

## „Myszy wyglądały załośnie” – stawanie się zwierzęciem w czasie pogromu kijowskiego we wspomnieniach Jecheskiela Kotika

MAGDALENA PIEKARA

ORCID: 0000-0003-1586-6977

(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Półtora roku po rozpoczęciu się pierwszej fali pogromów w rosyjskiej strefie osiedlenia, we wrześniu 1882 roku, Leon Pinsker opublikował anonimowo esej *Auto-emancypacja! Wezwanie rosyjskiego Żyda do swego narodu*. Tekst ten, uznany za jeden z podstawowych dla idei syjonistycznej, chociaż nie znalazł dużego poparcia na zachodzie Europy (uznany został bowiem za zbyt radykalny), doskonale ukazywał sytuację oraz stan ducha Żydów zamieszkujących ówczesną Rosję, którzy coraz mocniej zaczęli zdawać sobie sprawę z faktu, że nigdy – w ramach tego państwa – nie staną się pełnoprawnymi obywatelami. O ile jeszcze Pinsker mógł uwierzyć, że czterodniowy pogrom w Odessie (w 1871 roku) stanowił wydarzenie odosobnione, o tyle długotrwała fala zorganizowanych ataków na społeczność żydowską pozbawiła go wszelkich złudzeń. Dla wielu Żydów z Europy Wschodniej wzmożone ataki antysemitki okazały się przełomem – jak na przykład dla Zeeva Żabotyńskiego, który po pogromie kiszyniowskim w 1903 roku także zwrócił się w stronę syjonizmu, uznając idee asymilacyjne za niemożliwe do zrealizowania. Dla Żydów z Europy Zachodniej wydarzeniem, które ujawniło słabość asymilacji i możliwość równouprawnienia, był proces Alfreda Dreyfusa w 1894 roku. Na jednym ze zjazdów w Bazylei (w 1898 roku) Theodor Herzl, omawiając powstanie syjonizmu, wyraźnie zwrócił uwagę na przemiany dokonujące się wewnątrz społeczeństwa żydowskiego, które metaforycznie łączył z dramatycznymi wydarzeniami spowodowanymi wzrostem antysemityzmu w całej Europie:

» Nowy ruch żydowski wynurzył się przed światem, jako coś obcego, a niezrozumiałego dla wielu. Niejeden uważał go za upiora czasów minionych. Wszakże naród żydowski umarł i przebrzmiał. Myśmy <http://rcin.org.pl>

to, co prawda, czuli niewyraźnie, zanim to przenikło do naszej świadomości, że takie twierdzenie mija się z prawdą. Wszakże śmierć jest końcem wszelkich cierpień: skądże więc biorą się nasze cierpienia? Aforyzm myśliciela brzmi dla nas: „Cierpię, zatem jestem!” I z wolna, z każdą nową krzywdą, poznanie to w coraz potężniejsze rosło kształty, aż wreszcie powstała świadomość narodowości<sup>1</sup>.

François Guesnet, opisując najwcześniejszą całościową próbę przedstawienia historycznej oceny pierwszej fali pogromów (*Die Judenpogrome in Russland* z 1910 roku, pod redakcją Leo Motzkina), zauważa: „Celem publikacji owego studium było zmobilizowanie opinii publicznej w Europie Zachodniej oraz wykazanie, że to ataki na Żydów w Rosji spowodowały przebudzenie poczucia odrębnej tożsamości narodowej wśród żydowskiej społeczności Europy Wschodniej”<sup>2</sup>. Chociaż autorzy raportu niechętnie mówili wprost o korelacji między pogromami a powstaniem syjonizmu, to jednak ostrożnie związek ten zaznaczyli, sygnalizując, że narodziny ruchu narodowego są psychologicznym środkiem do walki z nastrojem, jaki zapanował w wyniku pogromów.

Bezsprzeczne jest dla badaczy przełomowe znaczenie pierwszej fali ataków antysemitycznych w rosyjskiej strefie osiedlenia, nie tylko w kontekście, jaki opisano wcześniej, czyli narodzin syjonizmu, lecz także ze względu na to, że pogromy są wytworem „nowoczesności” i odróżniają się wyraźnie od wcześniejszych aktów agresji skierowanych wobec Żydów. Obserwuje to Daniel Grinberg, zastanawiający się nad ideą tego typu zajęć i porządkujący kwestie definicyjne pojęcia:

» Austro-Węgry, Rosja, Turcja i państwa bałkańskie wraz z nowymi państwami utworzonymi na ich obszarach po 1918 r., w tym m.in. Polską, przez cały wiek XIX i pierwszą połowę następnego próbowały, bez trwałych efektów, rozwiązać swoje problemy z mniejszościami etnicznymi i wyznaniowymi, którym uparcie odmawiały przyznania pełni praw obywatelskich. Biorąc to pod uwagę, gwoli definicyjnej precyzji, termin „pogromy” powinniśmy zarezerwować jedynie dla nowoczesnych prześladowań Żydów, Ormian lub innych mniejszości, pamiętając wszakże, że typowe prześladowania miały stały charakter,

1 T. Herzl, *Mowy ze Zjazdów Bazylejskich*, Warszawa 1900, s. 10. (Podobnie jak w innych cytatach zamieszczonych w tym tekście, pisownię dostosowano do współczesnych norm ortograficznych i gramatycznych).

2 F. Guesnet, *Historiografia przemocy antyżydowskiej w dziewiętnastowiecznej Europie Wschodniej, w: Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, t. 3: *Historiografia, polityka, recepcja społeczna (do 1939 roku)*, red. K. Kijek, A. Markowski, K. Zieliński, Warszawa 2019, s. 46.

w przeciwieństwie do sporadycznych i spazmatycznych pogromów układających się w fale<sup>3</sup>.

Analiza i określenie znaczenia pierwszej fali pogromów nadal są kwestią badawczą otwartą, zauważyć wszak można w ostatnich latach (w badaniach historyków) zmiany związane z oceną udziału władz rosyjskich w czasie tych zająć. Zdecydowanie przesunęło to punkt ciężkości dyskusji w Polsce, gdzie od lat (obecna na przykład już w pierwszym zdaniu *Mendla Gdańskiego* Marii Konopnickiej) dominowała narracja sugerująca inspirację ze strony zaborców (manipulowanie nastrojami społecznymi). Czytanie tekstów dziennikarskich czy wspomnieniowych z końca XIX wieku ukazuje – jak się zdaje – problem znacznie większy. Ze względu na cenzurę czy dopasowanie danej wypowiedzi do linii programowej określonego pisma trudno jest mówić o obiektywizmie. Teksty te powstawały dla konkretnego efektu, w konkretnym celu – zupełnie różnym w zależności od nadawców i projektowanych odbiorców, co nie może budzić zdziwienia czy wątpliwości. Doskonale problem ten ukazuje praca *Pogromy Żydów w Królestwie Polskim w XIX i na początku XX wieku w prasie Imperium Rosyjskiego*<sup>4</sup>. Jest to analiza rosyjskojęzycznych wystąpień prasowych, które pojawiły się po pogromach (w zestawieniu z podobnymi artykułami opublikowanymi w prasie polskiej), w których dostrzeżemy swoistą rywalizację: w rodzimych (polskich) tytułach po pogromach w Jelizawietgradzie i Kijowie znajdziemy teksty przedstawiające to zjawisko jako możliwe tylko w Rosji, z kolei po pogromie w Warszawie prasa rosyjska ironicznie<sup>5</sup> komentowała wydarzenia na ziemiach polskich, wręcz tryumfalnie obwieszczając, że poczucie wyższości Polaków było nieuzasadnione: „Przypominano, że w czasie powstania styczniowego Żydzi dołączyli do Polaków, ale ten fakt nie powstrzymał nienawiści ludności polskiej do żydowskich współobywateli”<sup>6</sup>.

