

ELIZA MAŁEK

Łódź

LEGENDA O AHASWERZE W TWÓRCZEJ INTERPRETACJI ROSYJSKICH ROMANTYKÓW

W literaturze ustnej i pisanej naszego kręgu kulturowego funkcjonuje po-każna (ale zarazem wyraźnie ograniczona, dająca się bez większego trudu zinten-wentaryzować) liczba wątków, motywów i obrazów, które urosły do rangi sym-boli o bogatej i skomplikowanej strukturze semantycznej. Ich znaczenie, ich wartość, ich siła wreszcie zasadzają się na tym, że w każdym z nich zostały zawarte mniej lub bardziej uniwersalne myśli dotyczące najważniejszych proble-mów ludzkiej egzystencji, takich jak: stosunek człowieka do Boga, do świata zewnętrznego i do drugiego człowieka, obowiązujące i postulowane systemy wartości ujmowane w kategoriach dobra i zła, cnoty i występku itd.

Wśród „odwiecznych obrazów”¹ utrwalonych przez europejską tradycję (ta-kich jak np. Syzyf, Prometeusz, Faust, Don Juan) znalazła się również postać Żyda Wiecznego Tułacza. Zafascynowała ona wielu pisarzy zachodnioeuropej-skich (np. J. W. Goethego, H. Ch. Andersena, L. A. von Arnima, N. Lenaua, E. Sue'a), a także kilku pisarzy rosyjskich.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia rosyjskiej karty z dziejów tej nie-pospolitej postaci, przypomnijmy pokrótce rodowód Ahaswera. Zdaniem badaczy powstanie legendy o Wiecznym Żydzie ma związek z apokryficznymi opowieścia-mi o męce Pańskiej, jakie zaczęły się pojawiać na chrześcijańskim Wschodzie niemal równoległe z przekazami ewangelii kanonicznych². W Europie pojawiła się ona najprawdopodobniej w rezultacie wypraw krzyżowych, a jej dalszemu rozpowszechnieniu sprzyjało utrwalenie tekstu na piśmie. Najstarszy z zacho-

¹ Por. np.: П. Н. Б е р к о в. Вклад восточных славян в разработку так называемых «мировых сюжетов». W: Славянские литературы. 6-ой Международный съезд славистов (Прага, август 1968). Доклады советской делегации. Москва 1968 s. 187-221.

² Zob. В. А д р и а н о в а. Из истории легенды о странствующем жиде в старинной русской литературе. W: Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 20. Кн. 3. С.-Петербург 1915 s. 217-232.

wanych przekazów rękopiśmiennych legendy o Wiecznym Żydzie pochodzi z kroniki napisanej przez angielskiego zakonnika o imieniu Mathaeus Parisiensis, który pod rokiem 1228 umieścił historię, jaką miał przekazać arcybiskup armeński. Opowiadała ona o odźwiernym z domu Piłata, Cartaphilusie, który był świadkiem sądu nad Chrystusem i po wydaniu wyroku „uderzył go pięścią w kark i zawołał szyderczo: «Idź, idź prędzej, Jezusie, czemu się ociągasz?». Jezus zaś spojrział nań wzrokiem surowym i rzekł: «Ja idę, a ty zaczekasz, aż wrócę». Mówiąc zaś słowami Ewangelisty: Syn człowieczy idzie, jako jest napisane, ty zaś czekać będziesz drugiego przyjścia mojego”³. Według relacji kronikarza Cartaphilus rzeczywiście żyje i co sto lat na poły obumiera, aby znowu przybrać wygląd 30-letniego mężczyzny, jaki miał w momencie pierwszego spotkania z Chrystusem. Cartaphilus stosunkowo szybko zrozumiał swój błąd i przyjął chrzest z rąk apostoła Jana, otrzymując imię Józef. Wędruje on po krajach Wschodu i Armenii, mając nadzieję, że zyska przebaczenie, bo zgrzeszył nieświadomie, w przeciwieństwie do Judasza, który zaparł się Chrystusa z niegodziwości.

Inna nieco wersja legendy, upowszechniona w Europie Zachodniej za pośrednictwem niemieckich wydań, czyni bohaterem szewca z Jeruzolimy, Ahasverusa, który „prześladował Chrystusa mając go za oszusta i słysząc, że arcykapłani i uczeni za takiego go uważali” i który „należał do liczby tych, co go powiedli przed arcykapłana, krzycząc, aby go ukrzyżowano zamiast Barabasza, co sprawiło, iż go na śmierć skazano, poczym pobiegł przed dom swój, mimo którego Jezus Chrystus musiał przechodzić i oznajmił o tem swojej rodzinie, aby go także widziała, a wzięwszy małe swe dziecko na ręce, stanął we drzwiach. [...] Pan Jezus przechodząc obarczony krzyżem, oparł się o dom Żyda, a ten dla okazania gorliwości, podbiegł i odepchnął go z obelżywemi słowy, wskazując na miejsce męki, dokąd iść był winien. Wtedy Jezus Chrystus popatrzył nań długo i rzekł: «Ja się zatrzymam i spocznę, a ty pójdziesz». I zaraz postawiwszy na ziemi dziecię, Żyd uczuł, że się w domu już zatrzymać nie zdoła. Poszedł za tłumem i przypatrywał się śmierci Pana Jezusa, poczem nie mógł już wrócić do domu, do Jeruzolimy i odtąd nie ujrzał już nigdy żony ani dzieci: błąkał się po cudzych krajach, w sto lat dopiero wrócił i znalazł już Jeruzolimę zburzoną, tak iż nic w niej poznać nie mógł. Nie wiedział też, iż Pan Bóg postanowił uczynić zeń świadka śmierci i męki Chrystusa, na ciągle przekonywanie niedowiarków i bezbożników, zachowując go tak długo przy życiu, a może nawet przeznaczając mu dotrwanie do dnia sądnego”⁴.

