

## Witold Kowalczyk

UMCS w Lublinie  
Instytut Filologii Słowiańskiej  
Zakład Literatury i Kultury Rosyjskiej XVIII–XIX wieku  
20–031 Lublin  
pl. M. Curie-Skłodowskiej 4a

### Topos Żyda Wiecznego Tułacza w utworach W. M. Doroszewicza (w świetle teorii światów dyskursu)

W artykule autor podejmuje próbę spojrzenia na topos Żyda Wiecznego Tułacza w dwóch utworach prozatorskich pisarza rosyjskiego Własa Doroszewicza (1865–1922) w duchu poetyki kognitywnej. W tym celu wykorzystuje teorię światów dyskursu. Pozwala mu to na zrozumienie tego, co dzieje się w umyśle czytelnika podczas recepcji wymienionego toposu oraz na głębsze poznanie mechanizmów warunkujących myśli i emocje odbiorcy.

**Słowa kluczowe:** literatura rosyjska, XIX wiek, proza, W. M. Doroszewicz, topos, Ahaswer.

### The Topos of the Wandering Jew in the Works of V. M. Dorosheich (In the Light of Discourse Worlds Theory)

This study is intended to explore the topos of the Wandering Jew in two narrative texts by Russian writer Vlas Mikhailovich Dorosheich (1865–1922). Working within the domain of cognitive poetics, and the theory of discourse worlds in particular, Witold Kowalczyk focuses upon the mechanisms through which the topos is conceptualized, as well as on the reader's intellectual and emotional engagement in the texts.

**Keywords:** Russian literature, 19<sup>th</sup> century, narrative fiction, Vlas Dorosheich, topoi in literature, the Wandering Jew.

Ahaswerus, Ahaswer, Ahasweros, Aswerus – to najbardziej rozpowszechnione wersje imienia głównego bohatera legendy o Żydzie Wiecznym Tułaczem, która powstała nie wiadomo kiedy i gdzie, choć prawdopodobnie na wschodnich terenach byłego Cesarstwa Rzymskiego. Sugestie, że stało się to w IV w. nie znalazły naukowego potwierdzenia<sup>1</sup>. Genezę legendy stanowią popularne na Wschodzie

---

<sup>1</sup> Z. Borzymińska i R. Żebrowski, *Ahaswerus*, [w:] *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 1. Oprac. Z. Borzymińska i R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 53.

przekonania, że niektórzy wielcy ludzie (np. Henoch, Eliasz, Jan Apostoł) nie umrą, lecz będą czekać na powtórne przyjście Jezusa. Motyw wiecznej tułaczki nawiązuje też w jakimś sensie do tułaczego losu Kaina<sup>2</sup>. W Europie pierwsze wzmianki o legendzie pochodzą z XII lub z XIII wieku, a więc została ona najprawdopodobniej przeniesiona na Zachód w czasie krucjat. Legenda szybko rozpowszechniła się w wielu wersjach. W roku 1602 w Gdańsku została opublikowana broszura jarmarczna pt. *Krótki opis i opowiadanie o Żydzie o imieniu Ahaswerus* (*Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus*). Przełożono ją później na wiele języków, m. in. na rosyjski (1663)<sup>3</sup>. Wywarła ona ogromny wpływ na literaturę europejską<sup>4</sup>. Pod imieniem Ahaswera Wieczny Żyd od XVII w. utrwalił się w legendach większości narodów europejskich. Ahaswerus nosił czasami też imię Cartafilus (po nawróceniu – Józef), Espera – Dios (w Hiszpanii), Buttadeus (we Włoszech), Laquedem (w Belgii).

Według dzieła *Chronica Majora* (ok. 1250 r.) angielskiego kronikarza, benedyktyńskiego zakonnika Mateusza z Paryża (ur. ok. 1195 – zm. 1259), Ahaswerus był jednym z odźwiernych Piłata albo szewcem z Jerozolimy. Zależnie od wariantu legendy – miał Chrystusa znieważyć (lub też uderzyć) po sądzie nad Nim i wydaniu wyroku, albo też w czasie Drogi Krzyżowej, kiedy Jezus zasnął, opierając się o jego dom. Ahaswerus odepchnął Go przynaglając: „Idź, Jezusie, szybciej, czego się oglądasz?”. Jezus miał mu odpowiedzieć: „Ja idę, ale ty będziesz czekał, aż przyjdę”<sup>5</sup>. W jednej z wersji legendy Ahaswerus odmładzał się co sto lat, aby doczekać przyjścia Jezusa na Sąd Ostateczny. Zarejestrowano ponad sto legend o Wiecznym Żydzie z licznymi wariantami. Większość z nich ma charakter antyżydowski<sup>6</sup>.

