

*Ireneusz Ziemiński*  
Uniwersytet Szczeciński

## **Problem śmierci i nieśmiertelności w tetralogii *Józef i jego bracia* Tomasza Manna**

### **Wstęp: Egipt i Jerozolima**

Teza, że istotą kultury jest wyrażony w niej stosunek człowieka do śmierci, dobrze pasuje do starożytnych Egipcjan, których przedstawia się często jako ludzi zauroczonych śmiercią. Tak postrzegali ich również Izraelici, którzy – zgodnie z zapisami Biblii hebrajskiej – ukształtowali się jako naród pod wpływem mitu Przymierza z Bogiem. Powołanie wszak Abrahama na ojca wszystkich narodów czy wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej pod przewodnictwem Mojżesza, to ważne etapy ludzkiej wędrówki ku zbawieniu. Tomasz Mann, w monumentalnej powieści *Józef i jego bracia*, ukazał jeden z nich – kształtowanie się narodu wybranego w Egipcie, który początkowo nie był ziemią niewoli, lecz dobrobytu i obfitości, chroniąc Izraela przed śmiercią głodową<sup>1</sup>.

Niemiecki pisarz skoncentrował się na przywódcach obu narodów – Echnatonie i Józefie – jako mężach bożych, odkrywających nowe perspektywy religijne. W szkicu ograniczę się do wąskiego aspektu tego doświadczenia, a mianowicie do kwestii śmierci i nadziei na nieśmiertelność. W części pierwszej opiszę egipską ideę śmierci i nieśmiertelności – zarówno na płaszczyźnie dosłownej

---

<sup>1</sup> Tetralogia powstawała w latach 1926–1943. Pierwszy tom został opublikowany w 1933 r., drugi w 1934, trzeci zaś w 1936, czwarty zaś w roku 1943. Por. *Thomas Mann's Works*, [w:] H. Lehnert, E. Wessel (eds.), *A Companion to the Works of Thomas Mann*, Camden House 2004, s. XII. Oprócz publikacji kolejnych tomów osobno, całość została wydana w 1948 r. Por. P. Pütz, *Joseph and His Brothers*, [w:] H. Lehnert, E. Vessel, *op. cit.*, s. 159. W artykule cytuję wydanie polskie: T. Mann, *Józef i jego bracia*, vol. I: *Historie Jakubowe, Młody Józef*, przeł. E. Sicińska, vol. II: *Józef w Egipcie*, przeł. E. Sicińska, M. Traczewska, vol. III: *Józef Żywiciel*, przeł. M. Traczewska, Czytelnik, Warszawa 1988. Dzieło to cytuję przez podanie numeru wolumentu i strony w tekście głównym. Dziękuję Panu Profesorowi Markowi Kazimierzowi Siwcowi z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy za uwagi zgłoszone do artykułu których większość uwzględniłem w ostatecznej wersji tekstu.

(mitycznej), jak i symbolicznej (mistycznej); w części drugiej zrekonstruuje idee judejskie, ukazane przez Manna jako przekroczenie mitologii egipskiej i wstęp do religii chrześcijańskiej<sup>2</sup>.

## Część I

### Egipt – fascynacja życiem

#### Spotkanie kultur

Na pierwszy rzut oka próba porównywania radykalnie odmiennych doświadczeń religijnych, może się wydać błędem, zwłaszcza, że – jak trafnie pokazuje Mann – Izraelici brzydzą się wieloma obyczajami i wierzeniami Egipcjan. Jakub, ojciec Józefa, nie używał nawet języka egipskiego, ganiąc wszystko, co wiązało się z krainą uważaną przez niego za siedlisko zła (I, 287). Postrzegał on Egipcjan jako ludzi zarozumiałych, lubieżnych i smutnych, a ich obrzędy określał mianem rozpusty, mówiąc, że gżą się w grobach z uszmiokowanymi trupami (I, 66; II, 20)<sup>3</sup>. Zdaniem Jakuba mają oni czarną duszę, rodzą się jako starcy i od początku bełkoczą o śmierci (I, 66)<sup>4</sup>.

W rzeczywistości jednak sens egipskich rytuałów był bardziej pozytywny; Egipcjanie nie fascynowali się śmiercią, lecz życiem, które chcieli zachować na zawsze<sup>5</sup>. Ich pragnieniem było nigdy nie umrzeć; skoro jednak śmierć jest nieuchronna, to skonstruowali ideę zaświatów, życie ziemskie traktując jako wstęp do nieśmiertelności<sup>6</sup>. Wyrażają to słowa Echnatona: „nasze istnienie jest tylko punktem zetknięcia się nieistnienia z zawsze-istnieniem, a nasza doczesność jest tylko środkiem, jakim posługuje się wieczność” (III, 121). Najgorszy los, jaki mógł

<sup>2</sup> Pełniejszy obraz chrześcijańskiego doświadczenia śmierci, nade wszystko zaś idei nieśmiertelności jako przeobstwienia, zaprezentował Mann w powieści *Wybraniec*. W obecnym artykule ten aspekt pominię, ograniczając się do symbolicznej zapowiedzi Chrystusa, zarysowanej zarówno na przykładzie agonii Izaaka, jak też życiowych losów Józefa.

<sup>3</sup> „[...] kult zmarłych i zwierząt, rozpowszechniony w Egipcie, był dla niego ohydą i blaźństwem – kult zmarłych w jeszcze wyższym stopniu niż kult zwierząt, gdyż wszelka służba sprawie podziemia, która zaczynała się bardzo wcześnie, już w doczesności, przy ziarnie siewnym rozkładającym się żyźnie w ziemi, była dlań równoznaczna z nierządem” (I, 287).

<sup>4</sup> Józef z kolei za szczególną ohydę uznał rytualne spółkowanie dziewicy z kozłem; Bóg z pewnością takiej ofiary nie wymaga, lecz się nią brzydzi (II, 22).

<sup>5</sup> „Egipcjan cechowała fascynacja życiem i jego trwaniem, a nie niezdrowe zainteresowanie śmiercią. Ich groby, świątynie kultu pośmiertnego i mumie świadczyły o afirmacji życia i stanowiły sposób na jego wieczne trwanie” (S. Ikram, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, przeł. J. Aksamit, PIW, Warszawa 2004, s. 7).

<sup>6</sup> Początkowo tylko faraonom przysługiwało życie wieczne, potem idea ta stała się bardziej uniwersalna i egalitarna, dotycząc wszystkich ludzi. Por. H.R. Mackintosh, *Immortality and the Future. The Christian Doctrine of Eternal Life*, George H. Doran Company, New York 1917 (reprint 2011), s. 9. Ksiądz Profesor Alfred M. Wierzbicki zwrócił mi uwagę, że była to forma rewolucji, kiedy lud zwykły domagał się tych samych praw do życia wiecznego, jakie przysługiwały władcom. Egipt zna także inne rewolucje, związane z epoką wielkiego kryzysu (w latach 2200–2065 p.n.e.), kiedy to niszczone grobowce, atakowano państwowe urzędy, podważano wiarę w nieśmiertelność duszy a także ironizowano z bogów. Por. G. Andreu, *Egipt w czasach piramid*, przeł. M.G. Witkowski, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 25.

spotkać Egipcjanina, to przestać istnieć<sup>7</sup>; jego celem nie była zatem skończona egzystencja ziemska, lecz prawdziwe i wieczne życie po śmierci<sup>8</sup>.

