

Dirk Uffelmann

„Litwo! Wschodzie mój!”

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 8, 165-188

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dirk Uffelmann

Pasawa
Niemcy

LITWO! WSCHODZIE MÓJ!

[...] цель [Мицкевича] [...] состоит в стремлении [...] учить нынешнее поколение быть ныне лисицею, чтобы со временем обратиться во льва. [...] [цел (Mickiewicza) (...) polega na usiłowaniu nauczania obecnego pokolenia bycia w chwili obecnej lisem, tak aby w przyszłości móc stać się lwem.] (Novosilcov 1908, s. 70)

Percepcje kolonializmu we współczesnej Polsce

W lecie 2007 roku czasopismo „Wprost” w związku z debatami nad trybem głosowania w radzie europejskiej przypisało niemieckiemu rządowi „postkolonialne refleksy” (Muszyński, Rak 2007, s. 22). Kwestia ta została zilustrowana, uznanym w Niemczech za pozbawiony smaku, fotomontażem na karcie tytułowej numeru: kanclerz federalny Angela Merkel z obnażonymi piersiami, które są polski prezydent Lech Kaczyński i premier Jarosław Kaczyński.

Tym, co w podobnej, pozbawionej subtelnosci, publicystyce jednak może okazać się interesujące, zdaje się widoczne we wschodniej i środkowej Europie przekonanie, że Zachód ciągle traktuje ją w sposób „kolonialny”. Przekonanie takie istnieje obiektywnie, a więc stanowi kulturową rzeczywistość, którą można i należy brać pod uwagę w badaniach. W nauce o literaturze, a zwłaszcza w analizie dyskursu nie chodzi o bycie, lecz o percepcje, a dokładniej – o językowe formy reprezentacji. Nie tyle bowiem jest istotne, czy kanclerz Merkel rzeczywiście przyjmowała postawę kolonialną, ile wyłącznie to, że jej polityczne działania zostały uznane przez niektórych przedstawicieli polskiej opinii publicznej za kolonialne, co oznacza, że reprezentanci polskiej kultury sami, przynajmniej częściowo, uznają siebie za ofiarę pewnego rodzaju „kolonizacji”.

Czy takie zjawisko można rozpatrywać z perspektywy anglo-amerykańskich studiów postkolonialnych? Wypada dodać, że europejski odbiór kolonializmu, związany z wewnątrz europejską wrażliwością, mógłby poszerzyć zakres badań postkolonialnych tak dalece, że zgodnie z projektem J. Osterhammela przyniosłyby one wyeksponowanie kulturoznawczego podejścia do kolonializmu, wskutek czego za-

interesowanie skupiłoby się „mniej wokół socjologicznego i politologicznego opisu, a bardziej wokół kulturowych *wrażliwości*” (Ruthner 2003, s. 116).

Czy jednak kategorie studiów postkolonialnych pasują do historii kulturowej Europy, a szczególnie Europy Środkowo-Wschodniej? W ostatnich latach wiele i kontrowersyjnie debatowano w Polsce na ten temat. W obrębie polonistyki dotychczas wypróbowywano przeważnie narzędzia krytyki postkolonialnej¹ w znaczeniu Saidowskim; zachodnie spojrzenie na Polskę – z jego kolonialnym, orientalizującym obliczem – stało się obiektem badań także ze względu na Polskę (Wolff 1994, s. 334 i n.; Neuger 2007; Surynt 2006). Jednak studia wschodnio- i środkowoeuropejskie nie mogą poprzestać na opisie problemu wyłącznie z zewnątrz. W przeciwieństwie do tej perspektywy w niewielkim stopniu rozwinięto analizę polskiego dyskursu kolonialnego orientalizującego wschodnią, południową i środkową Europę². Zajmująca może okazać się inspiracja studiami postkolonialnymi, która pozwoli zwrócić uwagę na to, że również wschodni Europejczycy mają swój dyskurs orientalizujący (np. Rosjanie o Kaukazie i Syberii etc.). Analogicznie Polacy czy Czesi wypowiadają się w sposób orientalizujący na temat Rosjan (Waldstein 2002; Sobol 2005). „Wschód” okazuje się więc kategorią ruchomą, niezależną od realnej geografii. Problematyka ta może stać się wyzwaniem dla polonistyki. Chodzi o to, by zobaczyć w Polsce także podmiot takiego dyskursu kolonialnego oraz zająć się jego analizą. Przykładem tego zjawiska może być ambiwalentne miejsce Polaków w monarchii habsburskiej – pod hegemonią niemiecko-austriacką i równocześnie w roli hegemonna wobec Ukraińców (zob. o literaturze kresowej Bakula 2007).

Jeśli więc stosowniejsze jest uniknięcie binarnego rozumienia relacji hegemonia i poddanego oraz jednoznacznego podziału na centrum i peryferia, to ten sam postulat odnosi się do statycznego pojęcia opresji. Najbardziej pouczające prace z zakresu studiów postkolonialnych analizują szczególnie dynamiczne procesy tworzenia tożsamości za pomocą języka i literatury. Już sam fakt mówienia o marginalizacji zmienia pozycję marginalizowanych, zaś sama skarga dotycząca odmówienia praw do językowej, etnicznej lub kulturowej tożsamości umożliwia jej różnicujące tworzenie. W takiej perspektywie wydaje się szczególnie obiecujące wydobyć strategii dyskursu, które służą zapomnieniu o sytuacji opresywnej.

Konsekwentnie dalszym krokiem w badaniach postkolonialnych byłoby więc zainteresowanie się nie tylko obcymi reprezentacjami, ale także tworzeniem tożsamości przez własne reprezentacje (rozwijane w opozycji do reprezentacji obcych). Pierwsze próby podobnej postkolonialnej fenomenologii tożsamości „skolonizowanych”, postrzegających się jako ofiary kolonizacji Polaków, są jednakże ciągle nieśmiałe. Warto postawić pytanie: co się zdarzy, kiedy negatywne, orientalizujące stereotypy na temat jakiejś grupy kulturowej zostaną celowo zastosowane przez ową grupę? W polskiej kulturze istnieje tradycja samoorientalizacji, tzw. sarmatyzm,

¹ Szkudlarek 1998; Lindelöf 2001; Cavanagh 2003, 2004; Fiut 2003; Kowalczyk-Twarowski 2004; Najder 2005; Thompson 2005; Skórczewski 2006, 2007; *From Sovietology...* 2007; Janion 2007; Uffelmann 2007; Gall 2007.

² Zob. na temat liczby mnogiej „orientalizmy” w przeciwstawieniu do używanego przez Edwarda Saïda zbiorowo-pojedynczego orientalizmu Uffelmann 2007.

zgodnie z którą polski szlachcic uczył się od Tatarów techniki walki konno czy korzystał z tureckich ubiorów (Niedźwiedz 2001, s. 128). Co jednak, kiedy samoorientalizacja nie dokonuje się na drodze autonomicznego wyboru? Kiedy w grę wchodzi opresja, jak w XIX-wiecznej Polsce, gdzie własny język nie mógł być używany ani w urzędach, ani w szkole (tak było w zaborze rosyjskim po 1863 roku)? Kiedy „orientalizacji” środkowoeuropejskiej kultury towarzyszyła polityczna i kulturowa przemoc? Czy w takiej sytuacji przyjęcie perspektywy człowieka marginalizowanego i podrzędnego (*subaltern*) może jeszcze stać się kulturowo produktywną? Czy dominacja może zostać wykorzystana przez poddanego do wykreowania kulturowej strategii samostanowienia?

Wydaje się, że kiedy ktoś postrzega siebie jako uciskanego i ten ucisk opisuje jako kolonializm, to już znajduje się na drodze wydobycia się z kolonialnej opresji. W momencie, w którym pojawia się taki samoopis, powstaje wartość kulturowa, która pozwala wykroczyć poza czystą negatywność, cywilizacyjne niedorozwinięcie i związane z nimi stereotypy.

Właśnie takie przewartościowania marginesów są brane pod uwagę przez krytykę postkolonialną. Przez *signifying ethnical and cultural identity*, jak brzmi jedna z formuł tych badań, zmarginalizowani, będący ofiarą kolonizacji i negatywnych stereotypów inności, dążą do wyzwolenia się z owej marginalizacji. W tym celu zostaje wykorzystane coś, co można by nazwać antykolonialną dwugłosowością. Jest ona opisana w postkolonialnych pracach, szczególnie u Henry Louisa Gatesa czy u Homiego K. Bhabhy. Gates mówi o Signifyin(g), Bhabha o mimikrze. Pierwszy z nich opiera się na dwuznaczności angielskiego słowa *signifying*, oznaczającego „znaczenie” i „malpowanie” (szczególnie w afro-amerykańskiej fonetycznej ortografii, kiedy pisze się to słowo bez „g”, co Gates dodatkowo podkreśla przez duże „S”). Badacz odwołuje się do Bachtinowskiej teorii dialogu: 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 – its own orientation' (Gates 1988, s. 50).

Chodzi tu o akt językowej antykolonialnej siły: „black people colonized a white sign” (ibidem, s. 45); nowe użycie cudzego słowa we własnym celu przedstawia się jako „repetition and difference” (ibidem, s. 47).

Bhabha idzie w podobnym kierunku, kiedy stwierdza, że zmarginalizowani, używając języka ciemnieńców, wytwarzają zjawisko mimikry, podwójności znaczeń używanych i przewartościowywanych słów. Gates daje przykład słowa „race”, Bhabha – „slave”:

[...] 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 (Bhabha 1994, s. 86).

Moc kolonialnego dyskursu może zostać złamana takimi przewartościowaniami w duchu mimikry: „The menace of mimicry is its *double* vision which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority” (ibidem, s. 88).

O tym, że koncepcja ta może sprawdzić się także w odniesieniu do Europy Środkowej, przekonują opisy Niemców jako kolonizatorów. Kiedy środkowo-wschodni Europejczycy – w sposób politycznie kontrowersyjny – mówią dwugłosowo, wydaje się bezsporne, że mówią. W odniesieniu do tej przestrzeni kulturowej można powiedzieć przeciw tezie Spivak (1988): „These subalterns can speak!”. Należy przyjąć, że w przypadku środkowo-wschodniej Europy, w związku z procesami tworzenia się narodów w XIX wieku, większość podległych środkowo-wschodnich Europejczyków mogło mówić. Zdołali przecież określić własne państwa i narodowość kulturową (zob. Uffelman 2007).

