludzkiego. Erotyka staje się zasadniczą formą istnienia. Tutaj człowiek żyje najpełniej i najautentyczniej. Jest nagi. Bezbronny i wyzwolony z przypadkowych pozorów. W niesłychanym zintensyfikowaniu przeżywa całość świata: doświadcza szczęścia i cierpienia, miłości i nienawiści, triumfu i poniżenia<sup>5</sup>.

Balbus łączy erotyzm Świrszczyńskiej z doświadczeniem ekstazy, o której pisałam już w rozdziale poświęconym problematyce tzw. literatury kobiecej. Ekstazę w poezji Świrszczyńskiej rozumie on jako sposób na wyjście poza udręczone ciało i uniknięcie cierpienia. W poezji Świrszczyńskiej przybiera ono rozmiar cierpienia zbiorowości, czyli tych, którzy zostali „wdeptani w ziemię” (*Szczęście przegranych*, SJPO, 103). Jednakże to właśnie z owego cierpienia, jak często podkreślała, rodziło się pragnienie transgresji, wykroczenia poza dane uwarunkowania oraz kształtowanie wizji nowego, lepszego świata bez niesprawiedliwości i krzywd. Projektowana przez poetkę wizja erotyzacji świata wiąże się z uwolnieniem go od cierpienia, a nade wszystko spod jarzma dyscypliny pracy.

Z tej perspektywy jasne wydaje się, dlaczego Świrszczyńska w swoich wierszach tak często i tak intensywnie epatuje erotyzmem, rozprzestrzeniając go na wszystkie sfery życia społecznego. Jednakże powracające w jej twórczości obsesyjne pragnienie odejścia od ciała, porzucenia go, bycia nie sobą, lecz kimś innym, interpretowane było – zwłaszcza w linii wyznaczonej przez Czesława Miłosza – w kategoriach metafizycznych. Tymczasem, jak podkreślała Monika Rudaś-Grodzka, słynnych już rozterek duszy i ciała na plaży (jak w wierszu *Dusza i ciało na plaży*, CiR, 66) nie należy rozpatrywać w kontekście problematyki metafizycznej czy egzystencjalnej<sup>6</sup>. Istotna będzie tu przede wszystkim całkowita dehierarchizacja relacji między duszą a ciałem. Poetka w żadnym razie nie opowiada się ani po stronie ciała, ani po stronie duszy. Napisze bowiem: „Nie mam ciała, jestem śpiew. / Nie mam duszy, jestem ciało” (*Jestem potężna*, CiR, 58). Tradycyjny konflikt między duszą a ciałem zostaje tu ukazany nie tyle przez pryzmat zwycięstwa jednego nad

5 S. Balbus, *Kobieta mówi o swoim życiu*, „Twórczość” 1972, nr 8, s. 107; zob. także Idem, *Cierpienia i ekstazy*, „Życie Literackie” 1971, nr 2(898), s. 10.

6 Por. M. Rudaś-Grodzka, *Parthenogeneza w okresie menopauzy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 6, s. 69–79.

drugim<sup>7</sup>, ile przez charakterystyczną dla jej twórczości metaforę fałdowania, która polegałaby na dwóch ruchach: rozciągania i kurczenia czy też poszerzania i kondensowania. Dusza nie sytuuje się w hierarchii ponad ciałem, z kolei ciało nie będzie tu już zamkniętą bryłą, wyznaczającą granice monadycznej podmiotowości. Przeciwnie, zarówno jedno, jak i drugie staną się maksymalnie rozciągliwe i bezgraniczne:

Rozszerzam się,  
oddalam  
sama od siebie,  
odchodzę nieustannie  
do krańców swoich oddaleń.

*Radosna*, CiR, 68

w efekcie czego będziemy mieli do czynienia z osobliwym zjawiskiem kontaminacji:

Moja dusza pamięta jeszcze,  
że miała sierść.  
Moja łysa skóra  
tęskni do skóry kipiącej sierścią.

*Apoteoza krowy*, SJPO, 37

W tej skomplikowanej relacji między duszą a ciałem dostrzec można scharakteryzowaną przez Gilles'a Deleuze'a funkcję operacyjną baroku, która polega na nieustannym fałdowaniu<sup>8</sup>. Tak też należałoby w zasadzie

7 Takie ujęcie proponuje Andrzej Skrendo, który – na przekór lekturze Miłosza – pisze: „Poezja Świrszczyńskiej jest antymetafizyczna nie tylko dlatego, że dowartościowuje ciało kosztem duszy (co pozostaje niezgodne z tradycją filozofii)”. Idem, *Metafizyka duszy i ironia ciała – Anna Świrszczyńska*, w: Idem, *Poezja modernizmu. Interpretacje*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2006, s. 294. Drugim aspektem antymetafizyczności tej poezji będzie wskazana przez badacza ironia. Jednakże dostrzeżony przez niego antymetafizyczny wymiar tej poezji, polegający na skierowaniu wektorów ku ciału, jest w istocie powieleniem struktury metafizycznej. Przed tworzeniem takiego lustrzanego odbicia przestrzegali Jacques Derrida oraz Luce Irigaray. Dowartościowanie ciała kosztem duszy utrwała jedynie ów metafizyczny podział, przed którym Świrszczyńska w swojej twórczości wyraźnie się wzbrania.

8 Por. G. Deleuze, *Fałda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 7.

odczytywać fascynację poetki ciałem o zróżnicowanej i zwielokrotnionej strukturze, w której relacja między wnętrzem i zewnątrzem ulega rozszczelnieniu. Te dwa porządki stanowią tu – jak pisał Deleuze dostrzegający w baroku konstrukcję fałdy – kontinuum. Świrszczyńska nie pozwala tym dwóm porządkom utrzymać obowiązującego podziału. Nie ma tu już linii oddzielającej wnętrze od zewnątrz, jasne od ciemnego, cielesne od duchowego i – wreszcie – prywatne od publicznego:

Jestem w środku  
szeroka, bardzo szeroka.  
Bo nie mam skóry,  
żeby mnie zamknęła,  
żeby mnie oddzieliła  
od tego, co jest wokoło.

*Chwila relaksu, CiR, 72*

Co więcej, erotyzm będzie siłą znoszącą te podziały, a zwłaszcza granice cielesne. Raz mamy tu bowiem do czynienia z istotą zwierzęcą (*Kłopot z ogonem*, SJPO, 81), innym razem z bóstwem. Połączenie nieba i ziemi, wzniosłości i doczesności, boskości i zwierzęcości będzie charakterystyczne dla karnawałowego ducha tej poezji. Zjednoczenie z bóstwem odbywa się tu – niczym w ekstatycznych rytuałach sprzed czasu ich sekularyzacji – za sprawą rytualnej ekstazy: „Łykam / swoje boskie odchody. / Stąd moja siła” (*Bóstwo się zwierza*, SJPO, 80). Świrszczyńska przełamuje w ten sposób instytucjonalny monopol Kościoła na dostęp do boskości. Bohaterka tej poezji sama jest bóstwem – samowystarczalnym, o sile samostwarzania i samounicestwiania: „Kocha się / samo ze sobą. / Zdławi samo siebie / w grzesznym uścisku” (*Bóstwo i perwersja*, SJPO, 85).

Wbrew pozorom światem tym nie rządzi zasada sprzeczności. Fałdowanie nie odbywa się tu jako ruch zaprzeczenia, lecz różnicowania. Fałda jest bowiem linią dzielącą byt na dwie strony, jednakże każda z nich również ulega sfałdowaniu i podziałowi: „Fałda wciska się zawsze między dwie fałdy, a owo pomiędzy-dwoma-fałdami zdaje się w swym ruchu wszechobecne”<sup>9</sup>. W ten sposób każdy byt jest wielością, składającą się z nieskończenie wielu różnych sfałdowanych części; przypomina monadę, zawierającą w sobie cały świat. Istotne jest natomiast to, że ów proces sfałdowania nigdy nie jest identyczny. Jak pisze Deleuze,

9 Por. ibidem, s. 32.

[...] fałdy różnią się, każdy fałd przebiega inaczej. Nie ma dwóch rzeczy podobnie sfałdowanych, na przykład dwóch skał; nie istnieje też żaden regularny fałd w przypadku tej samej rzeczy. W tym sensie można powiedzieć, że fałdy są wszędzie, lecz fałd jako taki nie jest niczym uniwersalnym. To „współczynnik różnicowania”, „dyferencjał”<sup>10</sup>.

Istnieją zatem nieskończone i niepowtarzalne sposoby złożenia świata, z którego za każdym razem będzie wyłaniać się nowa możliwość. O tej cesze poezji Świrszczyńskiej pisał już wspomniany wcześniej Balbus:

Mamy więc obraz świata, którym rządzi nieograniczona różnorodność, gdzie każde zjawisko może być zarazem swym zaprzeczeniem, gdzie rozkosz jest nienawiścią, ekstaza – cierpieniem, nadmiar – brakiem, gdzie bezpieczeństwo kryje zagrożenie. Konstrukcję tego świata określa zasada oksymoronu: sprzeczne kategorie tworzą jedność<sup>11</sup>.

Będzie to, jak podkreśla Balbus, „jedność wielości. Bogactwo chaosu”<sup>12</sup>.

Dlatego też podmiotowość w twórczości Świrszczyńskiej nigdy nie ogranicza się do zwartej tożsamości. Podmiot nie jest tu zamkniętą monadą, niczym barokowa katedra z małymi otworami zamiast okien, lecz bytem (Deleuze powiedziałby – nomadą) otwartym nie tyle na jeden świat, ile na wszystkie jego możliwości:

Kiedyś miałam skórę,  
co oddziela mnie  
od świata. Skóra to rzecz piękna  
jak więzienie.  
Teraz jestem  
z powietrza i blasku,  
rozbiegam się wszechstronnie  
od pestki do środka.  
Biegnę lekko,  
roztapiam się  
w drgającym rozproszeniu.

10 G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 163.

11 S. Balbus, *Kobieta mówi o swoim życiu...*, s. 108.

12 Ibidem.

Radosna  
jak rzecz bez nazwy.

*Radosna*, CiR, 68–69

Ekstaza będzie zatem u Świrszczyńskiej funkcjonowała nie tyle jako proces wychodzenia na zewnątrz ciała, ile jako nieustanny ruch fałdowania. W *Pieśni pełni* z tomu *Wiatr* opisane przez poetkę doświadczenie nirwany również nie zostanie ukazane jako przekroczenie granic świadomości, lecz jako roztopienie się w świecie: „Rozciekam się / rozsnuwam, rozprzestrzeniam, / skóra znika, / mieszam się z tym, co nie jest mną, / rozpuszczam się we wszystkim” (*Pień pełni*, W, 78–79). W owym ruchu odchodzenia chodziło będzie natomiast o stan wyzwolenia z cierpienia nie tylko siebie, ale też całego świata: „Kiedy będę odchodzić, [...] // Niech moje nogi będą lekkie. / Niech się nie wloką za nimi / łańcuchy człowieczej krzywdy [...]” (*Lekkimi nogami*, CiR, 61). Powracająca w poezji Świrszczyńskiej wizja mikrokosmosu ciała jest odzwierciedleniem struktury teksturologicznej: „Kiedy jestem sama, / wchodzi we mnie przez skórę / mróz / przestrzeni kosmicznej” (*Dwieście osiemdziesiąt stopni mrozu*, CiR, 49). Wszędzie, w obrębie każdej całości zachodzą bowiem procesy fałdowania, które w słowniku poetki występują pod postacią pączkujących drożdży, przelewania się, rozrastania, ale też zwijania do wewnątrz, kondensowania i kurczenia. Ciało jawi się tu niczym sfaldowana struktura, mieszcząca w sobie wielość nieskończonych możliwości. Ulubiona przez poetkę metafora rozszerzania ciała jest w istocie wyrazem nieograniczonego aktu twórczego i zdolnością do wyłaniania nowych możliwości:

Jestem czysta jak to, czego nie ma,  
bezpieczna jak platońska idea,  
bogata jak możliwość.  
Śmiejąc się wyciągam ręce  
do tysiąca moich wspaniałych przyszłości.

*Samotność*, W, 76

Powietrze całego świata  
weszło we mnie.  
I stałam się  
powietrzem całego świata.

*Oddycham*, SJPO, 21

## WIECZNOŚĆ SZCZĘŚLIWOŚCI

Szczególnie interesujący wydaje się stosunek poetki do czasu: *Szczęśliwa jak psi ogon* to książka będąca pochwałą wiecznego trwania, czasu w stanie czystym. Trwanie jako swoiste doświadczenie suspensu nie eliminuje jednakże dynamiki samego wydarzenia. Codziennosc – uchwycona przez Świrszczyńską za pomocą drobnych czynności, jak zabawa z psem, taniec, bieg po plaży czy jedzenie truskawek – wypełniona jest zastygłym czasem: „Jestem krowa czasu, / co pasie się na łąkach trwania” (*Dzień, w którym nic się nie wydarzyło*, SJPO, 47). Po raz kolejny dochodzi tu do procesu fałdowania. W owym trwaniu ujawnia się bowiem pewnego rodzaju wyczekiwanie na coś, czego, jak powiedziałby Deleuze, jeszcze nie ma:

Mówię do swego ciała:

– Ty ścierwo – mówię.

Ty ścierwo zabite na głucho gwoździami,  
ślepe i głuche  
jak kłódka.

Powinnam cię bić aż do krzyku,  
głodzić przez czterdzieści dni,  
zawiesić  
nad najwyższą przepaścią świata.

Może wtedy otworzyłoby się w tobie  
okno  
na to wszystko, co przeczuwam, że jest.  
Na to wszystko, co jest zamknięte  
przede mną.

*Mówię do siebie: ty ścierwo*, SJPO, 33

Z tej nadmiarowości erotyzmu w *Szczęśliwej jak psi ogon* wylaniała będzie się nowa ekonomia wyzwolonej cielesności. Chodziło będzie nie tylko o kulturowe ograniczenia, ale przede wszystkim o kapitalistyczną dyscyplinę pracy, dominującą również – jak już wspominałam wielokrotnie – w krajach socjalizmu państwowego.

*Szczęśliwa jak psi ogon* nie jest bowiem książką opowiadającą wyłącznie o szczęściu istnienia. Pomieszczone w niej wiersze to minihymny na cześć wyswobodzenia ciała z reżimu i dyscypliny czasu. Wydaje się, że właśnie erotyzm i ekstaza, zanurzenie w czystej rozkoszy, jak

w wierszu *Jasny sen* (CiR, 60), swoista eksplozja *jouissance*, będą tym szczególnym łącznikiem poezji Świrszczyńskiej z ruchami kobiecymi i emancypacyjnymi. Uwolnienie cielesności jest bowiem – jak dowiodły kolejne pokolenia feministycznych filozofek – odzyskaniem kontroli nad procesem reprodukcji. Wyrazem tego doświadczenia będzie tak często opisywana przez poetkę wieczność: „jestem potężna / jak wieczność” (*Jestem potężna*, CiR, 58), dająca się uchwycić w ułamkach codzienności: „Ten dzień jest tylko trwaniem / gołym do kości” (*Dzień, w którym nic się nie wydarzyło*, SJPO, 47). Stanie się ona nie tyle realizacją doktryny eschatologicznej, ile afirmacją czasu w stanie czystym, nieskażonym dyscypliną pracy (o tej czystości poetka będzie pisać wielokrotnie w tomie *Cierpienie i radość*, jak chociażby w wierszu *Losie mój człowieczy*). Najpełniej rzecz ta zostanie ukazana w przedwojennym dramacie *Orfeusz*, gdzie główny bohater zamierza uwolnić ludzkość (a konkretnie wszystkich jej „wykolejeńców” – starych atletów, niewolników, kobiety porzucone przez mężów, chorych na rozmaite choroby nieuleczalne albo tragarzy lektyk, „co wiedzą, że rzadko który w ich zawodzie dociągnie do czterdziestki”<sup>13</sup>) od krzywd i cierpienia zadanych przez bogów: „Walczę z lękiem, proszę pana. Zwyciężyć lęk, a przez to zwyciężyć śmierć jako proces psychiczny w człowieku”<sup>14</sup>. To uwolnienie ludzkości od lęku przed śmiercią jest tożsame z przywróceniem jej wiary w istnienie lepszego świata. Jak pisze Ehrenreich, „Utracić siebie w ekstazie – pozwolić sobie na przekroczenie fizycznych i czasowych granic – to dostrzec, mimo że w zarysie, perspektywę wieczności”<sup>15</sup>.

Nigdzie wcześniej, w żadnej swojej książce poetka nie stworzyła takiego obrazu cielesności, który byłby pełną afirmacją życia w jego bezcelowości i nieproduktywności (rozumianych w kategoriach ekonomicznych). Tak proste czynności, jak oddychanie, zasypianie, chrapanie czy ziewanie są tu w istocie ostentacyjną pochwałą odpoczynku i czasu wolnego:

Chrapią nogi,  
chrapią ręce,  
brzuch chrapie  
jak beczelność.  
Jestem stolicą cesarstwa chrapania.

13 A. Świrszczyńska, *Orfeusz. Sztuka w trzech aktach*, w: Eadem, *Teatr poetycki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 9.

14 Ibidem, s. 13.

15 B. Ehrenreich, *Dancing in the Streets...*, s. 61.

Pełnia szczęścia,  
można powiedzieć.

*Śpię i chrapię*, SPJO, 14

Leżę i ziewam.  
Zanurzona po dziurki w nosie  
w rozkosznym, rozpustnym, niedorzecznym  
raju ziewania.

*W raju ziewania*, SPJO, 20

Ciało kobiety w *Szczęśliwej jak psi ogon* nie jest już podporządkowane patriarchalno-kapitalistycznej ekonomii produktywności. Wyzwobodzone zostaje również z odpodmiotowionej reprodukcji podporządkowanej odnawianiu siły roboczej na rzecz twórczej swobody, czerpiącej radość z codzienności. W tej wieczności zawierać będzie się owo tytułowe szczęście, które stanie się kwintesencją wolności od wszelkich uwarunkowań: „jak to czego nikt nie ceni / i co nie ceni siebie” (*Szczęśliwa jak psi ogon*, SPJO, 7).

Niepohamowana radość życia stanie się u Świrszczyńskiej projekcją świata wolnego od krzywd i wyzysku; uwolnionego spod jarzma przymusowej pracy. Poetka niejako realizuje w ten sposób marzenie Marksa o zniesieniu podziału pracy, który sam w sobie jest – jak czytamy w *Ideologii niemieckiej* – synonimem własności prywatnej. Podział pracy ogranicza bowiem człowieka i zamyka w wąskich ramach narzuconej mu pracy wyalienowanej. Człowiek „jest myśliwym, rybakiem lub pasterzem albo krytycznym krytykiem i musi nim pozostać, gdy nie chce stracić środków do życia”<sup>16</sup>. Dla Marksa podział ten wzmacniał sprzeczność między interesem ogółu a interesem jednostki, niwecząc w ten sposób wspólny interes, polegający na wzajemnej zależności i kształtując zamiast niego społeczeństwo zatomizowane. Tymczasem w społeczeństwie komunistycznym zniesienie podziału pracy miało wyzwolić w jednostkach ich twórczy potencjał: „społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie tego dziś, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, a po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka”<sup>17</sup>.

16 K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 35.

17 Ibidem.

U Świrszczyńskiej mamy do czynienia z odmową przyporządkowania się do klasyfikujących podziałów. Wydaje się, że poetka nie uznaje samej struktury pracy ani jej podziału. Nie zgadza się na uczestniczenie w społeczeństwie, w którym proces pracy odbywa się poza robotnikiem lub przeciwko niemu; gdzie zostaje on jedynie wyłączonej z wytworów własnej pracy<sup>18</sup>. W tym porządku cała praca społeczna jawi się jako martwa struktura. W twórczości poetki ten sprzeciw wobec podziału pracy uwidacznia się na dwóch płaszczyznach: redefinicji pracy reprodukcyjnej oraz zniesienia podziału na pracę manualną i intelektualną. W wierszu *Kiedy kopię ziemniaki* poetka napisze: „Kopanie ziemniaków / wzbogaca intelekt” (CiR, 77).

Jednakże to właśnie pochwała odpoczynku w *Szczęśliwej jak psi ogon* jest jedną ze strategii odmowy pracy. Odpoczynek czy tak zwany czas wolny – zazwyczaj zarezerwowany wyłącznie dla tych, którzy znajdują się w posiadaniu środków produkcji – jest, jak pisze Kristin Ross, wartością antyburżuazyjną<sup>19</sup>. U Świrszczyńskiej ciało kontemplujące, śpiące, medytujące nie pogrąża się jednakże w marazmie; przeciwnie, rozsadzane jest od wewnątrz przez zachodzące w nim nieustannie procesy:

Otoczę się milczeniem  
i rozkwitną we mnie głosy.  
Zamknę się  
i zrobi się we mnie więcej miejsca.

*Radość z samotności*, SJPO, 28

Założyłam kajdany na ręce,  
założyłam kajdany na nogi.  
A teraz  
puszczam się biegiem.

*To nie jest łatwo*, CiR, 91

18 Nawiązuję tu poniekąd do manifestu *Prawo do lenistwa* Paula Lafargue’a, w którym dekonstruuje on opozycję między tym, kto pracuje, a tym, kto niczego nie wytwarza. Twierdzi on, że podważenie burżuazyjnych granic między pracą a odpoczynkiem, wytwórcą a konsumentem, robotnikiem a intelektualistą może być praktyką rewolucyjną. Por. P. Lafargue, *Prawo do lenistwa*, przeł. I. Bobrowska, w: P. Lafargue, *Pisma wybrane*, T. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

19 Por. K. Ross, *The Right to Laziness*, w: Eadem, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Verso Books, London 2008, s. 55.

Po raz kolejny mamy tu do czynienia z wizją sfałdowanego ciała. Spowolnione ciało skrywa w sobie w istocie ciało rozpedzone. Świrszczyńska uchwyci tę sprzeczność za pomocą tak prostej i niezauważalnej czynności, jak oddychanie: „Dwie dziurki w nosie / lecą na skrzydłach / do nieba” (*Ja w natchnieniu*, SJPO, 23). W ciele pogrążonym w błogim lenistwie tkwią dwie sprzeczne siły, które przeciwstawiają się burżuazyjnej wizji postępu: rozleniwione ciało stanowi zaprzeczenie ideału pracy, lecz drzemiąca w nim niepohamowana szybkość może wprowadzić je w stan buntu i rebelii. Z tego też względu lenistwo, jak zauważa Ross, jest rodzajem absolutnego ruchu, prędkości, która wymyka się prawom grawitacji<sup>20</sup>. Jest odmową mechanicznego użycia ciała lub uczynienia z niego narzędzia. Drzemie w nim jednakże siła niepodporządkowana określonego modelowi pracy, która u Świrszczyńskiej uruchamia ciało w nieuregulowanym ruchu tańca, śpiewu i krzyku:

Kiedy śpiewam,  
jestem wodotrysk.  
Z którego wyskakuje  
drugi wodotrysk.  
Z którego wyskakuje  
trzeci wodotrysk.