### Nowy bóg

Każdy naród uznaje siebie za wyjątkowy i obdarzony szczególną łaską bogów. Podobnie mieszkańcy Egiptu uważali swe państwo za centrum świata a bycie Egipcjaninem za przywilej<sup>9</sup>. Mann ukazał epokę schyłkową Egiptu, przejawiającą się upadkiem tradycyjnych wierzeń. Akcję powieści umieścił w czasie panowania XVIII dynastii (mniej więcej w latach 1400–1340 p.n.e.), kiedy to u władzy znajdował się Amenhotep III, po śmierci zastąpiony przez syna – Amenhotepa IV. Dzięki takiemu zabiegowi, Mann był w stanie ukazać spotkanie Egiptu z Izraelem w okresie poszukiwania nowych form kultu; właśnie bowiem w czasach XVIII dynastii pochodzą teksty wskazujące raczej na mistyczny niż zmysłowy charakter życia przyszłego<sup>10</sup>.

Pobyt Izraelitów w Egipcie rozpoczął się w okresie przełomu politycznego i duchowego. Już Amenhotep III odkrył, że świątynia boga Amona w Tebach stała się zbyt potężna, jej kapłani zaś zaczęli zagrażać faraonom (arcykapłan Amona był drugą osobą w państwie)<sup>11</sup>. Z tego powodu władca większą łaską zaczął obdarzać bóstwa solarne, nawiązując do tradycji Starego Państwa, kiedy to faraona utożsamiano z bogiem słońca – Re<sup>12</sup>; głównym elementem reformy było jednak wyeksponowanie mniej znanego boga – Atona. Amenhotep IV doprowadził jego kult do skrajności, usuwając w cień Amona wraz z jego kapłanami i przyjmując imię Echnaton – Żywy Duch Atona<sup>13</sup>.

Nowy kult, jeśli pominąć kontekst polityczny i ekonomiczny, to istotny etap eliminacji antropomorficznych wyobrażeń o bogach i usuwania barbarzyńskich obyczajów. Wprawdzie w omawianym okresie faraonowie byli potężniejsi niż w przeszłości, to jednak zaprzestano tradycyjnych form okazywania im sza-

<sup>7</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 24.

<sup>8</sup> Egipska fascynacja życiem ma też inny wymiar, zilustrowany w powieści Manna na przykładzie losu Putyfara, pozbawionego zdolności płodzenia. Jego życie było formą śmierci, co wyrażał mit o Ozyrysie pozbawionym męskości. Putyfar, wykastrowany przez rodziców, był przedmiotem litości a nawet pogardy. Niezdolny przekazać życia, był poniekąd umarły, co rodziło w jego żonie, zakochanej w Józefie, plan zgładzenia męża; zbrodnia ta nie miała być złem, lecz jedynie usunięciem „pustej purchasek” (II, 357-358). W jakiejś mierze umarła jest także żona Putyfara, zwłaszcza jako odtrącona przez Józefa; stąd jej plany samobójcze i zakup węża, który ją ukąsi. Te metaforyczne aspekty śmierci są jednak wtórne w stosunku do śmierci rzeczywistej jako przejścia z doczesności do wieczności.

<sup>9</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 23.

<sup>10</sup> Analizę mistycznego aspektu śmierci w wyobrażeniach starożytnych Egipcjan proponuje E. Drewermann w książce *Zstępując na Barkę Słońca. Medytacje o śmierci i zmartwychwstaniu*, Wydawnictwo Uraeus, Gdynia 2000, s. 14-15.

<sup>11</sup> Por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, PIW, Warszawa 1965, s. 62.

<sup>12</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 15.

<sup>13</sup> Por. *ibidem*. Dawniej przedstawiano młodego faraona jako mistyka i marzyciela; w rzeczywistości jego działania miały także na celu polityczne umocnienie władzy faraonów i ograniczenie wpływu kapłanów. Zmiana wiązała się także z porzuceniem starej stolicy Egiptu, Teb i zbudowanie nowej. Por. J. Wolski, *op. cit.*, s. 63

cunku, chociażby padania na twarz (III, 90)<sup>14</sup>. Podobnie nie zamurowano już dworzan w grobowcu faraona, aby służyli mu w zaświatach. Ten dawny obyczaj uznano za niestosowny (III, 66, 90)<sup>15</sup>, nie chcąc wręcz wierzyć, że kiedykolwiek go praktykowano (III, 66). Trudno stwierdzić, co było powodem zmiany; jak sugeruje Mann, musiała ona być nagła, w pewnym wszak momencie po prostu starego rytuału poniechano (III, 66).

Reformy religijne Echnatona dotyczyły zwłaszcza sposobu pojmowania boga i życia wiecznego. Oczyszczył on z elementów fallicznych kult boga Re-Horachte, przedstawianego jako człowieka z głową sokoła i symbolizującego odradzanie się życia przez śmierć (III, 69). Równie radykalnym posunięciem było wykluczenie kultu Ozyrysa<sup>16</sup>. Do tej pory wierzono, że bóg świata umarłych został po śmierci na nowo przywrócony do życia. Zazdrosny brat Set zamordował Ozyrysa i pociął jego ciało na kawałki, rozrzucając je po całym państwie. Mimo to Izyda, żona Ozyrysa, odszukała je, odtwarzając ciało zmarłego; nie udało się jedynie odzyskać penisa, zjedzonego przez rybę. Izyda przyprawiła zatem mężowi sztuczny członek i odbyła z nim stosunek płciowy<sup>17</sup>. Poczęty w ten sposób Horus pokonał Seta i został władcą Egiptu, Ozyrysowi przekazując panowanie nad światem umarłych. Z tej racji „żyjącego faraona zawsze identyfikowano z Horusem, a zmarłego króla – z Ozyrysem”<sup>18</sup>.

Ożywienie (wskrzeszenie) Ozyrysa przez Izydę było fundamentem wiary Egipcjan w życie po śmierci<sup>19</sup>. Początkowo przywilej ten przysługiwał tylko faraonowi, który umierając jednoczył się z Ozyrysem; z czasem jednak nadzieja życia wiecznego dana została wszystkim, zwłaszcza wierzącym w powtórne narodziny boga umarłych (II, 24). Świadectwem tej wiary były obrzędy ku czci zmartwychwstałego, związane ze zmiennością pór roku; wierzono, że roczny cykl przyrody to przejaw życia Ozyrysa, który regularnie wstępuje do otchłani i ponownie się odradza (II, 25). Obrzędy związane z jego kultem polegały na symbolicznym odtwarzaniu cierpień rozszarpanego boga, jego pogrzebu i cudownego powstania z martwych. Święta te miały charakter falliczny, wierzono bowiem, że naprężony penis rozerwał bandażę, w które owinięty był Ozyrys, umożliwiając mu wyjście z grobu (II, 214).

