

TOMASZ MAKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Humanistyczny
e-mail: tomaszmakowski.uni@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-1848-0492>
<https://doi.org/10.14746/h.2025.1.4>

Pamięć u źródła mitu. Świadomość historyczna Izraelitów w Thomasa Manna *Józefie i jego braciach*

Memory at the Source of the Myth. The Historical Awareness of the Israelites in Thomas Mann's Joseph and his brothers

Abstract. *Memory plays a significant role in Thomas Mann's biblical tetralogy Joseph and his Brothers (1933–1944) due to its direct relationship with the line of tension between the mythical plot material and the convention of a realistic historical novel, which is fundamental to the work. For the purpose of analysis the author used the tools of anthropological reflection on memory, developed by the Egyptologist Jan Assmann and presented in his book Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination (2008). The aim of the article is to show that the image of memory included in the novel is not only an element of the cultural staffage, but has also been used to a great extent to overcome the aforementioned conflict of myth and historical realism.*

Keywords: *myth, history, fiction, ancient Israelites, cultural memory*

Słowa kluczowe: *mit, historia, fikcja literacka, starożytni Izraelici, pamięć kulturowa*

1. Ustalenia wstępne

Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzenia na pytanie, jak ujęte zostały powiązane ze sobą kwestie pamięci i świadomości historycznej w Thomasa Manna *Józefie i jego braciach*¹. Niemiecki noblista w swoją monumentalną tetralo-

¹ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1–3, tłum. E. Sicińska, M. Traczewska, Czytelnik, Warszawa 1967.



gię biblijną wpisał bogaty i zniuansowany portret antycznej kultury bliskowschodniej, oparty zarówno na „solidnej erudycji” i orientacji w materiałach źródłowych², jak i na rekonstrukcyjnej intuicji. Część tego obrazu stanowi właśnie rozumienie przeszłości, którym autor obdarzył społeczność znajdującą się w centrum powieściowych zdarzeń – Izraelitów. Próba opisu Mannowskiego wyobrażenia pamięci i świadomości historycznej jest uzasadniona, wydaje się bowiem, że wskazany obszar antropologicznej charakterystyki plemienia został przez pisarza istotnie sfunkcjonalizowany do przezwyciężenia konfliktu między mitycznością fabuły a historycznym realizmem konwencji.

Zarysowany problem nie zyskał jeszcze omówienia na polskim gruncie, był jedynie sygnalizowany na marginesie innych rozważań, przykładowo w porównawczym szkicu Mirosława Gołuńskiego *Tomasz Mann – Teodor Parnicki. Historyzacja mitu – mityzacja historii*³ czy w przełożonych tekstach Eleazera Mieleńskiego⁴. W Niemczech tetralogię biblijną badał pod tym kątem egiptolog Jan Assmann, na którego książce o pamięci kulturowej oparta zostanie metodologia niniejszej pracy, jego teksty poświęcone Mannowi nie były jednak dotychczas tłumaczone.

W podejmowanych w artykule rozważaniach wykorzystane zostaną wybrane pojęcia, za pomocą których Assmann opisywał działanie pamięci kulturowej w książce *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*⁵, uzupełnione o ustalenia Jacka Goody’ego na temat lektoralności zawarte w książce *Mit, rytuał, oralność*⁶. Pamięć kulturowa zgodnie ze wskazaniem niemieckiego egiptologa będzie rozumiana jako wyobrażenie własnej przeszłości reprezentowane przez daną społeczność, swoście zorganizowane i utrwalane poprzez usankcjonowane obyczajowo działania⁷. Świadomość historyczna bohaterów *Józefa i jego braciach* zostanie uznana za sferę kształtowaną przez tak pojętą pamięć.

² E. Mieleński, *Antyteza: Joyce i Tomasz Mann*, w: E. Mieleński, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 404.

³ M. Gołuński, *Tomasz Mann – Teodor Parnicki. Historyzacja mitu – mityzacja historii*, w: *Powieść historyczna dawniej i dziś*, red. R. Stachura, T. Budrewicz, B. Faron, K. Gajda, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.

⁴ E. Mieleński, *Antyteza...*

⁵ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

⁶ J. Goody, *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

⁷ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 31–41.

2. Miejsce świadomości historycznej w dziele Manna

Problem świadomości historycznej, jaką Mann obdarzył bohaterów *Józefa i jego braci*, jest o tyle interesujący, że łączy się ściśle z podstawową dla tetralogii linią napięć między materiałem mitycznym a konwencją realistyczną. Anna Nasiłowska w swoim szkicu o czasie Mannowskiej tetralogii zilustrowała wskazane napięcia za pomocą pytań:

[...] w jaki sposób świat eposu, świat mitu i harmonii człowieka, przyrody i sił nadprzyrodzonych może zaistnieć w powieści? [...] Czy czas powieściowy, określony przez jego nowożytnie pojęcie, jest w stanie wyrazić odległy, jakże inny od naszego, czas zamierzchłej kultury, w której żywy jest mit?⁸

Z biegiem analiz badaczka doszła do wniosku, że konflikt między mitycznością a realizmem – warunkowanym przez nowożytnie pojęcie czasu – jest w tym wypadku pozorny, co uargumentowała w następujący sposób:

[...] świat *Józefa i jego braci* Tomasza Manna nie stanowi powrotu do właściwej mitowi beczasowości, do czasu wyłączonego, czasu wyznawców Tammuza. Czas Józefa jest jednocześnie mityczny i historyczny. Dlatego też powrót do świata eposu, czy mitu może się w tym wypadku dokonać za pośrednictwem powieści, dysponującej czasem historycznym i biograficznym [...]. Sprzeczność między chronotypem dojrzałej powieści a niehistoryczną czasowością mitu okazuje się w wypadku mitu biblijnego pozorną. Biograficzność powieści zostaje uzupełniona o ciąg ponadindywidualnych transfiguracji, a czasowość świata przedstawionego, jednorazowość i historyczność zdarzeń – o ich sens jako prefiguracji przyszłości. Budowanie mitu w strukturze powieści okazuje się możliwe⁹.

Z perspektywy czasu powieściowego sprzeczność zatem znika, niweluje ją historyczny charakter biblijnego mitu. Podobne wyjaśnienie nie może być jednak zastosowane w odniesieniu do problemu procesu dziejowego portretowanego w dziele. Historia w micie funkcjonuje bowiem według innych prawideł niż ta właściwa realistycznej powieści, jest rządzona przez mechanizmy wywiedzione z beczasowej kosmogonii. Godzenie dwóch innorodnych porządków pozostaje zatem jednym z głównych wyzwań artystycznych wynikających z koncepcji dzieła. Zamyśl powieści o plemiennych początkach Izraela wymagał osadzenia mitycznych zdarzeń w przynajmniej do pewnego stopnia określonym czasie historycznym. W dalszym rzędzie autor musiał na nowo powiązać wybraną przez siebie epokę z przeszłością Jakubowego ludu – nie mogły one bowiem pozostać w specyficznie mitycznej relacji czasowej, jaką ukazuje Księga Rodzaju. Na końcu zaś konieczne

⁸ A. Nasiłowska, *Czas mityczny i czas epicki w „Józefie i jego braciach” Tomasza Manna*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 26(12), s. 81.

⁹ *Ibidem*, s. 86.

było określenie, jaką wiedzę o owej epoce i swoich dziejach mają bohaterowie, a także jaką rolę ta wiedza odgrywa w ich codziennym doświadczeniu i w przedstawianych przełomowych dla nich zdarzeniach. W tym właśnie kontekście uwiadcza się przedmiot niniejszych rozważań.

