



М. Кузяк

## «Славянский варвар» в парижских лекциях Адама Мицкевича

### I

Может показаться, что мы знаем все или почти все о восприятии славян в парижских лекциях. Ведь уже не раз говорилось об отношении Мицкевича к славянофильству, реконструировалась подкрепленная мессианизмом историософия автора, подробно излагались его суждения о славянах (Зофья Стефановская определила их как «славянская легенда» [19]) — в равной мере, когда речь идет о прошлом, настоящем и будущем. Так стоит ли тогда возвращаться к этому сюжету лекций?

Но, во-первых, вопрос мицкевичевского восприятия славянства гораздо сложнее, чем принято считать. Так, обращалось внимание на, казалось бы, явную идеализацию славян в парижских лекциях [3; 12]. Но есть у этой темы и специфические меандры, неясности, неоднозначности — знаменательные для парижских лекций как для произведения, находящегося в становлении, концепция которого только формируется, и для мысли, узнающей / создающей свою нестабилизированную идентичность, в данном случае — славянскую [13]. Один из примеров — сюжет «славянского варвара» и вписанная в него мысль о необходимости уничтожения европейской культуры — маргинализованная в предыдущих толкованиях лекций, поразительная для рефлексии поэта, вырастающего из европейской культурной традиции<sup>1</sup>.

Во-вторых, существенны и очевидны в парижских лекциях контексты размышлений о славянстве, чаще всего обойденные исследователями и связанные прежде всего с колониальными сюжетами о славянах, вписанными в европейский дискурс XVIII и XIX веков. Их восприятие в парижских лекциях представляется диалогичным — в том смысле, что оно является ответом на этот дискурс. Ведь Мицкевич высказывал свои взгляды в

<sup>1</sup> Здесь надо заметить, что Мицкевич говорит и о негативных чертах славян: например, их пассивность он связывает с ленью.

© Кузяк М., 2014

контексте взглядов славянофилов, о чем уже писалось [20], а также в контексте западной рефлексии о славянах, рефлексии явно ориентализирующего — стереотипизирующего и стигматизирующего — свойства (в понимании Э. Саида [15]). Этот факт вообще-то замечал и сам лектор, ставя перед собой цель сказать правду о славянстве (заявляя, что он берет на себя обязанности профессора Коллеж де Франс, чтобы их не взял «какой-нибудь немец» [11, t. 15, s. 339]). Поэтому важно не только то, что автор говорил о славянах, но и на что он отвечал, говоря о них, или, точнее, на что он мог ответить. Размышления о «славянском варваре» и становятся в данном смысле специфическим ответом на ориентализацию славян.

И наконец, в-третьих, есть еще вопрос «языка», на котором Мицкевич говорит о славянах и который меняется в парижских лекциях. Автор словно хотел избежать ловушки изначально принятого языка, берущего истоки в Гердере (и Руссо), позволяющего акцентировать идиличность славян, «добрых дикарей» Европы, и одновременно обнаруживающего их неспособность создать собственную цивилизацию. Результатом поисков другого языка, на котором автор говорит о славянах, оказывается для Мицкевича фрагмент о «славянском варваре»; он связывает это племя уже не с идилическим, а возвышенным началом.

## II

Чтобы понять специфику подобных взглядов, начнем с вопроса: что и как писал Гердер о славянах? Фрагмент «Идей к философии истории человечества», посвященный славянству, часто называется славянской главой, что кажется определенным преувеличением, поскольку это, самое большее, славянская *главка*, скромно присутствующая среди обильных размышлений об иных племенах. И все-таки она стала исходным пунктом свершающегося на рубеже XVIII и XIX веков славянского возрождения и в большей или меньшей степени была принята славянами как язык выражения их собственной идентичности.

С одной стороны, на что славяне обратили особое внимание, Гердер дал каталог черт, которые кажутся на первый взгляд позитивными, идеализирующими. Они возникают в связи с отождествлением славянства с деревней, идилической натурой племени спокойных, трудолюбивых земледельцев и пастухов, ремесленников, торгующих своими изделиями (славяне, читаем у философа, должны были также основывать города и заниматься горным делом и металлургией).