Takie procesy tworzenia tożsamości zaczynają się od hegemonialnego dyskursu. Początkowo nie ma jeszcze zdefiniowanego tego, co własne, i tego, co trzeba by bronić. Powstaje ono dzięki przewartościowaniu orientalizującego stereotypu, wprowadzonego przez hegemon, przez performatywne *signifying identity*: tożsamość, która jeszcze nie jest uznana, tworzy się w języku, w mowie. Kwestia ta ujawnia się, o czym przekonywałem w innym miejscu (ibidem), w szczególności sposób u Adama Mickiewicza, którego twórczość jest znakomitym polem do badań inspirowanych krytyką postkolonialną.

Mimikra lisa

Adam Mickiewicz interesuje mnie jako autor historycznego poematu *Konrad Wallenrod*, poświęconego konfliktowi zakonu krzyżackiego z pogańskimi Litwinami pod koniec XIV wieku. Poemat ma podtytuł *Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich*. Litewski protagonista, który podstępem dotarł na szczyt zakonu rycerskiego, używa wojennego wariantu mimikry (*camouflage* – Lacan 1973, s. 92) przeciw temu zakonowi, na czele którego stoi jako wielki mistrz.

Tłem fabuły jest percepcja określonej „kolonizacji” – polskie postrzeganie niemieckiego osiedlania się na Wschodzie (*Landausbau*) w XII i XIII wieku jako kolonizacji – w trakcie której zakon krzyżacki wydawałby się narzędziem „niemieckiej” hegemonialnej przemocy. Mickiewicz pisze:

Sto lat mijają, jak Zakon krzyżowy
We krwi pogaństwa północnego brodził;
Już Prusak szyję uchylił w okowy,
Lub ziemię oddał, a z duszą uchodził;
Niemiec za zbiegiem rozpuścił gonitwy,
Więził, mordował, aż do granic Litwy.
(Wstęp 1-6, Mickiewicz 1991, s. 8)

Symbol chrześcijańskiej misji – krzyż, pojawia się w tym kontekście jako znak imperialnej mocy:

Po drugiej stronie [Niemna], na pagórku wbity
Krzyż, godło Niemców, czoło kryje w niebie,
Groźne ku Litwie wyciąga ramiona,
Jak gdyby wszystkie ziemie Palemona

Chciał z góry objąć i garnąć pod siebie.
(Wstęp 10-13, ibidem, s. 10-11)

Spustoszenia wyrządzone przez niemiecki zakon na Litwie przewyższają skutki najgorszej plagi tamtego czasu – dżumy:

Zgubne zjawisko! – Ale więcej zguby
Wróżył Litwinom od niemieckiej strony
Szyszak błyszczący ze strusimi czuby
I płaszcz szeroki, krzyżem naczerniony.
(IV 167-170, ibidem, s. 56)

Na tak w najciemniejszych barwach naszkicowanym kolonialnym tle Mickiewicz ukazuje historię ofiary obcego panowania, która jedynie poprzez zdradę potrafi radzić sobie z zagrożeniem. Na czele zakonu krzyżackiego, zwalczającego pogańskich Litwinów, stoi tytułowy bohater przypisujący sobie litewskie pochodzenie, wymuszający na zakonie bezczynność, doprowadzając go w ten sposób do klęski.

Mickiewicz pisze *Konrada Wallenroda* między 1825 i lutym 1828 roku w Odesie i Petersburgu, gdzie przebywa po politycznym aresztowaniu i procesie tajnego studenckiego związku wileńskich Filaretów. W Petersburgu poeta występował jako lew salonowy i improwizator (Witkowska 1975, s. 50), zaś na południu carskiego imperium zetknął się z Orientem i niebezpiecznie zbliżył się do tajnego stowarzyszenia dekabrystów³. Ten polityczny kontekst stał się ważny w badaniach. Nie można było powstrzymać od uznania Mickiewicza za najbardziej z zachodniosłowiańskich romantyków zaangażowanego politycznie. Prowadziło to, z jednej strony, do przesadnego akcentowania autobiograficznego kontekstu *Konrada Wallenroda*⁴; z drugiej – do wyraźnej politycznej, wpisującej się w kolonialny kontekst, opinii ukraińskiego poety narodowego, Ivana Franko, który stwierdził w 1897 roku, że: „[Mickiewicz] czuł się jak ‘niewolnik’ i to poczucie ukształtowało wyobraźnię widoczną w jego wielkich wierszach” (Franko 1897, s. 87-88).

Pięćdziesiąt lat później polski historyk literatury Juliusz Kleiner wypowiedział się w podobny sposób:

I on czuł się emisariuszem w stolicy wroga. [...] Związkiem rewolucyjnym, którego członkostwo musiał kryć pod maską spokojnego poddanego Rosji carskiej, był cały jego naród, spragniony niepodległości (Kleiner 1997, s. 70).

Te domniemania mają podobnie spekulatywny charakter jak rozważania nad intencjami twórczymi. Faktem historycznym jest natomiast recepcja tekstu, to, że był on odbierany jako „wielka metafora” dylematów polskich i rosyjskich spiskowców

³ Zob. Chwin 1991, s. V; na temat kontekstu dekabrystowskiego zob. Fiszman 1956, s. 59-79. W związku z tym warto wspomnieć o hipotezie, że imię tytułowego bohatera poematu wiąże się ze skazanym na śmierć poetą dekabrystowskim Konradem Rylejewem.

⁴ Badacze poszukiwali w bohaterze Mickiewicza jego „heautomorfizacji” (Bruchnański 1922, s. LXXXV), czyli upodobania do siebie, czy też jego „autoportretu” (Górski 1938, cyt. za: Libera 1966, s. 103).

(zob. Janion 1969, s. 38), a przez wielu współczesnych poecie był traktowany jako swego rodzaju „program działania” (Kleiner 1997, s. 101).

Mickiewicz w *Konradzie Wallenrodzie* rzutuje XIX-wieczny nacjonalizm na późny wiek XIV. Korzysta z historycznych opracowań, przede wszystkim z *Historii Prus* Kotzebua. Gdzie brakowało źródeł, posiłkuje się opartymi na zasadzie prawdopodobieństwa „domysłami” (Mickiewicz 1991, s. 113). Fikcyjny Konrad Wallenrod jest wzorowany na historycznym Konradzie von Wallenrode, który od 1391 do 1393 roku pełnił funkcję wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego. Mickiewicz dodał do biografii Konrada hipotezę, że doprowadzające do powodzenia Litwinów zwlekanie wielkiego mistrza w trakcie walk było spowodowane jego pochodzeniem litewskim (którego nie potwierdza żadne ze źródeł historycznych). „Domysł” ten jest oparty na prymordialistycznym, naturalistycznym rozumieniu nacji, zgodnie z zasadą, że ktoś „urodzony jako Litwin” na zawsze pozostaje Litwinem (II 107-108, ibidem, s. 28), stawiając relację z „ojczyzną” (III 73, ibidem, s. 51) ponad wszystkie inne.

Jeśli dla Mickiewicza patriotyczny imperatyw ma swoje źródło w nieistnieniu państwowości polskiej od czasów trzeciego rozbioru, to można zinterpretować ów „nacjonalizm braku” w duchu Franko i Kleinera jako „patriotyzm niewoli” (Kleiner 1997, s. 138). Mickiewicz przekonuje w *Konradzie Wallenrodzie*, że zagrożeni przez „Niemców” mniemani „Litwini” w XIV wieku mieli narodowe poczucie „niewolnika”.

Z powodu nasuwających się analogii narodowo-politycznych z XIX stulecia wybór tematu z dalekiej przeszłości może być łatwo odczytany jako historyczna alegoria; przy czym dystans historyczny miał zmylić cenzurę (Libera 1966, s. 102 i 110), oddalając tekst od wymowy aktualnej (Kawyn 1959, s. 1), a przecież „alegoryzacja łączy się z aktualizacją” (Borowy 1948, s. 296).

To, że Konrad Wallenrod – w Mickiewiczowskiej wersji – dąży na szczyt zakonu, aby w ten sposób doprowadzić do jego militarnej zguby, było w polskiej perspektywie uzasadnione przez „rozpacz patriotyczną *Konrada Wallenroda*” (Pigoń 1960, s. 13). Przeciw temu pojawiła się ze strony rosyjskiej (Novosilcov 1908) i ukraińskiej (Franko 1897) mocna krytyka. Przy czym w mniejszym stopniu godna uwagi jest hegemonialna krytyka rosyjska (Nowosilcov był głównym reprezentantem imperium w Warszawie) niż krytyka ukraińskiego poety narodowego, który w latach galicyjskiej nauki szkolnej mógł poznać polską dominację kulturową i protestował przeciw samoprzywilejowaniu Polaków jako ofiar przyznających sobie prawo do postępowania amoralnego, opartego na zdradzie⁵.

Prawo takie zostaje wypowiedziane na początku poematu przez – również pochodzącą z Litwy – zamkniętą w wieży Aldonę:

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

⁵ Na temat kontekstu relacji Mickiewicz–Franko zob. Woldan 1999, s. 65-67.

Wiele dawnego [...] (II 103-108, ibidem, s. 28)

To, co dla Konrada stanowi proroctwo, jest słyszane także przez wielu Krzyżaków, przyczyniając się do wyboru bohatera na wielkiego mistrza. Jak jednak zapowiedź zdrady może stać się powodem takiego wyboru? Krzyżacy powołują się na to proroctwo, co wskazuje, że musiało ono zostać wypowiedziane w dostępnej im formie językowej. Można jednak zakwestionować ten fakt na podstawie późniejszego stwierdzenia, że Konrad rozmawiał z uwięzioną po litewsku⁶. Czapllicki (1875) sądził, że Aldona mówiła w języku niemieckim, a tylko stwierdzenie: „Tyś Konrad” zostało wypowiedziane głośno i wyraźnie⁷. Bardziej przekonujące rozwikłanie tej niejasności daje założenie, że w tekście mamy do czynienia z historycznie prawdopodobnym fenomenem wielojęzyczności, zatajonej w poemacie w perspektywie klasycystycznej zasady jednego języka⁸. Na jednojęzycznej (polskiej) powierzchni powstaje specyficzna dla języków słowiańskich ambiwalencja semantyczna: biernik liczby mnogiej zaimka osobowego „ich” – tych, których zabije Konrad – pozwala zinterpretować różne odniesienia: Litwini lub Krzyżacy. Zaimek osobowy może zostać odczytany podwójnie: jako tajemnica, element wiadomości współnika spiskowca oraz jako element potwierdzenia opinii hegemonu (Krzyżaka).