Fragment wspomnień Jecheskiela Kotika, który dotyczy pogromu kijowskiego, powstał trzydzieści lat po opisywanych wydarzeniach. Autor nie przeprowadza złożonej analizy tamtych dni, nie próbuje niczego tłumaczyć, nie tworzy perspektywy społecznej. Przedstawia własny punkt widzenia, w formie, która jest niezwykle interesująca, szczególnie wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, że tego wieloaspektowego obrazu nie stworzył doświadczony literat, ale kupiec i restaurator, obser-

3 D. Grinberg, *Wokół idei pogromów: definicje, główne szkoły interpretacji, źródła nieporozumień*, w: *Pogromy Żydów na ziemiach polskich...*, t. 3, s. 18.

4 J. Norkina, *Pogromy Żydów w Królestwie Polskim w XIX i na początku XX wieku w prasie Imperium Rosyjskiego*, tłum. M. Makarowa, w: *Pogromy Żydów na ziemiach polskich...*, t. 3, s. 147–185.

5 A. Friedrich, *Obraz pogromu warszawskiego w literaturze polskiej*, w: *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, t. 1: *Literatura i sztuka*, red. S. Buryła, Warszawa 2018, s. 22–23.

6 J. Norkina, *Pogromy Żydów...*, s. 152.

wator świata, w którym przyszło mu żyć i z którym musiał się nieustannie mierzyć. Emmanuel Lévinas w eseju poświęconym rozumowi ludzkiemu zderzającemu się z chaosem historii zauważa: „Przeznaczeniem jednostki jest odgrywanie w określonym punkcie jakiejś roli w dramacie rozumu, a nie pojmowanie tego dramatu. Ważne jest być autentycznym, a nie być w prawdzie, angażować się, a nie wiedzieć”<sup>7</sup>.

Jecheskiel Kotik urodził się w 1847 roku w Kamieńcu na terenie dzisiejszej Białorusi, w zamożnej rodzinie chasydzkiej. Przyszły pisarz zdobył wykształcenie religijne, miał też prywatnych nauczycieli świeckich. Po ślubie (w 1865 roku) zaczął stopniowo odchodzić (podobnie jak jego żona) od chasydyzmu, co spowodowało jego wieloletni konflikt z ojcem, a w konsekwencji – nieustanne kłopoty finansowe. Zmniejszyły się one dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych, gdy Kotik przeniósł się wraz z rodziną do Kijowa i otworzył sklep, chociaż, by prowadzić życie na określonym poziomie, musiał także podjąć się kilku innych zajęć, jak na przykład produkcja i sprzedaż wina. W lecie 1881 roku, po pogromie kijowskim, Kotik przeniósł się do Warszawy, gdzie stał się właścicielem taniego lokalu. Dość szybko ta kawiarenka stała się ważnym miejscem ówczesnego życia społecznego, literackiego i politycznego. Przychodzili tam znani pisarze i dziennikarze tworzący kulturę jidysz w Królestwie Polskim, chociażby Szalom Asz, Jakob Fichman, Icchak Eliezer Lizarowicz czy Abraham Reizen. Kotikowi, który stale się dokształcał, nieustannie dysputy odbywające się w jego lokalu musiały bardzo odpowiadać, dlatego zaangażował się w kolejne przedsięwzięcia społeczne i akcje charytatywne. Zachęcony przez najstarszego syna, Abrahama Hirsza – działacza socjalistycznego, zaczął spisywać opowieść o życiu swych przodków i własnym.

Wspomnienia właściciela koszernej restauracji mlecznej z Nalewek, których tom pierwszy ukazał się w Warszawie w 1913 roku, zostały przyjęte z entuzjazmem<sup>8</sup>. O *Majne zichrojnes* wypowiadali się pozytywnie Szolem Alejchem, Icchok Lejb Perc czy Szymon Dubnow, a nawet ci, którzy autora nie darzyli szacunkiem, jak na przykład dziennikarz, redaktor i wydawca znanego czasopisma „Hajnt” – Samuel Jakub Jazkan. Drugi tom opublikowany rok później – wyraźnie słabszy, mniej dopracowany, miejscami bardzo powierzchowny – nie został już tak dobrze przyjęty, co nie może dziwić. Do wydania tomu trzeciego (1919) nie doszło, jego rękopis i matryce drukarskie zaginęły. Wspomnienia Kotika ukazały się także w Niemczech – całość w języku jidysz (1922) i fragmenty przetłumaczone przez Leo Hirscha na niemiecki – w latach trzydziestych XX wieku. Pod koniec XX stulecia książka Kotika ponownie wzbudziła zainteresowanie, tym razem na gruncie naukowym. Ta uwaga

7 E. Lévinas, *Judaizm a teraźniejszość*, w: idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 221.

8 J. Kotik, *Majne zichrojnes*, t. 1, Warszawa 1913 (w języku jidysz).

badaczy<sup>9</sup> z Izraela, Stanów Zjednoczonych oraz Polski zaowocowała wydaniem krytycznymi i opracowaniami w języku hebrajskim, angielskim, polskim, a także rosyjskim<sup>10</sup>. Zauważono niezwykłość i oryginalność tego dzieła. Obraz świata chasydzkiego z tak zwanej strefy osiedlenia w Cesarstwie Rosyjskim w drugiej połowie XIX wieku jest, jak spostrzegł Marek Tuszewicki, „niezwykle szczery, nieobciążony cikliwą nostalgią, harmonijnie przeplatany sentymentalnymi dygresjami oraz subiektywnymi opiniami i uwagami krytycznymi autora”<sup>11</sup>. W podobnym tonie wypowiedział się Ken Frieden, który nazwał wspomnienia Kotika antidotum na nostalgię za sztetl i kicz<sup>12</sup>. David Assaf, tłumacz Kotika na hebrajski i redaktor edycji angielskiej, za największą zaletę jego dzieła uważał z kolei brak tonu apologetycznego czy nostalgicznego<sup>13</sup>. Jerzy Tomaszewski w recenzji edycji Assafa nie tylko wskazał na to, iż wspomnienia Kotika są interesującym materiałem historycznym, lecz także dostrzegł ich potencjał literacki oraz fakt, że znane wszystkim wydarzenia przedstawiono z nowej, odmiennej perspektywy<sup>14</sup>.

