

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

HISTORIA JÓZEFA EGIPSKIEGO W POWIEŚCI TOMASZA MANNA „JÓZEF I JEGO BRACIA”

THE HISTORY OF THE JOSEPH IN EGYPT IN “JOSEPH AND HIS BROTHERS”
BY T. MANN

SUMMARY: A story *Joseph and His Brothers* takes the prominent position in Thomas Mann's spiritual journey. Embarking on Joseph project, it has been suggested, marked a major turning point in his attitude towards Jewish and Christian world. The writer saw religion, especially in its biblical version as the only hope for man's future. While depicting a figure of Joseph he utilizes history (Geschichte) as the central metaphor. When Joseph tells his brothers that they had to act as the evil ones so that 'history' could be fulfilled he sees history as a stage in which people have to play their roles. So Joseph gradually becomes his own narrator and perceives his own life in terms of a story and increasingly plays his part consciously, giving it a structure of a plot. This play is still in the making, and Joseph cannot be sure how it is going to develop. Thus he perceives himself as a character in this story, of which it is God who ultimately is in charge.

SŁOWA KLUCZOWE: T. Mann, Józef, Abraham, Eliezer, narrator, przeszłość, historia, aktualizacja

KEYWORDS: Th. Mann, Joseph, Abraham, Eliezer, narrator, past, history, actualization

Historie schodzą na ziemię, tak samo jak Bóg staje się człowiekiem
(t. 1, 366)

Biografowie Tomasza Manna wskazują na kilka źródeł inspiracji, dzięki którym powieść *Józef i jego bracia*¹ zawdzięcza swoje powstanie². Zresztą sam pisarz wymienia niektóre z nich w wykładzie wygłoszonym w 1942 r. w Bi-

¹ Korzystam z polskiego przekładu, dokonanego przez E. SICIŃSKĄ, M. TRACZEWSKĄ (Warszawa 1967) I-III.

² Wymienia je W.E. McDONALD, *Thomas Mann's Joseph and his brothers. Writing, Performance, and the Politics of Loyalty* (Woodbridge – Suffolk 1999) 1nn.

bliotece Kongresu w Waszyngtonie³. Pierwszym było zaproszenie do napisania wprowadzenia do zbioru rycin, obrazujących życie biblijnego Józefa, kolejnym – fascynacja z okresu dzieciństwa, gdy na głos czytano Biblię w domu rodzinnym oraz ponowna lektura jego historii, z tej samej rodzinnej Biblii, z podkreśleniami dokonanymi przez jego przodków⁴. Decydujący impuls przyszedł ze strony literackiej tradycji. Pochodził od Goethego, który w swoich wspomnieniach opisuje moment, kiedy jako chłopiec dyktował swemu przyjacielowi historię Józefa, przekształcając ją w obszerniejszą opowieść. Ale zaraz ją zniszczył jako pozbawioną głębi. Wyjaśniając tę młodzieńczą i niedojrzałą próbę, sześćdziesięcioletni już Goethe wyznaje, iż historia biblijnego Józefa stanowi jedną z najbardziej czarujących opowieści, tylko jest za *krótka*, i dlatego można mieć pokusę, aby ją uzupełnić i rozwinąć w szczegółach⁵. Mann z rozmysłem przywołuje wiek Goethego. To, co było niemożliwe w okresie młodości jego wielkiego poprzednika, pojawiło się przed nim samym jako nieodparte wyzwanie, gdy osiągnął ten etap życia, w którym jego literackie umiejętności spotkały się z jego ludzką dojrzałością i duchową głębią⁶. Rozpoczynając więc pracę nad powieścią w swoich późnych latach pięćdziesiątych, potraktował słowa Goethego jako swoisty testament i zarazem powołanie, do którego wypełnienia został przezeń wezwany.

Z projektem powieści w głowie odbył pouczającą podróż na Bliski Wschód. Szczególnie pożyteczny okazał się dłuższy pobyt w Egipcie, który od dzieciństwa marzył odwiedzić. W tym czasie zapoznał się także z kilkudziesięcioma książkami na temat starożytności egipskich i mezopotamskich. Na bieżąco śledził odkrycia archeologiczne w Palestynie i zaznajamiał się z jej geografiją, odgrywającą istotną rolę w jego powieści. Największe wrażenie wywarła na nim antologia żydowskich midrasz, zebranych przez Bin Goriona i wydanych w języku niemieckim. Mann wplata je w fabułę powieści na sposób tekstualnego montażu, cytując je prawie dosłownie, czym u niektórych krytyków zasłużył na zarzut dokonania plagiatu⁷.

W trakcie przygotowań do realizacji swego projektu Mann niepostrzeżenie przeobraża się w uczonego biblistę. W większym stopniu zainspirowany żydowskim sposobem lektury, odkrytym w midraszach, niż dominującymi wówczas historyczno-krytycznymi opracowaniami egzegetów, choć i od nich nie stroni i na nie się powołuje, stara się odczytać na nowo historię biblijnego

³ *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress, 1942-1949* (Washington DC 1963) 3-19, zwł. 4nn.

⁴ T.R. WRIGHT, *The Genesis of Fiction. Modern Novelists as Biblical Interpreters* (Aldershot 2007) 136.

⁵ *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress*, 5 (moje wyróżnienie kursywą).

⁶ Tamże.

⁷ WRIGHT, *The Genesis of Fiction*, 147.

Józefa w jej aktualnych także dzisiaj przesłaniach. Miało to istotny wpływ na całą koncepcję powieści, która w rzeczy samej stanowi odzwierciedlenie jego sposobu czytania Pisma. Można wręcz zaryzykować tezę, iż pisanie tej konkretnej powieści polegało po prostu na twórczym, i z pomocą wyobraźni, zaangażowanym czytaniu Biblii.

1. PISARZ JAKO CZYTELNIK BIBLIJ

Wyjaśniając swoje odejście od spraw współczesnych, będących treścią jego wcześniejszych dzieł, i zainteresowanie się historią zaczerpniętą z Biblii, a więc należąca do czasów starożytnych, Mann nieprzypadkowo podaje osobiste motywy, w szczególności te związane z jego wiekiem. Każde stadium życia posiada bowiem swoje własne aspiracje i preferencje. I być może jest regułą, że w pewnym okresie fascynacja tym, co indywidualne i partykularne, ustępuje miejsca temu, co typowe, ogólnoludzkie, wiecznie powtarzające się. Podjęcie określonych tematów staje się możliwe dopiero wtedy, gdy dochodzi się do jakiegoś stopnia duchowej dojrzałości⁸. Rozpoczynając w latach trzydziestych XX wieku pracę nad *Józefem i jego braćmi*, pisarz przyznaje, że nigdy nie wyobrażał sobie, aby ta religijna historia i wynikające z niej rozważania teologiczne, obce liberalnej, mieszczańskiej mentalności jego środowiska, mogły tak mocno nim zawładnąć⁹. Co prawda, niektórzy krytycy sądzą, że jego wrogość do religii, zawsze otwarcie manifestowana, pozostała w nim do końca, choć w mniej widocznej formie¹⁰. Wszelako wielu podkreśla zachodzącą w jego myśleniu i postawie znaczącą zmianę, dokonującą się podczas pisania powieści¹¹. Zachowując krytycyzm wobec obserwowanej w jego otoczeniu ślepej i dość powierzchownej pobożności, pisarz dostrzega w religii, zwłaszcza w jej wersji biblijnej, niezwykle zdolność do kształtowania kultury, przede wszystkim w jej duchowo-etycznym wymiarze¹². Co więcej, tę zdolność Biblii jako kodu kulturowe-

⁸ *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress*, 6.