W poemacie jest jeszcze jeden bohater mówiący różnymi językami, mający różne tożsamości narodowe – stary kapłan Halban przebrany za Wajdelotę i tym samym powracający do swojej pierwotnej tożsamości, ujawnianej w śpiewanej na uczcie krzyżackiej w Marienburgu litewskiej pieśni pochwalnej:

Tak mię ostatnia natchnęła ochota,
Jeszcze do lutni ośmieliłem rękę,
Niech wam ostatni w Litwie wajdelota
Nuci ostatnią litewską piosenkę.
(IV 108-111, Mickiewicz 1991, s. 53)

Pieśń ta ma trzech różnych adresatów: jeszcze udającego sprzymierzeńca Zakonu księcia Witolda, w głębi duszy czującego się Litwinem wielkiego mistrza Konrada oraz zgromadzonych Krzyżaków.

⁶ Później zostaje otwarcie powiedziane, że intymna rozmowa Konrada z Aldoną nie została zrozumiana przez Krzyżaków, tak jak mówi to przywódca morderców na zakończenie: „Szpiegowie moi dawno śledzą jego czynów;/ Wieczorem pod narożną skryli się wieżycę./ Nie pojęli, co Konrad mówił z pustelnicą./ Lecz, sędziowie! on mówił językiem Litwinów” (V 169-172, Mickiewicz 1991, s. 94).

⁷ „Wir müssen freilich annehmen, dass die Klausnerin nur die ersten Worte: ‚Du bist Konrad!’ laut gesprochen hat; denn sonst hätten ihn die Ordensbrüder zum Ordensmeister nicht nur nicht gewählt, sondern vielmehr den Komthur veranlasst über Konrad Wallenrod eine Untersuchung anzustellen. Auch Halban mag nur den Namen ‚Konrad’ gehört haben, aber dies genügte für ihn das Gehörte zu seinem Vortheil auszubeuten und die Ordensbrüder zu überreden dem Sehermunde der Klausnerin Vertrauen zu schenken und Konrad – [...] – am nächsten Tage zum Ordensmeister zu wählen“ (Czapllicki 1875, s. IX, interpunkcja – sic!).

⁸ W tym Mickiewicz, już w okresie tryumfu romantyzmu, pozostaje konsekwentnie konwencjonalny. Wielojęzyczność jest przez niego używana tylko w parodystycznym kontekście, np. w III cz. *Dziadów*, w scenie „Bal u senatora”.

Skończył i czekał Mistrza odpowiedzi,
Czekają wszyscy w milczeniu głębokiem,
Konrad badawczym i szyderyczym okiem
Witolda liców i poruszeń śledzi.
(IV 112-115, ibidem, s. 53)

W zasadzie można wyróżnić tu nawet czterech różnych adresatów: najważniejszy jest przy tym czytelnik. Zdrada Konrada zostanie wypowiedziana przez Aldonę i Halbana w międzylitewskim dialogu, w języku, który jest zrozumiały dla odbiorcy (język polski). Tylko biedni, przedstawieni przez to jako głupcy, Krzyżacy nie rozumieją tego przekazu (Zimmermann 2007, s. 312-313). To osłabienie ich inteligencji, które Mickiewicz wprowadza tu z demagogiczną intencją, było mu wypominane jako nierealistyczny aspekt planu zdrady. Czy jest to błąd techniczny? Pytanie takie pozostaje otwarte. Pewne jest jednak, że mamy tu do czynienia z przypadkiem strategii subwersywnego utwierdzenia się w języku: podrzędny (Litwin) mówi obłudnie w obcym (niemieckim) kontekście⁹. Chodzi pozornie o usankcjonowane przez hegemonia akty prorocstwa i śpiewu biesiadnego, właściwie jednak o przekaz skryty w nich, dostępny tylko dla podrzędnych. Aldona i Halban dodają Konradowi w języku litewskim odwagi do całkowitego wypełnienia zamiaru zdrady. Halban sprawia również, że po uczcie drugi litewski słuchacz, Witold, ze swoimi ludźmi zrywa z Krzyżakami i w przyszłości będzie walczyć przeciw Zakonowi.

Gdyby litewskie pochodzenie Konrada było znane, mogłoby to – taką sugestię wyraża Mickiewicz w duchu nowoczesnego nacjonalizmu – stanowić przeszkodę w jego wyborze na wielkiego mistrza. Wydaje się, że to wojskowe doświadczenie Konrada, zdobyte na obczyźnie w walkach z arabskimi Maurami w Hiszpanii, predestynują go do objęcia tego urzędu:

Dotąd powszechna między bracią zgoda
Nad wszystkich wyżej stawia Wallenroda.
On cudzoziemiec, w Prusach nieznajomy,
Sławą napelniał zagraniczne domy;
[...]
(I 13-16, Mickiewicz 1991, s. 16)

Wallenrod wyróżnił się w Hiszpanii także przez swoją szczególną religijność¹⁰:

Zdobią go wielkie chrześcijańskie cnoty:
Ubóstwo, skromność i pogarda świata.
(I 27-28, ibidem, s. 18)

Już jako wielki mistrz bohater przykłada jednak dużą wagę do niepożądanych dla rycerzy zakonnych cnót chrześcijańskich, przedkładając nieśmiałość nad walkę.

⁹ Kwestie związane z intertekstualnością poematu, związkami międzytekstowymi z obcojęzycznymi utworami, np. Byrona czy Scotta (Ujejski 1923), a także rehabilitacja Machiavellego przez Fichtego, nie mogą tu niestety stać się przedmiotem bardziej wnikliwej uwagi.

¹⁰ Chodzi tu przy tym o refunkcjonalizację kenotycznych cech, podporządkowywanych wojskowym celom, podobnie jak u rewolucjonistów czy politycznych i wojskowych spiskowców.

Konrad propaguje kenotyczne naśladowanie Chrystusa poprzez daleką od idealów wojskowych ascezę:

Módlmy się, woła, wyrzecmy się skarbów,
Szukajmy w cnotach i pokoju chluby!
Narzuca posty, pokuty ciężary,
[...]
(III 27-29, ibidem, s. 33)

Zwlekanie Wallenroda rozczarowuje do niego i prowadzi – podobnie jak w przypadku Jungingena w *Krzyżakach* Sienkiewicza (1900) – do konfliktu z łaknącymi krwi niemieckimi rycerzami:

Tymczasem Zakon spoczynkowi laje,
O wojnę prosi, własnej żąda zguby,
[...]
(III 266-267, ibidem, s. 43)

Jednakże za zasłoną umiłowania pokoju skrywa się tajny plan Konrada:

Zamknięty knował tajemne układy
I wodzów nie chciał przypuszczać do rady.
(V 94-95, ibidem, s. 91)

Niezgodność widocznej na pierwszy rzut oka ascezy z właściwym celem zwlekania, szkodzącego bojowej sile zakonu, uwidacznia się w poemacie w specyficzny sposób. Aby ukazać rozdarcie wewnętrzne Konrada, Mickiewicz wykorzystuje medyczną semiotykę ciała. Chodzi o charakteryzujące Konrada, niepojęte dla Krzyżaków, nagłe zmiany nastroju:

Były to rzadkie chwile zapomnienia;
I wkrótce, lada słówko obojętne,
Które dla drugich nie miało znaczenia,
W nim obudzało wzruszenia namiętne;
Słowa: ojczyzna, powinność, kochanka,
O krucyjatach i o Litwie wzmianka,
Nagle wesołość Wallenroda truły;
Słyszac je, znowu odwracał oblicze,
Znowu na wszystko stawał się nieczuły
I pogrązał się w dumy tajemnicze.
(I 51-60, ibidem, s. 19)

Dotyczy to również alkoholizmu Konrada – symptomu zjawisk z zakresu psychopatologii (I 78-79, ibidem, s. 20). W końcu znacząca jest także paradoksalna mimika twarzy bohatera:

I niewidziany gość na jego twarzy,
Uśmiech przeleciał, słaby i znikomy:
Jak blask, co chmurę poranną rozdzielił,

Zwiastując razem wschód słońca i gromy.
(III 7-10, ibidem, s. 32)

Po pieśni i opowiadaniu Wajdeloty, który ujawnił biografię Konrada, na twarzy Wallenroda pojawia się prawdziwa burza uczuć:

[...]
Różne uczucia w nagłych błyskawicach
Po rozpalonych krzyżują się licach.
(IV 604-605, ibidem, s. 79)

Po zaśpiewaniu przez Konrada dalszego ciągu pieśni Wajdeloty (ballady *Alpuhara*) następuje nawet epileptyczny napad o podłożu psychogenym:

Rzekł i niepewną powracając drogą,
Znalazł swe miejsce, na krzesło się rzucił;
Jeszcze coś groził; uderzywszy nogą
Stół z pucharami i winem wyrzucił.
Na koniec osłabł, głowa się schyliła
Na poręcz krzesła; wzrok po chwili gasnął
I drżące usta piana mu okryła,
I zasnął.
(IV 734-741, ibidem, s. 86)

Wszystkie te oznaki napięcia nie dają się zinterpretować przez rycerzy zakonnych. Czytelnik ma jednak od dawna klucz do ich odczytania: Mickiewicz podaje w objaśnieniach do poematu, że sprzeczności w postępowaniu historycznego Konrada von Wallenrode tłumaczą się jego litewskim pochodzeniem i planem zdrady¹¹ – tak jest również w przypadku fikcyjnego Konrada.