Póki się nie wyczerpie we mnie  
śpiewanie.

*Kiedy śpiewam*, CiR, 62

Odpoczynek jest więc tu zawsze ruchem ekstatycznym, wykraczającym poza dominujący reżim produkcji, który w PRL-u – epoce kultu pracy – sprowadzał każdą aktywność społeczną do produktywności. W poezji Świrszczyńskiej śpiew staje się źródłem niepohamowanego szczęścia oraz triumfem uwolnionego ciała, nieposkromionego w swojej zdolności do rodzenia tego, co nowe. Nie będzie przesady w twierdzeniu, że wagę twórczości Świrszczyńskiej dostrzegł właśnie Balbus, pisząc: „Rozumienie i akceptacja tej poezji to także sprawa społeczna, sprawa kultury życia erotycznego”<sup>21</sup>.

Ekstatyczność i erotyzm będą więc nie tylko siłami działającymi do zewnątrz, ale przede wszystkim fałdującym ruchem skierowanym do

<sup>20</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>21</sup> S. Balbus, *Kobieta mówi o swoim życiu...*, s. 108.

środka. Ciało rozsadzane jest tu nieustannie przez dwie pozornie przeciwnostawne siły: cierpienie i radość; wieczność i teraźniejszość; nieśmiertelność i śmiertelność; sen i bieg; lenistwo i nieustanny pęd. Może ono, jak czytamy w wierszu *Mówię do swego ciała*, stać się

bramą,  
przez którą wyjdę z siebie,  
i bramą,  
przez którą wejdę w siebie.  
Sondą do środka ziemi  
i statkiem kosmicznym na Jowisza

*Mówię do swego ciała*, CiR, 79

Zniesione zostają tu nawet prawa grawitacji. Przewijające się przez wiersze poetki motywy stania na głowie, odwracania porządku świata w celu rozbicia wszystkich obowiązujących w nim hierarchii i podziałów będą wyrazem sprzeciwu wobec dyscyplinujących praktyk, związanych nieodłącznie z obowiązującym reżimem pracy. Świrszczyńska tworzy w ten sposób, jak powiedziałby Deleuze, nową fałdę na ciele społecznym. Trzeba w nie wniknąć, dotrzeć do samego środka, gdyż to właśnie tam powstaje fałda<sup>22</sup>, ze złożenia której świat tworzy się na nowo:

Gdybym zamknęła  
oczy, uszy, nogi, ręce  
i szła w siebie przez tysiąc lat,  
może bym doszła  
do tego, co nie wiem,  
jak się nazywa,  
do tego,  
co najważniejsze.

*Do tego, co najważniejsze*, CiR, 44

## TANIEC I ŚMIECH

*Szczęśliwa jak psi ogon* to książka będąca afirmacją świętowania. Poetka w pewnym sensie przywraca pamięć o ekstatycznych rytuałach, które – jak pisze Ehrenreich – tkwiły u zarania kultury i których celem była konsolidacja zbiorowości, a także oczyszczenie i odreagowanie

22 G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990...*, s. 167.

zbiorowych kryzysów. Ekstaza, będąca nieodłączną częścią religijnych, ale też świeckich rytuałów, takich jak karnawał, miała wymiar ocalaający. Pozwalała bowiem na zniesienie wszelkich hierarchii – również tych, które umożliwiały danej zbiorowości zjednoczenie z bóstwem czy siłami natury. Ekstacyjny taniec, wzbudzający strach w klasach rządzących, z czasem zaczął być wypierany, by w efekcie przekształcić spontaniczną potrzebę świętowania w oficjalny kalendarz świąt, zaś aktywnie uczestniczącą zbiorowość – w bierną publikę. Moment ten, jak pisze Ehrenreich, przyczynił się do pogłębienia alienacji, a także stał się źródłem epidemii depresji, trawiącej społeczeństwa industrialne.

Duch karnawału, którego istotą była ucieczka od pracy, zaczął być zwalczany u progu nowoczesności<sup>23</sup>. Na proces ten miały wpływ takie czynniki, jak: reformacja, kolonizacja i rodząca się gospodarka kapitalistyczna. Ehrenreich podkreśla, że niechęć kleru, misjonarzy i klasy rządzącej do ekstatycznych rytuałów przeobraziła się w postać rasistowskich dyskursów, ukazujących świętujących „dzikich” oraz europejskich chłopów czy wieśniaków jako nieokrzesanych i pozbawionych samokontroli. Zachodnia racjonalność wykształciła skuteczne narzędzia przeciwko uwodzicielskim i spontanicznym tańcom, śpiewom, „bijącym bębnom” czy technikom ekstazy. Efektem tych represji było ukształtowanie się pogrążonego w depresji i smutku, zatomizowanego społeczeństwa przemysłowego. Tymczasem zbiorowa ekstaza jest uniwersalną zdolnością każdej jednostki do jednoczenia się we wspólnotę, zaś współczesna antropologia tłumaczy ją jako spontaniczną potrzebę miłości i solidarności, która może zrodzić się we wspólnocie równych sobie<sup>24</sup>.

Owa karnawalizacja świata<sup>25</sup> ma na celu zaburzenie porządku oficjalnego przez wdarcie się niekontrolowanych praktyk społecznych do przestrzeni publicznej. U Świrszczyńskiej przejawia się ona w powtarzającym się motywie tańca i śmiechu. Spontaniczność tańczących ciał, ich nieposkromiona i niekontrolowana artykulacja przywodzi na myśl siłę obrzędów ludowych, afrykańskich, a także

23 B. Ehrenreich, *Dancing in the Streets...*, s. 145.

24 Ibidem, s. 10.

25 Mam tu na myśli znacznie szerszą definicję karnawału, wykraczającą poza średniowieczne praktyki ludowe. Jak pisze Andrzej Bełkot, „karnawał to wyrażony poprzez semiotykę ludyczną odwieczny »duch życia« sprzeciwiający się wszelkim skostniałym i opresywnym postaciom systemu społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego”. Idem, *Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne*, „Homo Communicativus” 2008, nr 2, s. 53.

kobiecych, uchwyconych przez poetkę najwyraźniej w *Czarnych słowach*. Groteskowość tych obrazów zyskuje tu znaczenie szczególne: nie realizuje się wyłącznie na poziomie formalnym, ale staje się polityczną manifestacją niezgody na dyscyplinujące praktyki oficjalnego porządku. Tańcząca i śmiejąca się z samej siebie kobieta – bo o niej mowa u Świrszczyńskiej – wyraża swoją niezgodę na ograniczanie jej doświadczeń cielesnych do funkcji reprodukcyjnych; występuje przeciwko narzucanym kobiecie modelom zachowań; opuszcza sferę domową i wkracza w tańczącym pochodzie do sfery publicznej, przerywając obowiązującą dyscyplinę pracy:

Śmieję się,  
bije się po brzuchu ze śmiechu,  
zataczam się ze śmiechu,  
przewracam się ze śmiechu,  
leżę i dławię się ze śmiechu,  
charczę ze śmiechu,  
oczy wyłazą mi na wierzch  
ze śmiechu.

Zdycham, już zdechłam  
ze śmiechu.  
Nad moim losem człowieczym.

*Ach, jak wesole, SJPO, 34*

Ważnym elementem będzie tu towarzysząca karnawałowi groteska, wywracająca na nice utrwalony porządek społecznych hierarchii. Na obecność groteski zwracały uwagę niemalże wszystkie komentatorki Świrszczyńskiej. Dla wielu z nich była ona manifestacją oporu kobiety wobec patriarchalnej dominacji. Renata Ingbrant nazwała tę postawę antyświatem kobiety. Jak wyjaśnia, ów „antyświat nie jawi się jako negacja istniejącej rzeczywistości czy jako wyobraźniowy substytut (bez wątplenia poezja Świrszczyńskiej opowiada w głównej mierze o byciu w świecie), lecz jako nieodzowny odpowiednik dla pewnej konceptualizacji świata, która zazwyczaj definiuje go jako »świat mężczyzny«. »Antyświat kobiety« nie neguje »świata mężczyzny«, lecz uzupełnia go kobiecym punktem widzenia, który nakłada ślad genderu na każdy opisywany przedmiot czy zjawisko – czy będzie chodziło o kulturowy artefakt, czy o innego człowieka, inne ciało, przyjemność seksualną, cier-

pienie, śmierć, i tak dalej”<sup>26</sup>. Rzecz w tym, że uzupełnienie dominującej perspektywy (w tym przypadku męskocentrycznej) kobiecym punktem widzenia nie narusza utrwalonego *status quo*. Taki świat nadal jawi się jako miejsce cierpienia, wyzysku i opresji.

Tymczasem Świrszczyńska zмага się w swojej poezji nieustannie z grozą świata, który skazuje ludzi na cierpienie. W jej twórczości dochodzi nie tyle do korekty tego świata, ile do jego całkowitej zmiany. Dlatego też groteska w poezji Świrszczyńskiej służy przede wszystkim zaburzeniu porządku, zniesieniu podziałów i hierarchii. Karnawał jest bowiem czasem, w którym owe hierarchie zostają zawieszane na rzecz powszechnej równości. Postawa ta nie ogranicza się wyłącznie do opisu zjawisk i rzeczy z zaznaczeniem płci podmiotu mówiącego, lecz wiąże się z konkretną strategią i towarzyszącą jej praktyką społeczną, która ma każdorazowo stawiać opór neutralności, jaka stoi za dyskursem fallocentrycznym, wymazującym kobiece sprawstwo. Nie sposób zatem zgodzić się z Ingbrant, że kobiecy antyświat miałby być „brakującym równoważnikiem dominującej conceptualizacji świata” męskiego<sup>27</sup>. Światy te nie mogą funkcjonować na zasadzie wzajemnej równowagi czy przyległości, czemu poetka daje wyraz chociażby w krótkich i niepozornych erotykach: „Jesteś jędrny / jak ogień. Jestem / mroźna” (*Długi palec przestrzeni*, SJPO, 55). Byłby to powrót do fallocentrycznej iluzji symetrii, jak rzecz tę ujęła Irigaray, poddając krytyce dyskurs zachodniej metafizyki. Filozofka dowiodła, że to, co kobiece, nie istnieje jako odrębny wariant świata męskiego, lecz stanowi integralny i nieodzowny element w męskocentrycznej ekonomii reprezentacji, bez którego niemożliwe byłoby ukonstytuowanie pozycji dominującej. Kobieta i wytwory jej pracy niezbędne dla przetrwania owego porządku zostają jednakże w jego obrębie zawłaszczone i jednocześnie zdevaluowane. W ramach tak urządzonego świata to, co kobiece, nie znajduje zatem żadnej formy wyrazu i funkcjonuje na prawach negatywnej różnicy.

U Świrszczyńskiej pragnienie wyswobodzenia tego, co kobiece, z owego impasu uwidacznia się wówczas, gdy uruchomione zostaje twórcze i zarazem wywrotowe działanie różnicy, jak w wierszu o centaury: „Istnienie z nieistnieniem / igra w tobie, / wielorako wieloraki /

26 R. Ingbrant, *From Her Point of View: Woman's Anti-World in the Poetry of Anna Świrszczyńska*, Stockholm University, Stockholm 2007, s. 218.

27 Eadem, *Kobiecy antyświat w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: *Formy (nie)obecności. Szkice o współczesnej poezji kobiet*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2018, s. 263.

tańczysz pomiędzy” (*Motyw grecki: Kobieta i centaur*, CiR, 51–52). Poetka nie tworzy równoległego świata kobiecego, lecz pragnie raczej dokonać rewolty w już istniejącym świecie tak, by doprowadzić do radykalnej przebudowy stosunków społecznych, opartych na nierównościach, dominacji i wykluczeniu. Chodziło będzie zatem nie tylko o zniesienie dominacji mężczyzn nad kobietami, ale też podziału charakterystycznego dla społeczeństw klasowych: na wyzyskujących i wyzyskiwanych, zadających cierpienie i cierpiących, sytych i głodujących, o czym Świrszczyńska pisze w jednym z wierszy wprost: „Kobieta płakała nad sobą, / ja płakałam / nie tylko nad nią” (*Odwiedziny*, W, 25).

Tym, co określiłabym mianem kobiecego antyświata, jest raczej szczególny typ praktyk ekstatycznych, których celem jest zaburzenie dominującego porządku społecznego. Praktyki te w twórczości poetki odnoszą się zarówno do doświadczeń jednostkowych, jak i kolektywnych. Będą to przede wszystkim elementy ludyczne, jak taniec i śmiech, które stają się narzędziem służącym do rozbijania skostniałych struktur świata, wykpiwania majestatu instytucji i władzy, stawiania oporu postępującej biurokratyzacji i wymykania się wpajającym poczucie winy religijnym obrzędom<sup>28</sup>. Poetka wskrzesza w ten sposób minione praktyki społeczne, których celem była destabilizacja oficjalnego porządku. Należały do nich m.in. dionizyjskie rytuały z udziałem kobiet, tzw. *oreibaia*, które były formą feministycznej rewolty. Stanowiły osobliwy moment porzucenia przez kobiety sfery domowej na rzecz praktykowania rytualnych tańców i osiągnięcia stanu określanego mianem *enthousiasmos*, dosłownie oznaczającego posiadanie bóstwa w sobie<sup>29</sup>. Dlatego też dionizyjskie rytuały stanowiły, wedle Ehrenreich, święto odwróceń, kiedy to właśnie kobiety przejmowały rolę społecznych przewodniczek<sup>30</sup>.

Główną zasadą rządzącą twórczością poetki jest więc karnawałowe wywrócenie świata na opak. W przeciwieństwie do ujęcia Bachtinowskiego, gdzie porządek oficjalny zakłócany był przez karnawał i musiał się przed nim bronić, u Świrszczyńskiej groteskowość będzie stanem źródłowym, a oficjalny porządek – wkraczającym w festiwal radości intruzem. *Szczęśliwa jak psi ogon* nie jest książką, w której ten proces dopiero zachodzi. Przeciwnie, poetka niejako wrzuca nas w świat

28 Bez wątpienia to właśnie rodzący się kapitalizm oraz protestantyzm miały znaczący wpływ na wyrugowanie tradycji karnawału i innych plebejskich świąt. Por. B. Ehrenreich, *Dancing in the Streets...*, s. 101.

29 Ibidem, s. 35.

30 Ibidem, s. 38.

już wywrócony do góry nogami. Mam tu na myśli zwłaszcza wiersze opowiadające o staniu na głowie, jak *Kłopoty z duszą w czasie porannej gimnastyki* (W, 53), *Moje pięty i Sokrates* (SJPO, 9) czy *Stoję na czworakach* (SJPO, 10). W pozycji tej odwróceniu ulegają wszelkie proporcje, poczynwszy od hierarchicznej relacji między ciałem a duszą, ziemią a niebem:

Kiedy leżąc podnoszę nogi do góry,  
dusza przez omyłkę wskakuje mi w nogi.  
Nie jest to dla niej wygodne,  
musi się przy tym rozdawać,  
bo nóg jest dwie.

*Kłopoty z duszą w czasie porannej gimnastyki,*  
W, 53

Wyda się, że Świrszczyńska chce rozbudzić w ciele społecznym wygasłe pragnienie zbiorowego świętowania. Byłby to kolejny element w jej programie poetyckim, który wskazuje na głęboką potrzebę zmiany stosunków społecznych, zdominowanych przez podziały i hierarchie. W tym celu usiłuje ona odtworzyć te formy czy praktyki z przeszłości, które były źródłem utraconej przez współczesne społeczeństwa przyjemności. Ekstatyczne tańce i rytuały, obecne w niemalże wszystkich książkach poetyckich Świrszczyńskiej, odnoszą się do tradycji świąt ludowych, których celem było budowanie solidarności czy odgrywanie aktów uzdrawiania<sup>31</sup>. Jednym z najważniejszych elementów tych praktyk był właśnie taniec oraz towarzyszące mu muzyka i cielesny kontakt z innymi.

Egzorcyzmy muzyczne i taneczne pełniły funkcję zbiorowego oczyszczenia w obliczu kryzysów psychicznych wynikających z nasilających się represji ze strony nowego aparatu państwowego i rodzącej się gospodarki kapitalistycznej<sup>32</sup>. Manie taneczne, określane przez historyków (nie bez złośliwości) mianem „karnawalików kobiet”, zdominowane

31 Por. ibidem, s. 16.

32 Ernesto de Martino łączył średniowieczne manie taneczne z kryzysami społecznymi na poziomie zarówno jednostkowym, jak i kolektywnym, takimi jak „zmęczenie pracą przy żniwach, konflikty okresu dojrzewania, śmierć drugiej osoby, nieszczęśliwa miłość lub nieudane małżeństwo, zależność kobiet, rozmaite konflikty rodzinne, nędza, głód, choroby”. E. de Martino, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, przeł. W. Marucha, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 71.

były przez jeszcze niezamężne kobiety z niższych warstw społecznych. Porównując zjawisko tarantyzmu do dziewiętnastowiecznej epidemii hysterii, Cixous zauważyła, że rytualny taniec był środkiem wyładowywania nierozwiązanych konfliktów psychicznych: zadaniem egzorcyzmów muzycznych było uzdrowienie oszalałej tańcem kobiety, która w efekcie zmuszona była do „ustatkowania się pod dachem domostwa, w rodzinnym kręgu pokrewieństwa i małżeństwa; i jest to powrót do świata mężczyzn: kiedy celebrowanie rzeczywiście dobiega końca”<sup>33</sup>. Szaleństwo tańca jest więc przejawem kryzysu doświadczanego na skutek postępującego procesu „ugospodynniania” kobiet; aktem oporu i jednocześnie „powtórzeniem odległej przeszłości”<sup>34</sup>. Opisane przez Ernesta de Martino tarantyzmy były więc sposobem na ponowne włączanie poszczególnych jednostek do grupy, ujarzmieniem gniewu społecznego. Jednakże, jak pisze Cixous, w każdym tańcu tli się pierwiastek namiętności, poskramiający groźną ciszę izolującej depresji i alienacji. Symbol tarantuli „umożliwia widzenie, słyszenie i wyobrażenie sobie tego, na co brakuje słuchu, wzroku i wyobraźni, co jednak słuchania, oglądania i wyobrażania natarczywie się domaga”<sup>35</sup>.

U Świrszczyńskiej ten lęk przed udomowieniem czy raczej wprzęgnięciem w tryby edypalizacji przez patriarchalną ekonomię przejawia się zwłaszcza w tych wierszach, w których mowa jest nie tyle o bezdomności, ile o ludzko-zwierzęcych sojuszach. W ekstatycznych i nieco surrealistycznych wizjach tańca z psami poetka daje wyraz chęci opuszczenia duszącej sfery domowej. Gest ten paradoksalnie okazuje się możliwością odkrycia istoty człowieczeństwa:

Wyjechałeś. Kładę podomkę  
i biorę się do porządków.  
[...]

Otwieram na oścież  
okno na nicość, zabiłeś je deską.  
Bałeś się  
przeciągów.

33 Por. H. Cixous, *Sorceress and Hysteric*, in: H. Cixous, C. Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, London 2008, s. 22.

34 Ibidem, s. 20.

35 E. de Martino, *Ziemia zgryzoty...*, s. 82.

Kijem od szczotki  
tłukę w sufit. Skaczę.

Teraz  
wszystko jest już w porządku.  
Zdrowy wiatr bezdomności  
hula znowu po mieszkaniu,  
gramofon grozy chrypi  
jakby go obdzierali ze skóry.  
Przez dziurę w suficie  
migoce piekło, podłoga  
ugina się.

Biegam na czworakach  
z psami przerażenia,  
szczekamy razem.

Nareszcie znowu  
żyję jak człowiek.

*Gramofon grozy*, SJPO, 42

Taniec jest więc zarazem wybuchem radości, jak i ekspresją buntu wobec represyjnych mechanizmów kontroli kobiecej seksualności przez instytucję małżeństwa, ale też przeciwko narzucaniu przemocą nowych, hierarchicznych form życia zbiorowego. Dlatego w twórczości Świrszczyńskiej znajdują się dwa rodzaje tańca: ten, który jest poddawany społecznym egzorcyzmom, i ten, który owym egzorcyzmom stawia opór. W tomie *Wiatr* poetka z jednej strony dążyć będzie do wskrzeszenia tego, co niegdyś stanowiło istotę manii tanecznych, a więc pamięci o kolektywnych formach życia, opartych na kultywowaniu genealogii kobiecych, jak w wierszu *Sen* o tańcu ze zmarłą matką: „Tańczyłyśmy / na lekkiej trawie. // [...] Dwa nasze ciała, dwie mgły, / przenikały się błogo / jak przed narodzeniem” (*Sen*, W, 32). Z drugiej strony poetka będzie domagać się zaprzestania owych egzorcyzmów tanecznych, których celem jest przystosowanie jednostki, w tym przypadku całych pokoleń córek, do nowych form życia rodzinnego, jak w wierszu *Przerwij taniec*:

Córeczko,  
którą urodziłam w cierpieniu,  
przerwij na chwilę taniec.

Zarzuć mi ciepłe ręce na szyję.  
 Ocal mnie  
 od cierpienia.

*Przerwij taniec, W, 43*

Rytuały żałobne, tańce i śpiew będą u Świrszczyńskiej pełnić rolę uzdrawiającą i przywracającą zdolność do odczuwania przyjemności, a także wyzwalać w zbiorowości niepohamowanych pokładów szczęścia. Z jednej strony manifestowanie cierpienia staje się sposobem na odreagowanie kryzysu psychicznego, jak w wierszu *Teatr jednego widza*:

Płaczę, łamię ręce, klęka,  
 bije głową o podłogę,  
 gryzie palce do krwi.  
 A to wszystko ma być ulgą,  
 magicznym rytuałem,  
 zabiegiem leczniczym.