⁹ Powołuję się tutaj na: WRIGHT, *The Genesis of Fiction*, 133.

¹⁰ Wychowany w wyznaniu protestanckim, w którym także jego żona (o żydowskich korzeniach) przyjęła chrzest, ochrzcił wszystkie swoje dzieci, ale nigdy jako dorosły nie zaczął regularnie uczęszczać do kościoła, pozostając krytycznym wobec instytucjonalnej religii (por. tamże, 134-135). Niemożność odnalezienia siebie w konkretnej wspólnocie wierzących stanowi istotny mankament w jego lekturze Biblii, tym niemniej liczne odwołania do historii interpretacji, a także do wyników egzegezy historyczno-krytycznej, do pewnego stopnia niwelują tę słabość.

¹¹ Zob. WRIGHT, *The Genesis of Fiction*, 133-134.

¹² Tamże.

go odnosi przede wszystkim do siebie samego, stając się wyjątkowo uważnym czytelnikiem, zapisującym owoce tej lektury w formie powieści¹³. Jak żarliwa i jednocześnie medytująca to lektura, pokazuje dysproporcja między „za krótką historią Józefa”, obejmującą kilkanaście rozdziałów w *Księdze Rodzaju* a liczącą 1580 stron trytomową (w przekładzie polskim) powieścią.

Już w pierwszym zdaniu otwierającym powieść wyjaśnia powód, dla którego ta zwiędła historia urosła do rozmiarów monumentalnego dzieła. Biblia stanowi dlań zapis *przeszłości*, ale nie jest ona według niego zwyczajną przeszłością. To prawda, że wszyscy ludzie posiadają jakieś przeszłe dzieje, które jako pochodzenie determinują w mniejszym lub większym stopniu ich aktualną tożsamość. Tym niemniej w osobistej historii każdego zawiera się jeszcze inna *przeszłość*, skodyfikowana w Biblii i przedłożona w niej do odczytania: „Głęboka jest studnia przeszłości. Czy nie należałoby jej nazwać bezdenną? I to nawet wtedy, a może właśnie wtedy, kiedy jest mowa jedynie i wyłącznie o przeszłości istoty ludzkiej: tej zagadkowej istoty zawierającej w sobie nasz własny byt z jego przyrodzonymi popędami i nadprzyrodzoną nędzą, a której tajemnica w zrozumiały sposób stanowi alfę i omegę wszystkich naszych pytań i dociekań, przydając wszystkim pytaniom niepokoju i żaru, wszystkim dociekaniom natarczywości [...] im głębiej człowiek wnika, im dalej po omacku sięga w podziemny świat przeszłości, tym bardziej niezgłębione okazują się początki człowieczeństwa, początki jego dziejów, obyczajności” (t. 1, 5).

Przeszłość jednostki w swoim kształcie historycznym i kulturowym tworzy zatem tylko zewnętrzną warstwę pamięci (t. 1, 5-6). Głębiej skrywa się inna przeszłość – zapisana w opowieściach biblijnych. Choć także posługuje się kodem kulturowym swego czasu i miejsca, ma ona postać archetypu, pewnego wzorca, będącego o wiele głębszą odpowiedzią na pytania, kim jesteśmy i jakie są źródła naszej podmiotowości. Wcielają się one w narracyjną tożsamość głównego bohatera, który na kolejnych etapach swej dramatycznej historii staje się naszym przewodnikiem. Przedstawiając go, Mann zaznacza: „Był bowiem człowiekiem takim jak my [...] i doznawał zawrotu głowy, jakiego my doznajemy, kiedy pochylamy się nad krawędzią studni i [...] czujemy się mu bliscy i współcześni, jeśli chodzi o podziemne otchłanie przeszłości, w które nawet on, tak odległy, już spoglądał” (t. 1, 13). Józef z powieści jest więc figurą złożoną, rodzajem palimpsestu: przez kontury bohatera biblijnego przezierają rysy współczesnego czytelnika. Widać to szczególnie w pomyśle zrównania przeszłości jednego i drugiego. Biblijny Józef należy przecież do odległej przeszłości, mierzonej w tysiącach lat, a jednak także on ma przeszłość, taką samą, jaką i my posiadamy, gdy czytamy opowieści z *Księgi Rodzaju* poprzedzające jego historię, a przekazywane mu przez tajemniczą postać Eliezera. Zagłębiając się w przeszłość zakodowaną w Biblii, pisarz chce ją uczynić naszą teraźniejszością, i to tak bliską naszych czasów, jakbyśmy byli jej bezpośrednimi

¹³ *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress*, 7.

świadkami. Ten hermeneutyczny zabieg aktualizacji jest kluczem do jego lektury Pisma. Ostatecznie bowiem: „Istotą życia jest terażniejszość, i tylko w mityczny sposób tajemnica jego wyraża się gramatycznymi formami przeszłości i przyszłości” (t. 1, 42-43).

Sposób czytania Biblii, w którym przeszłość zostaje uaktualniona i staje się współczesna czytelnikowi, pisarz zaczerpnął oczywiście z żydowskiego midraszu. Egzegeza historyczno-krytyczna przyzwyczaiła nas do tego, że przeszłość i terażniejszość oddziela przepaść, której nie można przebyć. Zgodnie z tą historyczną świadomością Biblia należy do przeszłości i można ją czytać wyłącznie jako oddaloną od naszej terażniejszości historię. Stała się więc księgą dawną, przekazującą obraz odległego, starożytnego świata, mającego niewiele wspólnego z naszą terażniejszością. Tymczasem Mann w ślad za żydowską praktyką czytania dostrzega w historiach biblijnych aktualną i nieprzemijalną mądrość, nade wszystko zaś zawarty w nich potencjał stania się jednym ze źródeł współczesnej tożsamości i jej kodem kulturowym¹⁴.

Z tego względu nie zamierzał on swoją powieścią zastąpić historii Józefa z Księgi Rodzaju ani dokonać jej parafrazy, przeciwnie, stara się uważnie śledzić jej przebieg, od czasu do czasu przypominając swoim czytelnikom, w jakim miejscu jej rozwoju aktualnie się znajdują¹⁵. Chciałoby się powiedzieć, że rezygnuje on z roli pisarza wymyślającego fabułę swego dzieła, raczej widzi siebie po prostu jako zwykłego czytelnika Biblii, starającego się wiernie interpretować zapisaną w niej sekwencję zdarzeń. A ponieważ jest ona „za krótka”, traktuje ją nie jako opowieść „kompletną”, lecz jedynie jako szkic fabuły, którą dopiero trzeba rozwinąć. Cytując kolejne wydarzenia i epizody, poszerza je za pomocą odwołań intertekstualnych, obejmujących całą przestrzeń Pisma, łącznie z religijną literaturą starożytnego Bliskiego Wschodu. Dlatego jego odczytywanie historii Józefa stanowi lekturę narracyjną, a nie zwykły komentarz. Ten ostatni objaśnia tylko znaczenie tekstu, a więc to, co *zapisane*, natomiast lektura narracyjna rozpoznaje w opowiadaniach biblijnych obok warstwy zapisanej także *puste miejsca*, luki między wierszami. Dopiero *razem* tworzą one szkielec fabuły, który trzeba wypełnić treścią.