Echnaton – jako nie tylko zręczny polityk, lecz także człowiek głęboko religijny – był niechętny kultom fallicznym, chcąc ustanowić pewną formę monote-

<sup>14</sup> Związane to było z bardziej świeckim i ziemskim elementem jego władzy. Por. *ibidem*, s. 62.

<sup>15</sup> Za czasów I dynastii służba władcy dobrowolnie udawała się z nim na śmierć; w przypadku odmowy zaś była skazywana na śmierć. W późniejszych wiekach obyczaj ten zanikał, a pochówek dworzan zastąpiono posązkami służby, którym przypisywano moc magiczną. Por.S. Ikram, *op. cit.*, s. 125.

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 132.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, s. 32-33.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 34.

izmu<sup>20</sup>. Aton pojmowany był przez władcę jako Prawda, Duch i Światłość (III, 144); pozbawiony cech antropomorficznych stawał się symbolem czystego i wiecznego bytu (III, 69). Wskazując na różnicę między prawdziwą, boską naturą Atona a jego zmysłowym obrazem w postaci słońca, Echnaton opisywał go jako mieszkającego

[...] w niebie, a nie na niebie, dalej niż daleko i bliżej niż blisko, byt bytu, który nie patrzy w śmierć, który nie starzeje się i nie umiera, lecz jest, stojąca światłość, która nie wschodzi i nie zachodzi, niezmiennie źródło, z którego wypływa wszelkie życie, światłość, piękno i prawda – oto Ojciec. (III, 144)

Faraon przypisywał bogu także pozytywne cechy moralne; brzydząc się zabijaniem, głosił, że wojna to dzieło Amona, nie zaś Atona, Pana Pokoju (III, 78-79)<sup>21</sup>.

W zakresie wierzeń eschatologicznych młody faraon szczególnie interesował się ideą feniksa – zwanego także Synem Ognia – który odradza się z popiołów co pięćset lat w świątyni słońca i przylatuje do Egiptu z Indii lub Arabii (III, 83). W religii wyznawanej przez Echnatona, feniks to obraz boga lub przynajmniej syna bądź posłańca bożego. Nie zrodzony w sposób fizyczny (nie mając matki i będąc swoim własnym ojcem) symbolizował duchową nieśmiertelność, możliwą do osiągnięcia przez ludzi, polegającą na wiecznym zjednoczeniu z prawdziwym bogiem (Atonem) jako pełnią bytu.

### Człowiek

Pomimo wprowadzenia nowego kultu Echnaton nie zwalczał pradawnych przekonań egipskich, dotyczących struktury człowieka i jego pośmiertnego losu; nie kwestionował też przygotowań do życia w zaświatach. Wyobrażeń tych jednak i praktyk nie rozumiał dosłownie, uznając je za próbę symbolicznego przedstawienia prawd przekraczających możliwości ludzkiego pojmowania.

Według Egipcjan człowiek składa się z trzech warstw: z elementów koncepcyjnych (dusze), pośredniczących (energie) i wykonawczych (ciało). Z punktu widzenia nieśmiertelności najważniejsza była warstwa koncepcyjna, obejmująca trzy dusze. Pierwszą była ka, związana z ciałem, które ożywiała, nadzorując funkcje fizjologiczne<sup>22</sup>. Wprawdzie ka nie umierało wraz z ciałem, przebywając jednak w pobliżu zwłok w grobie, wymagało pożywienia; bez ofiar składanych zmarłym, nie byłoby w stanie przetrwać<sup>23</sup>. „Ka nie zjadało jednak ofiar, lecz wchłaniało ich potencjalne wartości ożywcze, które dawały mu siłę do aktywnego życia w zaświatach”<sup>24</sup>.

Ba z kolei stanowiło duszę najbardziej osobistą; było siedliskiem uczuć i odpowiadało za wszystkie decyzje człowieka. Z tego powodu podlegało sądowi po śmierci, wynik którego decydował o przyszłych losach zmarłego. Przysługiwała mu

<sup>20</sup> Wiązało się to w praktyce nie tylko z ograniczeniem kultu Amona, lecz także z prześladowaniami jego kapłanów. Por. J. Wolski, *op. cit.*, s. 63-64.

<sup>21</sup> Z tego powodu nie chciał być przedstawiany w bitwie ani na rydwanie (III, 79).

<sup>22</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 27.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

zdolność swobodnego poruszania się tak w świecie ziemskim, jak i w zaświatach; potrafiło nawet żeglować po niebie z bogiem-słońcem w jego barce<sup>25</sup>. „Mimo zdolności do przemieszczania się ba musiało powrócić do ciała zmarłego i zjednoczyć się z fizycznym aspektem swego właściciela, inaczej zmarły nie przetrwałby”<sup>26</sup>.

Akh z kolei miało charakter intelektualny. Nie ponosiło żadnej odpowiedzialności za czyny człowieka na ziemi, ponieważ zawsze nakłaniało do czynienia dobra. Był to rodzaj boga w człowieku, który po śmierci wraca do swego prawdziwego mieszkania. Według niektórych wykładni akh zaczynało istnieć dopiero po śmierci, powstając ze zjednoczenia ka i ba jako ich swoista synteza<sup>27</sup>. Dzięki akh „zmarły przekształcał się w wieczną i niezmienną świetlistą istotę, często utożsamianą z gwiazdami”<sup>28</sup>. Akh zatem to symbol pomyślnego odrodzenia i zmartwychwstania, polegającego na przekształceniu człowieka z istoty śmiertelnej w nieśmiertelną<sup>29</sup>.

Jeśli sąd pośmiertny wypadł dla człowieka pomyślnie, to wszystkie trzy dusze zostały na powrót ze sobą połączone tak, jak miało to miejsce na ziemi; jeśli jednak wynik był negatywny, to pozostawały oddzielone, człowiek zaś na zawsze tracił szansę wiecznego życia.

## Umieranie

Egipcjanie nie mieli wątpliwości, że śmierć kończąca życie na ziemi to zjawisko nieuchronne. Pocięchą był jedynie fakt, że – jak dowodził przełożony Józefa w domu Putyfara Mont-kaw – warunkiem śmierci jest pojawienie się na świecie; nie umierają zatem tylko ci, którzy nigdy nie żyli (II, 233). Zdarza się niekiedy, że ludzie żyją zbyt długo, nie mogąc znaleźć śmierci. Powodem może być fakt, że są zbyt słabi na umieranie (śmierć bowiem to moralny i rytualny wysiłek), bądź odczuwają nadmierny lęk przed królem Podziemi (II, 410). Zasadniczo jednak Egipcjanie nie należeli do ludzi długowiecznych, dlatego Józef, asymilujący się szybko do nowego środowiska, nie chciał wierzyć braciom, że ich ojciec jeszcze żyje (III, 265). Niezależnie jednak od tego, kiedy następowała, śmierć była dla Egipcjan tajemnicą, co podkreślał umierający Mont-kaw oraz sędziwi rodzice Putyfara, niezdolni pojąć, jak – aktualnie jeszcze żyjąc – za chwilę mogą się znaleźć w zaświatach, a może nawet w ogóle przestać być; zmiany tej ludzki język nie jest w stanie wyrazić (II, 145, 234).

