

BILANS ALBO „SPRAWOZDANIE DLA AKADEMII”¹ (STUDIA NAD ZWIERZĘTAMI W POLSKIM LITERATUROZNAWSTWIE)²

ANITA JARZYNA³
(Uniwersytet Łódzki)

Barcz, Anna. *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 2017. 366 S. Krupiński, Piotr. „Dlaczego gęsi krzyczały?” *Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 2017. 356 S.

1.

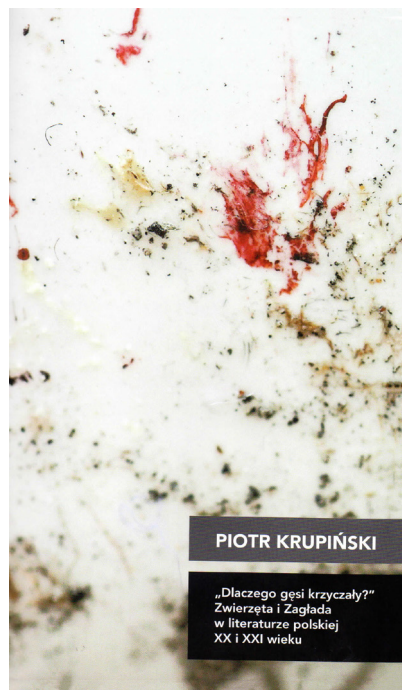
Kiedy niemal równocześnie ukazują się w Polsce dwie pierwsze autorskie monografie poświęcone zagadnieniom z kręgu ekokrytyki i *animal studies* w kontekście literaturoznawstwa polskiego (Anny Barcz *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej* oraz Piotra Krupińskiego „Dlaczego gęsi krzyczały?” *Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej*), okoliczności sprzyjają próbom bilansu, stawianiu pytań o wypracowywane na rodzimym gruncie formuły studiów ekologicznych, o stopień i sposób przyswojenia w pionierskich pracach kanonicznych rozpraw zagranicznych, zwłaszcza anglojęzycznych, a także o stosunek autorów do wcześniejszych rozpoznaniań polskich uczonych, wprowadzających tę perspektywę, przekraczających granice dyscyplin prac: Moniki Bakke, Przemysława Czaplińskiego, Ewy Domańskiej, Aleksandra Nawareckiego, czy do poświęconych literaturom obcojęzycznym monografii Justyny Tymienieckiej-Suchanek i Julii Fiedorczyk.

1 Tę frazę pożyczyłam z tytułu znanego opowiadania Franza Kafki, niezwykle ważnego dla studiów nad zwierzętami. (Por. Weil 15).

2 Artykuł powstał w ramach realizacji projektu „Post-koiné. Zwierzęta i poeci (studia wybranych przykładów w literaturze polskiej)”, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2014/12/S/HS2/00182.

3 E-mail: anitajarzyna@gmail.com

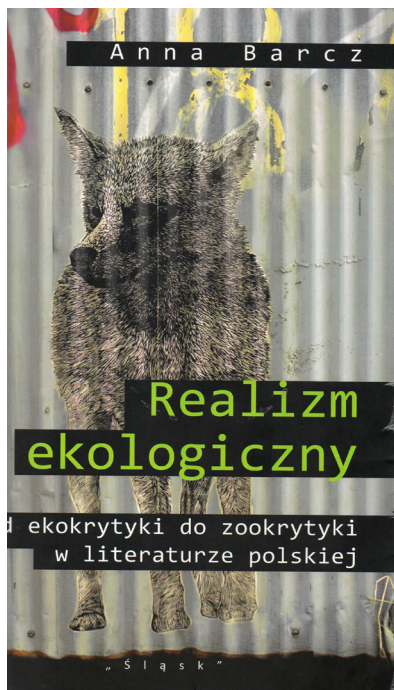
Już sam zamiar (i potrzeba) zestawienia wskazanych książek jest symptomatyczny, przynoszą one do tej pory jedyne tak szeroko zakrojone autorskie odpowiedzi na pytanie o wywiedziony ze specyfiki polskiej literatury ekologicznie zorientowany paradygmat interpretacyjny. Co wiele mówi o kondycji tego nurtu w rodzimej humanistyce, wciąż niedorównującego stopniowi zaawansowania innych emancypacyjnych kierunków. Toteż trzeba podkreślić, że obie monografie zdają się zwiastować przełom⁴ w recepcji perspektywy przyswajanej dotąd z dużą dozą ostrożności, a często też traktowanej z rezerwą. Barcz i Krupiński, należący do tego samego pokolenia badaczy urodzonych w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, już od dłuższego czasu na różnych płaszczyznach aktywnie propagują refleksję nieantropocentryczną. Obydwoje podjęli się organizacji pionierskich konferencji wprowadzających zagadnienia ekologiczne do polskiego



literaturoznawstwa, niejako integrujących humanistów zainteresowanych tymi problemami (w Szczecinie w 2011 roku: *Inne zwierzęta mają głos* i w Warszawie w 2014 roku *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu?*); oba sympozja przyniosły cenne monografie zbiorowe. Artykuły Barcz i Krupińskiego od kilku lat, czyli w zasadzie odkąd ekokrytyka i studia nad zwierzętami rozwijają się w Polsce, należą do istotnych wypowiedzi na ten temat; opublikowane niedawno książki można potraktować jako domknięcie pewnego etapu badań tak w dorobku samych autorów, jak i w obszarze literaturoznawstwa. Prace wywiązują się z konieczności wprowadzenia uporządkowań terminologicznych, odniesienia się do problemów wielokrotnie już sygnalizowanych, lecz raczej rozproszonych, wreszcie obie wprowadzają rozstrzygnięcia dotyczące różnicy antropologicznej oraz możliwości reprezentacji podmiotu zwierzęcego.

Propozycje Barcz i Krupińskiego pozornie komplementarne, są raczej ze sobą poróżnione. Pierwsza powołuje nową kategorię realizmu ekologicznego, przynosi przekrojowy ogląd właściwych dla niego zjawisk; druga ogranicza się do kręgu tematycznego, jaki wyznaczają studia nad *Zagładą*, będące kluczowym pod względem metodologicznym kontekstem dla studiów nad zwierzętami, z czego autor

4 Świadectwem takiego przełomu może być młodsza od obu monografii książka Anny Filipowicz *Przezwierzczenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu*. Warto zasygnalizować, że praca ta, jako w całości poświęcona poezji polskiej, wypełnia pewną lukę, gdyż zarówno Barcz, jak i Krupiński zajmują się głównie prozą.



nie robi jednak dostatecznego użytku. Próba pogodzenia obu stanowisk czy – ostrożniej – ustalenia pewnych miejsc wspólnych wymaga w istocie wypracowania nowej ramy metodologicznej. Taką możliwość postaram się naszkicować w punkcie dojścia tego omówienia.

2.

Swoją monografię Anna Barcz zaczyna słowami: „Książka ta w poważny sposób bierze pod uwagę obecność zwierząt i innych gatunków przyrodniczych na terenie literatury polskiej” (Barcz 9), kończy zaś następującym zdaniem: „Bez [...] realnych odniesień, budowania świata wieloperspektywicznego, przyrodniczego, to wszystko nie byłoby poważne” (Barcz 336). Badaczka głosi – wypada użyć tego czasownika – potrzebę zmiany paradygmatu nauk humanistycznych „z *vita contemplativa* na *vita activa*” (Barcz 10), jest przekonana, że sposób, w jaki czytamy teksty kultury, szczególnie utwory literackie, przekłada się na stosunek do przyrody. Przywołane deklaracje są więc reprezentatywne dla charakteru wypracowanego przez nią kodu interpretacyjnego.

Monografia Barcz, pierwsza tego rodzaju całościowa metodologiczna propozycja w polskim literaturoznawstwie, złożona jest z trzech obszernych części, ale w zasadzie ma dwudzielną budowę – w punkcie wyjścia jawi się jako przewodnik po teoriach ekokrytycznych, w dalszych partiach zaś jako przewodnik po literaturze polskiej interpretowanej z perspektywy nieantropocentrycznej, do tej pory nieuruchamianej na tak dużą skalę. Wprawdzie akcentując przełomowe znaczenie realizmu XIX-wiecznego, autorka koncentruje się przede wszystkim na wybranych utworach powstałych od tego czasu do początku XXI stulecia, ale uwagę poświęca również starszym dziełom, nieco dłużej zatrzymuje się przy romantycznych wizjach przyrody, by jednak zdystansować się od nich jako zhumanizowanych, wspierających przeświadczenie o ludzkiej wyjątkowości, i choć trudno polemizować z tą diagnozą, to wydaje się, iż warto byłoby ponownie rozważyć te kwestie w nieco innym świetle, na przykład w odniesieniu do nowego animizmu. Niemniej wskazana przez badaczkę cezura wiąże się z literackimi reakcjami na kulturowe konsekwencje przełomów naukowych, interesujące ją narracje okazują się suwerenne wobec ówczesnych dyskursów przyrodniczych, swoiście na nich nadbudowane, ostatecznie je przetwarzają (Barcz 65). W tym kontekście szczególnego znaczenia

nabiera twórczość Adolfa Dygasińskiego, którego Barcz właściwie ponownie odkryła w swojej książce.

Prowadzona przez badaczkę narracja jest tylko do pewnego stopnia podporządkowana układowi diachronicznemu, jako że w centrum jej dociekań leżą sposoby reprezentowania przyrody w literaturze polskiej (w kanonicznych interpretacjach na ogół humanizowanej), toteż o kolejności omawianych tekstów decyduje stopniowe osłabianie w nich pozycji człowieka, proces wpisywania go w ekosystem, w którym nie jest już jedynym podmiotem poznającym, zaś najbliższym, więc i najskuteczniejszym, pośrednikiem między nim a pozaludzkim, różnogatunkowym światem okazuje się zwierzę. Autorka bardzo wyraźnie to podkreśla, gdyż – choć w jej interpretacjach dominują animalni bohaterowie, a punktem dojścia książki jest koncepcja zookrytyki – jednocześnie zależy jej na szerszym, środowiskowym ujęciu.

Charakter swoich zamierzeń badaczka objaśnia następująco:

[...] pytanie, które mnie interesuje, dotyczy tego, czy dotychczasowy dorobek polskiej literatury pozwala wyprowadzić jakiegokolwiek przesłanki umożliwiające przebudowę języka doświadczenia ku czemuś, co pomogłoby zbudować w miarę spójne stanowisko ekokrytyczne. Możliwe, że nie ma takiego związku pomiędzy literaturą a ekologią w pisaniu o przyrodzie, szczególnie w literaturze polskiej, bez podjęcia kwestii, na czym ten związek miałby polegać. Skłaniałabym się więc ku konstruktywizmowi i budowaniu w Polsce ekokrytyki na ubogim gruncie. Sądzę też, że niedobór analiz ekokrytycznych jest uwarunkowany ramami polskiej narracji historycznoliterackiej, dominacją odniesień do polskiego romantyzmu, rozkwitem studiów nad pamięcią i nieprzerobieniem przeszłych traum (Barcz 69).

Dlatego w pierwszej kolejności autorka wskazuje na zróżnicowanie nurtów sytuujących się w ramach humanistyki postantropocentrycznej, uzmysławia, jak bardzo złożony jest to obszar badań i w jak niewielkim stopniu został w Polsce przyswojony. Co widać, kiedy skrupulatnie i krytycznie, w osobnym rozdziale, referuje najważniejsze, powstałe dotychczas rodzime prace starające się (z różnym skutkiem) przyjąć perspektywę ekologiczną, a często jednak wracające do pytań o człowieka. W tej części wywodu pewne zastrzeżenia może wszelako budzić fakt, że autorka jakby nie biorąc pod uwagę różnic gatunkowych w jednym porządku omawia rozprawy naukowe i prace z pogranicza eseistyki oraz reportażu (jak *Wilki* Adama Wajraka czy *Kucając* Andrzeja Stasiuka). Zarazem właśnie w ten sposób, kierując się chyba potrzebą odnotowania wszystkich przejawów nieantropocentrycznej optyki, najdobitniej wskazuje na niedostatki w rodzimym piśmiennictwie. Barcz jest, rzecz jasna, świadoma, że szczególnie ważne dla niej studia anglojęzyczne, którym poświęca sporo uwagi, rozwijały się znacznie dłużej i w innych warunkach kulturowych, przede wszystkim ukształtowały je odmienne wzorce przedstawiania przyrody, więc słusznie nie próbuje ich adaptować, lecz korzystając z niektó-

rych rozstrzygnięć, chce zaproponować niezależną ramę interpretacyjną. Dlatego swój sproblematyzowany przegląd stanu badań zaczyna od uporządkowania rozproszonych koncepcji i terminologii, przyswajanych do tej pory niesystematycznie i nadto wybiórczo. Trudno przecenić takie ujęcie, które sięga do początków krytyki antropocentryzmu, wynikającej z polemiki z pastoralnymi oraz romantycznymi tradycjami i wywodzącymi się z nich konstrukcjami przyrody. Dalej Barcz pokrótce objaśnia przewartościowanie, jakie dokonały się w ramach tej perspektywy, chodzi między innymi o rozróżnienie między naturą a przyrodą, refleksję nad jej statusem w tekście, krytykę opozycji zwierzę – człowiek, wreszcie przyjęcie nieantroponormatywnych koncepcji podmiotowości i zniesienie granicy antropologicznej.

Ramy dla narracji o poznawczej roli literatury wykraczającej poza ludzki porządek wyznacza koncepcja realizmu ekologicznego, która – tłumaczy autorka – wynika z „potrzeby wydzielenia i nazwania odrębną kategorią specyficznej poetyki i narracji tekstu mówiącego o przyrodzie” (Barcz 64–65). Formułując swoją teorię, autorka czerpała inspirację z wielu stanowisk badawczych, na nowo definiujących współrzędne realizmu, odcinających się od prostego naśladowania i ponownie problematyzujących kwestię referencji. Chodzi bowiem o spojrzenie na rzeczywistość „jako otwartą, niezdefiniowaną, stawiającą na nowo pytanie dotyczące związku człowieka ze światem przyrody” (Barcz 90). Wówczas rola pisarskiej reprezentacji polegałaby na „pośredniczeniu między tekstem a światem fizycznym” czy nawet kreowaniu „alternatywnego doświadczenia świata” (Barcz 89); takie rozumienie realizmu – podkreśla Barcz – „może stanowić potencjalny grunt dla dokonujących się przesunięć zarówno po stronie tekstu, jak i doświadczenia czytania” (Barcz 85). To podejście zdaje się kluczowe dla ekokrytyki, której zależy na „pokazaniu tego, co niewidoczne w antropocentrycznej lekturze, co jest możliwe, ale niekoniecznie rozpoznawalne w potocznym doświadczeniu” (Barcz 99), więc w konsekwencji – na włączeniu do rzeczywistości istot poza-ludzkich, „mimo przypisywanej im przez humanizm inności czy obcości” (Barcz 99). Uprzedzając narzucające się pytanie o ograniczenia tego rodzaju perspektywy, badaczka powołuje się na teorię realizmu traumatycznego Michaela Rothberga, wyprowadzoną ze studiów nad Zagładą i uzasadniającą „próby wytworzenia wydarzenia, będącego produktem wiedzy, oddziałującego na odbiorców nawet wtedy, gdy brakuje realnego substytutu” (Barcz 97). By przekonać, że ofiara nie musi mieć cech antroponormatywnych, Barcz buduje kluczową w swojej argumentacji analogię między kondycją obozowych mużulmanów oraz zwierząt, których doświadczenia są dla nas podobnie nieodstępne, co jednak nie uniemożliwia reprezentacji ich niemoty oraz przede wszystkim krzywdy.

Ostatecznie – trzeba to mocno podkreślić – wypracowując koncepcję realizmu ekologicznego, autorka opowiada się przeciw redukcjonistycznemu rozumieniu humanistyki zaangażowanej, która nie powinna sama siebie sprowadzać do publicystycznej retoryki, operować jednowymiarowymi kategoriami czy instrumental-

nie traktować tekstów kultury wyłącznie jako głosów w obronie przyrody. Ważne zastrzeżenia formułuje w otwierającym drugą część książki rozdziale poświęconym *Placówce* Bolesława Prusa, zauważa, iż powieść ta

skłania do przemyślenia kwestii, z którą ekokrytyka sobie dotychczas nie dość poradzila, czyli na czym miałby polegać związek między literaturą a przyrodą, a dalej – co by nowego proponował dla samego rozumienia literatury, aby nie stać się krytyką zorientowaną wokół pewnego zestawu tematów proekologicznych pomijającą metodę (Barcz 122).