W odniesieniu do świadomości historycznej bohaterów inwencja twórcza Man- na mogła działać wyjątkowo swobodnie. Nie była ona ograniczona przez źródła z epoki, które nie dokumentują kultury Hebrajczyków. O formie funkcjonowania przeszłości w życiu powieściowych bohaterów decydowała zatem nie ścisłość historyczna, niemożliwa do osiągnięcia, ale jedynie pewne przybliżone prawdopodobieństwo. Istotnym czynnikiem wpływającym na kształt Mannowskiego wyobrażenia okazuje się natomiast sposób, w jaki pisarz połączył materiał fabularny i konwencję literacką. Dokonał on bowiem tego, konsekwentnie utrzymując realizm przedstawienia, a jednocześnie zachowując w swojej wizji wszystkie elementy decydujące o kulturowej randze biblijnego mitu. Z tego względu tetralogia ukazuje dzieje Józefa, nie zaś przykładowo historię wezyra Janhamu, którego sukces na egipskim dworze prawdopodobnie zainspirował opowieść o Jakubie i jego synu¹⁰. Również dlatego Hebrajczycy portretowani są jako społeczność – nie w pełni świadomie – konsolidowana przez dojrzałą ideę Jedyne Boga, jakkolwiek najbardziej wiarygodne hipotezy wiążą przetrwanie się kultu lokalnego bóstwa opiekuńczego w monoteistyczną religię z dużo późniejszym okresem¹¹. Doświadczenia bohaterów nie tracą oryginalnej wymowy – przeciwnie, Mann uwypukla sensy zawarte w tekście biblijnym i jego późniejszych interpretacjach, dla współczesnego człowieka niekoniecznie oczywiste, istotne zaś dla kultury starożytnej Azji Zachodniej¹². Na tym tle świadomość i pamięć historii jawią się jako orientacja portretowanego ludu w micie, który wciąż się rozgrywa i którego są kluczowymi aktorami.

3. „Czasy Seta” i czasy ojców. Rejony pamięci

Do rekonstrukcji kształtu, jaki przybiera pamięć historyczna w *Józefie i jego braciach*, w pierwszym rzędzie wykorzystane zostaną podkategorie pamięci komunikatywnej i kulturowej oraz odpowiadających im pamięci biograficznej i fundacyjnej. W ujęciu Assmanna konieczność osobnego traktowania tych obszarów wynika z istotnej odmienności w sposobie funkcjonowania, jaka dzieli wiedzę o niedawnym doświadczeniu historycznym, przekazywaną przez żywych świadków, oraz wiadomości o dalekich i niedostępnych dziejach, utrwalone w ustabilizowanej narracji¹³. Doświadczenie przeszłości w życiu Jakubowego ludu rozpada

¹⁰ R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga rodzaju*, tłum.. R. Gromacka, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020, ss. 263–264.

¹¹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 216–218.

¹² A. Nasilowska, *Czas mityczny i czas epicki...*, ss. 83–84.

¹³ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 65–68.

się na takie właśnie dwa porządki. Przedmiotem pamięci komunikatywnej są przede wszystkim perypetie patriarchy, od młodości spędzonej przy Izaaku, przez konflikt z bratem, ucieczkę na Wschód, wieloletnią służbę u Labana, po powrót do Kanaanu w roli „księcia bożego”, naczelnika plemienia pasterzy. Prawdziwość wszystkich tych zdarzeń poświadczają ich uczestnicy, przy czym w wypadku najwcześniejszych z nich jest to tylko Jakub – chwilowo też Ezaw, gdy bracia spotykają się po latach¹⁴ – w wypadku późniejszych natomiast liczba świadków rośnie wraz z rozwojem skonsolidowanej wokół patriarchy społeczności. Do pamięci kulturowej Izraelitów należy natomiast znacznie dawniejsza historia, znana wśród nich doskonale, ale wyłącznie z przekazu, mianowicie życie Abrahama, jego „odkrycie Boga”, wyjście z Ur Chaldejskiego, późne ojcostwo i odrzucenie ofiary z pierworodnego syna. Opowieść o pierwszym patriarsze stanowi historię fundacyjną, której prawdziwość jest z perspektywy bohaterów nieweryfikowalna, ulega jednak legitymizacji ze względu na rolę odgrywaną przez nią w budowaniu tożsamości Jakubowego ludu.

W tym miejscu staje się widoczne, w jaki sposób Mann rozwiązał konflikt między mitycznością a historycznością w swojej tetralogii biblijnej. W pamięci historycznej jego bohaterów występuje luka, określona przez Jana Vansinę jako „dryfująca” (*floating gap*)¹⁵. Jest to zjawisko obserwowalne szczególnie wyraźnie, choć nie wyłącznie, w społecznościach tradycyjnych, których wyobrażenia odwołują się do mitu prapoczątku. Polega ono na nieobecności okresu dzielącego historię fundacyjną i najbliższą przeszłość w zbiorowej pamięci¹⁶. Jak stwierdza narrator, w powieściowej rzeczywistości „pierwotnego” Abrahama i Jakuba dzieliło ok. 600 lat, Izraelici byli zaś tego świadomi. Te dwadzieścia pokoleń jest jednak zupełnie nieobecne w kulturowanej przez nich wspólnej pamięci, gdyż nie dokumentują ich żadne podania. Dlaczego tak się działo, narrator tłumaczy na przykładzie historii pierwszego patriarchy, która wedle jego słów miała być tak naprawdę kompilacją kilku osobnych, mniej brzemiennych w sens, ale za sprawą upływu czasu i powtarzalności rodowych imion dających się połączyć historii¹⁷. Dryfująca luka dzieli w *Józefie i jego braciach* losy mitycznego Izaaka, uwiecznionego w podaniu jako odrzucona przez Boga ofiara, oraz Izaaka, ojca Jakuba, będącego najstarszym bohaterem opowieści należących do pamięci komunikatywnej Izraelitów. Jego ojciec, również Abraham, nie zapisał się w osobistych wspomnieniach Jakuba, w snutej przez patriarchę narracji jest tylko cieniem i zlewa się ze swoim pra-

¹⁴ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 121–123.

¹⁵ Wykorzystuję tłumaczenie terminu pojawiające się w polskim przekładzie *Pamięci kulturowej* Assmanna, gdzie rozważania Vansiny zostają przywołane i skomentowane. Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 64–67.

¹⁶ J. Vansina, *Oral tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Madison 1985, ss. 23–24.

¹⁷ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 10–12, 104–105.

wzorem, mitycznym protoplastą. W ten sam sposób Vansina rekonstruuje proces powstawania dryfującej luki:

Problem owej luki najlepiej można wyjaśnić, odwołując się do zdolności odmierzania czasu, jakie są właściwe rozmaitym strukturom społecznym. Poza określonym progiem w przeszłości, zmiennym w zależności od tego, czy w wypadku danego rodzaju struktury społecznej czas jest odmierzany przez odniesienie do pokoleń, czy też innych instytucji, chronologia nie może być dalej zachowywana. Relacje mieszają się i zostają umiejscowione w okresie prapoczątku – zazwyczaj scalone przez postać bohatera kulturowego – albo ulegają zapomnieniu¹⁸.

