Дзірк Уфельман

Літва! Усходзе мой![1]

…Цель [Мицкевича]… состоит в стремлении…
учить нынешнее поколение быть ныне лисицею,
чтобы со временем обратиться во льва.
Николай Новосильцов.
Рапорт Новосильцова
великому князю Константину Павловичу,
от 10 апреля 1828 г.

1. Сучаснае ўспрыняцце каланіялізму

1.1. Летам 2007 года польскі штотыднёвік *Wprost* прыпісаў нямецкаму ўраду — у сувязі з дэбатамі па працэдуры галасавання ў Савеце Еўропы — посткаланіяльныя рэфлексы *(postkolonialne refleksy)* [37, с. 22]. Гэтая тэза была праілюстравана фотамантажом на вокладцы згаданага нумару часопіса, які ў Германіі быў прызнаны безгустоўным: польскі прэзідэнт Лех Качыньскі і яго брат-блізнюк польскі прэм'ер-міністр Ярослаў Качыньскі ссуць голыя грудзі федэральнага канцлера Ангелы Меркель.

Гэтая «куслівая» публіцыстыка, якая не цураецца ніякіх сродкаў, можа быць для нас цікавай не таму, што яна здольная асвятліць нейкую з'яву аб'ектыўна. Такая публіцыстыка яскрава сведчыць пра перакананне жыхароў Усходняй і Цэнтральнай Еўропы, што Захад да сённяшняга дня ставіцца да іх з каланіялістычных пазіцый. Падобнае ўспрыняцце існуе аб'ектыўна і ў сувязі з гэтым уяўляе сабой культурную рэалію, якая павінна ўлічвацца ў культуралагічных даследаваннях. Тым часам у галіне гісторыка-літаратурных і дыскурсіўна-аналітычных даследаванняў так ці інакш гаворка ідзе не пра быццё, а пра ўспрыняцце, яшчэ дакладней — пра моўныя формы прэзентацыі. З гэтага пункту гледжання не мае прынцыповага значэння, ці насамрэч федэральная канцлер Меркель дзейнічала ў стасунках з прэзідэнтам Лехам Качыньскім і прэм'ер-міністрам Ярославам Качыньскім як каланіялістка. Важна тое, што яе палітычная дзейнасць была ўспрынята некаторымі выразнікамі грамадскай думкі Польшчы як каланіялістычная, што самі прадстаўнікі польскай культуры лічаць сябе, прынамсі часткова, ахвярамі нейкай каланіяльнай палітыкі.

Ці мэтазгодна вывучаць гэтае польскае ўспрыняцце каланіялізму праз прызму англа-амерыканскай посткаланіяльнай тэорыі? Думаецца, вывучэнне розных еўрапейскіх мадэляў успрыняцця каланіялізму разам з праблематыкай унутрыеўрапейскага адчування магло б значна пашырыць рамкі посткаланіяльных даследаванняў. Зрэшты, калі следам за Юргенам Остэрхамелем

[1] Нямецкамоўная версія тэксту, з якой рабіўся пераклад, апублікавана ў навуковым зборніку з назвай, што ў поўнай меры вызначае змястоўную спецыфіку гэтага канкрэтнага артыкула: «Усход Усходу. Арыенталізм у славянскіх літаратурах і культурах» [58].

прыняць культуралісцкае разуменне каланіялізму, то ў адпаведнасці з ім гісторыка-посткаланіяльныя даследаванні «…былі б арыентаваныя не столькі на выраз сацыялагічных і паліталагічных *уражанняў*, колькі на фіксацыю культурнай *уражлівасці*» [44, с. 116].

1.2. І ўсё ж — ці пасуюць увогуле катэгорыі *postcolonial studies* да адмыслова спецыфічных гісторый культуры краін Еўропы, у першую чаргу — Цэнтральнай і Усходняй? У апошнія гады на гэтую тэму вядуцца шматлікія напружаныя дыскусіі, асабліва ў Польшчы і асабліва ў галіне паланістычных даследаванняў [53, 33, 8, 9, 15, 29, 38, 55, 46, 47, 27, 24, 57, 18]. Даследчыкі-паланісты апрабавалі ў першую чаргу падыходы посткаланіяльнага дыскурс-аналізу ў разуменні Эдварда Сайда [45]: погляд на Польшчу з Захаду — з яго каланіяльным, арыенталізуючым адценнем — зрабіўся, у адпаведнасці з гэтым падыходам, аб'ектам посткаланіяльных даследаванняў, у тым ліку прымяняльна да Польшчы [65, с. 334 і наст.; 52; 39; 4]. Аднак даследаванні, арыентаваныя на Цэнтральную і Усходнюю Еўропу, не могуць абмяжоўвацца толькі ўспрыняццем гэтай праблемы звонку. У адрозненне ад даследчыцкай галіны *Poland Colonial Discourse Analysis* (каланіяльны дыскурс-аналіз Польшчы), якая актыўна развіваецца ў наш час, уласна працэсы арыентальных дыскурсаў у адносінах да краін Усходняй, Паўднёвай і Цэнтральнай Еўропы вывучаны яшчэ недастаткова.[1] Перакананне ў мэтазгоднасці посткаланіяльных даследаванняў робіцца яшчэ большым, калі прыняць пад увагу, што нават у культурнай сітуацыі Усходняй Еўропы можна выявіць арыентальныя дыскурсы (напрыклад, успрыняцце рускімі Каўказа, Сібіры і г. д.). Падобным чынам, напрыклад, палякі і чэхі выказваюцца наконт рускіх у такім духу, які можна было б назваць «арыентальным» [62, 49]. «Усход» аказваецца катэгорыяй рухомай; ён не азначае блізкасць да рэальнага (геаграфічнага) Усходу, але можа выражаць спосаб успрыняцця чужой культуры ў накірунку *Усход — Захад*.

Акрэсленая сітуацыя вылучае новыя патрабаванні да паланістыкі: мэтазгодна разглядаць таксама Польшчу як актыўны чыннік такіх дыскурсаў. Фактычна, можна весці гаворку пра *Polish Colonial Discourse Analysis* (польскі каланіяльны дыскурс-аналіз). У якасці прыкладу можна разгледзець тую амбівалентную ролю, якую адыграла Польшча ў манархіі Габсбургаў: яна адчувала нямецка-аўстрыйскую гегемонію ў адносінах да сябе і адначасова была гегемонам у дачыненні да ўкраінцаў; гэта прыкладна той самы ракурс, у якім сёння разглядаецца праблема «крэсаў» [3].

«Усход» аказваецца катэгорыяй рухомай; ён не азначае блізкасць да рэальнага (геаграфічнага) Усходу, але можа выражаць спосаб успрыняцця чужой культуры ў накірунку *Усход — Захад*

Каб пазбегнуць дваістага разумення адносін паміж уладай-гегемонам і падначаленымі, даследчыкі імкнуцца не ўжываць у галіне посткаланіяльных апісанняў неадназначных тэрмінаў у нейкім адным канкрэтным значэнні, калі гаворка ідзе пра падзел на цэнтр і перыферыю. Тое ж самае датычыць і статычнага разумення паняцця «прыгнёт». У найбольш значных і інфарматыўных працах з галіны посткаланіяльных даследаванняў аналізуюцца менавіта не статычныя, а дынамічныя працэсы фарміравання ідэнтычнасці праз мову і літаратуру. Сам факт прызнання маргіналізацыі змяняе становішча маргіналаў, само нараканне на адмаўленне кімсьці той ці іншай моўнай, этнічнай або культурнай ідэнтычнасці дае магчымасць фарміраваць гэтую ідэнтычнасць нейкім адметным спосабам. У гэтым сэнсе асабліва перспектыўным бачыцца такі накірунак даследавання, дзе ў цэнтры ўвагі — спецыфічныя стратэгіі прыгнечаных, якія дазваляюць ім забыцца пра сітуацыю прыгнёту.

1.3. Такім чынам, далейшым крокам у посткаланіяльных даследаваннях магла б стаць цікавасць не толькі да меркаванняў іншаземцаў («чужых») адносна мадэлявання ідэнтычнасці, але

[1] Арыгінальны аўтарскі тэрмін *orientalismen* перакладаецца як «арыентальныя дыскурсы» *(заўвага перакладчыцы)*. Аўтар ужывае форму множнага ліку *orientalismen* у супрацьлегласць форме «калектыўнага адзіночнага ліку» *orientalism* у Эдварда Сайда [59, 60].

таксама думкі «сваіх» на гэты конт; фарміруюцца яны, канешне, як кантраст да меркаванняў «чужых». Першыя вопыты распрацоўкі такой свайго роду посткаланіяльнай фенаменалогіі ідэнтычнасці «каланізаваных» (у нашым даследчыцкім кантэксце гэта значыць: тых палякаў, якія лічылі сябе ахвярамі каланізацыі) пакуль яшчэ вельмі сціплыя. Варта, аднак (і нават вельмі важна), задаць пытанне: што здарыцца, калі негатыўныя — каланіяльныя або арыентальныя — стэрэатыпы, якія фарміруюцца ў адносінах да пэўнай культурнай групы, будуць успрыняты прадстаўнікамі гэтай культурнай групы як сігнал да пераходу ў наступ? У гісторыі польскай культуры прадстаўлена своеадметная традыцыя «самаарыенталізацыі» — гэта так званы сарматызм. Сутнасць яго заключаецца ў тым, што спачатку польская шляхта, пераймаючы татарскую вайсковую тэхніку, навучылася ваяваць конна, а потым пачала ўжываць таксама элементы асманскага дэкору, перадусім у адзенні [40, с. 128].

А што, калі самаарыенталізацыя не спыняецца на фазе *self-fashioning*[1]? Што, калі стан прыгнёту набывае маштаб масавай з'явы, як гэта было ў Польшчы ў XIX стагоддзі, калі роднай мовай нельга было карыстацца ані ва ўстановах, ані ў школах (менавіта так выглядала сітуацыя з польскай мовай пасля 1863 года ў той частцы тэрыторый былой Рэчы Паспалітай, якая адышла Расійскай імперыі)? Што, калі «арыенталізацыя» цэнтральнаеўрапейскай культуры суправаджалася палітычным і культурным гвалтам? Ці можа быць у такой сітуацыі прадуктыўным у культурных адносінах акцэптаванне прыгнечанымі, змаргіналізаванымі або падняволенымі навязанай ім жыццёвай праграмы? Ці могуць прыгнечаныя пераўтварыць прыгнёт у культурную стратэгію самавызначэння? Калі хтосьці адчувае сябе прыгнечаным і выразна апісвае гэты прыгнёт як каланіяльны ўціск, ахвярай якога ён сябе бачыць, — значыць, гэты хтосьці ўжо пачаў паступова вызваляцца ад прыгнёту. У той момант, калі з'яўляецца такое самаапісанне, існы негатыўны стэрэатып расхіствае́цца і ствараецца культурны дабавачны кошт, які немагчыма ўжо расцаніць як чысты негатыў або выраз цывілізацыйнай адсталасці. Цалкам наадварот.

У галіне посткаланіяльных даследаванняў даўно ўжо вывучаюцца такія пераацэнкі маргінальнасці. Адно з даследаванняў называецца *Signifying Ethnical and Cultural Identity* — «Выражэнне этнічнай і культурнай самабытнасці». І сапраўды, менавіта праз гэтае выражэнне тыя, хто былі пераведзены ў катэгорыю маргіналаў і пры гэтым усведамлялі сябе ахвярамі каланізацыі, а таксама тыя, хто адчувалі ўздзеянне негатыўных гетэрастэрэатыпаў на ўласнай скуры, атрымліваюць магчымасць вызваліцца ад сваёй гістарычнай маргінальнасці.

1.4. Пры гэтым яны ўжываюць штосьці, што можна было б назваць антыкаланіяльным двухгалоссем. Двухгалосныя працэсы ў посткаланіяльных даследаваннях лепш за ўсё прадстаўлены ў працах Генры Луіса Гейтса малодшага, а таксама Хомі Бхабхі. Гейтс піша пра *signifyin(g)*, Бхабха — пра прыстасавальніцтва (мімікрыю). Пры гэтым ён адштурхоўваецца ад двухзначнасці амерыканскага выразу *signifying* — «выражэнне» і «малпаванне»; асаблівым чынам падкрэсліваецца гэтая двузначнасць праз запісванне паводле нормаў афраамерыканскай фанетычнай арфаграфіі — без «g». Даследчык спасылаецца на тэорыю дыялогу Міхаіла Бахціна: «*Signifyin(g)… can be aptly described by Mikhail Bakhtin as a double-voiced word, that is, a word or utterance, in this context, decolonized for the black's purposes "by inserting a new semantic orientation into a word which already has — and retains — ins own orientation"*»[2] [20, с. 50]. У гэтым выпадку ідзе гаворка пра своеасаблівы акт моўнага антыкаланіяльнага супраціву гвалту:

---

[1] *Self-fashioning* (англ. «мадэляванне сябе», «стварэнне ўласнага вобраза») — тэрмін, уведзены амерыканскім гісторыкам літаратуры Стывенам Грынблатам; выкарыстоўваецца для апісання працэсу фарміравання чалавекам сябе як асобы (перадусім — публічнай) у адпаведнасці з наборам сацыяльна акцэптаваных стандартаў: мода, выхаванне, манеры і г. д. (*заўвага перакладчыцы*).

[2] «*Signifyin(g)…* можа быць трапна апісана следам за Міхаілам Бахціным як слова з двайным голасам, або як слова ці выказванне, якое ў гэтым кантэксце зрабілася дэкаланізаваным дзеля чорнай супольнасці, "праз увядзенне новай семантычнай арыентацыі ў тое слова, якое ўжо мае — і захоўвае — сваю ўласную арыентацыю"».

Калі хтосьці адчувае сябе прыгнечаным і выразна апісвае гэты прыгнёт як каланіяльны ўціск, ахвярай якога ён сябе бачыць, — значыць, гэты хтосьці ўжо пачаў паступова вызваляцца ад прыгнёту. У той момант, калі з'яўляецца такое самаапісанне, існы негатыўны стэрэатып расхіствaецца і ствараецца культурны дабавачны кошт

«Black people colonized a white sign»[1] [20, с. 47]. Новы спосаб ужывання нейкага слова робіцца, у сваю чаргу, *«repetition and difference»*[2] [20, с. 45].