Но, с другой стороны, надо помнить, что эти замечания исходят изнутри ориентализирующего дискурса, вызывающего к жизни оппозицию «мы» — «другие», в которой именно «мы» наделены ценностями, связанными с цивилизацией. Поэтому Гердер пишет: «Несчастье этого народа (славян. — М. К.) заключалось в том, что при своей любви к покою и до-

машнему усердию он не мог установить долговечного военного строя, хотя у него и не было недостатка в мужестве в минуту бурного сопротивления» [24, с. 471]. Следовательно, славяне отличаются отсутствием способности к самоорганизации. Они так и не заявили о себе в истории, «их веселая, музыкальная жизнь» [24, с. 470] подвергалась угрозе со стороны других народов, угнетавших славян, услужливых и гостеприимных до расточительства, любящих свободу, не склонных к завоеваниям, грабежам, но податливых и послушных. И, как говорит Гердер, порабощенный славянин теряет свой характер, который превращается в «коварную, жестокую леность раба» [24, с. 471].

Такая перспектива имплицитно содержится в славянской главе Гердера. В «Дневнике моего путешествия в 1769 году» он пишет, кроме того, о будущем Европы, принадлежащем славянам, и связывает его с реализацией идеей целостной человечности: «С северо-запада этот дух проникнет в погруженную в сон Европу и заберет ее себе во владение» [7, s. 487]. Приведенный фрагмент размышлений философа нашел особый резонанс в славянстве XIX века.

Но следует добавить, что именно этот дискурс — в соединении с западным дискурсом цивилизационного прогресса — несет ответственность за насилие по отношению к «другим», которыми в данном случае стали славяне. Однако философ постулировал всестороннее исследование, создание «целостной истории *этого племени*» [24, с. 472]. Он видел и критиковал насилие, которому славяне подвергались в Европе, предсказывал изменения, ведущие к их освобождению, которые, вероятно, будут политическим и правовым эффектом духа Просвещения, — а также их возвращение к прежней жизни.

### III

Романтизм определял себя как течение, открытое «инакости» и связанному с ней разнообразию [10, s. 337]. Думается, однако, что это открытие проходило под знаком ориентализма, о чем писал, например, Э. Саид [15, s. 82]. Оно было подчинено упомянутому дуализму («мы» — «другие»), ознаменовалось потребительскими тенденциями (с привилегированными направлениями, в том числе славянским) и, прежде всего, преследовало цель замены одной версии универсализма на другую.

Если речь идет о славянстве, то можно указать на две значимые перспективы его рассмотрения. С одной стороны, как говорит Август Вильгельм Шлегель в первой из «Лекций об изящной словесности и искусстве»:

Вероятно, Вас также вряд ли заинтересует изящная словесность русских и поляков, в которой мало чем можно похвастаться. Ничего не отнимая у величайшей на земном шаре монархии, мы можем исторически доказать, что Россия только последнее время стала частью Европы. Мы знаем, как много

энергии должен был вложить Петр Великий в то, чтобы европеизировать ее хотя бы в общих чертах. <...> Давняя Польша и Венгрия, принадлежащие латинской церкви, оказались, правда, в сфере некоторых европейских событий, но собственно рыцарство, из которого, по сути, исходит культура Средневековья, никогда туда не проникало. В языках этих народов нет заслуживающих внимания древних памятников национальной поэзии, а то, что возникало в новые времена, не было ничем большим, как подражанием поздней литературе тех народов Европы, которые задавали тон [16, s. 237].

Это изначальное «также» связывается с более ранней декларацией обхода турецкой литературы. Шлегель явно ограничивается Европой, да и то ее «величайшими народами» с «оригинальной поэзией». «Круг другой культуры», соединяемый с Азией, — это для него скорее «отсутствие культуры» [16, s. 237]. Мы находимся здесь в самой середине Нового времени с его представлениями о цивилизации и творчестве, с легитимизацией колониального насилия (хотя Шлегель, как и Гердер, признает, что немцы угнетали славян).