Na dalsze partie monografii składają się interpretacje zwykle pojedynczych utworów, pogrupowanych wedle kryterium osłabiania ludzkiego podmiotu (w drugiej części) oraz wyłaniania się podmiotu zwierzęcego (część trzecia). Nie bez znaczenia jest fakt, że badaczka często wybiera teksty kanoniczne, zwracając tym samym uwagę na swoiście utajoną obecność interesujących ją treści w polskiej kulturze, co z kolei czyni jej analizy w pewnym stopniu poglądowymi. Oto bowiem obserwujemy, jak pracuje wyobraźnia nieantropocentryczna, jak zmieniają się lekturowe punkty ciężkości.

Zaczynając od *Placówki*, Barcz wyraźnie wskazuje na tzw. nurt literatury chłopskiej, na tyle szeroki i specyficzny dla rodzimego pisarstwa, że wymagałby osobnego opracowania w kontekstach ekokrytycznych, o czym zresztą autorka wspomina w podsumowaniu swoich badań. Tymczasem w omawianej książce interesują ją teksty XIX-wieczne, w pewien sposób prekursorskie dla tego rodzaju prozy. Józef Ślimak, główny bohater *Placówki*, okazuje się zaś postacią modelową, silniej związany ze środowiskiem, w którym żyje (z uprawianą ziemią, gospodarskimi zwierzętami), niż z ludzką zbiorowością, jest wręcz zakorzeniony w ekosystemie, połączony ze wszystkimi tworzącymi go organizmami siecią wzajemnych zależności. Gdyby wszelako poprzestać na tego rodzaju wizji harmonijnego współistnienia człowieka z przyrodą (u Prusa zakłóconego przez czynniki zewnętrzne), obraz byłby dalece przekłamany, toteż w kolejnym rozdziale Barcz omawia *Niezdare* Dygasińskiego, w której to powieści podkreśla znaczenie sprawstwa przyrody na tyle dotkliwie oddziałującej na rzeczywistość i losy tytułowego bohatera, że jawiącej się jako obca i okrutna. Taka interpretacja pokazuje też, jak trudna może być konsekwentnie ekokrytyczna lektura przez pryzmat metafory ekosystemu, w którym interesy człowieka nie są uprzywilejowane, a jego klęska zostaje wpisana w odwieczne prawo walki silniejszych ze słabszymi. Pewne wątpliwości budzi jednak fakt, że badaczka zrównuje działania obojętnej przyrody z postępowaniem ludzi celowo krzywdzących bohatera, kierujących się egoistycznymi pobudkami, w pewnym momencie nazywa ich nawet „zezwierzęconymi”. To jedno z niewielu miejsc w książce, w których język zdradza autorkę, ale też podpowiada, że kwestie leksykalne wciąż wymagają namysłu, a nieantropocentryczna refleksja nad literaturą chłopską powinna

objąć również problemy przemocy klasowej czy krytyczną analizę wyobrażeń zbiorowych.

Ostatnimi wskazanymi przez Barcz postaciami, również wywodzącymi się z szeroko rozumianego kręgu prozy nurtu wiejskiego, są dzieci, bohaterowie dwóch omawianych obok siebie opowiadań *Dziewczyzna i świat* Dygasińskiego oraz *Suki* Stanisława Reymonta. W ich przypadku doświadczenie kontaktu z przyrodą ma wymiar emancypujący, gdyż dzieci, na różne sposoby podporządkowywane dorosłym, nie nauczyły się jeszcze reguł dominacji, a więź ze światem innym niż ludzki (czy to mikrokosmosem ogrodu, czy pojedynczym zwierzęciem) jest dla nich wciąż oczywista, daje poczucie wolności. To ważne, że autorka bardzo wyraźnie podkreśla, iż tylko sygnalizuje te kwestie, wymagające szerszego oglądu, przywołania większej liczby przykładów i wariantów, tymczasem w omawianej monografii przede wszystkim zależy Barcz, by ukazać zróżnicowanie alternatywnych nie-antropocentrycznych narracji występujących w literaturze polskiej.

Odrębne miejsce w tej konfiguracji zajmuje przynosząca najbardziej radykalną wizję zrównania podmiotów interpretacja *Glorii victis* Elizy Orzeszkowej, zamykająca drugą część książki. Dzięki ekologicznej wyobraźni Barcz ten utwór zyskuje zupełnie nowe sensory, kluczowym kontekstem dla zaproponowanej przez nią lektury są studia nad historią środowiskową (w Polsce najczęściej kojarzone z badaniami nad Zagładą), które uświadamiają znaczenie przyrody jako nośnika pamięci, a zarazem czynnika swoiście ją reorganizującego. Oto więc drzewa – narratorzy noweli – interpretowane do tej pory raczej figuratywnie, zostają swoiście udoślovnione, co szczególnie służy współczesnej lekturze, ponieważ ich perspektywa przedstawiona przez Orzeszkową niewiele różni się od naszej i wiąże się z podobnym wyobcowaniem. Dziś las z powstańczymi mogiłami jawi się jako jedyny żyjący świadek wydarzeń sprzed ponad 150 lat, świadek doświadczający materialności ludzkich szczątków uczestników walk – fizycznie zaangażowany w ich przetworzenie, zatem nie tyle maskujący miejsce śmierci ofiar, co je urealnijający, ale też pytający o sens poświęcenia życia przez młodych ludzi, na swój sposób przewartościowujący zatem narodowe mity i symbole. Nadając w swojej narracji drzewom status świadków – rozumianych nie alegorycznie, lecz realistycznie, Barcz wykonuje ważny ekokrytyczny gest. W kolejnych jej studiach tego rodzaju przesunięcia stają się jeszcze bardziej wyraźne, te charakterystyczne dla dyskursów nieantropocentrycznych z biegi mają niebagatelne znaczenie dla przeformułowywania paradygmatu humanistycznego, dla formowania nowego kształtu wyobraźni literaturoznawczej.

Na podobnej zasadzie katalizatorem dla kreślonej w trzeciej części książki opowieści o tym, w jaki sposób wyłania się, niekiedy mimochodem, niekiedy intencjonalnie, zwierzęcy podmiot, jest w pierwszej kolejności doświadczenie cierpienia – wspólne dla człowieka i innych gatunków. Jednak ponieważ ta kwestia wciąż uchodzi za dyskusyjną, Barcz inteligentnie broni swojego stanowiska, odwołując się, nieco przekornie, do *Dzienników* Witolda Gombrowicza, którego – przekonuje –

pochopnie zwykło się zamykać w antropocentrycznych odczytaniach. Wprawdzie autor *Kosmosu* twierdził, że nie mamy dostępu do pozaludzkiej rzeczywistości, ale jednocześnie właśnie jako diarysta wielokrotnie ją odnotowywał, szczególnie wymieniając spojrzenia ze zwierzętami. Człowiek okazuje się zatem w jego refleksji zakładnikiem ustanowionej przez siebie – zresztą bardzo umownej – granicy antropologicznej, a trudność czy wręcz niemożliwość nawiązania kontaktu z innymi gatunkami jest w zasadzie kwestią drugorzędną, nie neguje ich odrębnej perspektywy. Istotne bowiem, że pomimo zgłaszanych wątpliwości i zastrzeżeń pisarz był przekonany, iż wszystkich żyjących łączy „nieusuwalny z istnienia ból” (Barcz 220), które to doświadczenie „wkracza do literackiej narracji, zaznaczając różną od ludzkiej perspektywę, mediując pomiędzy człowiekiem a przyrodą” (Barcz 220). By tych innych dostrzec, potrzebna jest jednak gotowość otwarcia na nich. Interpretacja zapisków Gombrowicza mająca w zasadzie charakter wstępnych ustaleń, wprowadzenia do dalszych rozważań, okazuje się pouczająca, czujnie wskazuje bowiem pewne pułapki badań ekokrytycznych, wynikające z przywiązania do deklaracji danego autora, tymczasem sceptycyzm pisarza właściwie służy argumentacji badaczki, pozwala wydobyć istotne niuansy.

Jednak w tym fragmencie na pierwszym planie wciąż znajduje się ludzki podmiot konfrontujący się z cierpieniem innych istot, dopiero w kolejnym rozdziale, poświęconym *Walce byków* – relacji Henryka Sienkiewicza z corridy, którą pisarz obserwował w Madrycie, badaczka zdecydowanie przesuwając akcenty – mowa już wyłącznie o dramatycznych doświadczeniach maltretowanego na arenie zwierzęcia, a pośrednictwo ludzkiej perspektywy jest zdecydowanie zminimalizowane. Zaproponowana przez Barcz lektura tego tekstu nicuje kulturowy kod widowiska, wydobywa z tekstu krytyczne treści, których być może sam autor nie był do końca świadomy. W jego intencji swoista antropomorfizacja konającego byka miała służyć raczej unaocznieniu zdarzenia, tymczasem, jak pokazuje współczesna czytelniczka, ów opis pozwala wczuć się w doświadczenie zwierzęcia (Barcz 231). Badaczka dowodzi, że Sienkiewicz przedstawia realne zwierzę i jego cierpienie, na nim się koncentruje, sygnalizując jednocześnie, że nie rozumie entuzjazmu publiczności dla okrutnego obyczaju; tym samym dystansuje się wobec kulturowego fantazmatu bestii, wiązki w gruncie rzeczy antropomorfizujących cech przypisywanych bykowi, uzasadniających zadawany mu ból. (Tu swoją drogą rysują się różne funkcje antropomorfizacji). Zarazem Barcz trzeźwo zauważa, że pisarzowi „udało się pokazać niezbrutalizowany i wyjątkowo porażający szczegółami obraz żywego, cierpiącego byka, może paradoksalnie dzięki własnej ciekawości i jakiejś przyjemności, mimo wszystko, patrzenia na to krwawe widowisko” (Barcz 236). Toteż empatyczny charakter tekstu jest rozmyty, a w dużej mierze nawet wyłącznie hipotetyczny, można by wręcz powiedzieć, że empatię, jako wartość dodaną, wytwarza dopiero interpretacja. Niemniej fakt, że Sienkiewicz tak czy inaczej uwzględnił emocje zwie-

rząt, pozwala wyciągnąć wniosek, iż uznawał możliwość czytelnej komunikacji z nimi (Barcz 238).

Warto od razu odnotować, jak wiele uwagi Barcz poświęca zwierzętom dzikim bądź traktowanym przez człowieka instrumentalnie – na różne sposoby wykorzystywanym, w każdym razie nie takim, z którymi ludzie budują relacje oparte na pozytywnych emocjach (zresztą z innego powodu problematycznych). Te pierwsze – zwykle postrzegane przez pryzmat kulturowych klisz i uprzedzeń (wspierających niechęć, sprzyjających polowaniom) – zmuszone są do życia w warunkach tak czy inaczej regulowanych przez człowieka, odpowiadających ludzkim potrzebom i interesom, co z kolei sprawia, że samo pojęcie „dzikości” staje się dyskusyjne. Paradigmatycznym przykładem gatunku ukazywanego stereotypowo jest wilk, tytułowy bohater opowiadania Dygasińskiego *Wilk, psy i ludzie*, do pewnego stopnia oswojony przez człowieka. Barcz pokazuje, że jego historia, okupiona wprawdzie doświadczeniem zniewolenia, zaprzecza potocznym wyobrażeniom brutalnej bestii. Pisarz, kreując skomplikowaną relację międzygatunkową, uwzględnił zdolności adaptacyjne i emocjonalne wilka, stworzył – badaczka proponuje tu celną formułę, uwydatniającą poznawczy wymiar tekstu – „zwierzęcą fikcję” (Barcz 252), zgodną z wiedzą etologiczną; za jej pośrednictwem udało się Dygasińskiemu oddać prawdę rzadkiej relacji człowieka z niezależnym od niego zwierzęciem, więc także uchwycić realność pozaludzkiego bohatera. Znaczenie tego opowiadania w perspektywie ekokrytycznej narracji nie polega na eksperymencie z oswojeniem dzikiego gatunku – jawi się on raczej jako fabularny pretekst, by zdemaskować negatywne wizerunki wilka.

Podobnie w jednym z kolejnych rozdziałów badaczka analizuje, jak literackie reprezentacje ingerują w potoczne wyobrażenia krowy, chcą zobaczyć ją na nowo i naprawdę – poza kontekstem „działu mięsnego” (Barcz 281), a zatem w gruncie rzeczy bardziej realistycznie. Autorka celowo odwołuje się do tekstów napisanych przez kobiety: wyrażających wspólnotę doświadczeń istot płci żeńskiej utworów Julii Hartwig (krótkiego cyklu *Portrety I-III* i wiersza pt. *Przemówi*), dla której krowa staje się muzą o pięknym ciele; somatyczność jest równie istotna w omawianym w dalszej kolejności eseju Jolanty Brach-Czajny pt. *Otwarcie*, gdzie krowa pojawia się wśród rodzących samic, ukazanych niehierarchicznie przedstawicielek kilku gatunków ssaków (w tym ludzkiego), podobnie przeżywających ból wydawania na świat jako doświadczenie cielesne i egzystencjalne. Rzecz jasna w obu fragmentach, by wydobyć podmiotowość animalnych bohaterek, Barcz sięga po medium antropomorfizacji potraktowanej krytycznie, „dającej dostęp do emocji i zachowań zwierząt” (Barcz 254).

Zasadniczo antropomorfizacja jest, obok realizmu, najważniejszą z kategorii interpretacyjnych w tej pracy, badaczka wielokrotnie też ją tematyzuje, podkreślając rolę, jaką odgrywa w formowaniu wyobraźni postantropocentrycznej. Szczególne znaczenie dla tego rodzaju rozważań ma przedostatni rozdział poświęcony zjawi-

sku zwierzęcych narracji (tekstom, w których narratorami są zwierzęta) – to również jedyny fragment z tak obszernymi omówieniami utworów obcojęzycznych (Franza Kafki, Michaiła Bułhakowa). Autorka dowodzi wręcz, że antropomorfizacja pozwala wyjść „poza wąsko zdefiniowany świat gatunku ludzkiego” (Barcz 311), poszerzyć formułę podmiotowości w myśl posthumanistycznych założeń.

Jednak najlepiej ujawnia się talent interpretacyjny Barcz, kiedy w nieco innym trybie oddaje ona swój głos zwierzętom, kiedy znajduje alternatywę dla antropomorfizacji – tak dzieje się w dwóch niesąsiadujących ze sobą bezpośrednio rozdziałach: fragmencie poświęconym psiej bohaterce *Czystego kraju* – pierwszego ogniwa *Ostatnich historii* Olgi Tokarczuk – oraz zamykającej książkę interpretacji wiersza *Tygrys* Tytusa Czyżewskiego. Co ciekawe, mówią one odpowiednio o tzw. zwierzęciu towarzyszącym i dzikim. Ida, bohaterka opowiadania zrazu przypadkowo, z czasem z własnej woli asystuje w agonii chorej na raka starej suczki, przeżycia kobiety są jednak w tej narracji swoiście (i wyjątkowo) wyciszone, bo nie o jej stratę tak naprawdę chodzi – badaczka podkreśla tę różnicę, tak wyraźny gest przeniesienia akcentu na kondycję zwierzęcia. W swojej interpretacji stara się z empatią wniknąć w subtelnie przedstawiony w opowiadaniu wysiłek umierania, jej komentarze tworzą przestrzeń rezonansu dla tych opisów i pozwalają obserwować, jak rozmywa się granica antropologiczna. Polemizując ze znanymi tezami Martina Heideggera o tym, iż w sensie egzystencjalnym wyłącznie ludzie umierają, przeciwstawiając dociekaniom filozofa prawdę fikcji Tokarczuk, Barcz przekonuje, że w przypadku doświadczenia śmierci granica nie przebiega między człowiekiem a pozostałymi gatunkami zwierząt, lecz między istotą żywą i martwą (Barcz 270).