Duża część dwudziestego piątego rozdziału drugiego tomu wspomnień Kotika jest poświęcona atakowi na kijowskich Żydów w 1881 roku. Wydarzenia te, których ofiarami byli między innymi Jecheskiel Kotik i jego rodzina, trwały trzy dni – pogrom rozpoczął się dziesięć dni po wielkanocnych zjściach w Jelizawietgradzie. Kijowscy Żydzi – co odnotowuje autor *Majne zichrojnes* – dostrzegali, że agresja się nasilała, coraz częściej słyszeli o przemoc, która niebawem miała ich dotknąć, i coraz wyraźniej odczuwali nieuchronność przyszłych zdarzeń:

» Szybko stało się dla nas jasne, że lada dzień w Kijowie wybuchnie pogrom. [...] Wszystko o tym świadczyło [...]. Jedyne, co mogliśmy robić, to czekać. [...] Biedacy pracujący nad brzegami Dniepru [...]

- 9 „Gdy zaczął kształtować się nowy paradygmat pamięci, co pociągnęło za sobą dowartościowanie świadectw historii mówionej i literatury wspomnieniowej, autobiografia Kotika zaczęła budzić coraz większe zainteresowanie akademików. Jest dziś istotnym punktem odniesienia dla wielu badaczy świata Żydów aszkenazyjskich. Historyków i etnologów przyciąga nieszablonywym ujęciem zwyczajów oraz głęboką, przekonującą analizą stosunków międzyludzkich na poziomie mikrospołecznym”. M. Tuszewicki, *Wspomnienia Jecheskiela Kotika. Zaproszenie do lektury*, „Cwiszyn” 2011, nr 3, s. 36.
- 10 Przekład hebrajski: tłum. i oprac. David Assaf, t. 1 – 1998, t. 2 – 2005, Tel Aviv; przekład angielski: tłum. Margaret Birstein, oprac. David Assaf, 2002, Detroit–Tel Aviv; przekład polski: tłum. Agata Reibach, oprac. David Assaf, t. 1 – 2018, t. 2 – 2019, Warszawa; przekład rosyjski: tłum. Maja Ulanowska, t. 1 – 2009, t. 2 – 2012, Jerozolima.
- 11 M. Tuszewicki, *Wspomnienia...*, s. 36.
- 12 Por. K. Frieden, *Yekhezkel Kotik. Journey to a Nineteenth-Century Shtetl: The Memoirs of Yekhezkel Kotik*, w: *Polin. Studies in Polish Jewry*, t. 18: *Jewish Women in Eastern Europe*, red. Ch. Freeze, P. Hyman, A. Polonsky, Oxford–Portland 2005, s. 407.
- 13 D. Assaf, *Kotik, Jechezkl*, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kotik\\_Yekhezkl](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kotik_Yekhezkl) (stan z 10 września 2022 r.).
- 14 Por. J. Tomaszewski, [rec.] *Journey to a Nineteenth Century Shtetl, memoirs of Yekhezkel Kotik*, tłum. Z. Solankiewicz, „Kwartalnik Historii Żydów” 2006, nr 1, s. 88.

otwarcie mówili, że wkrótce zabiorą się do „roboty”. [...] „Nie będziemy plądrować, tylko zabijać! Zarzynać!”<sup>15</sup>.

Bezsilne oczekiwanie staje się torturą. Kotik stwierdza, że kijowska społeczność żydowska zdawała sobie sprawę z tego, że wielkanocny pogrom w Jelizawietgradzie nie jest odosobnionym wydarzeniem i nastąpią po nim kolejne ataki. Bez względu na to, czy te odczucia rzeczywiście wówczas żywiono, autor wspomnień wie doskonale o ponadroczej (a *de facto* znacznie dłuższej) fali mordów, rabunków, zniszczenia i strachu („Pogrom został przeprowadzony ze wszystkimi szczegółami: kobiety gwałcono, chorych bito, niszczone meble, grabiono sklepy i wywożono rzeczy do wiosek” – Mw, s. 211), która przetoczyła się po terytorium należącym do Rosji i – w niedługim czasie – po krajach ościennych:

» Spośród 259 pogromów 219 miało miejsce na wsiach, 4 w żydowskich koloniach rolniczych, a tylko 36 w dużych i małych miastach. Akty przemocy trwały z przerwami do marca 1882 r., między innymi wybuchały w Bałcie i na Podolu. W ostatnim pogromie, w Niżnym Nowogrodzie 7 czerwca 1884 r., któremu towarzyszyły oskarżenia o mord rytualny, dziesięciu Żydów zarąbano toporami<sup>16</sup>.

Kotik wyraźnie i precyzyjnie przedstawia przygotowania i strukturę pogromu. Każdy dzień przynosi kolejne niepokojące wieści. Prasa, jak „Kijewlanin”, nie tylko streszcza dokładnie sytuację z Jelizawietgradu, co Żydzi odczytują jako wzorzec czy instrukcję dla agresorów w innych miastach i wsiach, ale też posługuje się aluzjami, agresywnymi skojarzeniami, antyjudajstycznymi i antysemitycznymi stereotypami<sup>17</sup> obecnymi w kulturze od setek lat. Okrzyki na ulicach zapowiadają niedaleką przyszłość. Żydzi kijowscy uświadamiają sobie, że ich życie, choć już dotąd niełatwe, może w każdej chwili stać się koszmarem nie do wyobrażenia:

15 J. Kotik, *Moje wspomnienia*, t. 2, tłum. A. Reibach, Warszawa 2019, s. 206 (w przypadku kolejnych cytatów zostanie zastosowany skrót Mw i odpowiedni numer strony cyframi arabskimi). Autor bardzo często stosuje podkreślenia wyrazów, najpewniej dla zaznaczenia ich emocjonalnego charakteru bądź wzmocnienia, zwrócenia uwagi odbiorcy na dane pojęcie. We fragmencie dotyczącym pogromu kijowskiego podkreśleń tych jest tak dużo, że zdecydowałam się je pominąć, krótkie cytaty stałyby się bowiem nieczytelne.

16 A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2014, s. 148.

17 Warto w tym momencie przypomnieć rozróżnienie pojęć „antysemityzm” i „antyjudajizm” zaproponowane przez Hannah Arendt: „antysemityzm, świecka ideologia XX stulecia, która z nazwy, chociaż nie z argumentacji, była nieznaną do lat 70. [XIX w. – M. P.] i religijna nienawiść do Żydów wzniesiona przez wzajemną wrogość dwóch ścierających się wiar to oczywiście nie to samo” (H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 35).