Tajemnicę śmierci dodatkowo pogłębia fakt, że decyzję o czyimś zgonie każdorazowo podejmują bogowie. Mont-kaw, który stracił żonę oraz nowonarodzonego synka, widział w tych zdarzeniach wolę bogów, chociaż nie buntował

<sup>25</sup> Por. *ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Por. *ibidem*, s. 29.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>29</sup> Por. *ibidem*, s. 31.

się przeciw niej (II, 226). Widząc cierpienia żony modlił się nawet o jej rychłą śmierć, na co bogowie wyrazili zgodę; zezwolili jednak także na śmierć synka, o co bynajmniej Mont-kaw nie prosił (II, 232-233).

Powodem śmierci może być także zarażenie nią, do którego dochodzi zwłaszcza na pogrzebach.

W każdym czasie owo zarażenie się śmiercią, tak zwane „zabranie” przez kogoś, komu w wietrznej kostnicy oddaje się ostatnią przysługę, bywało zjawiskiem nader powszechnym zarówno wtedy, jak dzisiaj. (II, 228)

Wprawdzie ludzie poprzestający na zmysłowej obserwacji zjawisk gotowi są widzieć w takim zdarzeniu zwykle przeziębienie, w rzeczywistości jednak oznacza ono wtargnięcie obcych mocy do świata. Odkąd zaś człowiek znajdzie się w siódlach śmierci, nie ma dłań ratunku; niezależnie od pojętej walki, musi umrzeć (II, 229). U kresu życia często też zanika wola życia, jak w przypadku umierającego Mont-kawa (II, 227); niekiedy zjawisko to przybiera postać skłonności do śmierci czy wręcz pragnienia jej, czego przykładem był zgon Amenhotepa III (II, 215). W przypadku faraona nie pomagały już ani zabiegi lekarzy, ani magów; bezskuteczny okazał się także wizerunek bogini Isztar. „Skłonność do ponownego zespolenia się ze słońcem była silniejsza ponad wszystko i z wolna, lecz nieubłagania brała górę” (II, 216).

Niezależnie od powodu śmierci, akt umierania stanowił dla Egipcjanina wielki wysiłek, zarówno psychiczny, jak religijny. Wprawdzie śmierć uważano za zjawisko nieuchronne i powszechne, wobec czego człowiek powinien ją przyjąć spokojnie (II, 234), to jednak miała ona także wymiar nadprzyrodzony. Z tego powodu nawet Mont-kaw, który zwykle zachowywał spokój, umierając nie był w stanie opanować lęku; brakowało mu bowiem pewności, czy dopełnił wszystkich obowiązków, związanych z przejściem do krainy umarłych (II, 224, 234). Niepokój ten towarzyszy każdemu, kto dotarł do kresu życia, dlatego jednym z naszych jest wspieranie umierających, poprzez wzmacnianie ich nadziei na wieczne i szczęśliwe istnienie w zaświatach. Rolę taką pełnił zwierzchnik więzienia, do którego został wtrącony Józef (III, 39-40) a także sam Józef – czuwając przy łożu konającego Mont-kawa i wspierając duchowo skazanego na śmierć piekarza (III, 63).

Lęk odnosi się do wielu spraw związanych ze śmiercią, w pierwszym jednak rzędzie wiąże się z samym jej przebiegiem. Starzy rodzice Putyfara nie kryli obaw, że opuszczanie ciała przez duszę może być bolesne i utrudnione, zwłaszcza, gdy w pobliżu zabraknie osoby, która otworzy umierającemu usta, uwalniając duszę (II, 142). Z tego powodu za złą uważano śmierć w samotności, zwłaszcza poza Egiptem, wśród obcych, nie znających reguł postępowania z umierającymi. Kto umarł na obczyźnie nie miał też gwarancji życia wiecznego<sup>30</sup>, dlatego niezwykle ważne było sprowadzenie zwłok i pochowanie ich w Egipcie<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 23. Jeden z zabytków literatury egipskiej, opowiadający o przygodach Sinuheta, pokazuje, że bohater wrócił do Egiptu, by tu właśnie umrzeć. Por. *ibidem*.

<sup>31</sup> „[...] żaden Egipcjanin nie chciał umrzeć na obczyźnie, a jeżeli się tak niefortunnie zdarzyło, ciało przywożono, aby pochować je w ojczystej ziemi” (*ibidem*, s. 21).

Śmierć jest czasem szczególnym nie tylko dla umierającego, lecz także dla tych, którzy pozostają przy życiu. Przejście do wieczności powoduje, że ostatnie słowa umierającego nabierają wyjątkowej mocy, dla żywych stanowią bezwzględne zobowiązanie moralne; umowy z żyjącymi można bowiem renegotjować, jeśli jednak partner umiera, wiąże ona absolutnie. Nie chodzi przy tym o strach, że zmarły będzie nękać tych, którzy nie dotrzymali obietnicy, lecz o odpowiedzialność za zmarłego, który utracił moc egzekwowania swych praw.

Wymienione obawy są jednak wtórne w stosunku do podstawowego lęku, dotyczącego życia wiecznego. Nieśmiertelność bowiem nie była dla Egipcjan automatycznym następstwem życia, lecz zadaniem, złożonym z szeregu skomplikowanych warunków; tylko ten, kto spełnił je wszystkie, mógł dostąpić błogosławionego życia w zaświatach. Nikt jednak nigdy nie był pewien, czy zadanie wykonał należycie; „nie da się o wszystkim pamiętać” – mówił umierający Mont-kaw – „i pozostaje dużo niepokoju, który śmierć sama wnosi, i konieczność zadbania o wszystko zawczasu jest tylko pozorna” (II, 236). Śmierć, jako przejście do krainy wiecznego życia, wymagała wielkiej zapobiegliwości; „śmierć jest zwyczajna, ale połączona z wielkimi troskami i człowiek musi się zabezpieczyć z wielu stron” (II, 236). Wprawdzie to, że zarówno fakt nieśmiertelności, jak też jej charakter zależały od człowieka, mogło rodzić poczucie panowania nad śmiercią, w rzeczywistości jednak ludzka władza nad nią jest iluzoryczna. Człowiek przecież nie jest w stanie pamiętać o wszystkich obowiązkach, a do tego umiera tylko raz; nie ma zatem sposobu, by się do śmierci przygotować. Poza tym umieranie Egipcjanina było bardzo skomplikowanym procesem, mającym miejsce zarówno na ziemi (budowa grobu, balsamowanie ciała, pogrzeb), jak też w zaświatach (sąd).

## Grób

Odczuwane przez Egipcjan pragnienie nieśmiertelności nie wynikało jedynie z potrzeby sprawiedliwości, polegającej na wyrównaniu krzywd doznanych na ziemi. Wiara w życie wieczne nie stanowiła zatem moralnego postulatu (w sensie Kanta), mającego stwarzać nadzieję pośmiertnej nagrody za spełnienie obowiązku; nie wyrastała też z resentymentu, który kazałby oczekiwać wiecznej kary dla zbrodniarzy. Przeciwnie, Egipcjanie pojmowali życie po śmierci jako kontynuację doczesnego.