Представляется, что в европейском романтизме все еще бытуют точно показанные Ларри Вульфом, исходящие из Просвещения стереотипы восточных окраин, которые позиционируют славянские земли если не варварскими, то пограничными, соседствующими с ними [22, p. 284; 8]. Заметим, что подобная квалификация для романтиков уже не была однозначно негативной, ее окружало очарование поэтического и возвышенного. Так, Мицкевич пытался в парижских лекциях воспользоваться этим дискурсом, излагая древние славянские легенды, представляя их на границе истории и поэзии:

Воистину, по мере того, как западные армии, греческие, римские и даже отряды крестоносцев, переходили Нижний Дунай, они будто бы выходили за пределы истории и вступали в страну поэзии, а продвигаясь дальше, к Дону, они погружались в страну легенд, преданий. И наоборот, вожди варваров, кочевых орд, пока они оставались за Дунаем, были известны лишь по неясным слухам, по молве; но только они переходили Дунай, как они уже вступали в историю... [11, t. 8, s. 41].

С другой стороны, романтический Запад принимал славян за тех, кто приносил откровение новой религии, я имею в виду, скажем, описанную Магдаленой Сивец реакцию Нерваля на парижские лекции Мицкевича, воспринятого вдохновенным пророком с Востока [17, s.109] (польский автор вообще-то конструировал именно такой свой образ, говоря, например, о том, что он раскрывает Западу тайны славянских народов). И в этом случае он приходит к все той же ориентализации славянства, вписывая ее в дискурсивный порядок, поддерживающий онтологический и эпистемологический дуализм «мы» — «другие».

Однако надо признать, что в ловушку ориентализма попал и сам Мицкевич, подвергая критике в лозаннских лекциях литературу Индии как лишнюю форму и не развивающуюся: «Азиатские литературы — это лишь ветви великого дерева, которые вернулись в дикое состояние» [11, т. 7, с.183].

#### IV

Важный диалогический контекст размышлений о славянстве в парижских лекциях — мысль Гегеля, один из фундаментальных гегемонистских дискурсов Нового времени, легитимизирующий доминирование Запада как источника и образца рациональности [4]. Если речь идет о славянах, Гегель, в принципе, развивает мышление Гердера, также выводя их черты из земледельческого образа жизни, радикализируя ориентализирующий дискурс. По мнению Гегеля, славянские государства с опозданием появляются на арене истории, ничего не внося в нее. При этом они поддерживают контакт с Азией, что предстает негативным стигматом. Философ в своей телеологической, берущей во внимание идею прогресса схеме истории утверждает: «Всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть, безусловно, конец всемирной истории, а Азия — ее начало» [23, с. 147]. Гегель дает обоснование исключения славян из исторического дискурса:

Правда, эти племена основали государства и мужественно боролись с различными нациями; иногда они как авангард, как народы, находившиеся между враждебными силами, принимали участие в борьбе христианской Европы и нехристианской Азии — поляки даже освободили осажденную Вену от турок, и часть славян приобщилась к западному разуму. Однако вся эта масса исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире. Здесь нас не касается, произойдет ли это впоследствии, так как в истории мы имеем дело с прошлым [23, с. 368].

Мы читаем о маргинальной и посреднической позиции славян, прежде всего об их несамостоятельности, — философа не занимает вопрос будущей славянской миссии. Гегель воспринимает славянство как целое — «огромный славянский народ», — не выделяя входящих в него наций и культур и едва вспоминая о России и Польше.

И еще один фрагмент, развивающий гердеровское видение славян:

Славянские нации занимались земледелием. Но благодаря этому занятию возникает такое отношение, при котором существуют господа и холопы. В земледелии главную роль играет деятельность природы; человеческая деловитость и субъективная активность, в общем, менее применяются при этом труде. Поэтому у славян медленнее и труднее развилось основное чувство субъективной самостоятельности, сознание всеобщего, то, что мы прежде называли государственностью, и они не могли стать причастными к зарождавшейся свободе [23, с. 426].

А значит, земледельческий образ жизни славян несет ответственность за дефицит их идентичности; славянская пассивность и бесформенность берут начало в фаталистической зависимости от природных условий.

В дискурсе Гегеля осуществление рациональности истории — это государство, позволяющее воплотить принцип истинной свободы, учитывающей позицию меньшинства. Как замечает философ, Польша не сумела сохранить свою независимость. Она пришла в упадок, реализуя принцип ложной свободы. Философ критикует свободные выборы, порабощение народа магнатами, а также преследование протестантизма в старой Польше. Народ, лишенный государства, не находит себе места в целостной логике истории.