- » Bardzo trudno opisać stan człowieka czekającego na pogrom. To straszliwe emocjonalne napięcie, zawieszenie między śmiercią a życiem w strachu. Śmierć – życie, śmierć – życie. [...] Ale od samego pogromu gorsza jest zniewaga, która idzie z nim w parze. [...] Ci, których rękami pogrom miał być przeprowadzony, jeszcze przed jego wybuchem przepełnieni byli radością, rozkoszując się żydowską rozpaczą, nieszczęściem, bólem, którego nie da się wykrzyzczyć (Mw, s. 206).

W rozdziale poświęconym pogromowi zwraca uwagę forma gramatyczna, którą posługuje się Kotik. Wcześniej stara się on „przezroczyć” przedstawiać opisywane wydarzenia, jest zdystansowany wobec opowiadanej przez siebie historii. W przypadku pogromu próbuje początkowo relacjonować go w ten sam sposób, ale dość szybko zmienia reguły narracji i zaczyna posługiwać się pierwszą osobą liczby mnogiej. To „my” nie reprezentuje jedynie pięciu rodzin ukrywających się w drewni, a później na strychu („Lepszy jest strych, bardziej żydowski” – Mw, s. 208), dotyczy raczej całej zbiorowości kijowskich Żydów. Jednak zmiana perspektywy narracyjnej nie jest najbardziej charakterystycznym znakiem wypowiedzi Kotika o pogromie. Wraz ze zbliżającym się przeczuciem nieodwołalności wydarzeń, które nadejdą, zmienia się także sposób widzenia siebie i innych Żydów. O ile na początku tego rozdziału mamy do czynienia ze zbiorowością ludzką („Ludziom nie chciało się już jeść, pić” – Mw, s. 206), o tyle później, godziny przed pogromem, gromada ta zaczyna tracić stopniowo cechy *homo sapiens*, jest porównywana do zwierząt („Tak muszą czuć się owce prowadzone na rzeź” – Mw, s. 206), a ich ciała przyjmują właściwości rzeczy („Starzy ludzie kładli się do łóżka, a kości im ze strachu gruchotały, trzaskały jak suche szczapki drewniane rzucane w ogień” – Mw, s. 207), w pewnym momencie zaś – już w ukryciu – stają się zwierzętami, myszami („my myszy możemy podnieść głowę” – Mw, s. 209).

Gdy widzimy zestawienie „Żyd – mysz” po lekturze powieści graficznej *Maus* Arta Spiegelmana, myślimy podobnie jak Piotr Krupiński: „Problem, jaki może przy tej okazji się pojawić, dotyczyłby animalistycznego wyboru dokonanego przez amerykańskiego artystę. Wybór ów (Żydzi = myszy) z wielu powodów nie jest neutralny”<sup>18</sup>. Wiemy także, że ten brak neutralności, który zauważa Krupiński, można odczytywać na wielu płaszczyznach, jak czyni to na przykład Andreas Huyssen:

- » strategia obrazowa Spiegelmana w podejrzany sposób powtarza nazistowski obraz Żyda jako szkodnika, szczura i myszy. Ale czy jest to

18 P. Krupiński, „Dlaczego gęsi krzyczały?”. *Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Szczecin 2016, s. 102.

mimikra wobec rasistowskich wyobrażeń? I jeśli nawet jest to mimikra, to czy mimikra rasizmu musi niezmiennie oznaczać jego powtórzenie i reprodukcję, czy też może zawierać pewną szczelinę, wewnętrzną różnicę, w zależności od tego, kto dokonuje tego mimetyzmu i w jaki sposób? [...] mimetyczne przyjęcie przez Spiegelmana nazistowskich wyobrażeń prowadzi do odwrócenia ich znaczeń, zachowując jednocześnie świadomość poniżenia i degradacji, które tych wyobrażeń były pierwotną intencją. Zamiast dosłownego przedstawienia niszczyielskiego szkodnika widzimy prześladowane małe zwierzęta<sup>19</sup>.

Dla badaczek i badaczy Zagłady „stawanie się” zwierzęciem („Dużo nocy takich przeżyłem, przeżywałem je potrójnie: jako Żyd, jako człowiek i jako zwierzę”<sup>20</sup>) nie stanowi *novum*, zjawisko to zostało przeanalizowane wielokrotnie, zaś w XX wieku stanowczo za często przypomniano nam, że „Etyka mordy polega na tym, by najpierw zobaczyć zwierzę jako nieczłowieka, a następnie człowieka jako zwierzę”<sup>21</sup>. Musimy jednak zadać pytanie, jak w takim razie odczytywać „stawanie się” myszą (częścią mysiej gromady) kilka dziesiątków lat wcześniej, zanim Europa przyswoiła sobie nazistowski dyskurs, do którego przecież Spiegelman się w pewien sposób odwołuje, żeby później go zdyskredytować, zanegować? I postawić kolejne pytanie, wynikające z poprzedniego: kiedy Żydzi zostali nazwani myszami? A także: kiedy to wyobrażenie stało się już na tyle powszechne, że można było go używać w tekście literackim jako zrozumiałe dla odbiorcy?

W książce wydanej anonimowo w Warszawie pod koniec XVIII wieku, w dziele o niebywale długim tytule, pojawia się kilka fraz, w których autor porównuje Żydów do zwierząt: „Mnożą się jako szczury, prac ciężkich nie znają” oraz „Są to gorsze od wróble, co darmo zjadają/ Długo z nich każdy żyje, bo nie spracowany”<sup>22</sup>, co można uznać za obraz charakterystyczny zarówno dla antyjudaizmu, jak i antysemityzmu. Powstał schemat, w którym Żydzi są ukazywani jako pasożyty, „nieprzydatne” zwierzęta, właśnie jak wróble, uważane za szkodniki na polach zbóż,

19 A. Huyssen, *O myszach i mimesis. Czytając Spiegelmana z Adornem*, tłum. A. Rejniak-Majewska, w: *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. T. Majewski, A. Zeidler-Janiszczyńska, M. Wójcik, Łódź 2011, s. 532–533.