Bez wątpienia jest to zadanie dla szczególnej kategorii czytelnika, który nie chce być oddalonym w czasie, neutralnym i zdystansowanym komentatorem tekstu, usiłującym jedynie wyjaśnić sens znaków graficznych. Raczej widzi dla siebie rolę podwójnego narratora, który w doświadczeniu czytania stapia w jeden wspólny horyzont świat tekstu i świat własnego życia. Mann do tych stapiających się ze sobą światów stosuje koncepcję „kręgu”, którego definicję

¹⁴ Przeciwstawiając się faszystowskiej ideologii, rozprzestrzeniającej się wówczas w Europie, Mann wyraża swoje najgłębsze przekonanie, iż „Judaizm i hellenizm to dwa główne filary, na których spoczywa nasza zachodnia cywilizacja”, *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress*, 12.

¹⁵ Tamże.

podaje sam Józef na początku drugiego tomu powieści. Wędrując z Izmaelitami do Egiptu, staje się on czytelnikiem własnego losu i w rozmowie z jednym z nich tak mówi: „Myślałem sobie tylko: dokąd prowadzi mnie Bóg, kiedy tak wędruję z wami?”. W odpowiedzi słyszy wyrzut: „[...] masz taki sposób stawiania siebie w środku wszelkich spraw, że nie wiadomo, czy dziwić się należy, czy złościć.” Nie dając się zbić z tropu, oświadcza: „Ale widzisz, świat ma wiele środków, odrębny dla każdej istoty i każdą istotę stawiający w jej własnym kręgu. Stoisz zaledwie o pół łokcia ode mnie, ale otacza cię krąg świata, którego środkiem nie jestem ja, lecz ty właśnie. Ja zaś stanowią środek mojego okręgu. Dlatego jedno i drugie, co się mówi, jest prawdą, z twojego punktu widzenia albo z mojego. Bowiem nasze kręgi nie są tak oddalone od siebie, by się nie stykały; Bóg zazębił je mocno i zwarł ze sobą, tak że wy Izmaelici, co prawda podróżujecie zupełnie samowolnie i wedle własnego zamysłu, dokąd chcecie, poza tym jednak w owym zwarciu jesteście środkiem i narzędziem, bym ja dotarł do mojego celu” (t. 2, 5-6).

Wyznanie Józefa odzwierciedla paradoksalny charakter jego historii, w której Bóg jest prawie niewidoczny i nie pojawia się na pierwszym planie. Należy raczej do tła i potrzeba niemałej wyobraźni, wyobraźni wiary, aby dostrzec kontury Jego działania i obecności. Właśnie wiara każe mu dołączyć do znaczenia, wynikającego z logiki zdarzeń historycznych, obejmujących wędrówkę Izmaelitów do Egiptu, dodatkowy sens, wyłaniający się z przeświadczenia, że stanowi ona w odniesieniu do Józefa realizację innego planu – Boskiego. Niestety wielu dzisiejszym czytelnikom brakuje owej wyobraźni. Sądzą bowiem, że w historiach biblijnych litera wyczerpuje cały ich sens. Wbrew temu potocznemu przekonaniu, składające się nań epizody ułożone są w taki sposób, aby pozostawić między nimi luki na *domysł wiary*, umożliwiającą odkrywanie w nich sensu duchowego. Pozostając często w dużych odstępach czasowych i przestrzennych, upodabniają się bardziej do tekstów poetyckich, w których znaczenie zapisane w tekście stanowi tylko część globalnego sensu utworu, ujawniającego się dopiero wtedy, gdy czytelnik za pomocą wyobraźni wiary zacznie wypełniać treścią to, co niezapisane¹⁶. Wzywają zatem do zaangażowanej lektury, polegającej na stawianiu pytań o puste miejsca i szukaniu w warstwie słownej odpowiedzi na nie. W ten oto sposób odzwierciedlają one czasową strukturę ludzkiego życia, które domaga się równie uzdolnionego narratora, gotowego opowiedzieć ludzkie losy za pomocą fabuły, łączącej ze sobą oddalone od siebie w czasie i przestrzeni wydarzenia, osoby i okoliczności¹⁷.

¹⁶ Por. znamienny w tym kontekście tytuł znanej i często cytowanej książki jednego z żydowskich komentatorów, który doskonale oddaje naturę biblijnych opowiadań: M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington 1987).

¹⁷ Por. P. RICOEUR, „Life: A Story in Search of a Narrator”, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, (ed. M.J. VALDÉS) (New York – London 1991) 425-437.

Doskonałą ilustracją konieczności łączenia ze sobą zdarzeń niech będzie scena z powieści, przedstawiająca rozmowę braci na temat ozdobnej szaty, którą Jakub sprawił Józefowi. Rozpoznali w niej zarówno znak jego wywyższenia, jak i własnego poniżenia. Jeden z nich, Neftali, komentując ten fakt, zwraca się do pozostałych: „Słuchajcie bracia [...] Stoimy i przyglądamy się zdarzeniu, gdyż jesteśmy na miejscu. Ale o tej samej godzinie w dolinie Sychem¹⁸ siedzą przy ognisku bracia ... i mówią o tym i owym, jeno nie mówią, że Jakub podniósł głowę Józefa ku ich hańbie, gdyż nie podejrzewają tego i choć hańba głośno krzyczy, wasza i nasza, oni tego nie słyszą. Czy jednak uchodzi, byśmy poprzestali na naszej korzyści i powiedzieli sobie: oni są daleko, a więc głupi, gdyż oddalenie to głupota, i na tym koniec?” (t. 1, 411). Pozostawienie wydarzeń w oddaleniu czasowo-przestrzennym i przyzwolenie na to, aby tworzyły one puste pod względem znaczenia miejsce, i niepodejmowanie wysiłku, by je powiązać ze sobą w łańcuch przyczynowo-skutkowy, to głupota. Żeby temu zapobiec, Neftali dodaje: „Nie, trzeba im donieść, iżby tam było tak jak tutaj, i by nie żyli jak gdyby nic nie zaszło [...] Pojadę do nich i zaniosę nowinę, by rozjaśnić ich ciemnotę i obudzić ich głośny krzyk. Wam zaś doniosę wracając, jak krzyczeli” (t. 1, 411). Wypełnianie pustych miejsc, a więc czytanie także między wierszami, jest faktycznie rozjaśnianiem ciemnoty, bo ciemnotą jest czytać Pismo i nie móc przenieść jego sensu w naszą teraźniejszość. Wszelako zadaniem nowiny, o jakiej wspomina Neftali, ma być nie tylko oświecenie, ale także działanie. W tym krótkim epizodzie Mann daje nam definicję swojego sposobu czytania Pisma, w którym na czoło wysuwa się jego siła oddziaływania na czytelnika. Dlatego warto prześledzić zastosowane przezeń środki retoryczne.

2. STRATEGIE NARRATORA W LEKTURZE HISTORII JÓZEFA

Przedstawiając swoją powieść, Mann przyznaje, że jego dzieło „często brzmi jak egzegeza i rozwinięcie Tory, jak rabiniczny midrasz”¹⁹. I podobnie jak midrasz, jego powieść to swoista egzegeza narracyjna, w której pisarz rozbudowuje historię Józefa. Dlatego zakłada on u swoich czytelników jej dobrą znajomość, dzięki której nie interesują się oni tym, co z nim się dalej stanie, lecz ciekawi ich to, za pomocą jakich procedur zostaną wypełnione w niej luki, rozciągające się między poszczególnymi zdarzeniami.