Jak powstaje ta semiotyka? Psychiczna historia bohatera zostaje przedstawiona w różnych pieśniach, które prawie całkowicie zastępują akcję, fragmentarycznie, nieuporządkowanie, wielogłosowo, w sposób odnoszący się z pozoru do różnych przedmiotów. Przy tym nie chodzi o zawikłanie romantycznej mistyfikacji, ale o alegorie, które stają się przejrzyste tylko wtedy, gdy znaleziony zostanie punkt odniesienia, kiedy odkryta zostaje tożsamość między różnymi imionami bohatera. Konrad i Walter Alf są jedną osobą (między nimi Alf pojawia się jako trzecie imię), podobnie – co stopniowo ujawnia się czytelnikowi – jak chrześcijański kapłan Halban i litewski śpiewak Wajdelota oraz uwięziona w wieży i Aldona, wcześniejsza żona Konrada/Waltera Alfa¹². Również w tym przypadku tekst schlebia czytelnikowi i jego zdolności pojmowania, przecież głupi Niemcy nie rozumieją niczego, bełkoczą: „I cóż ów Walter? jakie jego czyny?! Gdzie? nad kim zemsta? [...]” (IV 597-598, ibidem, s. 79).

¹¹ „Wszystkie tu wymienione sprzeczności w charakterze i postępowaniu naszego bohatera dają się pogodzić, jeśli przypuścimy, że był Litwinem i że wszedł do Zakonu, aby się nad nim zemścić” (Mickiewicz 1991, s. 115).

¹² Czytelnik musi sam określić tożsamość bohatera. Mickiewicz użyje tego sugestywnego zabiegu również w III cz. *Dziadów*, w związku z tożsamością Gustawa-Konrada i bezimiennego zesłańca (por. Uffelmann 1999).

Różne relacje odnoszące się do tego samego przedmiotu pozwalają zrekonstruować biografię ofiary kolonialnej przemocy: bohater został porwany jako dziecko przez „Niemców” (trzeba dodać – przez zakon rycerzy *Ordo domus Sanctae Mariae Theutonicorum*, tylko częściowo składający się z etnicznych Niemców): „Bo dziecięciem od Niemców byłem w niewolę schwytyany” (IV 271, ibidem, s. 62). Dziecięca ofiara porwania awansuje do elity kultury porywaczy, nie może się jednak uwolnić od wspomnień. Mickiewicz wyjaśnia, że porwane i uspołecznione w obcej kulturze dziecko nie może pozbyć się „urazu oddzielenia” (Chwin 1991, s. LXVII). Wszystkie jego dalsze postęпки są „skutkami zbrodni wynaradawiania” (ibidem, s. CXXXV). Przy czym przypadek dziecięcej traumy Konrada nie powinien być rozumiany jako odosobniony – Mickiewicz wskazuje na to w swoich objaśnieniach, pisząc o podobnym doświadczeniu u wielu dzieci pruskich i litewskich. Miłość do porwanego dziecka ze strony wielkiego mistrza Winricha von Kniprode nie wystarczyła do zażegnania jego poczucia wykorzenienia¹³. Konrad ucieka od niemieckich rycerzy do emanującego innością starego Halbana:

[...] żyłem śród Niemców jak Niemiec,
Miałem imię Waltera, Alfa nazwisko przydano,
Imię było niemieckie, dusza litewska została,
Został żal po rodzinie, ku cudzoziemcom nienawiść.
Winrych, mistrz krzyżacki, chował mię w swoim pałacu,
On sam do chrztu mię trzymał, kochał i pieścił jak syna.
Jam się nudził w pałacach, z kolan Winrycha uciekał
Do wajdeloty starego. Wówczas pomiędzy Niemcami
Był wajdelota litewski, wzięty w niewolę przed laty,
Służył tłumaczem wojsku. Ten, gdy się o mnie dowiedział,
Żem sierota i Litwin, często mię wabił do siebie,
Rozpowiadał o Litwie, duszę stęsknioną otrzeźwiał
Pieszczotami i dźwiękiem mowy ojczystej, i pieśnią.
(IV 295-307, Mickiewicz 1991, s. 64-65)

Halban staje się mentorem Konrada. Jak jest przedstawione w tekście, litewska socjalizacja dziecka przez Halbana nie ma w rzeczywistości, jak chciałby Mickiewicz i podobnie Chwin (1991, s. LXIX-LXX), charakteru majeutycznego i przebiega raczej na drodze wpajania odpowiednich wzorców. Wychowawca – wbrew romantycznej hipostazie naturalnej narodowości – niejako zapisuje narodowy charakter w bohaterze, który przypomina *tabula rasa*. Budziciel ducha narodowego zdaje się raczej kimś, kto go zaszczepia z zewnątrz. Celnie pisze Eligiusz Szymanis: „Halban kreował niejako Wallenroda” (Szymanis 1992, s. 109). Stworzenie osobowości dokonuje się przede wszystkim wokół dominującego uczucia, jakim jest żądza zemsty:

[...] lży mi ocierał, a zemstę
Przeciw Niemców podniecał.
(IV 311-312, Mickiewicz 1991, s. 65)

¹³ „Często się zdarzało, że Prusacy i Litwini, dziećmi porwani i wychowani w Niemczech, powracali do ojczyzny i stawiali się najsrońszymi Niemców nieprzyjaciółmi” (Mickiewicz 1991, s. 112).

Halban ukrywa swój ideologiczny program wychowania w romantycznym medium narodowości – pieśni ludowej. On sam niejako skrywa się za swoją funkcją i przekazem, występuje jako ponadindywidualne super-ego (Janion 1969, s. 44).

Podczas gdy skuteczna socjalizacja jest oparta na czynniku emocjonalnym (nie-nawiści), tylko w niewielkim stopniu młody bohater uczy się języka. Litewski zostaje opanowany przez Waltera Alfa w stopniu niedostatecznym; bohater musi się go uczyć od swojej ukochanej Aldony (Chwin 1991, s. LXXI). W ten sposób litewska narodowość dziecka zostaje zaprojektowana niejako z zewnątrz, wypełniając tkwiące w nim poczucie braku i wyznaczając mu dalszy cel rozwoju.

Rezultatem tej podwójnej socjalizacji – przejścia od bezmiennego litewskiego dziecka do niemieckiego młodzieńca, i od niemieckiego młodzieńca do litewskiego mężczyzny – może być tylko tożsamość hybrydyczna. Wcześniejsze badania ujawniły tę kwestię, jednak nie dało się ująć jej abstrakcyjnie. Borowy obserwował paradoksalne postępowanie bohatera (Borowy 1948, s. 285), zaś Czaplicki ocenił to zjawisko z punktu widzenia wyższości „kolonialnej”, pisząc, „że w takich warunkach żaden młodzieniec nie może wytworzyć w sobie silnego charakteru” (Czaplicki 1875, s. XII)¹⁴.

Podobnie wygląda dalsza droga Waltera/Konrada między Litwą a Niemcami. W *Powieści Wajdeloty* zostaje ukazane, jak Alf/Walter wraca na Litwę i zakochuje się w Aldonie. Jednak z tej miłosnej idylli zostaje wyrwany przez nowy atak Krzyżaków, przeciw którym walczy najpierw jako rycerz, a potem zostaje zmuszony do zmiany strategii, tj. opuszczenia ukochanej i ojczyzny i wybrania drogi podstęp. Mickiewicz ukazuje pożegnanie Wallenroda z Aldoną w paradoksach czasowych (Alf/Walter przemawia do swojej własnej „wdowy”):

Jesteś wolna, jesteś wdową po wielkim człowieku,
Który dla dobra ojczyzny wyrzekł się – nawet i ciebie!
Bywaj zdrowa, zapomnij; zapłacz niekiedy nade mną;
Walter wszystko utracił, Walter sam jeden pozostał
Jako wiatr na pustyni; błąkać się musi po świecie,
Zdradzać, mordować, i potem ginąć śmiercią haniebną.
(IV 560-565, Mickiewicz 1991, s. 78)

Po drugim traumatycznym doświadczeniu z Zakonem bohater Mickiewicza postanawia wrócić do braci krzyżackiej. Sam przekształca zawarte w balladzie *Alpuhara* opowiadanie w mauretańską alegorię litewskiego losu. Ostateczne wyjaśnienie sprawy tożsamości bohatera przynosi dopiero tajne spotkanie kilku Krzyżaków, odbywające się po klęsce poniesionej przez Zakon w wojnie z Litwą. Teraz pojmują, że ich wódz celowo doprowadził do klęski, i potrafią odtworzyć jego tajną historię:

Już nasze podejrzenie stwierdzone dowodem:
Człowiek, co się Konradem Wallenrodem zowie,
Nie jest Wallenrodem.
Kto on jest? nie wiadomo; przed dwunastu laty

¹⁴ Na temat niemieckiej recepcji *Konrada Wallenroda* zob. Kośny 2006.

Nigdy wiedzieć skąd przyjechał w nadreńskie krainy.
Kiedy hrabia Wallenrod szedł do Palestyny,
Był w orszaku hrabiego, nosił giermka szaty.
Wkrótce rycerz Wallenrod gdzieś bez wieści zginął;
Ow giermek, podejrzany o jego zabicie,
Z Palestyny uszedł skrycie
I ku hiszpańskim brzegom zawinął.
Tam w potyczkach z Maurami dał męstwa dowody
I na turniejach mnogie pozyskał nagrody,
A wszędzie pod imieniem Wallenroda słynął.
Przyjął na koniec zakonnika ślubu
I został mistrzem dla Zakonu zguby.
(V 149-164, ibidem, s. 93 i n.)

W ten sposób poemat – po wielu retrospekcjach do historii tożsamości bohatera – wraca do czasu teraźniejszego akcji: Konrad w trakcie rozmowy prowadzonej przez drzwi wieży (po litewsku), w której żyje zgodnie ze swoim ślubem zamurowana Aldona, zastępuje dawną namiętność do niej ideałem ascetycznym. Aldona szukała go, wiedząc, że ślub zemsty prowadzi Konrada do Marienburga. Bohater stwierdza:

Strawione skarby, źródła ich potęgi,
Zgorzały miasta, morze krwi wyciekło;
Jam to uczynił, dopełnił przysięgi,
[...]
(VI 17-19, ibidem, s. 97)

Czy zakochani nie mogliby już po zniszczeniu potęgi Zakonu zacząć wszystkiego od nowa? Nie, okazuje się, że jest za późno. Aldonę powstrzymuje jej ślub – Konrad powinien ją zachować we wspomnieniu taką, jaką była przedtem, nie może jej nigdy więcej ujrzeć. Zdruzgotanego Wallenroda dosięga zemsta. Mordercy nie zdążą jednak na czas; Konrad/Walter Alf zabija się trucizną, doznając rozkoszy zagłady (jak u Bakunina), która dosięga także „ja” (jak w *Biesach* u Dostojewskiego):

„Ja to sprawilem; jakem wielki, dumny,
Tyle głów hydry jednym ściąć zamachem!
Jak Samson jednym wstrząśnięciem kolumny
Zburzyć gmach cały, i runąć pod gmachem!”
(VI 264-267, ibidem, s. 106)

Długie poszukiwania przez Waltera/Konrada własnego miejsca w świecie przyniosło tylko negatywne skutki (Janion 1986, s. 349). Okazało się, że naruszył on jedynie potęgę Zakonu (niezniszczoną definitywnie nawet po 1410 roku). Nie zdołał natomiast odzyskać swojej miłości ani litewskiej tożsamości. Litwa, w której żył jako chłopiec, nie jest już dla niego osiągalna. To tylko powstały na wychodźstwie w jego umyśle wyimaginowany konstrukt utopijny, który nie znajduje żadnego odpowiednika w rzeczywistości. Ojczyzna i tożsamość nie są czymś, co Konrad mógłby mieć; może jedynie zbliżyć się do litewskiej utopii za pomocą wyniszczania wroga.