Pierwszym znakiem i warunkiem wieczności był grób, budowa którego była jednym z najważniejszych zadań życiowych Egipcjanina<sup>32</sup>. Rozpoczął ją bardzo wcześnie, zmuszony zadbać o stosowną dekorację i wyposażenie miejsca wiecznego spoczynku<sup>33</sup>. Na ścianach grobu należało umieścić malowidła, przedstawiające sceny z codziennego życia zmarłego (II, 144-145). Obrazy te miały moc

<sup>32</sup> Budowę grobu uważano za równie ważną, jak założenie rodziny. Por. *ibidem*, s. 117. Tak było też w przypadku Józefa, którego faraon ustanowił zarządcą; w pierwszej kolejności zatroszczył się o wieczne mieszkanie dla swego urzędnika (III, s. 174).

<sup>33</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 81.



magiczną, oznaczając realne życie w zaświatach. Podobnie pokarmy składane do grobu symbolizowały trwanie życia. Początkowo Egipcjanie zużywali mnóstwo jedzenia na ofiary dla zmarłych, w czasie klęski głodu jednak Józef wprowadził obyczaj ofiar z imitacji owoców, które – z racji swej magicznej mocy – pełniły tę samą rolę (II, 190). Zmiana świadczyła nie tylko o dystansie Józefa wobec egipskich wierzeń i praktyk, lecz także o istotnej ewolucji przekonań samych Egipcjan. Nie traktowali oni przykazań swej religii dosłownie, widząc w nich raczej symboliczne obrazy tajemnicy. Pomimo tego sceptycyzmu jednak starali się literalnie spełniać wymogi starego prawa. Za przykład może posłużyć Mont-kaw, który bał się, że w jego grobie zabraknie jedzenia i picia; prosił też, aby umieszczono w nim figurki służących, mające zastąpić go w życiu przyszłym w pracy na roli (II, 236). Nalegał wreszcie, by funduszu przekazanego kapłanom na utrzymanie jego grobu nie używano na opiekę nad innymi grobami (II, 236).

Troska ta nie może dziwić, skoro grób w wyobrażeniach Egipcjan oznaczał wieczną siedzibę człowieka, istotniejszą od mieszkania na ziemi. Domy doczesne wznoszono z materiałów pośludnych i nietrwałych, grobowce – z najbardziej szlachetnych i trwałych<sup>34</sup>. „Dla żyjących” – dowodził piekarz – „buduje się domy z cegieł nilowych. Natomiast mieszkania zmarłych, zarówno jak świątynie, są z wiecznych kamieni” (II, 74). Głównym powodem było przekonanie, że trwałość grobu to jeden z warunków wiecznego życia; jak długo istniał grób, tak długo żył człowiek, którego zwłoki w nim złożono. Grób jednak to nie tylko miejsce pochówku, lecz także świątynia, w której Egipcjanie oddawali cześć swoim bóstwom, prosząc o wieczną szczęśliwość dla zmarłych (II, 74).

### Zwłoki

Grób to tylko jeden z warunków życia wiecznego; równie istotne było zachowanie ciała, mające zapewnić powrót duszy i wieczną szczęśliwość. Służyła temu praktyka balsamowania<sup>35</sup>.

Proces balsamowania trwał zwykle 40 dni, zależnie jednak od zamożności zmarłego używano różnych materiałów. Dzięki oczyszczeniu z podatnych na szybki rozkład wnętrzości oraz konserwacji serca, kości i skóry, ciało stawało się czyste i wolne od skaży; nie było w nim nic, co mogłoby spowodować kolejną śmierć. W bandażach, którymi owijano zmarłego, umieszczano rozmaite amulety, mające mu zapewnić bezpieczeństwo w przyszłym świecie<sup>36</sup>. Szczególne znaczenie miał skarabeusz sercowy<sup>37</sup>, serce uważano bowiem za siedlisko ba, czyli osobowości człowieka<sup>38</sup>. Do mumii przyczepiano też tabliczkę z imieniem zmarłego, imię

<sup>34</sup> Por. *ibidem*, s. 117.

<sup>35</sup> „Ciało po z mumifikowaniu uważano za doskonalsze i bardziej trwałe niż za życia”. Por. *ibidem*, s. 24.

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 81.

<sup>37</sup> Amulet taki włożono też do z mumifikowanego ciała Jakuba.

<sup>38</sup> Z tego powodu nie wyjmowano go; przez cały czas mumifikacji pozostawało ono w ciele. Por. *ibidem*, s. 24.

bowiem, jako symbol osobowości i indywidualności, gwarantowało mu dalsze istnienie<sup>39</sup>. „Jeżeli imię zostało zniekształcone lub skute albo uległo zatarciu, Egipcjanin obawiał się o swe życie wieczne”<sup>40</sup>.

W trosce o zachowanie imienia po śmierci powstawały epitafia nagrobne, wzywające przechodniów do modlitwy za zmarłego; dopóki bowiem żywi wspominają czyjeś imię, dopóty człowiek ten będzie żył. Nie dziwi zatem prośba Mont-kawa, skierowana do Józefa:

Ty zaś, Osarsifie, nie zapomnij o mnie, gdy będę ubóstwiony i podobny Ozyry-sowi. Bądź moim Horem, który broni ojca i usprawiedliwia, nie dopuść, by epitafium na mym grobie się zatarło, i podtrzymuj me życie. (II, 235)

Jeśli zaś Egipcjanie chcieli kogoś skazać na unicestwienie, pozbawiając życia wiecznego, to niszczyli jego imię<sup>41</sup>. Tak stało się z piekarzem, skazanym na śmierć za udział w spisku na faraona; jego imię wymazano z historii, by nikt nie poważył się go wymawiać. Był to znak, że dusza zmarłego została zniszczona wraz z ciałem (III, 95).

Mumifikacja miała sens symboliczny, ciała zmarłych bandażowano bowiem w taki sam sposób, jak figurę Ozyrysa, przygotowaną do obrzędów upamiętniających jego zmartwychwstanie. Kształt mumii przypominał zatem o utożsamieniu zmarłego z zabitym i nowonarodzonym bogiem, dając nadzieję na zmartwychwstanie w innym życiu.

## **Pogrzeb**

Po ukończeniu mumifikacji ciało zmarłego wystawiano w jego domu lub posiadłości, by mógł pożegnać się z miejscem swego ziemskiego życia<sup>42</sup>; potem czekała go podróż do Memfis – miasta umarłych. Rytuał pogrzebowy Egipcjan służył jednak nie tyle rozstaniu z doczesnością czy ukojeniu żałoby po zmarłym<sup>43</sup>, ile pomagał zmarłemu osiągnąć wieczność.

Wszyscy, którzy mieszkali poza Memfis, musieli odbyć pośmiertną podróż statkiem na Zachód, w dół Nilu (II, 238). Położenie miasta umarłych było ściśle związane z kultem słońca jako symbolu życia i zmartwychwstania. Słońce wylądowało się wszak codziennie rano na wschodzie i przemierzając w ciągu dnia nieboskłon, znikало wieczorem za horyzontem na zachodzie<sup>44</sup>. Zachód symbolizował śmierć, wschód zaś zmartwychwstanie, wobec czego miasto umarłych musiało znajdować się na zachodzie<sup>45</sup>. Ponieważ jednak zmarłych, zgodnie z kultami so-

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 24-25.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*.