³ Cyt. za: J. Karłowicz. *Żyd wieczny tułacz. Legenda średniowieczna*. „Biblioteka Warszawska” 1873 t. 3 s. 2.

⁴ Przytaczam za: tamże s. 4-5.

Obie piśmienne wersje legendy różnią się szczegółami, takimi jak imiona i pochodzenie bohaterów, forma i pobudki ich bluźnierczego zachowania, natomiast ich struktura głęboka jest taka sama i wykazuje wyraźne pokrewieństwo z ludowymi opowieściami o ziemskich wędrownkach istot nadprzyrodzonych. Pozwala to z dużym prawdopodobieństwem określić schemat fabularny oralnych wersji legendy. Jej trzonem, organizującym warstwę tematyczną utworu, jest spotkanie człowieka z nie rozpoznaną przez niego istotą wyższą (tu: Chrystusem) i niezadośćuczynienie jej prośbie, które jest traktowane jako obraza wymagająca odpowiedniej kary. Kara zaś, która ma charakter zaklęcia i cudu zarazem, służy nie tylko ukaraniu konkretnego człowieka, ale jest jednocześnie pouczeniem i przestrożą dla innych.

Legenda o Wiecznym Żydzie powstała w środowisku chrześcijańskim, a nie pogańskim, na co wskazuje nie tylko obecność w niej postaci Chrystusa, lecz również wyraźne nawiązania do biblijnej, głównie zaś nowotestamentowej aksjologii. Ujawnia się ona m.in. w traktowaniu chronotopu drogi jako drogi pokuty, której kresem ma być ponowne przyjście Chrystusa, w wyraźnym przeciwstawieniu życia doczesnego i wiecznego. I jeśli nawet zgodzimy się z Karłowiczem, że pewne części składowe legendy „okazują wyraźne powinowactwo z motywami pogańskimi”⁵, to musimy pamiętać, że wszystkie one zostały wpisane w ramy etyki i eschatologii chrześcijańskiej.

Z czasem legenda o Wiecznym Żydzie przekształciła się w podanie z konkretnym narratorem, dokładnie lokalizującym miejsce akcji, uwiarygodniającym i wyjaśniającym czynności bohatera⁶. Niezwykłą popularność zdobyła broszura pt. *Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus*, jaka ukazała się w 1602 r. w Gdańsku. Ona ostatecznie ustaliła imię Wiecznego Żyda i przełożona na wiele języków (w tym również na rosyjski⁷) wywarła ogromny wpływ na literaturę europejską, zapładniając wyobraźnię licznych twórców⁸.

Warto przypomnieć, że legenda o Wiecznym Żydzie zainteresowała również pisarzy rosyjskich. Znał ją (prawdopodobnie na podstawie lektury *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Jana Potockiego) Aleksander Puszkina, a także Wilhelm Küchelbecker, Wasilij Żukowski, Eduard Gubier, Aleksander Żukowski (Bernet), Jakow Połonski, Maksym Gorki i Wsiewołod Iwanow. Spotkanie z legendą okazało się najbardziej owocne dla poetów romantycznych, z których

⁵ Tamże s. 221.

⁶ O wyznacznikach gatunkowych legendy i podania zob.: A. E. Woźniak. *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*. Lublin 1988.

⁷ Rosyjski przekład z r. 1663, włączony do tzw. kurantów, przypomina B. Адрианова (jw.).

⁸ Szerzej pisze o tym G. K. Anderson w obszernej monografii pt. *The Legend of the Wandering Jew* (Brown University Press 1965 s. 38-70, 128-396).

aż czterech: W. Żukowski, A. Żukowski, W. Küchelbecker i E. Gubier zdecydowało się uczynić Ahaswera bohaterem obszerniejszych poematów. Utwór Żukowskiego – m.in. dzięki temu, że został przełożony na niemiecki i francuski – jest od czasu do czasu wspominany przez badaczy⁹, pozostałe trzy praktycznie nie były przedmiotem uwagi historyków literatury rosyjskiej, choć – jak sądzę – nie są pozbawione wartości artystycznej i myślowej. Ta właśnie okoliczność, jak również chęć odpowiedzi na pytanie, dlaczego postać Ahaswera niemal równocześnie zainteresowała kilku różnych twórców, nie utrzymujących z sobą bezpośrednich kontaktów, sprawiła, że postanowiłam sięgnąć po dawno zapomniane teksty. Jeden z nich wszakże, a mianowicie poemat A. Żukowskiego (Berneta) pt. *Wieczny Żyd*, okazał się poza naszym zasięgiem, pozostałe, czyli *Wieczny Żyd* Küchelbeckera, *Wieczny Żyd* Gubiera i *Ahaswer. Żyd Tułacz* W. Żukowskiego, spróbujemy teraz scharakteryzować.

Na początku lat trzydziestych XIX w. Küchelbecker rozpoczął pracę nad *Rosyjskim Dekameronem* – utworem, który miał się składać z ramy narracyjnej w prozie, prezentującej w sposób dyskursywny pisarskie *credo* autora i spinającej cały szereg poematów wierszem, realizujących wyartykułowane w ramie założenia teoretyczne. Ostatnim poetyckim ogniwem *Rosyjskiego Dekameronu* miał być poemat *Ahaswer*.