Бхабха разважае прыкладна ў тым жа духу, сцвярджаючы, што, калі прымусовыя маргіналы карыстаюцца мовай прыгнятальнікаў, рана ці позна гэта прыводзіць да мімікрыі. Згодна з яго думкай, прымусовыя маргіналы рэпрадуктуюць тыя моўныя адзінкі, якія іх прыгнятаюць, і тым самым «кампраметуюць» іх, ствараючы дадатковыя значэнні. Гейтс прыводзіць у якасці прыкладу слова «раса», Бхабха — слова «раб». Бхабха піша пра «…*double use of the word "slave": first, simply, descriptively as the locus of a legitimate form of ownership, then as the trope for an intolerable, illegitimate exercise of power*»[3] [5, с. 86]. Пераацэнкамі такога кшталту, якія выглядаюць як прыстасавацьніцтва, можа быць зруйнавана моц каланіяльнага дыскурсу: «The ***menace*** of mimicry is its ***double*** vision which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority»[4] [5, с. 86].

Падобныя падыходы могуць паспяхова ўжывацца і ў даследаваннях, звязаных з жыхарамі краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы. У прыватнасці, гэта пацвярджаецца іх характарыстыкамі, якія пакінулі немцы-каланізатары. Калі здаецца, што жыхары Усходняй Еўропы выказваюцца менавіта такім чынам — у палітычна супярэчлівай манеры, «двухгалосна», бясспрэчна адно: яны выказваюцца. Але ў дачыненні да гэтай культурнай прасторы можна смела даць адказ на пытанне, сфармуляванае Співаком у загалоўку яго артыкула «Ці могуць выказвацца падданыя?» [51]: так, гэтыя падданыя могуць выказвацца! У сувязі з працэсамі нацыянальнага будаўніцтва ў краінах Усходняй Еўропы падаецца цалкам магчымым, што большасць «падданых з Цэнтральнай і Усходняй Еўропы» нават вельмі «маглі выказвацца» — раз ужо ім удалося «выпісаць», засведчыць праз сваё пісьменства ўласныя культурныя нацыі і ўласныя дзяржавы.

І ўсё ж такі гэтыя працэсы стварэння ідэнтычнасці пачынаюцца з прысутнасці Іншага; яны бяруць пачатак з чужога дыскурсу — дыскурсу гегемона. У той момант, калі гэтыя працэсы распачынаюцца, не існуе яшчэ зафіксаваных, выразна сфармуляваных уяўленняў пра «сваё», якое трэба абараняць. Гэта «сваё» за межамі арыенталізуючага шаблону прыгнятальніка яшчэ мае быць створана — праз перфарматыўную *signifying identity*[5]: ідэнтычнасць, якая нікім яшчэ не была прызнана, ствараецца ў вусным маўленні. Паэтычная творчасць Адама Міцкевіча (як гэта было ўжо паказана раней) [57] прадстаўляе адмысловы матэрыял для надзвычай плённага посткаланіяльнага прачытання, а «Конрад Валенрод» у гэтым сэнсе — найлепшае поле для даследаванняў.

2. Мімікрыя «лісіцы»

2.1. Адам Міцкевіч (1798–1855) цікавіць нас у межах гэтага даследавання як аўтар гістарычнай

[1] Чарнаскурыя каланізавалі белы знак.

[2] Паўтарэнне і адрозненне.

[3] «…Падвойнае выкарыстанне слова "раб": па-першае, як простае пазначэнне законнай формы ўласнасці; па-другое — як выраз у пераносным значэнні, троп — для выражэння невыцерпнага, незаконнага спосабу ажыццяўлення ўлады».

[4] *Пагроза*, што зыходзіць ад мімікрыі, — гэта яе *двайное* бачанне, якое, раскрываючы амбівалентнасць каланіяльнага дыскурсу, таксама падрывае яго аўтарытэт *(вылуч. аўт.)*.

[5] Адметная асаблівасць

паэмы «Конрад Валенрод» (1828), дзе ў аснове сюжэта — канфлікт паміж Тэўтонскім ордэнам і літвінамі-язычнікамі ў канцы XIV стагоддзя. Гэтая паэма мае падзагаловак *Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich* («Гістарычная аповесць з літоўскіх і прускіх дзеяў»). Галоўны герой — літвін, які шляхам прытворства дасягнуў вышэйшай улады ў рыцарскім ордэне, — прыбягае да мілітарнага варыянту мімікрыі — «камуфляжу» *(camouflage)* у тэрміналогіі Лакана [30, с. 92]. Пры гэтым ён чыніць шкодніцтва гэтаму ордэну, на чале якога сам стаіць у якасці Вялікага магістра.

У аснове твора — асэнсаванне каланіяльнага становішча: польскае ўспрыняцце нямецкай вайсковай прысутнасці на Усходзе і палітыкі так званага «пашырэння краіны» *(Landausbau)* у XII–XIII стагоддзях як каланізацыі, у ходзе якой Тэўтонскі ордэн выступаў як інструмент гегеманіяльнага гвалту. Нараканне сфармулявана ў Міцкевіча наступным чынам:

Сто год прайшло, як пруські край курганны
Крыжацкі ордэн заліваў крывёю.
І прус здаваўся, лезучы ў кайданы,
Ці, дом аддаўшы, бег з душой адною.
За ім, каб паланіць і заярэміць,
Аж да мяжы літоўскай гнаўся немец

[1, с. 224; Уступ, 1–6[1]].

Крыж — сімвал хрысціянскай місіі — робіцца ў гэтым кантэксце сімвалам імперскай улады:

Па той жа бок — убачыш з далячыняў —
На ўзгорку крыж, знак немцаў, мкне пад хмары
І цягне рукі да Літвы ўтрапёна,
Нібы наважыў землі Палемона
Абняць і прыгарнуць, усе абшары

[1, с. 224; Уступ, 10–14].

З тэксту вынікае, што тыя спусташэнні, якія Тэўтонскі ордэн учыніў у Літве, пераўзыходзяць нават найгоршую навалу таго часу — чуму:

Павальны мор літвінаў!.. Ды цяпер ім
Яшчэ больш страт нясуць напорам хіжым

KONRAD WALLENROD.
POWIEŚĆ HISTORYCZNA
z DZIEJÓW LITEWSKICH I PRUSKICH
PRZEZ
Adama Mickiewicza,
W PETERSBURGU w R. 1828 ZA POZWOLENIEM CENZURY WYDANA.
BIBLIOTEKA GŁÓWNA W WARSZAWIE
Dovete adunque sapere come sono due generazioni da combattere.... bisogna essere volpe e leone.
w KRAKOWIE,
w DRUKARNI BRACI G[illegible]
1828

Шышак нямецкі з стравусавым пер'ем
Ды белы плашч ілжывы з чорным крыжам

[1, с. 246; IV, 167–170].

2.2. На гэтым каланіяльным грунце, накрэсленым у самых цёмных фарбах, Міцкевіч прадстаўляе у сваёй рамантычнай паэме «Конрад Валенрод» гісторыю аднаго прыгнёту — гісторыю ахвяры чужога панавання, якая здольная дапамагчы самой сабе толькі шляхам здрады. Галоўны герой быў абраны магістрам крыжацкага ордэна ў Прусіі ў той час, калі ордэн вядзе вайну супраць літвінаў-язычнікаў. Употай ад усіх ён даведваецца пра сваё літвінскае паходжанне, пры гэтым як ваеначальнік у выніку сваёй бяздзейнасці даводзіць ордэн да нечуванай дагэтуль паразы.[2]

[1] Паколькі ў польскіх акадэмічных выданнях твораў Адама Міцкевіча [напр. 36] для зручнасці цытавання ў тэксце пранумараваныя радкі, падаем тут гэтую нумарацыю для даследчыкаў (*заўвага перакладчыцы*).

[2] Наконт сюжэтнай асновы паэмы гл. 41.

Даследчыкі дазвалялі сабе перабольшанні, разважаючы пра аўтабіяграфічнае вымярэнне ў «Конрадзе Валенродзе»

Адам Міцкевіч працаваў над «Конрадам Валенродам» з 1825-га па люты 1828 года ў Адэсе і Санкт-Пецярбургу, куды ён быў адпраўлены ў выгнанне пасля палітычнага зняволення і суда над патаемным згуртаваннем віленскіх студэнтаў (таварыствам філарэтаў). У Пецярбургу Міцкевіч зарэкамендаваў сябе ў арыстакратычных салонах як свецкі леў і імправізатар, пасля чаго выправіўся на Поўдзень, які судакранаўся з Усходам [63, с. 50]; пры гэтым ён апынуўся ў небяспечнай блізкасці да іншага патаемнага згуртавання — дзекабрыстаў.[1] Палітычнаму кантэксту надаецца ў даследаваннях міцкевічазнаўцаў выключная ўвага, і гэта цалкам апраўдана: Міцкевіч быў самым палітычна заангажаваным сярод заходнеславянскіх рамантыкаў. Пры гэтым даследчыкі дазвалялі сабе перабольшанні, разважаючы пра аўтабіяграфічнае вымярэнне ў «Конрадзе Валенродзе».[2] З іншага боку, заслугоўвае ўвагі яскрава палітызаванае выказванне Івана Франко, якое ўпісваецца ў «каланіяльны» кантэкст; у 1897 годзе ўкраінскі народны паэт так напісаў пра Міцкевіча: «Ён адчуваў сябе "рабом", і гэтае яго адчуванне прыдало асаблівы накірунак яго творчай фантазіі, увасобіўшыся ў вялікіх творах паэта» [16, с. 87 і наст.].

Прыкладна ў такім жа духу выказаўся на паўстагоддзя пазней польскі літаратуразнавец Юліуш Кляйнер: «Ён адчуваў сябе сакрэтным агентам у сталіцы ворага. <…> Рэвалюцыйным згуртаваннем, членства ў якім ён вымушаны быў скрываць пад маскай мірнага падданага царскай Расіі, быў увесь яго народ, які прагнуў незалежнасці» [26, с. 70]. Няхай сабе гэтыя меркаванні пра матывацыю Міцкевіча як прадуцэнта мастацкіх тэкстаў дастаткова спекулятыўныя. Аднак дакладна не з пальца высмактаным з'яўляецца той рэцэптыўна-гістарычны факт, што паэма, гэтая «вялікая метафара» ўсіх супярэчнасцей расійскай і польскай канспіратыўнай дзейнасці 1820-х гадоў [22, с. 38], была прачытана многімі сучаснікамі паэта як «праграма дзеянняў» [26, с. 101].

У «Конрадзе Валенродзе» Міцкевіч праецыруе нацыянальна-вызваленчы рух XIX стагоддзя на падзеі канца XIV стагоддзя. Ён абапіраецца на навуковыя працы гістарыёграфаў, у першую чаргу на даследаванне Аўгуста фон Кацэбу «Даўняя гісторыя Прусіі» *(Preussens ältere Geschichte)*. У тых выпадках, калі з яго пункту гледжання крыніц было недастаткова, ён дапаўняў гістарычныя звесткі сваімі ўласнымі домысламі паводле прынцыпу праўдападабенства [36, с. 113]. Няма сумнення, што ў адпаведнасці з гэтым прынцыпам прыдуманы Конрад Валенрод створаны паводле ўзору гістарычнага Конрада фон Валенродэ, які з 1391-га па 1393 год быў Вялікім магістрам Тэўтонскага ордэна. Міцкевіч дадаў у біяграфію Конрада гіпотэзу пра тое, што прычына затрымкі Вялікага магістра ў ажыццяўленні нападу на Літву звязана як быццам бы з яго літвінскім паходжаннем — і гэтага не пацвярджае ніводная гістарычная крыніца. У аснове такой аўтарскай канцэпцыі ляжыць прымардыялісцкае натуралістычнае разуменне нацыі, у адпаведнасці з якім літвін па паходжанні мусіць застацца літвінам пры любых абставінах [II, 107 і наст.; гл. 1, с. 232]; Айчына для яго павінна быць вышэй за любыя іншыя стасункі ў жыцці: «Вечна палае агонь Свентарога // з волі служыцеляў, богу адданых…» [III, 73; 1, с. 235].

Для фарміравання патрыятычнага імператыву Міцкевіча канстытутыўным чыннікам зрабілася адсутнасць уласнай дзяржавы ў палякаў, якія адчувалі сябе асобнай нацыяй; гэта здарылася пасля трэцяга падзелу Рэчы Паспалітай у 1795 годзе паміж Аўстрыяй, Прусіяй і Расіяй. Такую своеасаблівую «нацыянальную свядомасць адсутнасці» можна інтэрпрэтаваць у духу ідэй

[1] Гл. 10, с. V; на тэму кантактаў Міцкевіча з дзекабрыстамі гл. 14, с. 59–79. Тут варта ўзгадаць таксама пашыраную ў даследчыцкай літаратуры нічым не пацверджаную версію, быццам бы галоўны герой паэмы атрымаў сваё імя ў гонар асуджанага на смерць паэта-дзекабрыста Кандрація Рылеева.

[2] Падобныя высновы час ад часу сустракаюцца ў даследчыцкіх працах: «…увасабляючы самога сябе ў сваіх героях» [7, с. LXXXV], «аўтапартрэт самога Міцкевіча» (выраз Конрада Гурскага) [32, с. 103].

Франко і Кляйнера як «патрыятызм рабства» [26, с. 138]. У гэтым рэчышчы Міцкевіч мяркуе, што ў тых гіпатэтычных «літвінаў», якім у XIV стагоддзі пагражалі гіпатэтычныя «немцы», было падобнае «рабскае» нацыянальнае самаадчуванне.

Толькі зважаючы на несумненныя нацыянальна-палітычныя аналогіі з падзеямі XIX стагоддзя, мы можам з лёгкасцю вытлумачыць выбар падзей далёкай мінуўшчыны як сюжэтнай асновы: гэтыя падзеі прачытваліся як гістарычная алегорыя, але, з іншага боку, часовая дыстанцыя павінна была заблытаць і падмануць цэнзуру [32, с. 102, 110], каб яна не здагадалася, што тэкст насамрэч насычаны прапановамі, датычнымі актуальнай палітычнай сітуацыі [25, с. 1]: у «Конрадзе Валенродзе» «алегарызацыя цесна спалучана з актуалізацыяй» [6, с. 296].

Конрад Валенрод — у інтэрпрэтацыі Міцкевіча — паступова прабіраецца да вышэйшай улады ў Ордэне, каб потым давесці яго да поўнай мілітарнай згубы з вышыні сваёй пасады. Гэтая акалічнасць у польскай перспектыве ўспрымаецца з поўным разуменнем — як «патрыятычная роспач "Конрада Валенрода"» [42, с. 13]. Гэтай тэзе можна супрацьпаставіць рэзкую крытыку з расійскага [2] і з украінскага боку [16]. Зразумела, што расійская імперская крытыка менш вартая ўвагі (Навасільцаў быў галоўным прадстаўніком імперыі ў Варшаве), чым крытыка ўкраінскага народнага паэта, які ў гады сваёй вучобы ў школе меў магчымасць спазнаць «прывабнасць» польскай культурнай гегемоніі і пратэставаў супраць прэтэнзій палякаў на прывілеяванае становішча: палякі ў Галіцыі пазіцыянавалі сябе як ахвяры ўціску і адстойвалі для сябе права дзейнічаць амаральна — абапіраючыся на здрадніцтва [64, с. 65–67].