<sup>42</sup> Podobnie zmarły i z mumifikowany Mont-kaw spędził kilka dni w swojej ogrodowej altance.

<sup>43</sup> Te aspekty pogrzebu dominują we współczesnych rytuałach – tak religijnych, jak świeckich.

<sup>44</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 39.

<sup>45</sup> Por. *ibidem*.

larnymi, uważano za zjednoczonych ze słońcem, istniała nadzieja, że powstaną na nowo do życia w innym świecie (III, 66, 121)<sup>46</sup>.

Nazwa Memfis była skrótem wyrażenia oznaczającego „miasto królewskiego grobu”. Zdaniem Józefa miało ono wygląd żałobny; pomimo gwarności, sprawiając wrażenie olbrzymiego grobu (II, 65-67). Z tego powodu Józef poprosił faraona o możliwość zamieszkania w Memfis (II, 66; III, 172, 174), o wyjątkowości którego świadczyło również to, że mieszkańcy nie musieli odbywać pośmiertnej podróży Nilem (II, 53, 74; III, 172). Można wręcz powiedzieć, że już za życia osiągnęli cel drogi; chociaż bowiem Memfis nazywano miastem umarłych, w rzeczywistości było siedzibą prawdziwie żyjących – tych, którzy już dostąpili nieśmiertelności.

Ostatnim etapem pogrzebu było złożenie ciała do grobu, najczęściej wykutego w skale, poprzedzone obrzędem „otwarcia ust” (III, 66). Dzięki temu rytuałowi dusza (ba), która opuściła ciało w chwili śmierci, mogła do niego na zawsze powrócić. Otwarcie ust umożliwiało też spożywanie posiłków, utrzymujących duszę (ka) przy życiu (II, 74). To drugie otwarcie ust było zatem komplementarne do pierwszego, dokonywanego tuż po zakończeniu agonii; pierwsze miało człowiekowi pomóc umrzeć, drugie zaś ponownie go ożywić. W ten sposób kończył się widzialny etap umierania; niewidzialny miał miejsce w zaświatach.

## Sąd

W drodze do krainy wiecznego życia pomocą służyły Egipcjaninowi rytualne księgi (takie, jak Teksty Piramid czy Księga Umarłych), zawierające litanie zaklęć, które był on zobowiązany wypowiedzieć przed bogami; pełniły one także funkcję ściągawek i przewodników po zaświatach<sup>47</sup>. Głównym etapem wędrówki był Sąd Umarłych, od którego zależał dalszy los człowieka<sup>48</sup>.

Przewodniczącym Sądu był Ozyrys zasiadający na tronie w towarzystwie Izydy i Neftydy, asesorami zaś czterdziestu dwu pomniejszych bóstw – specjalistów od każdego grzechu; mimo to decydujący głos należał do przewodniczącego<sup>49</sup>. Wyrok Ozyrysa był absolutnie bezstronny, całkowicie uzależniony od historii życia człowieka na ziemi, którą spisywał Tot – bóg pisma i kronik<sup>50</sup>. Każdy Egipcjanin odczuwał lęk przed Sądem, ponieważ warunkiem wieczności była przewaga dobrych uczynków nad złymi (lub przynajmniej ich równowaga); sąd miał zatem charakter moralny, zależąc wyłącznie od postępowania człowieka na

<sup>46</sup> Z tego powodu egipskie „umieram” znaczyło „wstępuję na barkę słońca”. Por. E. Drewermann, *op. cit.*

<sup>47</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 37, 40.

<sup>48</sup> Por. *ibidem*, s. 40.

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 34.

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, s. 36-37.

ziemi<sup>51</sup>. Sugeruje to, że Egipcjanie mniejszą wagę przywiązywali do treści wierzeń i rytuałów niż do życia moralnego.

Dobre uczynki polegały na przestrzeganiu Maat, czyli boskiego porządku w świecie, złe zaś na jego burzeniu. Ponieważ jednak człowiek ma wrodzoną zdolność do przestrzegania Maat, każdy grzech jest efektem złej woli i zasługuje na sprawiedliwą karę. Sąd dokonywał się w sposób mechaniczny; jego narzędziem była waga, na której składano serce umarłego, stanowiące siedlisko ba – źródła czynów. Jeśli serce nie przeważy pióra Maat położonego na drugiej szali, będzie to znak życia sprawiedliwego, ciężar serca zależy bowiem od proporcji między czynami dobrymi i złymi<sup>52</sup>. Kto zatem przestrzegał boskiego porządku w świecie, miał zapewnione życie wieczne, kto jednak ów porządek łamał, był unicestwiany<sup>53</sup>. Usprawiedliwiony wiódł spokojną egzystencję w zaświatach, ciesząc się dostatkiem wszelkich dóbr; nigdy nie brakowało mu jedzenia, a jego ciało zawsze było młode. Z pozoru mogłoby się wydawać, że z racji lekkości pióra Maat, nikt z ludzi nie będzie w stanie dostąpić usprawiedliwienia, zwłaszcza, że wyrok wagi poprzedzony był szczegółowym przesłuchaniem zmarłego przez asesorów, w zakresie każdego rodzaju występków. W praktyce jednak Egipcjanie wymyślali rozmaite sztuczki mające zmylić sędziów i przewodniczącego, tak aby uznali ich za usprawiedliwionych<sup>54</sup>.

Sprawiedliwość Sądu Umarłych polegała także na tym, że uwzględniony był każdy ziemski czyn; żaden nie był nieważny ani zapomniany. Najdrobniejsza zatem decyzja miała skutki wieczne, wpływając na całościową ocenę życia. Sąd Umarłych był także indywidualny, każdy odpowiadał bowiem wyłącznie za swe własne grzechy. Sędziowie brali jednak pod uwagę skutki działań a nie ich intencje, co sytuuje ich raczej po stronie utilitaryzmu (konsekwencjalizmu) niż etyki sumienia. Etyka sumienia (którą można także określić mianem etyki intencji), pozwala człowieka usprawiedliwić nawet wtedy, gdy jego działanie, podjęte ze szlachetnych pobudek, przynosi złe skutki. Klasycznym przykładem jest pogląd Abelarda, że nawet szkodząc, człowiek może być niewinny. Tymczasem odwołanie do zasad utilitaryzmu w Sądzie Umarłych wyklucza możliwość miłosierdzia. Po śmierci zatem człowiek stawał przed trybunałem bezstronnym i nieprzekupnym, od wyroku którego nie było odwołania.

Bohaterowie powieści *Manna* odczuwali niekłamaną groźbę na myśl o posmiertnym sądzie, zarazem jednak powątpiewali o wiarygodności jego obrazów. Ilustruje to postawa rodziców Putyfara. „Mniejsza o to” – mówił Juij – „jakie nauki jeszcze obowiązują i czym w ogóle będzie jakiś sąd po naszym ostatnim westchnieniu” (II, 150). Mimo to bał się umrzeć wcześniej niż żona, podejrzewa-

<sup>51</sup> Por. J. Hick, *Death and Eternal life*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1994, s. 67-68.