¹⁸ Jakub i jego rodzina mieszkają na południu, w Hebronie, a synowie Lei, starsi od Józefa i mający większe prawo do statusu pierworodnego, wypasają stada na północy, w Sychem.

¹⁹ *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress*, 12.

Pisarz wykorzystuje w tym celu rozumowanie narracyjne, oparte na przesłance, iż „Wszystko jest ze sobą połączone – i w rzeczywistości zawsze tak było, tylko nie byliśmy tego świadomi [...] Żyjemy w świecie, który staje się czymś jednym, a przez to światem nieskończenie wielu wzajemnych *implikacji*”²⁰. Ich istnienie uzasadnia szukanie ogniw, łączących wydarzenia. Oczywiście można zapytać: czy biblijne epizody, tworzące opowieść o Józefie, ale także zdarzenia składające się na życie każdego, pozwalają na takie łączenie i jaka jest natura tych połączeń? Odpowiedzi należy szukać w sposobach, w jakich Biblia prezentuje swoich bohaterów. Nie pojawiają się oni w formie kompletnych portretów psychologicznych, dających wgląd w wewnętrzne przeżycia postaci, w ich myśli lub zamiary. Aktorzy biblijnych opowieści ukazują się raczej w ciągu wyselekcjonowanych z rozmysłem scen, które dopiero gdy są czytane razem, pozwalają na wyobrażenie sobie jakiegoś zarysu ich charakteru, określanego przez Paula Ricoeura mianem tożsamości narracyjnej²¹. Ta zaś wyłania się z kształtu samego opowiadania i rozwija się zgodnie z biegiem fabuły, wyznaczającej punkty zwrotne w ich zmiennych i dramatycznych losach²².

Mann, konstruując postać Józefa, uzupełnia biblijną historię na dwóch płaszczyznach: zdarzeń i świadomości. W jego przekonaniu bowiem obie splatają się nierozzerwalnie, wzajemnie się przenikając. Widać to wyraźnie w opisie konfrontacji Józefa z braćmi w okolicach Sychem (Rdz 37,18-24). W Księdze Rodzaju obejmuje on zaledwie trzy czynności: *zdarli* zeń ozdobną szatę, *chwycili* go i *wrzucili* do studni (ww. 23-24). Powieść natomiast rozbudowuje tę krótką i lakoniczną sekwencję w szereg scen, w których bracia wszyscy rzucili się na niego, dotkliwie go pobili, podczas okładania go pięściami podarli jego szatę i wreszcie nagiego wrzucili do studni (t. 1, 465-476). Takie przedstawienie napaści na Józefa ma swoje uzasadnienie w poprzedzającej i o wiele dłuższej niż sam opis rozmowie między braćmi (ww. 18-22). Zamierzali go zabić, lecz Ruben starał się ich powstrzymać, aby później ocalić go i oddać ojcu. Właśnie z jego punktu widzenia pisarz relacjonuje wydarzenia i jest w tym zgodny z układem biblijnej fabuły. Jego jedyne bowiem porusza los Jakubowego wybrańca. Gdy z głębi studni dochodzi go płacz, zwraca się do braci: „słyszycie i nie litujecie się?” (t. 1, 472). Pytanie to stanowi echo ich słów, wypowiedzianych dwadzieścia lat później w czasie przesłuchania przed obliczem egipskiego władcy, gdy mówili jeden do drugiego: „błagał nas o litość, a nie wysłuchaliśmy go” (Rdz 42,21).

Powieść nie tylko antycypuje błagalne krzyki Józefa, ale wypełnia je treścią, znamionującą przeobrażenia jego świadomości. Choć nie mają one żadnych bezpośrednich odniesień w tekście biblijnym, pisarz poświęca im dwa

²⁰ Tamże, 4 (kursywa zaznaczona przez autora).

²¹ Koncepcję narracyjnej tożsamości osoby przedstawił i filozoficznie uzasadnił P. RICOEUR, *O sobie samym jako innym* (Warszawa 2003) zwł. 188-279.

²² Por. P. RICOEUR, *Filozofia osoby* (Kraków 1992) 40.

obszerne paragrafy: *Józef krzyczy z głębin* (t. 1, 476-481) oraz *W czeluści* (t. 1, 481-490). Pozwala mu na to sama konstrukcja narracji biblijnej. Planując wrzucenie Józefa do studni, bracia kończą swoje rozmowy stwierdzeniem: „zobaczmy, co będzie z jego snów?” (Rdz 37,20). Jest to zaproszenie do porównania treści snów z sytuacją Józefa na dnie studni. Wyeksponowane w snach wywyższenie zderza się z jego całkowitym poniżeniem. A to, według Manna, musiało wpłynąć na kształt jego myślenia o sobie samym. Jednak bezpośrednim impulsem tej przemiany była podsłuchana rozmowa braci. Nie tylko zgodzili się pozostawić go w studni, aby w niej umarł, ale postanowili także posłać ojcu jego pokrwawioną szatę, dając mu do zrozumienia, że pożarł go dziki zwierzę. To ten przerażający plan braci wywołał wstrząs w Józefie, sprawiając, jak zauważył Ruben, że „w swej niedoli pamiętał [on] o ojcu i trwożnie wstawiał się za jego miękką duszą, przede wszystkim za nią, a za sobą dopiero przez wzgląd na nią” (t. 1, 481). Dostrzega on tutaj proces, w którym „ja” Józefa, zajmujące centralną pozycję w jego snach, schodzi na drugi plan, by na pierwszym postawić „ja” swego ojca. Tę przemianę konstatuje nie w jego wyglądzie, bo go zanurzonego w studni nie widzi, lecz w jego pełnych bolesnego zmartwienia o „miękką duszę” ojca błaganiach: „Inny Józef krzyczał spod kamienia niż ten, którego niegdyś tarmosił za ramiona, by go wyrwać z pustej głupoty. Czego jemu się nie udało dokazać potrząsaniem, działał widocznie upadek do studni: Józef ocknął się, Józef wstawiał się za sercem Jakuba, już nie kpił z tego serca, lecz czuł skruchę i troskę o nie” (t. 1, 481). Skrucha zaś ujawniła przed nim samym wielowarstwowość jego świadomości i zmiany w niej się dokonujące. Owszem, jeszcze „zawodził i błagał braci, aby go nie opuszczali. Ale nie bardzo wiedział, co wołał i jęczał, a to dlatego, że jego właściwe myśli nie skupiały się na tych machinalnych i powierzchownych prośbach i skargach, lecz krążyły poniżej; a pod tymi właściwymi myślami snuły się głębinowym nurtem jeszcze właściwsze jako ich cienie i akompaniament, tak że całość przypominała pełną dynamiki muzykę wielorejestrową, której przewodnie głosy w górze, w pośrodku i w dole jednocześnie absorbowwały jego umysł” (t. 1, 481).

Skrucha, która najpierw odwróciła jego uwagę od siebie samego ku ojcu, przyczyniła się także do zwrotu w jego relacji z braćmi. W studni *przypomina* sobie atak braci i owo wspomnienie zaczyna analizować, odtwarzając i na nowo przeżywając całe zdarzenie: „Wiele działo się w nim już od tego nieprzeżywanego, strasznego momentu, kiedy bracia rzucili się na niego jak wilki [...] spjrzał w ich wykrzywione wściekłością i zgryzotą oblicza. Te oblicza znalazły się dość blisko jego twarzy – przeraźliwie blisko, a udręka nienawiści, jaką w nich mógł wyczytać, była główną przyczyną zgrozy, którą odczuwał pod ich ciosami. Oczywiście, bał się bezgranicznie i pod ich razami płakał z bólu, ale strach i ból przesiąknięte były litością dla męki nienawiści, jaką wyczytał w ich ... twarzach, a litość z udręką, której sprawcami my sami jesteśmy, równa się skrusze. Tym razem Józefa tak potrząsnęto, że *oczy mu się otworzyły* i zobaczył, co wyrządził – oraz że wyrządził” (zaznaczenie kursywą Z.P., t. 1, 482).