2.3. Пра «змяіную» здраду Конрада ўжо на пачатку паэмы паведамляе Альдона — таксама літвінка, зняволеная ў вежы. Ніжэй будзе прыведзена цытата спачатку ў арыгінале (якая будзе запатрабавана ў ходзе далейшага даследавання), а потым яе пераклад на беларускую мову.

Tyś Konrad, przebóg! Spełnione wyroki,
Ty masz być mistrzem, abyś ich zabijał!
Czyż nie poznają? ukrywasz daremnie,
Chociażbyś, jak wąż, inne przybrał ciało,
Jeszcze by w twojej duszy pozostało
Wiele dawnego…

[36, с. 28; II, 103–108].

Ты Конрад!.. Божа! Час той недалёкі!
Магістрам будзеш дзеля іх знішчэння?..
Ці ж не пазнаюць? Надарма хавацца…
Каб ты, як вуж, прыняў другое цела,
Яшчэ б з душы тваёй не адляцела
Старога шмат… Вось мне ж з ім не расстацца!

[1, с. 232].

Прароцтва, прызначанае для вушэй Конрада, пачулі таксама многія рыцары Тэўтонскага ордэна — і неўзабаве пасля таго Конрад быў абраны Вялікім магістрам. Але якім чынам паведамленне пра здраду можа зрабіцца рэкамендацыяй на карысць такога выбару? Каб крыжакі-тэўтонцы, якія павінны ажыццявіць выбары, звярнулі ўвагу на прароцтва, яно павінна быць сфармулявана ў даступнай для іх форме. Праўда, гэтая тэза можа быць пастаўлена пад сумнеў на падставе пазнейшага паведамлення, што Конрад размаўляў са зняволенай у вежы Альдонай на літоўскай мове.[1] Лявон Чапліцкі даводзіў, што Альдона прамаўляла па-нямецку, пры гэтым менавіта словы «Гэта ты, Конрад!» былі вымаўлены гучна і выразна [13, с. IX].

Больш пераканаўчым у параўнанні з такімі інтэрпрэтацыйнымі выкрутасамі падаецца паэта-

Калі здаецца, што жыхары Усходняй Еўропы выказваюцца менавіта такім чынам — у палітычна супярэчлівай манеры, «двухгалосна», бясспрэчна адно: яны выказваюцца

[1] Далей у тэксце прысутнічае выразнае сведчанне, што крыжакі не зразумелі зместу інтымнай размовы Конрада з Альдонай; пра гэта распавядае крыжак, які ўзначальваў групу забойцаў тырана: «Даносчыкі знайшлі за ім нямала вінаў, // Учора бачылі яго праступак свежы: // Аб чымсь ён гутарыў з пустынніцаю з вежы, // О суддзі! Гаварыў ён моваю літвінаў!» [1, с. 266, V, 169–172].

лагічнае дапушчэнне, што ў дадзеным выпадку мы маем справу ў тэксце з феноменам шматмоўнасці, рэальна прадстаўленым у гісторыі пісьменства. Аднак з улікам устаноўкі класіцыстаў на следаванне прынцыпу адзінай мовы[1] гэтая шматмоўнасць засталася ў паэме прыхаванай. На аднамоўнай (польскамоўнай) паверхні выбудоўваецца спецыфічна славянская семантычная амбівалентнасць: форма вінавальнага склону множнага ліку асабовага займенніка *ich* (іх) — тых, каго ён заб'е, — можа быць успрынята дваіста паводле свайго аднясення: незразумела, ідзе тут гаворка пра літвінаў ці пра тэўтонскіх рыцараў. Да таго ж прыгаданы асабовы займеннік таксама можна прачытаць дваіста: эзатэрычна (патаемна) — як зашыфраванае пасланне саўдзельнікам змовы, экзатэрычна (вытлумачальна) — як сродак пацвярджэння правільнасці выбару, прызначаны для вушэй прадстаўнікоў улады — тэўтонскіх рыцараў.[2]

Яшчэ адзін герой паэмы ў працэсе размовы выкарыстоўвае розныя стратэгіі праяўлення нацыянальнай ідэнтычнасці: стары святар Гальбан, пераапрануты ў песняра-вайдэлота і такім чынам вернуты да сваёй першаснай ідэнтычнасці, спявае песню, у якой услаўляе літвінаў — прычым робіць гэта на святочным банкеце рыцараў-тэўтонцаў у Марыенбургу:

Міцкевіч дае зразумець, што выкрадзенае і сацыялізаванае ў іншай — чужой — культуры дзіця не можа пераадолець «траўму адрывання» . Усе яго наступныя ўчынкі — «вынікі злачыннай дэнацыяналізацыі»

Вось так натхнула шчэ мяне ахвота,
Яшчэ да лютні я асмеліў рукі:
Няхай Літвы апошні з вайдэлотаў
Разбудзіць вам апошняй песні гукі.

[1, с. 244, IV, 108–111].

У гэтай песні — ажно тры розныя адрасаты: першы — вялікі князь Вітаўт, які ўсё яшчэ паводзіць сябе як верны прыхільнік Тэўтонскага ордэна, другі — Вялікі магістр Конрад, які ў глыбіні душы адчувае сябе літвінам, трэці — згуртаванне рыцараў-крыжакаў.

Замоўк, магістра думку знаць жадае.
Чакаюць у маўчанні ўсе глыбокім,
А Конрад вострым і пытлівым вокам
Вітоўта твар і рухі разглядае.

[1, с. 245; IV, 112–115].

Уласна кажучы, у гэтага фрагмента — нават чатыры адрасаты, і самы галоўны з іх — безумоўна, чытач.

Пра здраду Конрада распавядаюць Альдона і Гальбан у дыялогу, які яны вядуць на літоўскай мове, але перадаецца гэты дыялог на, мове, зразумелай для рэцыпіента — польскай; толькі нямецкія рыцары не разумеюць ні слова — і ў гэтай сувязі яны прадстаюць як дурні [66, с. 312 і наст.]. У сувязі з тым, што Міцкевіч так дэмагагічна і тэндэнцыйна выявіў тут «тупасць» крыжакоў, пазней яго не раз дакаралі: маўляў, ён прадставіў тут нерэалістычна адкрытае абмеркаванне плана здрады. Ці варта лічыць гэта мастацкім пралікам аўтара? Пытанне застаецца адкрытым. Не выпадае сумнявацца толькі ў тым, што тут мы маем справу з выкарыстаннем спецыфічнай стратэгіі: гэта стратэгія падрыўнога самасцвярджэння з дапамогай маўлення. Падданы (літвін) вядзе крывадушную размову ў чужым (нямецкім) кантэксце.[3] У знешнім плане здаецца, што ў дадзеным

[1] У адносінах да гэтага патрабавання Міцкевіч застаецца нязменна паслядоўным, нават у эпоху трыумфу рамантызму. Да шматмоўнасці ён прыбягае толькі ў парадыйных мэтах, як, напрыклад, у так званых сцэнах з Сенатарам (сцэны 6–8) у трэцяй частцы «Дзядоў».

[2] *Ich* па-нямецку азначае «я» (*заўвага перакладчыцы*).

[3] На жаль, у межах гэтага артыкула мы не маем магчымасці больш глыбока разгледзець праблемы, звязаныя з інтэртэкстуальнасцю паэмы Міцкевіча, пытанні яе міжтэкставых сувязяў з творамі на іншых мовах, напрыклад з творамі Джорджа Байрана або Вальтэра Скота, пра што пісаў Юзаф Уейскі [61]; не можам таксама асвятліць спробы рэабілітацыі Макіявелі, зробленыя Фіхтэ.

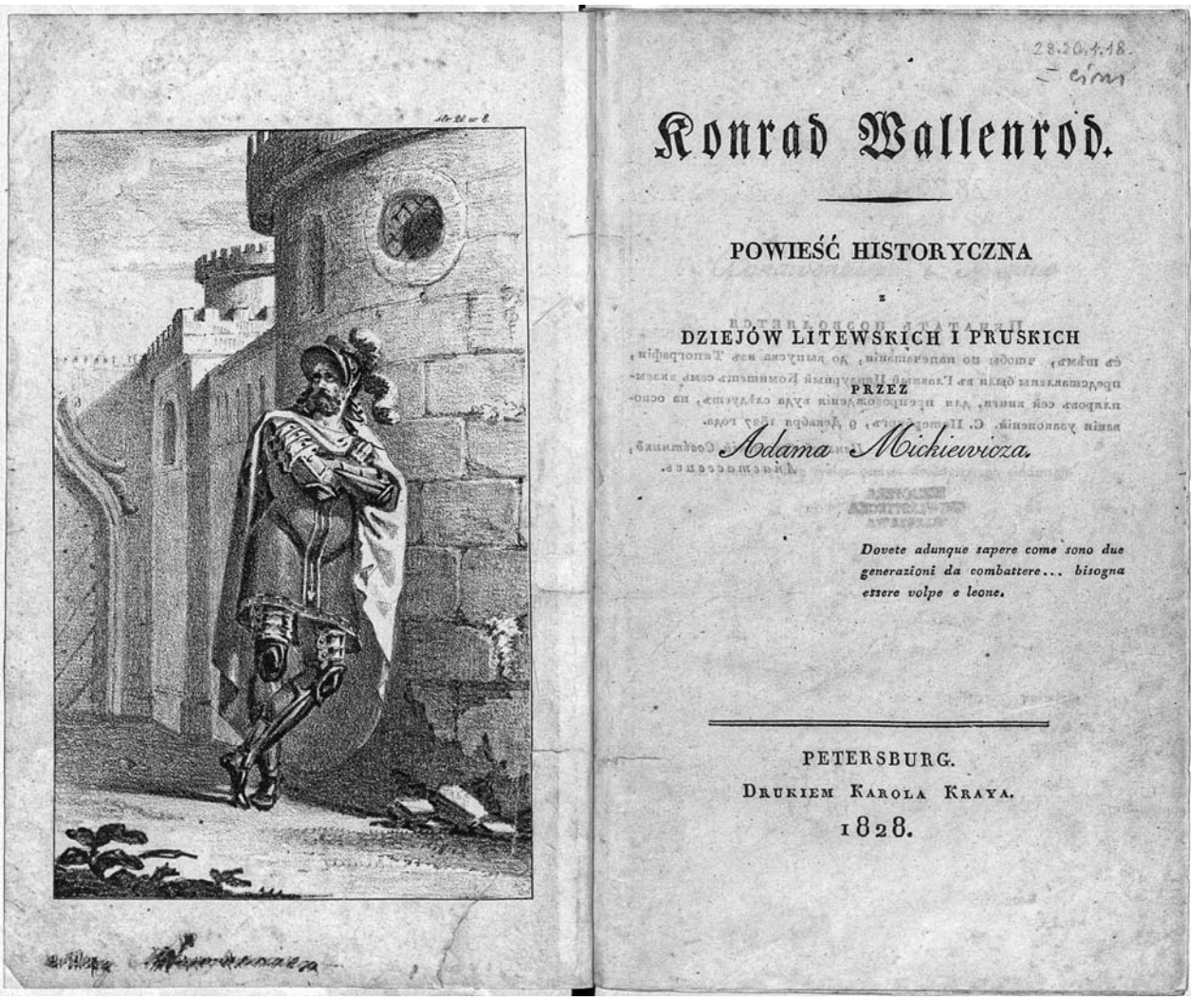
выпадку ідзе гаворка пра санкцыянаванне гегемонам акту прароцтва і застольнай песні; насамрэч маюцца на ўвазе скрытыя паведамленні на эксклюзіўнай мове прыгнечаных. Альдона і Гальбан надаюць Конраду адвагі ў тым, каб ён да канца выканаў свой здрадніцкі намер — і робяць гэта менавіта на літоўскай мове. Заслугай Гальбана з'яўляецца таксама тое, што пасля банкету другі слухач-літвін, вялікі князь Вітаўт, разрывае адносіны з крыжакамі і ў далейшым змагаецца супраць Ордэна.

2.4. Калі б высветлілася літоўскае паходжанне Конрада, гэта магло б зрабіцца перашкодай для яго выбараў на пасаду Вялікага магістра — прынамсі, так, у духу сучаснага яму разумення нацыянальна-вызваленчага руху, даводзіць сугестыўна сам Міцкевіч. І наадварот, вайсковы вопыт Конрада, здабыты на іншай чужыне — у бітвах з іншымі «паганцамі», а менавіта з арабскімі маўрамі ў Іспаніі, — найлепшым чынам кваліфікуе яго для высокай пасады:

Ды большасць брацціяў аб'яднала згода
Вышэй за іншых ставіць Валенрода.
Хоць тут, у Прусіі, ён чужаніца,
Ды ўславіўся надзвычай за граніцай…

[1, с. 226; I, 13–16].

Падчас свайго побыту ў Іспаніі Валенрод таксама вызначаўся адмыслова нязломнай ваяўнічасцю ў справе следавання Хрысту:



Konrad Wallenrod.

POWIEŚĆ HISTORYCZNA

z

DZIEJÓW LITEWSKICH I PRUSKICH

PRZEZ

Adama Michiewicza.

Dovete adunque sapere come sono due generazioni da combattere… bisogna essere volpe e leone.

PETERSBURG.

Drukiem Karola Kraya.

1828.

Тытульныя старонкі першага выдання «Конрада Валенрода»

Над іншымі яго ў тым перавага,
Што ён набожным быў і сціплым мужам.

[1, с. 226; I, 27–28].

Аднак, зрабіўшыся Вялікім магістрам, ён праяўляе адну непажаданую рысу хрысціянскай свядомасці: ваенную нерашучасць. Замест таго, каб заклікаць войска на бітву, Конрад прапагандуе стратэгію кенатычнага, самапрыніжальнага следавання Хрысту, а таксама далёкую ад мілітарных ідэалаў аскезу:

Крычыць: «Пазбыцца скарбаў мы павінны!
Набожнасці нам трэ больш, не адвагі!»
Пакуты накладае, пост, цяжары,
Пажыць лягчэй і пагуляць бароніць.

[1, с. 234; III, 27–29].

Марудлівасць Валенрода ў дачыненні да ваеннага нападу расчароўвае тэўтонцаў, якія ўскладаюць на правадыра ўсе свае спадзяванні, — падобна таму, як гэта здарылася ў выпадку з магістрам Ульрыхам фон Юнгінгенам у рамане Генрыка Сянкевіча «Крыжакі» (1900), — і прыводзіць да канфлікту з нямецкімі рыцарамі, што прагнуць крыві:

Тым часам Ордэн збройнаю рукою
Літве ўгражае, хоча ўласнай згубы…

[1, с. 240; III, 266–267].