Obszar pamięci kulturowej bohaterów nie zamyka się wraz z historią Abrahama. Mann pokazuje bowiem jednocześnie, jak doświadczenie Jakuba na bieżąco zyskuje formę opowieści i zostaje włączone w aktualny ciąg plemiennej narracji¹⁹ – analogicznie do sytuacji opisywanych przez Assmanna, którego zdaniem:

Z naszego punktu widzenia [z punktu widzenia właściwego danej zbiorowości – T.M.] nie ma i być nie może żadnej luki ruchomej czy nieruchomej. W kulturowej pamięci grup społecznych styk obu płaszczyzn jest niewidoczny. Najlepiej ilustruje to najbardziej typowy i pierwotny przykład mnemotechniki kulturowej, czyli genealogie, do których odsyła zresztą także Vansina. [...] Genealogia zasypuje przepaść między teraźniejszością a źródłami oraz legitymizuje teraźniejszy porządek oraz teraźniejsze dążenia, bezszwowo łącząc teraźniejszość z najdalszą przeszłością²⁰.

Inaczej jednak niż w ujęciu niemieckiego egiptologa, pamięć kulturowa, w której dryfująca luka pozostaje zakryta, nie obejmuje całej świadomości przeszłych dziejów, jaką dysponują Izraelici. Przeciwnie, pisarz czyni ich myślenie o przeszłości dwupłaszczyznowym, uposaża swoich bohaterów w perspektywę zarówno mitycznej pamięci, jak i zdroworozsądkowego spojrzenia na miniony czas. Narrator mówi wręcz o „rozdwojonym języku”, o zdolności do płynnego przechodzenia między dwoma osobnymi porządkami²¹. Ta bardziej realistyczna wizja przeszłości jest powszechna, przejawia się w życiu codziennym. Jednocześnie bezwzględnie ustępuje znaczeniem pamięci kulturowej, na której opiera się tożsamość wspólnoty, jej imaginarium społeczne. Mann portretuje dwa współistniejące wyobrażenia przeszłości, wykorzystując pary opozycji dnia i nocy oraz słońca i księżyca, gdzie pierwsze człony opozycyjne odpowiadają powszedniemu, trzeźwemu myśleniu, drugie zaś wiążą się z tworzeniem narracji mitycznej. Rozwój wspólnotowej pa-

¹⁸ J. Vansina, *Oral tradition...*, s. 23. Por.: „The gap is best explained by reference to the capacity of different social structures to reckon time. Beyond a certain time depth, which differs for each type of social structure because time is reckoned by reference to generations or social institutions, chronology can no longer be kept. Accounts fuse and are thrown back into the period of origin – typically under a cultural hero – or are forgotten”. Tłum. własne.

¹⁹ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, s. 66; t. 3, ss. 252–255.

²⁰ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 65–66.

²¹ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 365–368.

mięci tłumaczy w konsekwencji metaforyka światła księżycowego i przytępionego, „omglonego” wzroku, które mają tworzyć warunki sprzyjające z jednej strony marzycielstwu i nieścisłości, z drugiej zaś wyczułające na paralelizm zdarzeń, a przez to – na sens i cel²². Marzenie i pamięć okazują się reprezentować ten sam żywioł.

Powieść nie przedstawia również zdarzeń, które miałyby zostać wraz z wymianą pokoleniową zapomniane. Wiedzę o tym, że Jakubowe dzieje czeka uwiecznienie, daje czytelnikowi znajomość relacji biblijnej, a także refleksja narratora, który wybiega w przyszłość i rozważa losy historii utrwalonej już w podaniu, niezależnie od bohatera poddawanej modyfikacjom, poprawianej²³. W ten sposób poprzez pamięć kulturową ujawnia się doniosły charakter przedstawianych w tetralogii zdarzeń, na tyle brzemiennych w sens, że osiągnęły rangę kolejnego epizodu wielkiej historii, narodowej i – z dalszej perspektywy – cywilizacyjnej.

Jak stwierdza Assmann, rytuał jest podstawowym narzędziem kultywowania pamięci w społecznościach tradycyjnych. Obrzęd powiązany z prapoczątkiem przywołuje mityczną przeszłość i służy jej ponownemu przeżywaniu w czasie sakralnym, zawieszającym dystans między teraz a dawniej²⁴. Rzeczywistość Izraelitów w ujęciu Manna nie jest jednak wypełniona przez rytuały. Czytelnik dowiadyuje się o dwóch głównych obrzędach, które nie polegają na powtarzaniu sobie opowieści – o ofierze upamiętniającej próbę, jakiej Bóg poddał Abrahama, oraz o obrzezaniu dokonywanym na pamiątkę przymierza²⁵. Jest ich mało, a ponadto są wspomniane jedynie na marginesie, nigdy nie angażują trwale bohaterów. Ustępują bowiem znaczeniem o wiele bardziej spontanicznemu przeżywaniu przeszłości. Mit przywołuje w powieści sama terażniejszość – z jednej strony za sprawą gotowości Jakuba do takiego interpretowania bieżących zdarzeń, z drugiej zaś poprzez ich rzeczywiste podobieństwo do rozmaitych epizodów utrwalonych w podaniach²⁶. Żywe reminiscencje przeszłych spraw utwierdzają patriarchę w przekonaniu, że jego dziejami kieruje boski zamysł. Przede wszystkim zaś mobilizują, by oczekiwać kolejnych znaków, być w stanie je rozpoznać i odpowiednio na nie zareagować. W atmosferze czujności, którą Jakub skutecznie rozpowszechnia i podtrzymuje, nie ma miejsca na silne zrytualizowanie. Obrzęd jest istotny, nie ma jednak prawa odciągać uwagi od bieżących zdarzeń, w których mityczna przeszłość może się zmanifestować o wiele pełniej. W oczach patriarchy spowodowany rytualizacją brak czujności jest poważnym grzechem, prowadzi do kultywowania pustych, jałowych form. Enzo Paci w szkicu *Dwa najważniejsze miejsca w całej twórczości Manna* następująco charakteryzuje filozofię Jakuba:

²² *Ibidem*, ss. 74–75, 98–99.

²³ *Ibidem*, ss. 124, 233–234.

²⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 72–74.

²⁵ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 63–64.

²⁶ *Ibidem*, ss. 74–75.

Postęp w historii układów etyczno-społecznych wiąże się z rozmową człowieka z Bogiem, z oczyszczeniem idei Boga. To oczyszczenie zawierzone w „przymierzu” jest oczyszczeniem duchowym tego, co ludzkie, i tego, co boskie, przebiegającym w kierunku **pionowym** [podkr. oryg.], ale musi być także przezwyciężeniem przeszłości, **przestarzałego zwyczaju** [podkr. własne] i urzeczywistnieniem nowej etyki w czasie historycznym, przebiegającym w kierunku **poziomym**²⁷.

Z tego właśnie względu bohater potępia obyczajowość Kanaanu, Egiptu czy postępowanie Labana, który złożył w ofierze swojego pierworodnego syna. Widzi w nich upośledzające człowieka skostnienie, pozbawiające go możliwości rozwoju. Rozwój zaś stanowi dla Jakuba warunek konieczny godnego i sprawiedliwego życia²⁸.