20 C. Perechodnik, *Spowiedź*, oprac. D. Engel, Warszawa 2011, s. 51.

21 J. Tokarska-Bakir, *Książka wyjścia*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2015, nr 25, s. 71.

22 *Zwierciadło polskie dla publiczności, choć nie kształtne ale w reprezentacji rzetelne, w którym widzicie różnych ludzi i wielorakie ich defekta a osobliwie Żydów szczególnosci [sic!] i powszechności szkodliwych, dnia 12 października 1789 roku zrobione a teraz dla przeyrzenia się w nim i widzenia wielu ciekawości dnia 10 listopada 1790 roku odkryte*, Warszawa 1790, s. 11, 21.



czy szczury bądź myszy. Już w XIII wieku znana jest metafora mająca na celu odhumanizowanie i poniżenie Żydów, ukazanie ich w kontakcie ze zwierzęciem nieczystym – świnia, albo kojarzonym z szatanem – kozą<sup>23</sup>. Przedstawienie to, mocno zakorzenione w kulturze ludowej, obrazuje defekację, spożywanie odchodów, seks ze zwierzęciem czy też sugestią o „rodzinnej” bliskości Żyda i świni (człowiek ssący wymię świni wraz z prosiętami, same prosięta zaś, wedle jednej z opowieści, są przemienionym potomstwem Żydów). Chodzi o wyobrażenia malarskie i rzeźbiarskie zwane *Judensau*, czyli „żydowska maciora”, umieszczane najczęściej na ścianach kościołów, na przedmiotach codziennego użytku, w ilustracjach książkowych lub w przestrzeni publicznej, jak na przykład malowidło na moście we Frankfurcie, które zostało zniszczone przy burzeniu filarów na początku XIX wieku. Na marginesie warto dodać, że w tych średniowiecznych przedstawieniach Żydzi zazwyczaj mają duże nosy, co podobnie jak *quasi*-koncept zawarty w *Judensau*, zostało później wykorzystane w propagandzie (choćby karykatury z prasy niemieckiej wiążące przegraną Niemiec po I wojnie światowej ze spiskiem Żydów i socjalistów, tak zwanej *Dolchstoßlegende*) i stało się znanym wyróżnikiem karykatury antysemitycznej, przede wszystkim nazistowskiej<sup>24</sup>. W dyskursie antyjudajstycznym i antysemitycznym skojarzenie (dość często także zrównanie) Żydów ze zwierzętami jest więc obecne w historii przez wiele wieków, co notabene zauważył jako prawidłowość mającą określone konsekwencje Theodor Adorno:

» Społeczny schemat percepcji u antysemitów jest może tak uformowany, że w ogóle nie postrzegają Żydów jako ludzi. Wciąż spotykana formuła, że dzikusy, czarni, Japończycy przypominają zwierzęta, na przykład małpy, zawiera już klucz do pogromów. O możliwości pogromu przesądza chwila, gdy oko śmiertelnie zranionego zwierzęcia kieruje się na człowieka. Upór, z jakim człowiek odtrąca to spojrzenie – „przecież to tylko zwierzę” – powtarza się niepowstrzymanie w okrucieństwie wobec ludzi, kiedy to sprawcy wciąż na nowo muszą utwierdzać się w przekonaniu, że to „tylko zwierzę”, bo już gdy chodziło o zwierzę, nie byli tego całkiem pewni<sup>25</sup>.

W europejskich muzeach i instytucjach kulturalnych, które udostępniają w internecie swe kolekcje poświęcone antysemityzmowi (np. Maison nationale des

23 Zob. J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi*, tłum. R. Stiller, Kraków 2011; I. Shachar, *The Judensau. A medieval anti-Jewish motif and its history*, London 1974.

24 Por. A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, s. 70–76.

25 T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 120.

Patriotes, Musée des Horreurs czy The Katz Ehrental Collection – zgromadzona i prezentowana na stronach United States Holocaust Memorial Museum), znajduje się stosunkowo niewiele dziewiętnastowiecznych wyobrażeń Żydów w postaci zwierzęcej, chociaż nie są one całkowicie nieobecne. Można wśród nich zobaczyć między innymi figurkę przedstawiającą Żydów jako świnie, nawiązującą do wspomnianego wyobrażenia *Judensau*, czy litografię z czasów procesu Dreyfusa, która prezentuje oskarżonego oficera jako hybrydę (ma jednocześnie cechy ssaka i gada). Bez wątplenia jednak skojarzenia Żydów ze zwierzętami były powszechnie znane, szczególnie w kulturze niemieckiej, o czym może świadczyć fragment wpisu w pamiętniku Cosimy Wagner (z 19 stycznia 1879 roku):

» Wczoraj podczas kolacji [Richard Wagner – M. P.] opowiadał o artykule *Jeleń walczący z wilkami* w „Illustrierte Zeitung” i stwierdził, że dowiedział się z niego kilku bardzo ciekawych rzeczy, mianowicie tego, jak to w naturze nawet najbardziej heroiczne spośród istot muszą zginąć, tak wśród ludzi, jak i zwierząt, a przetrwają jedynie szczury i myszy – [tak jak – M. P.] Żydzi<sup>26</sup>.

Gdy zajrzymy do niemieckiego słownika encyklopedycznego z 1839 roku, którego kolejne wydania (korzystam z czwartego) były sukcesywnie uzupełniane, znajdziemy tam słowo *Mauschel*, którego pochodzenie jest związane z hebrajskim imieniem Mojżesz, zaś jego definicja („*Spottname für Jude; mauscheln, jüdeln; schachern*”<sup>27</sup>) to: nazwa / pseudonim Żyda, mamrotanie, żydłaczenie, mówienie z akcentem żydowskim, a także synonim targowania się. Czasownik *mauscheln* oznacza spiskowanie, mamrotanie, mówienie z akcentem. Podobnie jest w innych słownikach z tej epoki, gdzie znajdziemy również czasownik *mausmachen* – który oznacza ‘mówić jak Żyd’, ale też, wcześniej, ‘oszukiwać’. Dodatkowo *Mauschel* to popularna gra karciana, zwana czasem *Maus*. Cosima Wagner z pewnością znała, podobnie jak większość jej rodaków w tamtych czasach, te dwuznaczne językowe połączenia sytuujące Żydów i myszy na jednej płaszczyźnie, wręcz zrównujące ich. Nawet dziś w języku niemieckim istnieje rzeczownik *Mauschelei* oznaczający ‘trefny interes’, ‘przekręt’, ‘oszustwo’ czy ‘manipulację’. Język jidysz, którym posługiwał się Kotik, ukształtował się z *Mittelhochdeutsch*, historycznej formy niemieckiego, dlatego opisane wcześniej skojarzenia słowne na pewno nie były mu obce.

26 R.H. Bell, *Wagner's Parsifal: An Appreciation in the Light of His Theological Journey*, Eugene 2013, s. 9 (tłum. własne).

27 *Meyers Konversationslexikon*, t. 11: *Luzula–Nathanael*, Leipzig–Wien 1885–1892, <https://www.retrobibliothek.de/retrobib/seite.html?pid=111063> (stan z 20 września 2022 r.).