Sam pozostaje w wymiarze „pomiędzy” (o którym pisał Homi K. Bhabha – „in-between”) i chwyci się ostatecznej formy samostanowienia, jaką jest samobójstwo.

To, że Litwa pozostaje nieosiągalna dla przemocą zrelituanizowanego zdrajcy, hybrydycznego tworu, wykracza poza perspektywę tekstowego bohatera. Mamy bowiem do czynienia z dziełem twórcy urodzonego na Litwie, socjalizowanego w polskiej kulturze, zesłanego do Rosji, przebywającego w Paryżu na wygnaniu. W *Panu Tadeuszu* Litwa stanie się hybrydycznym wymiarem polskiej duszy, tworząc podstawę tradycji dla późniejszego laureata nagrody Nobla Czesława Miłosza. Litewskość znalazła w ten sposób – jako własne Obce – swoje miejsce w mentalnościowym krajobrazie polskiej kultury. Litewski folklor funkcjonuje w nim jako punkt odniesienia. Tak jest też w *Konradzie Wallenrodzie*, w którym pojawia się pieśń litewska o mitycznej matce, czarodziejce Wilji (II 137-160, Mickiewicz 1991, s. 29-31), a także mityczny śpiewak Wajdelota. Odbiorcom XIX-wiecznym poeta przypomniał o dawnej wielkości Rzeczypospolitej Obojga Narodów, która jeszcze na początku XVII stulecia rozciągała się od morza do morza, a także o polsko-litewskim braterstwie broni w walce przeciw niemieckiemu zakonowi w bitwie pod Grunwaldem. W ten sposób powstał obraz walk narodu z niemieckim kolonizatorem (co było oczywiście anachronizmem, gdyż na początku XV wieku nie posługiwano się jeszcze pojęciem narodowości).

Antyniemiecka nuta jest wszechobecna w poemacie, dlaczego jednak Konradowi Wallenrodowi nie zostało przypisane także polskie pochodzenie? Dlaczego musiał być Innym polskiej kultury – Litwinem? Stało się tak, ponieważ Litwa mogła przyjąć funkcję własnego „Wschodu” polskiej kultury¹⁵. Daleka i zarazem przecież dobrze znana (zwłaszcza dzięki orientalizującemu spojrzeniu), łącząca katolicyzm i – w XIV wieku – pogaństwo. Ta względna obcość predestynowała Litwę do pełnienia funkcji własnego Innego, a także pozwalała na podwojenie mowy zdrajcy, istniejącego wewnątrz i na zewnątrz, zarazem cywilizowanego i dzikiego.

„Litwo, Wschodzie mój!” – czy stwierdzenie takie nie brzmi jak za daleko idąca spekulacja naukowa? Czy Mickiewicz daje w poemacie jakieś powody do mówienia o orientalizacji Litwy? Otóż postępuje on właśnie w ten sposób, gdy rozpoczyna od ukazania nieucywilizowania Litwinów w kontraście z niemieckim zakonem (ten z kolei jest nie mniej ambiwalentnym „Zachodem” kultury polskiej):

Z tej strony tłumy litewskiej młodzieży,
W kołpakach rysich, w niedźwiedziej odzieży,
Z łukiem na plecach, z dłonią pełną grotów,
Snują się, śledząc niemieckich obrotów.
Po drugiej stronie, w szyszaku i zbroi,
Niemiec na koniu nieruchomy stoi;
Oczy utkwivszy w nieprzyjaciół szaniec,
Nabija strzelbę i liczy różaniec.
(Wstęp 15-22, ibidem, s. 11-12)

¹⁵ Podobnie było w przypadku zachodniej Ukrainy i zachodniej Białorusi, które dla polskiej kolonialnej potęgi w XVI wieku – ze skutkami widocznymi aż po współczesną nam politykę kulturową – stanowiły to, co własne Inne (zob. Bakula 2007).

Orientalizacja Litwy (a przez jej połączenie z Polską także samoorientalizacja Polski) idzie tak daleko, że Konrad przywołuje słowiańsko-baltyckiego pogańskiego Boga Peruna (wzgl. Pioruna), wykrzykując: „Przecież nie wszyscy – o! nie, na Peruna! [...]” (IV 726, *ibidem*, s. 85), co w polskiej, choćby romantycznej, lecz jednak katolickiej perspektywie musiało wydawać się nie do przyjęcia. Z drugiej strony Konrad ujawnia zachwyty cywilizacyjnymi osiągnięciami Krzyżaków, szczególnie ich architekturą, budową zamków, zakładaniem miast (IV 367, *ibidem*, s. 69)¹⁶. Ofiara kolonizacji – Walter/Konrad pozostaje w wewnętrznej rozterce pomiędzy pogańskim Wschodem i ucywilizowanym Zachodem, jak celnie stwierdza Chwin: „Konrad staje po stronie narodu słabszego i – tak to czuje – cywilizacyjnie „gorszego”, z którym nie potrafi się utożsamić w całej pełni” (Chwin 1991, s. LXXV). Hybrydyczność dotyczy tu m.in. religijnej tożsamości protagonisty: Konrad, ochrzczony przez Winricha von Kniprode, odważa się w Marienburgu, w centrum chrześcijańskiego rycerstwa, wzywać imię pogańskiego boga¹⁷. Tak samo hybrydyczny jest Wajdelota, litewski pogański kapłan, przebywający pośród chrześcijańskich rycerzy, mentor wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego.

Ważna w tym kontekście wydaje się także orientalna analogia, łącząca Litwinów (i Polaków) z Maurami¹⁸. W zachodniej literaturze romantycznej byli oni ukazywani z sympatią, natomiast ich chrześcijańscy przeciwnicy, Hiszpanie, stali się ciemieżcami (Kleiner 1997, s. 120-121). Mickiewicz kontynuuje ten trend – Konrad odpowiada na litewską pieśń Wajdeloty alegoryczną balladą *Alpuhara*. Jest w niej zawarta wyraźna konwencjonalna opozycja pomiędzy ciemieżcą i ofiarą (jej pojawianie się stanowi też zarzut stawiany studiom postkolonialnym):

Już w gruzach leżą Maurów posady,
[...]
Hiszpan pod miastem zatknął sztandary,
Jutro do szturm uderzy.
(IV 646, 652-653, Mickiewicz 1991, s. 81-82)

Przemoc Hiszpanów rodzi przemoc Maurów. Pokonany Maur Almanzor zdaje się wychodzić ku hiszpańskim zwycięzcom z pojednawczym pocałunkiem. Ale nagle się chwycie i ujawnia swoje mordercze oszustwo: właśnie zarażał przeciwników dżumą¹⁹, *vae victoribus* (Obracaj 1998, s. 3). Ofiara staje się mścicielem:

¹⁶ W interpretacji Głińskiego i Kraszewskiego podziw Konrada dla niemieckiej cywilizacji staje się przyczyną jego gotowości do dobrowolnej (!) ucieczki z Litwy i wyolbrzymionego wstrętu wobec dzikich Litwinów (Chwin 1993b, s. 171-180). Takiemu odczytaniu sprzeciwia się *Wstęp* Mickiewicza, w którym pojawia się motyw antyokcydentalistycznego antyformalizmu w przeciwstawieniu wspólnoty litewskiej rygorowi krzyżackiemu. Ponadto dla opowiadającego wprowadzenie symbolizujący niemiecki porządek krzyż zakonników w Kląpedzie w mniejszym stopniu skojarzony jest metonimicznie z ofiarą Chrystusa niż z metaforą ucisku (I 10, Mickiewicz 1991, s. 16).

¹⁷ Religijna motywacja – w tym Żółkiewski (1952, s. 106) ma bezsporną rację – jest ledwo widoczna w postępowaniu Konrada.

¹⁸ Można tu wspomnieć o inspiracjach arabskich odnajdywanych w *Sonetach krymskich* Mickiewicza.

¹⁹ Przemoc przeciwnika także można uznać za „dżumę”. Mickiewicz ukazuje postępowanie zakonu krzyżackiego jako kolonialną przemoc, gorszą od dżumy (zob. wyżej).