Postać Żyda Wiecznego Tułacza zafascynowała wielu pisarzy zachodnioeuropejskich, m. in. J. W. Goethego, H. Ch. Andersena, L. A. von Arnima, N. Lenaua, E. Sue, a także kilku twórców rosyjskich. Wśród nich byli: Aleksander Puszkina, Wilhelm Küchelbecker, Wasilij Żukowski, Aleksander Żukowski (Bernet), Eduard Gubier, Jakow Połonski. Czterech poetów romantycznych (W. Żukowski, A. Żukowski, W. Küchelbecker i E. Gubier) uczyniło Ahaswera bohaterem obszerniejszych poematów, które wnikliwie analizuje w swoim artykule Eliza Małek (zob. przypis nr 3).

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> E. Małek, *Legenda o Ahaswerze w twórczej interpretacji rosyjskich romantyków*, „Roczniki Humanistyczne” TN KUL, t. XXXIX–XL, z. 7, Lublin 1991–1992, s. 59. Jak podkreśla Autorka, przekład rosyjski został włączony do tzw. kurantów. Przypomina go Adrianowa-Pierietc. Zob. В. Адрианова, *Из истории легенды о странствующем жиде в старинной русской литературе*, „Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук”, т. 20, кн. 3, Санкт-Петербург 1915, с. 217–232.

<sup>4</sup> Pisze o tym szerzej G. K. Anderson w monografii *The Legend of the Wandering Jew*, Brown University Press 1965, s. 38–70; 128–396.

<sup>5</sup> J. Szlaga, *Ahaswer*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, KUL, Lublin 1985, s. 198.

<sup>6</sup> *Вечный Жид*, [w:] *Электронная Еврейская Энциклопедия*, Иерусалим, 2005, [www.eleven.co.il/print.php?id=10906](http://www.eleven.co.il/print.php?id=10906) (19.10.2013).

W naszych rozważaniach chcielibyśmy się skupić nad dwoma prozatorskimi utworami autorstwa Włosa Michajłowicza Doroszewicza, które weszły do jego zbioru *Legandy i bajki Wschodu*, wydane w Moskwie w roku 1902. Oba utwory noszą wspólny tytuł *Ahaswer (Azacqep)* i stanowią różne, chociaż w pewnym sensie uzupełniające się próby opracowania w prozie toposu Żyda Wiecznego Tułacza. W. Doroszewicz (1865–1922) był popularnym w swoim czasie pisarzem, publicystą i krytykiem teatralnym. Nazywano go mistrzem felietonu. Wspomniane legendy, które pisarz zebrał, opracował i opublikował, to część plonu podróży autora na Wschód.

Odczytanie wymienionych wyżej utworów (*Ahaswer I* i *Ahaswer II*) będziemy starali się prowadzić w duchu poetyki kognitywnej. Naszym celem będzie więc nie tyle analiza i interpretacja samych tekstów literackich, co badanie czytania literatury, naturalny proces lektury łączący tekst literacki i czytelnika. Spróbujemy w związku z tym zastosować ukierunkowaną kognitywnie teorię światów dyskursu. Świat dyskursu „to wyobrażony świat wynikający z lektury, który pomaga rozumieć i śledzić należące do niego obiekty i zdarzenia”<sup>7</sup>. Stanowi on domenę pośredniczącą pomiędzy rzeczywistością i projektowanymi fikcjami. Teoria światów dyskursu polega na „interpretowaniu poznawczego śledzenia bytów, relacji i procesów jako **przestrzeni mentalnej**”. Teoria ta „umożliwia spójne, konsekwentne rozumienie referencji, koreferencji oraz pojmowania opowieści i opisów niezależnie od tego, czy są aktualnie rzeczywiste, historyczne, zmyślone, hipotetyczne czy bardzo odległe”<sup>8</sup>. W omawianych utworach dominantę świata dyskursu stanowi, jak się wydaje, konwencjonalna metafora pojęciowa **ŻYCIE TO PODRÓŻ**<sup>9</sup>. Ahaswer występuje jako postać w roli trajektora, tj. figury, która porusza się w przedziale przestrzennym i czasowym tła, zwanego landmarkiem. „Porusza się” też w sensie moralnym, ewoluując jako osoba. Tło stanowią tzw. elementy generujące, obejmujące orientację w przestrzeni i w czasie, które wchodzą w relacje z postaciami i obiektami. Na tym tle rozgrywają się pierwszoplanowe zdarzenia, które wypełniają tekst, dostępne dla referencji<sup>10</sup>. W umyśle czytelnika świat tekstu, tj. mechanizm poznawczy, który umożliwia rozumienie, tworzony jest przez tekst. Świat tekstu składa się z elementów generujących świat oraz z sądów stymulujących funkcje.