Autor *Mejne zichrojnes* wychował się także w kontakcie z rosyjską oraz białoruską kulturą ludową, w obrębie których mysz ma niebagatelne znaczenie symboliczne. Z jednej strony zwierzę to było uznawane za nieczyste, brudne. Z drugiej jednak ze względu na jego barwę (szarość) i cichy sposób poruszania się było porównywane z cieniem, z duchem osoby zmarłej. W związku z tym nie można było zabijać myszy bez uzasadnionego powodu<sup>28</sup>. Margarita Nadel-Czerwinska zauważa ponadto, że z wyrazem „mysz” łączą się również tradycyjne (w kulturze ludowej) „znaki śmierci”, takie jak cisza i milczenie, zaś w wielu przysłowiacz, zagadkach, pieśniach oraz zabawach zwierzę to jest kojarzone ze śmiercią. W pobliżu mysiej norki zostawia się okruchy jedzenia, co jest uznawane za symboliczne dzielenie się ze zmarłymi przodkami, by uspokoić ich dusze i zabezpieczyć żywych przed możliwymi kłopotami<sup>29</sup>. W tym kontekście wybór zwierzęcia, którym „stają się” Żydzi w trakcie pogromu, wydaje się nieprzypadkowy – szczególnie wtedy, gdy zauważymy, że usytuowanie Żydów w innych obszarach europejskiej kultury ludowej było analogiczne:

» Dokonując projekcji mitycznej postaci demona-współdemiurga na wyznawców judaizmu, przydali im [Żydom – M. P.] dwuznaczności. Podobne napięcie cechowało stosunek do wędrownych dziadów, ludzi luźnych, inwalidów, czyli wszystkich, których kultura ludowa uznawała za obcych. Nie przynależeli oni całkiem do zwykłego świata, byli z niego wyłączeni, toteż łatwiej im było uzyskać kontakt ze zmarłymi przodkami albo siłami nadprzyrodzonymi. Stawali się postaciami pośredniczącymi między żywymi a zmarłymi, rodziną a jej przodkami, tym a tamtym światem, ludźmi a Bogiem lub diabłem, czyli – między sferą świecką a nadprzyrodzoną<sup>30</sup>.

W odniesieniu do opowieści o myszach i pogromie nie ma większego sensu zastanawianie się nad kwestią stosunku do zwierząt w różnych odmianach judaizmu, ze szczególnym uwzględnieniem kultury religijnej chasydów, w obrębie której Kotik się wychował. Jediną istotną sprawą zdaje się to, o czym przypomina rabin David Sears: „Współczucie dla zwierząt jest miarą duchowej doskonałości [...], «miłość do wszystkiego, co żyje, jest również miłością do Boga; kto bowiem kocha Jedynego,

28 Por. J. Suwan-ool, I. Lebediewa, *Образ мыши как отражение характерных черт облика и характера человека в русской и китайской культуре (на материале фразеологизмов русского и китайского языка)*, „Молодой Учёный” 2012, nr 12, s. 336.

29 Por. M. Nadel-Czerwinska, *Мышь в фольклорной традиции восточных славян*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2017, nr 3, s. 101–103.

30 A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny?...*, s. 188.

darzy miłością wszystko, co On stworzył» [...]. Uświadomienie sobie tej prawdy jest centralnym założeniem żydowskiego mistycyzmu. Stąd też wyrasta żydowska etyka współczucia dla wszystkich stworzeń<sup>31</sup>. Takie ujęcie prowadzi do konstatacji, że w oczach religijnego Żyda każdy, kto znęca się nad zwierzętami, sprzeciwia się boskiemu planowi konstrukcji świata.

Gdy po trzech dniach (jednym w drewni i dwóch na strychu) myszy nie słyszą już zgiełku, hałasu i wszystkich przeraźliwych dźwięków, których nie potrafią zidentyfikować, a jedynie wyobrażają sobie, z czym mogą być związane, oraz gdy nie widzą przez szczeliny w dachu makabrycznych obrazów („Po naszej [ulicy – M. P.] biegały boso małe łobuzy, dwunastoletnie, z żelaznymi prętami, łomami i siekierami w rękach” – Mw, s. 208), mogą wreszcie próbować porozumieć się szeptem („Myszy wkrótce przemówiły ludzkim głosem” – Mw, s. 209). Nadal to jednak myszy, których język składa się wyłącznie z pojedynczych słów, powtórzeń („Cicho, cicho”) czy wręcz westchnień („Szszszszszsz...”).

Kiedy słyszą kroki na schodach, ponownie zastygają w bezruchu:

» Wtedy myszy usłyszały, jak ktoś wchodzi na strych. Natychmiast wstrzymały oddech, a zimny dreszcz przeszył ich ciała. [...] Myszy podniosły się, ale ich chód był żałośny, chwiejny. Ledwo ruszały nogami i z trudem udało im się zejść ze strychu. Wszyscy poszliśmy do mojego mieszkania. Przyszła też gospodyni z mężem i bratem. Gdy nas zobaczyli, nie mogli przestać na nas patrzeć. Gospodyni zemdlała. Myszy wyglądały żałośnie [Mw, s. 210].

Myszy „stają się” na powrót ludźmi dopiero w momencie, gdy wszystkie uczucia zgromadzone i nieuzewnętrznione w czasie pogromu mogą znaleźć ujście („zaczęliśmy głośno płakać, tak jak tylko osierocone dzieci z okropną macochą płakać potrafią” – Mw, s. 210). Łzy oraz płacz były uznawane w XIX wieku za „ludzkie”, a tym samym wyjątkowe – podkreślano, że jedynie człowiek może doświadczać tak wyrafinowanych uczuć, których zwierzęta nie mają, zatem nie potrafią, a wręcz nie mogą ich wyrazić. Chociaż Charles Darwin w rozprawie *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* krytycznie odnosi się do stwierdzeń o niemal mistycznym znaczeniu ludzkich łez – gdy opisuje noworodki komunikujące w ten sposób instynktownie większość swych potrzeb – to nadal jednak ze zdziwieniem wspomina zwierzę (w kulturze uznawane za szlachetne), które roni łzy w chwili cierpienia wynikającego z utraty wolności i łączącej się z tym bezsilności:

31 D. Sears, *Współczucie dla zwierząt*, tłum. J. Różyło, „Chidusz” 2021, nr 10, <https://chidusz.com/judaizm-jedzenie-miesiaczy-zjedza-mieso-judaizm-wegetarianizm-weganizm-weganie-biblia-cobog-mowi-o-jedzeniu-zwierzat/> (stan z 20 września 2022 r.).

» Wiadomo, że słoń indyjski czasem płacze. Sir E[mer]son T[ennent] opisując słonie, które – pochwycone i związane – widział na Cejlonie, pisze [...]: „Najbardziej wzruszający był jego żal, gdy go pokonano i związane; jego gwałtowność spadła do zupełnej prostracji i leżał na ziemi, wydając zdławione okrzyki oraz lejąc łzy po policzkach”<sup>32</sup>.

Płaczące zwierzęta były w XIX wieku tworem prawie niemożliwym do wyobrażenia, a przynajmniej niesłychanie rzadkim i budzącym zdziwienie, dlatego łzy nie mogły lać się po ich policzkach (poza, oczywiście, takimi gatunkami literackimi jak bajka). Rozpaczliwy płacz, który oczyszcza, jest nie tylko momentem katarctycznym dla Żydów, gdy pogrom się zakończył i mogą oni wyjść z ukrycia, ale także chwilą, w której przywrócone im zostaje odebrane (utrącone) wcześniej człowieczeństwo. Jednak ten czas, gdy ludzie „stali się” myszami, uświadamia, że coś zakończyło się bezpowrotnie: „Teraz było jasne, że nie mamy na co liczyć” (Mw, s. 211). Swoiste przejście do innego świata, świata mysiego, świata podziemi i śmierci, ukazuje, że niemożliwe jest opuszczenie go bez konsekwencji i powrót do stanu sprzed przekroczenia owej granicy.