Patrzcie, o giaury! jam siny, blade,
Zgadnijcie, czym ja poslem?
Jam was oszukał, wracam z Grenady,
Ja wam zarazę przyniosłem.
Pocałowaniem wszczepilem w duszę
Jad, co was będzie pożerać,
Pójdźcie i patrzcie na me katusze:
Wy tak musicie umierać!
(IV 698-705, Mickiewicz 1991, s. 84)

Konrad nie pozostawia ballady jedynie w hiszpańskim kontekście, lecz wprowadza analogię, łącząc Hiszpanów i Krzyżaków, a także Maurów i Litwinów, pozornie zaprzeczając jej aktualności:

Tak to przed laty mścili się Maurowie,
Wy chcecie wiedzieć o zemście Litwina?
Cóż? jeśli kiedy uiszi się w słowie,
I przyjdzie mieszać zarazę do wina?...
Ale nie – o nie! – dziś inne zwyczaje;
[...]
(IV 718-722, ibidem, s. 85)

Podobnie jak Maurowie byli traktowani na Zachodzie jako lud orientalny, tak i Litwini są takim ludem dla katolickiej Polski. Maurowie i Litwini są orientalni nie tylko ze względu na swoją niechrześcijańską, pozaeuropejską kulturę, lecz także będąc ofiarami przemocy Europejczyków. Te ofiary zostaną przez Mickiewicza określone w *Konradzie Wallenrodzie* mianem niewolnika, który nie może inaczej walczyć jak przez dwulicowość i zdradę: „Tyś niewolnik, jedyna broń niewolników – podstęp” (V 343, ibidem, s. 67). Jedynym wyjściem w takiej sytuacji okazuje się strategia subwersywna:

Jeden sposób, Aldono, jeden pozostał Litwinom:
Skruszyć potęgę Zakonu; mnie ten sposób wiadomy.
Lecz nie pytaj, dla Boga! stokroć przekłeta godzina,
W której od wrogów zmuszony chwyć się tego sposobu.
(IV 489-492, ibidem, s. 75)

Analogia między Maurami i Litwinami nie jest dokładna: Almanzor, milczący, mający plan fizycznego zniszczenia przeciwnika, moralnie niewątpiący, stoi w opozycji do trzech litewskich bohaterów Mickiewicza, którzy stale – *ante festum* – roztrząsają kwestię zdrady, jakby nie otrzymali lekcji konspiracji od orientalnego wyrafinowanego zdrajcy. Maur Almanzor nie ma przymusu mówienia (Foucault). Czy jest on tym podziwianym dzikim mieszkańcem Wschodu, którego konsekwentne nieucywilizowanie i brak werbalizacji ustalonej tożsamości nigdy nie zostaną osiągnięte przez Litwinów? Podziw dla pierwiastka całkowicie nieucywilizowanego, zwierzęcego, zawiera motto, którym Mickiewicz poprzedził swój poemat. Pochodzi ono z 18. rozdziału *Quomodo fides a principibus sit servanda* z *Il principe* Machiavellego. Brzmi ono w nieco zmienionej w stosunku do oryginału wersji Mickiewi-

cza²⁰: „Macie bowiem wiedzieć, że są dwa sposoby walczenia... trzeba być lisem i lwem” (Dovete adunque sapere, come sono due generazioni tu combattere – bisogna essere volpe e leone)” (ibidem, s. 1). U Machiavellego chodzi o pozytywną zwierzęcość, o podniesienie zwierzęcego, pozacywilizacyjnego czynnika do rangi cywilizacyjnego sposobu panowania. Nie ma tu porównania kulturowego. Według autora *Księcia* zwierzęcość przydaje się panującym wszędzie, na Zachodzie i na Wschodzie. Jakie jest jednak znaczenie motta i makiawelizmu dla *Konrada Wallenroda*? Jak do mauretańskiego tematu dochodzi Mickiewicz? Recepcja Machiavellego nie wzięła się znikąd, to Fichte przygotował jego rehabilitację (Janion 1969, s. 20)²¹.

Czy jednak taktyczna dwulicowość makiawelizmu pasuje do Mickiewiczowskiego litewskiego spiskowca? Jeśli chodzi o konsekwencję i dyskrecję w osiąganiu celów, znajduje się on daleko za Almanzorem. Literatura przedmiotu chętnie widzi litewskiego spiskowca jako borykającego się z wątpliwościami i obciążonego wyrzutami sumienia bohatera; w „kolizji między *pragmatycznym nakazem podstęp*u a niezwykle silnie przeżywanym *imperatywem jawności*” (Chwin 1991, s. XXXVIII). Stefan Chwin dostrzega konsekwencje etosu rycerskiego i chrześcijańskiej etyki (ibidem, s. XXXIX-XL) w postępowaniu Konrada. W trakcie realizacji swojej misji wydaje się on zwolennikiem chrześcijańskiej wizji świata, kiedy pragnie ofiarować ojczyźnie nawet zbawienie duszy (III 128, Mickiewicz 1991, s. 38). Głos narratora skłania przy tym miejscami do negatywnej oceny zdrady Konrada (nawet jeśli jest to wymuszone przez wroga)²²:

Tak [jak Konrad] duch piekielny od wrót pustelnika
Na odgłos dzwonu porannego znika.
(III 309-310; ibidem, s. 47)

W końcu, czy samobójstwo Konrada wynika ze świadomości własnej winy? Nie, ponieważ nie jest ono skutkiem moralnej postawy, zrozumienia grzechu, jak sądzi Spasowicz (Spasowicz 1892, s. 357-360). Przecież Konrad w monologu poprzedzającym jego śmierć z „uśmiechem pogardy” sarkastycznie mówi o „grzechach mego żywota” (VI 254-255, Mickiewicz 1991, s. 106).

Dlaczego więc tak dużo ryzykownych domniemań o niedokończonym zdradzie Konrada? Widocznie jej tematyzacja stanowi wyraz sprzeczności dwóch głosów w postaci ofiary ucisku. Głos moralności jest przy tym uboczny. Tym, co pokazuje Mickiewicz, jest podwójność ciemzonego, który występuje przeciw przemocy i formuje swoją osobowość przede wszystkim jako konspirator i zdrajca. Mamy tu w o wiele mniejszym stopniu do czynienia z wewnętrznym rozdarcie, znamienym ogólnie dla romantycznej antropologii „*patosu dysharmonii*” (Chwin 1991,

²⁰ „Sendo dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono; [...]” (Machiavelli 1986, s. 136-137).

²¹ W korespondencji Mickiewicza z okresu pisania *Konrada Wallenroda* została udokumentowana lektura *Il principe* Machiavellego i *Sprzysiężenia Fiesca w Gemii* Schillera (Mickiewicz 1955, t. XIV, s. 316).

²² O topice diabelskiej w poemacie zob. Janion 1986, s. 346.

s. CIX), niż z fenomenologią powstawania tożsamości skolonizowanego. Zjawisko to jest rzeczywiście tragiczne, lecz nie, jak sądzi Janion, w związku ze sprzecznością moralnych racji („skomplikowany splót kolizji wartości moralnych, nierozzerwalne zawikłanie pozytywów i negatywów”), tylko w związku z nierozwiązywalnością stojącego przed Konradem problemu. Tragiczne „poczucie starcia nieprzewycięzonych sprzeczności, historycznej bądź metafizycznej niemożliwości rozwiązania postawionego problemu” (Janion 1969, s. 47-48) odnosi się do dylematu tożsamości osoby kilkakrotnie zsocjalizowanej, skolonizowanej.

Istnienie wymiaru moralnej pewności w wypowiedziach litewskiego konspiratora o konspiracji nie jest wykluczone w perspektywie tekstu, ale moralne pojęcia są marginesowe wobec kwestii poszukiwania tożsamości. Ponadto mówienie o dylematach moralnych nie rozwiązuje ich, wspiera jednak procesy tworzenia osobowości. To, że impuls do mówienia wpływa na niestabilną tożsamość, zauważa także Chwin: „Imperatyw jawności nie wynikał jedynie z rycerskich atawizmów określających mentalność tajnych stowarzyszeń. Wynikał też z poczucia nieustabilizowanej wewnętrznej tożsamości, które w różny sposób dawało o sobie znać w życiu duchowym spiskowca” (Chwin 1991, s. LXI).

Tylko w tym kontekście można zrozumieć, dlaczego Konrad jest „jednym z najbardziej wielomównych szpiegów w literaturze” (ibidem, s. XXXII): własna – utopijna – litewska tożsamość musi przede wszystkim zostać wzmocniona (w ezopowej mowie, w obcej perspektywie i w obcym pragmatycznym kontekście, w tym przypadku na uczcie u Krzyżaków). Głos autorytetu mocy jest ukazany w poemacie jako nieunikniony, można nań tylko reagować z mocą głosu subwersywnego. Przeciw priorytetowi głosu hegemonalnego pozostaje „samoutwierdzenie własnej tożsamości” (ibidem, s. LXIV) poprzez mówienie w nieskończonym procesie „samoutwierdzania”. Tak więc w *Konradzie Wallenrodzie* chodzi właściwie o podwójność mówienia skolonizowanych podmiotów, a nie o sprawę politycznej strategii, konkretnej „instrukcji dla określonego trybu postępowania” (Janion 1969, s. 14).

Podobnie jak Konrad i jego sprzymierzeńcy, Halban i Aldona, wewnętrznie rozdarci i mający kłopoty ze swoją tożsamością, tak też czytelnik w trakcie procesu rozumienia natyka się na wiele imion tego samego bohatera i na alegoryczny sposób mówienia. W wyniku tego ma problemy z identyfikacją, kto jest kim. Tak wytworzona niejasność stanowi metaforę kryzysu tożsamości: pobudza czytelnika do „nieufnej” lektury (Chwin 1991, s. XV), uwrażliwia go na zjawisko wieloreferencyjności, podwójności. Ta zachęta do szczególnej aktywności recepcyjnej, w sensie, o którym pisali Ingarden i Iser, ujawnia się nie tylko performatywnie w trudnościach z identyfikacją osób, ale bywa również „obnażona” (w rozumieniu formalistów) w miejscach, które dają się odczytać w sposób metapoetycki, widoczny przede wszystkim w związku z bezpośrednimi i pośrednimi pytaniami typu: „Jakież być może pieśni jego wątek?” (I 96, Mickiewicz 1991, s. 21) lub w brzmiącym nietzscheańsko wezwaniu: „Kto nigdy rozumie, niechaj się oddali/ [...]” (IV 145, ibidem, s. 55).

Ponieważ owa mistyfikacja nie prowadzi do całkowitej nierozwiązywalności zagadki, lecz pozwala na pomyślną identyfikację przedmiotów odniesienia, niezrozumienie staje się czynnikiem fabulotwórczym. Opiera się to na głupocie Krzyżaków,

którzy przecież otrzymywali różne zapowiedzi zdrady Konrada. Niemieccy rycerze oburzają się po pieśni Wajdeloty, narzekając na jej obcość:

A Niemcy z cicha: [...]
Kto słucha pieśni i kto je rozumie?
(IV 127, 129, ibidem, s. 54)

Po kontynuacji pieśni przez Wallenroda dalej nic nie rozumieją, bezskutecznie zastanawiając się nad reakcjami litewskich słuchaczy – Konrada i Witolda na pieśń Wajdeloty i usiłując zinterpretować pieśń Konrada:

Ale skąd w Mistrzu tak nagle odmiany?
Za co się Witold tak srodze rozgniewał?
Co znaczy Mistrza dziwaczna ballada?
Każdy w domysłach nadaremnie bada.
(IV 754-757, ibidem, s. 86)

Ten niezwykle brak zrozumienia, całkowita niemożność interpretacji ostentacyjnej alegoryczności, sugeruje „zupełną tępotę” niemieckich rycerzy (Górski 1959, s. 188).