Kiedy w analizie tego utworu badaczka zrezygnowała z mediacyjnego wsparcia antropomorfizacji, odnosiła się do punktowego doświadczenia psiej bohaterki, tymczasem w wieńczącej książkę wirtuozerskiej interpretacji *Tygrysa* radykalnie przechodzi już na stronę animalnego podmiotu. Ten rozdział o znamionach doskonale skrojonego manifestu przynosi autorskie koncepcje zookrytyki oraz zoonarracji – badaczka proponuje stosować te formuły w odniesieniu do takich utworów, w których „zwierzęce doświadczenie ma bezpośredni wpływ na rozumienie danego tekstu” (Barcz 314). Barcz wiele uwagi poświęca właśnie językowi opisu, postuluje, by kiedy to tylko możliwe „zazwierzęcać” interpretację (w oparciu o psychologię i etologię poznawczą), co ma pozwolić oddać perspektywę niezależną od ludzkiej konstrukcji świata. Jednocześnie badaczka jest świadoma ograniczeń takiej metody, przyznaje, że nie każdy tekst kultury podda się podobnej lekturze; i właśnie tych zastrzeżeń dotyczą pewne moje wątpliwości (Jarzyna 113–114). Na marginesie zostawię pytanie o różnice między jakimkolwiek tekstem kultury a tekstem literackim (zwłaszcza poetyckim) – mimo dogodności tego rodzaju poszerzonego ujęcia (badaczka chętnie operuje szerszą kategorią fikcji), trudno nie zastanowić się, czy specyfika materii językowej nie wymaga odrębnych narzędzi. Tym bardziej, że na przestrzeni całej monografii autorka zdaje się uwzględniać tę kwestię, wielo-

krotnie podkreśla szczególną rolę literatury jako „wyobraźniowego laboratorium” (Barcz 51). Istotniejsze jednak, że wypracowana przez Barcz formuła zoonarracji nie obejmuje utworów, niepróbujących rekonstruować perspektywy zwierząt, ale zarazem upominających się o ich podmiotowość na inne sposoby, choćby na poziomie figuratywnym czy jak w wierszach Leśmiana, np. *Koniu* i *Wole wiosnowatym*, omawianych przez badaczkę w poprzedniej części pracy (jako teksty zaświadczone o ekspresji innych niż ludzkie „ja” źródłach poezji). Wspominam o tych utworach dopiero teraz, by podkreślić, że niewątpliwie odkrywczą i inspirującą propozycja może w praktyce interpretacyjnej w przypadku literatury polskiej sprawdzić się w bardzo ograniczonym wymiarze, co wszak nie przesądza o miejscu, jakie zajmują w niej zwierzęta. W tym kontekście warto też wreszcie zapytać o ograniczenia realizmu, o przedstawienia poza-ludzkie bytów ekscentrycznych, czyli zwierząt i roślin fantastycznych – by posłużyć się uproszczeniem – tak kojarzących się z poezją autora *Łąki*, właściwych nie tylko dla literatury dla dzieci i zasługujących na poważne, nieantropocentryczne odczytania. Pewną szczelinę wskazuje Barcz, odnosząc się do fragmentu prozy Schulza, niemniej warto zapytać, czy kontekst alternatywnych rzeczywistości nie wymaga wprowadzenia innych kategorii interpretacyjnych. Nie jest to jednak zarzut do samej pracy, która przecież potrzebowała wyrazistych ram, raczej twórczy wniosek z lektury, świadczący o tym, iż ekokrytyki nie da się sprowadzić do paradygmatu realistycznego.

Książka Barcz pozwala wszelako inaczej sproblematyzować pytanie o ekscentryczność zwierząt (czy szerzej poza-ludzkiej rzeczywistości przyrodniczej). W istocie, choć w kulturze ufundowanej na paradygmacie antropocentrycznym są one z oczywistych względów wyobcowane, marginalizowane i dyskryminowane, to zarówno dobór interpretowanych utworów, jak i przedstawiony przez badaczkę w zakończeniu katalog problemów do podjęcia pozwala sądzić, że ich obecność nie jest tak sporadyczna, jak można było przypuszczać. Tyle że potrzebujemy wypracować kategorie interpretacyjne, narzędzia badawcze, które pozwolą je opisać, gdyż realizm ekologiczny – to również wielka zaleta propozycji Barcz – nie jest i zdaje się nie miał być uniwersalnym kluczem do interpretacji postantropocentrycznej. Niemniej omawiana monografia okazuje się dziełem performatywnym, przekształcającym polską humanistykę – z jednej strony nadrabiającym zaległości, jeśli chodzi o znajomość stanu badań, z drugiej, dzięki spójnemu ujęciu, propozycją przestrajającą wyobraźnię literaturoznawczą, przeorientowującą tryb lektury.

3.

Co istotne, Barcz nie odwołuje się do szeroko rozumianej literatury Zagłady, w swoich studiach interpretacyjnych nie uwzględnia utworów, które przynoszą reprezentacje losu zwierząt w czasie II wojny światowej, choć odnotowuje potrzebę

tego rodzaju badań (Barcz 51). I z pewnością kod interpretacyjny, jaki proponuje – wywiedziony z humanistycznej refleksji dotyczącej przewartościowań dokonujących się w reakcji na doświadczenia graniczne – dałoby się zastosować również w odniesieniu do tekstów należących do tego kręgu tematycznego. Nie można jednak powiedzieć, by monografia Krupińskiego wypełniała tę lukę, autorzy bowiem przyjmują na tyle różne założenia, że ich dociekań nie sposób uznać za komplementarne. Szczeciński badacz okazuje się przede wszystkim znacznie bardziej ostrożny; jest przekonany, iż próba opowiedzenia o „częstokroć tragicznym losie zwierząt w tak szczególnym kontekście jak II wojna światowa, Holokaust”, może być „poczytana za mimowolny przejaw deprecjacji ludzkiego cierpienia, a nawet gest urażenia cudzej pamięci” (Krupiński 12). Ostatecznie w swojej pracy raczej nie podejmuje tego ryzyka, biografie pojedynczych pozaludzkich bohaterów właściwie go nie interesują. Co ciekawe, Krupiński jednocześnie wielokrotnie powołuje się na pracę francuskiego historyka Érica Barataya, której pionierski charakter polega właśnie na opowiadaniu historii z perspektywy zwierząt, także historii I wojny światowej.

Formułując wstępne założenia, autor deklaruje, że jego książka

nie przestając mówić o ludzkiej tragedii, o Shoah, równocześnie stara się przesuwając wektor interpretacyjny ku zwierzętom, czy – nieco szerzej to ujmując – ku temu, co zwierzęce, które z oczywistych względów w zajmującym nas kontekście lokowało się dotąd na odległych obrzeżach percepcji (Krupiński 17).

W toku dalszych rozważań doprecyzowuje jeszcze:

w wybranych przeze mnie utworach na myszy, szczury, ale i inne zwierzęta staram się równolegle patrzeć niejako z dwóch perspektyw: wspomniani reprezentanci fauny interesują mnie więc – w zgodzie z literaturoznawczym uzusem – jako symbol, alegoria, element metafory, czy też impuls do refleksji, której przedmiotem w istocie jest człowiek, z drugiej strony staram się tak uregulować swój filologiczny kompas, by jego igła wyraźnie wychyliła się w kierunku literackich narracji zwierzęcych, tekstów, które w zdecydowanie odmienny sposób problematyzują relacje pomiędzy ludźmi a zwierzętami, a właściwie zwierzętami innymi niż ludzie. Postantropocentryczna, ekofilozoficzna inspiracja, z jakiej starają się czerpać owe narracje (albo umiejętnie ją antycypują), sprawia, że zwierzętom w nim przedstawionym zdecydowanie bliżej do reprezentantów przyrodniczej, biocentrycznej, *eo ipso* „pozatekstowej” wspólnoty (Krupiński 107–108).

Te metodologiczne ustalenia zasługują na komentarz z co najmniej dwóch względów: jako rozproszone charakteryzują kompozycję książki, wprawdzie spójnej, ale zarazem niepodporządkowanej pewnej na początku wyłożonej koncepcji (wstęp tylko częściowo zaspokaja tego rodzaju oczekiwanie), która – jak się okazuje, kiedy ją zrekonstruować – zmierza – i to druga kwestia – do podtrzymania, trzeba

wyraźnie powiedzieć, antropocentrycznej hierarchii. Rozprawa Krupińskiego ma postać monografii kontekstowej, złożonej z dziewięciu w znacznej mierze niezależnych studiów interpretacyjnych, toteż badacz wypracowuje (i modyfikuje) metodologię w toku analiz, z których wyprowadza ogólniejsze wnioski. Specyfikę jego podejścia można najkrócej scharakteryzować autorską formułą: chodzi o zamysł przeprowadzenia „analizy sposobów ujmowania tego, co ludzkie, w kategoriach tego, co zwierzęce” (Krupiński 43). To rozpoznanie podlega, rzecz jasna, rozmaitym przekształceniom. Umieszczenie go w centrum dociekań interpretacyjnych skutkuje tym, iż zwierzęta zawsze przywoływane są w ramie porównania, w odniesieniu do sytuacji ludzi; w utworach, które interesują Krupińskiego, rzadko występują jako bohaterowie niezależni, pozostają raczej figurami języka. Trudno oczywiście czynić z tego zarzut, co więcej próba systematycznej refleksji na temat wskazanego zjawiska zdaje się uzasadniona, a nawet konieczna, także w świetle studiów nad przemocą językową. Wnioski, jakie badacz wyciąga z poszczególnych interpretacji, składają się na tezę, iż Zagłada jawi się jako cezura w relacjach człowieka ze zwierzętami, uświadamia bowiem, że „miejszem najściślejszego splotu między tym, co ludzkie i zwierzęce, jest umieranie, śmierć, zagłada” (Krupiński 108). Autor wszelako nie w pełni wyzyskuje krytyczny, emancypacyjny ładunek rysującej się w ten sposób wspólnoty międzygatunkowej. Właśnie tej kwestii chciałabym się szczególnie przyjrzeć. Krupiński niewątpliwie wypracował swoisty metodologiczny kompromis, zastanawiające wydaje się jednak, czy był on rzeczywiście konieczny, czy wynikał z charakteru samej materii literackiej, czy świadczy o specyfice polskich studiów nad zwierzętami (w tej wersji patronowałby im raczej Aleksander Nawarecki niż Przemysław Czapliński, bliższy z kolei perspektywie Barcz) skonfrontowanych z problematyką Zagłady. (Nawiasem mówiąc, warto podkreślić czy też skorygować, że wbrew tytułowi monografii autor nie koncentruje się wyłącznie na kontekście Zagładowym, co wszak nie pozostaje bez znaczenia).

Trzeba podkreślić, że Krupiński, dobierając kolejne utwory, które zazwyczaj umieszcza w centrum poszczególnych rozdziałów i opatruje wielokontekstowym komentarzem, pokazuje, iż zakres animalnych porównań nie dotyczy tylko najbardziej oczywistych – antysemitycznych, związanych z przemocą, deprecjonujących – skojarzeń Żydów ze szkodnikami, choć i im poświęca uwagę. Ale również w tym przypadku interesują go użycia niekonwencjonalne, w spokrewnionych ze sobą fragmentach opisuje, w jaki sposób dwoje spośród zajmujących go pisarzy – Zofia Nałkowska (w zapiskach z *Dzienników z czasu wojny*) i Marian Pankowski (w dramacie *Chrabąszcze* oraz mikropowieści *Była Żydówka, nie ma Żydówki*) – wyzyskało wywrotowy, dywersyjny potencjał tej kliszy, odwracając jej pejoratywne nacechowanie, budując obrazy empatycznego, a miejscami wręcz afirmatywnego utożsamienia ze zwyczajowo tępiionymi owadami i gryzoniemi. Tym bardziej może dziwić, że kiedy badacz omawia zjawisko dehumanizacji (znamienne, że posługuje się właśnie tym określeniem, nie opatrując go krytycznym komentarzem), nie

zastanawia się, dlaczego podobnie jak animalizacja jest ono z gruntu deprecjonujące (Krupiński 201). Wynotowuję te sformułowania, ponieważ okazują się one symptomatyczne dla słownika Krupińskiego. Zasadniczo jedną z najbardziej charakterystycznych cech jego narracji staje się bezkrytyczne przyjmowanie (a w kilku przypadkach nawet i zawężenie) horyzontu animalnej wyobraźni, jaki wyznaczają poszczególne dzieła, gotowość przystania na ustalone w nich antroponormatywne hierarchie, podczas gdy zwierzęta, także kiedy występują na płaszczyźnie figuratywnej, potrzebują lektury podejrzliwej i emancypacyjnej.

Na tym tle dodatkowego znaczenia nabiera gradacyjna (z pewnymi odstępstwami) kompozycja książki, zmniejszający się w kolejnych interpretowanych utworach stopień instrumentalizacji innych gatunków. I tak w dwóch pierwszych rozdziałach zajmuje Krupińskiego twórczość Nałkowskiej, zwraca on uwagę na kilka odmiennych kwestii, które autorka wypowiada, posługując się ramą analogii zwierzęcej. Najpierw to szereg animalnych obrazów pojawiających się w *Dziennikach z czasu wojny* (są wśród nich wspomniane owadzie porównania), ich sednem jest pozornie kontrowersyjna w swym anachronicznym wydźwięku darwinowska wizja historii (Krupiński 55), a co za tym idzie wizja wojny jako wariantu walki o byt. Jednak w przypadku Nałkowskiej konsekwencją takiego myślenia okazuje się empatyczne utożsamienie ze zwierzętami; analogiczne refleksje odnajduje badacz w wierszu Czesława Miłosza oraz w powieści Melchiora Wańkowicza. Te zagadnienia stają się kluczowe w szerszym kontekście wypracowywanej przez autora koncepcji:

wszyscy troje [...] wybitni modernistyczni pisarze, rzutując „skandal” ludzkiego cierpienia na szerokie tło wystawionych na mękę żywotów zwierząt, w istocie – nawet jeśli działo się to po części nieświadomie – kwestionowali wyjątkowość (czytaj: wyższość) ludzkiego bólu (nawiasem mówiąc, najczęściej spowodowanego przez „współgatunkowiczów”). Tym samym przyczynialiby się do wyraźnego zrewidowania pozycji, jaką niemal odruchowo zwykło się człowiekowi wyznaczać w obrębie królestwa natury. W wyniku tej empatycznej operacji stopniowo zamazywałyby się kontury jeszcze jednej wartościującej opozycji: człowiek *versus* inne gatunki (Krupiński 63).

Mimo że do tych założeń badacz powraca w kilku miejscach, zarazem udaje mu się zrealizować je tylko połowicznie i to nie z powodu nietrafnego doboru interpretowanych tekstów, sam bowiem niejednokrotnie zdaje się wręcz dążyć do utrzymania owej antroponormatywnej opozycji. Choćby wówczas, kiedy z dzieła Nałkowskiej wynotowuje jeszcze inny przypadek analogii ludzko-zwierzęcej, który dotyczy tym razem zapisanej w *Medalionach* (w opowiadaniu pt. *Wiza*) reminiscencji jednej z ocalałych z Birkenau, wspominającej, jak pracując w obozowej kuchni, odkryła gniazdo myszy i zwalczyła w sobie impuls, by oddać je kotu, bo – przyznała – uwiadomiła sobie, że ten zamiar brał się z „ciekawości gestapowca”, chęci przypatrywania się śmierci zjadanych przez drapieżnika zwierząt. Formułując narzucające się w tym

kontekście wnioski o „skali wewnętrznych zniszczeń” (Krupiński 102), do których przyczyniło się doświadczenie wojny, Krupiński nie uściśla, czy odnosi tę diagnozę również do stosunku bohaterki do zwierząt. Co więcej, dobitnie podkreśla, że jej „zarażenie obojętnością” przejawia się właśnie w tym, iż nie dostrzega różnicy między Żydami a myszami, które zresztą zostają wyraźnie sfunkcjonalizowane w narracji badacza, osnutej również wokół innych tekstów Nałkowskiej, w jakich pojawiają się te gryzonie. Gdyby – prawdopodobnie wbrew autorowi – wyostrzyć jego wnioski, okazałoby się, że zniesienie owej opozycji świadczy o swoistym zaburzeniu bohaterki. Nie posuwając się zatem tak daleko, byłabym jednak skłonna twierdzić, iż o ile badacz jest przekonany o podobieństwie (nawet tożsamości) ludzkiego i poza-ludzkiego cierpienia, o tyle z pełnym przekonaniem hierarchizuje znaczenie życia zwierzęcia i człowieka. A to rozgraniczenie wyraźnie rzutuje na metodologiczną ramę jego interpretacji.