Dla współczesnych badaczek i badaczy Zagłady perspektywa ekokrytyczna wydaje się czymś całkowicie logicznym, co zauważa Aleksandra Ubertowska:

» Nie będzie chyba nadmiernym uproszczeniem stwierdzenie, że przejście od „studiów nad Holokaustem” do ekologii politycznej i literaturoznawczej jest naturalnym krokiem w rozwoju intelektualnym [...]. Nieprzypadkowo teoretyk traumy Dominick La Capra uprawia również *animal studies*, a Giorgio Agamben łączy refleksję nad „uniwersum koncentracyjnym” i kondycją muzułmana z eseistyką na temat biowładzy i historii przemienności kategorii *bios / zoe*. Przechwytywanie idei z zakresu ekokrytyki odbywa się na poziomie retoryki, poprzez wykorzystywanie zawartego w niej potencjału performatywnego<sup>33</sup>.

Kontynuując rozważania w obrębie podobieństw, można byłoby zasugerować także rozszerzenie pola badawczego na dyskurs kolonialny, które już się dokonuje, jak na przykład w tekście Kitty Millet przywołującej popularne w badaniach nad historią Niemiec analogie między Zagładą a doświadczeniem kolonialnym tego

32 K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, Warszawa 1988, s. 186.

33 A. Ubertowska, *Natura u kresu (ekocyd). Podmiotowość po katastrofie*, w: eadem, *Historie biotyczne. Po między estetyką a geotraumą*, Warszawa 2020, s. 54.

kraju. Millet pisze o zagładzie ludów Herero i Namaqua z okresu po konferencji berlińskiej w 1885 roku (tak zwanego wyścigu o Afrykę), gdy państwa europejskie postanowiły rozszerzyć swe strefy wpływów, a tym samym własne kolonie wewnątrz kontynentu, gdzie ich wpływy i władza wcześniej nie sięgały. Wyniszczenie ludów afrykańskich, na przykład wspomnianych plemion, to – w ujęciu Millet czy Birthe Kundrus<sup>34</sup> – „zbrodnia prekursorska, wyprzedzająca o kilkadziesiąt lat eksterminację Żydów i zapowiadająca zbrodnię narodowego socjalizmu, a jednocześnie kolonialny poligon, przygotowujący grunt pod dominację nad Żydami, Polakami, Słowianami”<sup>35</sup>. Autorka *Cenzury, ciągłości i mitu* zdaje sobie sprawę z tego, że należy odróżnić Zagładę od innych, jeszcze dziewiętnastowiecznych typów ludobójstwa, ale „porównywanie mordów na Herero i Namaqua ze zbrodniami dokonanymi na Żydach, Polakach i Słowianach sugeruje jakąś łączność pomiędzy tymi wydarzeniami”<sup>36</sup>. Dostrzeżenie tego związku, o którym pisze badaczka, jest możliwe wtedy, gdy zauważymy w „nowoczesnym” założeniu pogromów stan, który przez swą długotrwałość, powszechność i powszedniość doprowadził do przesunięcia się granic pojęć takich jak człowieczeństwo czy podmiotowość.

Przemysław Czapliński w analizie współczesnych badań nad Zagładą dostrzega fundamentalną różnicę między wcześniejszym typem namysłu naukowego nad tą tematyką a spojrzeniem obecnym, które pozbawia Shoah swoistej wyjątkowości, i widzi traktowanie tego wydarzenia jako zejścia z drogi rozumu, którą Europa podąża od czasów oświecenia, przy czym opuszczenie tej drogi jawi się jako jednorazowe, niemożliwe – jak mogło się wydawać – do powtórzenia:

» W paradygmacie wcześniejszym pytano o to, jakie wartości musiały zostać pogwałcone, aby Zagłada mogła się wydarzyć; w paradygmacie drugim, nazwijmy go „normalnościowym”, badacze odwracają perspektywę i pytają, jakie ideały i zasady musiały zostać spełnione, jakie hierarchie społeczne – zbudowane, jakie instytucje – utrwalone. W rezultacie odkryto, że warunkiem możliwości Zagłady było powiązanie jej procedur z najszerzej i najgłębiej pojętą normalnością. Normalnością zmilitaryzowaną i zdyscyplinowaną, obarczoną misją czystości i wielkości, ale mimo wszystko normalnością<sup>37</sup>.

34 Por. B. Kundrus, *German Colonialism: some Reflections on Reassessments, Specificities, and Constellations*, w: *German Colonialism. Race, the Holocaust, and Postwar Germany*, red. V. Langbehn, M. Salama, New York 2011.

35 K. Millet, *Cezura, ciągłość i mit. Implikacje łączenia Holokaustu z historią niemieckiego kolonializmu*, tłum. M. Żółkoś, „Narracje o Zagładzie” 2017, nr 3, s. 259.

36 Ibidem.

37 P. Czapliński, *Poszerzanie pola Zagłady*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2, s. 9.

Przywołanie badań i stanowisk związanych ze środowiskową historią Zagłady umożliwia dostrzeżenie w pierwszej fali pogromów w Cesarstwie Rosyjskim preludium do działań znacznie większych, jakby przerażającej próby generalnej przed „ostatecznym rozwiązaniem”. Pewne mechanizmy funkcjonujące zarówno w pogromie, jak i Zagładzie są bardzo do siebie podobne:

- » Zabójcze „nowatorstwo” nazistów polegało na tym, że uczynili z ludności cywilnej konieczny warunek skuteczności Zagłady; odwoływanie się do tradycji lokalnych antagonizmów, oferowanie korzyści za donosy, wciąganie do „zwykłej” współpracy gospodarczej przy budowie obozów koncentracyjnych, nakładanie wyroków śmierci za niesienie pomocy czyniło obojętność świadków normą i zarazem uszczelniało izolację Żydów. Praktyki nazistowskie prowadziły do wyobcowania sytuującego Żydów poza obszarem tego, co ludzkie, i czyniącego z nich istoty podległe „normalnemu złu”<sup>38</sup>.

I w pierwszej, i w kolejnych falach pogromów w Cesarstwie Rosyjskim, w oficjalnym dyskursie to nie państwo z całą machiną aparatu administracyjnego narzuciło sposób dokonywania masakr i rozbojów. Wykorzystane zostały właśnie, podobnie jak czynili to naziści<sup>39</sup>, mechanizmy manipulacji, umiejętnie (przy użyciu prasy) podsycano antagonizmy międzygrupowe, wskazywano winnych niepowodzeń grupy dominującej, używano żywych od stuleci stereotypów, podsycano nienawiść międzysąsiedzką, by później – po pogromie – w majestacie praworządności karać udział w zaplanowanych starannie działaniach, a tym samym odcinać się od tego, co zostało zaplanowane.