Motyw skruchy, wiodący w tej części powieści, rozpoczyna nie tylko proces przemiany Józefa, ale staje się źródłem najważniejszej roli, jaką ma on do odegrania, mianowicie roli *narratora* własnego losu. Zgodnie bowiem z biblijną intuicją, w skrusze właśnie sytuuje się jedna z najgłębszych potrzeb człowieka, jaką jest nieodparte pragnienie opowiadania o sobie *prawdziwych* historii. Początkowo skrywa się ono w czeluściach nieartykułowanych jęków skargi, by potem w rozjaśniającej się pod wpływem doznanych nieszczeń świadomości nabierać coraz wyraźniejszych kształtów w formie sfabularyzowanej opowieści o swoim życiu.

3. JÓZEF JAKO NARRATOR WŁASNEJ HISTORII ŻYCIA

Zanim Józef stał się kimś snującym opowieści, karmił się jako dziecko i młodzieniec opowieściami, które przekazywał mu jego domowy nauczyciel – Eliezer, wyzwoleniec Jakuba, którego zdarzało mu się mylić z Eliezerem, najstarszym sługą Abrahama, a który dzięki tej pomyłce mógł, przynajmniej w powieści, pełnić rolę pomostu między pokoleniami (t. 1, 14)²³. W tej dwoistej postaci, wprowadzonej na scenę już w prologu, znajduje odzwierciedlenie zasada kompozycji całej powieści, a zarazem reguła czytania historii Józefa. Wywodzi się ona ze specyficznej koncepcji jedności narracyjnej Księgi Rodzaju, którą pisarz zastosował w swojej lekturze. Zazwyczaj traktuje się ją jako szereg epizodów, zasadniczo niepowiązanych ze sobą, czytanych jeden po drugim. Mann natomiast czyta Księgę Rodzaju z punktu widzenia Józefa, a więc od końca, i w taki sposób, że wszystko, co poprzedza jego historię, jest przeznaczone dla niego jako podstawa jego edukacji. Eliezer zatem posiada niezwykle zdolność snucia opowieści, na mocy której historie z życia Abrahama i jego potomków, z Jakubem włącznie, oraz legendy z czasów zamierzchłych i niepamiętnych (Rdz 1-11) ożywają, jakby działały się tuż przed oczyma Józefa. Tak właśnie odbywa się aktualizacja tradycji, dzięki której mądrość i doświadczenie poprzednich pokoleń przekazywane jest następnym: „Józef był głęboko przejęty, gdy stary Eliezer opowiadał mu o tych sprawach, a mówił on o nich całym sercem, co dziś jeszcze możemy wyczytać w hebrajskich komentarzach do dziejów pierwotnych” (t. 1, 36).

Fikcyjna postać Eliezera staje się w powieści archetypem narratora²⁴, opowiadacza, a cała powieść stanowi przez to swoistą celebrację sztuki opowiadania. Snucie opowieści pokrywa się z obrazem wędrówki, dlatego także

²³ Por. F.W. GOLKA, *Jakob, Biblische Gestalt und literarische Figur: Thomas Manns Beitrag zur Bibel-exegese* (Stuttgart 1999), 26.

²⁴ Tamże, 26.

doświadczenie czytelnika wywołane jest przez podobieństwo do biegłości chodźdźarza: porównuje ono czytelnika i narratora do podróżnika²⁵. Ten zaś ciągle znajduje się w drodze wabiony nowymi lądami do odkrycia²⁶:

Musiało tak być, ponieważ służyło się Bogu, którego istotą nie był spokój i domowe wygody, Bogu przyszłości, w którego myśli powstawały niewyraźne i wielkie, dalekosiężne sprawy, który właściwie sam wraz ze swymi dojrzewającymi planami na temat woli i świata, znajdował się dopiero w stadium powstawania i dlatego był Bogiem niepokoju, Bogiem troski, który chciał być poszukiwany i dla którego na wszelki wypadek trzeba było być wolnym, swobodnym i gotowym do drogi [...] Gwiazda opowiadacza – czy nie jest nią księżyc, pan drogi, wędrowiec, który przesuwa się od przystanku do przystanku, opuszczając je po kolei? Kto opowiada zatrzymuje się wśród przygód na niejednym przystanku; ale bawi tam tylko chwilowo, oczekując dalszego wskazania drogi, i niebawem czuje, że serce mu bije, po części z rozkoszy, po części też z lęku i trwogi ciała, ale w każdym razie na znak, że czas ruszyć ku nowym przygodom, które trzeba dokładnie przeżyć, z nieprzewidzianymi szczegółami, wedle woli niespokojnego ducha (t. 1, 41-42).

Dzięki figurze Eliezera historii z życia przodków zaczynają stopniowo przenikać myślenie Józefa i kształtować jego charakter. On sam zaś ukazany jest jako chętny słuchacz i pojętny uczeń – duma swego nauczyciela i obiekt szczególnej, nadzwyczajnej miłości swego ojca. Przyswajając sobie opowieści Eliezera, Józef wchodzi w bezpośrednią, intymną relację z Abrahamem i jego historią, która przez to staje się istotną częścią jego tożsamości. Losy patriarchy wyłaniają się przed nami jako emanacja świadomości Józefa, czyli z jego punktu widzenia, a więc tak, jak on je rozumiał i jak je w sobie zaktualizował:

Z Ur Chaldejczyków [...] przed dawnymi czasy – Józef nie zawsze uświadamiał sobie jasno, jak dawno temu – wyruszył pewien skłonny do rozmyślań i niespokojny duchem mąż wraz z żoną [...] by na podobieństwo księżycy, bóstwa Ur, wędrować, ponieważ uznał to za najwłaściwsze i najbardziej odpowiednie dla swego pełnego niezadowolenia a nawet udręki, szarpanego wątpliwościami stanu ducha. Jego wyprawa, której nie można było odmówić akcentu sprzeciwu i buntu, pozostawała w związku z pewnymi budowlami, które zdały mu się w obelżywy sposób nazbyt potężne, a które panujący tam podówczas Nemrod, jeśli nie wznosił [...] to ogromnie podwyższył, nie tyle ku czci boskiej światłości, [...] ile jako hamulec przeciwko rozproszaniu oraz jako niebotyczne symbole władzy [...] Ów mąż z Ur spod władzy króla Nemroda właśnie się wyłamał, rozprasając się mimo wszystko i ruszając wraz z rodziną w nieokreśloną wędrowną. [...] Poza tym istniały jeszcze różne inne sprawy, które się nie podobały człowiekowi myślącemu: począwszy od możnowładztwa Nemroda w ogóle, po

²⁵ CH. NOLTE, *Being and Meaning in Thomas Mann's Joseph Novels* (London 1996), 24.

²⁶ Tamże.

obyczaje i zwyczaje, które innym wydawały się świętą i nietykalną tradycją, jego duszę zaś coraz bardziej napełniały zwątpieniem, a ponieważ ze zwątpieniem w duszy niedobrze jest siedzieć w miejscu, dlatego ruszył w drogę (t. 1, 7)²⁷.