Gdybyśmy mieli sporządzić schemat świata tekstu na podstawie pierwszego utworu W. Doroszewicza (*Ahaswer I*), wzięlibyśmy pod uwagę następujące generatory świata: lokalizację, czas, obiekty i postaci. Wewnątrz poszczególnych generatorów pojawiłyby się ponadto swego rodzaju „przełączniki” (zaznaczane

<sup>7</sup> P. Stockwell, *Poetyka kognitywna. Wprowadzenie*. Red. naukowa E. Tabakowska, tłum. A. Skucińska, Kraków 2006, s. 133.

<sup>8</sup> Tamże, s. 136.

<sup>9</sup> Metafora pojęciowa „jest zestawem odwzorowań między domenami”. Elementy ramy (domeny) podróż odpowiadają poszczególnym komponentom ramy (domeny) ŻYCIE. Zob. Z. Kövecses, *Język, Umysł, kultura. Praktyczne wprowadzenie*. Przekład A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Kraków 2011, s. 177. Wymienione pojęcia zwyczajowo zapisujemy w kognitywizmie kapitalikami.

<sup>10</sup> Tamże, s. 22–24.

w naszej wypowiedzi podwójnymi ukośnikami), związane zwykle z przesunięciami w czasie i lokalizacji (podświaty deiktyczne) oraz z pragnieniami, przekonaniami lub zamiarami postaci (podświaty nastawienia). Graficznie można by to przedstawić następująco:

a) **lokalizacja**: daleko // z Egiptu // z dalekiego, ciemnego kąta pokoju // obok jego domu, na próg, do Judei // w miejscu, z dalekich miast Palestyny, przy stole, nad światem // z kraju rodzinnego // miejsce w królestwie wszechświatowym, Tyr, Sydon, Rzym, Kartagina, Grecja, Fenicja // Jerozolima, Ogród Oliwny, drzwi, u progu jego domu, z ciemnego kąta pokoju, tam, na Golgocie // Obiecaną mu Ziemię, miasta, twierdze, świątynie, ziemia, w domach, na ulicach, po mieście, pod dachem swego domu, z domu, od domu, z miasta // miasto daleko z tyłu, kamienista pustynia, u podnóża Synaju // u podnóża innej góry, góra Tabor // królestwo;

b) **czas**: w tych wszystkich dniach, w święty wieczór Paschy, tego wieczora, zawsze, nawet wtedy, kiedy // w tej minucie, gdy // choćby minutę // kiedyś // nie czas teraz, potem // na święto Paschy, tego dnia, dzień wielkiej Paschy, jeszcze i wtedy, kiedy, całą noc, nad ranem // wtedy, kiedy // teraz, w tej godzinie, w świetle dnia, w mroku nocy, nie ma chwili // całe swoje życie // dniem, nocą, nagle, kiedy, teraz // nocą, w mroku nocy // już // wieczne // wiecznej, wiecznego // wieki za wiekami // wiele wieków;

c) **obiekty**: broń, zielone gałązki, kwiaty, najlepsze ubrania // trzydzieści srebrników, zieleń, niebo, gwiazdy, słońce, wiatr, ciemne chmury;

d) **postaci**: Ahaswer, Żyd, dzieci, żony, wnuki, rodzina // Jehowa, Pan nad Panami, Mesjasz – Prorok, Syn Boży, On, Tamten, Zagadkowy Człowiek, Bóg, Król, niewolnik // rabin – członek Sanhedrynu, starszyzna, arcykapłani, kapłani // naród wybrany, lud, ludzie, tłum, dobrzy, źli // poganie, Egipcjanie, Rzymianie.

Jeśli chodzi o **sądy, stymulujące funkcje**, dotyczące głównego bohatera i Mesjasza, można by przykładowo, w odniesieniu do początku utworu, wskazać następujące<sup>11</sup>:

- (ему) →чувствовалось как-то не по себе
- (его) →давило что-то, гнело, камнем лежало на душе
- (его) →набожность ставили в пример
- (он) →не почувствовал радости
- (он) →не почувствовал тихого восторга
- (его) ↓окружали дети, их жены, милые внуки
- (его) →мысли были далеко
- (его) → взор не радовала картина счастья, довольства, избытка
- (он) ↓обратился с молитвой к Иегове
- (они) →на него смотрят эти глаза
- (они) →смотрят с кротостью, страданием
- (он) →чувствовал на себе этот взгляд

<sup>11</sup> W nawiasie podawane są podmioty; strzałki poziome oznaczają predykcje atrybutywne i relacyjne, strzałki pionowe – materialne działania lub zdarzenia.