*Teatr jednego widza, W, 21*

z drugiej strony cierpienie to przeradza się w ekstazę. Pragnienie opuszczenia granic własnego ciała nie tylko znamionowane będzie u Świrszczyńskiej chęcią odzyskania kontroli nad własną cielesnością, ale nade wszystko zwróceniem się ku temu, co de Martino łączył ze stanem kryzysu psychicznego: ku celebracji szaleństwa. Krzyk rozpaczony przeradza się tu w śpiew szalonego, a płomień stosu ustępuje miejsca płomieniom namiętności. Proces ten najpełniej uwidacznia się w wierszu *Śpiew szalonego*, w którym wszelkie formy represji pękają pod naciskiem nadmiaru ludzkiego potencjału twórczego:

Jestem w ogniu,  
 palę się, nie podchodźcie,  
 płonę, nie ugaszcie mnie.  
 Co za rozkosz.  
 Parzę tego, kto się zbliża,  
 nieuleczalnie udręczam  
 sam siebie.

Zwijam się w cierpieniu,  
 śpiewam w płomieniach,  
 to boli, to zachwyca.

Nie ma nadziei, że umrę.  
Jestem nieśmiertelny niestety  
jak pojęcie oderwane, jak abstrakcja.

Ogień, ogień, ogień,  
kosztowna świetność ekstazy,  
dygocąca nieustanność,  
szczęście.

Hymn na cześć ognia,  
kędziory płomieni  
miękkie jak język dziecka,  
jasne jak język anioła.  
Żar, który oczyszcza,  
jestem już czysty  
jak kość bez mięsa, jak diament.

Dyszę  
we wspaniałości światła.  
Falisty wniebogłos,  
wieczne rwanie głosów,  
precyzyjne piękno tortury.  
Śpiewam.

Diable, co dolewasz mi smoły,  
nic nie rozumiesz.  
To nie za winy, diable, to z nadmiaru.  
To jest niebo,  
najwyższe z siedmiu nieb.

*Śpiew szalonego, W, 74–75*

Nieśmiertelność będzie w imaginariu poetki powracającym cyklicznie nadmiarem społecznego gniewu, szaleństwa i namiętności, które przeciwstawiać będzie umaszynowieniu, racjonalizacji i kontroli ludzkiej egzystencji. Świrszczyńska nie bez powodu pogrywa tu z chrześcijańską wizją piekła i kary za grzech – śpiew szalonego staje się oznaką nieprzejechanego pragnienia szczęścia.

Ekstatyczny idiom poetki nie będzie więc formą eskapizmu, lecz raczej poszerzaniem świadomości, intensywniejszym widzeniem rzeczy, widzeniem wnętrza materii, jak w wierszu *Dojrzewanie do prawdy*:

Moja dusza  
 rozszerza się powoli  
 jak oczy, które  
 wychodzą z orbit.

*Dojrzewanie do prawdy, CiR, 83*

Wskrzeszone przez poetkę ekstatyczne rytuały będą przede wszystkim sposobem na uwolnienie cielesności z jarzma fallocentrycznych reprezentacji. Świrszczyńska – mistrzyni ironii i dystansu – zrywa w sposób radykalny z mechanizmem lustrzanych odbić. Skuteczną bronią przeciwno tej ekonomii, opartej na mechanizmie spekulacji, staje się u poetki to, co niegdyś stanowiło *clou* feministycznych manifestów Francuzek, a mianowicie – śmiech:

Stojąc przed lustrem  
 pękam ze śmiechu  
 z samej siebie.  
 To bardzo poważne zajęcie.

Ustawia mnie w należytej pozycji  
 wobec lustra  
 i wobec drogi mlecznej.

*Pękam ze śmiechu, W, 52*

Świrszczyńska dosłownie kpi tu z patriarchalno-kapitalistycznej ekonomii czasu i pracy. Śmiech z samej siebie, „poważne zajęcie”, uwalnia kobietę z lustrzanych odbić ku niekończącej się i bezkresnej drodze mlecznej, będącej synonimem otwarcia, wolności i możliwości samoprzedstawienia:

Dniem i nocą  
 śmieję się z siebie

Najadam się tym śmiechem  
 jak gorącą kaszą.  
 Opijam się  
 po gardło.

Zwijam się w kłębek  
 w ciepłym gnieździe  
 tego śmiechu.

Gdybym przestała się śmiać  
 chociaż na chwilę,  
 mogłabym usłyszeć  
 śmiech galaktyk.

*Śmieję się z siebie*, SJPO, 43

Śmiech pełni w twórczości poetki funkcję wyzwalającą. Staje się on tu – podobnie jak w przypadku Meduzy z manifestu Cixous – implozją wszystkich zmysłów<sup>36</sup>. Meduza została bowiem wyposażona przez badaczkę nie tyle w język, ile w śmiejące się ciało. U Świrszczyńskiej również mamy do czynienia z osobliwym połączeniem zmysłowości. Będzie ono szczególnie wyraźne w tych wierszach, w których zaburzony zostaje hierarchiczny układ ciała. Najczęściej scaleniu ulegają tu usta z brzuchem: „Pożeram szpik czasu. / Ziewam / gębą jak brzuch” (*Bóstwo ucztuje*, SPJO, 72) lub z piętami: „Dwie pięty biegną / śmiejąc się / dwoma gardłami” (*Naiwna pełnia radości*, CiR, 88); „Kiedy śpię, / wskakuję z nogami / w swoje gardło, jak w beczkę szczęścia” (*Jak w beczkę szczęścia*, CiR, 90). Śmiech, będący ekspresją niepohamowanej i czystej radości życia, jest gestem wyzwolenia nie tylko samego języka, ale nade wszystko całego ciała. U Świrszczyńskiej synonimem tego szczęścia stanie się właśnie brzuch – ów cielesny dół, jak powiedziałby Bachtin – który w gruncie rzeczy będzie tu synekdochą wyswobodzonej reprodukcji: kobiecych mocy twórczych.

Śmiech będzie tu również, jak zauważył Tomasz Mizerkiewicz, przemianą męki świata w radość<sup>37</sup>. Pełni on bowiem funkcję ocalającą przed śmiercią, jak w wierszu *Grunt to humor* (SJPO, 105); pozwala oswajać przerażającą nicość świata, jak w wierszu *Morze i człowiek* (CiR, 43). Staje się wreszcie – i ten aspekt wydaje się szczególnie istotny – atrybutem nowej ekonomii cielesnej. Świadczy o tym chociażby samo uprzywilejowanie przez Świrszczyńską dźwięku, a nie pisma. Gest ten wiedzie bowiem do cielesnych korzeni języka. Poetka nie sili się na skomplikowane zabiegi formalne, zdaje się nie dawać wiary językowi, dostrzegając w nim niemalże od początku oderwany od rzeczywistości

36 A. Parvulescu, *Laughter: Notes on a Passion*, The Mit Press, Cambridge-Massachusetts-London 2010, s. 110.

37 Por. T. Mizerkiewicz, „Można się śmiać, umierając”. *Śmiech i komizm w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: Idem, *Niś śmieszno: studia o komizmie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2007, s. 190.

abstrakcyjny system oznaczający. Tymczasem uwolnione ciało czerpie tu radość z doświadczeń zmysłowych. Słowa rodzą się z powietrza:

Jest we mnie tyle powietrza,  
robię z niego słowa.

Z przestrzeni, która jest we mnie,  
robię przestrzenie słów.

*Radosna*, CiR, 68–69

a z gardeł wydobywa krzyk: „O rozdziawiona aż do korzeni języka / gębo nadmiaru, / krzycz gębo” (*Szczęście istnienia*, SJPO, 29).

Wydaje się, że poetka wzbrania się przed pochłaniającą spontaniczną radość życia racjonalnością świata, gdzie język stanowi narzędzie zawłaszczania i posiadania. Jak czytamy u Irigaray, „słowa już nie trzymają się rzeczywistości, nie transmitują żywej energii. Są kawałeczkami oderwanymi od sztucznie skonstruowanej całości, rodzajem puzzli świata, który stworzył człowiek/mężczyzna po to, by zyskać autonomię i zdominować życie”<sup>38</sup>. Być może dlatego Świrszczyńska będzie z takim uporem skłaniać się ku temu, co wprawia ciało w nieprzerwany ruch ekstatycznego fałdowania: ku tańcu, śpiewom, bieganiu po plaży. Nie tylko chce ona w ten sposób podtrzymać cielesny kontakt ze światem. Realizowana przez nią misja rozbudzenia w ciele społecznym radości życia ma w istocie dokonać dehistoryzacji momentu kryzysu egzystencjalnego. Demaskowanie świata mitów i magii stanowi tu bowiem wstęp do obnażenia panujących w danym czasie stosunków społecznych.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że poetka poszukuje nowej formy wyrazu dla wyswobodzonej cielesności. To właśnie poezja ma odegrać tu rolę rozbudzania zmysłów, ożywiania ciała i roznieciania uczuć. To pobudzenie zmysłowości będzie w poezji Świrszczyńskiej szczególnie istotne. Wiedzie bowiem ku innej ekonomii języka i ciała. Takiej, która – jak pisze Irigaray w tekście *The Rape of the Letter* – swe źródła czerpie z tradycji oralnej. Pisząc o różnicy między aktem mowy a pismem, między fonemem a literą, filozofka zauważa, że początki pisma w tradycji Zachodu zwiastują nadejście logocentryzmu: kiedy to *phōnē* znaku zostaje wyparte przez *logos*:

38 L. Irigaray, *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, London–New Delhi–New York–Sydney 2013, s. 31.

[...] logocentryzm może być rozumiany jako efekt kastracji spojrzenia, głosu i gestu przez nie-figuracywne pismo, co skutkuje produkcją lub reprodukcją, reprezentacją halucynacyjnych spektakli: w domyśle okulocentryzmu. Oko skupia się na widmowym obiekcie czy wyobrażeniu, które wypierają rzeczywistość tuż po przemocowym wyparciu wszelkich rzeczywistych obiektów, na które można patrzeć. Spojrzenie zostaje przesłonięte, pochłonięte, oślepięte. Jednakże od tej pory tworzy niewidzialne<sup>39</sup>.

Owo „niewidzialne” będzie więc istotą fallocentrycznej ekonomii reprezentacji – tworzeniem idei paralelnych względem świata istot żywych. Dlatego też litera, która jawi się jako znak skończony, stabilny i trwały, jest „pojedynczą formą, która niczego nie przedstawia” lub przedstawia nic: „obrazy, idee, idee jako obrazy, historie jako obrazy-idee, motywy, tematy”<sup>40</sup>.

W przeciwieństwie do litery, fonem „jest definiowany jako sieć relacji w odniesieniu do zbioru lub pola różnych cech [...]”<sup>41</sup>. Jest niejednorodny, otwarty, a jego układu nie można nazwać teleologicznym ani linearnym, jak w przypadku pisma. „W układzie tym każda figura współuczestniczy z innymi, krzyżuje się z nimi, ewokuje je, wywołuje je i miesza, i jak tylko ów taniec się zaczyna, to trwa nieprzerwanie, bez końca”<sup>42</sup>. Taniec sylab, który Irigaray porównuje do niekontrolowanego języka dzieci, tworzy różnorodną i bogatą sieć możliwości:

Dźwięki, głosy nie są oddzielone od ciała i możliwe jest dotykanie i bycie dotykany przez innego za pomocą głosu. Fale dźwiękowe docierają do nas bez żadnej mediacji. Nie są jedynie tym, co pozwala dźwiękowi zaistnieć – jak w przypadku fal świetlnych, które dostrzegamy – gdyż łączą się one z głosem. Sprawiają, że wibrujemy, mówią do nas bez żadnej zbędnej mediacji jakiegoś przedmiotu, reprezentacji zewnętrznej wobec tego, czym są<sup>43</sup>.

Irigaray przeciwstawia dźwięk literze po to, by przypomnieć o wypartych przez kultury piśmienne kulturach oralnych. Te ostatnie utożsamia

39 Eadem, *The Rape of the Letter*, in: Eadem, *To Speak is Never Neutral*, Continuum, London–New York 2002, s. 130.

40 Ibidem.

41 Ibidem, s. 126.

42 Ibidem, s. 128.

43 L. Irigaray, *Before and Beyond any Word*, in: Eadem, *Key Writings*, Continuum, London–New York 2004, s. 139.

ona z kulturami przedpatriarchalnymi, odwołując się do symboliki oka i ucha. Pisze ona: „a więc Echo jest imieniem kobiecego bóstwa, a Narcyz męskiego”<sup>44</sup>. Starożytne rytuały religijne, które zogniskowały się wokół kultu kobiecych bóstw, były kulturami rytmu i melodii. Powrót do tej tradycji wydaje się konieczny: wiąże się z przywracaniem pamięci, a nie, jak w przypadku tradycji piśmiennych, z zapominaniem. Nie chodzi jednakże, jak powiada Irigaray, o porzucenie kultury pisma, lecz o nową ekonomię ciała. Taką, która nie będzie wiodła do porzucenia ciała w momencie ekstazy, lecz do jego rozkwitu:

Przechodząc od kobiecych tradycji oralnych do tradycji piśmiennych, zatraciliśmy umiejętność kultuwowania naszego naturalnego życia i komunikowania się z innym, który jest blisko nas. Przekaz wokalny jest cielesny i odciska się na ciele innego, które staje się miejscem pamięci. Głos może pobudzić życie i miłość w nas i między nami. Muzyka stworzona z oddychania, będącego jedynym instrumentem muzycznym naszego ciała, jest najpiękniejszym słowem, jakie możemy ofiarować innemu, wiadomością „przed i ponad jakimkolwiek słowem”, która rozbrzmiewa w najbardziej intymnych miejscach nas samych. Tak naprawdę słowa niosą ryzyko transmitowania znaczenia zbyt okrojonego i nieobiektywnego, zbyt racjonalnego lub sfabrykowanego, by móc dawać lub przywracać życie, by móc zapraszać do odradzania się lub dzielenia pragnień i miłości. Muzyka i nade wszystko głos są pierwszym i możliwe, że finalnym mostem i miarą, które umożliwią komunikowanie i spotkanie w poszanowaniu naszych różnic<sup>45</sup>.

Rozśpiewana i roztańczona bohaterka w Świrszczyńskiej jest oznaką rozbudzenia ciała. Pragnie ona uwolnić spojrzenie z oślepiającej abstrakcji i odzyskać rzeczywiste widzenie rzeczy – patrzeć na świat nie tylko oczami, lecz całym ciałem: spojrzeniem, dotykiem, węchem, słuchem. To pragnienie totalności przywodzi na myśl groteskowe ciało pogrążone w orgii wiecznego świętowania, gdyż tylko ono jest – jak powiada Mary Russo – połączone z całym światem<sup>46</sup>. Wiersze, jak pisała poetka w *Izbie tortur*, „pisze się tańcząc z radości lub płacząc. Poezja to uczucie, uniesienie, namiętność. Niezwykła przygoda duchowa, wielkie szczęście

44 Ibidem, s. 134.

45 L. Irigaray, *Part III: Introduction*, in: Eadem, *Key Writings...*, s. 102.

46 M. Russo, *The Female Grotesque: Risk, Excess and Modernity*, Routledge, London–New York 1995, s. 63.

i wielki ból, dantejski raj i piekło. Przez uczucie dochodzi ona do swojej prawdy i wypowiada ją językiem uczucia” (IT, 3).

Nie bez powodu to właśnie dudniący w samym środku lasu bęben z *Czarnych słów* ma rozbudzić pogrążone w uśpieniu marzenie zbiorowości o owym „raju środka” czy też perspektywie wyczekiwanej wieczności. Jego rytm i brzmienie, powtarzalna niepowtarzalność jest nie tylko wyrazem ucieczki przed hegemonią statycznej reprezentacji czy nową dyscypliną czasu. Pełni również funkcję wspólnototwórczą:

Obudź się.

Bije nocą w dżungli mówiący bęben.

Wyjdź z domu,

nie oglądaj się na twój dom.

Biegnij.

Biegnij tam, gdzie czekają

na ciebie.

*Mówiący bęben*, CzS, 8

Świrszczyńska uruchamia tu niezwykle nośną metaforę. Bęben jest bowiem atrybutem zarówno orgiastycznej ekstazy zbiorowości, jak i narzędziem wojennym. Instrument ten posiada długą historię, pełną wrogości ze strony klas rządzących i kolonizatorów, którzy dostrzegali w nim przede wszystkim narzędzie subwersji i rebelii. Czyniąc z rytmu i brzmienia bębna metonimię określającą nowy typ języka poetyckiego, Świrszczyńska zdaje się mówić o wiele więcej niż mogłoby się wydawać podczas pobieżnej lektury *Czarnych słów*. Język, jak pisze Berardi, „posiada nieskończone możliwości, lecz jego praktyka odbywa się w skończonych warunkach historii i egzystencji”<sup>47</sup>. Poetka zdaje się mieć świadomość, że zmiana języka pociąga za sobą zmianę świata i warunków jego funkcjonowania. Poezja jest bowiem, „nadmiarem, który wykracza poza granice języka, a zatem poza granice samego świata”<sup>48</sup>.

## FESTIWAL SZCZĘŚCIA

Niewiele jest w polskiej poezji wierszy, które w tak niezwykle sposób opowiadałyby o prostej z pozoru potrzebie, jak szczęście istnienia czy

47 F. Berardi, *Breathing: Chaos and Poetry*, Semiotext(e), Cambridge–London 2018, s. 31.

48 Ibidem, s. 21.

radość życia. Świrszczyńska czyni to po mistrzowsku. Ukazując cielesność wyzwoloną z pracy wyalienowanej, pełną wolności i szczęścia, poetka tworzy nowy obraz czasów jej współczesnych. Co prawda w całej poezji Świrszczyńskiej istnieje wyczuwalna nostalgia za tym, co zostało utracone na skutek przemocy i kapitalistycznej akumulacji, lecz poetka nie zamyka się w niespełnionym marzeniu z przeszłości. Rytualna i orgiastyczna celebrowanie życia została stłumiona w równym stopniu w krajach socjalistycznych, co w kapitalistycznych. Spontaniczna celebrowanie, jak przypomina Ehrenreich, ustąpiła w nich miejsca pozbawionym radości masowym spektaklom, wojskowym parodom i pochodom<sup>49</sup>. Tymczasem poetka domaga się rozniecenia w zbiorowości tego, co zostało w niej przemocą stłumione: odczuwania radości w świecie pogrążonym w marazmie, depresji i smutku. To właśnie tu najpełniej uwidacznia się owa funkcja śmiechu. Pełni on bowiem rolę nie tyle – jak pisze Mizerkiewicz – osławiania „prerażającej nicości świata”, pozbawionego „fundamentu porządku społecznego i moralnego”<sup>50</sup>, ile konieczności jego naprawy. Świrszczyńska nie chce osławiać tragedii świata, przeciwnie. Spod wierszy, będących afirmacją wyzwolonej cielesności, wyziera bowiem nieprzejezdne pragnienie stworzenia świata na nowo: bez społecznych hierarchii i podziałów.

Cixous, pisząc w *La jeune née* o momencie przejścia z przedkapitalistycznych systemów społecznych do kapitalistycznych, odnotowuje zmianę na poziomie języka, kiedy to „ekonomia monetarnych znaków zyskuje powtórzenie w ekonomii znaków języka”<sup>51</sup>. Moment ten wiąże ona z wyparciem pierwotnych ekonomii wymian, które zastąpione zostaną przez „restrykcyjną wymianę i ograniczone wydatkowanie”. Energia społeczna będzie stopniowo blokowana przez nowego rodzaju dystans społeczny. Więzy między ludźmi zostaną zerwane, społeczeństwa zostaną podzielone na nowo, poczynając od zerwania jednego z najgroźniejszych dla patriarchalnych ekonomii sojuszy: między kobietą a mężczyzną<sup>52</sup>. Towarzyszyć temu będzie zmiana w sposobie komunikacji. Język festiwalu, który uwzględniał gesty, łzy, uśmiechy i śpiew, zostanie stopniowo wyparty przez „śpiew a cappella”, jak pisze Cixous, bez użycia uwodzących dźwięków instrumentów muzycznych.

Chcąc obnażyć iluzję patriarchalno-kapitalistycznej narracji ciągłości, feministyczne antropolożki będą odwoływać się do form życia,

49 B. Ehrenreich, *Dancing in the Streets...*, s. 249.

50 T. Mizerkiewicz, „*Można się śmiać, umierając*”..., s. 192.

51 Por. H. Cixous, *Sorceress and Hysteric...*, s. 27.

52 Ibidem.

które istniały w przeszłości. Skupiają one uwagę na tych praktykach społecznych, jak rytuały, święta i festiwale, dostrzegając w nich ślady utraconej przeszłości. W owej „młodości” czy też „dziecięcości” świata, którą Freud utożsamiał z mrokiem wyparcia, z czasem bez historii, Cixous dostrzegła coś więcej: festiwal szaleństwa i celebrację życia sprzed podziałów. „Właściwy dystans, który – kulturowo – może zostać ustanowiony tylko symbolicznie za sprawą przemocy i porządku; jednakże w owej przemocy odbijać będzie się faktycznie niemożliwa do usunięcia nostalgia za rajem”<sup>53</sup>, czyli za światem – powie Cixous – w którym ludzie mogli żyć razem. Okres ten nazywa ona „młodością świata”, kiedy ludzie „spotykali się przy studni, odkrywając, że woda jest niezbędna dla życia ciała, że język jest potrzebny dla życia serca, a kobieta – niezbędna dla życia wspólnoty”<sup>54</sup>. To czas szalonego świętowania i innej ekonomii języka, kiedy szaleńcy, kobiety i dzieci mieli głos.

Cixous sprzeciwia się więc mitom, które ustanawia kultura patriarchalnego kapitalizmu: wizji dwóch stron świata, wedle której ten dobry świat odpowiada za wymianę, podziały, zyski, a zły przedstawiany jest jako odwrotność teraźniejszości, czyli czas, kiedy nie było żadnych wymian, nie istniała historia: „brak wymiany, czyli brak wymiany kobiet, życie bez kobiet, jest poza historią: *bez historii*”<sup>55</sup>. Morderstwo ojca, poprzedzające słynną ucztę totemiczną, określoną przez Freuda mianem „pierwszego święta ludzkości”<sup>56</sup>, powodowane jest brakiem wymian i zawłaszczaniem kobiet. Uczta totemiczna jest więc świętem nowej ekonomii wymiany, celebracją ustanowienia nowego „dystansu między mężczyznami a kobietami, początkiem regulacji relacji między nimi”<sup>57</sup>; słowem: kapitalizacji kobiet. Zdaniem Freuda, relacja ta, oparta na podrzędności i wymianie, będzie początkiem historii, a także ustanowieniem prawa, moralności i religii.