Здесь приобретают очевидное значение начальные лекции парижского цикла, позднее дополненные отдельными высказываниями, цель которых — убедить в том, что славяне внесли цивилизационный вклад в историю, убедить в древности славян либо же объяснить факт отсутствия оной. Очевидным оказывается смысл тех фрагментов лекций, в которых речь идет об идеализированном устройстве старой Польши, а также дается отпор протестантизму, показывается разнообразие славянских племен и их связи, прежде всего поляков, с Европой. Обосновывается акцент, сделанный Мицкевичем на духовную сущность общины (в противоположность материальному государству), и подвергается критике, выходящей за пределы эпистемологии, рационализм. Так, автор утверждает: «Гегель не говорит напрямую, в каком царстве Бог пребывает сейчас; но, по его политической системе, нетрудно догадаться, что он пребывает теперь в Пруссии. Политический Бог стал пруссаком» [11, t. 9, s. 232].

Думается, сверх того, что так акцентированная профессором-поэтом, долженствующая быть специфичной для славянской мысли философия деяния связывается с подрывом убеждения в рациональности истории и постулированием идеи ее радикального преобразования. Любопытно при этом утверждение Мицкевича, что у Гегеля все же возникает мысль о будущей славянской миссии (инспирирующая, подчеркивает профессор-поэт, русских авторов).

## V

Теперь мы переходим к «славянскому варвару» («славянским варварами») в парижских лекциях. Появление такой фигуры в размышлениях Мицкевича следует в некоторой мере из самого славянского дискурса его лекций, точнее — из логики критической перелицовки данного дискурса у автора. Ведь, с одной стороны, если «славянский варвар» выступает в пейоративном контексте в европейском дискурсе Нового времени (в оппозиции к фигурам Нового времени), то профессор-поэт извлекает эту фигуру из того дискурса и использует ее в целях создания собственного. С другой стороны, — к чему я еще вернусь — «славянский варвар» в лекциях оказы-

вается знаком радикализации славянского дискурса, конструируемого самими славянами. Того, который был подвержен влиянию языка современности (такая подверженность, как я вспоминал, видна уже в начале лекций, когда Мицкевич трактует цивилизационное наследие как весомую ценность).

Эта фигура появляется в контексте радикализации дискурса Мицкевича, очевидной уже в IV курсе парижских лекций. Автор после критического сведения счетов с европейской культурой, литературой, философией и церковью ищет формулу силы, харизмы, действия. Он пытается найти путь перемен находящейся, по его словам, в кризисе Европы середины XIX века. Следует подчеркнуть, что есть в нем восхищение силой духа азиатов, ориентализированных Гегелем (раньше он все же делил славян на западных, связанных с универсумом латинской культуры, и восточных, тяготеющих к Азии; первые, прежде всего поляки, были позитивно оценены в этой оппозиции). Профессор-поэт обращается к различным революционным традициям, поскольку «одной из иллюзий реформаторов является мнение, будто можно победить зло, не объявляя ему войны» [11, t. 11, s. 407]. Он возвещает необходимость вождя, который, как мы читаем, «должен будет иметь жар апостолов, самоотверженность мучеников, скромность монахов, отвагу революционеров 93-го года, нестигаемое, непоколебимое и потрясающее мужество солдат великой армии и гений их вождя» [11, t. 11, s. 477].

Автор уже не ищет оправданий для славян, не указывает на их культурное достояние или исторические свершения. Он не приводит экономических доводов, долженствующих убедить Запад в конкретной пользе постижения Востока, как это делал в начале лекций и в так называемых историко-филологических исследованиях в связи с размышлениями о социальных, экономических и политических теориях. Мицкевич не принимает и близкую Зориану Доленге-Ходаковскому концепцию богатой дохристианской культуры славян. Он склоняется к тому, чтобы иначе, чем в двух начальных курсах лекций, акцентировать мысль о другой — по духу, а не по букве — культуре славян, которая уже не считается их главным атрибутом, а лишь сопутствует славянской воле к деянию.