Swoje rozumienie tego szczególnego wydarzenia, inaugurującego historię zbawienia w osobie Abrahama i stającego się istotną częścią świadomości głównego bohatera, pisarz sam wyraża w następujący sposób: „Rozmyślałem nad narodzinami Ego z mitycznego, zbiorowego, Abrahamitycznego Ego, które jest wystarczająco pretensjonalne, aby przyjąć, że człowiek powinien służyć tylko Najwyższemu, z którego to założenia wynika odkrycie Boga. Roszczenie, iż ludzkie ego posiada centralne znaczenie, stanowi założenie dla odkrycia Boga [...]”²⁸.

Historia Józefa zatem według Manna staje się poprzez usłyszane i zapamiętane opowieści kontynuacją wędrówki Abrahama. Że nie jest to tylko podróż w przestrzeni geograficznej, lecz w skonfigurowanej czasowo przestrzeni duchowej, pokazuje kolejny wymiar powieści, w której Józef pojawia się jako narrator własnego losu. Tu jednak rodzi się pytanie: dlaczego Mann stara się odczytywać historię Józefa w jej szerszym kontekście, mianowicie w powiązaniu z rozpoczynającą historię zbawienia figurą Abrahama? Jedną z ważniejszych zasad kompozycji powieści wydaje się teza, iż w procesie przekazywania tradycji dokonuje się wzrost i kumulacja doświadczenia wiary. Stąd pisarz dla uzasadnienia postępowania Józefa w Egipcie zakłada milcząco, iż narracyjna tożsamość głównego bohatera ufundowana jest na wydarzeniu inaugurującym historię Abrahama, mianowicie na jego zerwaniu z religijną tradycją, którą pozostawił za sobą w Ur Chaldejskim. Józef w Egipcie staje się powoli Egipcjaninem, nie tylko pod względem wyglądu zewnętrznego²⁹. Ale jak zaznacza pisarz, w domu rozmawia ze swoimi synami po hebrajsku, kultywując wiarę w Boga Abrahama. Abrahamowe zerwanie z religijnością pogańską musiało więc w jakimś stopniu także w nim się dokonać. Ustrzegło go ono przed całkowitą asymilacją z religią i kulturą egipską, i pozwoliło mu zachować tożsamość hebrajską. W ostatecznym rozrachunku prawdziwa konfrontacja między różnymi systemami wartości, w tym także religijnymi, odbywa się nie na płaszczyźnie ideologii, jak to zdarza się współcześnie, lecz na płaszczyźnie tożsamości osobowej właśnie.

²⁷ W zacytowanym tu fragmencie widać wyraźnie narracyjną metodę czytania Księgi Rodzaju, zastosowaną w powieści. Wędrówka Abrahama z Ur do ziemi Kaanan łączy się ściśle z budową miasta z wieżą (Rdz 11,1-10). Egzegeza historyczno-krytyczna oddziela Rdz 1-11 radykalną cezurą od historii patriarchalnych w Rdz 12-50, każąc obydwie części Księgi Rodzaju czytać całkowicie niezależnie od siebie.

²⁸ *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress*, 13-14.

²⁹ Por. dość długi paragraf zatytułowany: *Józef coraz bardziej zmienia się w Egipcjanina* (II, 254-270).

Abrahamowe nawrócenie, owoc reprezentowanej przez Eliezera tradycji przekazywania religijnej historii, sprawia, że Józef w pewnym momencie sam staje się opowiadaczem, zaczynając rozumieć swoje własne życie w kategoriach opowieści. Jest to szczególnie widoczne w opisie jego relacji z żoną Potifara, noszącej w powieści imię Mut-em-enet (por. Rdz 39,7-19). Kiedy nadchodzi kulminacyjna scena tej relacji, osiąga on wtedy poziom świadomości, który pozwala mu przez chwilę wyjść poza obecną sytuację i przyrzeć się wydarzeniom jak krytyczny obserwator i spojrzeć na nie z góry jako na pewną całość³⁰. Odpowiadając na jej namowy, prosi:

Posłuchaj i skup w imię Boga swój rozum na to, co ci powiem, gdyż słowa moje pozostaną i gdy nasza historia się wyda i rozejdzie po świecie, przytoczy się te słowa. Bowiem wszystko, co się dzieje, może się stać historią i „Piękną Rozmową”, i łącznie może się zdarzyć, że znajdziemy się w jakiejś opowieści [...] Mógłbym mówić dużo i rozmaicie, by oprzeć się tobie i mej własnej ochocie, ale dla ust ludzi, w razie gdyby zostało im to przekazane, powiem ci słowa obowiązujące i najprostsze, które zrozumie każde dziecko, i rzekę tak: *Oto pan mój dał mi w moc wszystko [...] prócz ciebie, któraś jest żoną jego. Jakoż wtedy mogę tę złość uczynić i zgrzeszyć przeciw Bogu memu? Oto słowa, które mówię do ciebie po wszystkie czasy, wbrew pragnieniu, które czujemy do siebie* (t. 2, 438-439).

Podczas tej niezapomnianej rozmowy Józef potrafi, co jest istotną cechą narratora, snującego opowieść o własnym życiu, prawie całkowicie zdystansować się do siebie samego, a zarazem opanowuje go myśl, mająca wpływ na jego zachowanie, że ich działania nie mogą pozostać niezaobserwowane, że ktoś (Bóg?) patrzy na nie „z góry”.

Pojawiający się w powyższym cytacie termin *Geschichte* (historia) stanowi centralną metaforę powieści. Owa podróż, którą odbywa Józef, a my jako czytelnicy towarzyszymy mu w jego wędrówce, jest jedną z najstarszych metafor samego życia i zakłada ruch, przejście z nieświadomości w kierunku świadomości. Tę zaś w powieści mierzy się długością drogi, którą przechodzi bohater. Zarówno historia, jak i świadomość wędrującego w niej podmiotu rozwijają się narracyjnie. Początek opowieści jest wyruszeniem w drogę, jej punkty kulminacyjne to próby i przygody, które spotykają podróżnika, wreszcie zakończenie dopasowuje się do okoliczności przybycia lub powrotu:

Krąg obraca się i nigdy nie da się ustalić, skąd jakaś historia wywodzi swój początek: z nieba czy z ziemi. Prawdę powie ten, kto oświadczy, że wszystkie spr-

³⁰ Por. NOLTE, *Being and Meaning*, 135. Sądzi ona, iż Mann, wyposażając postać Józefa w umiejętności narratora, każe czytelnikom swojej powieści zwrócić baczniejszą uwagę na samą sztukę opowiadania i podjąć refleksję nad wielce złożonym problemem narracyjnej mediacji ludzkiego doświadczenia (tamże, 130).

wy rozgrywają się w odpowiadający sobie sposób oraz jednocześnie tu i tam, i tylko naszemu oku tak się wydaje, jak gdyby zstępowały i znów się wznosiły. Zdarzenia schodzą na dół, tak jak Bóg zamienia się w człowieka, przyjmują niejako ziemskie obywatelstwo (t. 1, 354).

Postać Józefa, będąca podmiotem tej historii, nosi więc ślady wielu mitów i w jakimś stopniu stanowi nawet antycypację figury Chrystusa. Jako opowieść o stawaniu się jednostki zarysowuje ona ten proces nie w kategoriach teorii, lecz przez użycie archetypicznych obrazów. Dlatego tak mocno uwypukla ona zdolność Józefa do rozpoznawania schematów w historii i w ludzkich losach. Wydaje się, że było to czymś naturalnym, iż z uzyskaniem pewnego stopnia świadomości rozpoczął dostrzegać nie tylko określone wzorce we własnym życiu, ale zaczął postrzegać własne życie jako historię, w której twórczo uczestniczy i którą sam kształtuje³¹.