W słynnym esej *Rynek kobiet* Luce Irigaray określiła tę nową formę organizacji społecznej mianem „endogamii społeczno-kulturowej”<sup>58</sup>, która dopuszcza handel kobietami, lecz „zakazuje handlu z kobietami”<sup>59</sup>.

53 Ibidem.

54 Ibidem, s. 28.

55 Ibidem, s. 29.

56 Z. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 140.

57 H. Cixous, *Sorceress and Hysteric...*, s. 30.

58 Zob. ibidem.

59 L. Irigaray, *Rynek kobiet*, w: Eadem, *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 145.

Porządek egzogamiczny, ufundowany na zakazie kazirodztwa, jest w istocie panowaniem „jedno-męsko-płciowości”, wprowadzeniem fałszywej „różno-płciowości” za pośrednictwem wymiany kobiet, która stanowić ma „alibi dla sprawnego funkcjonowania stosunków mężczyzny z samym sobą oraz z innymi mężczyznami”<sup>60</sup>. Filarem tego porządku będą dwa zakazy: ojcobójstwa i incestu. Festiwal radości, o którym pisze Freud w *Totemie i tabu*, bierze więc swój początek z upamiętnienia żałoby. Jeśli jednak przypomnimy interpretację uczty totemicznej, dokonaną przez Irigaray w *Ciało-w-ciało z matką*, to owa żałoba może mieć znacznie głębsze podłoże. Będzie wiązała się z tym, co filozofka określa mianem „pierwotnego matkobójstwa”, czyli przemocą wypartego porządku przedpatriarchalnego, opartego na innej ekonomii i innej organizacji społecznej niż ta, o której wspomina Freud.

Świrszczyńska zawrze w swojej poezji owo niemożliwe pragnienie powrotu do tego innego porządku. W wierszu *Dążenie do środka* napisze ona:

Chcę dojść  
do środka wszystkich środków.

[...]  
Muszę dojść do najbardziej środkowego miejsca  
w raju środka,  
w niebie środka,  
w kulistym bogu środka,  
w bogu środka okrągłym  
jak pępek.

*Dążenie do środka*, W, 49

Pępek, który znajduje się w centrum owego „raju środka”, jest w istocie jedynym namacalnym śladem tego porządku; cielesnym dowodem na istnienie świata innych wartości. Dlatego niezwykle istotna będzie u Świrszczyńskiej sama dążność dojścia do owego środka, do pępka, który będzie tu utajonym znakiem cyklicznej reprodukcji niepowtarzalnego życia. Dlatego dojście do sedna nie jest możliwe: „Jestem kłębek / z felerem. Nie mam / końca” (*Wieczność ma zmartwienie*, SJPO, 83). Byłoby ono tożsame z gestem wyznaczającym pewien kres, jak postawienie kropki: „przeraża ją możliwość / różnych interpretacji

60 Ibidem, s. 144.

kropki” (*Kropka*, W, 63). Świrszczyńska wybiera więc nieustanny ruch, a zwłaszcza rytualny taniec, który jest manifestacją cielesnej pamięci o świecie sprzed podziału.

Festiwałe i karnawał, które budzą największy lęk wśród klasy rządzącej, są więc nie tyle odtworzeniem uczty totemicznej, o której pisał Freud, ile czasem, „kiedy wszyscy biedni ludzie gromadzą się wspólnie i praktykują nowe formy wolnego społeczeństwa bez panów i poddanych”<sup>61</sup>. W ich trakcie dozwolone staje się wszystko to, co na co dzień obwarowane jest zakazami. Odwrócenie codzienności, stroje, przebrania, maski oraz inny rodzaj muzyki, pisze Cixous, oznaczają „zerwanie z narzucanym tempem pracy”<sup>62</sup>. W tej celebracji dostrzega się pragnienie powrotu do utraconej przeszłości, która – wbrew przyjętej wizji ewolucji historii – jest odwrotnością danej czasowości. Odwrotność jest tu więc celebracją drugiej strony życia, czyli tej, gdzie ciało kobiety należało do niej samej; gdzie nie istniały podziały społeczne i nowa dyscyplina pracy. Świrszczyńska da wyraz temu pragnieniu odwrócenia porządku rzeczy w wielu swoich wierszach, jak na przykład *Odwrotność* z tomu *Wiatr*:

Chcę być odwrotnością.  
Nieważne czego.  
Chcę być odwrotnością w ogóle,  
oto cel sam w sobie.

Nicuję się,  
wywracam się włosem do środka,  
staję się własną podszewką,  
wyłamuję sobie kości w przeciwnym kierunku,  
przeginam grzbiet na tamtą stronę.

[...]  
Aż wreszcie  
pokonana,  
mogę stać się tylko odwrotnością samej siebie.  
Nie jest to tryumf całkowity, niestety.  
Chciałam być odwrotnością w ogóle,  
ale nie wyszło.

*Odwrotność*, W, 62

61 M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014, s. 81.

62 H. Cixous, *Sorceress and Hysteric...*, s. 22.

„Czarownica i histeryczka”, pisze Cixous, będą cieleśnie manifestować ów festiwal oporu, „wykonywać niemożliwe skręty, umożliwiać zobaczenie tego, czego nie można przedstawić, figury odwróceń. [...] kobieta odsłania wyjątkową umiejętność odwróceń własnego ciała”<sup>63</sup>. Ta magia odwróceń, ów magiczny antyświat, jak pisze Cixous, znosi podział na to, co widzialne i niewidzialne, jawne i niejawne, ludzkie i zwierzęce. Świat staje na głowie i pogrąża się w uniwersalnym *jouissance*, jak w wierszu *Jasny sen*:

Nalana do pełna  
czysta rozkosz.  
Zatopiona  
w czystej rozkoszy.  
Wniebowzięta  
w czystą rozkosz.

*Jasny sen*, CiR, 60

Nadmiar będzie wpisany w naturę tej celebracji. Orgiastyczna radość, jak pisze Cixous, wiąże się ze złamaniem zakazu incestu, jest świętem endogamicznej miłości. Oznacza, jak powiedziałyby Irigaray, chwilowy powrót do społeczno-kulturowej egzogamii, czyli świata sprzed podziału, opartego na sojuszu mężczyzn z kobietami. Nie bez powodu powraca tu figura czarownicy i sabatu. „Sabat jest czasem i miejscem, w których owe ponowne spotkania będą odbywały się bez przeszkód; [jest – K.S.] wspólnotą rewolty (*communion of revolt*), Czarną Mszą, której odwrotność dla wszystkich jest właśnie mszą, zgromadzeniem, festiwalem”<sup>64</sup>. Opisane przez Świrszczyńską w *Czarnych słowach* ciało społeczne, które zostało przemocą scalone w nowy twór, w czasie sabatu poddane zostanie szaleństwu rozczłonkowania, jak w wierszu *Śpiew magiczny*:

Zgubiłem moją głowę, żyrafy ją podeptały.  
Nogo moja, kłuję cię,  
brzuchu mój, wydymam cię,  
głowo moja, kręcę cię.  
Kto obraził wielkiego fetysza, ten zginie.

*Śpiew magiczny*, CzS, 14

63 Ibidem, s. 23.

64 Ibidem, s. 31.

Rytuał rozczłonkowania ciała, mimo powtarzanych zakazów, będzie więc celebracją żałoby z jednej strony i radości z drugiej. Żałoby – gdyż wiąże się z nostalgią za utraconym światem, owym rajem środka, o którym pisze poetka. Przypomnienie owej uczty jest upamiętnieniem momentu, podczas którego świat został najpierw podzielony i następnie przemocą scalony na nowo, wedle innych reguł i prawideł nowej ekonomii. Celebracja radości wiąże się jednakże z wystąpieniem przeciwko ustanowionym wraz z owym scaleniem zakazom: będzie, jak pisze Cixous, cytując Lévi-Straussa, „ciągłą ekspresją pragnienia nieporządku lub raczej odwróconego porządku (*counterorder*)”<sup>65</sup>. Rozczłonkowanie ciała symbolizuje podstawowy akt oporu, jaki wpisany jest w każdą rewolucję; burzenia starego świata i jednocześnie ustanawiania nowego porządku; scalania wspólnoty na nowo; zawiązywania nowych stosunków społecznych. To „Odkrywanie na nowo czasu, kiedy ludzie spotykali się przed nastaniem wiosny, czasu języka, który nie pozwalał, by cokolwiek zniknęło, czasu sekretnych gier na środku ulicy”<sup>66</sup>. U Świrszczyńskiej ten rytuał rozpocznie się tańcem wolności:

Ja zjadłem gwiazdę,  
ja połknąłem gwiazdę.  
Mój brzuch śpiewa,  
ja mam w brzuchu gwiazdę.

Mój język tańczy,  
mój pępek tańczy,  
mój członek tańczy.

Ja zjadłem słońce,  
ja połknąłem słońce.  
Mój brzuch krzyczy,  
mój brzuch oszalał,  
ja mam w brzuchu słońce.

*Taniec wolności, CzS, 10*

i miłości:

W moim brzuchu jest szczęście.  
Moje włosy się śmieją,  
mężczyzna idzie do mnie.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>66</sup> Ibidem.

On idzie,  
 moje włosy krzyczą.  
 W moim brzuchu jest szczęście.

*Taniec miłości, CzS, 27*

Karnawał, rytualny taniec, spontaniczne zgromadzenia, a nawet sabaty czarownic, będące w istocie aktem oporu wobec nowej dyscypliny pracy i wizji świata, są więc odwrotnością procesów o czary i spektaklu psychoanalitycznego – tu nikt nie patrzy, tu wszyscy uczestniczą. Ich istotą staje się ów nadmiar, wyrażany pragnieniem innego porządku – tego, o którym pisze Świrszczyńska, a który został przemocą zniszczony. Nie ma tu jednakże mowy o ahistorycznej czasowości. Siła tej poezji – w przeciwieństwie do tego, co twierdziły wcześniejsze jej komentatorki – bynajmniej nie tkwi w budowaniu mitologii czasów przedpatriarchalnych. Przeciwnie, poezja Świrszczyńskiej odnosi się do konkretnego momentu historycznego, a mianowicie przeszłych form przemocy, jakie były konieczne dla ustanowienia systemu patriarchalno-kapitalistycznego. Prześladowania czarownic, skutkujące upodrzednioną rolą kobiet z *Jestem baba*, odpowiedzialność ludności wiejskiej (w wierszu *Śmierć najnędnieszego* umierający człowiek, „nieważny jak garstka ziemi”, za swą kondycję przeprosza nawet „jaśnie wielmożną śmierć”) i kolonialny wyzysk z *Czarnych słów* wpisane są integralnie w system patriarchalnej i kapitalistycznej dominacji. Jak pisze Maria Mies, bez tych form przemocy, do jakich należało palenie czarownic i podboje kolonialne, akumulacja kapitału i utworzenie nowego systemu ekonomicznego nie byłoby możliwe<sup>67</sup>.

Poetka nie kreśli zatem wizji świata pogrążonego w nieustannej celebracji festiwalu. Będzie raczej wydobywać z tego, co już istnieje owo „pragnienie nieporządku”; przywracać zachowaną pamięć zbiorowości o innym świecie. Istotna będzie tu zwłaszcza nowa ekonomia, której znaczącym symbolem staje się słońce. Będzie ono odnosiło się, jak wskazuje Mizerkiewicz, nawiązując do koncepcji George’a Bataille’a, do innego rodzaju ekonomii – rozrzutnej, nadmiarowej i nieograniczonej<sup>68</sup>. Słońce przywodzi bowiem na myśl niewyczerpane źródło ener-

67 Mies zwraca uwagę na to, jakim biznesem były procesy o czary, których celem było zagrabienie majątku oskarżonej. Utrzymywały one całą rzeszę bankrutujących rodów, prawników, medyków, sędziów i naukowców. Dzięki tym splamionym krwią pieniądзом można było finansować wojny i rozbudowywać biurokrację państwową. Por. ibidem, s. 87.

68 T. Mizerkiewicz, „*Można się śmiać, umierając*”..., s. 196.

gii, która nie zostaje zakumulowana i poddana prawu „ograniczonego wydatkowania”<sup>69</sup>. Dlatego też przewijające się przez twórczość poetki motywy połykania słońca, noszenia słońca w brzuchu, bycia słońcem staną się źródłem radości, czerpanej – jak powiada Irigaray w tekście *Politics of Happiness* – z tego, co najprostsze i co nie podlega ekonomicznym kalkulacjom:

Lubię się wygrzewać  
w słońcu, które jest we mnie.  
Wyciągam powoli  
cztery łapy i ogon,  
zamykam ślepią  
i mruczę.

Jak dobrze mieć na własność  
podręczne słońce.

*Podręczne słońce*, CiR, 70

Jedną z najtragiczniejszych konsekwencji kapitalistycznej akumulacji, wedle Federici, było wywłaszczenie społeczeństw z ich związku z przeszłością: z innymi formami życia społecznego, z innego rodzaju wiedzą, która wyposażała całe społeczności w zdolność do stawiania oporu:

To uszczerbek będący wynikiem długiej historii kapitalistycznego ataku na nasze autonomiczne moce. Odnoszę się tutaj do potrzeb, pragnień i zdolności, które zaszczerpiły w nas miliony lat rozwoju ewolucyjnego w bliskiej łączności z przyrodą, i które stanowią jedno z głównych źródeł oporu wobec wyzysku. Mam na myśli potrzebę słońca, wiatru, nieba, potrzeby dotyku, zapachu, snu, uprawiania miłości, przebywania na otwartym powietrzu, zamiast bycia otoczonym zamkniętymi murami [...]. Owa zakumulowana struktura potrzeb i pragnień będąca warunkiem naszej społecznej reprodukcji stanowiła potężną zaporę przed wyzyskiem pracy; dlatego właśnie kapitalizm, od najwcześniejszych faz swojego rozwoju, prowadził wojnę przeciwko naszym ciałom, czyniąc je synonimem wszystkiego, co ograniczone, materialne i przeciwstawne rozumowi<sup>70</sup>.

69 Por. G. Bataille, *Część przeklęta*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

70 S. Federici, *Ponowne zaczarowanie świata: technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych*, przeł. J. Brzeziński, B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 3, s. 19–20.

Ten wyczuwalny w wierszach poetki opór będzie zawierał się w tworzonej przez nią wizji szczęśliwego ciała: roztańczonego, śpiewającego, pogrążonego w rozkoszy, rozsmakowanego w zmysłowości, miłości i obcowania ze światem. Świrszczyńska kreśli zatem swoją własną filozofię szczęścia. Nie odnajdziemy w jej poezji wyrazistego projektu nowego świata ani też recepty na szczęśliwe życie. Widnieje w niej natomiast nadrzędny imperatyw, a mianowicie – w owym świecie nie może być miejsca na odtworzenie społecznych hierarchii. Szczęście będzie polegało na dostrzeżeniu w rozpędzonym czasie codzienności owego ułamka wieczności, który funkcjonuje w twórczości poetki jako niespełnione marzenie o krainie wiecznej szczęśliwości. Wieczność nie tyle zatrzymuje bowiem czas, ile wykoleja jego miarowy bieg. W skończone ciało świata wprowadza, jak powiedziałaaby Irigaray, element nieskończoności, będący pierwiastkiem nieśmiertelności:

Moje włosy są szczęśliwe  
i skóra jest szczęśliwa.  
Skóra drży ze szczęścia.

Oddycham szczęściem zamiast powietrza  
powoli i głęboko [...].

Po twarzy lecą łzy,  
nie wiem o tym.  
Zapomniałam, że mam jeszcze twarz.  
Moja skóra śpiewa,  
dygocę.

Czuję trwający czas,  
jak czuje się go w godzinę śmierci.  
Jakbym tylko zmysłem czasu chwyciła świat,  
jakby istnienie było tylko czasem.  
Zanurzona w jego wspaniałości  
wstrząsającej  
czuję każdą sekundę szczęścia, jak nadchodzi,  
dopełnia się, rozkwita  
według przyrodzonego sobie sposobu,  
niespieszna jak owoc,  
zdumiewająca jak bóstwo.  
[...]

Teraz zaczynam krzyczeć.  
 Krzyczę. Opuszczam ciało.  
 Nie wiem, czy jestem jeszcze człowiekiem,  
 któż może to wiedzieć krzycząc ze szczęścia.  
 Ale od takiego krzyku się umiera,  
 więc umieram ze szczęścia.  
 Na twarzy nie ma już chyba łez,  
 skóra już chyba nie śpiewa.  
 Nie wiem, czy mam jeszcze skórę,  
 ode mnie do mojej skóry  
 już za daleko, aby wiedzieć.  
 [...]

Czuję trwający czas,  
 jakże potężnie czuję trwający czas.

Zapadam się,  
 zapadam w czas.

*Szczęście, W, 72–73*

Irigaray, tworząc w *Sharing the Fire* wizję nowej ekonomii ciała, niepodporządkowanej prawom akumulacji, podkreśla wagę relacji z innym(i) w odzyskaniu zdolności do odczuwania i wyrażania naszej cielesności. Wzajemny i niezawłaszczający dotyk, niczym taniec, staje się tu niejako sposobem na doświadczenie absolutu przy jednoczesnym pozostaniu żyjącą materią; osiągnięciem nieśmiertelności w śmiertelnym cielesności: „Zdrowa jak moja skóra [...] / zdrowa jak miłość do tej skóry, / co może będzie / żyć wiecznie” (*Tańczę*, CiR, 65). Na tym będzie polegało owo przewijające się w wierszach Świrszczyńskiej „umieranie ze śmiechu”. Irigaray pisze: „[...] grawitacja i substancja naszej fizycznej materii ulega przemianie, pozwalając nam doświadczać nasze ciało – czyli nas samych – jako absolut”<sup>71</sup>. Absolut odnosi się tu do przekształcania materii, która nie zastyga w jednej formie, lecz utrzymuje swój ciężar. Ten dynamiczny potencjał naszego ciała, jak pokazuje Irigaray, prowadzi do ekstazy, o której tak często opowiadała Świrszczyńska: „rozciągam się, / w swoim cielesności / jak w szerokim, wspaniałym śpiworze” (*Zasypanie*, CiR, 64).

71 L. Irigaray, *Sharing the Fire: Outline of a Dialectics of Sensitivity*, Palgrave MacMillan, London 2019, s. 92.

Ostatecznie w wierszu *Zwycięski wojownik umiera* poetka niejako ziszcza to marzenie. Tytułowy bohater zmierza do krainy wieczności tańcząc, by wreszcie samemu przemienić się w nieśmiertelne bóstwo: „Ja umieram tańcząc, / [...] ja jestem ten, który tańczy w krainie śmierci. / Ja jestem bóg, który tańczy” (CzS, 17).



## Zakończenie

- Pani definicja szczęścia?
- Trudne pytanie. Myślę, że szczęście to czyste sumienie i ktoś bliski sercu, zdrowie fizyczne i praca, którą się kocha. Praca dla celu większego niż interes osobisty<sup>1</sup>.

Anna Świrszczyńska

Poezja Świrszczyńskiej jest artykulacją buntu i oporu wobec danego sposobu organizacji społecznej, a także świadectwem eksplozji nowych wizji świata w imaginarium zbiorowości. Dlatego wiążę ją ze zjawiskiem literackim i artystycznym, które określam mianem wybuchu wyobraźni. Nie ograniczało się ono wyłącznie do pisarstwa kobiecego, kształtującego się w PRL-u w latach 60. i 70., lecz do wszystkich tych autorek, których twórczość wyrasta z zapomnianej i wciąż nie dość dobrze rozpoznanej tradycji lewicowego feminizmu. Ich pojawienie się na scenie literackiej przypada na okres burzliwych przemian społecznych zarówno w wymiarze globalnym, jak i lokalnym. Ta złożoność historii oddolnych ruchów społecznych nie pozwala na jednoznaczne przyporządkowanie poezji Świrszczyńskiej do któregoś z tych kontekstów. Wyłonienie się feminizmu jako masowego ruchu społecznego jest zjawiskiem na tyle złożonym, że obejmuje zarówno kontekst globalny, jak i kontekst regionalny. Obydwa te konteksty cechowały walki antykapitalistyczne, antypatriarchalne, antymilitarne i antykolonialne. Twórczość Świrszczyńskiej jest dowodem na to, że feminizm nie należy do zjawisk jednorodnych i zachodniocentrycznych. Zrodził się on bowiem w wielu różnych częściach świata jako odpowiedź na patriarchalno-imperialno-kapitalistyczną politykę wyzysku z jej tendencją do poddawania kontroli coraz większych obszarów społecznej reprodukcji.

---

1 W. Wiśniewski, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, w: Idem, *Tego nie dowiedzie się w szkole (z wizytą u pisarzy)*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983, s. 324.

Wybuch wyobraźni odnosi się zatem do ekstatycznego pierwiastka, który, moim zdaniem, naznacza twórczość autorki *Czarnych słów* od momentu jej debiutu aż po ostatni wiersz. W napisanym pod koniec życia wierszu *Pracownia ojca* poetka ujmuje ekstazę jako wdzierający się w określoną rzeczywistość element wyobraźni:

Urodziła mnie po raz drugi  
 pracownia mojego ojca.  
 [...]
 okno w dachu  
 było białe od mrozu, węgiel  
 już się skończył, myślałam  
 pod kołdrą, że będę  
 Królem Duchem, w suficie  
 tkwił hak,  
 na którym malarz, co tu przedtem  
 mieszkał, powiesił się  
 z głodu.

*Pracownia ojca*, CiR, 18–19

Marzenie o byciu Królem Duchem przecina w nagły sposób autobiograficzną opowieść o życiu w nędzy – takie są w rzeczywistości, jak pokazuje poetka, warunki tworzenia sztuki. Podobnie jak wszystkie inne sfery życia społecznego, sztuka jest wprzęgnięta w tryby maszyny, która urzeczawia stosunki międzyludzkie, a każdy element ludzkiej działalności przekształca w pracę martwą. Najwyrazistszym symbolem tej ostatniej staje się tu ów hak, na którym powiesił się malarz. Mimo to z wyobraźni poetki nie znika marzenie o wykroczeniu poza te uwarunkowania. Nie chodzi wyłącznie o pochodzącą z pism Juliusza Słowackiego postać Króla-Ducha, lecz o wywiedzione z romantycznych koncepcji ekonomicznych pragnienie wykroczenia poza dane warunki materialne<sup>2</sup>. To właśnie stosunek Świrszczyńskiej do pracy twórczej,

2 To ujęcie romantyzmu rozumiane jest bardzo szeroko, bo z uwzględnieniem jego złożoności i towarzyszącego mu kontekstu społecznego. Romantyzm będzie zatem sprzeciwem wobec nowoczesności, której towarzyszy rozwój kapitalizmu przemysłowego z jego racjonalnością, biurokracją oraz odczarowaniem świata. Duch romantyczny to, innymi słowy, „niezgoda na świat-fabrykę, upodobanie do przepaści, poszukiwanie życia, które toczyłoby się »gdzie indziej«”. K. Czeczot, M. Pospiszyl, *Romantyczny antykapitalizm*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 36–37.

która – jak sama rzecz tę określiła słowami, które stały się mottem do niniejszego *Zakończenia* – ma służyć celom większym niż osobiste, odsłania jej związki z ową tradycją. Praca twórcza ma nie tyle opierać się na wyzysku natury i ludzkich ciał, ile wydobywać z nich cały zasób uśpionych możliwości, które wskazują na nieograniczony potencjał zarówno ciała jednostki, jak i ciała zbiorowości. Z poezji Świrszczyńskiej wyziera zatem owa wywiedziona z ekonomii romantycznych tęsknota za tym, co jeszcze się nie wydarzyło.