Swoisty rewers odruchu, który w *Medalionach* skutkowało ocalającym gestem, Krupiński odnajduje we wspomnieniu Konrada Lorenza – bohatera kolejnego rozdziału. Austriacki uczony w jednej ze swoich najbardziej znanych popularyzatorskich książek *I tak człowiek trafił na psa* zwierzał się z dręczących go w młodości skrupułów, gdy zmuszony był zabijać młode szczury stanowiące pożywienie dla hodowanych w laboratorium pytonów. Literaturoznawca proponuje frapującą psychoanalityczną wykładnię tych zapisków, sięgając do mało znanego epizodu z biografii etologa, kiedy jako członek NSDAP w czasie wojny zaangażował się w program badań o charakterze eugenicznym nad potomkami małżeństw polsko-niemieckich; w wyniku tych prac osoby posiadające przewagę cech aryjskich miały zostać poddane germanizacji, pozostałych zaś pozbawiano prawa posiadania dzieci, a często posyłano do obozów koncentracyjnych. Lorenz czynnie uczestniczył zatem w rasistowskim procederze, nierzadko skutkującym śmiercią jego ofiar. Krupiński twierdzi, że w spisanej po latach opowieści o traumatycznym doświadczeniu uśmiercania gryzoni uczony zaszyfrował nawiedzające go wspomnienia związane z eksperymentami przeprowadzanymi na ludziach. W rezultacie literaturoznawca niewiele uwagi poświęcił stosunkowi etologa do innych gatunków wykorzystywanych w laboratoriach, przyjął, że ich instrumentalne traktowanie wynikało z charakteru pracy zoologa, i o ile drobiazgowo roztrząsał, kogo mogły reprezentować szczury, o tyle nie spróbował sproblematyzować postępowania noblisty wobec zwierząt – a przecież zasłynął on z prac, w których opowiadał o nich przede wszystkim z pozycji oddanego miłośnika, co już zasługiwałoby na osobną refleksję i co z pewnością pogłębiłoby znaczenie odkrytej przez badacza analogii. Dodatkowo Krupiński wprowadza do swojej narracji kuriozalny kontekst, kiedy kojarzy ten epizod z biografii Lorenza ze wspomnieniami Agaty Bielik-Robson, która z afirmacyjnym uniesieniem opowiadała, jak w młodości pracowała w firmie deratyzacyjnej i czasami zmuszona była dobijać zwierzęta. Również tego wyznania badacz nie opatruje krytycznym komentarzem. Tym samym w swojej interpretacji autor

sprowadza szczury do statusu figur, nie robi więc użytku z narzędzi, jakie oferuje humanistyka nieantropocentryczna.

To zaniechanie staje się jeszcze bardziej wyraźne w następnym rozdziale, poświęconym *Kronice getta warszawskiego* Emmanuela Ringelbluma, z której Krupiński celnie wydobywa krótki fragment (dokładnie jedno zdanie), mówiący o tym, iż dochodziło do przrzucania żywych krów nad murem getta. Co ciekawe, refleks podobnych praktyk odnajduje również w *Chlebie rzuconym umartym* Bohdana Wojdowskiego oraz w opowiadaniu Ludwika Heringa z tomu *Ślady*, tyle że w tym drugim wspomina się o przeciskaniu kłęczących krów przez otwory w ogrodzeniu. Dla badacza wszelako te obrazy stają się niejako pretekstem, by zaproponować własną narrację o niewątpliwie bezprecedensowym, ale w studiach nad Zagładą wielokrotnie już omawianym, dziele historiografii oraz o zjawisku szmugłu – wiadomo wszak, iż w warunkach getta przemysł żywności był konieczny i powszechny. Rzecz jednak w tym, że nie udaje mu się spojrzeć na tę kwestię z mniej oczywistej perspektywy. W swoim komentarzu z jednej strony żywe zwierzęta sprowadza do kategorii surowca, z drugiej zaś przedwcześnie przypisuje tej scenie szereg przenośnych znaczeń. Nie docieka, co musiały przeżywać ssaki tak wrażliwe jak krowy, z pewnością poturbowane i przerażone, prawdopodobnie ranne, następnie zabijane w pośpiechu. Przecież gdyby, wzorem Érica Barataya, autor sięgnął do fachowej zoologicznej literatury, mógłby przekonująco zrekonstruować ich stan, a więc wprowadzić korektę do dominującej narracji – z całą mocą powiedzieć, iż obiekty szmugłu były w tym i w wielu innych przypadkach podmiotami. Tymczasem Krupiński daje się ponieść kolejnym kulturowym skojarzeniom, wykraczającym daleko poza brutalną dosłowność obrazu przrzucanych krów, prowadzącym go do wywołującego nie tylko wątpliwości, ale i sprzeciw zestawienia opisu Ringelbluma z twórczością malarzką Marca Chagalla.

W dalszej części książki interesują autora sytuacje, kiedy ludzka tożsamość konstruowana jest przez odniesienie do zwierząt. Zasadniczo wokół tego problemu, jeśli dobrze zrozumiałam intencje kryjące się w może nadto dygresyjnym wywodzie, osnute są rozważania poświęcone znanej pracy Mirosława Bałki pt. *Winterreise* i obozowym wspomnieniom Seweryny Szmaglewskiej (*Dymy nad Birkenau*). Dodatkowo ważnym kontekstem dla obu dzieł czyni badacz, niesłusznie chyba pominięte w tytule rozdziału, *Shoah* Claude’a Lanzmanna. Krupiński stara się wskazać pokrewieństwo między relacją więźniarki, która opowiadała o towarzyszącym jej w obozie poczuciu opuszczenia przez zwierzęta (czy wręcz przyrodę), komentarzem francuskiego reżysera zwracającego uwagę na uchwycone w filmie zajęcia – marzącego, by ci, którzy nie mogli jak one uciekać, wcielili się w nie w przyszłym życiu, oraz wideoinstalacją współczesnego artysty rejestrującego z kolei zjawisko przejmowania polagrowej przestrzeni przez przyrodę. Znamienne, że badacz posługuje się rzeczownikiem *natura*, wielokrotnie postępowanym w studiach ekokrytycznych jako niekoniecznie ciężący ku realistycznym przedstawieniom, swoiście

zawłaszczonym przez antropocentryczne imaginarium. Również we wskazanej konstelacji Krupiński dość łatwo i bezkrytycznie przystaje na ujęcie do pewnego stopnia figuratywne, wpisane w omawiane przez niego dzieła, niedostatecznie zaś problematyzuje kwestię relacyjności między człowiekiem a przyrodą, widzi ją raczej jednokierunkowo.

Nieco inaczej wątek określania się przez odniesienie do zwierzęcia badacz kontynuuje w lekturze *Chrabąszczy* Pankowskiego. W drugim z rozdziałów poświęconych utworowi koncentruje się na okolicznościach, w jakich bohaterka dramatu przeżyła wojnę. Żydówka ukrywała się w chlewiku, gdzie nawiązała przyjacielską relację z wieprzem, hodowanym potajemnie przez udzielającą jej schronienia rodzinę. W pewnym momencie zwierzę zostało zabite na mięso, kobietę zaś poczęstowano chlebem ze smalcem zrobionym z jego ciała. Podobieństwo losu obojga bohaterów mogłoby skłaniać do próby wglądu w doświadczenie zwierzęcia, tymczasem Krupiński najpierw zastrzega, że jest świadomy, iż takie zestawienie losów (przez pisarza niewątpliwie zamierzone) mogłoby uchodzić za „błuźniercze” (Krupiński 234), następnie upiera się – przecież wbrew możliwościom, jakie stwarza literatura – że nie byłibyśmy w stanie „wyobrazić sobie, jak to jest być czymś/kimś innym niż my sami” (Krupiński 228). Z tego powodu konsekwentnie nie zajmuje go perspektywa wieprzka skazanego na śmierć; uznaje, że jego rola w utworze sprowadza się do potwierdzenia człowieczeństwa głównej bohaterki, czego odmawiali jej inni ludzie. W wykładni, jaką proponuje Krupiński, kluczowe okazuje się skojarzenie z obozowymi wspomnieniami Emmanuela Lévinasa. Myśliciel opowiadał, jak do komanda, do którego należał, przybłąkał się pies, swym zachowaniem przywracając więźniom poczucie, że są ludźmi. Tym samym trudno tu mówić o relacji dwóch równorzędnych podmiotów, a już na pewno nie o przyjaźni, zwierzę zostaje bowiem potraktowane instrumentalnie, jednak badacz daleki jest od tego rodzaju krytycznej refleksji.

Powtórnie do owego fragmentu opowieści filozofa Krupiński odwołuje się w ostatnim rozdziale monografii, gdzie do podobnej roli sprowadza zwierzęcych bohaterów trzech książek dla dzieci poświęconych Zagładzie: wśród nich wyróżnia powieść Ryszarda Marka Grońskiego *Szlemiel*, w której narracja prowadzona jest z perspektywy tytułowego buldoga angielskiego, w wyniku wojny rozdzielonego ze swoją żydowską rodziną. Mimo możliwości, jakie w kontekście krytyki nie rozumianej antropomorfizacji stwarza ta opowieść (i co przekonująco pokazała Barcz w drukowanym wcześniej fragmencie swojej monografii poświęconym narracjom zwierzęcym, który Krupiński znał), badacz pisze o swoście alegorycznym rysie postaci. Sugeruje, iż psie doświadczenie jest tu raczej drugorzędne, a autorowi zależało na przybraniu sugestywnej animalnej maski. Analogicznie część rozważań poświęconych *Chrabąszczom* domyka uwagę, iż opowieść o przyjaźni Żydówki z wieprzem ma cechy apologu (Krupiński 239). Stawiając tego rodzaju diagnozy,

Krupiński właściwie zaprzepaszcza wywrotowy potencjał perspektywy nieantropocentrycznej.

W sposób, w jaki badacz każdorazowo rozwija wielokrotnie powtarzane rozpoznanie, iż wojna i Zagłada stają się „impulsem do ponownej refleksji na temat granicy pomiędzy *humanitas* a *animalista*” (Krupiński 241), wpisana jest pewna asymetria. Przede wszystkim Krupiński koncentruje się raczej na przypadkach ujmowania tego, co ludzkie, w kategoriach tego, co zwierzęce, natomiast kiedy podejmuje się analizy wiersza Tadeusza Różewicza pt. *Ucieczka świnek dwóch (z obozu zagłady – rzeźni)*, którego ramy wyznacza odwrotny kierunek porównania, swój komentarz obudowuje szeregiem zastrzeżeń dotyczących posługiwania się analogią między losem zwierząt w hodowlach przemysłowych a losem ludzi w obozach Zagłady. Odnotowuje ryzyko deprecjacji ofiar: „[r]yzyko odkonkretnienia Holocaustu, które w pewnym momencie przekształcić się może (musi?) w uniwersalizację” (Krupiński 256). Kiedy stwierdza: „Zastanowić się [...] powinniśmy, czy i w jakim stopniu podobna sytuacja zwalnia nas z niektórych moralnych ograniczeń” (Krupiński 258), trudno nie odnieść wrażenia, że bliżej mu do stanowiska krytyków owego porównania. Utwór Różewicza przeciwstawia dyskursowi aktywistów ekologicznych (omawia kontrowersyjną wystawę „Holokaust na twoim talerzu”), upierając się, iż poeta ma większe niż oni prawo, by posługiwać się tą analogią. Zarazem równie arbitralnie przyjmuje, że głos autora *Regio* jest paradygmatyczny dla „myślenia polskich pisarzy o zwierzętach przez człowieka przeznaczonych na rzeź” (Krupiński 255), co nieoparte stosowną argumentacją okazuje się wnioskiem dalece uogólniającym. Wątpliwości potęguje jeszcze decyzja, by komentarz do wiersza zbudować wokół tytułowego wyrażenia. Wprawdzie charakterystyczna dla narracji i wypracowanej w całej książce metodologii mikrologiczna lektura, skupienie na fragmencie, marginesie, szczelinie, w większości interpretacji okazuje się zasadne, autor bowiem niejako wykazuje, że nieantropocentryczna refleksja rzeczywiście odbywa się na obrzeżach, jednak w przypadku analizy tekstu Różewicza dochodzi do swoistego odizolowania tytułu od utworu. Wszystko to sprawia, że w wywodzie badacza gubi się sens porównania, którego sednem jest przecież interferencja między jego członami, i gubią się również same zwierzęta zdominowane przez referowaną w pracy dyskusję, sprowadzone do figur języka.

Ostatecznie stanowisko Krupińskiego okazuje się dość spójne, ale też bardziej zachowawcze niż wskazywałyby na to deklaracje autora – już choćby podtytuł monografii nazbyt wiele obiecujący. Trafnie propozycję badacza charakteryzuje jeden szczególnie, niedyskursywny gest. Otóż książka poza zwyczajowym indeksem osób zawiera także indeks zwierząt, pojawiających się w omawianych utworach, wymieniane są one wedle klucza leksykalnego, toteż nazwy gatunkowe i rodzajowe nie odsyłają do siebie nawzajem, co jest zrozumiałe jako że wynika z przyjętego porządku; wiele do myślenia daje natomiast brak człowieka, ludzkich bohaterów

w tym wyliczeniu. Tak sporządzony indeks zwierząt wywołuje niestety skojarzenia z indeksem rzeczowym.

4.

Jeśli miałabym wskazać najważniejszą płaszczyznę porównania i poróżnienia książek (a więc również perspektyw badawczych) Barcz i Krupińskiego, byłby nią język – tak język literatury, jak i język naukowych narracji obojga autorów.

Podstawowa różnica między wymową ich książek, która jednocześnie skłania, by je zestawiać, dotyczy stopnia wiary w emancypacyjny potencjał literatury. Podczas gdy Barcz pisze:

w proponowanej tu koncepcji realizmu ekologicznego zwierzęta mogą być reprezentowane dzięki różnym literackim strategiom uchwycenia ich inności, dzięki wspólnym dla ludzi i zwierząt elementom zmysłowego i ucieleśnionego doświadczenia, wreszcie z uwagi na przeplatanie się świata ludzkiego z przyrodniczym, w którym dochodzi do nieuchronnych spotkań, doświadczeń i śmierci (Barcz 14),

Krupiński deklaruje:

skłaniałbym się ku opinii, że przedstawicielom literaturoznawczej wspólnoty interpretacyjnej nawet na moment nie wolno zapominać, że – przywołajmy Wisławę Szymborską – przyszło im (nam) podążać za napisaną sarną, która biegnie przez napisany las. Równocześnie jednak należałoby dokładnie sprawdzić, czy tropy naszej sarny nie wiodą przypadkiem – również – poza teksty (Krupiński 231).

Już zderzenie tych cytatów pozwala stwierdzić, że choć obie prace zbliża przekonanie autorów, iż cierpienie jest doświadczeniem ponadgatunkowym, to zarazem dzielą je poglądy dotyczące możliwości jego przedstawiania. Podobnie rysuje się kwestia odniesień do wiedzy przyrodniczej: Barcz niejednokrotnie wspiera się fachowymi opracowaniami, w książce Krupińskiego te pozostają raczej w warstwie deklaratywnej.

Wreszcie wart uwagi jest również język badaczy: w książce Barcz – oszczędny, rzeczowy, dążący do pewnego rodzaju przejrzystości, ale zarazem oddany zwierzętom (i szerzej przyrodzie), nie pozbawiony swoistych empatycznych pasaży, niejako uwydatniających animalnych bohaterów, co widać nie tylko w ostatnim, najbardziej efektownym rozdziale, w którym autorka przeprowadza udany eksperyment. Z kolei narracja Krupińskiego okazuje się niezwykle zretoryzowana i w konsekwencji swoiście ludzka, nierzadko dość wyraźnie skupiona sama na sobie. W dodatku w metarefleksyjnych fragmentach badacz charakteryzuje swój wy-

wód jako „wędrowkę po tematach”, zdarza mu się pisać o zwierzęcych motywach (Krupiński 93) – raczej mówi właśnie o motywach zamiast o „przedstawieniach” czy „reprezentacji”, te sformułowania dominują z kolei w pracy Barcz. Tym samym autor niejako zdradza, iż w istocie bliżej mu do tematologicznej propozycji Janiny Abramowskiej, którą zresztą w pewnym momencie wielokrotnie przywołuje, niż do prac mieszczących się w paradygmacie humanistyki nieantropocentrycznej.

O ile koncepcja Barcz, choć inspirująca, może budzić zastrzeżenia jako nadto utopijna, przez to mająca zastosowanie do ograniczonej liczby utworów, stawiająca im zbyt wysokie wymagania, o tyle założenia Krupińskiego zdają się nazbyt sceptyczne. W pewnym momencie badacz niewątpliwie słusznie stwierdza, iż upodmiotowienie zwierząt charakterystyczne jest „dla tej części piśmiennictwa, w którą wpisana byłaby pogłębiona ekofilozoficzna samoświadomość” (Krupiński 231), choć trudno oczywiście zawęzić to zjawisko tylko do takich tekstów. Zastanawia jednak dlaczego, kiedy omawia zagadnienie ludzko-zwierzęcych analogii, raczej wystrzega się krytycznej analizy antroponormatywnych mechanizmów języka, dlaczego umiarkowanie nicuje zastane animalne imaginarium i dlaczego w trybie interpretacyjnego domysłu nie próbuje pogłębić przedstawień poza-ludzkich bohaterów.

Cary Wolfe w znanym artykule *Co to jest posthumanizm* postulował, by międzygatunkową wrażliwością objąć wszelkie wymiary refleksji nie tylko bezpośrednio odnoszące się do zwierząt (Wolfe 125–153). Sądzę, że właśnie na tej płaszczyźnie mogą spotkać się obie prace, warto skorzystać z koncepcji Barcz i Krupińskiego, z wypracowanych w *Realizmie ekologicznym* narzędzi i ze wskazanego przez szczecińskiego badacza obszaru poszukiwań, by eksplorować warstwę figuratywną, wyobrażeniową oraz fantazmatyczną, wyprowadzać przedstawienia potencjalnie wpisane w teksty, upodmiotawiać zwierzęta zinstrumentalizowane w dyskursie.