Вероятно, Мицкевич мог сознать, говоря современным языком, функционирование фигуры варвара в гегемонистском дискурсе: «Цивилизованные общества во времена, когда они достигают своего предельного развития, называют варварским каждое новое племя» [11, t. 11, s. 467]. Следовательно, его внимание обращается на насилие, вписанное во внешне нейтральный культурный дискурс. Но в III курсе парижских лекций Мицкевич показывает исторические связи славян с варварами, а также проводит параллель между упомянутыми им скульптурами, изображающими варваров, с образами славян, отмечая надписи, свидетельствующие об истории славянского народа («срб»): от его величия (военная служба у царей Ниневию возле Вавилона) через эпоху рабства к искупительной жертве.

Профессор-поэт изучает скульптуру «Варвар» («Гранильщик»), полемизируя с приписыванием ему скифской родословной, и высказывает убеждение в славянском облике этой фигуры, видя в ней «славянского палача», «задерживающего с мучительным чувством безумный взгляд на своей жертве, вздрагивающего при мысли, что он должен ее казнить, и выдающего кроткой улыбкой, что он не может воспротивиться необходимости...» [11, t. 11, s. 242]. Как и Гердер, автор говорит о послушании славянского раба и, подобно немецкому философу, фиксирует постепенное «повреждение» его характера, очевидное в скульптурах кариатид, представляющих, по Мицкевичу, рабов, которые «дошли до потери всех моральных чувств, лишены уже и воли, и движения» [11, t. 11, s. 244]. Конечным пунктом такой скульптурной истории оказывается фигура «умирающего гладиатора», представляющая «род славянский, достигший зрелости еще до принятия христианства» [11, t. 11, s. 246].

Мицкевич предлагает реинтерпретацию нашествия варваров на Древний мир. Он полемизирует с точкой зрения, провозглашающей, что они задержали развитие, прогресс цивилизации, и видящей позитивный аспект действий варваров лишь в омоложении западной расы. Профессор-поэт предполагает, что варваров послало само провидение. Прогресс — это духовное явление, а не материальное, и связан он с «развитием нашего внутреннего естества, его походом к Богу» [11, t. 11, s. 468]. Те, кто напал на Европу, и ввел ее в эпоху Средневековья, были народом Слова, они дали миру воинов и святых, жили жаждой великих деяний, перемены облика мира.

Подобные народы, говорит Мицкевич, появляются и в современности: народ славянский, а также, как ни удивительно (хотя это и обусловлено политическим проектом автора), французский народ оказывается близок варварам XIX века. Мы читаем: «Но и тот и другой не обрели до сих пор покоя на земле. Ни промышленность, ни философия не сумели сковать французский дух. И точно так же ни одна власть не сумела насытить дух славянский» [11, t. 11, s. 473]. И поэтому оба народа остаются беспокойными, оба оказываются в авангарде европейской революции [14, s. 131]. К тому же следует помнить, что Франция, о которой мыслит профессор-поэт, — это Франция наполеоновской легенды, живущая «духом войны» [11, t. 11, s. 433], тогда как славяне — это прежде всего поляки (легитимизация которых — в страдании), но, с другой стороны, и русские (выделяющиеся силой духа).

Мицкевич конструирует параллели, долженствующие соединять времена поражения Византии — разрушения цивилизации того времени — и современности с наступлением ислама. Создавая образ падения греческого мира, он утверждает:



Не будем жалеть этих разрушенных водопроводов, этих развалин огромных городов; человеческой душе угрожало окаменение в них, точно так же, как и теперь окаменевают она в некоторых итальянских городах, которых ждет ужасное будущее [11, t. 11, s. 432].