Ów ekstatyczny wymiar wiersza poetka wyprowadza bezpośrednio z doświadczeń cielesnych: „Poezja operuje konkretem w stanie zagęszczonym, a znajomość z duszą zawiera tylko poprzez ciało. Brak żywych ciał jest brakiem żywych dusz”<sup>3</sup>. Ekstaza staje się tu zatem artykulacją społecznego pragnienia zmiany; wyjściem poza ciasny horyzont rzeczywistości; wyswobodzeniem ciała z narzuconych mu ograniczeń. Nic dziwnego, że w swojej teorii poezji autorka *Wiatru* tak radykalnie sprzeciwiała się „magistrom poezjologii” i „urzędnikom od stylu”. „Biologiczne ciepło autentyzmu” wiersza stawiała ponad „zimną jak trup w prosektorium”<sup>4</sup> formę: „Rzadko zdarzają się wiersze poważne jak życie, bo rzadko zdarzają się wiersze, które żyją”<sup>5</sup>. Jej wiersze, choć w większości ascetyczne w formie, uskładane są z żywych tkanek ciała społecznego: z jego lęków, cierpienia, ale też pragnień i marzeń. Wyziera z nich bogactwo świata w całej jego złożoności, niezredukowanej do martwych skorup języka, wyalienowanej pracy i zamkniętej w ryzach patriarchalnego porządku cielesności. Świrszczyńska odsłania przed nami głęboko uśpione w wyobraźni społecznej pragnienie uwolnienia ludzkości z systemu opresji, który reprodukuje nas jako istoty potrzebujące: pozbawione siły, sprawczości i twórczej potencji<sup>6</sup>. Wiersz nie jest tu narzędziem zbawienia świata, lecz wyrazem owych uśpionych pragnień, o czym poetka będzie mówiła wielokrotnie: „Zdaję sobie sprawę, że te moje wiersze społecznie nie trafiają pod właściwy adres, że nie czytają ich ci, którzy powinni czytać, do których są one skierowane, ale czy to oznacza, że powinienam zaniechać tego rodzaju poezji?”<sup>7</sup>.

3 A. Świrszczyńska, *Ankieta Literatura XXX-lecia*, „Literatura”, 05.10.1972, s. 14.

4 Ibidem.

5 Ibidem.

6 Por. A. Jaffe, *Social Reproduction Theory and the Socialist Horizon: Work, Power and Political Strategy*, Pluto Press, London 2020, s. 39.

7 A. Świrszczyńska, J. Baran, *Wieczne zdziwienie (rozmowa z Anną Świrszczyńską)*, w: J. Baran, *Autor! Autor! Rozmowy z ludźmi pióra i palety*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 51.

Z twórczości autorki *Jestem baba* wylania się zatem szeroko zakrojony projekt etyczny, oparty na radykalnej redefinicji stosunków społecznych. W miejsce relacji opartych na hierarchii i podległości poetka wprowadza konieczność bezwarunkowej solidarności z tymi, których głos do tej pory pozostaje niesłyszalny: głos żebraczek, opuszczonych starych kobiet, bitych żon, porzuconych dzieci, skrzywdzonych wiejskich dziewcząt, ludów skolonizowanych, ludzi chorych, szalonych i walczących o przetrwanie. Tak pomyślany projekt etyczny i antropologiczny poetki opiera się na potrzebie wskrzeszania w zbiorowej wyobraźni wizji innego świata; jego echa pobrzmiewają w tym, co minione, lecz urzeczywistnić mogą się dopiero w przyszłości. Poezja odgrywa w tym projekcie rolę szczególną, stając się głosem ludzi jutra:

Poeta powinien reagować intensywnie na wszystkie problemy swego czasu i swego miejsca na ziemi. Powinien być jak pokój, co składa się z samych okien otwartych szeroko na świat. Interesować się wszystkim, wsadzać nos we wszystkie nie swoje sprawy, być wrażliwym jak bolesny ząb. [...] Pali się w nim nieustanny ogień, krzyczy bunt przeciw człowieczemu cierpieniu i człowieczej krzywdzie. Nie zgadzając się na dziś, przyspiesza piękniejsze jutro.

PWYB, 16

Nic dziwnego, że to właśnie kwestia społecznej reprodukcji znajduje się niejako w centrum tej twórczości; stanowi ona bowiem newralgiczny obszar patriarchalno-kapitalistycznej akumulacji, a zarazem miejsce największego oporu. Jak pisze wspomniana już Sheila Rowbotham, to właśnie wydobyć na wierzch tych obszarów życia, które pozostają ukryte w sferze prywatnej i domowej, oraz uczynienie z nich jednego z głównych celów politycznej walki umożliwia emancypację kobiet i wszystkich grup opresjonowanych. Przywrócenie do poezji głosu kobiet wiejskich, proletariuszek, gospodyń domowych, ale i tych, które znajdują się na marginesie życia społecznego, jak tytułowe siostry z dna czy kobiety tłukące maniok, nie tylko stanowi dowód na obecność feministycznej świadomości w okresie PRL-u. Skłania nas do pogłębionej refleksji zarówno nad genealogią ruchów feministycznych, jak i nad koniecznością reinwencji współczesnej polityki emancypacyjnej. Pałaca potrzeba solidarności z najsłabszymi, najbiedniejszymi i najbardziej opresjonowanymi wiąże się ściśle z odzyskaniem kontroli nad warunkami reprodukcji, a więc nad tym, w jaki sposób tworzymy i podtrzymujemy życie na naszej planecie.

Ekstazyjne upojenie cielesnością, miłością, tańcem, śmiechem, śpiewem, seksualnością, biegiem po plaży, jedzeniem truskawek, pocałunkiem siostry z dna, dotykiem dłoni każe nam zwrócić uwagę na silnie obecną w tej poezji energię relacyjną, która jest – jak powiedziała Luce Irigaray – integralną częścią naszej naturalnej przynależności. Świrszczyńska celebrytuje wizję cielesności wyswobodzonej z wszelkich ograniczeń. Praca reprodukcyjna urasta w jej wierszach do rangi niczym nieograniczonej boskiej siły, która jest w mocy stwarzania świata. Ta projekcja uwolnionej cielesności jest jedną z najbardziej wizjonerskich w polskiej poezji kobiet. Powstaje na przekór tym warunkom materialnym, w jakich funkcjonują baby, chłopki, proletariuszki i żebraczki.

W patriarchalno-kapitalistycznych ekonomiach ludzkie zdolności twórcze bywają systemowo ograniczane do formy aktywności, którą Marks określał mianem pracy martwej. Kobięce zdolności reprodukcyjne z kolei są drastycznie redukowane do odpodmiotowionej reprodukcji, a zwłaszcza do prokreacji i niewidzialnej pracy, która jest albo nieopłacona, albo najbardziej sprekaryzowana i najgorzej opłacana. Tymczasem Świrszczyńska, upojona ekstazyjnym ciałem kobiety, musującym, pulsującym, rozkwitającym we wszystkich możliwych kierunkach, wskazuje na niemalże nieograniczone możliwości ludzkiej potencji twórczej. Nasze ciała posiadają zdolności, które znacząco przewyższają sposoby ich wykorzystania<sup>8</sup>. To właśnie w patriarchalno-kapitalistycznym systemie opresji są one blokowane i ukierunkowywane tak, by tworzyły obcą nam siłę, obracaną przeciw nam samym i wyrządzającą nieodwracalną krzywdę naszym ciałom, relacjom z innymi ludźmi oraz całemu otaczającemu nas światu istot żywych.

Dostrzegam w poezji Świrszczyńskiej pragnienie odzyskania tego utraconego wymiaru cielesności; rozbudzenia w nas zdolności do bycia wspólnie, wskrzeszenia w nas marzenia o świecie bez krzywd, wyzysku i cierpienia. Jej twórczość przypomina nam w ten sposób, że wszelka ludzka aktywność, polegająca na reprodukcji życia w jego wymiarze biologicznym i społecznym była, jest i powinna być stawką wszystkich ruchów emancypacyjnych, gdyż to ona stwarza świat każdego dnia i dlatego jest w mocy go zmienić.

Przy czym Świrszczyńska nie jest apologetką sfery produkcyjnej ani prometejskiej wiary w postęp technologiczny. Nie odnajdziemy w jej poezji obrazu kobiet pracujących w przestrzeni fabrycznej ani historii robotniczych strajków, mimo że nie były jej obojętne. Poetka kieruje

8 A. Jaffe, *Social Reproduction...*, s. 38.

raczej uwagę ku wartościom i relacjom, które odpowiadają za reprodukcję naszych istnień i całych ekosystemów, w których żyjemy. W ten sposób w jej twórczości pobrzmiewają echa nie tylko międzynarodowego feminizmu lat 60. i 70. Można odnaleźć w niej bowiem pragnienie zmiany świata, wyprzedzające jej własny czas. Kieruje ono uwagę ku takiej polityce feministycznej, która co prawda jeszcze nie nastąpiła, gdyż musi dopiero się urzeczywistnić, lecz wizja której już wylania się na horyzoncie społecznej wyobraźni.

Przebłyśki tej wizji wyzierają z wielu wierszy Świrszczyńskiej. Mam tu na myśli chociażby niepozorny wiersz *Lekкими nogami*, który opowiada nie tyle o śmierci czy o jednostkowym eskapizmie, ile o urzeczywistnianiu marzenia o świecie lekkim i czystym, uwolnionym z ciężaru cierpienia, krzywd, niesprawiedliwości i wyzysku. O takim świecie Świrszczyńska marzyła do samego końca:

Kiedy będę odchodzić,  
niech moje ręce będą czyste.  
Niech ich nie brudzą  
człowiecze łzy.

Niech moje nogi będą lekkie.  
Niech się nie wloką za nimi  
łańcuchy człowieczej krzywdy.

Czysta  
odejdę lekkimi nogami  
w lekkość i czystość.

*Lekкими nogami*, CiR, 61

## Bibliografia

### Anna Świrszczyńska

#### Poezja i utwory dramatyczne\*

- Świrszczyńska Anna, *Wiersze i proza*, nakładem autorki, „Biblioteka Polska”, Warszawa 1936.
- Świrszczyńska Anna, *Liryki zebrane* (1958), w: Eadem, *Wybór wierszy*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 49–104.
- Świrszczyńska Anna, *Czarne słowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967.
- Świrszczyńska Anna, *Wiatr*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Świrszczyńska Anna, *Poezje wybrane*, wybór i przedmowa A. Świrszczyńska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973.
- Świrszczyńska Anna, *Jestem baba*, wyd. 3, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Świrszczyńska Anna, *Budowałam barykadę*, Czytelnik, Warszawa 1974.
- Świrszczyńska Anna, *Szczęśliwa jak psi ogon*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.
- Świrszczyńska Anna, *Wybór wierszy*, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Świrszczyńska Anna, *Cierpienie i radość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Świrszczyńska Anna, *Poezja*, zebrał i przedmowę poprzedził C. Miłosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Świrszczyńska Anna, *Jeszcze kocham... Zapiski intymne*, wstęp i oprac. W. Bojda, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019.
- Świrszczyńska Anna, *Orfeusz. Sztuka w trzech aktach*, w: Eadem, *Teatr poetycki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 5–65.

---

\* W tej części *Bibliografii* wyjątkowo przyjęłam układ chronologiczny.

Świrszczyńska Anna, *Mama płaci alimenty. Współczesna komedia muzyczna w 3 aktach*, [Maszynopis, Utwory dramatyczne Biblioteki ZAIKS, sygn. 2118].

Świrszczyńska Anna, *Odezwa na murze*, [Maszynopis, Utwory dramatyczne Biblioteki ZAIKS].

### Artykuły i wywiady

*Jestem baba.* Z Anną Świrszczyńską rozmawia Kazimierz Targosz, „Panorama” 1981, nr 32, s. 12.

*Kobiety polskie o locie Walentyny Tierieszkowej*, „Trybuna Ludu” 1963, s. 6.

*Pod prąd...* Z Anną Świrszczyńską rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1979, nr 15, s. 9.

„Podzielamy Wasz niepokój...”. Z Anną Świrszczyńską rozmawia Helena Noskowicz, „Echo Krakowa” 1972, nr 118, s. 5.

Świrszczyńska Anna, *Anna Świrszczyńska*, „Życie Literackie” 1975, nr 50–51, s. 5.

Świrszczyńska Anna, *Czy poeta ma obowiązki?* „Polityka” 1980, nr 24, s. 8.

Świrszczyńska Anna, *Dlaczego piszę?*, „Kultura” 1977, nr 30, s. 4.

Świrszczyńska Anna, *Izba tortur, czyli moja teoria poezji*, „Kultura” 1973, nr 8, s. 3.

Świrszczyńska Anna, *Kilka propozycji*, „Dziennik Polski” 1971, nr 281, s. 3.

Świrszczyńska Anna, *Koło Gospodyń Wiejskich w walce z alkoholizmem*, „Literatura”, 07.08.1980, s. 15.

Świrszczyńska Anna, *Kto chce zostać Królem Duchem? Pięć pytań do poetów na 30-lecie poezji*, „Literatura” 1974, nr 44, s. 28.

Świrszczyńska Anna, *Literatura kobieca – literatura męska*, „Kultura” 1978, nr 3, s. 3.

Świrszczyńska Anna, *Na marginesie „Orfeusza”*, „Teatr” 1946, nr 6–7, s. 61.

Świrszczyńska Anna, *Nie odbudujemy Polski przy kieliszku*, „Odrodzenie” 1947, nr 6, s. 5.

Świrszczyńska Anna, *O swoich planach pisarskich mówi Anna Świrszczyńska*, „Dziennik Polski” 1957, nr 62, s. 4.

Świrszczyńska Anna, *Od Autorki*, [Program spektaklu *Mama płaci alimenty. Komedia muzyczna w 3 aktach*, Państwowy Teatr

- Ziemi Tarnowskiej im. L. Solskiego w Tarnowie, prapremiera 04.03.1967 r.].
- Świrszczyńska Anna, *Poważna klęska społeczna*, „Odrodzenie” 1946, nr 50, s. 1.
- Świrszczyńska Anna, *Wstęp*, w: Eadem, *Poezje wybrane*, wybór i przedmowa A. Świrszczyńska, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973, s. 5–16.
- Świrszczyńska Anna, *Zadania współczesnego pisarza: walka o nowe – socjalistyczne oblicze sztuki, walka o pokój*, „Gazeta Krakowska” 1951, nr 146, s. 3.
- Świrszczyńska Anna, Baran Józef, *Wieczne zdziwienie. Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, w: J. Baran, *Autor! Autor! Rozmowy z ludźmi pióra i palety*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 45–52.
- Świrszczyńska Anna, Meloch Katarzyna, *Poetka wśród nas*, „Nasz Klub” 1978, nr 9, s. 8.
- Świrszczyńska Anna, Murza-Stankiewicz Halina, *„Byłam w życiu wiele razy szczęśliwa”. Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, „Wiadomości” 1974, nr 27, s. 13.
- Świrszczyńska Anna, Murza-Stankiewicz Halina, *Co łączy poetę ze światem wszystkich istot żywych? (Rozmowa z Anną Świrszczyńską)*, „Poezja” 1975, nr 5, s. 33–34.
- Świrszczyńska Anna, Szymański Wiesław, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 28, s. 5.
- U pisarzy: Anna Świrszczyńska*, „Literatura” 1979, nr 7, s. 6.
- Wiśniewski Wojciech, *Rozmowa z Anną Świrszczyńską*, w: Idem, *Tego nie dowiecie się w szkole (z wizytą u pisarzy)*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983.
- 10 minut z Anną Świrszczyńską*, „Dziennik Polski” 1962, nr 247, s. 3.

### Wybrana recepcja krytyczna

- Balbus Stanisław, *Cierpienia i ekstazy*, „Życie Literackie” 1971, nr 2(898), s. 10.
- Balbus Stanisław, *Kobieta mówi o swoim życiu*, „Twórczość” 1972, nr 8, s. 106–108.
- Baranowska Małgorzata, *„Pod czarną gwiazdą”*, „Twórczość” 1986, nr 6, s. 77.
- Baranowska Małgorzata, *Poetka nieobojętna*, „Twórczość” 1981, nr 7, s. 119.

- Baranowska Małgorzata, *Poetów najlepiej topić*, „Literatura” 1974, nr 48, s. 7.
- Baranowska Małgorzata, *Szyborska i Świrszczyńska: dwa bieguny codzienności*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, s. 256–263.
- Bieńkowski Zbigniew, *Dostłowność*, „Kultura” 1972, nr 25, s. 10.
- Bocian Marianna, *Erotyzm w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Wiadomości” 1975, nr 11, s. 13.
- Bocian Marianna, *Remanent i kapitalny remont*, „Nadodrze” 1972, nr 25, s. 10.
- Bojda Wioletta, *Anny Świrszczyńskiej odkrywanie rzeczywistości*, Thesaurus Śląski, Katowice 2016.
- Bojda Wioletta, *Kubistyczna Świrszczyńska*, „Opcje” 1996, nr 1–2, s. 18.
- Bojda Wioletta, *Tajemnice monstrualnego ciała*, „Kresy” 1996, nr 3–4, s. 77.
- Bojda Wioletta, *Wstęp*, w: A. Świrszczyńska, *Jeszcze kocham... Zapisy intymne*, oprac. W. Bojda, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019, s. 5–57.
- Borkowska Grażyna, *Literatura, feminizm, „dyskursy władzy”*, „Teksty Drugie” 1997, nr 1–2, s. 193–197.
- Borkowska Grażyna, *Metafora drożdży: co to jest literatura/poezja kobieca*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3–4, s. 31–44.
- Borkowska Grażyna, *Poezja i etyka. Książka o wierszach Świrszczyńskiej*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 94–98.
- Czechowicz Józef, *Anna Świrszczyńska „Wiersze i proza”*, w: Idem, *Wyobrażenia stwarzająca: szkice literackie*, wstęp, wybór i oprac. T. Kłak, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1972, s. 185–189.
- Dehnel Jacek, *Trzecia Świrszczyńska*, „Dwutygodnik” 2018, nr 9(247), <https://www.dwutygodnik.com/artukul/8026-trzecia-swirszczynska.html?print=1> [dostęp: 12.01.2022].
- Fryde Ludwik, *J. Łobodowski „Demonom nocy”*, Cz. Miłosz *„Trzy zimy”*, A. Świrszczyńska *„Wiersze i proza”*, „Życie Literackie” 1937, z. 2, s. 74–75.
- Gajewska Agnieszka, *Prywatne/publiczne/pacyfistyczne w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: *Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma dwudziestoleciami*, red. I. Iwasiów, A. Galant, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 203–215.
- Gajewska Agnieszka, *Starość*, w: Eadem, *Hasło: feminizm*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 266–295.

- Gizewska Agnieszka, *Macierzyństwo w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Polonistyka” 2003, nr 2, s. 96–100.
- Gizewska Agnieszka, *Od nienawiści do akceptacji własnego ciała w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Ruch Literacki” 2002, z. 4–5, s. 441–447.
- Guderian-Czaplińska Ewa, *Teoria (i praktyka) śmiechu. Dramaty Anny Świrszczyńskiej*, w: *Dramat polski/Reaktywacja. Antologia wstępów historycznoliterackich I*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 96–128.
- Heydel Magdalena, *„Jeszcze żadna kobieta, jak poezja poezją...”*. *Ku projektowi poetyckiemu Anny Świrszczyńskiej*, w: *Różne głosy: prace ofiarowane Stanisławowi Balbusowi na jubileusz siedemdziesięciolecia*, red. D. Wojda, M. Heydel, A. Hejmej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 225–235.
- Ingrant Renata, *From Her Point of View: Woman's Anti-World in the Poetry of Anna Świrszczyńska*, Stockholm University, Stockholm 2007.
- Ingrant Renata, *Kobiety antyświat w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: *Formy (nie)obecności. Szkice o współczesnej poezji kobiet*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2018, s. 261–270.
- Janion Ewa, *Mit, obrzęd i duchowość Afryki w „Czarnych słowach” Anny Świrszczyńskiej*, w: *Boginie, bohaterki, syreny, pajęczycze. Polskie pisarki współczesne wobec mitów*, red. A. Amenta, K. Jaworska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 29–44.
- Jaxa-Rożen Hanna, *Jednoosobowe rewolucje (Anna Świrszczyńska „Jestem baba”; Jadwiga Żylińska „Kaptanki, amazonki i czarownice”)*, w: *Pisarstwo kobiet pomiędzy dwoma Dwudziestoleciami*, red. I. Iwasiów, A. Galant, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 239–253.
- Jędrzejewska-Wróbel Roksana, *„Jestem baba”, czy to źle? Poglądy feministyczne w poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Morze Zjawisk” 2003, nr 2/3, s. 111–125.
- Kłuba Agnieszka, *Anna Świrszczyńska*, w: *Eadem, Poemat prozą w Polsce*, Wydawnictwo UMK, Warszawa–Toruń 2014, s. 325–344.