Пры гэтым за ўяўнай прыхільнасцю да супакою прыхаваны патаемны план:

У сувязі з працэсамі нацыянальнага будаўніцтва ў краінах Усходняй Еўропы падаецца цалкам магчымым, што большасць «падданых з Цэнтральнай і Усходняй Еўропы» нават вельмі «маглі выказвацца» — раз ужо ім удалося «выпісаць», засведчыць праз сваё пісьменства ўласныя культурныя нацыі і ўласныя дзяржавы

Схаваўшыся, сам не даваў загадаў
І камандзіраў не склікаў на раду.

[1, с. 264; V, 94–95].

Несумяшчальнасць уяўнай, наўмысна акцэнтаванай аскезы з рэальнай мілітарнай мэтай Конрада — нанясеннем урону вайсковай моцы Ордэна (і менавіта гэтай мэты ён дасягае праз трывалую адтэрміноўку пачатку вайны) — выяўляецца ў паэме шляхам ужывання адмысловага мастацкага прыёму. Для паказу ўнутранай раздвоенасці Конрада ўжываецца іншая знакавая сістэма — медыцынская семіётыка цела. Так, у яго назіраліся нечаканыя, неспасцігальныя для нямецкіх рыцараў змены настрою:

Ды гэткіх момантаў было нямнога,
Бо раптам слова, нейкі зык пачуты,
Што для другіх не значылі нічога,
У ім будзілі згадкі і пакуты.
І словы — гонар, любая, Айчына,
Літва, паходы — нейкім дзіўным чынам
Вясёласць Валенродаву гасілі.
Пачуўшы іх, ён закрываў аблічча,
Рабіўся хмурным, сумным і ў бяссіллі
У думы пагружаўся таямніча.

[1, с. 227; I, 51–60].

Гэткім самым чынам паводзіў сябе Конрад «на падпітку»: яго стан ап'янення выступае ў дадзеным выпадку сведчаннем псіхапаталогіі [I, 78 і наст.]. У рэшце рэшт, галоўнаму герою ўласцівыя парадаксальныя змены ў міміцы твару — ад кароткачасовага прасвятлення да пагрозлівай пахмурнасці:

І госць нябачаны ў яго абліччы —
Усмешка ледзь прыкметная мільгнула,
Як бліск маланкі ў хмарцы раннім змрокам
На знак, што сонца ўзыдзе з грому гулам.

[1, с. 233; III, 7–10].

Пасля песні і аповесці Вайдэлота, у якіх раскрываецца замоўчаны жыццёвы шлях Конрада, у выразах яго твару здараецца сапраўдная навальніца:

Відаць па ім, што думкаю шалёнай
Ахоплены, бо шмат пачуццяў розных
На твары і ў вачах мільгнула грозных…

[1, с. 257; IV, 604 і наст.].

Пасля таго як сам Конрад заспяваў следам за Вайдэлотам альпухарскую баладу[1], з ім здарыўся практычна псіхагенны эпілептычны прыпадак — або прынамсі ён быў блізкі да гэтага стану:

Пасля пайшоў на месца за слугою,
Не сеў у крэсла, а зваліўся цяжка,
Кагосьці лаяў, стол піхнуў нагою,
Перакуліў кяліхі, ежу, пляшкі.

[1, с. 261; IV, 734–741].

Усе гэтыя прыкметы ўнутранай напружанасці застаюцца незразумелымі для нямецкіх рыцараў, якія ў паэме паўстаюць зусім некемлівымі. Аднак чытач даўно ўжо мае ў руках ключ для зразумення гэтай таямніцы: Міцкевіч даводзіць у сваіх каментарах да гэтай паэмы, што супярэчнасці ў паводзінах гістарычнага Конрада фон Валенродэ могуць быць вытлумачаны адно яго літвінскім паходжаннем, а таксама тым, што ў сваім сэрцы ён выношваў план здрады[2]; тое ж самае уласціва і літаратурнаму герою Конраду Валенроду.

Але навошта Міцкевічу ўся гэтая сімптаматыка? Гісторыя душы героя прадстаўлена ў разнастайных песнях, якія амаль цалкам замяняюць дзеянне ў аповедзе — яны з'яўляюцца ў тэксце фрагментарна, неўпарадкавана, выконваюцца рознымі галасамі, а адрасаты спеву выступаюць пад рознымі імёнамі. Аднак у гэтым выпадку мы маем справу не з рамантычнай неспасцігальнай загадкавасцю, а з алегорыямі, якія робяцца празрыстымі толькі пасля таго, як усталяваны адрасат і калі з'яўляецца магчымасць ажыццявіць ідэнтыфікацыю сярод розных імёнаў. Высвятляецца, што Конрад і Вальтэр Альф — гэта адзін і той жа чалавек (час ад часу «Альф» з'яўляецца як асобнае — трэцяе — імя); падобным чынам — і гэта далёка не адразу спасцігае чытач — адным і тым жа чалавекам аказваюцца хрысціянскі святар Гальбан і літоўскі пясняр Вайдэлот; нарэшце, зняволеная ў вежы жанчына — гэта і ёсць Альдона, якая раней была жонкай Конрада/Вальтэра/Альфа.[3] Міцкевіч зноў і зноў як бы «падлабуньваецца» да кемлівага чытача, паказваючы, што тупыя немцы зусім нічога не разумеюць, яны толькі няўцямна мармычуць: «І дзе ж той Вальтэр? Дзе яго сцяжыны? // На кім жа помста?..» [1, с. 257; IV, 597 і наст.].

Новая — «літвінская» — сацыялізацыя раскрываецца ў натуры героя толькі дзякуючы адпаведнаму выхаванню. Вальтэр робіцца той *tabula rasa*, на якой яго выхавацель «піша» вельмі шмат — і гэта пярэчыць рамантычным уяўленням пра «нацыянальную натуру»

Толькі пасля таго як чытач выбудуе ў біяграфічнай паслядоўнасці разрозненыя выказванні пра аднаго і таго ж адрасата розных песняў, перад ім паўстане жыццёвы шлях ахвяры каланіяльнага панавання. Галоўны герой быў выкрадзены ў дзяцінстве «немцамі» (пры гэтым ніколі не будзем забывацца: тут маюцца на ўвазе рыцары, прыналежныя да *Ordo domus Sanctae Mariae Theutonicorum*[4], толькі частка якіх была этнічнымі немцамі): «Бо маленькім яшчэ апынуўся ў нямецкай няволі»

---

[1] Альпухары — рэгіён у сучаснай Іспаніі. З пачатку XIII да канца XIV ст. там размяшчалася апошняя арабская дзяржава ў Еўропе — Гранадскі эмірат. Яе насельнікі, якіх у часы Сярэднявечча называлі маўрамі, вызнавалі іслам. Пасля падзення эмірата ў 1492 г. яны мусілі прыняць хрысціянства, але многія з іх засталіся крыптамусульманамі (*заўвага перакладчыцы*).

[2] «Усе згаданыя тут супярэчнасці ў характары і паводзінах нашага героя можна вытлумачыць толькі ў тым выпадку, калі пагадзіцца, што ён быў літвінам і што ўступіў у Ордэн, каб адпомсціць яму» [36, с. 115] (*пераклад з польскай мовы Ж. Некрашэвіч-Кароткай*).

[3] Чытач мусіць самастойна ажыццявіць складаны працэс ідэнтыфікацыі; гэтым сугестыўным прыёмам Міцкевіч скарыстаецца яшчэ раз у трэцяй частцы драматычнай паэмы «Дзяды» ў сувязі з «перасяленнем душы» Густава ў Конрада, а таксама ў сувязі з безыменным выгнаннікам у заключнай — дзявятай — сцэне трэцяй часткі [56].

[4] *Ordo domus Sanctae Mariae Theutonicorum* — (лац.) Ордэн тэўтонскага дому [імя] Святой Марыі.

[1, с. 249; IV, 271]. Дзіця, якое стала ахвярай крадзяжу людзей, трапляе ў элітарныя колы той культурнай парадыгмы, да якой былі прыналежныя самі «выкрадальнікі людзей», але не можа пазбыцца ўспамінаў пра свой драматычны лёс. Міцкевіч дае зразумець, што выкрадзенае і сацыялізаванае ў іншай — чужой — культуры дзіця не можа пераадолець «траўму адрывання» *(uraz oddzielenia)* [10, с. LXVII]. Усе яго наступныя ўчынкі — «вынікі злачыннай дэнацыяналізацыі» *(skutki zbrodni wynaradawiania)*, [10, с. CXXXV]. Разам з тым падобная дзіцячая траўма — не такі ўжо выключны выпадак: Міцкевіч піша пра гэта ў сваіх каментарыях як пра дастаткова пашыраны жыццёвы вопыт многіх прускіх і літоўскіх дзяцей.[1] Конрад не мог адказаць на любоў, якую праяўляў да выкрадзенага дзіцяці Вялікі магістр Вінрых фон Кніпродэ. Ён прывязаўся да старога Гальбана — яшчэ аднаго літвіна, выкрадзенага нямецкімі рыцарамі:

Так дзяцінства ішло, і я жыў сярод немцаў як немец.
Вальтэр далі імя мне, і Альфам празвалі ў прыдачу.
Хай завуць па-нямецку, душа засталася літоўскай.
Сум застаўся ў душы па Айчыне, к чужынцам нянавісць.
У палац свой забраў мяне Вінрых —
магістр крыжаносцаў.
Там да хрэсьбін трымаў і любіў ён і песціў, як сына.
У палацы журботна было. Я з каленяў магістра
Уцякаў к вайдэлоту старому. Тады сярод немцаў
Вайдэлот жыў літоўскі, даўно ўжо ў няволю забраны.
Перакладчыкам быў ён у войску. Даведаўся толькі,
Што літовец я і сірата, дык пачаў ён са мною
Гаварыць пра Літву, засмучонае сэрца ўзбадзёрваць
Гукам мовы бацькоўскай пяшчотнай
і песняй айчыннай.
[1, с. 249 – 250; IV, 295–307].

Гальбан робіцца настаўнікам хлопчыка. Пры гэтым па тэксце можна добра прасачыць, што новая сацыялізацыя дзіцяці і «пераўтварэнне» яго ў літвіна, здзейсненае Гальбанам, не адбываецца ў «душы» дзіцяці ў поўным сэнсе «маеўтычна»[2] — менавіта гэта хацеў паказаць Міцкевіч, і з паэтам пагаджаецца Стэфан Хвін [10, с. LXIX і наст.]. Насамрэч новая — «літвінская» — сацыялізацыя раскрываецца ў натуры героя толькі дзякуючы адпаведнаму выхаванню. Вальтэр робіцца той *tabula rasa*, на якой яго выхавацель «піша» вельмі шмат — і гэта пярэчыць рамантычным уяўленням пра «нацыянальную натуру». Гальбан — не «абуджальнік» нацыянальнай свядомасці, а хутчэй яе «засявальнік». Элігіуш Шыманіс зрабіў трапнае падсумаванне: «…у пэўным сэнсе Валенрода стварыў менавіта Гальбан» [54, с. 109]. Гэтае фарміраванне асобы адбываецца па-за ўсімі іншымі чыннікамі пераважна пад уздзеяннем аднаго дамінуючага пачуцця: Гальбан прывівае хлопчыку прагу помсты.

…Як вярталіся ў замак, мне слёзы тады выціраў ён.
Узбуджаць не хацеў падазрэнняў. А, выцершы слёзы,
Зноў варожасць да немцаў распальваў.
[1, с. 250; IV, 311 і наст.].

Гальбан хавае ідэалагічную аснову сваёй выхаваўчай праграмы за ўлюбёным сродкам фарміравання нацыянальнай свядомасці — народнай песняй. Ён сам як бы адыходзіць на задні план, выступае ў якасці рупара, неіндывідуалізаванага «Звыш-Я» [22, с. 44].

Гэтая змена сацыялізацыі на эмацыйным узроўні (пад уздзеяннем пачуцця нянавісці) адбываецца надзіва паспяхова — і пры гэтым надзіва слаба дзіця прагрэсуе ў сваім моўным развіцці. «Літвін» Вальтэр Альф вельмі блага валодае літоўскай мовай, яму прыходзіцца ўдасканальваць свае моўныя кампетэнцыі з дапамогай каханай Альдоны [10, с. LXXI]. Такім чынам, пачуццё літоўскай нацыянальнай самасвядомасці фарміруецца ў дзіцяці з адчування недахопу чагосьці вельмі істотнага, пачуццё патрыятызму прадпісваецца яму як мэта яго далейшага развіцця.

Вынікам гэтай падвойнай змены сацыялізацыі — пераход ад безыменнага дзіцяці-літоўца да падлетка-немца, а потым ад падлетка-немца да юнака-літоўца — можа быць адно гібрыдная самасвядомасць. У папярэдніх даследаваннях гэ-

[1] «Часта здаралася, што прусы і літвіны, выкрадзеныя ў дзіцячым узросце і выхаваныя ў Германіі, вярталіся ў родны край і рабіліся найгоршымі ворагамі немцаў...» [36, с. 112].

[2] Прыметнік «маеўтычна» паходзіць ад назоўніка «маеўтыка» (ст.-грэч. *павівальнае майстэрства*). Так называўся створаны Сакратам метад філасофскага разважання, які заключаўся ў раскрыцці любых паняццяў у пытальна-адказавай форме *(заўвага перакладчыцы)*.

тае пытанне вывучалася, аднак да тэарэтычнага ўзроўню асэнсавання не дайшло. Вацлаў Баровы адзначаў у героі парадаксальныя з пункту гледжання логікі паводзіны [6, т. 1, с. 285]. Лявон Чапліцкі ацаніў гэты феномен як трывіяльнае адчуванне зверхнасці, своеасаблівую каланіяльную пыху, сцвярджаючы, што «ў падлетка ў такіх умовах не можа сфарміравацца моцны нязломны характар» [13, с. XII].[1]

Адпаведна, на ўсім сваім далейшым жыццёвым шляху Вальтэр/Конрад вагаецца паміж Літвой і «Германіяй». У «Аповесці Вайдэлота» паказана, як Вальтэр Альф вярнуўся назад у Літву, пазнаёміўся там з Альдонай і закахаўся ў яе. Аднак з улоння любоўнай ідыліі яго гвалтоўна вырывае новы напад крыжакоў, супраць якіх ён першапачаткова змагаецца адкрыта, па-рыцарску; цяпер жа ён вымушаны змяніць сваю стратэгію — пакінуць жонку і Айчыну, аддаўшыся падпольнай дзейнасці. Міцкевіч паказвае развітанне Валенрода з Альдонай, якая ўсё яшчэ з'яўляецца яго жонкай, прыбягаючы да металептычных парадоксаў[2] — герой нібыта размаўляе са сваёю «ўдавой»:

Вольнай будзь ты, цяпер — удава ты вялікага мужа,
Што для шчасця Айчыны ўсё кінуў і нават — Альдону!
Будзь здарова, забудзь, плач, як толькі мяне прыгадаеш:
Вальтэр страціў усё, Вальтэр сам адзінокім застаўся,
Быццам вецер пустыні. Блукаць ён павінен па свеце,
Мардаваць і здраджаць, потым гінуць ганебнаю смерцю.