Размышления о варварстве становятся элементом пророчества, следующим из герменевтики истории (Мицкевич обращается здесь к брошюре русского автора Сергея Убри «Некоторые размышления в связи с конфликтом государства и духовенства»): «Такое положение дел лучше, чем что-либо другое, указывает на конец эпохи. Оно привело когда-то в цивилизованные страны варваров. Теперь мы понимаем, что в нашествии варваров была воля Провидения» [11, t. 11, s. 431]. Варвары, говорит профессор-поэт, появляются в эпохи упадка, чрезмерного развития бесплодной культуры — «богатой словами, но не способной к действию» [11, t. 11, s. 432]; «Люди, которые создают системы, провозглашают социальные истины, но которые ничего не делают, ни на что не решались, именно они навлекают на вас варваров» [11, t. 11, s. 432]. Такой эпохой, по убеждению Мицкевича, выступает середина XIX века, о чем свидетельствует (среди прочего) развитый рационализм и склонность к конструированию систем и доктрин, отрыв от духовности и нравственности, кризис правды, а также формирующийся капитализм, с которым связана путаница в определениях ценностей и материально понятого капитала.

Автор рисует картину положения дел славян, угнетенных чужой властью, бунтующих против этого и живущих надеждами на перемену. Согласно ориентализирующему дискурсу он признает:

Этот народ остался до сих пор пассивным; он занимает безмерные пространства на карте мира, но не значит ничего в литературной, художественной и политической истории, в истории таковой, как она понимается сегодня, в истории, отмеченной памятниками архитектуры и письменности [11, t. 11, s. 279].

Но все-таки Мицкевич добавляет:

Мы, славяне, не имеем ничего, кроме свежих воспоминаний из страны, из которой мы пришли, этой страны, общей для всех людей, страны, в которой живет душа. Придя последними на арену мира, мы все еще помним пейзаж нашей прежней духовной родины... [11, t. 11, s. 342].

Данное высказывание находится в IV лекционном курсе, когда Мицкевич заменяет гердеровскую концепцию славян видением их укоренения в трансценденции (и тогда оказывается, что данный народ имеет богатую мифологию, но автор отрицал это в курсе I, оговаривая причины славянских цивилизационных изъянов). Их ценностью в таком случае признается недостаток культуры, знаменующий духовность и, прежде всего, скрытую силу, готовность к деянию. Да, мы варвары, говорит профессор-поэт,

и Европа в ее нынешнем виде должна нас опасаться: «Мы смело приняли это имя: да, мы варвары нашего времени» [11, t. 11, s. 467].

Фигура варвара позволяет Мицкевичу перейти от восприятия славян в духе Гердера как добродетельного народа, одновременно характеризующегося цивилизационными изъянами, к восприятию их как сильного народа. Варварство стало способом избегания ловушки ориентализации, поставленной в дискурсе Гердера и полностью обнаруживающей свои последствия в мысли Гегеля.

Размышления Мицкевича о «славянском варваре» — конечный пункт конструируемого в парижских лекциях мессианистского видения [21], в центре которого находится представление о Боге, соединяющем в себе черты Иисуса и Иеговы. Профессор-поэт, полемизируя, по его утверждению, с искаженным церковью образом Христа как слабого простеца, обращается к «Страшному суду» Микеланджело, демонстрируя гнев в качестве главного атрибута Сына Божьего. В такой перспективе славяне должны оказаться орудием этого гнева, бичом божьим Европы середины XIX века.

Следует помнить, что размышления о «славянском варваре», как я уже говорил, принадлежат автору, который ранее сформулировал цивилизационный проект филоматов, вырастающий на почве просвещенческого видения культуры. Думается, истоки размышлений, приведших Мицкевича к концепции «славянского варвара», относятся к периоду «Книг польского народа и польского пилигримства» (в свою очередь, в III части «Дзядов» обнаруживается известная полемика с идиллическим видением славянства и его замена возвышенным); в этих «Книгах» впервые появляется у поэта очень сильный разрыв с европейской культурной традицией, в которой он не находит противоядия от разделов Польши.

Знаменательно, что автор ищет поддержку своей радикальной концепции, предполагающей необходимость уничтожения европейской культуры по образцу катастрофы, свершившейся во время падения Древнего мира (и вместе с тем утверждает, что провидение все же спасло Запад, следовательно, нельзя однозначно полагать, о чем идет речь — о гибели Древнего мира или о современности). Мицкевич находит эту поддержку, например, у Эмерсона:

...действие, к которому Фурье призывал своих учеников и которое Эмерсон рекомендует своим, — приложить усилие отваги и отряхнуть как прах с ног ваших все узы, соединяющие нас с мертвым миром, с миром книг, с миром систем; открыть нашу душу, чтобы мы хоть раз вздохнули как свободные люди, а потом разжечь наш внутренний огонь так, чтобы мы могли внимать гласу Божьему... [11, t. 11, s. 451]<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Об этих же отношениях пишет М. Сквара [18].