**агнец** → **смотрит кротко и с недоумением**

**агнец** → **хочет сказать: – За что?**

(он) ↓ **словно совершил убийство**

(он) ↓ **что же сделал такое, в самом деле?**

**(они)** ↓ **гнали на казнь преступника, дерзкого самозванца, осмелившегося выдвигать себя за Сына Божия; проклятого и осужденного первосвященниками, синедрионом, всем народом**

**(Он)** ↓ **шел, поруганный, истерзанный**

**(Он)** ↓ **сам нес орудие презренной, позорной казни**

**(Он)** ↓ **изнемог около дома Агасфера и склонился на пороге**

Агасфер ↓ **толкнул Его ногою**

(он) ↓ **оттолкнул Того, Кого оттолкнули уже все: церковь, весь народ**

(он) ↓ **толкнул; и только.**

Przedstawione wyżej stymulatory funkcji reprezentują zarówno predykcje (atrybutywne, relacyjne lub opisowe), jak też działania i zdarzenia. Ma to związek ze specyfiką charakterystyki dwóch najważniejszych figur: Ahaswera i Mesjasza. Ahaswer jest cały czas w sytuacji ruchu – „podróż”. Dotyczy to jego fizycznego poruszania się w czasoprzestrzennym przedziale landmarku oraz „przemieszczania się” w przedziale własnych myśli i uczuć. Konwencjonalna metafora pojęciowa życie to podróż przekłada się w odniesieniu do Ahaswera na dwie główne płaszczyzny – fizyczną i psychologiczno-emocjonalno-moralną. Mesjasz natomiast ukazywany jest w tle figury głównego bohatera (stymulatory funkcji w powyższym schemacie związane z Nim zaznaczamy graficznie poprzez głębsze wcięcie akapitowe i **wytluszczenie**). Mesjasz występuje więc jako inny, ale stale jest ten sam, zaś ewoluuje wobec Niego jedynie postać Ahaswera. Myśli, poglądy, przekonania Ahaswera zmieniają się. W parze z nimi idą także jego emocje.

Pożyteczne wydaje się tutaj wykorzystanie kognitywnego pojęcia tzw. teorii ram kontekstowych, która została wypracowana „dla uchwycenia sposobu, w jaki czytelnicy śledzą odniesienia do postaci i zdarzeń podczas lektury”<sup>12</sup>. Rama kontekstowa – to „mentalna reprezentacja okoliczności, które zawierają aktualny kontekst, utworzona z samego tekstu, a także z wniosków formułowanych bezpośrednio na jego podstawie”<sup>13</sup>. Wiedza odbiorcy więc porządkowana jest w postaci ram kontekstowych. Z narracji w trzeciej osobie czytelnik dowiaduje się, iż Ahaswer to stary, prawdziwie pobożny Żyd, otoczony dorosłymi dziećmi, ich żonami i wnukami. Mimo bogactwa i rodzinnego szczęścia, czuje się on jakoś nieswojo. Nie odczuwa wewnętrznej radości nawet w święty wieczór Paschy. Ciągłe wydaje mu się, że z dalekiego, ciemnego kąta pokoju patrzą na niego oczy Tego, który uważał się za Mesjasza („эти глаза”; „смотрят с кротостью, страданием”)<sup>14</sup>. Bohater czuje na sobie Jego wzrok („этот взгляд”; „Так смотрит агнец

<sup>12</sup> Tamże, s. 219.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> *Агасфер*, [в:] В. М. Дорошевич, *Легенды и сказки Востока*, Москва 1902, ru.wikisource.org/wiki/Агасфер\_(Дорошевич,\_1) (14.08.2014). Kolejne cytaty będą pochodzić z tego samego

в ту минуту, когда дюжий резник, крепко держа его одной рукой, другой вонзает нож в его горло”<sup>15</sup>. Owe oczy patrzą w dziwny sposób, jak gdyby pytały: „– За что?”. „Словно он, Агасфер, совершил убийство!”<sup>16</sup>.