Do pracy nad *Wiecznym Żydem* (w dziennikach i notatkach poemat bywa nazywany już to *Ahaswer*, już to *Wieczny Żyd*) przystąpił Küchelbecker 6 kwietnia 1832 r. z dużym zapałem (napisał wówczas wstęp), ale już po dziesięciu dniach zrozumiał, że rozrośnie się on w samodzielne dzieło (por. zapis w *Dzienniku* pod datą 16 kwietnia 1832 r.)¹⁰. Pod koniec miesiąca pierwsza część poematu była już prawie gotowa, ale w maju pojawiły się niespodziewane trudności i poeta zdecydował się przerwać pracę nad *Ahaswerem*. Nie porzucił jednak pomysłu i po pewnym czasie znów zabrał się za dzieło. Wiadomo, że w grudniu 1837 r. napisał czwartą pieśń, a całość, licząc siedem pieśni, przepisał na czysto w 1842 r., mając nadzieję, że uda mu się opublikować poemat. Jednakże czytelnicy zapoznali się z tym utworem represjonowanego poety dopiero w trzydzieści lat po śmierci Küchelbeckera, kiedy to czasopismo „Русская старина” wydało tekst *Wiecznego Żyda* z rękopisu udostępnionego przez dzieci autora¹¹.

Spróbujemy teraz odpowiedzieć na pytanie, w jakim celu Küchelbecker sięgnął po starą legendę o Ahaswerze, jak ją odczytał i jaki nadał jej sens (bo nie o

⁹ Por. tamże s. 256-257.

¹⁰ В. К. К ю х е л ь б е к е р. Путешествие. Дневник. Статьи. Издание подготовили Н. В. Королева, В. Д. Рак. Ленинград 1979 s. 116.

¹¹ Por. uwagi wydawcy do edycji pośmiertnej poematu w marcowym numerze czasopisma „Русская старина” (т. 21:1878 s. 462).

popularną parafrazę tu chodziło). Jeśli wnikliwie przeczytamy dzienniki pisarza z lat zesłania, to przekonamy się, że jednym z najczęściej podejmowanych przez niego tematów jest temat wiary i niewiary, istnienia i nieistnienia Boga. Znalazłszy się w tak trudnej do zaakceptowania sytuacji, Küchelbecker wielokrotnie próbował znaleźć właściwy klucz do interpretacji własnego losu i losu innych ludzi, niestuszenie – jeśli patrzeć na nich z ludzkiej, ziemskiej perspektywy – cierpiących za czyny moralnie nienaganne (por. s. 348, 432 i in.).

Poemat o Wiecznym Żydzie miał być odpowiedzią poety nie na błahe problemy współczesnej rosyjskiej codzienności, lecz na liczne próby rozumowego negowania wiary w Boga. W liście do swego siostrzeńca, N. Glinki, z grudnia 1835 r. Küchelbecker tak formułował zasadniczą ideę utworu: „Тут-то, брат, набеги не на причуды, и слабости, и глупости столичные и уездные, как в мистерии [tzn. w *Iżorskim* – E. M.], а почти на все, что мудрость, отмечающая веру, привыкла выдавать нам за славу, и доблесть, и высокое”¹². Utwór ten miał więc pokazać, że bez prawdziwej wiary, która jest tu rozumiana jako wiara chrześcijańska w ogóle (w pewnych tylko fragmentach pieśni piątej można by się doszukiwać akcentów proprotestanckich), nie sposób pojąć sensu życia człowieka i wszechświata, że tylko wiara stwarza możliwość oglądu spraw doczesnych z perspektywy wieczności, tylko wiara może dać człowiekowi poczucie spokoju i bezpieczeństwa.

Poemat składa się z siedmiu pieśni, w syntetycznym skrócie przedstawiających historię rodzaju ludzkiego od chwili męki Chrystusa do jego powtórnego przyjścia. Początek pierwszej pieśni, utrzymany w stylu medytacyjno-filozoficznym i zawierający wyraźne akcenty autobiograficzne, zwraca uwagę czytelnika na ulotność życia doczesnego, nieustanne przemijanie pokoleń, strach człowieka przed śmiercią i obawy o życie pozagrobowe. Autor umiejętnie wykorzystuje tu biblijną topikę obrazującą przemijanie (życie podobne do cienia, pary wodnej, śladu na wodzie itd.). Dalsze rozmyślania doprowadzają narratora do myśli zasadniczej: tylko prawdziwa wiara może uspokoić, pocieszyć, ukoić duszę strapionego człowieka. Wiara i nadzieja na to, że Bóg obdarzy go prawdziwą, wieczną i nieprzemijającą radością.

Sformuławszy ogólne przesłanie poematu, narrator prezentuje głównego bohatera utworu – Ahaswera. Siedzi on w swoim domu przy drodze wiodącej z Jerozolimy na wzgórze Czaszki, czyli Golgotę, czytając stare księgi i obserwując zapadający zmrok, a później nawałnicę, która budzi w jego duszy niejasną tęsknotę do światła prawdy idącego z nieba, tęsknotę, której jednak nie jest jeszcze w stanie zrozumieć, by właściwie pokierować życiem, jak ze smutkiem zauważa opowiadacz. W następującym w ślad za tym monologu Ahaswer ze

¹² К ю х е л ь б е к е р. Путешествие s. 672.

smutkiem mówi o losach Jerozolimy i państwa Dawidowego wydane go na łup rzymskim najeźdźcom, o płonnych nadziejach na zmianę sytuacji wywołanych pojawieniem się Jana Chrzciciela i rozbudzeniem nowych nadziei na wyzwolenie kraju przez tego, który już od trzech lat zadziwia lud cudami.