[1, с. 256; IV, 560–565].

Пасля паўторнага вопыту сутыкнення з Ордэнам, які траўмуе яго душу, Вальтэр вяртаецца назад — да рыцараў Ордэна. Сам Валенрод складае працяг гісторыі свайго жыцця ў межах альпухарскай балады, якая ўяўляе сабой маўрытанскую алегорыю літоўскага лёсу. Канчатковае высвятленне таямніцы яго асобы адбываецца падчас патаемнай сустрэчы некалькіх крыжакоў пасля цяжкой паразы Ордэна ў вайне з літоўцамі. Толькі цяпер, калі яны зразумелі, што іх вярхоўны галоўнакамандуючы свядома і мэтанакіравана прывёў войска да гэтай паразы, яны маюць магчымасць рэканструяваць патаемную гісторыю яго «нямецкай» кар'еры:

Узнікае пытанне: чаму Міцкевіч не надзяліў Конрада фон Валенродэ польскім паходжаннем? Навошта патрэбна была яму гэта «ўласная чужына» польскай культуры — літвінскасць?

Пацверджана ўжо нашым следства ходам,
Што той, хто носіць Валенрода імя,
Не ёсць сапраўды Валенродам.
Хто ён? Няведама. Гадоў дванаццаць тому
З'явіўся знекуль у надрэйнскую краіну.
Калі граф Валенрод ішоў у Палесціну,
Аружаносцам вырушыў ён з графам з дому.
У хуткім часе згінуў Валенрод без весці.
Аружаносец той, не без прычыны,
Падаўся ўпотай хутка з Палесціны
І у Іспаніі спыніўся дзесьці.
У бітвах з маўрамі даў доказы адвагі
І на турнірах многа заслужыў павагі —
Пад імем Валенрода ўсюды змог пралезці.
Пасля прыняў манашыя абеты
І нам на згубу стаў магістрам здраднік гэты.

[1, с. 265–266; V, 149–164].

Такім чынам, паэтычная аповесць — пасля мноства ўспамінаў пра разнастайныя гісторыі змен ідэнтычнасці Вальтэра/Конрада — зноў вяртаецца да цяперашняга часу дзеяння: Конрад працягвае любоўныя стасункі з Альдонай аскетычным спосабам, пры дапамозе гутаркі (на літоўскай мове) праз дзверы вежы, у якой замуравала сябе Альдона, склаўшы адпаведную прысягу. Яна мела на мэце апынуцца побач з каханым, ведаючы, што клятва помсты прывядзе яго рана ці позна ў Марыенбург. І ён застаўся верны сваёй клятве:

[1] На тэму рэцэпцыі «Конрада Валенрода» ў нямецкай культурнай прасторы гл. 28.

[2] Металепсіс — разнавіднаць метаніміі, калі адно паняцце замяняецца іншым і звязана з першым паводле пэўнай прыкметы. Пры металепсісе слова або выраз, якія пазначаюць момант у мінулым, замяняюцца словам, якое пазначае наступны момант часу *(заўвага перакладчыцы)*.

Загінулі іх скарбы — сіл крыніца,
Пажар і смерць іх канчаткова ссеклі…
Магу знішчэннем іхнім ганарыцца.

[1, с. 267; VI, 17–19].

2.5. Ці не маглі закаханыя паспрабаваць пачаць усё нанова — пасля таго, як Ордэн панёс ужо такія страты? Не, аказваецца, што ўжо занадта позна. Альдона спаўняе сваю прысягу: Конрад павінен захаваць яе ў сваёй памяці такой, якой яна была раней, — таму яна не дазваляе яму больш ніколі сябе пабачыць. Конрад як быццам цалкам спустошаны — помста нагнала самога мсціўцу. Аднак яго забойцы не паспяваюць прыбыць своечасова: Конрад/Вальтэр/Альф забівае сябе сам з дапамогай атруты, спазнаючы асалоду знішчэння (як гэта было ў выпадку Міхаіла Бакуніна) — і гэтае знішчэнне распаўсюджваецца таксама на ўласнае «я» (як у «Бесах» Дастаеўскага):

…А гэта я зрабіў! Ваш пан законны!
Збіў гэтулькі галоў адным узмахам,
Як той Самсон, які штуршком калоны
Будоўлю збіў і згінуў сам пад дахам.

[1, с. 274; VI, 264–267].

Доўгія пошукі Вальтэрам/Конрадам свайго месца ў свеце прывяло адно да адмоўных вынікаў [23, с. 349]. Ён здольны толькі на тое, каб нанесці страты чамусьці чужароднаму — у дадзеным выпадку Ордэну (праўда, нават яго ён не знішчыў цалкам, гэта не было дасягнута нават пасля 1410 года). А вось чаго ён зусім не змог зрабіць — дык гэта вярнуць сваё каханне, якім ён ахвяраваў; не змог ён таксама здабыць сваю літоўскую «самасць». Літва, у якую так марыў вярнуцца выкрадзены хлопчык, аказалася *насамрэч* недасягальнай для яго. Літва была для яго ўсяго толькі чыста ўнутраным вынікам уздзеяння на яго душу [10, с. XC], яна была прыдумана Конрадам як нейкі «ўтапічны» канструкт, якому не адпавядае ніводная мясцовасць у рэальным свеце. Радзіма і самаўсведамленне — гэта не тыя рэчы, якімі можа валодаць Конрад; ён здольны толькі на тое, каб зрабіць адзін крок насустрач гэтай утопіі, прычым адно праз дэцымацыю[1] чужакоў-ворагаў. Сам ён застаецца ў «паміж-быцці» (*in-between*, паводле Хомі Бхабхі) і ў гэтым стане прыбягае да апошняй формы самавызначэння — учыняе самазабойства.

Чаго няма ў Макіявелі — дык гэта культурнага супастаўлення. Паводле Макіявелі, звярыная натура прыдаецца ўладарнікам паўсюдна — як на Захадзе, так і на Усходзе. Якім чынам, аднак, можна ацаніць значэнне эпіграфа — а разам з ім і макіявелізму — для інтэрпрэтацыі «Конрада Валенрода»?

Тая акалічнасць, што Літва застаецца недасягальнай гібрыднай сутнасцю для здрадніка-літвіна, гвалтоўна пазбаўленага яго літвінскасці, выходзіць за межы канкрэтнага літаратурнага героя. Не будзем забывацца, што ў выпадку аўтара «Конрада Валенрода» мы маем справу з паэтам, які нарадзіўся на землях гістарычнай Літвы, сацыялізаваўся ў польскім культурным кантэксце і быў высланы ў Расію; які пазней, у парыжскай эміграцыі, напіша *той твор*, у якім Літва зробіцца гібрыдным месцам памяці польскай душы, — «Пана Тадэвуша», ад якога вядзе адлік доўгая мастацкая традыцыя аж да лаўрэата Нобелеўскай прэміі Чэслава Мілаша. Літоўскасць — як «уласная чужына» — заняла трывалае месца на ментальнай мапе *(mental map)* польскай культуры. Літоўскі фальклор выкарыстоўваецца як неабходны элемент мастацкага арсеналу. Да гэтага арсеналу адносяцца ў «Конрадзе Валенродзе» песня, звернутая да міфічнай маці літвінаў, берагіні Віліі [1, с. 233; II, 137–160], а таксама міфічны пясняр Вайдэлот. Для чытачоў XIX стагоддзя згадка пра Літву напамінала пра былую веліч польска-літоўскай федэратыўнай дзяржавы — так званай Рэчы Паспалітай абодвух народаў *(Rzeczpospolita obojga narodów)*, якая ў пачатку XVII стагоддзя распасціралася аж да берагоў Чорнага мора. Гэта быў напамін таксама

[1] Дэцымацыя — дысцыплінарнае пакаранне смерцю кожнага дзясятага (паводле жэрабя) у арміі Старажытнага Рыма *(заўвага перакладчыцы)*.

пра былое мілітарнае літоўска-польскае братэрства ў барацьбе супраць Тэўтонскага ордэна, якое праявілася перадусім у бітве пад Грунвальдам (Танэнбергам) у 1410 годзе. У рэтраспектыве гэтае братэрства ўспрымаецца як факт агульнанацыянальнага яднання перад пагрозай нямецкай каланізацыі; праўда, з навуковага пункту гледжання выкарыстанне тэрміна «нацыянальны» *avant la lettre*[1] ў дачыненні да сітуацыі пачатку XV стагоддзя, — чыстай вады анахранізм.

Антыгерманскі настрой у паэме відавочны, аднак узнікае пытанне: чаму Міцкевіч не надзяліў Конрада фон Валенродэ польскім паходжаннем? Навошта патрэбна была яму гэта «ўласная чужына» польскай культуры — літвінскасць? Бо Літва магла ўзяць на сябе функцыю ўласнага «Усходу» польскай культуры[2]. Яна была далёкая і ў той жа самы час добра вядомая (зразумелая ў першую чаргу дзякуючы наяўнасці ўласнай арыенталізуючай перспектывы), паяднаная з вельмі важным «сваім» — каталіцызмам, але адначасова — у XIV стагоддзі — яшчэ язычніцкая і чужая. Гэтая фрагментарная «чужасць» перадвызначыла для Літвы ролю польскай «уласнай чужыны», а таксама дала магчымасць стварыць вобраз двухгалосся, тыповага для здрадніка: ён жыве як у сваім унутраным, так і ў знешнім свеце, прыбраны ў шаты цывілізацыі — але адначасова застаецца непрымірымым зверам.

2.6. «Літва, Усходзе мой!» — на першы погляд гэтыя словы здаюцца нейкай мудрагелістай канструкцыяй, прыдуманай вучонымі. Ці дае наогул тэкст Міцкевіча якія-небудзь падставы для гаворкі пра арыенталізацыю Літвы? Так, менавіта такія падставы ён і дае: ужо ва ўводзінах паказваецца «нецывілізаванасць» літоўцаў у супастаўленні з Тэўтонскім ордэнам (які робіцца, у сваю чаргу, не менш супярэчлівым увасабленнем «Захаду» для польскай культуры):

Тут — гурт за гуртам юнакі-літвіны
У шапках з рысяў, на пушчанскіх конях
Снуюць, не зводзяць воч з чужой краіны.
На тым баку — пры зброі, ў сталі шлёма
Стаіць нямецкі коннік нерухома.
Зрок утаропіў у літвінскі шанец,
Сціскае стрэльбу, лічыць свой ружанец.
Наглуха ўсе замкнёны пераправы.

[1, с. 225; Уступ, 15–22].

«Арыенталізацыя» Літвы (а праз сувязь з Польшчай таксама «самаарыенталізацыя» Польшчы) увасабляецца ў такой ступені, што Конрад прызывае нават славянска-балцкага язычніцкага бога Перуна: «…Але не ўсе! Клянуся вам Пярунам…» [1, с. 261; IV, 726]. У польскай перспектыве — няхай сабе нават рамантычнай, але ўсё ж такі каталіцкай — падобны заклік выглядае, прынамсі, жахліва.

З іншага боку, менавіта Конрад звяртае ўвагу на цывілізацыйныя дасягненні рыцараў-тэўтонцаў, асабліва на будаўніцтва крэпасцей і заснаванне гарадоў [1, с. 251; IV, 367].[3] Ахвяра каланізацыі Вальтэр/Конрад застаецца разарваным паміж паганскім Усходам і цывілізаваным Захадам. Стэфан Хвін трапна заўважыў у гэтай сувязі: «Конрад выступае на баку слабейшага і — як ён гэта разумее — «горшага» ў цывілізацыйных адносінах народа, з якім яму не ўдаецца атаясаміць сябе ў поўнай меры» [10, с. LXXV].

Тая ж самая гібрыднасць датычыць таксама рэлігійнай ідэнтычнасці галоўнага героя: сам Вінрых фон Кніпродэ трымаў Конрада над хрос-

[1] *Avant la lettre* — (франц.) ва ўласным значэнні.

[2] Падобная сітуацыя характэрная для Заходняй Украіны і Заходняй Беларусі, якія ва ўмовах каланіяльнай улады Польшчы ўяўлялі сабою падобную прастору «ўласнага Іншага» — і гэта знаходзіць сваё выражэнне ў галіне культурна-палітычных адносін аж да сённяшняга дня.

[3] У інтэрпрэтацыях сюжэтнага матэрыялу «Конрада Валенрода», зробленых Казімірам Гліньскім і Юзафам Ігнацыем Крашэўскім, менавіта захапленне Конрада нямецкай цывілізацыяй абвяшчаецца прычынай добраахвотных уцёкаў (!) хлопчыка разам з крыжакамі з Літвы, да таго ж гэтае захапленне ўзмацняецца фізічным адчуваннем яго агідлівага стаўлення да нецывілізаваных літвінаў [12, с. 171–180]. З іншага боку, вобраз нямецкага рыцара, які лічыць каралі на ружанцы, ва «Уступе» мае характар антызаходніцкага выпаду супраць фармалізму, а згуртаванне групы літвінаў кантрастуе з адасобленым крыжаком, заціснутым у рыштаванні даспехаў. З пазіцыі «голаса апавядальніка» крыж, пастаўлены рыцарамі Тэўтонскага ордэна над Нёманам, функцыянуе ва «Уводзінах» не столькі як метафара ахвярапрынашэння Хрыста, колькі як метафара прыгнёту (гл. вышэй).

най купеллю, тым не менш у Марыенбургу, у цэнтры хрысціянскага рыцарства, ён заклікае паганскага бога.[1] Такім жа гібрыдным паўстае Вайдэлот, паганскі святар літвінаў, які ў асяроддзі рыцараў Тэўтонскага ордэна выступае як духоўны настаўнік Вялікага магістра.