W tym miejscu narracji w umyśle czytelnika następuje modyfikacja ramowa. Pojawia się akcja retrospektywna, wprowadzana przez pytanie: „Что же он сделал такое, в самом-то деле?”<sup>17</sup>. W kolejnej ramie kontekstowej następuje odwołanie do legendy dotyczącej Ahaswera, którą prezentowaliśmy powyżej: bohater odtrąca nogą prowadzonego na kaźń Człowieka, uważającego się za Syna Bożego. Uzasadnienie takiego zachowania znajdujemy w następnej ramie kontekstowej. Wiąże się to głównie ze zmianą generatorów czasu oraz w mniejszym stopniu – generatorów przestrzeni. W formie retrospekcji, jeszcze bardziej odległej, niż poprzednia, dowiadujemy się, że Ahaswer początkowo (dwa razy powtarza się określenie „когда-то”) był gorącym zwolennikiem Zagadkowego Człowieka. Bohater przypomina sobie, jak dopytywał się o czyny i cuda Proroka, za którym chodziły tłumy ludzi. Obserwując Ahaswera w aktualnym świecie dyskursu czytelnik śledzi jego zachowanie w przeszłości. Wydaje się, że w tym momencie mamy do czynienia z różnymi typami alternatywności: światami epistemicznymi, czyli z tym, co postać uznaje za prawdę o swoim świecie, rozszerzeniami spekulatywnymi, tj. przewidywaniami i hipotezami postaci co do własnego świata, światami intencji i życzeń (plany i pragnienia postaci dotyczące zmian w jej świecie), światami fantazji (sny, wizje, wyobrażenia oraz tworzone przez postać fikcje)<sup>18</sup>.

Ahaswer jako wielki patriota marzył o odrodzeniu Królestwa Żydowskiego w całej jego mocy, blasku i sławie. Myślał, że Mesjasz wezwie rodaków do powstania zbrojnego, które pozwoli im zrzucić rzymskie jarzmo. W zachowaniu Mesjasza dziwiły bohatera wprawdzie Jego kontakty z grzesznikami oraz poganami, ale tłumaczył je sobie mądrym, przebiegłym dążeniem do zjednoczenia jak największej liczby wrogów Rzymu. Boży Syn jednak nie wzywał do powstania, a do serca Ahaswera zaczęła wkradać się rozpacz. Bohater poczuł się oszukany. Zamiast Króla, zobaczył żalostnego niewolnika prowadzonego na haniebną śmierć. Wyładował więc na Nim całą swoją frustrację – złość, nienawiść, pogardę, wstyd... Nie chciał takiego Mesjasza, odrzucił Go. Ahaswera obrażała Jego słabość, Jego śmierć na Golgocie – cicha, pokorna, szybka...

Kolejna rama kognitywna to obraz „rzeczywistości” bohatera po śmierci Syna Bożego. Ahaswer mimo wszystko odczuwa jakiś niepokój. Nie pomagają mu pocieszenia rabina, członka Sanhedrynu. Ciągłe widzi i czuje wzrok Tamtego na sobie jak palący wyrzut. Ból i przerażenie bohatera rosną po usłyszeniu o zmartwychwstaniu

źródła. Archaiczna pisownia rosyjska została zastąpiona współczesną, ponieważ nie ma to wpływu na interpretację utworu, a ułatwia jego recepcję (uwaga moja – W. K.).

<sup>15</sup> Tamże. Internetowa wersja tekstu utworu nie zawiera, niestety, numerów stron.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> P. Stockwell, *Poetyka kognitywna...*, s. 134.



Mesjasza. Ahaswer teraz dopiero zaczyna rozumieć, co uczynił – odrzucił prawdziwego Boga. Oczekując Mesjasza, odtrącił Go, kiedy Ten przyszedł...

Dalej, w czytelniczym odbiorze następuje zmiana generatora. Tym razem jest to zmiana generatora przestrzeni. Ahaswer ucieka ze swojego domu nocą, potajemnie. Nie może patrzeć na dzieci i rodzinę, których pozbawił Bożego błogosławieństwa. Czuje się przestępcą. Kolejne dwie ramy kognitywne konstruowane są w myślach czytelnika, kiedy narrator stwierdza: „И это был не сон, не бодрствование, не призрак, не действительность”. Chciałoby się zapytać, więc co to było? Wizja? Ahaswer widzi siebie najpierw u podnóża góry Synaj, a następnie – góry Tabor. U stóp Synaju przeżywa na kolanach razem z tłumem śmiertelnie przerażonych ludzi Objawienie się Boga na górze, któremu towarzyszą błyskawice, grzmoty, ciemne chmury, trzęsienie ziemi. Słyszy głos: „– Я Бог твой, – и пусть не будет тебе других богов, кроме Меня!” W zupełnie innej scenerii (błękitne, bezchmurne niebo, polne kwiaty, ciepły wietrzyk) widzi Kogoś schodzącego z góry Tabor w białym jak śnieg ubiorze i twarzą promieniującą jak słońce. Mówi On: „Я Бог ваш, Бог кротости, любви и прощенья. Довольно вам страдать. Я Сам пришел страдать за вас, чтобы дать вам вечное блаженство”.