Pamięć Jakubowego ludu odnawia się zatem częściowo samoczynnie, narzuca się bohaterom poprzez bieżące zdarzenia. Jest to jej osobliwy rys, ślad trudności, z jakimi pisarz musiał się zmierzyć, włączając fabułę mityczną w realistyczne ramy. Trudności te nie pozostały jednak nieprzezwyciężone ani też niespożytkowane. Powtórzenia, które stanowią podstawową własność strukturalną mitu i umożliwiają rozpoznanie sensów świętej opowieści, przybierając formę rzeczywistych zdarzeń, sygnalizują Izraelitom, jaki obrót przyjmują dzieje i jakie jest w tych dziejach ich miejsce. Życzliwy bohaterom narrator nie odmawia słuszności takim przekonaniom, przeciwnie, niejednokrotnie daje do zrozumienia czytelnikowi, że ich czujność istotnie przyczyniła się do odegrania przez Izraelitów doniosłej cywilizacyjnej roli²⁹. W tym świetle należy stwierdzić, że reprezentują oni szczególną formę „gorącej” postawy względem historii. Opozycja mentalności zimnej i gorącej została zaproponowana przez Claude’a Lévi-Straussa, pewne jej opracowanie i rozwinięcie przedstawił też Assmann. Zakłada ona rozróżnienie zachowań związanych z pamięcią historyczną na takie, które poprzez dokumentaryzm paradoksalnie pozbawiają przeszłość siły oddziaływania, podtrzymując wrażenie niezmienności (opcja chłodna), oraz takie, które utrwalają i aktualizują proces tworzenia się społeczności, służąc jej konsolidowaniu i pobudzaniu dalszego rozwoju (opcja gorąca)³⁰. Izraelici pojawiają się na scenie dziejów w określonym momencie. Obyczajowość obszaru Żyznego Półksiężycza od wieków opiera się na tych samych stałych elementach, organizują ją mity kosmiczne. Wierzenia, które odgrywają rolę pamięci kulturowej reprezentujących je ludów, skupiają się na przeszłości absolutnej, na losach bogów³¹. W konsekwencji bieżące stawanie się historii jest ignorowane. Dwa dominujące w tym regionie ośrodki – Egipt i Mezopotamia – wykształciły już instytucję an-

²⁷ E. Paci, *Dwa najważniejsze miejsca w całej twórczości Manna*, w: *idem, Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 127.

²⁸ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 77–79, 397–398.

²⁹ *Ibidem*, t. 3, ss. 255–256.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969, s. 351.

³¹ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 57–63.

nalistyk, wykorzystywaną jednak nie do upamiętniania istotnych zdarzeń, ale do petryfikowania wiary w niezmiennność świata. Na tym tle Izrael jawi się jako szczególnie uposażony, by zainicjować kolejny przełom cywilizacyjny i odegrać w nim centralną rolę. Tylko Izraelici wśród obecnych na kartach powieści ludów wykazują tak znaczący potencjał rozwojowy, tylko oni potrafią wyzyskać swoją historię jako czynnik budujący tożsamość, tylko im wreszcie historia zdaje się naprawdę sprzyjać, zsyłając mobilizujące i konsolidujące zdarzenia.

„Gorąca”, mobilizująca pamięć Izraelitów nie jest bynajmniej wyabstrahowana z szerszego kulturowego kontekstu. Wprost przeciwnie – jedną z najbardziej rozpoznanych cech poetyki tetralogii jest inspiracja poglądami panbabilonistów w portretowaniu Jakubowego ludu³². Jego wyobrażenia dzielą w konsekwencji liczne wątki z mitologią Mezopotamii, poddane bardziej lub mniej znaczącym modyfikacjom. Pamięć powieściowych bohaterów nie rozwija się też w zupełnej izolacji od sposobów postępowania z historią należących do opcji „chłodnej” – jak zresztą zauważa Assmann, „społeczeństwa czy kultury nie muszą być w całości »ciepłe« czy »zimne«. Można rozróżnić w nich oba elementy”³³. Wedle Mannowskiej wizji w Kanaanie wiedzano powszechnie o babilońskich kronikach i metodach odmierzania czasu. Nieobce były one również powieściowym Izraelitom, którzy zgodnie z sugestią narratora mogli całkiem trafnie ocenić liczbę pokoleń, jakie upłynęły od epoki Abrahama. Wszelako wskazane dwa czynniki nie odgrywają decydującej roli w budowaniu pamięci Jakubowego ludu. Oś jego wyobrażeń stanowi opowieść o pierwszym patriarsze, a zatem element oryginalny i nienależący do ustabilizowanego lokalnego kanonu. Historia wyjścia z Ur ma istotną funkcję, wyjaśnia bowiem pochodzenie fundamentu tożsamości Izraelitów – religii Jedynego Boga, oraz wiążący się z wiarą nomadyzm plemienia – godność „gerim”, dostojnych gości, którzy mogą spędzać długie lata w określonym miejscu, nie osiadając w nim jednak nigdy na stałe³⁴. Swjej doniosłej roli zawdzięczała ona niezwykłą trwałość oraz zdolność do wchłaniania kolejnych wątków, inspirowanych przeważnie przez doświadczenia Abrahamowych dziedziców. Postać patriarchy oraz najważniejsze powiązane z nią zdarzenia obrosły znaczeniem i stały się figurami pamięci, organizującymi kultywowaną przez plemię przeszłość³⁵. Jednocześnie, co ma szczególnie ważne konsekwencje, opowieść o Abrahamie nie jest przez powieściowych Izraelitów łączona z zamkniętym czasem mitycznym – „Czasami Seta”, jak narrator za mieszkańcami Egiptu nazywa przeszłość absolutną – ale z czasem historycznym³⁶. Z tego właśnie względu bohaterowie mogą uznawać swojej dzieje za jej bezpośrednią kontynuację.

³² E. Mielecinski, *Antyteza...*, ss. 404, 413–414; A. Nasilowska, *Czas mityczny i czas epicki...*, s. 84.

³³ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, s. 84.

³⁴ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 331–332.

³⁵ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 53–54.

³⁶ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 15–21.

4. „Piękne Rozmowy”. Uczestnictwo w historii, budowanie narracji

Sieć relacji między narracją, dystrybuującymi ją instytucjami a wspólnotą to zgodnie z terminologią Assmanna struktura konektywna, czyli spajająca – model cyrkulacji sensów, budujący imaginariusz społeczny³⁷. Aktualność i trwałość pamięci kulturowej są uzależnione od wykorzystywanych sposobów „przechowywania” i przekazywania wspólnocie opowieści, które należy uznać za elementy struktury konektywnej. Historie patriarchów w *Józefie i jego braciach* utrwalają „Piękne Rozmowy”. Są to podania opiewające przeszłość wspólnoty, ujęte w formę dialogów. Zawierają one elementy stałe – na poziomie formalnym powtarzane odezwy i odpowiedzi, na poziomie sensów przebieg zdarzeń – oraz podlegające modyfikacjom, do których należy sposób wyrażania konkretnych realizacji³⁸. Ich literackie przedstawienie wpisuje się w charakterystykę funkcjonowania tekstów w kulturach oralnych, jaką na przykładzie mitu Bagre przedstawił Jack Goody³⁹. Z powieściowej narracji wynika, że „Piękne Rozmowy” były kultywowane przez przodków Jakuba na długo przed nastaniem jego czasów, one też utrwały się dziedzictwo patriarchy wśród późniejszych pokoleń⁴⁰. Zna je i wykonuje cała społeczność, w sytuacjach nie świątecznych, ale całkiem codziennych. Czytelnik dowiaduje się, że „był to mówiony dwugłos, jaki zawodzili pasterze nocą na polu przy ognisku, zaczynając od słów »Wiesz o tym? Wiem dobrze«”⁴¹. Jednocześnie, pomimo owej powszechności, wpływ na kształt opowieści rozkłada się nierównomiernie. Powieściowi Izraelici wykształcili instytucje, które odpowiadały za budowanie i podtrzymywanie wspólnej narracji. Tym samym ich strukturze partycypacji w pamięci odpowiada dana przez Assmanna ogólna charakterystyka, wedle której:

[...] udział w pamięci kulturowej jest zawsze zróżnicowany – także w społeczeństwach niepiśmiennych i egalitarnych. [...] Pamięć kulturowa zawsze ma swoich specjalnych nosicieli. Należą do nich szamani, bardowie i griotowie, tak samo jak księża, nauczyciele, artyści, pisarze, uczeni, mandaryni i inni skarbnicy wiedzy. Z niepowszedniością sensu przechowywanego w pamięci kulturowej koresponduje udzielany jej nosicielom stan „zwolnienia od powszedniości”⁴².