- Kraskowska Ewa, *Poetka i joga*, w: *Laboratorium poezji kobiecej XX wieku*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, T. Umerle, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2015, s. 29–41.
- Kwiatkowski Jerzy, *Baba potęgą jest i basta*, w: Idem, *Magia poezji (o poetach polskich XX wieku)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, s. 373–376.
- Kwiatkowski Jerzy, *Felieton poetycki*, „Twórczość” 1978, nr 12, s. 143–144.
- Legeżyńska Anna, *Ewolucja liryki Anny Świrszczyńskiej*, w: *Przez znaki – do człowieka*, red. B. Sienkiewicz przy współpracy A. Legeżyńskiej i W. Wielopolskiego, Wydawnictwo WiS, Poznań 1997, s. 102–120.
- Legeżyńska Anna, *Metamorfoza Anny Świrszczyńskiej*, „Polonistyka” 1997, nr 3, s. 182–186.
- Łubieniewska Ewa, *Tragedie emancypantek*, „Życie Literackie” 1972, nr 49, s. 14.
- Maj Bronisław, *„Mówić biegle językiem cierpienia”. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: *Lektury polonistyczne. Literatura współczesna*, T. 2, red. R. Nycz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1999, s. 233–246.
- Małczyński Bartosz, *Wierszem zbawić ludzkość. Poezja Anny Świrszczyńskiej*, Instytut Literatury, Kraków 2020.
- Marzec Lucyna, *Skarbiec, skandal i wielojęzyczność Anny Świrszczyńskiej. O „Jeszcze kocham... Zapiski intymne” Anny Świrszczyńskiej w opracowaniu Wioletty Bojdy*, „Teksty Drugie” 2020, nr 5, s. 258–272.
- Melkowski Stefan, *Fenomen kobiecości*, „Nowe Książki” 1972, nr 15, s. 5–7.
- Miłosz Czesław, *Jakiegoż to gościa mieliśmy. O Annie Świrszczyńskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Miłosz Czesław, *Telimena wyzwolona*, „Rzeczpospolita” 1996, nr 209.
- Miłosz Czesław, *W stronę kobiet*, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 12–14.
- Mitzner Piotr, *Maska afrykańska*, w: A. Świrszczyńska, *Nienasycenie. Wiersze*, wstęp i oprac. E. Kącka, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2021, s. 79–83.
- Mizerkiewicz Tomasz, *„Można się śmiać, umierając”. Śmiech i komizm w poezji Anny Świrszczyńskiej*, w: Idem, *Niś śmiesznego: studia o komizmie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*,

- Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2007, s. 186–203.
- Mizerkiewicz Tomasz, *Zasada wielkości i patosu – o koncepcji poetyckiej tomu „Budowałam barykadę”*, w: Idem, *Po tamtej stronie tekstów. Literatura polska a nowoczesna kultura obecności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2013, s. 233–266.
- Nasiłowska Anna, *Barykada Anny Świrszczyńskiej*, „Twórczość” 1985, nr 10, s. 96.
- Nasiłowska Anna, *Cielesna poezja Świrszczyńskiej*, „Odra” 1994, nr 11, s. 104.
- Nasiłowska Anna, *Tożsamość kobieca w poezji polskiej XX wieku: między androgynicznością a esencjalizmem*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1–2, s. 103–121.
- Olszański Grzegorz, *Taka sama w środku. O tomie „Jestem baba” Anny Świrszczyńskiej*, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2011, s. 309–327.
- Pekaniec Anna, *Awangardowe oddźwięki: Anny Świrszczyńskiej wiersze i prozy poetyckie z lat trzydziestych XX wieku*, „Pamiętnik Literacki” 2019, nr 3, s. 77–89.
- Próchnicki Włodzimierz, *Wejść w siebie. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Życie Literackie” 1986, nr 10, s. 9.
- Rogoziński Julian, *Poetka i sufrażystka*, „Literatura” 1974, nr 37, s. 5.
- Rogoziński Julian, *Preteksty*, „Literatura” 1973, nr 3, s. 7.
- Rudaś-Grodzka Monika, *Parthenogeneza w okresie menopauzy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 6, s. 69–79.
- Ryszkowski Janusz, *Babska racja stanu*, „Tygodnik Kulturalny” 1985, nr 48, s. 9.
- Sandauer Artur, *Od stylizacji do naturalności. Rzecz o poezji Anny Świrszczyńskiej*, „Kultura” 1978, nr 32, s. 3.
- Siewierski Henryk, *Poetka i powstanie*, „Życie Literackie” 1975, nr 3, s. 13.
- Skrendo Andrzej, *Metafizyka duszy i ironia ciała – Anna Świrszczyńska*, w: Idem, *Poezja modernizmu. Interpretacje*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2006, s. 280–294.

- Sławiński Janusz, *Liryka Anny Świrszczyńskiej*, w: Idem, *Przypadki poezji*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2001, s. 168–173.
- Smolka Iwona, *Mały realizm i mały erotyzm*, „Literatura” 1972, nr 13, s. 17.
- Sobolczyk Piotr, *Jak wyglądały twarze starych kobiet nim się urodziły? Anna Świrszczyńska – Krystyna Miłobędzka*, „Topos” 2009, nr 4, s. 47–55.
- Stanuch Stanisław, *Anna i Ewa* [rec. „Jestem baba”], „Dziennik Polski” 1972, nr 55, s. 3.
- Stanuch Stanisław, *Pamiętnik Anny Świrszczyńskiej*, „Dziennik Polski” 1974, nr 232, s. 6.
- Stapkiewicz Agnieszka, *Ciało, kobiecość i śmiech w poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2014.
- Stawowy Renata, *„Gdzie jestem ja sama”. O poezji Anny Świrszczyńskiej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2004.
- Szopa Katarzyna, *Babski przetom. Konstelacja tomu „Jestem baba” Anny Świrszczyńskiej*, w: *Konstelacje krytyczne*, T. 1: *Teorie i praktyki*, red. D. Kozicka, M. Świerkosz, K. Trzeciak, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 179–204.
- Szopa Katarzyna, *Poetka rewolucji. Anna Świrszczyńska i socjalistyczny projekt równości kobiet*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2018, nr 2, s. 59–79.
- Szopa Katarzyna, *Praca miłości. Poezja kobiet wobec reprodukcji życia codziennego*, „Teksty Drugie” 2020, nr 5, s. 217–237.
- Szopa Katarzyna, *Roses or Bread? Anti-Communist Narration in Feminist Readings of Anna Świrszczyńska’s Poetry*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 1(31), s. 72–92.
- Węgrzyniakowa Anna, *„Siwa baba i biega”. Ostatnie wiersze Anny Świrszczyńskiej*, w: *Starość: wybór materiałów z VII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, red. A. Nawarecki, A. Dziadek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995, s. 124–136.
- Wilczek Stanisław, *Z Anną Świrszczyńską rozmowa o latach wojny, o poezji i o sprawach śląskich*, „Poglądy: dwutygodnik społeczno-kulturalny” 1978, nr 8.
- Zawada Andrzej, *Granice szczerości, „Twórczość”* 1975, nr 10, s. 115.

- Żukrowski Wojciech, *Czarna poezja*, „Nowe Książki” 1973, nr 24, s. 18–20.
- Żuliński Leszek, *Babą być*, „Życie Literackie” 1981, nr 35, s. 15.

## Literatura przedmiotu

### Feminizm społecznej reprodukcji

- Arruzza Cinzia, *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, Merlin Press, London 2013.
- Bhattacharya Tithi, *How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, ed. T. Bhattacharya, Pluto Press, London 2017, s. 68–93.
- Bhattacharya Tithi, *Introduction: Mapping Social Reproduction Theory*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, ed. T. Bhattacharya, Pluto Press, London 2017, s. 1–20.
- Bhattacharya Tithi, *Liberating Women from “Political Economy”. Margaret Benston’s Marxism and a Social-Reproduction Approach to Gender Oppression*, „Monthly Review”, January 2020, no 8, <https://monthlyreview.org/2020/01/01/liberating-women-from-political-economy/2020> [dostęp: 16.03.2021].
- Bhattacharya Tithi, *What is Social Reproduction Theory?*, <https://socialistworker.org/2013/09/10/what-is-social-reproduction-theory> [dostęp: 03.04.2020].
- Dalla Costa Giovanna, *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*, Autonomedia, New York 2008.
- Dalla Costa Mariarosa, James Selma, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, The Falling Wall Press, Bristol 1975.
- Ehrenreich Barbara, *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*, Granta Books, London 2008.
- Federici Silvia, *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*, PM Press, Autonomedia, New York 2020.
- Federici Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2014.

- Federici Silvia, *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*, przeł. M. Marszałek, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, [http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici\\_feminizm\\_i\\_polityka\\_dobr\\_wspolnych.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf) [dostęp: 20.09.2020].
- Federici Silvia, *Kapitał a płęć*, przeł. J. Krzeski, A. Pickarska, „Praktyka Teoretyczna” 2017 nr 3(25), s. 196–212.
- Federici Silvia, *Płaca przeciwko pracy domowej*, przeł. J. Mazur, „Magazyn Kontakt” 2020, <https://magazynkontakt.pl/placa-przeciwko-pracy-domowej/> [dostęp: 06.01.2021].
- Federici Silvia, *Ponowne zaczarowanie świata: technologia, ciało i budowanie dóbr wspólnych*, przeł. J. Brzeziński, B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 3(33), s. 17–28.
- Federici Silvia, *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, przeł. J. Bednarek, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2022.
- Federici Silvia, *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Autonomedia, New York 2019.
- Federici Silvia, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, New York 2012.
- Federici Silvia, *Social Reproduction Theory: History, Issues, and Present Challenges*, „Radical Philosophy” 2019, no 2.04, s. 55–57.
- Ferguson Susan, *Women and Work: Feminism, Labour and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020.
- Ferguson Susan, McNally David, *Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the “Historical Materialism” Edition of “Marxism and the Oppression of Women”*, in: L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2017, s. XVII–XI.
- Gimenez Martha E., *Marx, Women and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*, Haymarket Books, Chicago 2020.
- Illner Peer, *Disasters and Social Reproduction: Crisis Response between the State and Community*, Pluto Press, London 2020.
- Jaffe Aaron, *Social Reproduction Theory and the Socialist Horizon: Work, Power and Political Strategy*, Pluto Press, London 2020.
- Mies Maria, *The Myth of Catching-up Development*, in: M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, Zed Books, London–New York 2014, s. 55–69.

- Mies Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 2014.
- Rowbotham Sheila, *Women, Resistance and Revolution: a History of Women and Revolution in the Modern World*, Verso Books, London–New York 2014.
- Toupin Louis, *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1975–77*, PM Press & UBC Press, London 2018.
- Vogel Lise, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Haymarket Books, Leiden–Boston 2017.

## Pozostałe

- Adorno Theodor, Horkheimer Max, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Athanasίου Athena, *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.
- Bachtin Michaił, *Twórczość Franciszka Rabelais'go*, przeł. A. Goreniow, A. Goreniow, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Barańczak Stanisław, *Dramatyczna niegramatyczność*, w: *Wielogłos. Krystyna Miłobędzka w recenzjach, szkicach, rozmowach*, red. i oprac. J. Borowiec, Biuro Literackie, Wrocław 2012, s. 43–46.
- Baron-Milian Marta, *Procreation and Cooperation. On Futurist Reproduction Postulates*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 4(34), s. 107–129.
- Basso Luca, *Marx and the Common: From Capital to the Late Writings*, Haymarket Books, Chicago 2016.
- Bataille George, *Część przeklęta*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Bełkot Andrzej, *Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne*, „Homo Communicativus” 2008, nr 2, s. 45–57.
- Benjamin Walter, *O pojęciu historii*, w: Idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 311–323.
- Benjamin Walter, *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

- Benjamin Walter, *Sny*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017.
- Berardi Franco, *Breathing: Chaos and Poetry*, Semiotext(e), Cambridge–London 2018.
- Berardi Franco, Crispiani Giulia, *Franco 'Bifo' Berardi on Flirting, Desire, Pleasure, and Conspiracy in the Age of Impotence*, "Extra Extra Magazine", <https://extraextramagazine.com/talk/franco-bifo-berardi-on-flirting-desire-pleasure-and-conspiracy-in-the-age-of-impotence/> [dostęp: 29.06.2021].
- Berardi Franco, van Weelden Willem: *Erotic Uprising: An Interview with Franco Berardi*. "Open! Platform for Art, Culture & the Public Domain" 2012, <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiznumroL3xAhVFvIsKHdsMCagQFjAAegQIBRAD&url=https%3A%2F%2Fwww.onlineopen.org%2Fdownload.php%3Fid%3D358&usg=AOvVaw1iRGTAgrEAqPJwL2MiGqZa> [dostęp: 10.05.2021].
- Borkowska Grażyna, *Nierozważna i nieromantyczna. O Halinie Poświatowskiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Borowiec Jarosław, *Szare światło. Rozmowy z Krystyną Miłobędzką i Andrzejem Falkiewiczem*, Biuro Literackie, Wrocław 2009.
- Bourdieu Pierre, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopiciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Breton André, *Arcane 17*, in: Idem, *What is Surrealism? Selected Writings*, Pathfinder Press, New York 1978, s. 325–333.
- Breton André, *Funkcja poety*, w: *Surrealizm. Antologia*, wybór i tłum. A. Ważyk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 149–150.
- Breton André, *Political Position of Today's Art*, in: Idem, *Manifestoes of Surrealism*, Ann Arbor Paperback, Ann Arbor 1972, s. 212–233.
- Breton André, *Second Manifesto of Surrealism*, in: Idem, *Manifestoes of Surrealism*, Ann Arbor Paperback, Ann Arbor 1972, s. 117–194.
- Brown Heather, *Marx on Gender and the Family: a Critical Study*, Haymarket Books, Chicago 2013.
- Butler Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso Books, London 2006.
- Chatzidakis Andreas, Hakim Jamie, Littler Jo, Rottenberg Catherine, Segal Lynne, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso Books, London–New York 2020.

- Cixous Hélène, *Sorceress and Hysteric*, in: H. Cixous, C. Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, London 2008, s. 3–39.
- Cixous Hélène, *Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays*, in: H. Cixous, C. Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, London 2008, s. 63–129.
- Cleaver Harry, *Polityczne czytanie „Kapitału”*, przeł. I. Czyż, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”, Poznań 2011.
- Czczot Katarzyna, *Ofelizm. Romantyczne zawłaszczenia, feministyczne interwencje*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.
- Czczot Katarzyna, Pospiszyl Michał, *Romantyczny antykapitalizm*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.
- Daly Mary, *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1990.
- de Martino Ernesto, *Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, przeł. W. Marucha, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- Deleuze Gilles, *Falda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze Gilles, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2012.
- Deleuze Gilles, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: Idem, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 183–188.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016.
- Delphy Christine, *The Invention of French Feminism: An Essential Move*, „Yale French Studies” 1995, no 87, s. 166–197.
- Derrida Jacques, *Paper Machine*, transl. R. Bolwy, Stanford University Press, Stanford–California 2005.
- Derrida Jacques, *Rams: Uninterrupted Dialogue – Between Two Infinities, the Poem*, in: Idem, *Sovereignties in Question: The*

- Poetics of Paul Celan*, eds. T. Dutoit, O. Pasanen, Fordham University Press, New York 2005, s. 135–163.
- Derrida Jacques, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- Derrida Jacques, Roudinesco Elisabeth, *Z czego jutro... Dialog*, przeł. W. Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.
- Derrida Jacques, Stiegler Bernard, *Echographies of Television: Filmed Interviews*, Polity Press, Cambridge 2008.
- Dziadek Adam, *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Ehrenreich Barbara, *Rytuały krwi*, przeł. P. Kołyszko, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 1997.
- Ehrenreich Barbara, *What is Socialist Feminism?* “WIN Magazine” 1976, <https://www.marxists.org/subject/women/authors/ehrenreich-barbara/socialist-feminism.htm> [dostęp: 05.05.2020].
- Ehrenreich Barbara, English Deirdre, *Witches, Midwives & Nurses: A History of Women Healers*, Feminist Press, New York 2010.
- Engels Fryderyk, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1977.
- Federici Silvia, *Cały świat potrzebuje wstrząsu. Ruchy społeczne i polityczny kryzys w średniowiecznej Europie*, przeł. K. Król, „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1(19), s. 265–279.
- Federici Silvia, *On the Meaning of ‘Gossip’*, in: Eadem, *Witches, Witch-Hunting, and Women*, PM Press, Oakland–California 2018, s. 35–43.
- Feminist Manifestos. A Global Documentary Reader*, ed. P.A. Weiss, New York University Press, New York 2018.
- Ferenc Teresa, *Poezje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Ferguson Susan, *Intersectionality and Social Reproduction Feminisms: Toward an Integrative Ontology*, “Historical Materialism” 2016, no 2(24), s. 38–60.
- Fidelis Małgorzata, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, przeł. M. Jaszczurowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015.
- Fidelis Małgorzata, *Równouprawnienie czy konserwatywna nowoczesność? Kobiety pracujące*, w: *Kobiety w Polsce 1945–1989. Nowoczesność, równouprawnienie, komunizm*, red.

- K. Stańczak-Wiślicz, P. Perkowski, M. Fidelis, B. Klich-Kluczevska, *Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”*, Kraków 2020, s. 103–164.
- Forajter Wacław, *Semantyka „rasy” w kulturze polskiej – wprowadzenie*, „Przegląd Humanistyczny” 2018, nr 3, s. 7–9.
- Fortunati Vita, *Aging and Utopia Through the Centuries*, „Aging Clinical and Experimental Research” 1998, nr 10, s. 77–82.
- Fortunati Vita, *The Controversial of Female Body: New Feminist Perspectives on Ageing*, „Cadernos De Literatura Comparada” 2005, no 2, s. 85–102.
- Foucault Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo: słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Fraser Nancy, *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*, in: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, ed. T. Bhat-tacharya, Pluto Press, London 2017, s. 21–36.
- Freud Zygmun, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess: 1887–1904*, ed. J.M. Masson, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 1985.
- Freud Zygmun, *Kobiecość*, w: Idem, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 87–104.
- Freud Zygmun, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.
- Freud Zygmun, *Żaloba i melancholia*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 147–159.
- Freud Zygmun, Breuer Josef, *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Gajewska Agnieszka, *Feministyczne rozrachunki z PRL-em*, w: *Kobiety w polskiej transformacji 1989–2009. Podsumowania, interpretacje, prognozy*, red. M. Frąckowiak-Sochańska, S. Królikowska, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 463–478.
- Galant Arleta, *Prowincje literatury. Polska proza kobiet po 1956 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2013.
- Ghodsee Kristen, *Second World, Second Sex: Socialist Women’s Activism and Global Solidarity During Cold War*, Duke University Press, Durham–London 2019.

- Giacomini Terran, Turner Terisa, Isla Ana, Brownhill Leigh, *Ecofeminism Against Capitalism and for the Commons*, "Capitalism Nature Socialism" 2018, no 1(29), s. 1–6.
- Glińska Alicja, *Lenin o kwestii kobiecej*, „Etyka” 1971, nr 8, s. 7–22.
- Górnicka-Boratyńska Aneta, *Stańmy się sobą. Cztery projekty emancypacji (1863–1939)*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2018.
- Grabowska Magdalena, *Zerwana genealogia. Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2018.
- Graeber David, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Graeber David, *Praca bez sensu*, przeł. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019.
- Grądział-Wójcik Joanna, *Kobieta – historia – poezja*, w: *Stulecie poetek polskich*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, E. Rajewska, E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 461–516.
- Grądział-Wójcik Joanna, *Polska poezja kobiet XX wieku. Próba porządkowania doświadczeń*, w: *Stulecie poetek polskich. Przegląd, tematy, interpretacje*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska, E. Rajewska, E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 35–93.
- Grzebalska Weronika, *Płec powstania warszawskiego*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2013.
- Harvey David, *Przewodnik po „Kapitale” Karola Marksa*, przeł. K. Szadkowski, Wydawnictwo Ekonomiczne Heterodox, Poznań 2017.
- Hemmings Clare, *Why Stories Matter? The Political Grammar of Feminist Theory*, Duke University Press, Durham–London 2011.
- Hillar Małgorzata, *Czekanie na Dawida*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1967.
- Historia ruchów emancypacyjnych we Francji. Wywiad Katarzyny Szopy z Anne Emmanuelle Berger*, przeł. K. Szopa, „Avant: Trends in interdisciplinary Studies” [wydanie specjalne]: *Teorie feministyczne: tradycje i perspektywy*, 2020, red. M. Adamiak, A. Derra, W. Wachowski, s. 323–332.
- Irigaray Luce, *A Natal Lacuna*, “Women’s Art Magazine” 1994, no 58, s. 13.

- Irigaray Luce, *A New Culture of Energy*, Columbia University Press, New York 2021.
- Irigaray Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, transl. C. Burke, G.C. Gill, Cornell University Press, Ithaca–New York 1993.
- Irigaray Luce, *An Interview*, in: *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing, and Politics in Post-68 France*, eds. A. Jardine, A.M. Menke, Columbia University Press, New York 1991, s. 97–103.
- Irigaray Luce, *Before and Beyond any Word*, in: Eadem, *Key Writings*, Continuum, London–New York 2004, s. 134–141.
- Irigaray Luce, *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkiewicz, Wydawnictwo eFka, Kraków 2000.
- Irigaray Luce, *Elemental Passions*, transl. J. Collie, J. Still, The Athlone Press, London 1992.
- Irigaray Luce, *How to Make Feminine Self-affection Appear?*, in: *Two or Three of Something: Maria Lassnig, Liz Larner*, Kunsthau Graz am Landesmuseum Joanneum, Köln 2006.
- Irigaray Luce, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, transl. A. Martin, Routledge, New York–London 1996.
- Irigaray Luce, *In the Beginning, She Was*, Bloomsbury, London–New Delhi–New York–Sydney 2013.
- Irigaray Luce, *Part III: Introduction*, in: Eadem, *Key Writings*, Continuum, London–New York 2004, s. 97–102.
- Irigaray Luce, *The Rape of the Letter*, in: Eadem, *To Speak is Never Neutral*, Continuum, London–New York 2002, s. 121–136.
- Irigaray Luce, *Rynek kobiet*, w: Eadem, *Ta płęć (jedną) płęć niebędaąca*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 143–160.
- Irigaray Luce, *Sharing the Fire: Outline of a Dialectics of Sensitivity*, Palgrave MacMillan, London 2019.
- Irigaray Luce, *Ta płęć (jedną) płęć niebędaąca*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Irigaray Luce, *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*, transl. K. Montin, The Athlone Press, London 1994.
- Irigaray Luce, *To Be Born*, Palgrave MacMillan, London 2017.
- Irigaray Luce, *To Paint the Invisible*, "Continental Philosophy Review" 2004, no 37, s. 389–405.
- Irigaray Luce, *W jaki sposób różnica płciowa może ocalić nasz świat*, przeł. K. Szopa, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2019, nr 1(13), s. 81–90.