Яшчэ больш кантрастна ў параўнанні з гэтымі супрацьпастаўленнямі выступае ў паэме даволі частае, прычым арыентаванае ва ўсходнім кірунку, параўнанне — з маўрамі.[2] Яны выяўляліся ў літаратуры заходнееўрапейскага рамантызму з вялікай сімпатыяй, у той час як іх супернікі, іспанцы-хрысціяне, прадстаўляліся прыгнятальнікамі [26, с. 120 і наст.]. Міцкевіч далучаецца да гэтай традыцыі: адказ Конрада на «Літоўскую песню» Вайдэлота — алегарычная альпухарская балада. Яна ўтрымлівае ў сабе перадусім яўнае супрацьпастаўленне «злачынца — ахвяра» (за што, дарэчы, папракаюць і саму посткаланіяльную тэорыю):

Леглі руінамі маўраў пасады
<...>
К штурму выносяць іспанцы штандары —
Войскам аточаны горы.

[1, с. 258; IV, 646, 652 і далей].

Уціск з боку іспанцаў выклікае супраціў з боку маўраў. Практычна пераможаны маўр Альманзор здаецца і ўжо выходзіць да пераможцаў-іспанцаў з прымірэнчым пацалункам. Аднак нечакана ён пачынае хістацца — і раскрывае свой забойчы падман: толькі што ён заразіў сваіх праціўнікаў чумой;[3] *vae victoribus*[4] (41, с. 3). Ахвяра робіцца мсціўцам.

Гляньце, гяуры! Я горды і рады,
Што адплаціў вам адразу.
Вы ашуканы: прынёс я з Гранады
Вам, як дарунак, заразу.
Я пацалункам смяротнай атруты
У душы наліў вам, паверце;
Хай вас не цешаць араба пакуты:
Мусіце гэтак памерці.

[1, с. 260; IV, 698–705].

Конрад не абмяжоўвае сваёй балады выключна іспанскім кантэкстам — ён праводзіць для слухачоў аналогію паміж іспанцамі і рыцарамі-крыжакамі з аднаго боку, і маўрамі ды літвінамі — з другога; аднак навідавоку гэтая аналогія неўзабаве як быццам бы перакрэсліваецца:

Вось так калісьці помсцілі арабы.
Знаць пра літвіна помсту вам ахвота?
Ну што ж… калі ёсць праўда ў слове слабым,
І прыйдзецца ў віно ліць яд смяротны.
Ды не — о не! Другія ўжо часіны!

[1, с. 260; IV, 718–722].

Маўраў лічылі на Захадзе «азіятамі» — падобным чынам літвіны былі чымсьці кшталту «азіятаў» для каталіцкай Польшчы. «Арыентальнасць» маўраў і літвінаў праяўляецца не толькі праз іх прыналежнасць да нехрысціянскай і як быццам бы нават нееўрапейскай формы жыццёвага ўладкавання, але таксама праз тое, што яны з'яўляюцца ахвярамі каланіяльнага гвалту з боку еўрапейцаў. Гэтыя ахвяры эксплiцытна пазначаюцца Міцкевічам у «Конрадзе Валенродзе» як «рабы», якія не здольныя ні на што іншае, як толькі рабіцца двайнікамі і прыбягаць да здрады: «Ты ж нявольнік і маеш адзіную зброю — каварства» [1, с. 251; IV, 343]. Апошняе выйсце для іх — субверсіўная (разбуральная) стратэгія.

Сродак толькі адзіны застаўся літвінам, Альдона:
Ордэн знішчыць крыжацкі, і мне гэты сродак вядомы.
Не пытайся аб ім. Няхай будзе праклята гадзіна,
Калі вымушан ворагам буду я ўжыць гэты сродак…

[1, с. 254; IV, 489–492].

2.7. Аналогія паміж маўрамі і літвінамі няпоўная: Альманзор, які не мае ніякіх сумненняў,

---

[1] Разам з тым рэлігійная матывацыя ва ўчынках Конрада — у гэтым варта пагадзіцца са Стэфанам Жалкеўскім [67, с. 106] — цалкам адсутнічае.

[2] У тыя ж самыя гады ў «Крымскіх санетах» Міцкевіча знайшлі свой выраз арабскія матывы.

[3] Аказваецца, што супраціў гвалту таксама можа быць чумой — пры тым, што Міцкевіч выразна сфармуляваў: Тэўтонскі ордэн, які ўвасабляе каланіяльны гвалт, — горшы за чуму.

[4] *Vae victoribus* — (лац.) гора пераможцам. Парафраза вядомага з гісторыі Старажытнага Рыму выразу «*Vae victis*» («гора пераможаным»), якое гісторык Ціт Лівій прыпісваў правадыру галаў Брэну.

які даводзіць сябе да поўнага фізічнага калапсу, але не раскрывае свайго плану, можа быць супрацьпастаўлены тром літвінскім героям Міцкевіча, якія ўвесь час — *ante festum* — спрачаюцца наконт учыненай здрады; такім чынам, яны не засвоілі ўрок змоўніцкай здрады ва ўзорнага здрадніка арыентальнага пакрою. Для маўра Альманзора не існуе праблемы «прымусу да вызнання» (Мішэль Фуко). Ці з'яўляецца ён тым самым неспасцігальным дзікім «азіятам», чыёй усебаковай нецывілізаванасці і невызначальнага ў словах самавызначэння ніколі не сфарміруе ў сваёй натуры літвін? Як выраз здзіўлення перад поўнай адсутнасцю любой праявы цывілізаванасці, перад суцэльным пераўтварэннем чалавека ў звера можна трактаваць эпіграф, які Міцкевіч перадпасылае сваёй паэме. Гэта цытата з 18-й главы пад назвай *Quomodo fides a principibus sit servanda* («Якім чынам маюць валадары трымацца прысягі») сачынення Нікола Макіявелі *Il principe* («Валадар»). У тэксце Міцкевіча выкарыстана крыху змененая ў параўнанні з арыгіналам[1] фармулёўка: «*Dovete adunque sapere, come sono due generazioni da combattere — bisogna essere volpe e leone*» («Бо павінны вы ведаць, што ёсць два віды барацьбы… трэба пагэтаму быць лісіцай і львом») [1, с. 603]. У выпадку Макіявелі мы маем справу з «жывёльнай» метафарай пазітыўнага характару: тут ідзе гаворка пра трансфармацыю чагосьці звярынага — таго, што па-за межамі цывілізаванасці, — у цывілізатарскі спосаб панавання. Чаго няма ў Макіявелі — дык гэта культурнага супастаўлення. Паводле яго звярыная натура прыдаецца ўладарнікам паўсюдна — як на Захадзе, так і на Усходзе. Якім чынам, аднак, можна ацаніць значэнне эпіграфа — а разам з ім і макіявелізму — для інтэрпрэтацыі «Конрада Валенрода»? Гэтаксама

Небяспеку прачытання паэмы як закліку да палітычных дзеянняў заўважыў ужо Навасільцаў, расійскі сенатар, галоўны намеснік імперскай улады ў Варшаве, і ў гэтым сэнсе ён праявіў сябе дальнабачным інтэрпрэтатарам

як маўрытанская тэма, Міцкевічава рэцэпцыя Макіявелі[2] не ўзнікае з нічога; тым, хто падрыхтаваў у яго выпадку «рэабілітацыю» Макіявелі, быў Ёган Готліб Фіхтэ [22, с. 20].

З іншага боку, узнікае пытанне, ці суадносіцца нейкім чынам дваістасць макіявелізму з Міцкевічавай ідэяй літоўскіх змоўшчыкаў? З пункту гледжання паслядоўнасці дзеянняў і абачлівасці аж да апошняга смяротнага моманту, яны не ідуць ні ў якае параўненне з Альманзорам. Таму ў даследчыцкай літаратуры прадпрымаліся шматлікія спробы даказаць, што літоўскія змоўшчыкі пакутавалі ў сумненнях, адчувалі душэўныя згрызоты. У «сутыкненнях паміж прагматычнасцю задачы, якую мае на ўвазе падступнасць, і незвычайна моцным перажываннем імператыву адкрытасці» бачыць Стэфан Хвін вынікі ўздзеяння рыцарскага этыкету і хрысціянскай этыкі на паводзіны Конрада [10, с. XXXVIII і наст.]. Насамрэч Конрад выяўляе сваю залежнасць ад хрыціянскага светабачання, калі заяўляе, што дзеля Айчыны гатовы ахвяраваць нават сваёй душой [1, с. 237; III, 128]. Звыш таго, голас апавядальніка[3] схільны час ад часу даваць негатыўную ацэнку здрадніцкай дзейнасці Конрада[4]. Нават калі ён змушаны да гэтай дзейнасці ворагам (гл. вышэй):

---

[1] «*Sendo dunque, uno principe necessitate sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione*…» («Паколькі валадару даводзіцца правільна выкарыстоўваць прыроду жывёл, ён павінен выбраць з іх ліку лісіцу і льва») [34, с. 136 і наст.]

[2] Той факт, што Міцкевіч насамрэч чытаў «Валадара» Макіявелі, а таксама «Змову Фіеска ў Генуі» Шылера, пацвярджае яго перапіска з часоў працы над «Конрадам Валенродам» [35, т. XIV, с. 316].

[3] Голас апавядальніка — тэрмін Жэрара Жэнета, які, адмаўляючы прынятую ў нараталогіі тэрміналагічную дыспазіцыю «я-апавядальнік» — «ён/яна-апавядальнік», піша пра апавядальніка як інстанцыю. Гэтая інстанцыя заўсёды дзейнічае ад першай асобы, г. зн. апавядальнік заўсёды прысутнічае ў якасці суб'екта аповеду *(заўвага перакладчыцы)*.

[4] Пра тэму д'ябла ў паэме гл. 23, с. 346.

Так злы дух, што к пустынніка хаціне
Прыйшоў, ад звону ранішняга гіне.

[1, с. 241; III, 309 і наст.].

У рэшце рэшт Конрад учыняе самагубства. З прычыны асэнсавання ўласнай правіны? Не, бо яго ўчынак не мае пад сабой маральнага грунту, не звязаны з усведамленнем граху, як лічыць Уладзімір Спасовіч [50, с. 357–360], паколькі Конрад у маналогу перад смерцю саркастычна распавядае з «пагардлівай усмешкай» пра «грахі майго жыцця» [1, с. 274; VI 254 і далей].

Навошта тады гэтыя шматлікія рызыкоўныя размовы пра план здрады, які яшчэ не ўдалося ажыццявіць да канца? Відавочна, што такі часты зварот Конрада да тэмы запланаванай здрады — выраз канфлікту двух галасоў у грудзях ахвяры прыгнёту; ён паўстае супраць гвалту і фарміруе сваю ўласную асобу — перадусім як асобу змоўшчыка і здрадніка. У выпадку «ўнутранай разарванасці» Конрада мы маем справу не столькі з «пафасам дысгармоніі», які ў цэлым характэрны для рамантычнай антрапалогіі [10, с. CIX], колькі з фенаменалогіяй фарміравання ідэнтычнасці ахвяры каланізацыі. Гэта сапраўды трагічная з'ява, як лічыць Марыя Яніон, але не ў сувязі з несумяшчальнасцю маральных пастулатаў («складаны клубок сутыкненняў маральных каштоўнасцей, непарыўная сувязь пазітыўнага і негатыўнага») [22, с. 47], а толькі адносна невырашальнасці праблемы, якая стаіць перад Конрадам. Уласцівае Конраду трагічнае «адчуванне калізіі непераадольных супярэчнасцяў, гістарычнай або метафізічнай немагчымасці вырашэння пастаўленай праблемы» [22, с. 47] непасрэдным чынам суадносіцца з дылемай ідэнтычнасці чалавека, які быў неаднаразова сацыялізаваны, а да таго ж каланізаваны.

Нельга сказаць, што ў змоўшчыкаў-літвінаў няма ніякіх маральных установак: яны могуць быць прасочаны ў іх бясконцых размовах наконт самой змовы, і мастацкая перспектыва тэкста гэтаму ў прынцыпе не пярэчыць. Канешне, несупынныя размовы пра змову не вырашаюць рэальных маральных дылем, затое яны робяцца асновай фарміравання ідэнтычнасці. Стэфан Хвін таксама заўважыў, што жаданне выказацца, раскрыцца бывае выклікана нестабільнай ідэнтычнасцю: «Імператыў адкрытасці не быў адно толькі вынікам рыцарскіх атавізмаў, якія характарызуюць ментальную спецыфіку патаемных згуртаванняў. Ён вынікаў таксама з пачуцця неўстабілізаванай унутранай ідэнтычнасці, якое па-рознаму праяўлялася ў духоўным жыцці змоўшчыка» [10, с. LXI].

Толькі ў гэтым кантэксце можна зразумець, чаму Конрада называюць «адным з самых гаваркіх шпіёнаў у літаратуры» [10, с. XXXII]: яго ўласная — утапічная — ідэнтычнасць літвіна павінна быць штораз пацверджана (у эзопавай мове, у перспектыве чужака і ў чужацкім прагматычным кантэксце — у дадзеным выпадку на святочнай вячэры з тэўтонскімі рыцарамі). Голас выключнага аўтарытэту ўлады заўсёды прысутнічае як неаспрэчны першы голас, і яму можна даць адказ адным-адзіным спосабам: падступна падстроіўшы пад яго свой уласны голас. Сродкам супраціву перавазе голаса-гегемона з'яўляецца «самасцвярджэнне ўласнай ідэнтычнасці» [10, с. LXIV] у працэсе бясконцых размоў пра гэтую ідэнтычнасць. Такім чынам, у «Конрадзе Валенродзе» фактычна ідзе гаворка пра «двухгалоссе» выказванняў суб'екта — ахвяры каланізацыі, а не пра пытанні палітычнай стратэгіі, не пра нейкую «канкрэтную інструкцыю для пэўнага спосабу дзеяння» [22, с. 14].

Сам герой Конрад ды яго саўдзельнікі Гальбан і Альдона з'яўляюцца ўнутрана раздвоенымі і не могуць разабрацца са сваёй ідэнтычнасцю. Такім чынам, чытач у працэсе спасціжэння наратыву сутыкаецца са шматлікімі рознымі імёнамі аднаго і таго ж персанажа, а таксама з яго алегарычнай манерай гаворкі. У выніку ў чытача ўзнікаюць праблемы з вызначэннем таго, хто ёсць хто. *Obscuritas*,[1] створаная такім чынам, з'яўляецца метафарай крызісу ідэнтычнасці: яна стымулюе чытача да «недаверлівага» чытання [10, с. XV], настройвае яго на мультырэферэнцыйнасць і двухгалоссе, а таксама скіроўвае аповед да чытача. Нездарма тыя, хто адчуваў на сабе ўціск рэпрэсіўнага рэжыму, культывавалі больш складаныя формы чытання ў параўнанні з тымі, хто жыў у камфортнай сітуацыі цярпімасці да рэпрэсій; менавіта ў гэтым заключаецца моцны бок усходнееўрапейскіх

[1] *Obscuritas* — (лац.) цмянасць, двухсэнсоўнасць. Антанімічнае паняцце *claritas* (яснасць) будзе выкарыстана ў наступным падраздзеле (2.9).