Wskazanie postaci sprawujących takie funkcje w świecie tetralogii nie jest trudne – Mann pod względem rozmiarów i struktury plemienia pozostaje wierny podaniu biblijnemu, czyni zatem Izraelitów jedynie niewielką grupą rodową,

³⁷ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 32–33.

³⁸ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 92–97.

³⁹ J. Goody, *Mit, rytuał, oralność*, ss. 80–81, 229–230.

⁴⁰ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 297–298.

⁴¹ *Ibidem*, s. 93.

⁴² J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 69–70.

w szczytowym momencie liczącą około 70 osób⁴³. Odgrywają one również ważne dla powieści role, są to bowiem Jakub i szafarz Eliezer. Do tych mężczyzn należy cała władza nad narracją, przy czym ich wpływy mają bardzo różny charakter.

Decydujący wpływ na kształt narracji miał naturalnie patriarcha. Był on skarbnicą, przede wszystkim zaś interpretatorem historii składających się na pamięć kulturową plemienia. Głównym zadaniem, które Jakub wiązał z dziedzictwem Abrahama, było rozwijanie idei Jedyne Boga, poszukiwanie jej kolejnych określeń, ponieważ „Pan nie jest wyraźny”⁴⁴. Religijna idea spajała snutą przez niego opowieść, ukierunkowywała interpretacje plemiennych historii i odbijających przeszłość bieżących zdarzeń. Służbę pamięci pełnił w prosty sposób – kontemplując historie, „dumając” oraz dzieląc się opowieściami i objaśniającymi je właściwie komentarzami z resztą plemienia. Patriarcha jawi się jako szczególnie uposażony do odgrywania swojej roli, narrator mówi o cechującej bohatera „skłonności do skojarzeń” i stwierdza, że „na każdym kroku duszę jego osaczały echa i porównania, ściągając ją i uprowadzając w dziedzinę uogólnień, które mieszały przeszłość i przepowiednie z teraźniejszością”⁴⁵.

Pozorny chaos żywionych wyobrażeń w świecie powieści okazuje się cennym uzdolnieniem do nadawania narracji sensu i predestynuje do duchowego przywództwa. W ten sposób pisarz zinterpretował wymianę między synami Izaaka i wykradzenie błogosławieństwa przez młodszego z nich – jako korektę konieczną, by na czele plemienia stanął ten z braci, który potrafił służyć żywej pamięci wspólnoty⁴⁶. Co szczególnie istotne, Jakub czynił przedmiotem swojego nauczania zarówno historię o Abrahamie, jak i własne dzieje, płynnie między nimi przechodząc. W ten sposób działał na rzecz włączenia swoich doświadczeń do pamięci kulturowej wspólnoty. Jednocześnie niektóre bardziej wstydlive epizody modyfikował lub też zupełnie pomijał⁴⁷. Można stwierdzić, że z godnością Jakuba i jego przemożnym wpływem na rodową narrację wiązała się również troska o miejsca pamięci. Ołtarzami w Betel i nad Jabokiem bohater upamiętnił swoje sny-widzenia, „Kamieniem Pamięci dla Boga” zostaje też nazwany grób Racheli⁴⁸. Poza tym izraelskie miejsca pamięci stanowiły wyłącznie ślady działalności Abrahama, Dwoista Jaskinia, służąca za rodowy grobowiec, oraz posadzone przez patriarchę Drzewo Wyróżni. Jakub nie postępował w tym wypadku inaczej niż w odniesieniu do opowieści – z jednej strony utożsamiał swoją osobistą historię z historią całej społeczności, z drugiej również poprzez znaki w przestrzeni zbliżał do siebie dwie odległe epoki.

⁴³ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 3, ss. 409–411.

⁴⁴ *Ibidem*, t. 1, s. 83; t. 3, ss. 256–257, 415–418.

⁴⁵ *Ibidem*, ss. 74–75.

⁴⁶ *Ibidem*, ss. 119, 123, 162–163.

⁴⁷ *Ibidem*, t. 3, s. 252–255.

⁴⁸ *Ibidem*, t. 1, s. 445–446.

Druga pod względem posiadanej władzy nad pamięcią postać to Eliezer, którego rola w powieściowej wspólnotce jest jednocześnie najbardziej zinstytucjonalizowana. Instytucjonalizacja odnosi się tu bowiem w pierwszym rzędzie do imienia, za którym dopiero szły obowiązki szafarza. Mężczyzna w życiu społeczności realizował utrwaloną przez wieki formę, uosabiał szereg sługów o tym samym imieniu, rozpoczęty przez pierwszego szafarza Abrahama⁴⁹. Utożsamienie to miało swoiście performatywny charakter, nie ograniczało się jednak do określonych świątecznych rytuałów, ale trwało stale, choć z różnym natężeniem. Osobność szafarza zacierała się najbardziej – tak dla otoczenia, jak i dla niego samego – przy opowiadaniu dziejów Abrahama, mężczyzna przyjmował bowiem wówczas perspektywę uczestnika zdarzeń⁵⁰. Do niego zatem również należało „dystrybuowanie” historii, dokonujące się jednak w zgoła odmienny sposób niż w wypadku patriarchy.

Obaj bohaterowie byli żywymi łącznikami między plemieniem a przeszłością, jednak podczas gdy rolę Jakuba stanowiła praca nad historiami, ich wyjaśnianie i aktualizowanie, to Eliezer miał uobecniać zamierzchłe dzieje samym swoim wyglądem i zachowaniem. Jego twarz służyła wręcz za wzór, według którego wyobrażano sobie Abrahama⁵¹. Ponadto o ile u patriarchy kluczową rolę odgrywało natchnienie i nieustanna troska o duchowy wymiar przywoływanej do życia przeszłości, o tyle stary szafarz służył budowaniu rodowej narracji przede wszystkim poprzez swoje wykształcenie. Eliezer opanował astrologię i numerologię, posługiwał się rozmaitymi językami i rodzajami pisma, gromadził u siebie teksty⁵². Ze względu na tę postać należy uznać, że powieściowi Izraelici reprezentują wczesną formę kultury lektooralnej. Zgodnie ze sposobem rozumienia lektooralności zaprezentowanym przez Goody’ego społeczność rozpada się na dwie podgrupy, gdzie piśmienni prowadzą mediację między zapisanymi tekstami a niepiśmienną większością⁵³. Przy tym w Mannowskim ujęciu dysproporcja jest bardzo znacząca, sprawnie posługują się pismem jedynie Eliezer i Józef. Szafarz znał doskonale rodzime podania i brał czynny udział w dalszym przekazywaniu ich wspólnotce⁵⁴. Wprowadził również drobne modyfikacje do „Pięknych Rozmów”, delikatnie podnosząc za ich sprawą swoje – a właściwie któregoś z dawniejszych Eliezerów – znaczenie w opowieści. Jak wskazuje narrator, powstała w ten sposób oboczność na trwałe zapisała się w tradycji⁵⁵.