## VI

Мицкевич исследует не только язык рассуждения о славянах, обнаруживающийся в Западной Европе (в том числе его использование в политических целях — примером здесь могут быть критикуемые в парижских лекциях проекты графа Туна), но и то, как этот язык применяется самими славянами — как он функционирует в проводимых ими политических играх. Полемика со славистическим дискурсом относится в лекциях и к западноевропейской философии (философии Нового времени), и к славянофильству, переходящему в панславизм. Интересно, что Мицкевич в IV курсе лекций критикует прежде всего чехов, трактуемых амбивалентно, — как тех, которые были жрецами возрождающейся национальности (ее исследователями и популяризаторами), так и тех, которые либо склонялись к физической силе русского государства, либо поддавались австрийским политическим проектам, но, по сути, со страхом смотрели на грядущие перемены истории [6]. На фоне этой полемики можно разглядеть и авторское неприятие гердеровского взгляда на славян.

Между мыслью Мицкевича и славянофильством (русским и чешским) существует, как было показано в исследованиях, много сходств, но есть, о чем также говорилось, и различия. Здесь я бы хотел обратить внимание на одно из различий, связанных с фигурой «славянского варвара». Как утверждает А. Ф. Коля, мышление чешских славянофилов (например, концепция славянской взаимности Коллара) опиралось на просвещенческое понимание культуры и языка, а также на категорию прогресса. Славяне — согласно концепции Гердера — должны взять на себя труд дальнейшего развития европейской культуры, выработки формулы целостной человечности с опорой на синтез Востока и Запада [9, s. 62]. В свою очередь русские славянофилы размышляли о двух, по сути различных, цивилизациях — западной материалистической и славянской духовной, — таким образом, сводя к нулю проблему русской культуры как менее развитого — в крайнем случае варварского — варианта европейской культуры (Хомяков) [9, s. 105].

Русские славянофилы обращались при этом к дискурсу, знаменательному и для Мицкевича, воспринимая недостаток культуры, прежде всего связанный с промышленностью и экономикой, как основу духовного, нравственного преимущества (Аксаков, Киреевский) [9, s. 111]. Говоря об обновлении Европы славянами (например, Одоевский), они все же не решались провозглашать восстание варваров в современной Европе, хотя у Киреевского речь идет об одном из столпов европейской культуры, которым являются варвары, захватывающие Древний Рим [9, s. 98] (добавим, что в России раздавались голоса, например Чаадаева, о необходимости вступить на путь развития, характерный для современного Запада [9, s. 48]). Русские

славянофилы (Аксаков, Киреевский) представляли консервативную, традиционалистскую модель культуры, обусловленную образом жизни древних славян, чуждую современной категории прогресса и связанным с ней идеологиями, в том числе, естественно, с идеей революции.

Еще добавим, что у философов, к которым обращался Мицкевич, конструируя свой славянский дискурс (скажем, у Либельта, Трентовского и Цешковского), явственен отказ от аналогий между славянами и варварами (а также критика присущего данной перспективе азиатизма), акцентирование антиреволюционного характера этого народа. Так, последний из них пишет, убежденный в миссии славян в начале третьей мировой эры:

Поверь, уже это не как в первую эпоху варварское племя, ненавистное нынешней цивилизации, горящее жаждой разрушения и будто бы по гневу Божьему готовое затопить весь мир. Да, это племя, связанное многими узами с прежними народами, но совсем не способное к разрыву с ними или к отречению от них, потому что всепрятие, а не всеотрицание — вот черта его духа, — и это до такой степени, что изъяном его племенного характера считается излишняя пассивность и податливость иностранным влияниям [2, s. 145].

\* \* \*

Гомбрович писал (конечно, в особых исторических условиях, после событий Второй мировой войны):

Охота ли вашей кавалерии снова атаковать танки? Вооружившись Мицкевичем и полонезами Шопена, бороться с Гегелем? Уж не хотите ли вы в мире, перепаханном гегельянством, марксизмом, экзистенциализмом, удержаться с вашим идиллически-безмятежным довоенным мировосприятием? [5, s. 10].