Почто же медлить? Скоро-ль, скоро-ль Он
Венец Давида на себя возложит,
Шагнет – и власть языков уничтожит
И свободит поруганный Сион?¹³

Z takimi myślami zastaje Ahaswera jego przyjaciel i powiernik Natan, który opowiadając o wskrzeszeniu Łazarza, utwierdza go w przeświadczeniu o niebywalej mocy Chrystusa. Nadzieja Ahaswera rośnie jeszcze bardziej, gdy obserwuje on tryumfalne wejście do Jerozolimy. Jednakże ten, któremu tłumy śpiewały „Hosanna”, również następnego dnia nie podejmuje żadnych kroków przeciwko Rzymianom. Kiedy okazuje się ostatecznie, że:

Нет, и не мыслит возвратить свободу
Спаситель всех Адамовых сынов
Нетерпящему временных оков,
Но к вечным равнодушному народу!
(412)

Ahaswer, „syn prochu”, przestaje się zachwycać „Synem Boga”, który zawiódł jego oczekiwania, i nawet nie próbuje zrozumieć motywów jego działania. Więcej nawet, kiedy Natan informuje go o zamiarze wydania Chrystusa na śmierć, a następnego dnia z rozpaczą mówi, że Judasz zdradził swego Mistrza, a tłum żąda jego ukrzyżowania, z nienawiścią i śmiechem powtarza słowa: „Смерть Ему / И да не явится Ему пощада!” (414). Kiedy zaś przed jego domem pojawia się Chrystus:

Растерзанный, согбенный под крестом,
под бременем страданий непомерных,
.....
Он в двери дома своего исходит
И шепчет: «Покиваю же главою,
Унижу, посрамлю его хулой!»
И стал, и взор неистовый возводит,
И, жадный, ищет жертв среди толпы.
В пути коснеют тяжкия стопы
Спасителя: под кровом Агасвера
Остановился Он. Тогда грехов

¹³ В. К ю х е л ь б е к е р. Вечный жид. Поэма „Русская старина” т. 21:1878 (март) s. 409. Niżej wszystkie cytaty z poematu przytaczam według tegoż wydania ze wskazaniem odpowiedniej strony w tekście.

Отступника исполнилася мера:
 Хотел вщцать — не может; но без слов
 От прага оттолкнул, немилосердый,
 Того, кто бы смягчил и камень твердый,
 Кто шел на муку за врагов!

(414)

Następne pieśni pokazują tajemniczego, ponurego wędrowca, który jest kolejno świadkiem oblężenia i zburzenia Jerozolimy, prześladowania chrześcijan w imperium rzymskim, wydarzeń w Canossie, sądu nad Lutrem i rewolucji francuskiej. W pierwszych wersjach ostatniej, siódmej pieśni narrator dokonuje podsumowania peregrynacji swojego bohatera:

Вот так-то Агасвер
 Переплывал моря и реки;
 Прошел все земли, все страны и веки,
 И видел колыбель и гроб племен и вер,
 Рождение и кончину мнений.
 Он длинную прошел аллею поколений
 И был свидетелем холодным много раз,
 Как человечества упавший с неба гений
 От смрадного дыхания зараз,
 От жадного ножа крамолы и смятений,
 От труса и войны, грехов и заблуждений,
 В смертельных корчах издыхал.

Zmuszając swego bohatera do podróży w czasie i przestrzeni, Küchelbecker daje mu możliwość przekonania się, że żaden człowiek nie może rzucać wyzwania Bogu, nie może też oceniać jego czynów, jego wyroków, bowiem – jak pisał we wstępie do poematu – „Небо [...] всегда и везде право; Промыслу нечего перед нами оправдываться” (405). I jeśli człowiek nie chce, aby jego przeznaczeniem była rozpacz i beznadziejność, powinien zwrócić się ku Bogu, powinien odrzucić pychę i pokornie wznieść oczy ku niebu („в область света, истины, духа”), a wtedy jego cierpienia się zakończą. Ahaswer, ten krótkowzroczny syn ziemi – jak go nazywa autor – który na początku swojej drogi życiowej dokonał złego wyboru, bowiem opowiedział się za tym, co ziemskie, a odrzucił to, co boskie, niebiańskie, jawi się nam jako postać tragiczna. Ma on, zdawać by się mogło, wiele możliwości odnalezienia prawdziwego Boga, podczas swoich wędrówek spotyka bowiem chrześcijan, którzy nie wahają się oddać swojego życia za Chrystusa, poznaje zasady religii chrześcijańskiej, umie nawet jej wyznawcom wytknąć niewłaściwą interpretację niektórych dogmatów (zob. jego rozmowę z papieżem Grzegorzem VII), sam jednak nie przyjmuje chrztu, nie stapia się z chrześcijańską społecznością, ale trwa w swoim uporze i dumie, która nie pozwala mu ani na krok zbliżyć się do światła prawdy. Niezwykle

charakterystyczna jest przy tym reakcja Ahaswera na śmierć chrześcijanki Zoi i jej narzeczonego Aminta:

Стоял же у подножья трибунала
 Во все то время мрачный Иудей,
 И будто в темной глубине зеркала
 Пред взорами души его всплывала
 Картина прежних дней.
 Ему знакомый образ отражала
 Священный, дивный юная чета:
 Пред ним воскрес Христос в них, избранных Христа;
 Так с тверди солнце сходит в грудь кристалла,
 Так в лучезарные, златые небеса
 Им превращается смиренная роса.
 Но где гордыня, там не созревает вера;
 Надменных чуждо Божество:
 Сразило то святое торжество,
 Но не восторгом сердце Агасвера.