Ta domniemana niemiecka głupota wyeksponowana zostanie przez większość polskich interpretatorów. Według nich Mickiewicz przez dystansowanie się od swojego poematu zdawał się odmawiać racji walce lisa z oprawcą. Według istniejących ówczesnych wspomnień również sam poeta negatywnie rozliczył się ze *Konradem Wallenrodem* (Chwin 1991, s. CXXXIII-CXXXIV). Czy jednak wolno zaufać samointerpretacji autora, kiedy jego tekst wskazuje na strategię zatajenia? Czy nie wydaje się przekonujące, że Mickiewicz także w pozornym dystansowaniu się do zdrady mówi podwójnym głosem konspiratora? Że postępuje zgodnie z polityczną strategią mimikry? Chrześcijaństwo, które ze swoimi technikami przyznania się (Foucault) otwarcie żąda dopowiedzenia, zostało przecież przedstawione w poemacie jako hegemonialne narzędzie ucisku. Kiedy reprezentanci politycznego *status quo*, tzn. podzielonej Polski, oczekują od poety dystansu wobec zdrady i jej figury, a on spełnia te oczekiwania, wtedy mówi obcym głosem, głosem hegemonia. Mickiewiczowska autorecepcja jest jednak tak samo podwójnie czytelna w swoim znaczeniu, jak pieśni w poemacie, w którym obok projektu zdrady pojawia się jej potępienie. Jeżeli *Konrad Wallenrod* zostanie odczytany także jako zawile propagowanie zdrady, jak autor, któremu przypisuje się takie intencje, mógłby się otwarcie przyznać do tego? Wreszcie oznaczałoby to performatywne sprzeczności, podczas gdy kwestionowanie propagandy zdrady byłoby tylko konsekwentne.

Od „lisa” do „lwa” – efekty perlokucyjne

I rzeczywiście – polska recepcja poematu Mickiewicza potwierdza perlokucyjne oddziaływanie, przedstawione w tekście kilkakrotnie jako pożądane. Jak czytamy w *Pieśni Wajdeloty*:

Gdybym był zdolny własne ognie przelać
W piersi słuchaczy i wskrzesić postaci
Zmarłej przeszłości: gdybym umiał strzelać
Brzmiącymi słowy do serca spółbraci –
Może by jeszcze w tej jedynej chwili,
Kiedy ich piosnka ojczysta poruszy,
Uczuli w sobie dawne serca bicie,
Uczuli w sobie dawną wielkość duszy
[...]
(IV 233-240, Mickiewicz 1991, s. 60)

Zamierzony tu efekt perlokucyjny polega na tworzeniu nowej świadomości kulturowej polskiego narodu w sytuacji obcego panowania (zob. Uffelmann 2007).

W tekście z 1828 roku ten historyczno-kulturowy rozwój późnego wieku XIX może jedynie zostać zapowiedziany. Wskazane perlokucyjne oddziaływanie będzie widoczne natomiast w jednym szczególnym przypadku: Witold, wielki książę litewski, który w trakcie uczyty w Marienburgu był jeszcze sprzymierzeńcem Krzyżaków, pod wpływem performatywnej mocy pieśni Wajdeloty zdradza ich:

Witold, co wsparcia u Zakonu zebrał
Dla odzyskania wileńskiej stolicy,
Teraz po uczcie, gdy wieści odebrał,
Że wkrótce ruszą w pole Krzyżownicy,
Zmienił zamiary, nową przyjaźń zdradził
I swych rycerzy tajnie uprowadził.
(V 5-10; Mickiewicz 1991, s. 87)

Kiedy na końcu Konrad popełnia samobójstwo, niszczy siebie jako żyjący przykład. Lecz Halban odmawia wspólnej śmierci z bohaterem, chce przeżyć, aby pieśnią przekazywać dalej historię o zdradzie Konrada (zob. Witkowska 1975, s. 77f.), podobnie Aldona przed jego drugim opuszczeniem Litwy głosiła:

Nie, ja przeżyję ... i ciebie, mój synu! –
Chcę jeszcze zostać, zamknąć tve powieki,
I żyć – ażebym sławę twego czynu
Zachował światu, rozgłosił na wieki.
(VI 228-231, ibidem, s. 105)

Tekst kończy się w tym miejscu i wszelakie domysły mogą wiązać się już tylko z rzeczywistością pozatekstową, a także z innymi utworami Mickiewicza, który w ostatnich trzech wierszach poematu zwraca się bezpośrednio (wypowiedź w 1 osobie) do czytelnika:

Taka pieśń moja o Aldony losach,
Niechaj ją anioł harmonii w niebiosach,
A czuły słuchacz w duszy swej dośpiewa.
(VI 289-291, ibidem, s. 107)

Podobna kontynuacja pieśni nie pojawia się wyłącznie u Mickiewicza. Jest ona cechą charakterystyczną polskiej literatury romantycznej. Jedynie koncepcja samot-

nej zdrady została zdyskredytowana w literaturze polskiej. Niebezpieczeństwo odczytania poematu jako wezwania do politycznej akcji zostało zauważone już przez Nowosilcowa, rosyjskiego senatora, głównego reprezentanta imperium w Warszawie, który okazał się dalekowzrocznym interpretatorem (Kawyn 1959, s. 7). Stwierdził on, że Mickiewicz chciał „нынешнее поколение” [współczesnemu pokoleniu] polskich poddanych wpoić, jak „быть ныне лисицею, чтобы со временем обратиться во льва” [teraz być lisem, by później stać się lwem] (Novosilcov 1908, s. 70).

Mickiewicza osądził w *Beniowskim* jego rywal – Słowacki, słowami: „wallenrodyzm,/ [...] / z jednego zrobił zdrajców sto tysięcy” (Słowacki 1952, s. 43). Poemat Mickiewiczowski w 1830 roku zrodził całą gromadę Wallenrodów jako „trzon ideowej i politycznej nadbudowy powstania” (Szymanis 1992, s. 117)²³. Leonardowi Chodźce przypisuje się słynne powiedzenie, akcentujące perlokucyjną moc utworu, jego wpływ na szturm Belwederu, ówczesnej siedziby wielkiego księcia Konstantego (który przebywał wówczas w podwarszawskim Konstancinie): „Słowo stało się ciałem, a Wallenrod – Belwederem” (zob. Janion 1986, s. 365). Tym samym tekst spełniłby swoje zabiegi performatywne: „Poemat jest bowiem nie tylko apoteozą miłości ojczyzny, ale i poezji, jako natchnienia do narodowego czynu ([...])” (Górski 1938, cyt. za: Libera 1966, s. 106).

Prawie wszystkie polskie powstania przeciw niemieckim i rosyjskim okupantom od późnego XVIII wieku po wiek XX nie powiodły się. Stwarzało to koniunkturę dla Wallenrodów aż do czasów powojennych (Chwin 1993a). Tak oto kryzys tożsamościowy *Konrada Wallenroda* pozostał realnie nierozwiązany; niemniej literatura okazała się niezwykle skuteczna: „Wallenrodyzm możliwy jest tylko w poezji” (Tarnowski 1900, cyt. za: Chwin 1991, s. CXXX).

To jednak nie mało w obliczu literaturocentryzmu czasu rozbiorów. Przez romantyczną literaturę pokolenia hartowały swoją polską narodowość (Żeromski, zob. Uffelmann 2007)²⁴. Ta literatura przyjęła misję tworzenia ojczyzny, kształtowania kulturalnej warstwy narodu, który z wyjątkiem kilku miesięcy wiosną 1794, a następnie okresu po 1918 roku nie miał własnego państwa. Literaturze romantycznej można przypisać decydujące znaczenie, jeśli chodzi o lata 80. XX wieku i „Solidarność”.

W czasach Mickiewicza pozostano przy strategii podwójności, którą za Machiavellim kojarzono z lisem²⁵. W kulturowym długim trwaniu centralne miejsce w świadomości narodu zamiast lisa zajął jednak lew, co zapowiedział Nowosilcov. Podwojenie, romantyczna mimikra czy Signifyin(g) okazują się retrospektywnie wysoce produktywną polityczną i kulturową strategią we wschodnio-środkowoeuropej-

²³ O wpływie utworu na powstańców 1830 roku pisze Janion 1986; o Wallenrodyzmie dalej Lasicka-Zielak 1994.

²⁴ Iwan Franko potraktował motyw zdrady w *Konradzie Wallenrodzie* jako źródło całości polskiej topiki ofiary (w liście do Baudoin de Courtenay’a z lutego 1898 roku; Franko 1979, s. 71, p. 1).

²⁵ U Mickiewicza znajduje się w *Do przyjaciół Moskali* [*An die Moskauer Freunde*] nawet samoidentyfikacja z wężem: „Poznacie mię po głosie; pókim był w okuciach,/ Pelzając jak wąż, ludziłem despotę,/ [...] / Teraz na świat wylewam ten kielich trucizny/ [...] / Gorycz wyssana ze krwi i z łez mej ojczyzny;/ Niech zrze i pali, nie was, lecz wasze okowy” (Mickiewicz 1955, t. III, s. 308).

skiej kulturze. Także w działaniach zewnętrznych można zaobserwować jej efekty. Mary Louise Pratt nazwała to „transculturation from the colonies to the metropolis” (1992, s. 6)²⁶: w dyskusjach nad konstytucją UE w latach 2006 i 2007 można było usłyszeć głos polskiego lwa. Lis i wąż byli już jednak prawie niesłyszalni w krzykliwie wygłaszanych przez Jarosława Kaczyńskiego żądaniach. To zróżnicowanie pokazuje, że strategia mimikry zdawała się już niepotrzebna.

Z jednej – estetycznej – strony można by to potraktować jako stratę, z drugiej jednak strony – to punkt zamknięcia postkolonialnej historii sukcesu, na początku której dostrzeżone zostało subwersywne wytworzenie inności jako głosu kolonizowanego.