Odnarratorskie „wyprowadzenie” Ahaswera z wizji (?) przebiega w następujący sposób: „И Агасфер решился поднять глаза на кроткого Бога всепрощенья. Решился, вскрикнул и очнулся. Он узнал Его, узнал этот взгляд... Это был Он”. Z punktu widzenia kognitywnego wydaje się, że obie przedstawione wyżej sceny powołują do życia w trakcie lektury tekstu przestrzenie mentalne<sup>19</sup>. Są to najpierw tzw. przestrzenie wyjściowe. Pierwsza z nich (W1) zawiera obraz Boga Jahwe, Boga Stwórcy, druga (W2) przywołuje obraz Mesjasza, Syna Bożego. Struktury obu przestrzeni wiele łączy. To, co jest im wspólne (wyabstrahowane elementy i struktura) jest określane dzięki trzeciej przestrzeni, zwanej przestrzenią generyczną<sup>20</sup>. Poprzez operację mapowania i wybiórczego transferu niektórych elementów przestrzeni wyjściowych (poprzez przestrzeń generyczną), powstaje czwarta przestrzeń – amalgamat pojęciowy<sup>21</sup>. „Erudycja czytelnika, jego odczytanie, znajomość kultury i tradycji literackiej może wpływać na kształt tworzonego amalgamatu”<sup>22</sup>. Dla chrześcijańskiego czytelnika – prawosławnego lub katolika – amalgamat konstatający jedność Boga w Trójcy Jedynej nie jest czymś niezwykłym, ponieważ stanowi podstawowy element jego wiary.

<sup>19</sup> „Przestrzenie mentalne są niewielkimi pakietami pojęciowymi konstruowanymi podczas myślenia i mówienia dla celów doraźnego rozumienia i działania [...], zbiorami, zawierającymi różne elementy, strukturyzowanymi za pomocą ram i modeli kognitywnych” (definicja G. Fauconniera, M. Turnera). Cyt. za: A. Libura, *Teoria przestrzeni mentalnych i integracji pojęciowej. Struktura modelu i jego funkcjonalność*, Wrocław 2010, s. 24.

<sup>20</sup> Tamże, s. 66.

<sup>21</sup> Tamże, s. 67.

<sup>22</sup> A. Kędra-Kardela, *Elementy kotwiczące w narracji. Analiza kognitywna „Dwóch miast” Adama Zagajewskiego*, [w:] *Narracyjność języka i kultury: literatura i media*, red. D. Filar i D. Piekarczyk, UMCS, Lublin 2013, s. 43.

Inaczej wygląda sprawa w przypadku pobożnego Żyda Ahaswera. Z jego punktu widzenia utożsamienie Boga Jedynego i cierpiącego Mesjasza jest bardzo dziwne. Przecież wcześniej, jak każdy autentycznie wierzący Żyd, codziennie odmawiał w czasie modlitw porannych (*szacharit*) i wieczornych (*maariv*) najważniejszą modlitwę Szma Israel: „Słuchaj Izraelu! Pan jest naszym Bogiem – panem **jedynym!**”<sup>23</sup> (wyróżnienie moje – W. K.). „Najstarsze księgi biblijne nie wspominają o ludzkim wybawicielu i nadzieje na zbawienie kierują ku samemu Bogu. Również Księgi Prorockie nie zawsze mówią o ludzkim wybawicielu [...]. W judaizmie wiara w przyszłe zbawienie mogła się więc doskonale obyć bez Bożego pomazańca. [...] podział zbawczych funkcji między Mesjasza i Boga odpowiadał dwóm wymiarom zbawienia. Od Mesjasza oczekiwano dokonań politycznych, które kulminowały w wyobrażeniu królestwa mesjańskiego, a od Boga – zbawienia duchowego i ostatecznego”<sup>24</sup>.