Różnica między patriarchą a sługą zasadza się nie na zupełnej przeciwstawności, ale na proporcji reprezentowanych cech. Z jednej strony Jakubowi nieobca była duża część wiedzy, jaką dysponował Eliezer – przede wszystkim ta dotycząca wie-

⁴⁹ *Ibidem*, t. 1, ss. 98–99.

⁵⁰ *Ibidem*, ss. 352–354.

⁵¹ *Ibidem*, s. 351.

⁵² *Ibidem*, ss. 341–342, 346–348.

⁵³ J. Goody, *Mit, rytuał, oralność*, ss. 230–231.

⁵⁴ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 256–268.

⁵⁵ *Ibidem*, ss. 353–355.

rzeń i mitów – u szafarza miała ona jednak nieporównanie bardziej systematyczny charakter. Z drugiej strony Mann nie pozbawia Eliezera momentów natchnienia. To przecież właśnie on podczas snucia opowieści zatracił swoją indywidualność i utożsamiał się z wszystkimi dawniejszymi Eliezerami⁵⁶. On też na widok „wzorzystej szaty” ofiarowanej Józefowi przez Jakuba wygłosił proroctwo, w zawołowany, ale bardzo trafny sposób określające przyszłe losy chłopca⁵⁷. Natchnienie szafarza działało wszelako w ograniczonych ramach i nie wykazywało naczelnej cechy charakteryzującej rozmyślenia patriarchy – ukierunkowania na przyszłość.

O jego zdolności do odpowiedniej interpretacji zdarzeń można powiedzieć, że była mocno osadzona w przeszłości i wynikała przede wszystkim z erudycji. Eliezer potrafił bez trudu znaleźć analogie między teraźniejszością a mityczną czy rodową przeszłością, obca była mu jednak celowość, której stale poszukiwał Jakub. Nie miał tak jasnego jak patriarcha pojęcia o konieczności rozwoju i zgubnych skutkach skostnienia⁵⁸. Wraz ze swoją zacierającą się indywidualnością uosabiał zapętlenie w rytualnym, niezmiennym odtwarzaniu mitu, a zatem zastaną formę, którą według Jakubowej filozofii należało koniecznie porzucić. Jego związek z długim szeregiem urzędników o tym samym imieniu i prerogatywach był ściśle instytucjonalny, zdradzał też pewien automatyzm – sugeruje to żarliwa dyskusja ze zrozpaczonym po zaginięciu Józefa Jakubem, w której szafarz dość bezwiednie powołał się na swoją służbę u Abrahama i w konsekwencji został przez patriarchę wyszydzony⁵⁹. Co również znamienne, po śmierci został zastąpiony przez syna Damaszką, który przyjął jego imię i tym samym utracił osobność na rzecz utożsamienia z pokoleniami poprzedników⁶⁰.

Postacią bardzo bliską instytucjonalnej władzy nad pamięcią jest Józef. Również na tym polu zaznacza się narzucona tej postaci przez Manna wspólnota z figurą boga-posłańca⁶¹. Bohater dokonuje bowiem mediacji między postawami Jakuba i Eliezera. Wykazywał szczególne uduchowienie, tak jak ojciec był wrażliwy na związek przeszłości i przyszłości, z przenikliwością odczytywał możliwy sens zdarzeń. Jednocześnie otrzymał też staranne wykształcenie, które pozwoliło mu rozwinąć inne talenty – przede wszystkim dar wymowy. Co go jednak najbardziej zbliża do starego szafarza, to swobodne posługiwanie się pismem oraz szeroka znajomość rozmaitych tekstów⁶². Kompetencje nie dały Józefowi kontroli nad plemienną narracją, gdyż bohater u progu dorosłości został oddzielony od wspólnoty. Późniejsze zaś kontakty, jakkolwiek to do Józefa należało przekazanie Izraelitom

⁵⁶ *Ibidem*, t. 1, ss. 103–104, 353–354.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 408.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 347.

⁵⁹ *Ibidem*, ss. 542–543.

⁶⁰ *Ibidem*, t. 3, ss. 309, 465–466.

⁶¹ E. Paci, *Dwa najważniejsze miejsca...*, ss. 127–129.

⁶² T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, ss. 334–342.

całości egipskiej historii, były ograniczone, w konsekwencji jego rola jako rewelatora zdarzeń nie mogła się utrwalić i przerodzić w instytucję⁶³.

Porwanie i sprzedaż w charakterze niewolnika zostały sprowokowane przez nie-dojrzałość pierwotnego Racheli, która przejawiała się również w jego wcześniejszym stosunku do historii. Młody Józef sięgał po rozmaite opowieści, by czarować otoczenie i upajać się oniryzmem mitycznego zapętlania. Te jego skłonności niepokoiły Jakuba, miały wątpliwy duchowy charakter i cechowały się wręcz obskurantyzmem, przejawiającym się nastawieniem nie na rozwój, ale na kulturowanie mitu przez wzgląd na samą jego urodę⁶⁴. Narrator mówi o „księżycowości”, która raz łączy się z Abrahamem i wyznacza przestrzeń działania wyobraźni mitycznej i pamięci kulturowej, kiedy indziej jednak jest utożsamiana z domeną ciemnych popędów, chaosu i śmierci. W młodym Józefie te dwie przeciwstawne sfery ulegały przemieszaniu, czego oznaki alarmowały patriarchę⁶⁵. Różnicę perspektyw syna i ojca wyraźnie ukazuje ich dyskusja na temat obaw, jakie budziło w Jakubie wspomnienie historii Abrahama i polecenie ofiarowania Izaaka:

– Ejże, czy nie powiedziałeś, żeś zawołał: „Nie jestem Abrahamem”? – odparł Józef z uśmiechem. – Skoro jednak nie byłeś nim, byłeś Jakubem, ojczulku, historia była stara i znałeś jej zakończenie. Przecież chłopak, którego związałeś, też nie był Izaakiem [...]. Taka zaś jest korzyść z późniejszych lat, że znamy już orbitę, po jakiej świat się kręci, oraz historie, jakie się w nim dzieją, zapoczątkowane przez ojców. Mogłeś zaufać głosowi i czekać na barana. – Twoja mowa jest dowcipna, ale nie odpowiada istocie rzeczy [...] jeśli byłem Jakubem, a nie Abrahamem, nie miałem pewności, czy powtórzy się to samo co wtedy, i nie wiedziałem, czy Pan nie pozwoli dokończyć tego, co kiedyś powstrzymał⁶⁶.

Dojrzała intuicja historyczna Józefa ujawniła się natomiast po jego odłączeniu, jakkolwiek nie w sposób bezpośrednio związany z kształtowaniem pamięci. Podania i mity stały się bowiem dla niego kluczem, wedle którego interpretował zdarzenia i kierował swoimi działaniami. W bohaterze dokonał się przełom, który zaowocował zdecydowanym odrzuceniem chaosu i przyjęciem wpajanego mu przez Jakuba imperatywu rozwoju. Za sprawą uwrażliwienia na analogie i uwewnętrznienia nauki patriarchy, już podczas podróży do Egiptu zaczął przeczuwać dziejowy sens swojego doświadczenia⁶⁷. Zachowanie takiej postawy w ciągu wszystkich lat spędzonych na obczyźnie wynikało z determinacji – stanowiącej dominujący rys Mannowskiego ujęcia tej części mitu – by właściwie odegrać swoją rolę i przyczynić się do realizacji domniemanego boskiego celu⁶⁸.