літаратуразнаўчых даследаванняў. Гэтае заахвочванне да адмысловай рэцэптыўнай актыўнасці, у тым сэнсе, як пра гэта пісалі Раман Інгардэн і Вольфганг Ізер, не толькі перфарматыўна праяўляецца ў складанасці ідэнтыфікацыі персанажаў, але часам наўмысна акцэнтуецца, «агаляецца» ў тых фрагментах тэкста, якія, у разуменні фармалістаў, паддаюцца метапаэтычнаму прачытанню. Такое заахвочванне выражаецца перадусім пры дапамозе наўпроставых і ўскосных пытанняў, напрыклад: «Аб чым жа тая песня з дамавінаў?» [1, с. 228; I, 96]. Або ў такім амаль ніцшэанскім закліку: «Хто хоча, можа зараз выйсці з залі, // А я люблю літоўскай песні тоны» [1, с. 245; IV, 145–146].

2.9. Паколькі падобная містыфікацыя не прыводзіць да разгадкі незразумелай *obscuritas*, а надае пажаданую *claritas* ідэнтыфікацыі рэферэнтаў, неразуменне робіцца сюжэтаўтвараючым фактарам. Гэтае неразуменне прадстаўлена пад відам «дурноты» тэўтонскіх рыцараў, якія ў рэшце рэшт чуюць розныя неаспрэчныя сведчанні ўчыненай Конрадам здрады. Пасля песні Вайдэлота нямецкія рыцары выказваюць сваю незадаволенасць з прычыны таго, што гэта чужая, незнаёмая ім песня:

А немцы — ціха:
<...>
«Хто слухае? Хто ў песні разбярэцца?»
[1, с. 245; IV 127, 129].

Пасля таго як Конрад спявае працяг песні, яны безвынікова спрабуюць здагадацца, чаму спеў Вайдэлота выклікае такую рэакцыю слухачоў-літвінаў — Конрада і Вітаўта, а таксама не здольныя патлумачыць сэнсу ўласнага спеву Конрада:

Ды ў чым паводзін Конрада сакрэты?
Чаму супроць Вітоўта столькі кпінаў?
Як растлумачыць дзіўную баладу?
Дарма шукае кожны ў думках ладу.
[1, с. 261; IV 754–757].

Гэтае татальнае неразуменне, бяссілле ў спробах «намацаць» хоць якія-небудзь спосабы расшыфроўкі алегорыі дазваляе надзяліць нямецкіх рыцараў «поўнай тупасцю» [21, с. 188].

Дурнота — меркавана нямецкая — увекавечваецца даследчыкамі, пераважна польскімі: яны ўспрымаюць дыстанцыяванне Міцкевіча ад сваёй паэмы «Конрад Валенрод» як адмову ад закліку да «лісінай» барацьбы з прыгнятальнікам. Паводле наяўных успамінаў сучаснікаў Міцкевіча, успрыняцце самім паэтам «Конрада Валенрода» было негатыўным, антыволенродаўскім [10, с. CXXX і далей]. Аднак ці можна ў выпадку самаінтэрпрэтацыі аўтара давяраць той яго шчырасці, ад якой сам тэкст не пакідае каменя на камені? Ці не падаецца больш пераканаўчым, што аўтар ва ўяўным дыстанцыяванні ад здрады прыбягае да другога голасу змоўніцкай тактыкі? Што адначасова тут мы маем справу з мімікрыяй як палітычнай стратэгіяй? Хрысціянства, якое праз свае спавядальныя тэхналогіі (Фуко) патрабуе шчырасці і адкрытасці, прадстаўлена ў паэме як гегеманіяльны інструмент прыгнёту. Калі прадстаўнікі палітычнага *status quo* — падзеленай Польшчы — чакаюць, што паэт будзе дыстанцыявацца ад здрады яго героя, і ён дзейнічае у адпаведнасці з гэтымі чаканнямі, тады ён «адпавядае» чужому голасу, голасу прыгнятальніка.

Сам факт прызнання маргіналізацыі змяняе становішча маргіналаў, само нараканне на адмаўленне кімсьці той ці іншай моўнай, этнічнай або культурнай ідэнтычнасці дае магчымасць фарміраваць гэтую ідэнтычнасць нейкім адметным спосабам

Як бачым, аўтарэцэпцыя Міцкевіча арыентавана на гэткае ж самае дваістае прачытанне, як і песні, уключаныя ў паэму. Падобным чынам, калі напаказ выстаўляецца следаванне паэта чаканням гегемона, які спадзяецца, што змоўшчыкі адмовяцца ад сваіх падрыўных планаў, — у гэтым таксама адкрываецца другі спосаб прачытання паэмы. Калі паэма прачытвалася *сярод іншага* як скрытае падбухторванне да здрады, то хіба ж мог аўтар, у якога сапраўды быў такі намер, адкрыта прызнацца ў *прапагандзе* здрады? У канечным выніку гэта азначала б перфарматыўную супярэчнасць, у той час як адмова ад прапаганды здрады ўспрымаецца як цалкам лагічны спосаб адносін аўтара да свайго твора.

3. Ад «лісіцы» да «льва»: рытарычныя эфекты

3.1. Сапраўды, успрыняцце паэмы Міцкевіча польскімі рэцыпіентамі пацвярджае яе рытарычнае ўздзеянне — тым больш што менавіта такі спосаб уздзеяння неаднаразова прадстаўляецца ў тэксце вельмі станоўча. У «Песні Вайдэлота» гэта робіцца наступным чынам:

Каб свой агонь я змог братам у грудзі
Уліць ды ўваскрасіць былога лікі,
Каб словам звонкім, што вастрэй ад пікі,
Я змог вам трапіць проста ў сэрца, людзі,
Мо вы б яшчэ, хаця на паўхвіліны,
Узрушаныя песняю Айчыны,
З вякоў дачулі сэрца стук дрыготкі,
Душы забытай веліч падхапілі…

[1, с. 248; IV, 233–240].

Той рытарычны эфект, на які ў дадзеным выпадку — у сітуацыі чужынскага панавання — разлічвае аўтар, заключаецца ў фарміраванні новай польскай культурна-нацыянальнай свядомасці [57].

3.2. Гэтая мадэль культурна-гістарычнага развіцця, тыповая для другой паловы XIX стагоддзя, магла з'явіцца ў тэксце 1828 года толькі як своеасаблівы запавет або здагадка. Разам з тым прыгаданае рытарычнае ўздзеянне добра заўважнае ў адным канкрэтным эпізодзе: калі вялікі князь Вітаўт, які прысутнічаў на святочным баляванні ў Марыенбургу яшчэ як саюзнік Тэўтонскага ордэну, рэалізуе перфарматыўную інтэнцыю песні Вайдэлота і сам здраджвае Тэўтонскаму ордэну, з якім ён зусім нядаўна заключыў пагадненне:

Вітоўт, што жабраваў сабе падмогі
Для адабрання Вільні, іх сталіцы,
Пазнаўшы, што ў ваенныя дарогі
Гатовы хутка крыжакі пусціцца,
Змяніў свае намеры, дружбе здрадзіў
І рыцараў сваіх назад занадзіў.

[1, с. 262; V, 5–10].

Калі Конрад у канцы ўчыняе самагубства, ён тым самым знішчае сябе як жыццёвы прыклад. Што ж датычыць Гальбана, то ён адмаўляецца ад намеру пайсці на смерць разам з Конрадам: ён хоча жыць далей, каб у яго песні далей распавядалася гісторыя здрады Конрада [63, с. 77 і далей]; у падобным духу выказваецца таксама Альдона перад тым, як Конрад у другі раз пакінуў Літву:

Ды я перажыву цябе, мой сыне!..
Я зачыню яшчэ твае павекі,
А слава подзвігаў тваіх не згіне:
Жыць буду, славячы цябе навекі!

[1, с. 273; VI, 228–231].

Паколькі сам тэкст на гэтым завяршаецца, далейшае развіццё сюжэтнай задумы можа ажыццяўляцца толькі ў пазатэкставай рэальнасці. Апроч гэтага — у сачыненнях самога гістарычнага аўтара, які ў трох апошніх радках паэмы з'яўляецца за спінаю наратара і звяртаецца да сваіх чытачоў:

Вось і ўся песня аб Альдоны лёсах.
Хай дух гармоніі яе ў нябёсах,
А наш слухач у сэрцы даспявае.

[1, с. 274; VI, 289–291].

3.3. Гэты своеасаблівы працяг песні сустракаецца не толькі ў тэкстах самога Міцкевіча позняга перыяду творчасці. Ужыванне такога прыёму адносіцца да адной з характэрных адметнасцей польскай рамантычнай літаратуры. Вось толькі сама здрада як эфектыўная палітычная стратэгія была дыскрэдытавана ў польскай літаратуры. Небяспеку прачытання паэмы як закліку да палітычных дзеянняў заўважыў ужо Навасільцаў, расійскі сенатар, галоўны намеснік імперскай улады ў Варшаве, і ў гэтым сэнсе ён праявіў сябе дальнабачным інтэрпрэтатарам [25, с. 7]. Па словах прадстаўніка ўладаў Расійскай імперыі, Міцкевіч хацеў навучыць «нынешнее поколение» польскіх падданых «быть ныне лисицею, чтобы со временем обратиться во льва» [2, с. 70].

Выказванне Юльюша Славацкага ў яго паэме «Бянёўскі» наконт «Конрада Валенрода» пацвярджае меркаванне тых, хто лічыць яго суперникам Міцкевіча: «…*wallenrodyzm... z jednego zrobił zdrajców sto tysięcy*» («валенрадызм... зрабіў з аднаго здрадніка сто тысяч [здраднікаў]») [48, с. 43]. У 1840 годзе цэлая армія «валенродаў» успрыняла паэму Міцкевіча як «ядро ідэалагічнай і палітычнай надбудовы паўстання» [54, с. 117].[1]

[1] На тэму ўплыву твора Міцкевіча на паўстанцаў гл. 23; пра ўжыты ніжэй тэрмін «валенрадызм» гл. 31.

Леанарду Ходзьку прыпісваюць вядомае выказванне, паводле якога мастацкае слова рытарычным шляхам спараджае да жыцця рэальную «плоць» дзеяння; падобным чынам паэма пра Валенрода спарадзіла штурм варшаўскага палаца Бельведэр, тагачаснай рэзідэнцыі вялікага князя Канстанціна, брата цара: «Слова сталася целам, а Валенрод — Бельведэрам» [23, с. 365]. Паводле такой інтэрпрэтацыі атрымліваецца, што тэкст выканаў сваё перфарматыўнае прызначэнне, пра што пісаў Конрад Гурскі: «Паэма [«Конрад Валенрод»] — гэта не проста апафеоз любові да Радзімы; гэта такая паэзія, якая натхняе на ўчынкі агульнанацыянальнага значэння…» [32, с. 106].

Усе польскія паўстанні супраць нямецкіх і расійскіх акупантаў з канца XVIII да сярэдзіны XX стагоддзя пацярпелі паразу. У гэтай сувязі зноў і зноў узнікала патрэба ў «валенродах» [11]. Такім чынам, крызіс ідэнтычнасці, паказаны ў «Конрадзе Валенродзе», застаўся нявырашанай праблемай, аднак ён набыў фантастычнае значэнне як літаратурны факт. «Валенрадызм магчымы толькі ў паэзіі», — трапна заўважыў Станіслаў Тарноўскі [10, с. CXXX].

Але і гэта ўжо нямала, калі ўлічыць, што перыяду падзелаў Рэчы Паспалітай у культурных адносінах была ўласцівая сітуацыя літаратурацэнтрызму. Стэфан Жэромскі лічыў, што менавіта з дапамогай рамантычнай літаратуры пакаленні палякаў гартавалі свой нацыянальны дух [57].[1] Гэтая літаратура сфарміравала ўяўленне пра Айчыну, якой яшчэ не было, а таксама стварыла культурную нацыю па-за саслоўнымі абмежаваннямі, прычым гэтай нацыі — за выключэннем некалькіх месяцаў на пачатку 1794 года — ніколі не было раней, а сваю дзяржаўную незалежнасць яна аднавіла ў 1918 годзе. І толькі ў 80-х гадах XX стагоддзя надышоў, нарэшце, той момант, калі польскія грамадскія дзеячы («Салідарнасць») змаглі зрабіць вырашальны ўнёсак у справу вызвалення саміх сябе — а таксама іншых.

3.4. У часы Міцкевіча немагчыма было пайсці далей за стратэгію «двухгалоснага» двайніка, якую Макіявелі асацыяваў з лісіцай.[2] Аднак у працэсе шматгадовага культурнага развіцця — праз пасрэдніцтва вельмі важных унёскаў з боку літаратурных дзеячаў нацыянальнага рамантызму аж да пакутлівага працэсу фарміравання культурнай свядомасці нацыі — лісіца ўсё ж такі пераўвасобілася ў льва, што выразна сфармуляваў у свой час Навасільцаў. Двайніцтва, рамантычная мімікрыя або *signifyin(g)* аказваюцца ў рэтраспектыве высокапрадуктыўнай палітычнай і культурнай стратэгіяй у грамадскім жыцці краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы. Адпаведную рэалізацыю гэтай стратэгіі можна назіраць нават у фактах грамадскага жыцця: Мэры Луіза Прат назвала гэта *transculturation from the colonies to the metropolis* («культурнай трансфармацыяй калоніі ў метраполію») [43, с. 6].[3] Так, напрыклад, у дыскусіях адносна Канстытуцыі Еўрасаюза ў 2006–2007 гадах можна было пачуць голас польскага льва. У патрабаваннях Яраслава Качыньскага, сфармуляваных у нервовых выкрыках, ужо не было чутно галасоў лісіцы і змяі. Па ўсім відаць, што разнастайная, вытанчаная, пазітыўна ацэненая культурная спадчына мімікрыі прыгнечаных больш не з'яўляецца актуальнай.

З аднаго боку — з эстэтычнага пункту гледжання — гэта можна было б расцаніць як страту, з іншага боку — як кропку незвароту посткаланіяльнай гісторыі поспеху, на пачатку якой стаяла падрыўное пранікненне чужога голаса, успрынятага як голас ахвяры каланізацыі.

---

[1] У адным са сваіх лістоў да Бадуэна дэ Куртэнэ (напісаным у лютым 1898 года) Іван Франко выказаў думку, што пачынаючы з «Конрада Валенрода» тэма здрады зрабілася ключавым матывам і паслужыла крыніцай для праблематыкі ахвяры ў польскай культуры наогул [17, с. 71, заўвага 1].