(433)

Tak więc przykład innych ludzi niczego nie nauczył Wiecznego Żyda. Jego spór z Bogiem – który przyszedł na ziemię nie po to, aby walczyć o odrodzenie państwa narodu wybranego, lecz po to, żeby zbawić wszystkich synów Adamowych – jest bowiem jakby jego osobistą sprawą (a może jednocześnie sprawą całego ludu żydowskiego, który nie zdołał dostrzec w Chrystusie z dawna oczekiwanego Mesjasza) i jej rozwiązanie wymaga, aby dopełniła się wola Boża. Ahaswer, który zgodnie z wyrokami Boskimi (*notabene*, w poemacie Küchelbeckera Chrystus nie wypowiada żadnych słów, nie uprzedza Ahaswera o swoich wobec niego zamiarach, co oczywiście komplikuje znacznie losy Żyda) zamknął oczy ostatniemu ze śmiertelników, musi poczekać na ponowne przyjście:

Из-за пучины солнцев и светил
 Христа, распятого велением Пилата.

(461-462)

Ostatnie wersy poematu zapowiadają Jego przyjście, a więc i koniec pielgrzymowania Ahaswera. Utrudzony wędrowiec siada na stosie kamieni i podnosi oczy:

На встречу дивной и таинственной заре,
 Предвестнице, что сходят Непостижный.

(462)

Ponowne spotkanie Wiecznego Żyda z Chrystusem jest więc bliskie, ale poeta nie podejmuje się rozstrzygać, jak ono wyglądało. Wzmianka, że Ahaswer wznosi swe oczy w kierunku nieba, może być jednak odczytana jako zapowiedź przeobrażenia grzesznika.

*

„Łabędzia pieśń” Wasilija Żukowskiego, nie ukończony poemat pt. *Ahaswer. Żyd Tułacz*, różni się znacznie od utworu Küchelbeckera, i to zarówno pod względem formalnym (poza krótką stosunkowo ekspozycją i zawiązaniem konfliktu ma on bowiem postać bardzo słabo motywowanego monologu tytułowego bohatera, który znalazłszy się z woli Opatrzności na Wyspie Św. Heleny, opowiada swe dzieje upadłemu imperatorowi), jak i ze względu na sposób konstrukcji głównego bohatera. Jeśli bowiem Ahaswer byłego dekabrysty jest osobą silną, uparcie próbującą bronić swoich – niesłusznych skądinąd – racji, to Wieczny Żyd Żukowskiego jest przede wszystkim człowiekiem słabym.

Poeta rozpoczyna utwór od sceny wędrówki Chrystusa na Golgotę i niecnego uczynku Ahaswera, który odpycha od swoich drzwi Zbawiciela uginającego się pod ciężarem krzyża:

Он нес свой крест тяжелый на Голгофу;
Он, всемогущий, вседержитель, был
Как человек измучен; пот и кровь
По бледному его лицу бежали;
Под бременем своим он часто падал,
И наконец, [...]

он хотел остановиться

У Агасферовых дверей, дабы,
К ним прислонившись, перевести на миг
Дыханье. Агасфер стоял тогда
В дверях. Его он оттолкнул от них
Безжалостно. С глубоким состраданием
К несчастному, столь чуждому любви,
И сетуя о том, что должен был
Над ним изречь, как Бог свой приговор,
Он поднял скорбный взгляд на Агасфера
И произнес: «Ты будешь жить,
Пока я не приду» – и удалился¹⁴.

Wstępna prezentacja tytułowego bohatera stawia go w niezwykle niekorzystnym świetle. Jego niczym nie motywowana bezduszość, brak jakiegokolwiek współczucia wobec cierpiącego Jezusa zostają dodatkowo spotęgowane przez niezwykle reakcję Chrystusa, który bez gniewu, bez chęci zemsty, lecz w akcie miłości i miłosierdzia wypowiada słowa skazujące Ahaswera na liczne cierpienia, ale zapewniające mu ponowne, jakościowo odmienne spotkanie ze Zbawicielem.

¹⁴ В. А. Жуковский. Сочинения в трех томах. Т. 2. Москва 1980 s. 411. Wszystkie pozostałe przytoczenia z poematu Żukowskiego podaję za tym właśnie wydaniem ze wskazaniem odpowiedniej strony w tekście.

Ahaswer nie od razu pojął sens słów wypowiedzianych przez Chrystusa. Zrozumienie przyszło w chwili, gdy zobaczył ruiny Świętego Miasta. I wtedy po raz pierwszy postawił przed sobą pytanie, jakiego nigdy nie stawiał dumny bohater Küchelbeckera:

Из этой бездны разрушенья снова
Послышалось мне: «Ты будешь жить,
Пока я не приду». Тут в первый раз
Постигнул я вполне свою судьбину.
Я буду жить! я буду жить, пока
Он не придет!.. Как жить?.. Кто он? Когда
Придет?..

(423)

Po stosunkowo krótkim okresie buntu, lamentów na niesprawiedliwy los, po nieudanych próbach samobójczych Ahaswer swoim ciałem zasłaniający antiochijskiego patriarchę, wydanego na pożarcie lwom w rzymskim amfiteatrze, doznaje łaski zrozumienia transcendencji. Przeżycia tego dnia bohater relacjonuje Napoleonowi następująco:

Что после в оный чудный день случилось,
Не помню я; но в благодатном взгляде,
Которым мученик меня усвоил
В последний час свой небесам, опять
Блеснула светлая звезда, мгновенно
Мне некогда блеснувшая с Голгофы,
В то время безотрадно, а теперь
Как луч спасения. Как будто что-то
Мне говорило, что моя судьба
Переломилась надвое; стремленье
К чему-то не испытанному мною
Глубоко мне втеснилось в грудь [...]