Но мы можем убедиться, что Мицкевич в парижских лекциях далек от идиллического мышления. Дискурс о «славянском варваре» отличается возвышенностью: ведь это дискурс великого исторического свершения, предчувствуемой автором катастрофы-возрождения, которое должно совершиться по всей Европе. Трудно не заметить в размышлениях профессора-поэта об истории славян — их исключении Западом из европейского сообщества и возвращении в XIX веке — реализацию описанного Джозефом Кэмпбеллом героического мифа, представляющего собой обряд инициации героя, дающего общине средство регенерации [1, s. 34]. Как мы смогли увидеть, Мицкевич приходит к дискурсу варварства, отрицая гердеровский язык мышления о славянах и, более того, давая ответ на его явно ориентализирующие тенденции. По мнению профессора-поэта, славянин становится не только добрым дикарем Европы, не только тем, кто должен принести ей духовно-нравственное возрождение, но и тем, кто угрожает Европе — в положении дел середины XIX века — уничтожением.

## Список литературы

1. *Campbell J.* Bohater o tysiącu twarzy / przekł. A. Jankowski. Poznań, 1997.
2. *Cieszkowski A.* Ojczyzna nasza. Wydanie nowe zupełne. Poznań, 1922. T. 1.
3. *Cieśla-Korytowska M.* Co Mickiewicz i Słowianie mają do zaferowania Zachodowi? // O Mickiewiczu i Słowackim. Kraków, 1999.
4. *Gall A.* Romantyzm polski w perspektywie postkolonialnej. Rzec o zmaganiach z historią (Mickiewicz — Hegel) // Przegląd Humanistyczny. 2012. № 4 (433).
5. *Gombrowicz W.* Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie. Warszawa, 1990.
6. *Górski K.* Mickiewicz jako historyk i krytyk literatury czeskiej // Pamiętnik Literacki. 1925. № 26.
7. *Herder I. G.* Dziennik z podróży 1769 / przekł. T. Namowicz // Herder I. G. Wybór pism. Wrocław, 1988.
8. *Kiślak E.* Car-trup i Król-duch. Rosja w twórczości Słowackiego. Warszawa, 1991.
9. *Kola F.* Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym. Łódź, 2004.
10. *Lovejoy O.* Wielki łańcuch bytów / przekł. A. Przybysławski. Warszawa, 1999.
11. *Mickiewicz A.* Dzieła. Wydanie Jubileuszowe. Warszawa, 1955.
12. *Piwińska M.* Prelekcje o Polsce dla Zachodu. Mickiewicz — Miłosz // Mickiewicz. W 190-lecie urodzin / pod red. H. Krukowskiej. Białystok, 1993.
13. *Rudaś-Grodzka M.* Versklavtes Slawentum // Romantik und Geschichte. Polnisches Paradigma, europäischer Kontext, deutsch-polnische Perspektive / hrsg. A. Gall [et al.]. Wiesbaden, 2007.
14. *Ruszkowski J.* Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu. Wrocław, 1996.
15. *Said E.* Orientalizm / przekł. M. Wyrwas-Wiśniewska. Poznań, 2005.
16. *Schlegel A. W.* Wykłady o literaturze pięknej i sztuce / przekł. M. Kurkowska // Pisma teoretyczne niemieckich romantyków / wybrał i opracował T. Namowicz. Wrocław, 2000.
17. *Siwiec M.* «Nieznany bóg». O Nervalowskim Mickiewiczu // Romantyzm i zatrzymany czas. Kraków, 2009.
18. *Skwara M.* Mickiewicz i Emerson — Prelekcje paryskie // Pamiętnik Literacki. 1994. Z. 3.
19. *Stefanowska Z.* Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza // Pamiętnik Literacki. 1968. Z. 2.
20. *Walicki A.* Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu. Warszawa, 1970.
21. *Witowska A.* Mesjanistyczne tajemnice przeznaczeń w prelekcjach paryskich // Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza. Poznań, 1990.
22. *Wolff L.* Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Stanford UP, 1994.
23. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993.
24. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

Пер. с польск. Л. Мальцева