<sup>52</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 24.

<sup>53</sup> Por. *ibidem*, s. 23, 40.

<sup>54</sup> Przykładem Tuij, która zapewniła męża, że umrze wraz z nim, aby przekonać bogów o jego niewinności (II, 145).

jąc, że nie będzie w stanie sam siebie obronić przed sądem Ozyrysa. Małżonka zapewniła go, że w takiej sytuacji zażyje truciznę i podąży za nim w zaświaty, aby świadczyć o jego niewinności (II, 145). Nie mamy tu do czynienia ani z ideą miłości trwalszej niż śmierć, ani z nakazem prawa, zmuszającym wdowę do towarzyszenia mężowi w śmierci; wprawdzie tradycja dawnego Egiptu znała obyczaj zamurowywania w grobowcu faraona jego służących, to jednak w okresie panowania XVIII dynastii nie był on już praktykowany. Deklaracja Tuij wiąże się raczej z odrzuceniem dosłownego odczytania mitu o sądzie Ozyrysa. Zakwestionowany został jego mechaniczny charakter, większe zaś znaczenie przypisano sumieniu człowieka. Znaczyłyby to, że Sąd oznaczać miał nie tyle ważenie zasług i win, ile subiektywny osąd własnego życia, dokonany u jego kresu.

Rodzice Putyfara wątpili nie tylko w dawne obrazy sądu Ozyrysa, lecz także w sam jego fakt. Tuij podkreślała wszak, że trzeba się liczyć z ewentualnością sądu po śmierci, skoro naucza o nim dawna nauka; nie wiadomo jednak, czy nauka ta nadal obowiązuje (II, 145). Mowa tu zarówno o reformach przeprowadzanych przez faraonów XVIII dynastii, jak też o sceptycyzmie Egipcjan, tracących wiarę w dosłowny sens wyznawanych doktryn. Mit Sądu Umarłych możemy zatem interpretować w kategoriach egzystencjalnych, jako wyraz ludzkiej potrzeby usprawiedliwienia swego życia. Człowiek doświadcza własnej ułomności i wielorakich win, których nie potrafi uniknąć; z tego powodu odczuwa potrzebę przebaczenia. Przebaczenie to musi być absolutne, oznaczając dosłowne wymazanie grzechu, czyli uczynienie go niebyłym. Takiego przebaczenia (określanego przez Normana Malcolma przebaczeniem, nad które nie da się pomyśleć większego)<sup>55</sup> nie sposób uzyskać na ziemi. Trudno się zatem dziwić, że człowiek snuje wyobrażenia o boskim sądzie w zaświatach, który takie usprawiedliwienie mógłby zagwarantować. W takim jednak razie podstawowy sens sądu Ozyrysa nie byłby eschatologiczny, lecz moralny.

### **Życie wieczne**

Egipskie wyobrażenia zaświatów były odbiciem ziemskich relacji społecznych, o czym świadczyła topografia cmentarzy<sup>56</sup>. Wprawdzie każdy marzył, by spocząć w pobliżu faraona (II, 24), miejsce to jednak było zarezerwowane dla jego świty. Z czasem lokalizacja pochówku traciła znaczenie, skoro bowiem każdy umarły łączył się ze słońcem, to niezależnie od miejsca spoczynku, dostępował pełni boskiego bytu. Tę duchową wizję wieczności akcentował Echnaton, chociaż jego podwładni byli nadal przywiązani do bardziej konkretnych obrazów nieśmiertelności. Sądziłi oni, że życie wieczne będzie kontynuacją obecnego, dając poczucie błogości i odpoczynku. Przykładem są nadzieje Putyfara, który kochał

<sup>55</sup> Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, przeł. Szczubiałka, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 120.

<sup>56</sup> Por. S. Ikram, *op. cit.*, s. 12.

swój park i często po nim spacerował, wierząc, że taki sam będzie miał w życiu przyszłym (II, 159). Egipcjanom nie była też obca idea śmierci jako kresu cierpień i błogiego snu; przykładem jest zgon Mont-kawa.

Każdego dnia Józef usypiał przełożonego przyjemną opowieścią; jednak w chwili agonii pocieszał go nadzieją wiecznego snu, którego nie zakłóca żadne troski (II, 237). Wizja zaświatów, jako miejsca wolnego od ziemskich kłopotów, towarzyszyła też Putyfarowi. Kazał on sobie często czytać *Pieśń zmęczonego życiem ku drodze śmierci* (II, 181), w której zgon porównywano do wyzdrowienia po ciężkiej chorobie, woni mirry i lotosu, przebywania „pod chroniącym żaglem w wietrzny dzień”, kosztowania chłodnego napoju nad brzegiem morza, powrotu marynarza na wojennym okręcie czy ujrzenia „domowego ogniska po wielu latach niewoli” (II, 181). Ten ostatni aspekt wskazuje także na wspólnotowy charakter życia wiecznego, obecny w Tekstach Sarkofagów<sup>57</sup>; umierający udaje się do krainy pociechy, gdzie spotka tych, którzy go w tej wędrówce poprzedzili. „Bywaj zatem zdrów, ojczym mój i zwierchniku!” – mówił Józef do Mont-kawa – „Spotkamy się znowu w świetle i jasności” (II, 238).

### Spotkanie z Izraelem

Epoka panowania XVIII dynastii, opisana przez Manna, była czasem kryzysu, charakteryzującego się z jednej strony zwątpieniem o słuszności dotychczasowych wierzeń, z drugiej ukonstytuowaniem bardziej mistycznej religijności. „Są nauki” – wyznaje Tuij – „podobne do opuszczonych domów; istnieją i trwają, ale nikt w nich nie mieszka” (II, 145). W zakresie wierzeń eschatologicznych wyrazem nadziei na nieśmiertelność pozostała jedynie mumifikacja zwłok (II, 67). W rozpowszechnionej jednak praktyce balsamowania ciał ginął jego sens, wyrażający pragnienie pełni osobowego istnienia w innym świecie. Idea życia wiecznego stawała się zatem równie pusta, jak ciało owinięte w kolorowe bandażę, lecz pozbawione życia. Większość ludzi uznawała dawną naukę ze względów pragmatycznych (na wypadek, gdyby okazała się słuszna), bądź z racji braku doktryny alternatywnej. Egipcjanie omawianej epoki nie wiedzieli już, jak należy pojmować bogów i jakie można wiązać nadzieje z życiem po śmierci. Ten sceptycyzm nie był jednak destrukcyjny, oznaczał raczej oczekiwanie na nowe i pełniejsze objawienie. Można powiedzieć, że egipskie rytuały związane ze śmiercią domagały się wypełnienia nową treścią, bardziej odpowiadającą ludzkim potrzebom egzystencjalnym; treść tę miało przynieść spotkanie z religią wyznawców Jahwe. Egipt nie był zatem ideą umarłą, a charakterystyczne dla niego wyobrażenia eschatologiczne były podstawą wierzeń w epokach późniejszych. Znaczy to, że Egipt był nie tylko oczekiwaniem, lecz także zapowiedzią doktryn trafniej wyrażających ludzkiego ducha, o czym przekonuje działalność Echnatona.