.....
В языке нет слова,
Чтоб имя дать подобному мгновенью,
Когда с очей души вдруг слепота
Начнет спадать, и божий светлый мир
Внутри и вне ее, как из могилы
Начнет с ней вместе воскресать. Такое
Движение в моей окаменелой
Душе незапно началось...

(430-431)

Jest to kulminacyjny moment w duchowym rozwoju Ahaswera: dalsze wypadki, w tym chrzest na wyspie Patmos udzielony mu przez apostoła Jana, pierwsza komunia i proroczy sen z motywami apokaliptycznymi, są konsekwencją duchowego przebudzenia Wiecznego Żyda, jakie dokonało się owego pamiętnego dnia w Rzymie. I chociaż kara jeszcze się nie skończyła, Ahaswer zrozumiał, że

w przekleństwie, które wyrzekł idący na Golgotę Chrystus, było ukryte błogosławieństwo. I dlatego mógł już z pełną świadomością powiedzieć:

Я с ним, он мой, он все, в нем все, им все;
 Все от него, все одному ему.
 Такое для меня знаменованье
 Теперь приняла жизнь. Я казнь мою
 Всем сердцем возлюбил: она моей
 Души хранитель. И с людьми, меня
 Отвергшими, я примирюсь, в сердце
 Божественное поминая слово:
 «Отец! Прости им; что творят, не знают!»
 (444)

Chwila, w której cierpienie zrodziło radość, a męka miłością zmartwychwstała, jest właściwie kresem duchowej wędrówki pielgrzymującego Ahaswera. Wydarzenia zewnętrzne nie mają (i już nie mogą mieć) żadnego wpływu na jego dalsze losy. One się już dopełniły. Drugie, decydujące spotkanie z Chrystusem nastąpiło wcześniej niż w poemacie Küchelbeckera. Być może tym, a nie tylko śmiercią, należałoby tłumaczyć fakt nieukończenia przez Żukowskiego poematu o Żydzie Wiecznym Tułaczem. Powieść poetycka, nawet najbardziej romantyczna, nie może się przecież przekształcić w wypowiedź o charakterze wyłącznie lirycznym. A ostatnie fragmenty monologu Ahaswera są praktycznie bezustanną modlitwą, modlitwą dziękczynienia i uwielbienia wobec Stwórcy nieba i ziemi.

*

Autorem kolejnej, również nie zakończonej z powodu przedwczesnej śmierci, poetyckiej parafrazy legendy o Ahaswerze był mniej znany twórca epoki romantyzmu, rówieśnik Lermontowa – Eduard Gubier (1814-1847). Pracę nad poematem rozpoczął w r. 1847, mając nadzieję na stworzenie czegoś znacznie mniej ulotnego niż przepojona pesymizmem intymna liryka. Pierwszym krokiem na tej drodze był poemat *Prometeusz* z r. 1845, którego cechą charakterystyczną była kosmiczna perspektywa, globalne widzenie spraw ludzi i świata. Następną próbą pozostawienia po sobie „wyrazistego śladu”, „owocnej myśli” „szlachetnego trudu” miała być właśnie praca nad poematem o Wiecznym Żydzie, przerwana – jak wspomnieliśmy – zgonem poety. Niemniej – i tu wypadnie się zgodzić z A. Tichmiejewem, redaktorem pośmiertnego wydania Dzieł Gubiera – zachowany fragment, stanowiący zaledwie prolog do zamierzonego poematu, wart jest przypomnienia, gdyż odznacza się „dużą dojrzałością i mistrzostwem”¹⁵.

¹⁵ Рог. Сочинения Эдуарда Ивановича Губера. Изданные под редакцией А. Т. Тихмеева с портретом и биографией автора. Т. 1. С.-Петербург 1859 s. 412.

Pierwsza część Prologu przedstawia dwa epizody z życia Chrystusa: scenę modlitwy na Górze Oliwnej i scenę wydania Jezusa przez Judasza. Druga zapoznaje czytelnika z tytułowym bohaterem poematu. W scenerii nocnego pejzażu pojawia się postać człowieka o surowym i dzikim obliczu, który zwraca się do groźnego Jehowy z płomienną modlitwą, aby ratował swój lud przed Nazareńczykiem, odciągającym od prawdziwej wiary całe rzesze Żydów:

Ты видишь, грозный Бог Иегова,
 Как развратился Израиль
 От соблазнительного слова,
 Как для пришельца молодого
 Тебе, о Боже, изменил.

.....
 От храма твоего с презреньем
 Бежит бессмысленный народ,
 Купаясь верой и смиреньем
 В потоке иорданских вод¹⁶.

Nie czekając na ingerencję sił wyższych, Ahaswer decyduje się na czyn mający zapobiec dalszemu rozprzestrzenianiu się herezji. Zapewnia więc Jehowę, że sam podejmie walkę z Chrystusem:

За Божий храм решился я
 На страшный подвиг. Одинок
 В душе сокрытая глубоко
 Росла и зрела месть моя.

.....
 Настало время! В час урочный
 Его погибель решена...