Włas Doroszewicz przy pomocy stworzonego przez siebie narratora doprowadził fikcyjnego żydowskiego bohatera Ahaswera w sensie duchowym do... chrześcijańskiego celu. Ahaswer jednak, realizując w roli trajektora metaforę pojęciową ŻYCIE TO PODRÓŻ i przemieszczając się w swojej duchowej wędrówce w przedziale przestrzennym i czasowym landmarku, nie został chrześcijaninem, nie przyjął przebaczenia swojego grzechu i nie odpoczął po trudach podróży. I chociaż narrator twierdzi:

И только тут, вымаливая смерти, этот бедный, духом прикованный к земле человек, даже Мессию ждавший не иначе, как царем и земным владыкой, только тут он понял истинное царство, царство вечной радости, вечного, немеркнувшего света, царство славы, блаженства, любви и всепрощения,

to wydaje się, że dalsza ucieczka Ahaswera przed Tajemniczym Spojrzeniem, które wycisnęło piętno w jego duszy, świadczy o tym, że bohater – wbrew opinii narratora – nie zrozumiał do końca Mesjasza i nie przyjął Jego Zbawienia. Ucieczka Ahaswera przed samym sobą, kontynuacja wędrówki – i to jeszcze przez wieki (!) – wydaje się słabo umotywowana w utworze. Odnarratorska wypowiedź: „O, Агасфер! Зачем ты не узнал Бога в страдании!...” też nie wyjaśnia sprawy do końca. Zupełnie zaś banalizuje całą wymowę ideologiczną utworu uogólniająca, moralizatorska „złota myśl”, proponowana czytelnikowi jako puenta do zapamiętania: „Никогда не отталкивайте того, кто изнемогший, упадет у вашего порога”.

Z inną, chociaż w jakimś sensie uzupełniającą próbą opracowania toposu Żyda Wiecznego Tułacza mamy do czynienia w utworze W. Doroszewicza *Ahaswer II*. Utwór ten na pierwszy rzut oka stanowi jak gdyby kontynuację poprzedniego. Przy końcu utworu *Ahaswer I* mamy bowiem następujący fragment:

<sup>23</sup> M. Bendowska, *Szma Israel*, [w:] *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2. Oprac. Z. Borzymińska i R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 637.

<sup>24</sup> J. Doktor, *Mesjasz*, [w:] *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2..., s. 141.



– Иди! – приказывал ему голос его души. – Иди! – шептало все: небо, земля, звезды.  
 – Иди! – кричал ветер, врывавшийся в уши. И он шел, как бичом подгоняемый этим криком: – Иди! Века мчались за веками, а он шел, шел.

### Utwór *Ahaswer II* natomiast zaczyna się od słów:

– Иди! И он шел. – Иди! – свистал ветер, врывавшийся в уши. – Иди! – слышалось в пении птиц. – Иди! – звучало в ропоте волн. Небо, земля, звезды, горевшие в бездонной высоте, – все в природе слилось для него в один ужасный, несмолкающий вопль: – Иди! Для него, бедного Агасфера, который также ждал Мессию, и когда тот пришел, не узнал Его в Страдальце, изнемогшем под тяжестью креста у ступеней его дома. Он толкнул тогда Страдальца ногою прочь от своего крыльца и крикнул: – Иди! И вот теперь это страшное слово без умолка звучит, как проклятье в ушах, звучит в сердце. И он шел. Истомленный, изнемогший, он шел года, века. Сон не смыкал его очей.

Czasownik *удму* w formie rozkazującej odgrywa bardzo istotną rolę w fabule obu utworów. Dzięki niemu tworzona jest metafora pojęciowa ŻYCIE JAKO PODRÓŻ, a *Ahaswer* jako trajektor przemieszcza się w czasoprzestrzennym przedziale landmarku. Pisarz wprawdzie odwołuje się do legendy o Żydie Wiecznym Tułaczem, ale ani w pierwszym, ani w drugim utworze odwołanie to nie nawiązuje bezpośrednio do słów Chrystusa: „Ja idę, ale ty będziesz czekał, aż przyjdę”. W utworze *Ahaswer II* są pośrednie nawiązania typu:

И с вышины этого креста тихое, как дуновенье ветерка, но потрясающее как гром, слышалось слово: – Иди!; [...] в шуме мелких камешков, катившихся под ногами, ему слышался шепот: – Иди... Иди...; „Ветер шелестел пологом. И в этом шелесте прозвучало: – Иди!; „И, в тишине ночи, ему показалось, прозвучал все тот же голос: – Иди...

We wszystkich tych przypadkach mamy jednak raczej do czynienia z projekcją wewnętrznego imperatywu *Ahaswera* na przyrodę.