- Irzykowski Karol, *Plagiatowy charakter przełomów literackich*, w: Idem, *Słoń wśród porcelany. Lżejszy kaliber*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 30–66.
- Jacobus Mary, *The Difference of View*, in: *Women Writing and Writing About Women*, ed. M. Jacobus, Barnes & Noble Books, London 1979, s. 10–21.
- Jaffe Sarah, *All Organizing Is Magic*, <https://www.versobooks.com/blogs/4465-all-organizing-is-magic> [dostęp: 10.11.2020].
- Jameson Fredric, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Jameson Fredric, *O interpretacji*, przeł. M. Fedewicz, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, T. 4, cz. 2, red. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.
- Janion Maria, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Janion Maria, *Wojna i forma*, w: Eadem, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, s. 25–139.
- Janion Maria, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2003.
- Kaplan Cora, *Pandora's Box: Subjectivity, Class and Sexuality in Socialist Feminist Criticism*, in: Eadem, *Sea Changes: Culture and Feminism*, Verso Books, London 1986, s. 147–176.
- Kłosińska Krystyna, *Feministyczna krytyka literacka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.
- Kłosińska Krystyna, *Kobieta autorka*, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. A. Nasilowska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2001, s. 94–116.
- Kłosińska Krystyna, *Żyć utratą*, w: Eadem, *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiece”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 22–25.
- Kłosiński Krzysztof, *Poezja żalu*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2001.
- Kollontaj Alexandra, *Towards a History of the Working Women's Movement in Russia*, in: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, transl. A. Holt, Lawrence Hill, Westport–Conn 1978, s. 39–57.
- Kołakowski Leszek, *O pożytkach diabła*, w: J. Michelet, *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, Czytelnik, Warszawa 1961, s. 5–12.

- Kołodziej Aleksandra, *Rodzina w ustroju robotniczym (1920 rok)*, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/aleksandra-kollontaj/rodzina-w-ustroju-robotniczym/> [dostęp: 07.06.2020].
- Kołodziej Aleksandra, *Stosunki między płciami a walka klas (1921 rok)*, Warszawa 2007, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/wspolczesna-mysl-marksistowska/aleksandra-kollontaj/stosunki-miedzy-plciami-a-walka-klas/> [dostęp: 03.06.2018].
- Kołodziej Aleksandra, *The Social Basis of the Woman Question*, in: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, transl. A. Holt, Lawrence Hill, Westport–Conn 1978, s. 58–73.
- Kornhauser Jakub, *Odtrącona wyobraźnia. Polska poezja zamiast surrealizmu*, „Polisemia” 2010, nr 4, <http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-4-2010-4/odtracona-wyobraznia-polska-poezja-zamiast-surrealizmu> [dostęp: 27.01.2021].
- Kuczyńska-Koschany Katarzyna, *Miłobędzka, macierzyństwa*, w: *Miłobędzka wielokrotnie*, red. P. Śliwiński, Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2008, s. 130–146.
- Kujawa Dawid, *Pocatunki ludu. Poezja i krytyka po roku 2000*, Korporacja Ha!art, Kraków 2021.
- Kujawa Dawid, Skurtys Jakub, Wawrzyńczyk Rafał, *Jeden z tych, którzy nie przyszli*, w: J. Markiewicz, *Aaa!... 111 wierszy*, Wydawnictwo Iskry, Convivo, Warszawa 2020, s. 211–289.
- Lafargue Paul, *Prawo do lenistwa*, przeł. I. Bobrowska, w: Idem, *Pisma wybrane*, T. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 7–49.
- Lazzarato Mauricio, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, transl. J.D. Jordan, Semiotext(e), Los Angeles 2012.
- Leacock Burke Eleanor, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Monthly Review Press, New York 1981.
- Legeżyńska Anna, *Jak zdobyć 3K. Obrys masywu badawczego najtrudniejszych tematów w poezji kobiecej*, w: *Formy (nie)obecności. Szkice o współczesnej poezji kobiet*, red. J. Grądział-Wójcik, A. Kwiatkowska i E. Sołtys-Lewandowska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2018, s. 21–38.
- Legeżyńska Anna, *Od kochanki do psalmistki. Sylwetki, tematy, konwencje liryki kobiecej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

- Lenin Włodzimierz, *On the Emancipation of Women*, University Press of the Pacific, Honolulu–Hawaii 1977.
- Lenin Włodzimierz, *Wielka inicjatywa*, w: Idem, *Dzieła*, T. 29, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 403–429.
- Linebaugh Peter, *Foreword*, in: S. Federici, *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Autonomedia, New York 2019, s. XIII–XVIII.
- Loraux Nicole, *Mothers in Mourning*, transl. C. Pache, Cornell University Press, Ithaca–New York 1998.
- Lorenz Sophie, *Heroine of the Other America: The East German Solidarity Movement in Support of Angela Davis, 1970–73*, in: *The Routledge Handbook of the Global Sixties: Between Protest and Nation-Building*, eds. C. Jian, M. Klimke, M. Kirasirova, M. Nolan, M. Young, J. Waley-Cohen, Routledge, New York 2018, s. 548–563.
- Löwy Michael, *Morning Star: Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia*, University of Texas Press, Austin 2009.
- Luksemburg Róża, *Wstęp do ekonomii politycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1959.
- Majewska Ewa, *Czego ona znowu chce? Szaleństwo Ofelii jako strukturalne przekształcenie sfery publicznej*, „Dialog” 2018, nr 3, s. 193–203.
- Majewska Ewa, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodzaju*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2009.
- Majewska Ewa, *Kontrpubliczności ludowe i feministyczne: Wczesna „Solidarność” i Czarne Protesty*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2018.
- Marks Karol, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Marks Karol, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 9–90.
- Marks Karol, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, T. 1, przedmowa F. Engels, red. P. Hoffman, E. Lipiński, B. Minc, Książka i Wiedza, Warszawa 1951.
- Marks Karol, *Marks do Ludwika Kugelmanna w Hanowerze*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 32, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 638–639.
- Marks Karol, *Praca wyobcowana*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, T. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 546–560.

- Marks Karol, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, T. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 5–8.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, *Manifest partii komunistycznej*, w: Idem, *Dziela*, T. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 637–683.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, *O literaturze i sztuce. Wybór tekstów*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki*, w: Idem, *Dziela*, T. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 7–265.
- Meiksins Wood Ellen, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso Books, London–New York 2017.
- Merchant Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco 1980.
- Mies Maria, Shiva Vandana, *Ecofeminism*, Zed Books, London–New York 2014.
- Miłobędzka Krystyna, *Zbierane, gubione (1960–2010)*, Biuro Literackie, Wrocław 2010.
- Miłosz Czesław, *Negro spirituals*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 26, s. 4.
- Miłosz Czesław, *Negro spirituals*, w: Idem, *Przekłady poetyckie*, oprac. M. Heydel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 122–128.
- Moll Łukasz, *Komunalny zwrot późnego Marksa i komonizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne” 2019, nr 4(235), s. 45–74.
- Mrozik Agnieszka, *Anti-Communism: It's High Time to Diagnose and Counteract*, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 1(31), s. 178–184.
- Mrozik Agnieszka, *Beasts, demons, and cold bitches: Memories of communist women in contemporary Poland*, „Baltic Worlds” 2017, no 4, s. 54–57.
- Mrozik Agnieszka, *Poza nawiasem historii (kobiet), czyli po co nam dziś komunistki*, „Wakat On-line” 2014, nr 3, <http://wakat.sdk.pl/poza-nawiasem-historii-kobiet-czyli-po-co-nam-dzis-komunistki/> [dostęp: 15.05.2018].
- Murrell Denise, *Posing Modernity: The Black Model from Manet and Matisse to Today*, Yale University Press, New Haven–London 2019.
- Negri Antonio, *Art and Multitude: Nine Letters on Art*, Polity Press, London 2012.
- Parvulescu Anca, *Laughter: Notes on a Passion*, The Mit Press, Cambridge–Massachusetts–London 2010.

- Pateman Carole, *Kontrakt płci*, przeł. J. Mikos, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Pawlikowska-Jasnorzewska Maria, *Poezje zebrane*, T. 2, Wydawnictwo Algo, Toruń 1994.
- Penny Eleanor, *Burning Witches and Banning Abortions Made Capitalism Possible*, <https://www.redpepper.org.uk/burning-witches-banning-abortions-controlling-womens-bodies/> [dostęp: 28.10.2020].
- Piekara Magdalena, *Śląski socrealizm. Władza – literatura – rzeczywistość*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2012.
- Piłaszek Małgorzata, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2008.
- Pobłocki Kacper, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2021.
- Pospiszył Michał, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.
- Poświatowska Halina, *Wszystkie wiersze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.
- Retamar Roberto Fernández, *Kaliban i inne eseje*, przeł. H. Czarnocka, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1979.
- Rich Adrienne, *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*, przeł. A. Grzybek, „Furia Pierwsza” 1999–2000, nr 4–5, s. 91–127.
- Rich Adrienne, *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, przeł. J. Mizielińska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Ross Kristin, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, Verso Books, London–New York 2016.
- Ross Kristin, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Verso Books, London 2008.
- Rowbotham Sheila, *Woman's Consciousness, Man's World*, Verso Books, London 2014.
- Russell Diana E.H., *Gwałt w małżeństwie*, przeł. D. Kliczewska, Fundacja Feminoteka, Warszawa 2019.
- Russo Mary, *The Female Grotesque: Risk, Excess and Modernity*, Routledge, London–New York 1995.
- Salleh Ariel, *Dług ekologiczny, dług ucieleśniony*, przeł. M. Chmiel, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0082salleh2009.pdf> [dostęp: 07.08.2020].

- Salleh Ariel, *O eko-wystarczalności i globalnej sprawiedliwości*, przeł. M. Maciejewska, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, [http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/wyklad\\_ariel\\_salleh\\_2009.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/wyklad_ariel_salleh_2009.pdf) [dostęp: 07.08.2020].
- Shakespeare William, *Burza*, w: Idem, *Komedie*, przeł. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 1299–1387.
- Szkudlarek Tomasz, *Dekonstrukcja i szczepionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji*, w: *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Loba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 80–104.
- Szopa Katarzyna, *Feminizm ogniska domowego: poezja Krystyny Miłobędzkiej wobec reprodukcji życia codziennego*, w: *Polityki/Awanguardy*, red. A. Karpowicz, J. Kornhauser, M. Rakoczy, A. Wójtowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 193–210.
- Szopa Katarzyna, *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.
- Szopa Katarzyna, *Zaklęta wyobraźnia. Czarownice polskiej poezji lat 60., 70. i 80.*, „Czas Kultury” 2021, nr 2, s. 11–18.
- Tomba Massimiliano, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford University Press, New York 2019.
- Traverso Enzo, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, Columbia University Press, New York 2016.
- Traverso Enzo, *Lewicowa melancholia. Marksizm, historia i pamięć*, przeł. W. Gilewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- W.I.T.C.H. Manifesto, in: *Burn it Down! Feminist Manifestos for the Revolution*, ed. B. Fahs, Verso Books, London 2020, s. 465–466.
- Weber Max, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, A. Kopacki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 111–140.
- Wielgosz Przemysław, *Gra w rasy. Jak kapitalizm dzieli, by rządzić*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2021.
- Williams Raymond, *Marksizm i literatura*, przeł. A. Chojnacki, E. Kasperski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Wood Elizabeth A., *The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia*, Indiana University Press, Indiana–Bloomington 1997.

Żdanow Andriej Aleksandrowicz, *Przemówienia o literaturze i sztuce*, przeł. I. Ogrodowicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1954.

Жданов А.А., *Советская литература – самая идейная, самая передовая литература в мире: речь на Первом Всесоюзном съезде советских писателей, 17 август 1934 г.*, Госполитиздат, Москва 1953.

## Nota bibliograficzna

Niniejsza książka zawiera fragmenty publikowanych wcześniej artykułów, które na potrzeby monografii zostały zmienione, poprawione i uzupełnione. Są to:

*Poezja po końcu świata. Polityka żałoby w Budowałam barykadę Anny Świrszczyńskiej*, w: *Narracja – Dyskurs – Historia*, red. A. Dziadek, W. Forajter, M. Piekara i W. Śmieja, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2023 (przyjęte do druku).

*Babski przełom. Konstelacja tomu „Jestem baba” Anny Świrszczyńskiej*, w: *Konstelacje krytyczne*, T. 1: *Teorie i praktyki*, red. D. Kozicka, M. Świerkosz, K. Trzeciak, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2020, s. 179–204.

*Poetka rewolucji. Anna Świrszczyńska i socjalistyczny projekt równości kobiet*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2018, nr 2, s. 59–79.



## Indeks osobowy

- Adamiak Marzena 81, 416  
Adamska Ludmiła 19  
Adorno Theodor 268, 411  
Amenta Alessandro 300, 405  
Araszkiewicz Agata 168, 417  
Arruzza Cinzia 115, 308, 309, 310, 409  
Athanasίου Athena 205, 411  
  
Bachofen Johann Jakob 209, 210  
Bachtin Michail 221, 230, 236–238, 239, 243, 244, 245, 262, 285, 371, 378, 411  
Balbus Stanisław 46, 76, 77, 298, 356, 357, 360, 366, 403  
Banasiak Bogdan 240, 413  
Baran Bogdan 264, 412  
Baran Józef 11, 15, 119, 397, 403  
Baranowska Małgorzata 43, 49, 50, 96, 176, 298, 299, 301, 328, 331, 403, 404  
Barańczak Stanisław 74, 256, 411, 423  
Baron-Milian Marta 225, 411  
Basso Luca 312, 411  
Bataille George 389, 390, 411  
Bebel August 115, 119  
Bednarek Joanna 47, 135, 410  
Bełkot Andrzej 368, 411  
Benjamin Walter 237, 259, 262, 264, 266, 287, 304, 411, 412  
Benka Urszula 252  
Berardi Franco 101, 104, 107, 356, 382, 412  
Berezowska Maja 29  
Berger Anne Emmanuelle 81, 416  
Bhattacharya Tithi 12, 32, 41, 130, 139, 210, 211, 319, 409  
Białoszewski Miron 328, 329  
Bieńkowski Zbigniew 43, 75, 404  
Bobrowska Iwona 365, 419  
Bocian Marianna 47, 93, 218, 292, 404  
Bojda Wioletta 32, 51, 88, 92, 155, 222, 301–304, 319, 401, 404, 406  
Bolwby Rachel 98, 413  
Borkowska Grażyna 17, 25, 76, 77, 78, 79, 85, 252, 404, 412  
Borowiec Jarosław 74, 181, 411, 412  
Bourdieu Pierre 122, 412  
Brenner Johanna 32  
Breton André 215, 218, 220, 221, 285, 325, 412  
Breuer Josef 279, 415  
Brown Heather 123, 138, 160, 273, 277, 282, 312, 325, 412  
Brownhill Leigh 211, 416  
Brzeziński Jędrzej 217, 321, 390, 410  
Burke Carolyn 141, 417  
Butler Judith 343, 348, 412  
  
Chatzidakis Andreas 140, 412  
Chmiel Małgorzata 183, 422  
Chojnacki Antoni 18, 56, 88, 423  
Chruszczow Nikita 16  
Cixous Hélène 25, 79, 103, 178, 179, 185, 186, 187, 254, 373, 378, 383–384, 386, 387, 413

- Cleaver Harry 13, 413  
 Clément Catherine 178, 254, 373, 413  
 Collie Joanne 178, 417  
 Crispiani Giulia 104, 412  
 Czarnocka Halina 257, 295, 422  
 Czechowicz Józef 229, 233, 405  
 Czczot Katarzyna 280, 396, 413  
 Czekanowicz Anna 252  
 Czyż Iwo 13, 413  
  
 Dalla Costa Giovanna 125, 132, 133, 134, 135, 137, 143, 147, 148, 153, 154, 155, 177, 409  
 Dalla Costa Mariarosa 36, 37, 39, 114  
 Daly Mary 255, 413  
 Davis Angela 292  
 De Beauvoir Simone 25  
 de Martino Ernesto 372, 373, 375, 413  
 Dehnel Jacek 300, 404  
 Deleuze Gilles 59, 107, 147, 240, 358, 359, 360, 362, 367, 413  
 Delphy Christine 52, 413  
 Denderski Mikołaj 225, 416  
 Derra Aleksandra 81, 416  
 Derrida Jacques 14, 20, 98, 100, 101, 102, 327, 333–342, 346, 350, 351, 352, 353, 354, 358, 413, 414  
 Domańska Ewa 52, 423  
 Dutoit Thomas 327, 414  
 Dybel Paweł 216, 423  
 Dziadek Adam 233, 234, 280, 408, 414, 425  
  
 Ehrenreich Barbara 64, 259, 312, 320, 355, 363, 367, 368, 371, 383, 409, 414  
 Engels Fryderyk 26, 29, 35, 36, 44, 92, 115, 119, 120, 292, 296, 307, 308, 312, 313, 315, 322, 364, 414, 420, 421  
 English Deirdre 259, 320, 414  
  
 Fahs Breanne 249  
 Federici Silvia 22, 23, 35, 36, 37, 38, 41, 47, 62, 67, 69, 135, 142, 146, 150, 158, 192, 217, 220, 228, 229, 246, 256, 258, 259, 268, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 281, 282, 286, 321, 390, 409, 410, 414, 420  
 Fedewicz Maria 31, 418  
 Ferenc Teresa 194, 197, 252, 414  
 Ferguson Susan 22, 38, 39, 40, 42, 71, 115, 125, 130, 149, 156, 197, 314, 317, 318, 324, 348, 410, 414  
 Fidelis Małgorzata 49, 62, 63, 69, 133, 139, 414, 415  
 Fliess Wilhelm 278, 279  
 Forajter Waclaw 257, 303, 415, 425  
 Fortunati Vita 284, 415  
 Foucault Michel 294, 415  
 Frajlich Anna 194  
 Frankiewicz Małgorzata 253, 418  
 Fraser Nancy 139, 415  
 Frąckowiak-Sochańska Monika 52, 415  
 Freud Zygmunt 46, 205, 267, 278, 279, 280, 302, 334, 335, 384, 385, 386, 415  
 Friedan Betty 25, 31, 62, 118  
 Fryde Ludwik 222, 404  
  
 Gajewska Agnieszka 52, 194, 280, 353, 404, 415  
 Galant Arleta 21, 50, 194, 353, 404, 405, 415  
 Ghodsee Kristen 16, 30, 60, 195, 291, 322, 323, 415  
 Giacomini Terran 211, 416  
 Gierek Edward 131  
 Gilewski Wojciech 297, 423  
 Gill Gillian C. 141, 417  
 Gimenez Martha E. 114, 115, 157, 314, 410  
 Giżewska Agnieszka 77, 176, 405

- Glińska Alicja 90, 416  
 Goreniov Andrzej 221, 262, 411  
 Goreniov Anna 221, 262, 411  
 Górnicka-Boratyńska Aneta 17, 416  
 Grabowska Magdalena 48, 53, 60, 62, 63, 129, 416  
 Graeber David 182, 224, 225, 242, 244, 273, 276, 311, 416  
 Grądział-Wójcik Joanna 49, 79, 129, 194, 195, 253, 370, 405, 406, 416, 419  
 Grzebalska Weronika 197, 416  
 Grzybek Agnieszka 191, 422  
 Guattari Félix 59, 413  
 Guderian-Czaplińska Ewa 89, 405  
  
 Hakim Jamie 140, 412  
 Harvey David 35, 416  
 Hejmej Andrzej 77, 405  
 Hemmings Clare 54, 416  
 Herer Michał 147, 360, 413  
 Heydel Magdalena 77, 289, 405  
 Hillar Małgorzata 176, 194, 195, 206, 207, 209, 210, 416  
 Hoffman Paweł 35, 160, 227, 296, 420  
 Holt Alix 29, 418, 419  
 Horkheimer Max 268, 411  
  
 Illner Peer 201, 347, 410  
 Inbrant Renata 233, 237, 298, 301, 328, 337, 369, 370, 405  
 Irigaray Luce 14, 15, 23, 52, 80, 81, 85, 103, 104, 106, 140–141, 152, 161–164, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 225, 234, 235, 237, 263, 272, 276, 356, 358, 370, 379–381, 384, 385, 387, 390, 391, 392, 399, 416, 417  
 Irzykowski Karol 297, 303, 418  
 Isla Ana 211, 416  
 Iwasów Inga 50, 194, 353, 404, 405  
  
 Jacobus Mary 79, 418  
 Jaffe Aaron 161, 279, 397, 399, 410, 418  
 Jaksender Anna Zofia 59, 413  
 Jaksender Kajetan Maria 59, 413  
 James Selma 36, 37, 39, 155, 177, 409  
 Jameson Fredric 31, 252, 253, 418  
 Janik Mateusz 107, 358, 413  
 Janion Ewa 300, 405  
 Janion Maria 198, 329, 337, 338, 346, 418  
 Janko Anna 252  
 Jardine Alice 80, 417  
 Jarosz Krzysztof 390, 411  
 Jaszczurowska Maria 49, 133, 414  
 Jaworska Krystyna 300, 405  
 Jaxa-Rożen Hanna 50, 405  
 Jędrzejewska-Wróbel Roksana 50, 405  
 Jian Chen 292, 420  
 Jordan Joshua David 182, 419  
  
 Kaliska Maria 255, 418  
 Kałuża Anna 119, 407  
 Kamieńska Anna 194  
 Kania Ireneusz 264, 411  
 Kaplan Cora 21, 22, 306, 418  
 Karpowicz Agnieszka 193, 423  
 Kasperski Edward 18, 56, 88, 423  
 Kącka Eliza 300, 406  
 Kirasirova Masha 292, 420  
 Klich-Kluczevska Barbara 62, 139, 415  
 Kliczevska Dobrochna 136, 422  
 Klimke Martin 292, 420  
 Kluba Agnieszka 222, 405  
 Kłak Tadeusz 233, 404  
 Kłosińska Krystyna 85, 186, 306, 418  
 Kłosiński Krzysztof 329, 346, 347, 418  
 Kolinko Emilia 33  
 Kołakowski Leszek 255, 418  
 Kołontaj Aleksandra 29, 49, 64, 114, 131, 139, 142, 146, 419

- Kołyszko Piotr 312, 414  
 Komendant Tadeusz 294, 415  
 Kopacki Andrzej 216, 423  
 Kopciewicz Lucyna 122, 412  
 Kopka Aleksander 333  
 Kornhauser Jakub 193, 218, 419, 423  
 Kozicka Dorota 43, 408, 425  
 Kramer Heinrich 256  
 Kraskowska Ewa 25, 49, 79, 129, 406  
 Kristeva Julia 234  
 Król Krzysztof 228, 414  
 Królak Sławomir 15, 85, 107, 276, 358, 384, 413, 417  
 Królikowska Sabina 52, 415  
 Krzeski Jakub 35, 410  
 Kuczyńska-Koschany Katarzyna 177, 419  
 Kujawa Dawid 14, 104, 219, 419  
 Kuźniarz Bartosz 182, 242, 273, 311, 416  
 Kwiatkowska Agnieszka 49, 79, 129, 195, 253, 370, 405, 406, 416, 419  
 Kwiatkowski Jerzy 44, 75, 118, 406  
  