(418)

Tymczasem do jego uszu dochodzą wieści o pojmaniu Jezusa, o ohydnej zdradzie ucznia i tłumu, który tak niedawno rzucał do Jego stóp gałązki palmowe, i Ahaswera, który przecież nigdy nie był zwolennikiem Chrystusa, ogarnia wstyd, a do serca zakrada się mimowolne współczucie wobec tego cichego, bezbronnego człowieka. Nie odpowiada więc na wezwanie żadnego krwi tłumu i nie udaje się do domu Pilata domagać się skazania Nazareńczyka. I wtedy przed drzwiami jego domu pojawia się dręczony wyrzutami sumienia Judasz, rzuca pod nogi Ahaswera trzydzieści srebrników i odchodzi.

Trzecia część Prologu opowiada o sędzie, o naigrzaniu się tłumu nad wydanym na śmierć Jezusem. Narrator jeszcze raz podkreśla niezależną postawę Ahaswera, który z pogardą obserwuje zachowanie gawiedzi i pełen gniewu

¹⁶ Tamże s. 417. Dalej wszystkie cytaty z poematu Gubiera według tego wydania ze wskazaniem odpowiedniej strony w tekście.

wychodzi przed swój dom z zamiarem „skarcenia” współziomków. Zamiaru tego jednak nie realizuje, bowiem przed progiem jego domu pojawia się padający pod ciężarem krzyża Chrystus:

Но вот перед его порогом
 Страдалец в рубище убогом
 Упал под бременем креста.
 И тихо с кроткою мольбою
 На нем измученный борьбою
 Остановился взор Христа.
 «О, дай мне отдохнуть немного!»
 Он молвил с тайною тоской;
 Но Агасфер, грозя рукой,
 Его отталкивает строго.
 «Иди!» — он грозно произнес;
 И встал страдалец изнуренный
 И очи грустныя вознес
 Он к небесам с мольбой смиренной;
 Потом вздохнул и тихо рек:
 «Иди, жестокий человек!
 Отныне впредь, из века в век,
 Ни сна, ни отдыха не зная,
 В цепях земного бытия,
 Ты будешь жить, не умирая,
 Для всех чумой, как ныне я.
 Не будет мира над тобою,
 Не будет гроба для тебя,
 Пока с послушною мольбою
 Главы не склонишь пред Мною,
 Мои глаголы возлюбя!»

(424)

Tak oto zawiązuje się węzeł dramatyczny poematu, węzeł, którego rozwiązanie będzie możliwe tylko wtedy, kiedy Ahaswer zrozumie swój błąd, kiedy w akcie pokory i miłości skłoni głowę przed Chrystusem. Ale zanim to nastąpi, musi on doświadczyć wielu cierpień, musi uzmysłowić sobie całą nędzę ziemskiego bytowania.

W ostatniej części Prologu narrator znowu stawia Ahaswera przed obliczem Chrystusa, każąc mu być świadkiem Jego śmierci i niezwykłych zjawisk przyrody, jakie tej śmierci towarzyszą. I tym razem Ahaswer nie miesza się z tłumem stojącym przed Golgotą. W osamotnieniu przeżywając te niezwykle wydarzenia, udaje się do pustej świątyni, aby prosić „starego Boga” o pomoc. Tu widzi, jak zasłona przybytku rozdziera się na dwoje i ponownie słyszy straszny głos zabraniający mu pozostawania na jednym miejscu. Ucieka więc z rodzinnego miasta, miasta Boga Jehowy, na obrzeżach Jerozolimy natyka się na wiszącego na drzewie Iskariotę i przerażony tym widokiem rzuca się do ucieczki:

Он поднял взор: — над ним, высоко,
 Висит, качаясь одиноко,

Холодный труп... «Искарнот!» –
 Воскликнул он – и снова, снова
 Среди безмолвия ночного
 Бежит один в глухую тьму;
 И мертвый дом Иеговы,
 И новый крест для жертвы новой
 Повсюду видится ему...

(428)

W tym miejscu urywa się tekst poematu Gubiera i czytelnik już nigdy się nie dowie, jakimi drogami zamierzał poeta poprowadzić swojego bohatera, w jakie wydarzenia pragnął go uwikłać. Jedno wszakże jest oczywiste: Ahaswer musi po raz drugi spotkać Chrystusa i spotkanie to powinno się stać dla dumnego samotnika okazją do pełnego oddania się Bogu, do pełnego i ostatecznego zmazania swej winy. A czy nastąpi ono dopiero w chwili ponownego przyścia Chrystusa na ziemię (jak np. u Küchelbeckera), czy wcześniej (jak u Żukowskiego), nie ma właściwie żadnego znaczenia.

Na zakończenie warto by chyba było się zastanowić, dlaczego ci właśnie, a nie inni poeci sięgnęli po starą legendę o Wiecznym Żydzie, czy i na ile byli oryginalni w jej odczytywaniu, skąd mogli czerpać inspirację i zachętę do swojej pracy. Jak wiadomo, zarówno Küchelbecker i Gubier, jak i Żukowski byli doskonale obeznani z literaturą niemieckiego obszaru językowego (pierwsi dwaj pochodzili z niemieckich rodzin protestanckich, ostatni przez wiele lat przebywał w Niemczech), którą czytali w wersji oryginalnej i chętnie tłumaczyli¹⁷, a więc mieli okazję zaobserwować swoistą modę na Ahaswera, jaka zapanowała wśród pisarzy niemieckich drugiej połowy XVIII-pocz. XIX w. Nie ulega wątpliwości, że znali dzieła Goethego (w tym również *Dichtung und Wahrheit*, do którego weszły fragmenty nie ukończonego poematu o Wiecznym Żydzie) i Schillera (w tym romans prozą *Der Geisterseher*, w którym Ahaswer odgrywa poważną rolę), a także poematy Nikolausa Lenaua *Der ewige Jude* oraz *Ahasver, der ewige Jude*, Adalberta von Chamisso – *Der neue Ahasverus*, Juliusa Mosena – *Ahasverus* itd.¹⁸ Można więc suponować, że one właśnie (a niewykluczone, że również jakieś niemieckie druki jarmarczne) dostarczyły rosyjskim poetom wiadomości o „biografii” Wiecznego Żyda i w jakimś stopniu zaważyły na kształcie artystycznym ich dzieł.