Bezpośrednim impulsem inaugurującym opowiadanie o sobie jest poszukiwanie przewodniej myśli, spajającej poszczególne epizody życia i wyjaśniającej, dlaczego w ogóle się wydarzyły. W przypadku Józefa chodziło przede wszystkim o znalezienie jakiegoś schematu, umożliwiającego powiązanie statusu umiłowanego syna Jakuba i snów zapowiadających jego wywyższenie z powtarzającymi się później upadkami, i nadanie im charakteru pewnej całości, którą mógłby przyjąć i uznać jako mającą jakiś sens prawdziwą historię. Przejście od życia do opowieści o nim, choć wynika jedynie z przyjęcia odmiennych perspektyw, pozostaje w gruncie rzeczy wyzwaniem dla świadomości³². Józef podejmuje je po raz pierwszy, gdy opowiadając o swej przygodzie z żoną Potifara, nadzorcy więzienia, do którego został zesłany, nadaje jej świadomie wybrany przez siebie kształt i przebieg:

[...] opowiedział mu ją, jak najbardziej oszczędzając dręczoną pożądaniem kobietę, nie pomniejszając natomiast własnych błędów, które przy tym popełnił, i przedstawiając je jako analogiczne do przewinień, popełnionych przez niego w stosunku do braci, a tym samym w stosunku do ojca, króla trzód, co go krok za krokiem wprowadziło z powrotem w dzieje własnej młodości i jej pierwocin i pozwoliło mądrym, okrągłym oczom komendanta na przedziwny, acz ogromnie zamazany wgląd w zaplecze osobowości jego pomocnika [...] (t. 3, 52).

Świadomość Józefa jako narratora własnego losu wyraża się w umiejętności opowiadania o sobie prawdziwych historii, ale w taki sposób, aby dały one jakieś pojęcie o jego charakterze i osobowości.

Ów nadzorca, który próbuje sam stać się narratorem własnej historii, poświęcając wiele uwagi metaforom i rozróżnieniu tego, co dosłowne i figuratywne, pomaga także Józefowi w uzyskaniu większego dystansu wobec własnych

³¹ NOLTE, *Being and Meaning*, 11-12.

³² Por. tamże, 135.

losów i uzyskaniu ich właściwej oceny. Nic dziwnego, że Józef po swoim wywyższeniu przez faraona, postawił go na czele własnego domu i uczynił częścią własnej historii. Uznając jego zamiłowania pisarskie, zaprasza go do udziału w niej:

Wspaniałą rzeczą jest pismo! Ale jeszcze wspanialszą staje się zaiste, kiedy samo życie, które się przeżywa, jest historią, a że należymy do jakiejś historii, do znamienitej, o tym jestem przekonany z biegiem czasu coraz bardziej. Ty zaś należysz do niej razem ze mną, ponieważ wciągnąłem cię do siebie w ową historię, i kiedy w przyszłości ludzie będą słyszeli i czytali o szafarzu, który był ze mną i stał przy mym boku w najbardziej emocjonujących momentach, winni wiedzieć, że ty nim byłeś [...] (t. 3, 216-217).

Owszem, Józef zdaje sobie doskonale sprawę, że jego życie jest *historią*, dlatego skrupulatnie zwraca uwagę na najmniejszy drobiazg. Staje się co prawda narratorem samego siebie, lecz ciągle jego „opowieść” ma własną dynamikę, jak gdyby „ducha opowieści”. Wie on z doświadczenia, że nie może nigdy być pewny, jaką drogą ona podąży, tak jak pisarz nigdy nie jest całkiem pewny, jaki będzie ostateczny kształt jego powieści³³. Jest to tym bardziej prawdziwe w odniesieniu do historii życia, której końcowy wynik zależy od Najwyższego, spoglądającego z góry na ludzkie ścieżki.

Kiedy Józef na wieść o przybywających do Egiptu braciach cieszy się, mówiąc: „[...] przybywają ci, którym zawdzięczam całe moje szczęście i moją wielkość, tu na nizinach [...]”, wtedy jego ochmistrz, ten sam, którego zaprosił do swej historii, protestuje, sugerując, że dość mocno przeinacza sprawy na ich korzyść. Wówczas Józef odpowiada, wprowadzając na scenę Boga, ostatecznego arbitra ludzkich dziejów: „Bóg je przeinaczył, mój ochmistrzu! Bóg odmienił je na dobro i na korzyść wszystkich” (t. 3, 286). Powyższa formuła stanowi zwieńczenie Księgi Rodzaju. Tekst hebrajski w Rdz 50,20 stosuje ten sam czasownik *חשב* (*zamierzyć*) dla obydwu podmiotów: braci i Boga, zmieniając dopełnienie, w pierwszym przypadku „zło”, w drugim „dobro”. Ochmistrzowi wydaje się to nieuprawnioną i gorszą grą słów, usiłującą zbagatelizować wyrażoną krzywdę³⁴, o której nie omieszkał mu przypomnieć: „Wszak twemu ojcu podali krew zwierzęcia jako twoją” (t. 3, 286). On jednak nie zapomniał o braterskiej zbrodni zarówno wobec siebie, jak i wobec swego ojca³⁵. Do historii swego życia i losów swojej rodziny stosuje wszelako rozumowanie narra-

³³ Por. NOLTE, *Being and Meaning*, 136.

³⁴ Niektóre wydarzenia, zwłaszcza o charakterze traumatycznym, nie tylko nie pozwalają się opowiadać, ale stawiają opór przed włączeniem ich w łańcuch przyczynowo-skutkowy charakteryzujący typowe fabuły. Dlatego Mann, wybierając taką strategię narracji, jest bliższy życia niż fikcyjnej powieści.

³⁵ Józef potrafi sobie wyobrazić cierpienie ojca, gdyż mówi: „Tak, to było okropne. Na pewno bez zmysłów runął na ziemię” (III, 286).

cyjne, które w sekwencji czasowo powiązanych zdarzeń dokonuje rozróżnienia na czyn i jego skutki. Dlatego dodaje: „I należy dostrzegać skutki, do jakich Bóg zmierza. Zanim bowiem skutek nastąpi, jest tylko czyn i może wydawać się zły. Kiedy jednak skutek już istnieje, trzeba wydawać sąd o czynie wedle tego skutku” (t. 3, 286). Gorszące i brzmiające fałszywą nutą byłoby to stwierdzenie na początku historii Józefa, gdy krzyczał w studni, a jego ojciec rozpaczał w domu. Jest ono do przyjęcia na końcu dziejów jego rodziny.