⁶³ *Ibidem*, t. 3, ss. 451–542.

⁶⁴ *Ibidem*, t. 1, ss. 73–74, 355–356.

⁶⁵ *Ibidem*, ss. 20, 52–53, 79–81.

⁶⁶ *Ibidem*, ss. 85–86.

⁶⁷ *Ibidem*, t. 2, ss. 7–9, 34–36.

⁶⁸ *Ibidem*, ss. 141–142.

W dalszym rzędzie należy zwrócić uwagę na udział niepiśmiennej większości plemienia w kształtowaniu wspólnej pamięci. Nie ulega wątpliwości, że nie była ona zupełnie wyłączona ze sprawowania kontroli nad narracją, jakkolwiek nie odgrywała dominującej roli. Problem ten łączy się bezpośrednio z kwestią świadomości historycznej, jaka cechowała grupę. Mann charakteryzuje ją pod tym kątem w sposób złożony, pozwalając wybrzmieć przeciwnym tendencjom. Z jednej strony wszyscy Izraelici, i to już od dziecka, znali dobrze ujęte w mityczną formę dzieje plemienia. Z końcowych fragmentów dzieła czytelnik dowiaduje się również, że cała wspólnota wykazywała pewną zdolność do „duchowych spekulacji” na wzór Jakuba⁶⁹. Z drugiej strony jednak związek przeszłości z przyszłością pozostaje dla Izraelitów zakryty, stąd bez zabiegów patriarchy jego świadomość musiałaby ulec ztracie⁷⁰.

O niedojrzałości uniemożliwiającej odczytywanie sensu zdarzeń przekonuje rozmowa odbyta przez dziesięciu synów Jakuba bezpośrednio przed napaścią na Józefa. Zgodnie z ogólnym wyobrażeniem psychiki ludzi tamtego czasu, ożywioną dyskusję braci inspirowuje i spaja motyw mityczny. Jest to jednak szczególny motyw – postać Lamecha, potomka Kaina, którego postawę charakteryzowała stała gotowość do zemsty⁷¹. Jest to obszar mitycznej przeszłości nieznajdujący spożytkowania w dalekosiężnych wizjach Jakuba, w konsekwencji zupełnie nieobecny w snutej przez niego narracji. Mężowie zostają zainspirowani do działania przez opowieść odwołującą się do archaicznej dzikości moralnej, całkowicie przeciwstawnej wobec kierunku rozwoju, jaki wyznaczał swojemu ludowi Jakub. Nie ulega wątpliwości, że inspiracja Lamechem przyczyniła się do odegrania przez braci przewidzianej dla nich roli⁷². Rola ta była jednak mimo swej konieczności niechlubna i czyniła z synów patriarchy reprezentantów obskuranckich tendencji. Istotna różnica dzieli też odczytywanie mitycznych analogii przez Józefa i przez jego braci. Bohater, interpretując swoje losy, również sięgał po rozmaite historie, m.in. po kananejski mit Adonaia czy po opowieść o Isztar i Gilgameszu, robił to wszelako z określonym celem zrozumienia, w jakim kierunku zmierza wielka historia⁷³. Synowie Lii i niewolnic nie posiadali podobnego dystansu ani też świadomości dziejowych konsekwencji swoich działań. To tłumaczy, dlaczego nie odgrywali znaczącej roli w kształtowaniu pamięci Izraela.

Za bardzo istotne dla powieściowego ujęcia pamięci i historii należy uznać dwie postaci kobiece – Tamar i Serach. Ich udział jest na tym polu zupełnie wyjątkowy. Po pierwsze dlatego, że chwilowo zawiesza wyłączność mężczyzn na budowanie i przeżywanie narracji o przeszłości, po drugie zaś przez swój przypadkowy cha-

⁶⁹ *Ibidem*, t. 3, ss. 415–419.

⁷⁰ *Ibidem*, ss. 248–249.

⁷¹ *Ibidem*, t. 1, ss. 461–465.

⁷² *Ibidem*, t. 3, ss. 496.

⁷³ *Ibidem*, t. 2, ss. 405.

rakter. Tamar była kananejską wieśniaczką i nie należała do wspólnoty Izraelitów, jednak gdy dostała się w pobliże Jakuba i zaczęła poznawać jego opowieści, z całym przekonaniem rozpoznała w nich prąd wielkich dziejów. Niespodziewane odkrycie zaowocowało pragnieniem włączenia się w ów prąd⁷⁴. Mann zinterpretował mityczny wątek Tamar, w centrum uwagi stawiając właśnie determinację, by stać się częścią historii⁷⁵. Kobieta odniosła sukces i wywalczyła sobie przynależność do Izraela. Jednocześnie przeciwstawiła swoje osobliwe doświadczenie postawie synów Jakuba, których stosunek do tożsamości i wspólnych dziejów, jak to już zostało stwierdzone wyżej, był bardzo swobodny. Tamar uwewnętrzniła całą narrację snutą przez patriarchę, zyskując tym samym nieporównywalny z większością plemienia udział w pamięci⁷⁶.

Wkład Serach w zdarzenia nie nosi podobnego znamienia determinacji, jest za to bardziej bezpośrednio powiązany z budowaniem opowieści. Dziewczynka, córka Asera, została bowiem autorką pierwszej relacji o egipskich losach Józefa. Spotkana na drodze przez wracających do Kanaanu braci, została poproszona o zaimprovizowanie pieśni, za której pośrednictwem mogłaby w delikatny sposób przekazać patriarsze wieści o jego ulubieńcu⁷⁷. Przedstawiając przemarsz śpiewającej Serach przez osiedle i prezentując stopniowo rozwijany tekst, Mann ukazał pamięć kulturową *in statu nascendi*⁷⁸. To jedyne takie zdarzenie w powieści i nieprzypadkowo poprzedza ono bezpośrednio rozwiązanie akcji. Wraz z końcem kolejnego epizodu w dziejach plemienia zaczynają działać – natychmiast – mechanizmy pamięci, historia zaczyna być utrwalana, a „Piękne Rozmowy” zyskują nowy materiał do przetworzenia.

Jako że „Piękne Rozmowy” funkcjonowały jedynie w przekazie ustnym, ich teksty nie miały jednej ustalonej formy, ale podlegały stałym przekształceniom. Z tej perspektywy pewien wpływ na wspólnotową narrację miało całe plemię. Wprowadzenie modyfikacji nienaruszających ogólnego jej sensu, ale często istotnych dla wymowy epizodu, leżało w zasięgu każdego Izraelity. W toku narracji parokrotnie padają odwołania do nieznanych nikomu z imienia pasterzy, którzy przerabiali określone fragmenty powtarzanych sobie historii. Zmiany sugerują przy tym, że przynajmniej niektóre spośród nich miały dosyć świadomy charakter. Dotyczą one bowiem fragmentów, które mogły wprowadzać do podań pozór niespójności fabularnej bądź też kłócić się z ich podniosłym nastrojem⁷⁹. Pasterze w niektórych wypadkach kultywowali starszą wersję relacji, która następnie została zmodyfikowana przez kogoś o większej mocy oddziaływania, w innych zaś

⁷⁴ *Ibidem*, t. 3, ss. 251–253.