BIBLIOGRAFIA

- Barcz, Anna. *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”, 2017.
- Filipowicz, Anna. *Przez zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017.
- Jarzyna, Anita. „Wprowadzenie do post-koiné: nieantropocentryczne języki poezji”. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka* 30 (2017). S. 107–141.
- Krupiński, Piotr. „Dlaczego gęsi krzyczały?” *Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 2017.
- Weil, Kari. „Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie”. Przeł. P. Sadzik. *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Red. A. Barcz, M. Dąbrowska. Lublin: E-naukowiec, 2014. S. 15–37.
- Wolfe, Cary. „Co to jest posthumanizm?”. Przeł. K. Krasuska. *Teksty Drugie* 1–2 (2013). S. 125–153.

DROGI I BEZDROŻA POLSKIEGO POSTKOLONIALIZMU

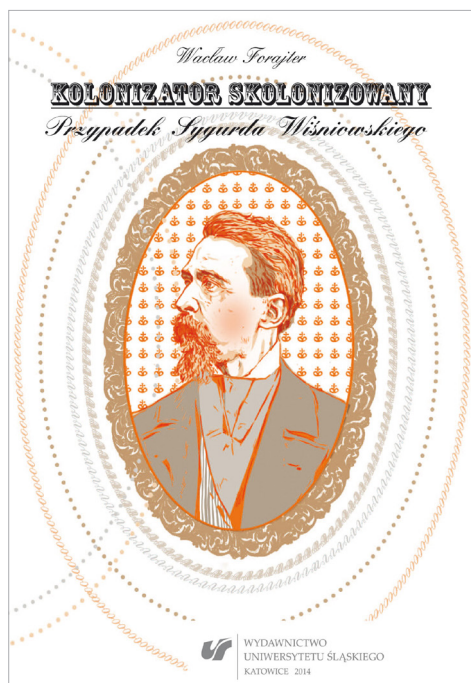
TOMASZ NAKONECZNY⁵

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Forajter, Waław. *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014. 332 S.

Rosnące od kilkunastu lat w Polsce zainteresowanie studiami postkolonialnymi owocuje kolejnymi propozycjami potraktowania ich jako skutecznego narzędzia do rozwikływania typowo polskich paradoksów i sprzeczności. Kluczowe kategorie postkolonialne, takie jak – by wymienić te najbardziej nośne – centrum, hegemon, imperializm, peryferie, resentyment, orientalizm, aplikowane są do bardzo różnych zjawisk narodowej kultury i historii, zwłaszcza tych, wokół których narosło najwięcej niezgody i dla których oceny nie wypracowano dotąd choćby względnie ujednoczonych języków opisu. Przedmiotem postkolonialnych interpretacji bywają zatem sarmatyzm, romantyzm, zabory, latentna obecność dziedzictwa przedchrześcijańskiego, stosunki społeczne na Kresach Wschodnich, rywalizacja polsko-rosyjska, historia i dziedzictwo PRL, a nawet polityczno-gospodarcze relacje z Unią Europejską; niekiedy stają się nim także określone grupy społeczne (inteligencja), autorzy (Andrzej Stasiuk), teksty (*Lalka*) etc.

Książka Waława Forajtera, nosząca znamiona obszernego studium przypadku, zachęca do spojrzenia na rodzimą problematykę postkolonialną z bardzo określonej perspektywy zewnętrznej. Tej mianowicie, którą wyznacza scena pierwotna nowocześnie rozumianego imperializmu, czyli dziewiętnastowieczny zespół praktyk kolonialnych wraz z uzasadniającymi je dyskursami władzy (seksistowskim, rasistowskim, nacjonalistycznym etc.) oraz tymi daleko bardziej wyrafinowanymi spod znaku liberalizmu i pozytywizmu.



5 E-mail: tomnak@amu.edu.pl, tomasz.nakoneczny@wp.pl

Chciałbym – powiada autor *Kolonizatora skolonizowanego* – przywrócić pojęcia postkolonialne ich pierwotnemu użyciu, czyli wykorzystać je do analizy języka dziewiętnastowiecznego imperializmu i udowodnić, że nie są, przynajmniej w zastosowaniu do prozy podróżniczej, wyłącznie pustą retoryką, popisem współczesnych Gorgiaszów, ale pozwalają lepiej zrozumieć samą polskość, jej partykularyzm i uniwersalność (Forajter 9).

Umożliwiać ma to literacka i reportażowa twórczość Sygurda Wiśniowskiego (1841–1892), mało dziś znanego podróżnika i literata galicyjskiego, w której zdaniem Forajtera skupiają się

jak w soczewce, najważniejsze idee tamtego czasu: wątpliwości i aporie ewolucjonizmu, liberalizmu, utylitaryzmu, scjentyzmu oraz innych ówczesnych -izmów. Stąd twórczość Wiśniowskiego, nade wszystko zaś jej uwikłania ideologiczne, można uznać za typowe wręcz spotkanie ówczesnego europocentryzmu z peryferyjną, polską podmiotowością (Forajter 10).

Nie jest do końca jasne, w jaki sposób i w jakiej mierze pomocne w rozumieniu polskości, jej „partykularności i uniwersalności” miałyby być erudycyjny *tour de force* badacza po dziewiętnastowiecznych -izmach tudzież ich literackich korespondencjach ani na czym w istocie polegałyby tak typologicznie klarowna reprezentatywność głównego bohatera książki. Druga kwestia nie powinna może stanowić powodu do utyskiwań: międzynarodowy kontekst działalności literacko-dziennikarskiej Wiśniowskiego, jego widoczne związki z życiem intelektualnym epoki, a nadto towarzysząca temu ideowa synkretyczność czynią zeń zjawisko godne uwagi w wymiarze polskiej recepcji systemu kolonialno-kapitalistycznego. Sprawiają także, że trudno Wiśniowskiego nie rozgrzeszyć z jego prowincjonalizmu ani nie pominąć okoliczności w przypadku twórców mniej światowych niemożliwej do pominięcia: historycznoliterackiej marginalizacji i – zasadniczo rzecz biorąc – czytelniczego zapomnienia. Daleko bardziej problematycznie prezentuje się cel ogólny, jaki został nakreślony w przytoczonym wyżej fragmencie: lepsze zrozumienie polskości dzięki poddaniu jej analizie postkolonialnej, przy czym ta ostatnia ma być przeprowadzona, jako się rzekło, w odniesieniu do dziewiętnastowiecznego kolonializmu / / imperializmu zachodniego, który – jak zakłada Forajter – stanowi rzeczywistość najbardziej przystającą do słownika teorii postkolonialnej.

Że czynienie Polski i Polaków obiektami zainteresowania rzeczonyj teorii pozostaje kwestią polemiczną, nie trzeba przekonywać zorientowanych w literaturze przedmiotu. Wszelako również niezorientowani w meandrach tejże potrafiliby zapewne znaleźć dobre argumenty na rzecz każdej ze stron sporu, i to odwołując się przy tym do samego tylko zdrowego rozsądku. Pytanie bowiem o opisywalność syndromu polskiego w kategoriach postkolonialnych ma charakter tyleż rzeczowo-pragmatyczny (jak wiarygodnie i celowo aplikować owe kategorie do analizy

lokalnych uwarunkowań?), co pojęciowo-teoretyczny (czy w ogóle jesteśmy uprawnieni do wykorzystywania tych kategorii bez semantycznego nadużywania pojęcia kolonializmu i pokrewnych mu?). O ile względnie łatwiej w tej mierze osiągać zgodę w odniesieniu do zagadnień cząstkowych, takich na przykład jak występowanie symptomów świadomości (post)kolonialnej w poszczególnych tekstach, o tyle generalne sytuowanie Polski w gronie krajów o (post)kolonialnej charakterystyce potrafi budzić fundamentalny sprzeciw (zob. Pomian).

Książka Forajtera wchodzi w ów obszar dyskusyjny z pozornie tylko banalną – na płaszczyźnie metodologicznej – propozycją uporządkowania skomplikowanej materii poprzez odwołanie się do pojęć źródłowych takich jak imperializm, co w danych okolicznościach oznacza głównie ich dziewiętnastowieczne konotacje, przy czym pojęcia te osadzone są w materii dyskursywnej, w której dominują teksty literackie oraz literaturze pokrewne. Rzutuje to w znacznym stopniu na oczekiwania badawcze. Można odnieść wrażenie, że najbardziej nurtuje autora pytanie, czy „dziewiętnastowieczny Europejczyk, a szczególnie Europejczyk «skolonizowany», faktycznie nie miał szans na ogląd zachodniej ekspansji z innej, nieimperialnej perspektywy?” (Forajter 141). Dociekania obliczone na re-konstruowanie minionych realiów społecznych (zwłaszcza gdy dotyczą sfery mentalnej), a więc odwołujące się mimowolnie do podstawowych pytań epistemologicznych z zakresu wiedzy historycznej (tu: historycznoliterackiej), jest zawsze obarczone ryzykiem imputacji kulturowej. Chodzi rzecz jasna nie o samą imputację (która jawi się każdorazowo jako nieuchronna), lecz o proporcje: czy dana imputacja nie wnosi do oglądu przeszłego stanu rzeczy pewnego nadmiaru światopoglądowego, który ogląd ów czyni anachronicznym bądź wręcz jawnie ideologicznym. W rozpatrywanym przypadku ryzyko pomnaża specyfika studiów postkolonialnych, wykazujących skłonność, zwłaszcza na gruncie badań kulturo- i literaturoznawczych, do dalej idącego „interwencjonizmu” moralnego.

Oczywiście, trudno zaprzeczyć, że XIX wiek stanowi monumentalne w skali *theatrum* kształtowania się bądź utrwalania klasycznych układów i zależności kolonialnych. Znaczna część formacyjnych tekstów *postcolonial studies* odwołuje się doń jako do naturalnego residuum imagologicznego, z niego też czerpie przesłanki tak moralne, jak intelektualne do konstruowania swoich matryc światopoglądowych; dość wspomnieć tu *Orientalizm* Edwarda Saïda czy *Trubadurów imperium* Ewy Thompson.

Z polskiego punktu widzenia sprawą szczególnie doniosłą będzie w kontekście dziewiętnastowiecznym funkcjonowanie narodu pozbawionego własnej państwowości i podporządkowanego cudzym interesom. Choć zapewne za okoliczność nie mniej istotną powinniśmy uważać nieobecność polskiej kultury w procesie formowania się światowego kanonu w praktycznie wszystkich dziedzinach sztuki, z literaturą na czele, jakże odczuwalną, przynajmniej, do dzisiaj i jakże silnie rzutującą na dzisiejsze sposoby ustalania hierarchii ważności w kulturze.

Autor *Kolonizatora skolonizowanego* braki te odsuwa na dalszy, mniej zajmujący uwagę plan dzięki koncentracji na uwikłaniach tekstualnych swojego protagonisty, a także – *pari passu* – na ich wielostronnie oświetlanym kontekście cywilizacyjnym i kulturowym. Chwytem, który wybija się tutaj na plan pierwszy i który może przysporzyć najwięcej pożytków czytelnikowi zorientowanemu na lekturę krytycznokulturową, jest odsłanianie w tekstach Wiśniowskiego rozmaitych aspektów i warstw ich „cudzo-słowności”. Daje to wrażenie naturalnego przenikania się intelektualno-duchowego wymiaru egzystencji lwowskiego podróżnika – poprzez określone działania, motywy, idee, a także wzory wyobraźni i emocjonalności – z postawami i mentalnością elit zachodnich. Poświadczenie tej „formacyjnej” przynależności Wiśniowskiego, a wraz z nim plejady polskich pozytywistów, wydaje się jednak mniej ważne oraz mniej interesujące aniżeli ujawniany w związku z nią mechanizm kompensacji. Polega on w ogólnym zarysie na kompensowaniu własnego złego położenia (utrącona niepodległość) poprzez partycypację w aksjologii centrum (kultura Zachodu) i wynikającą stąd możliwość deprecjonowania wartości tych, których położenie jest jeszcze gorsze (ludy podporządkowane przez mocarstwa zachodnie). Znamiennym wyrazem takiej postawy jest to, co Aleksander Świętochowski w rozprawie *Poeta jako człowiek pierwotny* napisał – „z pychą bardziej adekwatną do sztuki europejskich mocarstw niż odpowiednią dla piśmiennictwa podbitego narodu” – na temat różnicy między literaturą europejską a wierzeniami animistycznymi:

„W naszej literaturze Słowacki więcej wywołał duchów i wprawił w ruch dusz niż cała mitologia polinezyjska”. Tak oto, mimowolnie, siłą kulturowego stereotypu, każącego postrzegać kulturę Zachodu jako zamkniętą całość w opozycji do kultur „pierwotnych”, słabi (Polacy) wzięli odwet na bezbronnych (Polinezyjczykach) (Forajter 123).

Kompensacja to z natury rzeczy iluzoryczna, a więc taka, jaką postkolonialiści zwykli identyfikować z Nietzscheańską koncepcją resentymentu. Byłyby więc powinowactwa polskich pozytywistów (a możemy w tych ostatnich widzieć metonię polskiej inteligencji jako takiej) z myślą i duchowością Zachodu czymś w istocie paradoksalnym. Oto łącząc w ramach tytułowej formuły „kolonizatora skolonizowanego” swoją nominalną przynależność do zachodniego świata wartości ze statusem narodu podporządkowanego, ukazują się Polacy w zetknięciu z podobnymi sobie ofiarami niesprawiedliwości dziejowej (Polinezyjczykami, Aborygenami, Afrykańczykami etc.) jako moralnie dwuznacznymi. Miast solidaryzmu i empatii, której można by się po nich spodziewać, ujawniają intelektualną ignorancję i moralną ślepotę charakteryzującą brytyjskich, francuskich czy belgijskich kolonizatorów. Casus Wiśniowskiego jest o tyle (jednak) przynajmniej nietypowy, że w przeciwieństwie do większości swoich kolegów po piórze, którzy podejmowali temat kolonii oraz szerzej – pozaeuropejskich cywilizacji ujarzmionych przez białego czło-

wieka, znał on tę rzeczywistość z autopsji. Znając ją zaś i będąc Polakiem, a więc reprezentując naród poddawany porównywalnemu w istocie uprzedmiotowieniu przez obcych, nie przezwyciężył ostatecznie „europocentrycznej optyki”, nie stanął konsekwentnie po stronie ofiar, nie wyciągnął wystarczająco pogłębionych wniosków na temat ogólnego położenia własnego narodu. Jak zauważa Forajter pisząc o zetknięciu się swojego bohatera z Aborygenami:

Polskość nie umożliwiła mu pokonania radykalnego poczucia własnej obcości, podsytego lękiem i pogardą. Na jego punkt widzenia cały czas oddziaływał zachodni pogląd, zgodnie z którym pierwsi mieszkańcy Australii byli istotami półludzkimi, półzwierzęcymi, oddalonymi w rozwoju o tysiące lat od *Homo Europaeus* (Forajter 225).

Jest oczywiście rzeczą frapującą i wartą osobnego rozważenia to, w jaki sposób wspomniany mechanizm kompensacji może być interpretowany przez współczesną psychologię. Jeśli jednak postawa Wiśniowskiego i innych współczesnych mu nadwiślańskich piewców nowoczesności ma podlegać ocenie z perspektywy relacji Polski i słownika postkolonialnego, powinniśmy zwrócić uwagę na coś jeszcze. Konkretnie na dwie sprawy.

Po pierwsze, na ogólny fakt, iż historię studiów postkolonialnych wyznacza, jak słusznie zauważa Leela Gandhi, dialektyka marksizmu i poststrukturalizmu/postmodernizmu (Gandhi 9). Wartość dodana, jaką wnoszą do tej interesującej i – dodajmy – nieco osobliwej z metodologicznego punktu widzenia syntezy sami postkolonialiści, polega, moim zdaniem, na wyprowadzaniu z niej wniosków służących praktycznym celom, dającym się ująć hasłowo jako zwalczanie skutków kolonialnego dziedzictwa w sferze dyskursywno-symbolicznej. Ujawnia się przy tym istotna różnica między inspirującym postkolonialistów (głównie, jak się zdaje, tych pochodzących z krajów Trzeciego Świata) marksizmem a tak pojętą teleologią postkolonialnej badawczości. O ile marksizm w swoich diagnozach kapitalizmu i imperializmu wystrzega się zasadniczo stosowania kategorii moralnych, uzurpując sobie status bezstronnego i wyzbytego emocji obserwatora społecznej rzeczywistości, o tyle w ramach studiów postkolonialnych pozostają te kategorie – jawnie bądź ukrycie – nadrzędną instancją odwoławczą, faktycznym uzasadnieniem dokonywanych analiz i rozstrzygnięć. Nie efektywność, postępowość czy jakikolwiek inny użyteczny aspekt relacji (post)kolonialnej stanowi tutaj właściwy przedmiot zainteresowania, lecz aplikowalne do wyjaśniania tych relacji pojęcia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, kłamstwa i prawdy etc. Rozbiórka instytucji (post)kolonialnych przeprowadzana przez badaczy o orientacji poststrukturalistycznej/postmodernistycznej nie jest w gruncie rzeczy niczym innym jak działaniem na rzecz ustalenia sprawiedliwego ładu moralnego w stosunkach międzyludzkich i międzynarodowych.