Tłum. Michał Kuziak

Literatura

- Bakuła B., 2007, *Colonial and Postcolonial Aspects of Polish Discourse on the Eastern 'Borderlands'*. W: *From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective*, red. J. Korek (=Södertörn Academic Studies 32). Huddinge, s. 41-59.
- Bhabha H.K., 1994, *The Location of Culture*. London-New York.
- Borowy W., 1948, *O poezji Mickiewicza*, t. 1 (=Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 46). Lublin.
- Bruchnalski W., 1922, *Wstęp*. W: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*. Lwów i in., s. V-LXXXVIII.
- Cavanagh C., 2003, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, tłum. T. Kunz. „Teksty Drugie” 64, s. 60-71.
- Cavanagh C., 2004, *Postcolonial Poland*. „Common Knowledge” 10, 1, s. 82-92.
- Chwin S., 1991, *Wstęp*. W: A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*. Wrocław i in., s. III-CLVII.
- Chwin S., 1993a, *Literatura a zdrada. Od Konrada Wallenroda do Malej Apokalipsy*. Kraków.
- Chwin S., 1993b, *O czym wolął nie pisać Mickiewicz w Konradzie Wallenrodzie. Balsam i trucizna. 13 tekstów o Mickiewiczu*, red. E. Graczyk, Z. Majchrowski. Gdańsk, s. 169-196.
- Czaplicki 1875, *Ueber Konrad Wallenrod von Adam Mickiewicz. Eine kritisch-ethische Studie*, „Königliches Gymnasium zu Inowratzlaw” 12. Inowrocław, s. I-XV.
- Fizszman S., 1956, *Z problematyki pobytu Mickiewicza w Rosji*. Warszawa.
- Fiut A., 2003, *Polonizacja? Kolonizacja?*. „Teksty Drugie” 6, s. 150-156.
- Franko I., 1897, *Ein Dichter des Verrathes*. „Die Zeit. Wiener Wochenschrift” 136 (08.05.), s. 86-89.
- Franko I., 1979, *O literaturze polskiej*. Kraków.
- From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective*, 2007, red. J. Korek. Huddinge.
- Gall A., 2007, *Die gawęda als literarisches Medium der Gedächtnispolitik: Die Pamiątka Soplicy von Henryk Rzewuski*. W: *Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive*, red. A. Gall, T. Grob, A. Lawaty i G. Ritz (=Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 8). Wiesbaden, s. 108-133.
- Gates H.L., Jr., 1988, *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. New York-Oxford.
- Górski K., 1959, *Z historii i teorii literatury*. Wrocław.

²⁶ Pratt pyta: „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?” (Pratt 1992, s. 6).

- Janion M., 1969, *Tragizm Konrada Wallenroda. Czy broszura polityczna?*. W: *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*. Warszawa, s. 9-48.
- Janion M., 1986, *Pośmiertna maska Konrada Wallenroda*. W: *Maski*, t. 2. red. M. Janion, S. Rosiek. Gdańsk, s. 341-392.
- Janion M., 2007, *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków.
- Kawyn S., 1959, *Konrad Wallenrod w recepcji klasyków i romantyków warszawskich*. „Lódzkie Towarzystwo Naukowe. Sprawozdania z czynności i posiedzeń naukowych” 14, 4, s. 1-11.
- Kleiner J., 1997, *Mickiewicz*, t. 2: *Dzieje Konrada*, cz. 1 (=Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Źródła i monografie 156). Lublin.
- Kośny W., 2006, *Deutsche Ansichten über Konrad Wallenrod und den Wallenrodismus*. W: *Berührungslinien. Polnische Literatur und Sprache aus der Perspektive des deutsch-polnischen kulturellen Austauschs*, red. M. Marszałek, A. Nagórko (=Westostpassagen 2). Hildesheim i in., s. 83-95.
- Kowalczyk-Twarowski K., 2004, *Imperialne przestworza, spolegliwi tubylcy: Polska, Rosja, RPA*. W: *Postkolonializm i okolice*, red. Z. Białas (=Er(r)go. Teoria. Literatura. Kultura 8), Katowice-Warszawa, s. 173-186.
- Lacan J., 1973, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris.
- Lasecka-Zielak J., 1994, *Wallenrodizm*. W: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa. Wrocław i in., s. 995-997.
- Libera Z., 1966, *Konrad Wallenrod Adama Mickiewicza*. Warszawa.
- Lindelöf K.S., 2001, *Polen i postkolonialna perspektywa*. „Nätverket” 10, s. 14-21.
- Machiavelli N., 1986, *Il Principe/Der Fürst. Italienisch/Deutsch*, tłum. z włos. Ph. Rippel. Stuttgart.
- Mickiewicz A., 1955, *Dzieła*. Warszawa.
- Mickiewicz A., 1991, *Konrad Wallenrod* (=Biblioteka Narodowa, Seria I 72). Wrocław i in.
- Muszyński M., Rak K., 2007, *Macocha Europy. Niemcy były adwokatem Polski, a teraz stały się naszym prokuratorem*. „Wprost” 26 (01.07.), s. 21-23.
- Najder Z., 2005, *Kultura i imperializm. Czy Polacy są 'postkolonialni'*. „Europa. Tygodnik Idei” 65 (29.06.), s. 14f.
- Neuger L., 2007, *Central Europe as a Problem*. W: *From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective*, red. J. Korek (=Södertörn Academic Studies 32). Huddinge, s. 23-31.
- Niedźwiedz J., 2001, *Orientalizm*. W: *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*. Kraków, s. 127-130.
- Novosil'cov N., 1908, *Raport (černovik) Novosil'cova velikomu knjazju Konstantinu Pavloviču, ot 10 Aprelja 1828 g., No. 582*. „Russkij archiv” 1, s. 67-73.
- Obracaj O., 1998, „...Wie ein Fuchs kämpfen und wie ein Löwe“. *Die Dichtungen Grażyna und Konrad Wallenrod oder Von der: Verantwortung für das Schicksal der Nation* (=Vorträge am Slavischen Seminar der Universität Tübingen 19). Tübingen.
- Pigoń S., 1960, *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*. Kraków.
- Pratt M.L., 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London-New York.
- Ruthner C., 2003, *K.u.k. Kolonialismus als Befund, Befindlichkeit und Metapher: Versuch einer weiteren Klärung*. W: *Habsburg postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, red. J. Feichtinger, U. Prutsch i M. Csáky (=Gedächtnis – Erinnerung – Identität 2). Innsbruck i in., s. 111-128.
- Skórczewski D., 2006, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*. „Teksty Drugie” 1/2, s. 100-112.
- Skórczewski D., 2007, *Dlaczego Polska powinna upomnieć się o swoją postkolonialność*. „Znak” 628, s. 145-153.

- Słowacki J., 1952, *Dzieła*, t. 3: *Poematy. Beniowski*. Wrocław.
- Sobol V., 2005, 'Yes, *We Are Scythians*': *The Image of Russia in Josef Škorecký's* The Cowards. „Slavic and East European Journal” 49, 1, s. 79-93.
- Spasowicz W., 1892, *Konrad Wallenrod*. W: idem, *Pisma*, t. 1. Sankt-Petersburg, s. 323-362.
- Spivak G.Ch., 1988, *Can the Subaltern Speak?*. W: *Marxism and the Interpretation of Culture*, red. C. Nelson, L. Grossberg. Urbana (IL), s. 271-316.
- Surynt I., 2006, *Postęp, kultura i kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*. Wrocław.
- Szkudlarek T., 1998, *Miejsce/przemieszczenie/tożsamość. place/displacement/identity*. „Magazyn Sztuki” 19, s. 50-60.
- Szymanis E., 1992, *Adam Mickiewicz. Krecacja autolegendy* (=Biblioteka Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza 13 [21]). Wrocław i in.
- Thompson E., 2005, *Said a sprawa polska. Przeciwno kulturowej bezsilności peryferii*. „Europa. Tygodnik Idei” 65 (29.06), s. 11-13.
- Uffelman D., 1999, *Hermetik, Politik, Analogie. Zu einer spezifischen Hermeneutik der Visionen in Mickiewicz's ‚Dresdner’ Dziady*. W: *Adam Mickiewicz. Kontext und Wirkung. Contexte et rayonnement*, red. R. Fieguth. Fribourg, s. 73-101.
- Uffelman D., 2007, *‚Ich würde meine Nation als lebendiges Lied erschaffen’*. *Romantik-Lektüre unter Vorzeichen des Postkolonialismus*. W: *Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive*, red. A. Gall, T. Grob, A. Lawaty i G. Ritz (=Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 8). Wiesbaden, s. 90-107.
- Ujejski J., 1923, *Byronizm i skotyzm w Konradzie Wallenrodzie*. Kraków.
- Waldstein M.K., 2002, *Observing Imperium: A Postcolonial Reading of Ryszard Kapuscinski's Account of Soviet and Post-Soviet Russia*. „Social Identities” 8, 3, s. 481-499.
- Witkowska A., 1975, *Mickiewicz. Słowo i czyn*. Warszawa.
- Woldan A., 1999, *Adam Mickiewicz in der Ukraine und Galizien – Formen der Aneignung*. W: *Adam Mickiewicz (1798-1855). Ein großer polnischer Dichter*, red. E. Haloń (=Bibliothek des Wiener Zentrums der Polnischen Akademie der Wissenschaften 1). Wien, s. 56-67.
- Wolff L., 1994, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford (CA).
- Zimmermann T., 2007, *Rede ohne Rhetorik – Male ohne Maler. Adam Mickiewicz' Offenbarung*. W: *Religion und Rhetorik*, red. H. Meyer, D. Uffelman (=Religionswissenschaft heute 4). Stuttgart, s. 306-322.
- Żółkiewski S., 1952, *Spór o Mickiewicza* (=Studia Historycznoliterackie 16). Wrocław.

Summary

This article proposes a shift in Polish postcolonial studies from the discourse analysis of external imaginations of Poland as a kind of “Orient” (as exemplified in Larry Wolff’s *Inventing Eastern Europe*, 1994) to explorations of Polish self-descriptions in the sense of subversive “self-Orientalisation”. Drawing on the analogy of Iberian Moors and Lithuanians as presented in Adam Mickiewicz’s *Konrad Wallenrod* (1828), Lithuania is analysed as Poland’s “other”, as both close and alien, as “one’s own Orient”. Special attention is paid to the psycho-biography of the colonised personality Konrad Wallenrod, to his betrayal and to his conspiratorial communication with Aldona and Halban, which appears as an aporetic means of subaltern self-assertion.