W *Ahaswerze II* czytelnik podążając za tokiem narracji konstruuje fikcyjne przestrzenie projektowane. Przestrzeń bazową stanowi historia odtrącenia Cierpiącego Chrystusa przy domu *Ahaswera*. „Wzmacniana” jest ona przez wizję Golgoty, której bohater doświadcza, kiedy zmęczony nieustającą podróżą upada na ziemię i przymyka oczy... Kolejny wycinek tekstu tworzy ramę kontekstową, w którą wmontowany jest *Ahaswer* szukający śmierci. Mamy tutaj pośrednie odwołanie do tułaczego losu *Kaina*. Czytelnik może przypomnieć sobie słowa Boga z Księgi Rodzaju: „Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi! [...] Ktokolwiek by zabił *Kaina*, siedmiokrotną pomstę poniesie” (Rdz 4, 12; 15). Śmierć ucieka przed *Ahaswerem*: wyrzucają go na brzeg morskie fale, gdy próbuje się utopić, skały rozpadają się przy dotyku jego ciała, kiedy rzuca się w przepaść, nie ima się go ogień. Ludzie rozstępują się i odsuwają na widok starca, mającego na twarzy „znamień” przerażenia i rozpacz.

Dalej w czytelnicznym odbiorze następuje zmiana generatorów czasu i przestrzeni. Wiecznie wędrujący *Ahaswer* pokazany jest w czasie prześladowań

Żydów przez katolicką inkwizycję (czas i miejsce nie są dokładnie określone, prawdopodobnie chodzi o Hiszpanię lub Portugalię XV–XVI w.). I tu mamy do czynienia z sytuacją, kiedy ramy poznawcze tłumaczą różne sposoby rozumienia tej samej sytuacji. Zoltán Kövecses określa taki przypadek mianem „alternatywnej interpretacji tej samej sytuacji”<sup>25</sup>. Otóż katolicy konstruują zwykle ramę, w której Rzymianie mordują chrześcijan, wypuszczając na nich lwy na stadionie. Z kolei żydowska rama poznawcza przywołuje morderstwo Żydów przez katolików, głównie na stosach inkwizycyjnych. W sensie poznawczym owe przestrzenie mentalne można by odnieść do operacji poznawczej, którą nazywamy integracją pojęciową albo amalgamacją<sup>26</sup>. Sytuacja wyjściowa (W1) to: „Rzymianie w okresie Cesarstwa oddają chrześcijan lwom na pożarcie”, sytuacja wyjściowa (W2) to: „chrześcijanie w okresie inkwizycji palą Żydów żywcem na stosach”, sytuacja generyczna: „morderstwo inaczej wierzących poprzez tortury”. W amalgamacji wyłania się w procesie uzupełniania całkiem nowa struktura – uśmiercanie Żydów przez dawanie ich lwom na pożarcie i palenie żywcem na stosach.

W ramach tego amalgamatu postawa Ahaswera nie do końca jest spójna. Swojemu rodakowi uciekającemu przed inkwizycją mówi – narażając się na oskarżenie o tchórzliwe odstępstwo od wiary żydowskiej, – że ukrzyżowany Mesjasz jednak był Bogiem. Z kolei przed katolickim kardynałem-inkwizytorem Ahaswer wyznaje, że jest Żydem, który wierzy w Boga Jahwe, który pogardza złością i nienawiścią oprawców. Jego postawa zostaje odebrana jako pycha żywota. Inkwizytor każe go aresztować, a następnie za tydzień spalić na stosie. W decydującym momencie, wierząc już przecież wewnątrz w Mesjasza jako Syna Bożego, Ahaswer mimo to nie chce potwierdzić tego publicznie i ocalić życia. Postanawia tak jak Tamten umrzeć niewinnie, odkupiając swój grzech odtrącenia Boga. Pocieszeniem dla bohatera jest to, że nie tylko on nie poznał Boga w Cierpiącym Mesjaszu. Jako Boga Miłości i Przebaczenia nie zrozumiała go także inkwizycja i jej zwolennicy.

Dobrowolna, straszna ofiara odkupieńcza Ahaswera nie zostaje jednak przyjęta przez Boga. Płonie stos, na którym stoi Ahaswer, ale płomień nie szkodzi bohaterowi, skazanemu na życie. W nocnej ciszy słyszy on ciągle ten sam głos: „Idź!” A współczesnemu czytelnikowi chrześcijaninowi trudno to zrozumieć...

Wykorzystanie w naszych rozważaniach elementów metody poznawczej W. Doroszewicza. Pozwala natomiast, jak się wydaje, pomyśleć nad tym, co robimy, czytając, głębiej poznać mechanizmy warunkujące nasze myśli i emocje. W szczegółach odbioru bowiem – jak słusznie twierdzi P. Stockwell – „kryje się to, co najciekawsze i najbardziej fascynujące”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Z. Kövecses, *Język, Umysł, kultura...*, s. 123.

<sup>26</sup> Tamże, s. 387.

<sup>27</sup> P. Stockwell, *Poetyka poznawcza...*, s. 3.