Przyjęcie przez Kotika perspektywy zwierzęcej podkreśla wspólnotę ofiar oraz pozwala dostrzec podobieństwo metod „nowoczesnego” typu eksterminacji, obarczania konkretnych grup wykoncypowaną winą, taką, która zostanie bezdyskusyjnie przyjęta przez społeczność, staje się bowiem panaceum na wszystkie niepowodzenia i klęski (może być to kryzys gospodarczy w Rosji lat osiemdziesiątych XIX wieku lub przegrana I wojny światowej przez Niemcy). W powieści graficznej Spiegelmana „mysz” nie jest więc tylko czytelnym odwołaniem do retoryki i obrazowania nazistów, mających na celu stworzenie hierarchii wartości stopniującej ważność ludzkiego życia i wskazanie, które formy istnienia uznaje się za nieistot-

38 Ibidem, s. 10.

39 Wyjaśnienie związku między dziewiętnastowiecznym antysemityzmem i pogromami a Zagładą zaproponował Zygmunt Bauman w tekście *Nowoczesność, rasizm i eksterminacja*, w: idem, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszufński, Warszawa 1992, s. 60–66 oraz 76–77 i nast.

ne (*Lebensunwertes Leben*), lecz także, o czym pisał Huysen, uświadomieniem nam losu małych, bezbronnych zwierzątek, wobec których odczuwamy litość oraz zdajemy sobie sprawę (a przynajmniej powinniśmy – sytuując się po stronie ofiar, a nie agresorów)<sup>40</sup>, że sami możemy się nimi w każdej chwili stać. Podobieństwo wyboru Spiegelmana i Kotika wskazuje, że obaj twórcy sięgnęli do tego samego repertuaru wyobrażeń, stale obecnego i *de facto* niezmiennego od wielu setek lat wizerunku Żyda. Zmieniały się jedynie metody i skuteczność prześladowania tej grupy.

### BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

Kotik J., *Moje wspomnienia*, t. 2, tłum. A. Reibach, Warszawa 2019.

### BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

Adorno T.W., *Minima moralia. Refleksje z pobaratanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999.

Bauman Z., *Nowoczesność, rasizm i eksterminacja*, w: idem, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. F. Jaszuski, Warszawa 1992.

Cała A., *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.

Czapliński P., *Poszerzanie pola Zagłady*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2.

Darwin K., *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Z. Majlert, K. Zaćwilichowska, Warszawa 1988.

Huysen A., *O myszach i mimesis. Czytając Spiegelmana z Adornem*, tłum. A. Rejniak-Majewska, w: *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. T. Majewski, A. Zeidler-Janiszewska, M. Wójcik, Łódź 2011.

Frieden K., *Yekhezkel Kotik. Journey to a Nineteenth-Century Shtetl: The Memoirs of Yekhezkel Kotik*, w: *Polin. Studies in Polish Jewry*, t. 18: *Jewish Women in Eastern Europe*, red. Ch. Freeze, P. Hyman, A. Polonsky, Oxford–Portland 2005.

Friedrich A., *Obraz pogromu warszawskiego w literaturze polskiej*, w: *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, t. 1: *Literatura i sztuka*, red. S. Buryła, Warszawa 2018.

Krupiński P., *„Dlaczego gęsi krzyczały?”. Zwierzęta i Zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Warszawa 2016.

Kundrus B., *German Colonialism: some Reflections on Reassessments, Specificities, and Constellations*, w: *German Colonialism. Race, the Holocaust, and Postwar Germany*, red. V. Langbehn, M. Salama, New York 2011.

Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991.

Millet K., *Cezura, ciągłość i mit. Implikacje łączenia Holokaustu z historią niemieckiego kolonializmu*, tłum. M. Żółkoś, „Narracje o Zagładzie” 2017, nr 3.

Nadel-Czerwinska M., *Мышь в фольклорной традиции восточных славян*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2017, nr 3.

*Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, t. 3: *Historiografia, polityka, recepcja społeczna (do 1939 roku)*, red. K. Kijek, A. Markowski, K. Zieliński, Warszawa 2019.

Polonsky A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2014.

Shachar I., *The Judensau. A medieval anti-Jewish motif and its history*, London 1974.

40 Por. „kodeks Marka Edelmana”: „Zawsze, niezależnie od tego, kim jest bity – trzeba być po jego stronie”; W. Bereś, K. Burnetko, *Mark Edelman. Życie. Do końca*, Warszawa 2013, s. 17.



Suwan-ool J., Lebediewa I., *Образ мыши как отражение характерных черт облика и характера человека в русской и китайской культуре (на материале фразеологизмов русского и китайского языка)*, „Молодой Учёный” 2012, nr 12.

Tokarska-Bakir J., *Książka wyjścia*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2015, nr 25.

Tomaszewski J., *Journey to a Nineteenth Century Shtetl, memoirs of Yechezkel Kotik*, tłum. Z. Solankiewicz, „Kwartalnik Historii Żydów” 2006, nr 1.

Trachtenberg J., *Diabeł i Żydzi*, tłum. R. Stiller, Kraków 2011;

Tuszewicki M., *Wspomnienia Jecheškiela Kotika. Zaproszenie do lektury*, „Cwiszyn” 2011, nr 3.

Ubertowska A., *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Warszawa 2020.

**SŁOWA KLUCZE:** Jecheškiel Kotik (1847–1921), pogromy Żydów, animal studies, ekokrytyka, podmiotowość

### ‘THE MICE LOOKED MISERABLE’ – BECOMING AN ANIMAL IN YEHEZKEL KOTIK’S MEMOIRS ON THE KIEV POGROM

In 1881, Russia (after the killing of Alexander II, as well as for economic reasons) saw a wave of anti-Jewish riots, including the Kiev pogroms, the experience of which was portrayed by Yechezkel Kotik in his memoirs. He described the events by assuming the perspective of an animal – that of a mouse.

Within contemporary humanist discourses, a significant proportion of which is taken up by animal studies, texts have been created which question the opposition constructed by the dominant, oppressive group (humane-animalistic, human-animal), but also research fields related to subjectivity have been delineated. The Jew-mouse after the publication of *Maus* by Art Spiegelman and its reviews, or the many texts produced in recent years within the field of Holocaust studies, say a lot about the reasons behind the animalistic choice. In the work of Kotik, however, we encounter a very different set of issues, because we know that the creator of the text is a nineteenth-century author. The pogroms in Russia have changed (in their ‘modernity’) the perception of violence against Jewish people, which is why the emergence of an animal perspective in a work originating from the early twentieth century brings forward certain vital conclusions.

**KEYWORDS:** Yechezkel Kotik (1847–1921), pogroms against the Jewish people, animal studies, ecocriticism, subjectivity