[2] Пазней у вершы Міцкевіча *Do przyjaciół Moskali* («Сябрам-маскавітам») з'явіцца нават самаідэнтыфікацыя пры дапамозе вобраза змяі: «Пазнаеце мяне па голасе. Тады // Як быў у путах, вужам поўзаў я…// ...Цяпер я выліваю поўны жоўці гнеў // …У ім слёзы й кроў Айчыны. Хай бы ён раз'еў // І спапяліў — не вас, а вашы ўсе аковы [1, с. 502].

[3] Ключавое пытанне ў яе гучыць наступным чынам: «*How have Europe's constructions of subordinated others been shaped by those others, by the constructions of themselves and their habitats that they presented to the Europeans?*» («Якім чынам еўрапейскія ўяўленні пра "падпарадкаваных іншых" былі сфармуляваны самімі гэтымі "іншымі", іх уяўленнямі пра саміх сябе і свае экзістэнцыйныя прасторы, якія яны прадставілі еўрапейцам?») [43, с. 6].

Літаратура

1. Міцкевіч, А. Выбраныя творы / Адам Міцкевіч ; перакл. з польскай, уклад., прадм. і камент. К. Цвіркі. — Мінск, 2003.

2. Новосильцов, Н. Рапорт (черновик) Новосильцова великому князю Константину Павловичу, от 10 апреля 1828 г. / Николай Новосильцов // Русский архив. — 1908. — № 1 (582). — С. 67–73.

3. Bakuła, B. Colonial and Postcolonial Aspects of Polish Discourse on the Eastern «Borderlands» / Bogusław Bakuła // From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective / hg. v. Janusz Korek. — Huddinge, 2007. — P. 41–59. — (Södertörn Academic Studies 32).

4. Best, U. Postkoloniales Polen? Polenbilder im postkolonialen Diskurs / Ulrich Best // Geographische Revue. — 2007. — № 1/2 (9). — P. 59–72.

5. Bhabha, H. K. The Location of Culture / Homi K. Bhabha. — London/New York, 1994.

6. Borowy, W. O poezji Mickiewicza / Wacław Borowy. — T. 1. — Lublin, 1948. — (Towarszystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 46).

7. Bruchnalski, W. Wstęp / Wilhelm Bruchnalski // Mickiewicz, A. Konrad Wallenrod / Adam Mickiewicz. — Lwów [et al.], 1922. — S. V–LXXXVIII.

8. Cavanagh, C. Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii [перакл. з англ. Томаша Кунца] / Clare Cavanagh // Teksty drugie. — 2003. — № 64. — S. 60–71.

9. Cavanagh, C. Postcolonial Poland / Clare Cavanagh // Common Knowledge. — 2004. — № 1 (10). — P. 82–92.

10. Chwin, S. Wstęp / Stefan Chwin // Mickiewicz, A. Konrad Wallenrod / Adam Mickiewicz. — Wrocław [et al.], 1991. — S. III–CLVII.

11. Chwin, S. Literatura a zdrada. Od Konrada Wallenroda do Małej Apokalipsy / Stefan Chwin. — Kraków, 1993.

12. Chwin, S. O czym wolał nie pisać Mickiewicz w Konradzie Wallenrodzie / Stefan Chwin // Balsam i trucizna. 13 tekstów o Mickiewiczu / red. Ewa Graczyk, Zbigniew Majchrowski. — Gdańsk, 1993. — S. 169–196.

13. Czaplicki, L. Ueber Konrad Wallenrod von Adam Mickiewicz. Eine kritisch-ethische Studie / Leon Czaplicki // Königliches Gymnasium zu Inowratzlaw. — Inowratzlaw, 1875. — № 12. — P. I–XV.

14. Fiszman, S. Z problematyki pobytu Mickiewicza w Rosji. / Samue Fiszman. — Warszawa, 1956.

15. Fiut, A. Polonizacja? Kolonizacja? / Aleksander Fiut // Teksty drugie. — 2003. — № 6. — S. 150–156.

16. Franko, I. Ein Dichter des Verrathes / Iwan Franko // Die Zeit. Wiener Wochenschrift. — № 136. — 08.05.1897. — S. 86–89.

17. Franko, I. O literaturze polskiej / Iwan Franko. — Kraków, 1979. — (Biblioteka Studiów Literackich).

18. Gall, A. Die gawęda als literarisches Medium der Gedächtnispolitik: Die Pamiątki Soplicy von Henryk Rzewuski / Alfred Gall // Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive / hg. v. Alfred Gall, Thomas Grob, Andreas Lawaty u. German Ritz. — Wiesbaden, 2007. — S. 108–133. — (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 8).

19. Gates, H. L. Jr. Talkin' That Talk. Race // Writing and Difference / Henry Louis Gates Jr (ed.). — Chicago/London, 1986. — P. 403–409.

20. Gates, H. L. Jr. The Signifying Monkey : a Theory of African-American Literary Criticism / Henry Louis Gates Jr. — New York/Oxford, 1988.

21. Górski, K. Z historii i teorii literatury / Konrad Górski. — Wrocław, 1959.

22. Janion, M. Tragizm Konrada Wallenroda. Czy broszura polityczna? / Maria Janion // Romantyzm. Studia o ideach i stylu. — Warszawa, 1969. — S. 9–48.

23. Janion, M. Pośmiertna maska Konrada Wallenroda / Maria Janion ; red. Maria Janion i Stanisław Rosiek // Maski. — Gdańsk, 1986. — T. 2. — S. 341–392.

24. Janion, M. Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury / Maria Janion. — Kraków, 2007.

25. Kawyn, S. Konrad Wallenrod w recepcji klasyków i romantyków warszawskich / Stefan Kawyn // Łódzkie towarzystwo Naukowe. Sprawodzania z Czynności i Posiedzeń Naukowych. — 1959. — № 4 (14). — S. 1–11.

26. Kleiner, J. Mickiewicz : Dzieje Konrada. — Cz. 1 / Juliusz Kleiner. — Lublin, 1997. — T. 2. — (Towarszystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Źródła i monografie 156).

27. Korek, J. (Hg.). From Sovietology to Postcoloniality : Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective / Janusz Korek. — Huddinge, 2007.

28. Kośny, W. Deutsche Ansichten über Konrad Wallenrod und den Wallenrodismus / Witold Kośny ; hg. v. Magdalena Marszałek u. Alicja Nagórko // Berührungslinien. Polnische Literatur und Sprache aus der Perspektive des deutsch-polnischen kulturellen Austauschs. — Hildesheim et al., 2006. — S. 83–95. — (Westostpassagen 2).

29. Kowalczyk-Twarowski, K. Imperialne przestworza, spolegliwi tubylcy : Polska, Rosja, RPA / Krzysztof Kowalczyk-Twarowski // Postkolonializm i okolice / hrsg. v. Zbigniew Białas. — Katowice-Warszawa, 2004. — S. 173–186. — (Er(r)go. Teoria Literatura Kultura 8).

30. Lacan, J. Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse / Jaques Lacan. — Paris, 1973.

31. Lasecka-Zielak, J. Wallenrodyzm / Janina Lasecka-Zielak ; red. Józef Bachórz i Alina Kowalczykowa // Słownik literatury polskiej XIX wieku — Wrocław [et al.], 1994. — S. 995–997.

32. Libera, Z. Konrad Wallenrod Adama Mickiewicza / Zdzisław Libera. — Warszawa, 1966.

33. Lindelöf, K. S. Polen i postkolonialt perspektiv / Karin Söderholm Lindelöf // Nätverket. — 2001. — № 10. — S. 14–21.

34. Machiavelli, N. Il Principe. Der Fürst. Italienisch/ Deutsch. / Niccolò Machiavelli [Перакл. з італьянск.: Philipp Rippel]. — Stuttgart, 1986.

35. Mickiewicz, Adam. Dzieła / Adam Mickiewicz. — Warszawa, 1955.

36. Mickiewicz, Adam. Konrad Wallenrod / Adam Mickiewicz. — Wrocław et al., 1991. — (Biblioteka Narodowa Seria I 72).

37. Muszyński, M. Macocha Europy. Niemcy były adwokatem Polski, a teraz stały się naszym prokuratorem / Mariusz Muszyński, Krzysztof Rak // Wprost. — 2007. — № 26. — S. 21–23.

38. Najder, Z. Kultura i imperalizm. Czy Polacy są «postkolonialni» / Zdzisław Najder // Europa. Tygodnik idei. — 2005. — S. 14 [et al].

39. Neuger, L. Central Europe as a Problem / Leonard Neuger ; Janusz Korek (ed.) // From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective. — Huddinge, 2007. — P. 23–31. — (Södertörn Academic Studies 32).

40. Niedźwiedź, J. Orientalizm / Jakub Niedźwiedź // Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole. — Kraków, 2001. — S. 127–130.

41. Obracaj, O. …Wie ein Fuchs kämpfen und wie ein Löwe / Oskar Obracaj // Die Dichtungen Grażyna und Konrad Wallenrod oder Von der Verantwortung für das Schicksal der Nation — Tübingen, 1998. — (Vorträge am Slavischen Seminar der Universität Tübingen 19).

42. Pigoń, S. Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu / Stanisław Pigoń. — Kraków, 1960.

43. Pratt, M. L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation / Mary Louise Pratt. — London/New York, 1992.

44. Ruthner, C. K.u.k. Kolonialismus als Befund, Befindlichkeit und Metapher: Versuch einer weiteren Klärung / Clemens Ruthner ; hg. v. Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch und Moritz Csáky // Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis– Innsbruck [et al]., 2003. — S. 111–128. — (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 2).

45. Said, E. Orientalism / Edward Said. — New York, 1978.

46. Skórczewski, D. Postkolonialna Polska — projekt (nie)możliwy / Dariusz Skórczewski. // Teksty drugie. — 2006. — № 1/2. — S. 100–112.

47 Skórczewski, D. Dlaczego Polska powinna upomnieć się o swoją postkolonialność / Dariusz Skórczewski // Znak. — 2007. — № 628. — S. 145–153.

48. Słowacki, J. Dzieła : Poematy. Beniowski / Juliusz Słowacki. — T. 3. — Wrocław, 1952.

49. Sobol, V. «Yes, We Are Scythians» : the Image of Russia in Josef Škorecký's The Cowards / Valeria Sobol // Slavic and East European Journal. — 2005. — № 1 (49). — P. 79–93.

50. Spasowicz, W. Konrad Wallenrod / Włodzimierz Spasowicz // Pisma. — T. 1. — Sankt-Peterburg, 1892. — C. 323–362.

51. Spivak, G. C. Can the Subaltern Speak? / Gayatri Chakravorty Spivak ; Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.) // Marxism and the Interpretation of Culture. — Urbana (IL), 1988. — P. 271–316.

52. Surynt, I. Postęp, kultura i kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku / Izabela Surynt. — Wrocław, 2006.

53. Szkudlarek, T. Miejsce / przemieszczenie / tożsamość. place / displacement / identity / Tomasz Szkudlarek // Magazyn Sztuki. — 1998. — № 19. — S. 50–60.

54. Szymanis, E. Adam Mickiewicz. Kreacja autolegendy / Eligiusz Szymanis. — Wrocław [et al.], 1992. — (Biblioteka Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza 13 [21]).

55. Thompson, E. Said a sprawa polska. Przeciwko kulturowej bezsilności peryferii / Ewa Thompson // Europa. Tygodnik idei. — 29.06.2005. — S. 11–13.

56. Uffelmann, D. Hermetik, Politik, Analogie. Zu einer spezifischen Hermeneutik der Visionen in Mickiewiczs «Dresdner» Dziady / Dirk Uffelmann ; hg. v. Rolf Fieguth. // Adam Mickiewicz. Kontext und Wirkung. Contexte et rayonnement. — Fribourg, 1999. — S. 73–101.

57. Uffelmann, D. «Ich würde meine Nation als lebendiges Lied erschaffen». Romantik-Lektüre unter Vorzeichen des Postkolonialismus / Dirk Uffelmann ; hg. v. Alfred Gall, Thomas Grob, Andreas Lawaty u. German Ritz // Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive. — Wiesbaden, 2007. — S. 90–107. — (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 8).

58. Uffelmann, D. Litauen! Mein Orient! / Dirk Uffelmann ; Wolfgang Stephan Kissel (ed.) // Der Osten des Ostens. Orientalismus in slavischen Literaturen und Kulturen. — Frankfurt/M. [et al]. : Lang, 2012. — S. 265–301.

59. Uffelmann, D. «Orientalischer» Anarchismus. Marx und Engels über «asiatische Produktionsweise», Zarismus und «Bakunisterei» / Dirk Uffelmann ; hg. v. B. Bouvier, H. Spehl, H. Schwaetzer u. H. Stahl. // Was bleibt? Karl Marx heute. — Trier, 2009. — S. 201–232. — (Postcolonial Perspectives on Eastern Europe 1).

60. Uffelmann, D. Przedmioty z importu i tożsamość wyobrażona. Osmańskie «sarmatica» w Polsce epoki oświecenia / Dirk Uffelmann // Polska literatura postkolonialna. Od sarmatyzmu do migracji poakcesyjnej [пераклад з ням. — Jacek Dąbrowski]. — Kraków : Universitas, 2020. — S. 13–56.

61. Ujejski, J. Byronizm i skottyzm w «Konradzie Wallenrodzie» / Józef Ujejski. — Kraków, 1923.

62. Waldstein, M. K. Observing Imperium : a Postcolonial Reading of Ryszard Kapuscinski's Account of Soviet and Post-Soviet Russia / Maxim K. Waldstein // Social Identities. — 2002. — № 3 (8). — P. 481–499.

63. Witkowska, A. Mickiewicz. Słowo i czyn / Alina Witkowska. — Warszawa, 1975.

64. Woldan, A. Adam Mickiewicz in der Ukraine und Galizien — Formen der Aneignung / Alois Woldan ; / hg. v. Edward Haloń // Adam Mickiewicz (1798–1855). Ein großer polnischer Dichter. — Wien, 1999. — S. 56–67. — (Bibliothek des Wiener Zentrums der Polnischen Akademie der Wissenschaften 1).

65. Wolff, L. Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment / Larry Larry. — Stanford (CA), 1994.

66. Zimmermann, T. Rede ohne Rhetorik / Tanja Zimmermann ; hg. v. Holt Meyer u. Dirk Uffelmann. — Male ohne Maler. Adam Mickiewicz' Offenbarung // Religion und Rhetorik. — Stuttgart, 2007. — S. 306–322. — (Religionswissenschaft heute 4).

67. Żółkiewski, S. Spór o Mickiewicza / Stefan Żółkiewski). — Wrocław, 1952. — (Studia Historycznoliterackie 16).