⁷⁵ *Ibidem*, ss. 258, 429.

⁷⁶ *Ibidem*, ss. 254–256.

⁷⁷ *Ibidem*, ss. 351–352.

⁷⁸ *Ibidem*, ss. 392–400.

⁷⁹ *Ibidem*, t. 1, ss. 124, 134.

sami dostosowywali treść historii do swoich potrzeb⁸⁰. Często też zniekształcali opowieści bezwiednie, przez niemożność pojęcia ich pełnego znaczenia⁸¹. Rola pasterzy pozostaje jednak zdecydowanie ważka. Jak wskazuje narrator, to na „Pięknych Rozmowach” owych pokoleń anonimowych pasterzy opierały się teksty należące do późniejszej „szacownej tradycji”, które ostatecznie weszły w skład Biblii i tym samym zapisały się na trwałe w światowym kanonie kulturowym⁸².

Mannowskie ujęcie biblijnej opowieści, jak już było w toku wywodu sygnalizowane, zdaje się odbijać pewne rysy charakterystyczne dla późniejszych, udokumentowanych i naukowo badanych dziejów Izraela. Podobna sytuacja zachodzi również wówczas, gdy pisarz przedstawia przełomowy moment procesu etnogenezy Hebrajczyków. Pamięć kulturowa miała tu prawdopodobnie bardzo istotne znaczenie – jej udział w konstituowaniu monoteistycznego narodu Izraela charakteryzuje Assmann⁸³ – historycznie ów proces wiąże się jednak ze znacznie późniejszymi zdarzeniami. Inna była również centralna figura pamięci Izraelitów – nie wyjście i przymierze Abrahama, ale Eksodus Mojżesza⁸⁴. Wybory Manna podyktowane są troską, by uhistoryczniając mit, nie zatracić jego sensów. Dlatego w tetralogii swój przełomowy charakter dla budowania izraelickiej tożsamości zachowuje ostatnie widzenie Jakuba z synami. Rozdzielanie błogosławieństw i przekleństw przypieczętowuje bowiem zmiany w strukturze kulturowej partycypacji wspólnoty. Sygnały zdradzające trwanie owego procesu pojawiają się wcześniej, przede wszystkim nauki patriarchy wygłaszane przed całym ludem, ale też same przenosiny do Egiptu, odbyte przez jedno skonsolidowane plemię⁸⁵. Kluczowe okazuje się jednak to uroczyste spotkanie, symboliczne w wymowie, zgodnie z duchem oryginalnej opowieści, podczas którego Jakub prorokował rozrost swojego plemienia w naród⁸⁶.

Przezwyciężona w portretowanych zdarzeniach trudność, uniemożliwiająca wcześniejsze zbudowanie trwałej wspólnoty, łączyła się właśnie z kwestią partycypacji kulturowej. Udział w tożsamości potomków Abrahama był dotychczas, tak jak to pokazuje biblijny mit, ściśle powiązany z błogosławieństwem, które dziedziczył tylko jeden członek rodu. Pozostali – w dalszej przeszłości Izmael, w bliższej Ezaw – zostali odłączeni, tracili bezpowrotnie kontakt z kultywowaną przez patriarchów narracją, a w konsekwencji również i swoją pierwotną tożsamość. Podobnie mogłoby się stać w przypadku synów Jakuba. Narrator przedstawia ich jako dość luźno związanych z kulturą przodków, skłonnych do naśladowania obcych ludów, wyznających raczej monolatrię niż monoteizm⁸⁷. Dzieje się jednak

⁸⁰ *Ibidem*, ss. 352–353.

⁸¹ *Ibidem*, ss. 297–298.

⁸² *Ibidem*, s. 233.

⁸³ J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, ss. 210–241.

⁸⁴ *Ibidem*, ss. 214–216.

⁸⁵ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 3, ss. 409–411, 415–419.

⁸⁶ *Ibidem*, ss. 470–481.

⁸⁷ *Ibidem*, ss. 59–60, 248–249.

całkiem inaczej. Patriarcha nie powtarza zwyczaju przodków, ale zgodnie z imperatywem rozwoju odrzuca go jako przestarzały i dopuszcza do swojego dziedzictwa wszystkich Izraelitów. W ten sposób tak mit, jak i powieść ukazują dokonanie się przełomu w dziejach wspólnoty.

Podsumowanie

Wyobrażenie pamięci zawarte w *Józefie i jego braciach* zaskakująco dobrze wpisuje się w ramy teoretyczne wypracowane dla społeczności funkcjonujących poza światem fikcji literackiej. Powieściowi Izraelici są uposażeni w strukturę konektywną, którą wytwarza pamięć i władza Jakuba. Pod przywództwem patriarchy, zwalczającego rytualne skostnienie, reprezentują „gorącą” postawę względem swoich dziejów, które „śmiało interioryzują, by uczynić zeń motor swego rozwoju”⁸⁸. O minionym czasie myślą w dwóch rejestrach, z których pierwszy – pamięć komunikatywna, obejmuje zdarzenia z najbliższej przeszłości, drugi zaś – pamięć kulturowa – historię Abrahama, uznawaną za autentyczne i aktualne dzieje wspólnoty. W pamięci kulturowej uczestniczy cała społeczność, choć jednocześnie jej przechowywaniu i dystrybucji opowieści służą specjalne instytucje, reprezentowane przede wszystkim przez Jakuba i Eliezera. Historia narasta zgodnie z tym, co obserwował Jan Vansina – zdarzenia albo zostają wchłonięte przez główną narrację mityczną, albo ulegają zapomnieniu. Tej prawidłowości przeciwstawia się jednak działalność Jakuba, która jest nastawiona na utrwalenie najnowszych doświadczeń plemienia i – jak wiadomo – odnosi sukces.

Świadomość historyczną Mannowskich bohaterów należy naturalnie uznać za płynną, „zamgloną” jak spojrzenie Jakuba, co jednak istotniejsze, to jej dwu-, a w zasadzie trzytorowy charakter. Godzi bowiem ona perspektywę ujętej w opowieść przeszłości fundacyjnej z perspektywą bieżących zdarzeń i ich linearności, która jednocześnie zostaje przedłużona daleko poza horyzont przewidziany dla niej przez Vansinę czy Assmanna. Współistnienie trzeźwej orientacji w płynącym czasie oraz wizji przeszłości kształtowanych przez pamięć kulturową to specyficzny rys świadomości powieściowych Izraelitów. Natomiast ukazanie mechanizmów umożliwiających to współistnienie wydaje się również służyć Mannowi do przezwyciężenia konfliktu mitu i historii.

Literatura

Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

⁸⁸ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, s. 351.

- Gołuński M., *Tomasz Mann – Teodor Parnicki. Historyzacja mitu – mityzacja historii*, w: *Powieść historyczna dawniej i dziś*, red. R. Stachura, T. Budrewicz, B. Faraon, K. Gajda, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- Goody J., *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga rodzaju*, tłum. R. Gromacka, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
- Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969.
- Mann T., *Józef i jego bracia*, t. 1–3, tłum. E. Sicińska, M. Traczewska, Czytelnik, Warszawa 1967.
- Mieletinski E., *Antyteza: Joyce i Tomasz Mann*, w: *idem, Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981.
- Nasiłowska A., *Czas mityczny i czas epicki w „Józefie i jego braciach” Tomasza Manna*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 26(12).
- Paci E., *Dwa najważniejsze miejsca w całej twórczości Manna*, w: *idem, Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Vansina J., *Oral tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Madison 1985.