Druga sprawa, na którą powinniśmy zwrócić uwagę w kontekście tego, co zostało powiedziane na temat Polski, to zagadnienie modernizacji. Obrosło ono zbyt wieloma znaczeniami, by je w ramach niniejszego szkicu ukazać w całej jego semantyczno-historycznej wielostronności, za to dostatecznie mocno jest zrośnięte z przemianami cywilizacyjnymi zapoczątkowanymi przez kapitalizm oraz przez towarzyszącą mu demokratyzację życia społecznego, by móc je uznać za ważne odniesienie dla rozważań na temat paradoksalnego położenia dziewiętnastowiecznej polskiej elity, o jakim była mowa wcześniej. Jeśli tak rozumianą modernizację poddamy „odczarowaniu” w stylu Marksowskim, czyli sprowadzimy ją do wymiaru brutalnej gry interesów klasowych, przeoczymy pewien istotny interpretacyjny komponent kulturowy.

Chodzi o sposób modelowania Innego, który okazał się bodaj najbardziej widocznym znakiem rozpoznawczym, a z pewnością najbardziej brzemiennym w społeczne następstwa czynnikiem kształtowania się nowoczesnego ładu. Mowa tu o mechanizmie opisywanym wielokrotnie przez dwudziestowiecznych kulturologów, w tym przez Zygmunta Baumana, którego ważną zasługą było zwrócenie uwagi na jego moralny wymiar. Problem nowocześnie traktowanej „inności” może jawić się jako spektakularny wyraz tendencji do zastąpienia tradycyjnych, „naturalnych”, autonomicznych i – co szczególnie godne podkreślenia – zróżnicowanych relacji moralnych przez takie, które regulować miały heteronomiczne, obowiązujące z ustanowienia państwowego prawodawcy normy etyczne.

Nowoczesna myśl i praktyka – powiada Bauman w słynnej *Etyce ponowoczesnej* – uznawały fakt, że ludzie hołdują jak dotąd różnym poglądom moralnym, że – chwilowo – naciski instytucjonalne pchają ich w różnych kierunkach i że w przeszłości (jak i w chwili obecnej) skłonni byli przyjmować rozmaite postawy moralne. Ale myśl i praktyka nowoczesna traktowały ten stan rzeczy jako „nienormalny”, wołający o pomstę do nieba i domagający się naprawy; i uznały tę naprawę za swoją misję (Bauman 22).

Logika działania, jaka wynikała z przyjęcia progresywistycznego modelu społeczeństwa, wymuszała traktowanie Innego, uosabiającego kłopotliwą różnorodność, tradycję i niedopasowanie, jako przeszkody na drodze do celu. W najlepszym razie poddawany był on rozmaitym obróbkom symboliczno-dyskursywnym, skutkującym wytwarzaniem i rozpowszechnianiem niekorzystnych dlań obrazów i klisz poznawczych, w najgorszym natomiast – fizycznej separacji, marginalizacji bądź nawet unicestwieniu. Strategie opisowe, jakimi posługiwali się w stosunku do nie-białego, „egzotycznego” Innego podróżnicy w typie Wiśniowskiego, a które równocześnie reprodukowali niestykający się z nim nigdy bezpośrednio intelektualności „krajowi”, wpisują się doskonale w przywołany schemat modernizacyjny.

Apoteoza indywidualnej wolności – zauważa autor *Kolonizatora skolonizowanego* – połączona z gospodarką wolnorynkową, z zasady musiała się opierać na dyskryminacji grup zaklasyfikowanych jako gorsze ze względu na przynależność klasową lub kryterium rasy (Forajter 226).

Polscy pozytywiści sławiący postęp cywilizacyjny i występujący jawnie w roli rzeczników jego ogólnoświatowej ekspansji mogą być postrzegani w całości jako heroldzi modernizacji. Uważam, że identyfikowanie w ich postawie sprzeczności czy pęknięć wynikających z ich uwikłania w polskość nie wnosi niczego istotnego z punktu widzenia problematyki postkolonialnej. Problem polskiej kolonialności należy sytuować w całkowicie innej przestrzeni konfrontacyjnej: w sferze interakcji Zachodu i Wschodu, chrześcijaństwa i pogaństwa, łacińskiego uniwersalizmu i słowiańskiej partykularności, obcości i swojskości. Na taki kierunek (post)kolonialnych interpretacji orientują nas, na różne sposoby, badacze tacy jak Maria Janion (*Niesamowita Słowiańszczyzna*) czy – ostatnio – Jan Sowa (*Fantomowe ciało króla*).

Próba wcielania Wiśniowskiego czy Sienkiewicza (innego jeszcze w książce Forajtera literata-podróżnika na kolonialnych szlakach) w figurę „kolonizatora skolonizowanego”, a zatem kogoś, kto z mniej czy bardziej niejasnych/intrygujących powodów przeoczył własne kolonialne uwikłanie, może (i zarazem powinna) być dokonywana przede wszystkim na gruncie indywidualnej bądź środowiskowej biografii. W tym dopiero kontekście możemy bowiem postawić pytania, które mają szansę uzyskać rzeczowe odpowiedzi, na przykład pytanie o to, czy przywołany koncept mechanizmu kompensacyjnego pozwala się lepiej uzasadnić w oparciu o analizę postaw i zachowań całego środowiska pozytywistycznego bądź znaczącej jego części (czy zatem mechanizm ów lepiej tłumaczy się na bazie kultury), czy też w oparciu o analizę jednostkowej idiosynkratyczności (czy zatem efektywniejsze opisanie tego zjawiska nastąpi przy zastosowaniu słownika psychologii bądź dyskursów jej pokrewnych).

Przyjęcie perspektywy studiów postkolonialnych, ewokującej określony porządek interpretacyjny, a ponadto będącej pewną formą interwencji politycznej (uruchamiane przez nie procedury badawcze nigdy nie mają charakteru czysto sprawozdawczego, zawsze towarzyszą im dezyderaty moralne), wnosi natomiast w danym przypadku dość znaczną nadwyżkę problemową. Nie chodzi w żadnej mierze o to, że kategorie i idee postkolonialne nie znajdują zastosowania do opisu doświadczeń, jakich egzemplarycznym przypadkiem jest Wiśniowski. Chodzi o to, że paradoks „kolonizatora skolonizowanego” nie pomaga nam w istocie zrozumieć specyfiki polskiego położenia w okresie zaborów ani, tym bardziej, polskości w jej postkolonialnym oświetleniu. W polskiej optyce postkolonialnej imperializm dziewiętnastowiecznych mocarstw kolonialnych stanowi część sztafazu, który najfortunniej chyba można określić mianem modernizacji. Tej modernizacji, którą wolno uważać za kolejny etap rozwoju kapitalizmu, na jaki Polacy w czasach przedroz-

biorowych nie zdążyli się „załapać”, a którą oświecone umysły rodzimych dziewiętnastowiecznych intelektualistów utożsamiały – w moim przekonaniu zgodnie z dobrze pojętym polskim interesem – z właściwą drogą rozwoju społecznego i cywilizacyjnego.

Spójrzmy zatem na rozpatrywany problem z innej strony. Skoro polscy pozytywiści zafascynowani byli pożytkami płynącymi z modernizacji i w niej upatrywali źródeł podźwignięcia własnego kraju z kilkuwiekowej zapaści, trudno się dziwić, że ich punkt widzenia na zamorskie relacje kolonialne zawierał tak relatywnie mało – jak na dzisiejsze oczekiwania – właściwości różnicujących. Funkcjonując na peryferiach ówczesnego świata, identyfikowali się mentalnie z cywilizacją zwycięską i zdobywczą. Pomijali przy tym lub marginalizowali koszty społeczne, jakie owa zdobywczość za sobą pociągała: eksploatację ekonomiczną narodów podbitych tudzież rozmaite formy ich kulturowego wydziedziczenia. Czy z powodu występowania tych kosztów mogli (i powinni) dystansować się od samej cywilizacji? Na to pytanie nie ma, moim zdaniem, dobrej odpowiedzi. Sam Forajter zauważa w zakończeniu swojej książki, że „krytyka założeń, kryjących się w literackich przedstawieniach Wiśniowskiego” byłaby niewłaściwa, gdyż stanowiłaby „próbę przypisania mu współczesnych poglądów” (Forajter 300). Próba rozwikłania zagadek i sprzeczności tkwiących w postawie galicyjskiego podróżnika wobec Indian i Aborygenów przy zastosowaniu kategorii postkolonialnych nie zakończyła się w ostatecznym rozrachunku pomyślnie. Przyznaje autor, że „pewne kwestie nadal pozostają niejasne” (Forajter 293). Nie mogło być inaczej, ponieważ w moim przekonaniu doszło do próby skonfrontowania dwóch zasadniczo niewspółmiernych porządków dyskursywnych. Niewspółmiernych tak chronologicznie (moralistyczne projekcje współczesnej świadomości humanistycznej na dziewiętnastowieczną), jak merytorycznie (niedopasowanie analityki postkolonialnej, operującej uogólnieniami i dążącej do pewnego rodzaju puryzmu poznawczego, do subtelności i złożoności jednostkowego habitusu). Niewspółmierność ta dotyczy wreszcie moralności postkolonialnej i specyfiki polskiego położenia w wieku XIX.

Polscy pozytywiści w swoim ukierunkowaniu na twarde czynniki kształtowania rzeczywistości społecznej są niewątpliwie bliżsi (co nie znaczy, że bliscy) marksistowskiemu aspektowi krytyki antykolonialnej. W tym sensie podobne ukierunkowanie zdradza zresztą admiirowany przez wielu z nich anglosaski model liberalizmu. Aspekt moralny, który wnoszą intelektualnie bardziej wyrafinowane, wielostronnejsze, a przy tym – co nie najmniej ważne – świadome ograniczeń Marksowskiego ekonomizmu oraz inspirowane poststrukturalizmem studia postkolonialne, możemy w tym kontekście potraktować jako interesującą imputację kulturową.

Myślę, że naszemu zainteresowaniu myślą rodzimych pozytywistów, które zdolna jest niewątpliwie obudzić książka Forajtera, powinna towarzyszyć większa niż dotąd życzliwość dla ich intelektualnej „jednostronności” i nie mniejsza wyro-

zumiałość dla ich moralnej „ślepoty”. Jeśli chcemy doszukiwać się w obu jakiejś zasadniczej skazy na ich stanowisku, musimy pamiętać o utrzymującej się wciąż na gruncie polskich badań postkolonialnych nierównowadze między komponentami moralistycznym oraz kulturalistycznym a socjoekonomicznym. Wyraźna przewaga dwu pierwszych, związanych z obszarem badań literaturoznawczych przy niedostatku trzeciego, związanego z obszarem analiz ekonomicznych czy socjologicznych, powoduje, że kategorie postkolonialne bywają u nas stosowane w odniesieniu do niewłaściwego przedmiotu (na przykład kryteria literaturoznawcze do opisu realiów społeczno-gospodarczych), a także nie zawsze zachowywane są przy ich stosowaniu należyte proporcje bądź kierunki poszukiwań (jak na przykład wówczas, gdy zafascynowanie polskich elit pozytywistycznych zachodnim kapitalizmem opisujemy przez pryzmat rasizmu w jego Fanonowskim oświetleniu).

Świat dziewiętnastowiecznego kapitalizmu i imperializmu, a zatem świat zawrotnych kontrastów: bogactwa i biedy, awansów i upadków, ale też świat będący widownią imponujących triumfów ludzkiego rozumu i ludzkiej woli, oglądamy w książce Forajtera głównie przez pryzmat ówczesnego piśmiennictwa humanistycznego, zwłaszcza zaś literatury. To właśnie, jak się wydaje, jest przyczyną, dla której uzyskany obraz przesłania nam sedno polskiego położenia: internalizacja cudzej perspektywy, którą można utożsamiać z potrzebą pozbycia się własnych braków (podległość, peryferyjność, zacofanie etc.) za cenę osłabienia zdolności do krytycznego i wszechstronnego oglądu własnej inności.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Zygmunt. *Etyka ponowoczesna*. Przeł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2012.
- Fanon, Frantz. *Wyklęty lud ziemi*. Przeł. Hanna Tygielska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.
- Forajter, Waclaw. *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Gandhi, Leela. *Teoria postkolonialna*. Przeł. Jacek Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.
- Janion, Maria. *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2016.
- Pomian, Krzysztof. „Historia – dziś”. *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*. Red. E. Domańska, R. Stobiecki, T. Wiślicz. Kraków: Universitas, 2014. S. 19–36.
- Said, Edward W. *Orientalizm*. Przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Zysk i S-ka, 2005.
- Skórczewski, Dariusz. *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Sowa, Jan. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas, 2011.
- Thompson, Ewa. *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska a kolonializm*. Przeł. Anna Sierszulska. Kraków: Universitas, 2000.

DWIE KONCEPCJE ROMSKIEJ IMAGOLOGII

EMILIA KLEDZIK⁶

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Sobieska, Anna. *Dzieci Hagar. Literackie wizerunki Romów/Cyganów. Studia imagologiczne*. Warszawa: Oficyna 21, 2015. 324 S.

Jakoż, po prawdzie, nie mamy innej miary dla prawdy i rozumu,
jak tylko przykład i obraz mniemań i zwyczajów naszej ojczystej ziemi:
tam jest zawsze najlepsza wiara, najlepsze prawa, najlepszy i doskonały obyczaj
w każdej rzeczy.

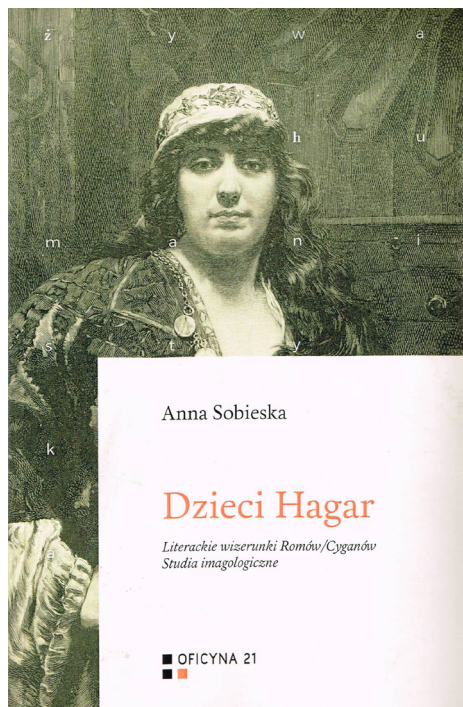
(Montaigne, *O kanibalach. Próby. Księga pierwsza*,
przeł. Tadeusz Żeleński-Boy, s. 120)

Książka Anny Sobieskiej trafia w lukę w rozpoznaniach obrazów mniejszości etnicznych w rodzimej literaturze nowoczesnej. Brak to tym dotkliwszy, że z analiz takich można by się dowiedzieć, jaka była (i jest) polska (wyobrażona) wielokulturowość, jak układały się relacje pomiędzy społeczeństwami mniejszościowymi a większościami w czasach Rzeczypospolitej szlacheckiej, zaborowych, po odzyskaniu niepodległości i po II wojnie światowej. Problematyka romska wydaje się na tym tle szczególnie zaniedbana; nie brakuje ujęć reporterskich, etnologicznych lub etnologizujących, ale rozpoznania literaturoznawcze są szczątkowe (Ficowski; Kledzik 2014, 2015), choć temat domaga się ujęcia syntetycznego, które ukazałoby możliwie kompletny wachlarz atrybutów przypisywanych Romom w polskim dyskursie narodowym i pozwoliłoby go umiejscowić w kontekście europejskim (por. Borek XXX).