Mann antycypuje zwieńczenie całej historii i rozwiązanie wszystkich występujących w niej napięć za pomocą formuły, która w Księdze Rodzaju pojawia się dopiero pod koniec. Nie jest to wcale odstępstwo od tekstu biblijnego, lecz świadoma strategia narracyjna pisarza, odczytującego opowieść o Józefie w duchu midraszu. Zbyt pośpieszne pragnienie rozwiązania wszystkich napięć z braćmi za pomocą odwołania się do Boskich planów, przewyższających ludzkie zamysły, tonuje jego ochmistrz, który trzeźwo zauważa, iż wśród przybywających do Egiptu braci nie ma Beniamina. Józef wtedy rozpoczyna poszukiwanie prawdopodobnej przyczyny jego nieobecności. Obok scenariusza pozytywnego, według którego musiał pozostać, jak niegdyś on, przy żyjącym jeszcze ojcu, rodzi się w nim niepokojąca myśl, że ojciec już nie żyje, a bracia postąpili z Beniaminem podobnie, jak niegdyś z nim samym. Zasiana wątpliwość bierze górę, gdyż Józef nie wie, kim są teraz bracia, czy dokonała się w nich jakaś zmiana, i ta niewiedza o nich sprawia, że nie wie też nic o sobie, jaki będzie jego stosunek do nich, gdy ich zobaczy? Strategia tej antycypacji jest prosta. Nie tylko wytrąca mu z ręki narzędzia pozwalające mu manipulować przebiegiem historii, której ostatecznym autorem jest Bóg, ale służy wyekspozowaniu tej formuły, gdy dojdziemy do końca opowieści. Wtedy bowiem będzie mogła ona w pełni wybrzmieć jako jej ostatnie słowo i zwieńczający ją akord.

W swej treści nadaje ona sens całej historii i czyni ją wielką. Stąd Józef, uprzedzając przybycie braci i przeczuwając jej prawdziwość, może z przekonaniem powiedzieć:

A przecież wiedziałem o tym i spodziewałem się, i czekałem na to od lat i dni. Wiedziałem o tym, kiedy stałem przed faraonem i wykladałem mu sny, przepowiedziałem sobie, do czego Bóg zmierza i jak kieruje tą historią. W jakiejże my historii, Mai, żyjemy! To jedna z najlepszych. A teraz chodzi o to i zależy od nas, byśmy ją ukształtowali w sposób należyty i piękny, uczynili z niej coś najuciesznieszego i żebyśmy oddali Bogu do dyspozycji całą naszą pomysłowość. Jak zabierzemy się do tego, by sprostac takiej historii, oto, co mnie podnieca [...] (t. 3, 287).

Czytelnikowi powieści Tomasza Manna nie pozostaje nic innego, jak wziąć udział w tym estetycznym a zarazem i teologicznym podnieceniu Józefa. Idąc zaś za jego przykładem i ucząc się odeń sztuki opowiadania, także on może stać się narratorem historii własnego życia i podjąć trud sprostania tamtej, opowiedzianej w Biblii.

PODSUMOWANIE

Historia Józefa w Księdze Rodzaju cechuje się maksymalną literackością. Jej fabuła bowiem jest tak skonstruowana, że jej śledzenie w trakcie lektury uruchamia w czytelniku swoiste laboratorium wyobraźni, w którym może on eksperymentować z różnymi scenariuszami jej przebiegu. Mann w swojej wielotomowej powieści wyeksploatował ją do granic możliwości.

Jako pisarz okazał się niezwykle wyczulony na retoryczne aspekty tekstu biblijnego. Owszem potrafili je dostrzec także niektórzy egzegeci historyczno-krytyczni, lecz poza konstatacją tego faktu nie podjęli się zadania uwzględnienia ich w swoich interpretacjach. W przeciwieństwie do nich Mann stara się od samego początku rozczytać fabułę tej biblijnej historii i wydobyć z niej jakieś orędzie dla współczesnych czytelników. Jego narrator występuje w roli uczonego przewodnika w przeszłość, lecz ta uczyłość to nie tylko znajomość historycznych realiów epoki, choć usiłuje także i te zarysować, zgodnie z aktualną wtedy wiedzą historyczną. Jest to raczej uczyłość mędrca (por. Mt 13,52-53), który z tekstu przeszłości potrafi wydobyć dzisiejsze przesłanie. Pisarz więc wykorzystuje literaturę jako narzędzie do teologicznej spekulacji. Oczywiście, wielu krytyków zauważa, iż Mann filtruje swoje opowieści przez narratora niewiarygodnego, który nie pozwala jednoznacznie określić, jaka jest ostatecznie jego pozycja w stosunku do religii: zaangażowanego wyznawcy czy zdystansowanego obserwatora?³⁶

Tym niemniej łatwo w powieści wyczytać jego osobistą fascynację biblijnym Józefem. A to dlatego, że czyta ją przede wszystkim dla zbudowania i przemiany samego siebie. Stąd narrator w powieści zachowuje rysy dzisiejszego czytelnika a nawet samego pisarza. Nie tylko jednak narrator, lecz również główne postacie skonstruowane są jako *figury*, z którymi czytelnik może się utożsamić, co jest rzeczą kluczową w problemie aktualizacji znaczenia historii Józefa. Tzw. naukowa metoda domaga się tego, aby najpierw dokładnie określić, jak dany tekst rozumieli i odbierali pierwsi czytelnicy, a później następną, zgodnie z metodą *Wirkungsgeschichte*, czyli w ramach historii oddziaływania tekstu na kolejne pokolenia czytelników. Natomiast wyjątkowym zadaniem jest pokazanie, jak tekst zmienia czytelnika, który przyjmuje jego znaczenie w trakcie uważnej lektury. Właśnie w tym kluczu Mann stara się przedstawić w swojej powieści losy biblijnych bohaterów i pokazać je jako scenariusz lub projekt zmiany czytelników, serię przeobrażeń ich tożsamości narracyjnej.

Konceptualna struktura powieści o Józefie pochodzi z zaangażowania Manna w trzy obszary intelektualnych aktywności: filozofii, mitu i współczesnej psychologii³⁷. Różni się ona zasadniczo od współczesnej egzegezy, która

³⁶ Por. WRIGHT, *The Genesis of Fiction*, 134.

³⁷ Por. NOLTE, *Being and Meaning*, 11-12.

stosując metodę historyczno-krytyczną, bada jeden tylko zakres tekstu biblijnego, mianowicie jego związek z historią. Wspólnym dla owych trzech nurtów i organizującym je w jedną całość jest wzajemna zależność *bycia* i *znaczenia*³⁸. Ten temat łączy starożytny i współczesny świat. Sprawia, że świadomość głównego bohatera jest intensywnie dopasowywana do wzajemnej zależności faktu i znaczenia, bycia i refleksyjności. Co więcej, zależność między byciem i znaczeniem jest nierozdzielna od narracyjnego trybu, który stapia w jedno akt opowiadania i dyskursywny komentarz³⁹.

Stąd powieść wychodzi naprzeciw potrzebie aktualizującej lektury Biblii, która zasadza się na przekonaniu, iż stanowi ona najbardziej pierwotne i najgłębsze źródło naszej tożsamości, ponieważ przedkłada nam do odczytania archetypy, które w istocie są w nas samych, definiując nasze pochodzenie. Nie znając go, nie wiemy, kim jesteśmy.

Fakt, że wielu pisarzy ciągle powraca do opowiadań z Księgi Genesis, odzwierciedla nie tylko ich siłę oddziaływania, ale także przekonanie, że Biblia ciągle pozostaje warta czytania, ciągle zachowuje wartość we współczesnym świecie⁴⁰.

³⁸ W prologu Mann podkreśla, że istotą tajemnicy jest beczasowa terażniejszość. Sprawia ona, że między *być* i *oznaczać* nie ma dzielącej ich różnicy, a to jest sedno aktualizacji znaczenia tekstu (por. I, 24-25).

³⁹ Por. NOLTE, *Being and Meaning*, 11-12.

⁴⁰ WRIGHT, *The Genesis of Fiction*, X.