¹⁷ Przekładowa działalność Żukowskiego i Küchelbeckera jest powszechnie znana, dodamy więc tylko, że również Gubier chętnie tłumaczył niemieckich autorów. Jest on m.in. autorem przekładu (wprawdzie niezbyt udanego) I części *Fausta* Goethego.

¹⁸ Por. np.: W. Z i r u s. *Ahasverus, der ewige Jude*. W: *Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur*. Bd. 6. Hrsg. von P. Merker, G. Ludtke. Berlin–Leipzig 1930.

Należy jednak podkreślić, że romantycy rosyjscy uwypuklili przede wszystkim religijny wymiar legendy o Żydzie Tułaczu¹⁹. Wiąże się z tym wertykalne operowanie przestrzenią, wyrażające się w rozmyślnym przeciwstawianiu ziemi – miejsca doczesnej egzystencji człowieka, miejsca wygnania, mroku, smutku i obrzydliwości – niebu, jako krainie światłości, miejscu wiecznego szczęścia związanego z możliwością ciągłego obcowania z Bogiem, z traktowaniem wędrówki bohatera w czasie i przestrzeni jako pielgrzymki człowieka ku Bogu. Tym być może należy też tłumaczyć uzupełnianie legendowej opowieści pewnymi faktami z ewangelii kanonicznych (por. np. opis modlitwy Chrystusa na Górze Oliwnej z pierwszych części Prologu do poematu Gubiera, wzmianki o wskrzeszeniu Łazarza i tryumfalnym wjeździe do Jerozolimy w I pieśni poematu Küchelbeckera) czy obrazami zaczerpniętymi z Apokalipsy św. Jana (u Żukowskiego i Küchelbeckera). Ich utwory pokazują, ku czemu prowadzi niezawierzenie człowieka Chrystusowi, ku czemu prowadzi walka człowieka z Bogiem i jak tragiczne są jej konsekwencje. Ale nie są to dzieła o pesymistycznej wymowie, nie odbierają bowiem nadziei na ponowne spotkanie człowieka i Boga. Jego droga ku Chrystusowi może być długa i wyboista, ale Bóg umożliwia człowiekowi jej przebycie. Jedynym warunkiem, jaki musi on spełnić, jest wyzbycie się pychy. Bowiem tylko człowiek zdolny do pokory jest również zdolny do prawdziwej wiary, która pozwala oddać się Bogu w przynoszącą niewysłowioną radość niewolę.

Na kształcie artystycznym poematów niewątpliwie zaważyła romantyczna orientacja poetów. Jej wyrazem jest z jednej strony fragmentaryczna, luźna kompozycja utworów, a w *Wiecznym Żydzie* Żukowskiego również częściowa inwersja fabuły, z drugiej zaś konstrukcja głównego bohatera, który ma wiele cech romantycznego samotnika, opętanego nierealną ideą uwolnienia Żydów z niewoli Rzymian, rzucającego wyzwanie Bogu, dumnego i upartego zarazem. Poematy Küchelbeckera, Żukowskiego i Gubiera powinny być traktowane jako integralna i ważna część ich twórczości. Odzwierciedlają one bowiem tak często pomijaną przy omawianiu dziejów literatury rosyjskiej głęboką religijność poetów, rodzącą potrzebę poszukiwania wyższego sensu ludzkiej egzystencji.

¹⁹ W niektórych wersjach zachodnioeuropejskich natomiast wędrówka Ahaswera w czasie i przestrzeni jest dla autorów dobrą okazją do pokazania w satyrycznym świetle krajów i ludzi, z którymi Wieczny Tułacz się styka i których przywary rejestruje ze szczególną ostrością. Zdarzały się też próby wykorzystania legendy w celu zdeprecjonowania całego narodu żydowskiego, który obciążano winą za zamordowanie Boga.

ЛЕГЕНДА ОБ АГАСФЕРЕ
В ТВОРЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ РУССКИХ РОМАНТИКОВ

Р е з ю м е

В настоящей статье делается попытка сопоставительного анализа русских романтических поэм, в центре которых стоит один из популярнейших «мировых образов» — образ странствующего жиды Агасфера.

Охарактеризовав кратко устные и письменные варианты древней христианской легенды, автор обращается к изучению следующих текстов: «Вечного жиды» В. К. Кюхельбекера, «Вечного жиды» Э. И. Губера и «Агасфера» В. А. Жуковского. Главное внимание обращается, с одной стороны, на причины, побудившие трех названных поэтов к созданию произведений, использующих сюжет легенды, с другой, — на способы ее творческого преломления. В заключительной части выявляются общие черты названных произведений, такие как: свободная, эпизодическая композиция поэм, наделение Агасфера многими чертами романтического героя, сутобо религиозная интерпретация сюжета легенды, расширение некоторых сюжетных звеньев легенды за счет текстов канонических евангелий, а также указывается на необходимость не упускать из виду историков русской литературы произведений, авторы которых задумываются над путями приобщения человека к Богу.

Содержание и перевод автора