 Lafargue Paul 365, 419  
 Lars Krystyna 252  
 Laslett Barbara 32  
 Latawiec Bogusława 194  
 Lazzarato Mauricio 182, 183, 184, 419  
 Leacock Burke Eleanor 307, 308, 419  
 Legeżyńska Anna 49, 50, 219, 250, 253, 406, 419  
 Lenin Włodzimierz, właśc. Władimir Iljicz Ulianow 89, 90, 100, 106, 131, 420  
 Linebaugh Peter 23, 420  
 Lipiński Edward 35, 160, 227, 296, 420  
 Lipska Ewa 43, 74  
 Lipszyc Adam 259, 411  
 Littler Jo 140, 412  
  
 Loba Mirosław 52, 423  
 Loraux Nicole 187, 189, 204, 420  
 Lorenz Sophie 292, 420  
 Löwy Michael 219, 220, 222, 246, 321, 322, 325, 420  
 Luksemburg Róża 49, 64, 292, 293, 305, 309, 320, 420  
 Lumumba Patrice 290, 291  
  
 Łubieniewska Ewa 48, 74, 406  
 Łukasiewicz Małgorzata 268, 411  
  
 Maciejewska Małgorzata 184, 422, 423  
 Maj Bronisław 329, 330, 406  
 Majewska Ewa 54, 115, 281, 420  
 Małczyński Bartosz 97, 406  
 Marjańska Ludmiła 194  
 Markiewicz Henryk 31, 90, 418  
 Markiewicz Jarosław 104, 419  
 Marks Karol 22, 26, 29, 35, 36, 37, 38, 52, 92, 115, 153, 155, 156, 157, 160, 215, 217, 218, 227, 269, 273, 274, 275, 282, 292, 295, 296, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 322, 364, 399, 420, 421  
 Marszałek Marcin 258, 321, 410, 415  
 Martin Alison 189, 417  
 Marucha Wojciech 372, 413  
 Marzec Lucyna 19, 406  
 Masson Jeffrey Moussaieff 278, 415  
 Mazur Joanna 67, 410  
 McNally David 38, 39, 40, 130, 149, 156, 316, 410  
 Meiksins Wood Ellen 243, 421  
 Melkowski Stefan 46, 406  
 Meloch Katarzyna 97, 403  
 Menke Anne M. 80, 417  
 Merchant Carolyn 257, 259, 421  
 Michelet Jules 255, 279, 418  
 Mies Maria 13, 37, 114, 115, 116, 119, 126, 127, 128, 133, 149, 158, 159, 210, 259, 274, 275,

- 307, 308, 309, 310, 311, 313,  
 316, 317, 318, 386, 389, 410,  
 411, 421  
 Mikos Jarosław 51, 421, 422  
 Millet Kate 118, 308  
 Miłobędzka Krystyna 74, 155, 175,  
 176, 177, 181, 193, 421  
 Miłosz Czesław 43, 44, 76, 77, 78,  
 100, 118, 222, 238, 257, 289,  
 328, 331, 332, 357, 358, 401,  
 406, 421  
 Minc Bronisław 35, 160, 227, 296,  
 420  
 Miszak Andrzej 253, 418  
 Mitzner Piotr 300, 406  
 Mizerkiewicz Tomasz 96, 338, 378,  
 383, 389, 406, 407  
 Mizielińska Joanna 151, 422  
 Moll Łukasz 296, 312, 315, 321  
 Montin Karin 175, 417  
 Morris William 211  
 Mrozik Agnieszka 53, 62, 421  
 Murrell Denise 296, 421  
 Murza-Stankiewicz Halina 31, 66,  
 68, 69, 73, 88, 96, 98, 145,  
 166, 250, 287, 328, 338, 347,  
 348, 403  
 Nasiłowska Anna 25, 79, 81, 85, 330,  
 407, 418  
 Nastulanka Krystyna 11, 58, 73, 175,  
 215, 217, 234, 289, 355, 402  
 Nawarecki Aleksander 280, 408  
 Negri Antonio 86, 87, 98, 421  
 Nixon Richard 16  
 Nolan Mary 292, 420  
 Noskiewicz Helena 131, 402  
 Ogrodowicz Izabella 90, 424  
 Olszański Grzegorz 118, 407  
 Pache Corinne 187, 420  
 Parvulescu Ana 378, 421  
 Pasanen Outi 327, 414  
 Pateman Carole 51, 421, 422  
 Pawlikowska-Jasnorzewska Maria 74,  
 250, 258, 422  
 Pekaniec Anna 219, 239, 407  
 Penny Eleanor 268, 422  
 Perkowski Piotr 139, 415  
 Piekara Magdalena 89, 422, 425  
 Piekarska Anna 35, 410  
 Pilaszek Małgorzata 256, 422  
 Plaza Maciej 253, 418  
 Poblöcki Kacper 122, 422  
 Poręba Marcin 384, 415  
 Pospiszyl Michał 262, 266, 396, 413,  
 422  
 Poświatowska Halina 206, 207, 250,  
 251, 252, 422  
 Prokopiuk Jerzy 384, 415  
 Próchnicki Włodzimierz 46, 76, 298,  
 407  
 Rajewska Ewa 195, 253, 416  
 Rakoczy Marta 193, 423  
 Raszka Helena 194  
 Reszke Robert 279, 302, 335, 384,  
 415  
 Retamar Fernández Roberto 257,  
 295, 422  
 Rich Adrienne 151, 191, 422  
 Rogoziński Julian 45, 46, 47, 74, 75,  
 407  
 Ross Kristin 89, 211, 284, 365, 366,  
 422  
 Rottenberg Catherine 140, 412  
 Roudinesco Elizabeth 338, 340, 346,  
 351, 352, 414  
 Rowbotham Sheila 71, 113, 229, 254,  
 255, 259, 306, 307, 309, 398,  
 411, 422  
 Różewicz Tadeusz 329, 346, 347  
 Rudaś-Grodzka Monika 25, 78, 357,  
 407  
 Russel Diana E.H. 132, 136, 422  
 Russo Mary 381, 422  
 Ryszkowski Janusz 76, 407

- Salleh Ariel 183, 184, 422, 423  
 Sandauer Artur 43, 48, 74, 75, 407  
 Segal Lynne 140, 412  
 Shakespeare William 256, 423  
 Shiva Vandana 13, 32, 147, 318, 410, 421  
 Sienkiewicz Barbara 219, 406  
 Siewierski Henryk 349, 407  
 Skoczylas Anna 194  
 Skrendo Andrzej 358, 407  
 Skurtys Jakub 104, 419  
 Sławiński Janusz 218, 229, 408  
 Smolka Iwona 75, 408  
 Sobolczyk Piotr 175, 176, 408  
 Sokrates 100, 106  
 Sołtys-Lewandowska Edyta 195, 253, 370, 405, 416, 419  
 Spivak Chakravorty Gayatri 302  
 Sprenger Jacob 256  
 Stanuch Stanisław 43, 74, 331, 338, 408  
 Stańczak-Wiślicz Katarzyna 62, 139, 415  
 Stapkiewicz Agnieszka 50, 298, 299, 408  
 Stawowy Renata 50, 88, 99, 105, 222, 239, 260, 299, 328, 408  
 Stiegler Bernard 351, 354, 414  
 Still Judith 178, 417  
 Szadkowski Krystian 35, 416  
 Szekspir William zob. Shakespeare William  
 Szkudlarek Tomasz 52, 423  
 Szopa Katarzyna 53, 81, 169, 171, 189, 408, 416, 417, 423  
 Szydłowska Waleria 338, 414  
 Szymański Wiesław Paweł 48, 83, 176, 291, 320, 403  
 Szymborska Wisława 43, 49, 75, 77, 176  
 Śliwiński Piotr 177, 419  
 Śmieja Wojciech 425  
 Świerkosz Monika 43, 408, 425  
 Świeściak Alina 119, 407  
 Świrszczyńska Anna *passim*  
 Targosz Kazimierz 61, 65, 87, 88, 100, 118, 120, 121, 215, 249, 251, 402  
 Tierieszkowa Walentyna 60  
 Tomba Massilimiano 260, 423  
 Toupin Louise 37, 133, 255, 411  
 Traverso Enzo 244, 245, 264, 297, 321, 423  
 Trzeciak Katarzyna 43, 408, 425  
 Turner Teresa 211, 416  
 Umerle Tomasz 49, 79, 129, 406  
 Van den Ven Nicole 133  
 Van Weelden Willem 101, 104, 356, 412  
 Vogel Lise 36, 38, 39, 40, 41, 42, 115, 119, 120, 123–125, 130, 143, 144, 149, 155, 156, 314, 410, 411  
 Wachowski Witold 81, 416  
 Waley-Cohen Joanna 292, 420  
 Wawrzyńczyk Rafał 104, 419  
 Wążyk Adam 215, 412  
 Weber Max 216, 423  
 Weiss Penny A. 54, 414  
 Węgrzyniakowa Anna 280, 408  
 Wielgosz Przemysław 319, 423  
 Wielopolski Wojciech 219, 406  
 Wilczek Stanisław 353, 408  
 Williams Raymond 18, 55–57, 59, 88, 94, 97, 105, 106, 423  
 Wiśniewski Wojciech 83, 327, 331, 332, 395, 403  
 Wojda Dorota 77, 405  
 Wołkowicz Anna 259, 411  
 Wood Elizabeth A. 64, 423  
 Wójcik Bartosz 217, 321, 390, 410  
 Wójtowicz Aleksander 193, 423

Young Marilyn 292, 420

Załuski Tomasz 339, 414

Zawada Andrzej 328, 408

Zetkin Klara 49, 64

Żdanow Andriej Aleksandrowicz 88,  
90, 424

Żukrowski Wojciech 75, 266, 409

Żuliński Leszek 47, 74, 75, 76, 77,  
409



## **An Explosion of the Imagination: Anna Świrszczyńska's Poetry and the Reproduction of Social Life**

### Summary

This monograph is devoted to the poetry of Anna Świrszczyńska, one of the most outstanding Polish poets of the second half of the twentieth century. Looking at Świrszczyńska's poetry from the perspective of feminist theories of social reproduction, I enquire not only about the roots of her feminist worldview, but also about the genealogy of the Polish feminist movement. In my opinion, when examining Świrszczyńska's poetry, e.g., the collection *Czarne słowa* [*Black Words*], we can detect traces of feminist consciousness, which remain present subcutaneously, as it were, throughout the entire period of the Polish People's Republic, an era officially recognized as non-feminist. In my reading, I argue, against the narrative adopted by researchers who have dealt with Świrszczyńska's work so far, that the poet neither stood in the vanguard of Polish feminism, nor did openly walk alone. I accept the opposite stance and argue that her poetry can be seen as an outgrowth of social relations of the turbulent period of the 1960s and 1970s, both those already existing and newly born, both continuing and already changing. I propose to read Świrszczyńska's poetry against the background of both domestic politics and international events. This dynamic of change, shaped on the one hand by domestic party politics and, on the other hand, by nascent grassroots social movements, led by the international feminism, had a significant impact on the changing social position of women, and significantly influenced poetic, literary and artistic creativity.

It was social reproduction, I argue, that was one of the main problems taken up by many Polish poets publishing in the 1960s and 1970s. On the one hand, it was a manifestation of the emerging emancipatory consciousness, and on the other, a clear reaction to the policy of the socialist state. I consider the turn of the 1960s and 1970s to be a particularly turbulent moment in the politics of the Polish People's Republic, in which women, on the one hand, were guaranteed reproductive rights, and, on the other, protested the existing conditions of reproduction, which strengthened the sexual division of labor and in fact contributed to the deepening of inequalities between the sexes.

The methodological framework I have adopted may be rooted in feminist theories and philosophies, but at the same time it is an attempt to transcend the previous ways of reading Świrszczyńska's work. In my view, the adoption

of a perspective which focuses exclusively on the category of gender makes it impossible to notice the extremely thoughtful ethical program that emerges from her poetry. In my interpretation, this program was based on the concept of extended solidarity and grew directly from left-wing and feminist emancipatory politics. Therefore, the phrase “an explosion of the imagination” in the title of this monograph refers to the explosion of women’s writing in the post-war era as a phenomenon immersed in the leftist tradition. The phrase refers to a specific way of understanding poetry, based on the ethical imperative of solidarity with the weakest. Moreover, it refers to both real and virtual practices of resisting the subsumption of all those areas that are responsible for the reproduction of life. In this sense, the explosion of the imagination that characterizes Świrszczyńska’s idiom concerns the possibility of envisioning a different world, a world where all practices of sustaining and reproducing social life are not enslaved by the modes of a patriarchal-capitalist economy, which expropriates entire human groups from access to the means of subsistence; a world where the richness of human life does not refer to the economy of wealth, which produces human misery, but to a person’s ability to realize their own creative potential.

My narrative about Świrszczyńska consists of three parts: the first refers to the traces of traditions from which the poet’s work grows, as well as to the peculiar theory of poetry embedded in her poetry; the second refers to the relevance of the issue of social reproduction for her work, which reveals a much more complex picture of gender oppression as it emerges especially from the book *Jestem baba* [*I Am Woman*]; the third concerns all possible strategies of resistance to the devaluation of reproductive labor and its commodification, including the motifs of carnival, dance, fun, and war fights present in Świrszczyńska’s poetry, but also a peculiar historiographic project and the politics of mourning inscribed in it, which – as I show – constitute a key strategy for recovering and at the same time saving those spheres of life that either still resist or have already been subjected to commodification.

Katarzyna Szopa

## **L'explosion de l'imagination. La poésie d'Anna Świrszczyńska et la reproduction de la vie sociale**

### Résumé

La présente monographie est consacrée à la poésie d'Anna Świrszczyńska – une des plus grandes poétesses polonaises de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. En abordant son œuvre sous l'angle des théories féministes de la reproduction sociale, je cherche à répondre aux questions non seulement quelles sont les origines de l'idéologie féministe de la poétesse, mais aussi quelle est la généalogie du mouvement féministe polonais. C'est justement dans la poésie de l'auteure de *Czarne słowa* qu'on peut découvrir des traces de la conscience féministe, qui se faisait sentir de façon sous-jacente au long de la période de la République populaire de Pologne – époque considérée officiellement comme non-féministe. À l'inverse des perspectives adoptées jusque-là par des spécialistes de l'œuvre de Świrszczyńska, je constate dans ma lecture que la poétesse n'était pas dans l'avant-garde du féminisme polonais, ni ne marchait seule. J'avance une thèse contraire : la poésie de Świrszczyńska est la fine fleur de relations sociales existantes ou juste naissantes, relations encore stables mais déjà sur la voie du changement, qui se nouent à l'époque troublée des années 60 et 70. J'analyse donc la poésie de Świrszczyńska dans le contexte de la politique régionale, de même que dans le contexte des événements à l'échelle internationale. Cette dynamique de changements modelée, d'un côté, par la politique du parti, de l'autre, par de nouveaux mouvements sociaux venant d'en bas, avec le mouvement féministe international à la tête, a exercé une influence considérable sur le changement de statut social des femmes ainsi que sur la forme de la production poétique, littéraire et artistique.

La reproduction sociale, comme je vise à démontrer, est l'un des problèmes majeurs abordés par de nombreuses poétesses polonaises qui publiaient dans les années 60 et 70 du XX<sup>e</sup> siècle. D'une part, elle était le symptôme de la conscience émancipatrice naissante, d'autre part, elle constituait une réaction évidente contre la politique de l'état socialiste. Le tournant des années 70 me semble une période particulièrement troublée dans la politique de la République populaire de Pologne, car, d'un côté, les femmes jouissaient des droits de reproduction garantis, de l'autre, elles protestaient contre les conditions de reproduction existantes, qui renforçaient une répartition du travail selon le sexe et contribuaient, en réalité, à l'accroissement des inégalités entre les sexes.

Il est vrai que la perspective méthodologique que je choisis trouve son origine dans la théorie et la philosophie féministes, mais, en même temps, grâce à elle j'essaie de dépasser les méthodes d'interprétation précédentes de l'œuvre de Świrszczyńska. Le choix d'une telle optique pour analyser la poésie de Świrszczyńska, qui se concentre d'ailleurs exclusivement sur la catégorie du sexe, permet d'observer tout un projet étique fort réfléchi qui se concrétise dans l'œuvre de la poétesse. Dans mon interprétation, ce projet s'appuie sur l'idée de la solidarité étendue et dérive directement de la politique émancipatrice gauchiste et féministe.

Je relie alors l'explosion de l'imagination, signalée dans l'intitulée, d'abord à l'explosion d'écriture de femmes dans l'après-guerre, l'écriture immergée dans la tradition de gauche, ensuite, à cette manière précise d'appréhender la poésie qui base sur l'impératif étique de la solidarité avec les plus faibles, enfin, aux pratiques réelles et virtuelles de résister à la subsumption de toutes les sphères responsables de la reproduction de la vie. Dans ce sens, l'explosion de l'imagination qui caractérise l'écriture de Świrszczyńska concerne les possibilités de penser le monde autrement. Ce monde serait un endroit où toutes les pratiques de maintenir et de reproduire la vie sociale ne soient pas soumises aux mécanismes de l'économie patriarcale-capitaliste, qui enlève aux groupes entiers d'humains le libre accès aux moyens d'existence. Ce monde serait aussi l'endroit où la richesse de la vie humaine ne se rapporte pas à l'économie de la richesse, engendrant en fait la pauvreté de l'homme, mais aux capacités de réaliser le pouvoir créateur individuel de ce dernier.

Je tiens alors à proposer ma lecture de Świrszczyńska dans trois temps : la première partie de l'étude renvoie à la généalogie et à la tradition qui sont à l'origine de l'œuvre de la poétesse ainsi qu'à la théorie poétique spécifique, y inscrite, de l'auteure de *Czarne słowa* ; la deuxième partie se réfère à la reproduction sociale, question fondamentale dans son œuvre, qui trahit une image beaucoup plus complexe de l'oppression de sexe, ce qui est visible notamment dans le livre *Jestem baba (Je suis une femme)* ; la troisième partie, enfin, concerne toutes les stratégies de résistance à la dévaluation du travail reproductif et à sa marchandisation. Seront présents dans la poésie de Świrszczyńska les thèmes du carnaval, de la danse, du jeu, des guerres, mais aussi un projet hagiographique original, avec une politique du deuil qui en émane. Je tiens à montrer qu'ils font tous partie de la stratégie fondamentale de récupération et de protection des sphères de la vie qui soit résistent encore, soit subissent déjà la marchandisation.



Redakcja: Katarzyna Więckowska  
Projekt graficzny okładki: Rafał Benedek  
Przygotowanie okładki do druku: Andrzej Zawadzki  
Korekta: Marzena Marczyk  
Łamanie: Małgorzata Pleśniar  
Redaktor inicjujący: Przemysław Pieniążek

Książka afiliowana w serii Lupa Obscura  
wydawanej przez Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN



Nota copyrightowa obowiązująca do 31.12.2023  
Copyright © 2022 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzymyamy otwartej nauce. Od 1.01.2024 publikacja dostępna na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego [www.rebus.us.edu.pl](http://www.rebus.us.edu.pl)



<https://orcid.org/0000-0002-5880-092X>

<https://doi.org/10.31261/PN.4149>

Szopa, Katarzyna

ISBN 978-83-226-4268-9

Wybuch wyobraźni : poezja Anny Świrszczyńskiej

(wersja drukowana)

wobec reprodukcji życia społecznego / Katarzyna

ISBN 978-83-226-4269-6

Szopa. Wydanie I. - Katowice : Wydawnictwo

(wersja elektroniczna)

Uniwersytetu Śląskiego, 2022

Wydawca

Druk i oprawa

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

volumina.pl Sp. z o.o.

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

ul. Księcia Witolda 7-9

[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

71-063 Szczecin

e-mail: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Wydanie I. Ark. druk. 27,5. Ark. wyd.26,5. Papier offset 90g, PN 4149. Cena 84,90 zł  
(w tym VAT)

Książka Katarzyny Szopy to wybitna monografia historycznoliteracka. Autorka zaproponowała nowatorski i przekonujący komentarz do poezji Anny Świrszczyńskiej, wyzyskała olbrzymi potencjał emancypacyjny badanej poezji, który bogactwem inwencji poetycko-obrazowo-ideowych dalece wykracza poza aspekty opisane dotąd przez jej badaczki i badaczy. Kluczową rolę w interpretacji zajmuje wielotorowa refleksja nad problematyką reprodukcji życia społecznego i odgrywanej w tym procesie roli kobiety. Metodą na odblokowanie możliwości sprawczych kobiecej bohaterki i podmiotki wierszy staje się rozbudzenie sfery imaginatywnej, a nawet wręcz związane z nią „wybuchy wyobraźni”. [...] Monografia Katarzyny Szopy na nowo otwiera rozmowę o poezji Anny Świrszczyńskiej, uchyla wiele przyjętych sądów na jej temat i każe rozpoczynać refleksję nad dorobkiem poetki niemal od samego początku.

— prof. dr hab. Tomasz Mizerkiewicz, UAM

Praca stanowi monografię twórczości Anny Świrszczyńskiej w perspektywie neomarksizmu. Korzystanie z inspiracji marksizmem było w okresie działalności poetki skomplikowane ze względu na ideologię PRL – fasadowo wykorzystującą odwołania do „klasyków” w formie gotowych schematów, natrętnie forsowanych jako wykładnia wszelkich faktów, ale wykładnia martwa, niezdolna do reagowania na świat. Feministyczna perspektywa wśród ujęć marksizmu w okresie PRL była wykluczona, gdyż ten nurt służył umacnianiu władzy politycznej, na którą składała się określona wizja miejsca kobiety w społeczeństwie. Katarzyna Szopa pokazuje – i dowodzi tego prezentując przekonującą i koherentną wykładnię poezji Świrszczyńskiej – jak stare, ale odświeżone pojęcia mogą pomóc w interpretacji stanowiska poetki i jej wyborów artystycznych.

— prof. dr hab. Anna Nasiłowska, IBL PAN



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

MATRONAT  
HONOROWY

AK  
ARCHIWUM/KOBIET

Więcej o książce



Cena 84,90 zł (w tym VAT)  
ISBN 978-83-226-4269-6



9 788322 642696