Na wstępie trzeba podkreślić, że zadanie uporządkowania materiału literackiego od średniowiecza do współczesności z myślą o wizerunkach Romów i Romek jest niezwykle wymagające. Można się posiłkować wzorem innych mniejszości – na przykład żydowskiej (Cała) – lub sięgnąć do syntez dotyczących innych literatur (Bogdal; Brittnacher). Pozostanie jednak kwestia, jak sproblematyzować wielość rozproszonych i charakterystycznych tylko dla tego tematu wątków i jak powiązać je ze zjawiskami ponadnarodowymi. Autorka jest świadoma skali trudności:

cel, jaki sobie postawiono w niniejszej książce – pisze we wprowadzeniu – zrekonstruowanie, uporządkowanie i reinterpretacja rozproszonych i szczątkowych wiedzy o wpływie kultury społeczności romskiej na wyobraźnię artystyczną i dyskurs

6 E-mail: emilia.kledzik@gmail.com



literacki twórców pochodzących z kręgów oddziaływania kultury Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej – jest, tak naprawdę, zadaniem nie na jedną monografię, ale całą serią wydawniczą (Sobieska 9).

Jakby na przekór tej deklaracji z lektury *Dzieci Hagar* wynika słuszny wniosek, że temat romski w literaturze polskiej to zjawisko dość marginalne: obejmuje kilka wzmianek w literaturze staropolskiej, oświeceniowo-sentymentalne ślady w operach, kilka objawień romantycznych. Najwydatniejsza jest cygańska fascynacja poetów Dwudziestolecia, którzy „cygańskość” kojarzyli z „rosyjskością”, i to jej Sobieska poświęca zasadniczą część swojej książki. Z drugiej strony, w *Dzieciach Hagar* znajdujemy też szeroki kontekst, choć nie etnograficzny czy historyczny: w analizach obrazów cygańskich w literaturze polskiej autorka podpira się elementem komparatystycznym – literaturą

rosyjską. Prezentacja równoległych wątków odbywa się w ciągu chronologicznym, ale jest też dodatkowo uporządkowana w trzech nurtach, które autorka nazywa „mitami”: „mitem przestępczym”, „mitem muzycznym” i „mitem erotycznym” (na zakończenie dodając jeszcze rozdział poświęcony wizerunkowi Cyganki w literaturze polskiej). Te trzy tematyczne ścieżki, inspirowane, jak się wydaje, refleksją Jerzego Ficowskiego (Ficowski 8), mają ukazać „romską imagologię w jej wersji typowej dla literatury Europy Środkowo-Wschodniej” (cytat z okładki). Takie – zgodne z założeniami imagologii – poszerzenie pola badawczego pozwala dopełnić obraz źródłami ikonograficznymi, muzycznymi, filmowymi, etc.

Można by zapytać, czy ów sprawdzony wzorzec typologiczny (zob. Brittnacher) nie domaga się odświeżenia w kontekście najnowszego dyskursu o Romach, który mieści się w tamtych kryteriach, ale i obejmuje nowe zjawiska, takie jak na przykład nieudaną integrację osiadłych Romów w Europie Środkowej w II połowie XX wieku czy ekspansję rumuńskich Romów na północ i zachód Europy po upadku żelaznej kurtyny i rozszerzeniu Unii Europejskiej. Nie jestem też pewna, czy zastosowany przez Sobieską podział na „mity” wytrzymuje próbę samej literatury: dla przykładu poemat Aleksandra Puszkina pt. *Cyganie*, który mieści egzemplifikacje wszystkich trzech mitów, znalazł się w części poświęconej „pięknym Cygankom”. Takie typologie zwykle obarczone są ryzykiem uogólnień i koniecznością powracania do już zanalizowanych tekstów, ale ich zaletą jest, że pozwalają otworzyć się na na inter-

dyscyplinarność i konstruować przejrzysty wywód historycznoliteracki, a na takim, jak się wydaje, najbardziej zależy Sobieskiej.

Można też zadać pytanie, dlaczego autorka nie zdecydowała się na doprecyzowanie ramy metodologicznej. Podjęty temat wymaga zastosowania nietypowych narzędzi badawczych, których Sobieska słusznie poszukuje w imagologii. W książce brak jednak wstępnego rozdziału, wyjaśniającego, jak autorka rozumie ten termin, i prezentującego wciąż mało znane polskiemu czytelnikowi ustalenia teoretyków tej dyscypliny, która nie jest przecież wyłącznie analizą portretów bohaterów literackich. Z drugiej strony, można argumentować, że istnieją dwa sposoby ujęcia tego trudnego tematu: pierwszy, dobrze zakorzeniony w badaniach literaturoznawczych, to analiza „toposu Cygana i Cyganki”, jego przemian i recepcji w samym materiale literackim z nielicznymi ekskursami w stronę innych obszarów wiedzy. Takie klasyczne ujęcie nie wymaga rozbudowanego komentarza metodologicznego. Drugi to analiza krytyczna, inspirowana studiami postkolonialnymi i imagologicznymi. Autorka *Dzieci Hagar* decyduje się, by pójść pierwszą z tych ścieżek, choć zdarza się również, że „temat cygański” stanowi w jej rozpoznaniach rodzaj probierza, który świadczy o innych relacjach międzynarodowych, zob. teza, że w XIX wieku obecność motywu cygańskiego jest w literaturze polskiej skromna, ponieważ „cygańskie” „kojarzyło się w dobie romantyzmu, a zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku zbyt mocno z rosyjskim” (Sobieska 132–133). Spekulacja ta rzeczywiście jest bardzo intrygująca, podobnie jak – odkryty przez Sobieską – związek pomiędzy rusofilstwem a fascynacją „cygańskością” u niektórych polskich poetów dwudziestolecia. W perspektywie krytycznej komentarza domagałaby się natomiast sama wyidealizowana „cygańskość”, której zderzenie z rzeczywistą kondycją mniejszości romskiej musiało przecież wywoływać rodzaj dysonansu poznawczego. Sobieska zauważa ten fakt, ale nie pyta o jego przyczynę.

W części poświęconej mitowi przestępczemu autorka rozpoczyna od ustaleń Lecha Mroza z książki *Dzieje Cyganów/Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w* i traktatu prawniczego pt. *Worek Judaszów* Sebastiana Klonowica z ok. 1600 roku. Stereotyp „Cygana-złodzieja” prezentuje na tle odwołań zachodnioeuropejskich, przywołując między innymi traktat Heinricha Moritza Gottlieba Grellmana pt. *Die Zigeuner* z 1973 roku i hasło „Cyganie” z encyklopedii Denisa Diderota. „Chlubnym wyjątkiem” na tle ogólnoeuropejskiej literackiej mowy nienawiści nazywa operę *Cyganie* Franciszka Dionizego Książnina (1786), ostatecznie jednak słusznie zauważając, że to, co wydaje się pochwałą kulturowej inności, jest w istocie utrwaleniem stereotypu. Podobną prawidłowość obserwuje Sobieska w *Malwinie* Marii Wirtemberskiej (1812). W jednym i drugim przykładzie literackiej obecności Romów bohaterowie „zwyęzają”, ponieważ zadają kłam stereotypowi zbrodniczej cygańskiej natury. Jeśli spojrzeć na to ciekawe zjawisko z perspektywy krytycznej, przy uwzględnieniu etnograficznych fascynacji doby oświecenia, może się okazać, że chodzi tu nie tyle o zamaskowaną krytykę cygańskości poprzez wprowadzenie bohaterów, którzy się jej

wyrzekają, ale o esencjalizowanie, typowe dla czasu rodzących się nacjonalizmów. W myśl tej wykładni „krew cygańska” nie pozwala na porzucenie stylu życia, którego składowymi są między innymi nomadyzm i przestępczość. Stereotyp ten charakterystyczny jest dla XVIII i XIX wieku (por. *Carmen* z noweli Prospera Mérimée, *Cygan Tumry z Chaty za wsią* Józefa Ignacego Kraszewskiego), ale w przypadku opisu Cyganów odnaleźć go można i w tekstach z XXI wieku (por. Martin Šmaus, *Dziewczynko, roznieć ogienek*). Sobieska słusznie poszukuje źródeł w tekstach antropologicznych, zachodnich i polskich – Ignacego Daniłowicza, Tadeusza Czackiego i Teodora Narbutta. Dodałabym, że ten – jak nazwalibyśmy go dzisiaj – d rasistowski paradygmat wiąże się z przełomem oświeceniowym – odtąd Cyganie są nie tylko dziwnymi wędrowcami-przestępcami, jak w optyce staropolskiej/przednowoczesnej, ale także, jak każdy naród, grupą ludzi o tych samych, niezwykłych cechach osobniczych, określonym pochodzeniu (o czym świadczy kolor skóry) i stylu życia. Ich natura, tak egzotyczna i intrygująca, jest też niebezpieczna, ponieważ nie pasuje do koncepcji nowoczesnej Europy, prowadzącej podboje kolonialne, opracowującej koncepcję osiadłego społeczeństwa obywatelskiego, inicjującej dyskurs władzy-wiedzy. (zob. Marks, Tom, 2017). Od oświecenia Romowie są jednocześnie niechcianymi przestępcami, rewersem tego, co europejskie, cywilizowane i prawe, i „szlachetnymi dzikusami”, żyjącymi w bliskości natury, co jasno wynika z cytowanego przez Sobieską obszernego fragmentu rozprawy Michała Kogalniczana pt. *Rys historii, języka i obyczajów Cyganów* z 1839 roku. Pozytywy w szczególności dotyczą cygańskich kobiet, kolonializm idzie wszak w parze z patriachatem. „Piękna Cyganka”, której Sobieska poświęca osobny rozdział, jest więc siostrą-bliźniaczką kochanek Gustava Flauberta, zamkniętej na strychu *Jane Eyre* z powieści Charlotty Brontë i wielu innych. Krystalizująca się na przełomie XVIII i XIX wieku klisza cygańskości akcentuje „nielokalność” Cyganów: śniadą cerę, nomadyzm, dziki temperament. Podkreślana na każdym kroku Obcość służy –jak pisał Bauman –wytwarzaniu ładu społecznego, opartego na segregacji, selekcji i separacji (Bauman 9).

Mit przestępczy Romów nie urywa się, jak można by wnioskować z wywodu Sobieskiej, w dwudziestoleciu. Przytoczony wiersz Emila Zegadłowicza pt. *Ballada o królu cygańskim* jest zapewne dowodem na to, że w XX wieku istnieje już, nawet wśród poetów, rozmiłowanych w romantycznym obrazie Cyganów, świadomość mechanizmów społecznego wykluczenia. Ale mit przestępczy żyje nadal – znajdujemy go na przykład w *Opowiadaniach obozowych* Tadeusza Borowskiego. Nawet za murami obozu zagłady, nawet pod piórem narratora zawieszającego etyczny osąd zachowań w obliczu śmierci Cygan pozostaje postępującym zgodnie ze swoją naturą złodziejem. Mit przestępczy w II połowie XX wieku i w XXI wieku funkcjonuje nie tylko w literaturze, a przede wszystkim w prasie, w debatach na temat obozowisk romskich, w pospolitej mowie nienawiści.

Drugą część książki Sobieska poświęca mitowi muzycznemu – chórom i muzyce cygańskiej w poezji rosyjskiej. Zaczyna jednak od rozbiorowej Polski i ciekawe-

go wywodu o talentach muzycznych Cyganów w kilku tekstach publicystycznych pierwszej połowy XIX wieku, by ostatecznie stwierdzić: „Ale dopiero wiek XX, przygotowany niejako przez publicystykę XIX-wieczną, rozpowszechniającą wizerunek uzdolnionego cygańskiego muzykanta i Cyganki – oszalamiającej magią tańca, przyniósł rozkwit cygańskiego tematu w literaturze” (Sobieska 84). Początek XX wieku przynosi rzeczywiście modę na „cygańskość”, z ducha antymieszcząską, antyfilisterską, dzisiaj powiedzielibyśmy – antysystemową, wywrotową. *Poète maudit* pragnął żyć na marginesie zachodniego społeczeństwa „jak Cygan”, choć o życiu prawdziwych Cyganów wiedział niewiele. Siegał do „cygańskości” jako wspomnianego powyżej rewersu tego, co dziewiętnastowieczne i europejskie, jakby przeczuwając bliski kryzys tego paradygmatu. Cygańska muzyczność w II połowie XX wieku rozkwita natomiast w Polsce za sprawą okoliczności politycznych – przymusowe osiedlenie Romów i ich odgórna integracja ze społeczeństwem większościowym zakładała pomoc w fundacji zespołów romskich (zob. Polski Teatr Tańca „Roma”, którego kierownikiem artystycznym był Karol „Parno” Gierliński, czy Cygański Teatr Muzyczny „Terno” założony przez Edwarda Dębickiego). Piosenki na motywach cygańskich śpiewane przez Marylę Rodowicz, Edytę Geppert, zespół Czerwone Gitary do słów Jerzego Ficowskiego czy Agnieszki Osieckiej wygrywały polskie festiwale. Słowa Sobieskiej o kulturze rosyjskiej, która pozwoliła kulturze Cyganów „stać się częścią kultury własnej” (Sobieska 86), odnieść można więc również do kultury polskiej.

Ciekawy wywód o genezie romansu cygańskiego w literaturze rosyjskiej prowadzi autorkę do mocnego wniosku o zasadniczo innym współgraniu dwóch pierwiastków – mniejszościowego i większościowego – w literaturze rosyjskiej i w literaturze zachodnioeuropejskiej. W tej pierwszej, przekonuje Sobieska, temat romski nie jest jedynie ornamentem, folklorem, egzotyką, ale figurą, która ma służyć do opowiadania o istocie rosyjskości, a nawet być tej rosyjskości istotną częścią. Kontrowersje może budzić *passus*: „Można powiedzieć, że w duszy Cygana «dusza rosyjska» rozpoznała jakby jakąś prawdę o samej sobie, dostrzegła niektóre ze swych najbardziej charakterystycznych właściwości” (Sobieska 93). Abstrahując od niesymetrycznego użycia cudzysłowu, można by pomyśleć, że sama autorka podtrzymuje tu wiarę w istnienie „charakterów narodowych”, którą, jak się wydaje, jej książka ma podważać. Romans cygański definiuje cygańskość w zgodzie z powszechnym stereotypem: jako emocjonalność i irracjonalność (vs. racjonalność), histeryczność (vs. zdrowie psychiczne), język potoczny (oralność) (vs. styl wysoki) – ten zestaw atrybutów charakteryzuje wszak nie tylko mowę o Romach, ale także mowę kobiet i innych wykluczonych. Oczarowanie cygańskością, przekonuje Sobieska, ma zresztą korzenie w fascynacji pierwotnością, prymitywizmem, zachowany więc jest więc i tu charakterystyczny dla Europy zachodniej dualizm.

Sedno książki stanowi, jak się wydaje, interesująca teza o tym, że moda na „cygańskość” w polskim dwudziestolecu była w istocie jedną z zakamuflowanych

form rusofilii. Wprowadzając ją, autorka wyklada najpierw dzieje romansu cygańskiego w Rosji, wskazując na jego „wysokie” korzenie w twórczości Lwa Tołstoja, Aleksandra Puszkina, Maksyma Gorkiego i Aleksandra Błoka, ale i wielką karierę w kulturze popularnej. „Cygańskość” u Błoka jest rzeczywiście niezwyklej dokumentem specyficznie rosyjskiego odbioru tej kliszy, ale i projektem egzystencjalnym, modelem życia, kodem, który służy do wyrażenia antyfilisterskich tęsknot. Piśze Sobieska: „U Błoka taką uwodzącą, zdrażliwą Cyganką jest samo życie – mami pięknem, wzorzystością, barwnością swych chust” (Sobieska 116). Uwaga interpretatorki skupia się więc konsekwentnie na (pasjonującej!) hermeneutyce tekstu, nie zaś na genezie obrazu, który został w nim wykorzystany. „Bycie Cyganem” jest u wybranych przez Sobieską autorów figurą określonego stylu życia, który, co warto podkreślić, stoi w sprzeczności z kondycją współczesnych tym pisarzom wspólnot romskich. Taki jest jednak urok obranej metody.

Pod koniec rozdziału poświęconego muzyczności cygańskiej w literaturze rosyjskiej Sobieska stwierdza, że ten „wariant stosunku do społeczności romskiej” jest odmienny od opracowanego „we współpracy z literaturą zachodnioeuropejską, skupiony na legendzie złodziejskiej, na micie przestępczym” i jako taki spełnił „znaczącą rolę w przyswajaniu i oswajaniu pozytywnego wizerunku Cygana w Polsce” (Sobieska 122–123). O ile bezsprzeczny pozostaje fakt recepcji i wielką zasługą Sobieskiej jest stwierdzenie rusofilskiej genezy polskiej fascynacji „cygańskością”, wątpliwości mogą tu budzić dwie kwestie: 1. Czy rzeczywiście w literaturze zachodnioeuropejskiej mit muzyczny nie był równie popularny co mit przestępczy? Warto przywołać tu postać Carmen, którą zachwycił się przecież również Błok, Mignon z *Lat nauki Wilhelma Meistra* Johanna Wolfgana Goethego, Esmeraldę z *Katedry Marii Panny w Paryżu* Wiktora Hugo i wiele innych; 2. Czy rzeczywiście jest to „pozytywny wariant stosunku do społeczności romskiej”, czy raczej kolejna forma jej orientalizacji, która ma swoje odpowiedniki w literaturze kolonialnej lub interpretowanej w perspektywie postkolonialnej? Dziwna, nieznaną tradycji europejskiej muzyka wykonywana przez subalternów jest dowodem ich szczególnego geniuszu, ale i oznaką prymitywizmu, bywa świadectwem kontaktu z siłami wyższymi, budzi lęk.

Powyżej wymienione wątpliwości są jednak marginalne, bowiem, jak przypuszczam, Sobieskiej zależy przede wszystkim na tym, by wskazać na powinowactwo ideowe pomiędzy poetami/artystami rosyjskimi i polskimi, a w szczególności udowodnić, że nurt cygański był ważnym aspektem polskiej recepcji twórczości Błoka, od której jest autorka specjalistką, nie zaś zastanawiać się, na ile społecznie produktywna jest stosowana przez nich klisza. Oczywiście, musimy także pamiętać, że zarówno w Polsce, jak i w Rosji na przełomie XIX i XX wieku żyli Romowie o różnym etnicznym rodowodzie i statusie. Na przykład w Polsce, w zaborze austriackim, Romowie byli w większości osiedleni (na mocy tzw. reform habsburskich), w zaborze rosyjskim i pruskim – nie. Fakt, że nie zachował się ślad tego zróżnicowania

w polskiej poezji dwudziestolecia, że poetów i poetki *en bloc* fascynuje romski nomadyzm, dowodzi tego, co napisałam powyżej – ta klisza, topos czy, jak celnie nazywa to zjawisko Sobieska – figura mowy – jest zjawiskiem wyłącznie literackim, rodzajem hermetycznego kodu językowego. Autorka ma tego świadomość i opisując je, używa takich terminów jak „kawiarniany syndrom cygański” lub „salonowa cygańszczyzna”. Kiedy więc sugeruje, że „cygańskie” mogło się w dobie romantyzmu i na przełomie XIX i XX wieku kojarzyć z „rosyjskim”, i stąd bierze się niewielkie zainteresowanie polskich pisarzy i pisarek XIX wieku „cygańskością”, stawia tezę możliwą do obrony właśnie w ramach tego hermetycznego porządku interpretacyjnego – w tym czasie w Polsce przebywali wszak „lokalni” Cyganie, których opisywał np. Kraszewski w *Chacie za wsią* (nota bene można tę powieść czytać również jako dokument metod przymusowego osiedlania Romów w zaborze austriackim). Popularność rosyjskich romansów cygańskich w początkach XX wieku jest rzeczywiście tematem zupełnie nieznanym, podobnie jak cała polska recepcja rosyjskiej „cygańszczyzny”. Sobieska przekonuje, że to zjawisko nie w smak było polskim narodowcom, skupionym wokół warszawskiej „Myśli Narodowej”. A jednak rosyjska kultura parla na Polskę – w kawiarniach, salonach literackich i kabaretach oraz za pośrednictwem nagrań płytowych, albumów z nutami i tekstów piosenek. Słuszne wydaje się wskazanie na właśnie kulturę popularną. Bohater romski w literaturze europejskiej zjawia się głównie w gatunkach literatury/kultury tego obiegu, to zwykle postać płytka, papierowa i odtwórcza do granic sztuczności, zreplikowana w setkach tekstów z różnych obszarów kontynentu.

W osobnym rozdziale prezentuje Sobieska wybrane teksty z dwudziestolecia, mieszczące się w ramach mitu bukolicznego. W tym wydaniu Cyganie są figurą utraconej młodości, a zatem ładu i szczęścia, harmonii wynikającej z bliskości świata natury, znakiem tęsknoty za wolnością od dyktatu społecznego i politycznego, słowem – wspólnotą żyjącą poza czasem historycznym i przyspieszającą urbanizacją. Ta modernistyczna figura Cygana, którą autorka znajduje w twórczości Kazimierza Wierzyńskiego, Artura Rzewzycy, Józefa Czechowicza, Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej i Juliana Tuwima, jest, oczywiście, ponownie znakiem polskiej recepcji utworów Błoka czy Siergieja Jesienina, ale także częścią ogólnoeuropejskiego przesilenia kulturowego. U Wierzyńskiego dodatkowo, o czym autorka nie wspomina, fascynacja cygańszczyzną łączy się z zainteresowaniami orientalnymi, choć oparta jest też, i warto by ten wątek rozbudować – o doświadczenia autobiograficzne; jego „marzę o sultanie” z wiersza pt. *Cyganie* jest zatem jednocześnie wspomnieniem, ale i dowodem na bliskość fantazji kolonialnej i tej dotyczącej Romów. U Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, poza kontynuacją modernistycznych rojeń o szczęśliwym życiu wolnych Cyganów, znajdujemy też odniesienie współczesne: podmiot liryczny z wiersza *Cyganka mówi* przedstawia się jako „Córka króla Kwieka”. Nazwisko „Kwiek” jest charakterystyczne dla tzw. „królów cygańskich”, w których obfitowały dzieje Polski międzywojennej.

Ceremonie ich koronacji były wydarzeniami publicznymi, a najgłośniejsza z nich – ceremonia Janusza Kwieka – miała miejsce w 1937 roku na Stadionie Wojska Polskiego w Warszawie.

Cykl wierszy o Małgorzatce autorstwa Tuwima to rzeczywiście „manifest lingwistycznego wyzwolenia” (Sobieska 204), kontynuacja znanego europejskiego tematu „ucieczki z Cyganami”. Do tych wywodów dodałabym wątek, który wiąże się z wspomnianą przez autorkę literaturą powojenną: autor *Biblii cygańskiej* po II wojnie światowej stał się, wspólnie z Ficowskim, mecenasem kultury cygańskiej, a w szczególności twórczości Bronisławy Wajs-Papuszy. Warto zapytać, czy i w jakim stopniu modernistyczne rojenia na temat „cygańszczyzny” wpłynęły pośrednio na losy poetki i jej utworów. Kiedy czyta się powojenne impresje na temat poezji Papuszy Juliana Przybosia czy Anny Kamieńskiej (zob. Przyboś, Kamieńska), nie sposób nie zauważyć nakładanej na jej wiersze kalki takiej właśnie sielankowej, bukolicznej natury, często stojącej w jawnej sprzeczności z tym, co wynika z lektury samych tekstów.

Powojenna obecność mitu muzycznego/sielankowego w literaturze polskiej wymagałaby obszerniejszego komentarza. Sobieska sygnalizuje jedynie, że w PRL-u ta odsłona mitu cygańskiego stała się figurą tęsknoty za utraconą wolnością, również poza zasięgiem władzy ludowej (Sobieska 210) Czasy Wielkiego Postoju (czyli: przymusowego osiedlenia Romów, trwające od 1952 roku do lat osiemdziesiątych) przyniosły niewątpliwie nową jakość w literackich relacjach polsko-romskich: oto polskiej publiczności czytelniczej zaczęły być znane teksty samych Romów, Romowie, zachęceni instytucjonalnie, chętnie prezentowali swoją twórczość i wsłuchiwali się w to, co ich życiu i kulturze mówią „gadzie”. Obrazy Cyganów w twórczości Tadeusza Różewicza, Mariana Pankowskiego, Jarosława Iwaszkiewicza i wielu innych arystów są, oczywiście, późną kontynuacją modernistycznego mitu bukolicznego, ale także dokumentem szczególnego kryzysu, jakim było dla Romów odejście od taborów. W utworach Jana Mirgi, Karola Gierlińskiego, Edwarda Dębickiego i samej Bronisławy Wajs moment ten zawsze pozostaje szczególnym punktem odniesienia, wobec którego lokuje się mówiący w tekstach podmiot, na podstawie którego definiuje siebie i swoją wspólnotę. Wydaje się, że im bliżej jesteśmy czasów współczesnych, tym bardziej utwory te dopominają się o polityczny, społeczny, czy choćby autobiograficzny kontekst.

Literacki obraz Cyganki w literaturze polskiej i rosyjskiej jest w ujęciu Sobieskiej pochodną mitu muzycznego. W rozdziałach poświęconych realizacji tego tematu w literaturze polskiej i rosyjskiej autorka wykazuje największą bodaj w całej książce świadomość pozaartystycznych konsekwencji i przyczyn idealizacji Romów, nadal jednak odcina się od wykładni, którą nazwałabym „postkolonialną”, na rzecz obrony artystycznego indywidualizmu. Utwory Wasilija Poleżajewa, Nikołaja Jazykowa, Michaiła Kolcowa, Eugeniusza Baratyńskiego, Nikołaja Leskowa, Iwana Turgieniewa, Gorkiego i Józefa Kraszewskiego, Teodora Bałuckiego, Emila Zegadłowicza, Józefa Korzeniowskiego przedstawiają stereotypową „piękną Cyganke”,

która nie różni się od bohaterek Cervantesa, Goethego czy Hugo; ponętą i demoniczną figurę kolonialnej, męskiej fantazji. Cyganka jest – podobnie jak Orient – wulgarna, krnąbrna, niedostępna. Jej obraz to kwintesencja rasistowskiego dyskursu nowożytnej Europy. Istnieje kilka strategii okiełznania obezwładniającego, groźnego piękna Cyganki, której bliżej jest do erotyzowanej kobiety Orientu niż do infantyliźowanej mieszkanki Afryki czy Ameryki Północnej. Można wśród nich wyodrębnić: animalizację (piękna Cyganka nie jest panią swoich instynktów), ambiwalencję (jej uroda okazuje się złudą, a kobiecość – niepełną z powodu bezpłodności) i androgynizm. Fakt, że cygańskie bohaterki często posiadają szereg męskich cech (Sobieska pisze o zaburzonych obrazach kobiecości), jest strategią łagodzenia kolonialnego lęku przed „zanieczyszczeniem rasy”. Lęk ten, jak wyjaśnia Ania Loomba, ma ambiwalentny charakter, ponieważ jednocześnie sugeruje niestałość „rasy” jako kategorii i prowokuje do stawiania najbardziej dogmatycznych tez:

Kobiety po obu stronach kolonialnego podziału wyznaczają zarówno najbardziej wewnętrzne sanktuaria rasy, kultury i narodu, jak i porowate granice, przez które są one penetrowane. Ich związek z kolonialnymi dyskursami jest negocjowany właśnie przez to podwójne pozycjonowanie (Loomba 171).

W konkluzji Sobieska stwierdza, że w literaturze rosyjskiej/radzieckiej cygańszczyzna staje się stopniowo czymś w rodzaju znikającego etnograficznego getta. W odniesieniu do literatury polskiej zastanawia się, na ile poezja romska jest w stanie odnaleźć własny język (Sobieska 300), skoro szczelnie otacza ją skostniały zestaw atrybutów, w paradygmacie krytycznym powiedzielibyśmy – mówi (wyłącznie) językiem mimikry. Na potrzeby takiego „uwewnętrznienia” imagologia tworzy pojęcie metaobrazu – za jego pomocą badaniom podlega nie oryginalność tekstu literackiego, ale stopień jego nasycenia dominującym dyskursem.

Podsumowując, wracam do dwóch sposobów porządkowania obrazów Romów w dyskursie europejskim – hermetycznego, skupionego na literaturze, oraz otwartego na kontekst społeczny i interpretacje postkolonialne. Pierwszy mieści się w ramach poetyki historycznej i posługuje się jej narzędziami: pojęciem toposu, tematu literackiego, mechanizmami recepcji. Korzysta z niego książka Sobieskiej, która staje się pierwszą polską tak wyczerpującą analizą tego zagadnienia i cennym źródłem bibliograficznym. Prawem recenzentki na zakończenie pozwalam sobie zaprojektować podobną rozprawę według drugiej wspomnianej metody. *Gypsy studies*, których ważną częścią są badania imagologiczne, powołane zostały do śledzenia historii ucisku Romów przez europejskie społeczeństwa większościowe. Gdyby rozszerzyć ramy interpretacyjne zakrojone przez autorkę *Dzieci Hagar*, okazałoby się, że przenikająca do literatury polskiej opowieść o ludziach nazywanych „Cygankami” to także oralna historia taborów, nazistowskich mordów w lasach i wsiach, planowej eksterminacji w Chełmnie nad Nerem, Auschwitz-Birkenau i innych

obozach zagłady, przymusowego osiedlania Romów po wojnie, ich „repatriacji” na Ziemię Odzyskane, pogromów w Mławie, Limanowej, Koninie i wielu innych miastach, obozowisk romskich emigrantów we Wrocławiu, Gdańsku Poznaniu... To wreszcie historia wielowiekowej *hate speech*. Zależność tę uchwycił Klaus-Michel Bogdal, pisząc o balach maskowych w początkach XVIII wieku, na które arystokracja niemiecka uwielbiała przebierać się za „Cyganów”, podczas gdy większość określanych tym typem etnicznym ludzi żyła w tym czasie w nieustannej obawie o życie (Bogdal 141). Podobnie w przypadku wspomnianych przez Sobieską poetów dwudziestolecia: Pawlikowską, Wierzyńskiego, Tuwima – ich wyidealizowany, sielankowy, romantyczny obraz „Cyganów” nabiera innych sensów, kiedy zderzy się go z kontekstem historycznym i politycznym.

Badacz tropów romskich w literaturze polskiej (i nie tylko!) nieustannie konfrontuje się z odtwórczością i banalnością analizowanych obrazów, a także z... ich dotkliwym brakiem. Brak ten rozsądza ramy klasycznego wywodu naukowego, który, na przykład, każe polskim literaturoznawcom różnicować kontekst wschodnio- i zachodnioeuropejski (w przypadku Romów, moim zdaniem, istnieje po prostu kontekst dominującej kultury europejskiej). Brak ten staje się wymowny, jeśli spojrzeć na niego przez pryzmat wielopoziomowej subalternizacji Romów w polskiej literaturze nowoczesnej. Wymaga to jednak całkowitego przemodelowania tradycyjnej analizy historycznoliterackiej; książka taka nie traktowałaby w ujęciu chronologicznym o zmieniającym się przez stulecia, importowanym lub rodzimym literackim obrazie Romów, a raczej prezentowałaby zestaw kontekstów kulturowych, w których w Polsce pojawiał się „temat romski”.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Zygmunt. „O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie”. *ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura* 1 (2013). S. 9–25.
- Bogdal, Klaus-Michel. *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Suhrkamp: Berlin, 2011.
- Borek, Piotr. „Dzieci Hagar” [rec.]. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis; Studia de Cultura VIII(2)* (2016). S. 158–161.
- Borek, Piotr. *Studia o Romach w Polsce i Europie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, 2013.
- Brittnacher, Hans Richard. *Leben an der Grenze. Klischee und Faszination des Zigeunerbildes in Literatur und Kunst*. Wallstein: Göttingen, 2012.
- Cała, Alina. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005.
- Ficowski, Jerzy. *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*. Warszawa: Interpress, 1989.
- Kamińska, Anna. „Pieśni Papuszy”. *Wcielenia Jerzego Ficowskiego*. Red. P. Sommer. Pogranicze: Sejny, 2010. S. 391–396.

- Kledzik, Emilia. „«Zrzućcie wprzód tę maskaradę...» Cygańskie maski w utworach Franciszka Dionizego Książnina i Józefa Ignacego Kraszewskiego”. *Białe maski / szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*. Red. E. Graczyk et. al. Kraków: Universitas, 2015. S. 293–310.
- Kledzik, Emilia. „Pochwała imagologii. Rozważania o obrazie Romów w literaturze polskiej XX wieku”. *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*. Red. H. Gosk, D. Kołodziejczyk. Kraków: Universitas, 2014. S. 477–496.
- Loomba, Ania. *Kolonializm/postkolonializm*. Przeł. N. Bloch. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2011.
- Mróz, Lech. *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII*. Wydawnictwo DiG: Warszawa, 2001.
- Przyboś, Julian. „Papusza i pieśń ludowa”. *Wcielenia Jerzego Ficowskiego*. Red. P. Sommer. Pogranicze: Sejny, 2010. S. 383–390.
- Sabrina Marks, Miye Nadya Tom. “The Coloniality of Power and the Disempowerment of the Roma”. *Postcolonial Europe. Comparative Reflections after the Empires*. Ed. Ch. Groes, L. Jensen, Z. Lee Pecic, J. Suárez-Krabbe. Rowman & Littlefield International Ltd: London, 2017. S. 61–73