<sup>57</sup> Por. *ibidem*, s. 39.

Młodość faraona i religijna natura sprawiały, że był w stanie rozpoznać posłannictwo Józefa, czyniąc go swym namiestnikiem. Pojmując boga czysto duchowo, Echnaton dostrzegał, że przez usta młodego Izraelity przemawia głos z innego świata. Obu młodzieńców można zatem uznać za proroków, przepowiadających tego samego Boga, o którym wiele stuleci później świadczył Jezus. Mann kazał wszak Echnatonowi wypowiedzieć słowa, których pełny sens ujawni przyszłość: „słowa moje nie są moje, lecz ojca, który mnie posłał, aby wszyscy stali się jednym w światłości i miłości, jak ja i ojciec jedno jesteśmy” (III, 144)<sup>58</sup>.

W religii egipskiej spotykamy też inny element rozwinięty w późniejszych wiekach, związany z kultem Ozyrysa, jako tego, który zwyciężył śmierć. Wprawdzie jego zmartwychwstanie było uwikłane w ideę konfliktu między bogami i kultury falliczne, to jednak oznaczało triumf życia nad śmiercią; nie było ono przejawem naturalnego prawa przyrody, lecz objawieniem boskiej potęgi. Podobnie obrzędy ku jego czci nie miały tylko charakteru magicznego, lecz także egzystencjalny; ukazując boga przywróconego do życia, dawały ludziom nadzieję na życie wieczne. Wprawdzie Józef traktował je z dystansem (II, 214), to jednak widział w nich zapowiedź ofiary doskonalszej, która miała się stać udziałem człowieka zrodzonego z pokolenia Izraela. „Niech Bóg waszych ojców” – mówił do braci – „będzie waszą tarczą i puklerzem! I nie zapominajcie o krainie egipskiej, gdzie Ozyrys został zamknięty w skrzyni i poćwiartowany, ale stał się pierwszym w Państwie Umarłych i rozjaśnia podziemną owczarnię” (III, 260). Od tej pory oczekiwanie zmartwychwstania stanie się udziałem kolejnych pokoleń Izraela, jego zapowiedzią zaś będzie Józef, którego egipskie imię Osarsif oznacza zarazem umarłego i żyjącego<sup>59</sup>. Posłany do Egiptu stał się pośrednikiem między Ozyrysem a Chrystusem; wprawdzie nie dokonał zbawczego czynu, to jednak przekazał przyszłym pokoleniom obietnicę życia, która spełni się w śmierci i zmartwychwstaniu Mesjasza. Ten nowy kult będzie wolny od interpretacji fallicznych; można zatem powiedzieć, że przez warstwy dawnych mitów, opartych na cykliczności przyrody, przebija się nowa wizja Boga, który ma definitywnie pokonać śmierć<sup>60</sup>.

Innym przykładem przekształcenia egipskich idei śmierci i nieśmiertelności był pogrzeb Jakuba. Chociaż jego ciało zostało zabalsamowane, mumia zaś wyposażona w amulety (w tym skarabeusza sercowego), to jednak pochowano je nie w Memfis, lecz w ziemi Abrahama i Izaaka. W wyborze tego miejsca (do czego jeszcze wróce), ujawniła się symbolicznie zmiana centrum świata – nie geograficznego wprawdzie, lecz ideowego; od tej pory skarbnicą wiary w życie

<sup>58</sup> Z tego powodu niektórzy komentatorzy są przekonani, że faraon czcił Boga Ewangelii. Por. P. Pütz, op. cit., s. 175.

<sup>59</sup> Echnaton pytał Józefa: „– Dlaczego przybrałeś sobie imię śmierci? [...] Jeśli nawet ojciec twój uważa cię za zmarłego, to przecież nim nie jesteś” (III, 130).

<sup>60</sup> Wiele religii głosi – chociażby załazkowo – ideę zmartwychwstania, o czym świadczy kult przyrody, obecny w religii greckiej (kult Persefony), czy orficki mit Dionizosa Zagreusa. Z kolei chrześcijaństwo, jeśli nawet uwalnia ideę zmartwychwstania z bezpośredniej zależności od kultu przyrody, to jednak pozostaje w kręgu dawnych metafor – chociażby ziarna, które musi obumrzeć, aby wydać owoc.

wieczne będzie nie Egipt, lecz Jerozolima. Egipsko-żydowska forma pogrzebu Jakuba oznaczała zatem nową wizję życia wiecznego, wyrażoną w dawnych formach kulturowych.

Egipt okazał się miejscem spotkania dwu tradycji, będąc syntezą przeszłości i przyszłości, obietnicy i spełnienia. Józef trafił do państwa, które żyjąc mitem własnej wielkości, chyliło się ku upadkowi. Z tego powodu, przybywając do królestwa faraonów jako niewolnik, mógł się czuć młody nie tylko wiekiem (II, 51), lecz także siłą swej wiary, mającej przekształcić i zastąpić wierzenia egipskie. Jeśli zatem Egipt był oczekiwaniem i zapowiedzią, to plemię Izraela, uosabiane przez Józefa, okazuje się nadzieją odpowiedzi i spełnienia. Echnaton twierdził wszak, że ludzie zawsze naśladowują bogów, zatem udoskonalenie rodzaju ludzkiego jest możliwe tylko dzięki oczyszczeniu wizerunku bogów (III, 131). Józef jednak widział to zadanie jako proces nieskończony: „to, co jest prawdziwe, nie jest prawdą. Prawda jest nieskończenie odległa i nieskończona jak wszelka rozmowa. Jest to wędrowanie w wieczność [...]” (III, 132).

Tetralogia *Manna Józef i jego bracia* ukazują dwie wizje śmierci i nieśmiertelności – egipską, opartą na wysiłku człowieka i izraelską, odwołującą się do obietnicy danej przez Boga. Symbolem pierwszej było balsamowanie zwłok i wznoszenie piramid, symbolem drugiej nadzieja, że stwórca nie opuści człowieka nawet w śmierci. Wiara Izraela była dla Egiptu ozdrowieńcza, a piramidy, które Józef postrzegał jako gigantyczne rupiecie śmierci (II, 61), stawały się zapowiedzią grobu Jezusa. Widać zatem nie negację minionej tradycji, lecz raczej heglowskie zniesienie, w wyniku którego to, co przeszłe, zostaje zachowane w nowej formie kulturowej. W tej przemianie można dostrzegać nie tylko działanie praw historii, lecz także Bożej Opatrzności, kierującej dziejami. Józef nie miał przecież wątpliwości, że wydarzenia składające się na jego życie, są przejawem woli Boga. Szczególnym znakiem była śmierć Mont-kawa; położony domu Putyfara musiał umrzeć, aby uczynić miejsce Józefowi, przyszłemu żywicielowi całej krainy. „W okoliczności [...], że Józefa umieszczono w domu, którego położony był dziecieniem śmierci, stanowczo należy dopatrywać się czegoś z góry zaplanowanego i zgon szafarza był poniekąd śmiercią ofiarną” (II, 224). Tak samo, jak Mont-kaw uczynił swoją śmiercią miejsce Józefowi, tak Egipt ustąpił Jerozolimie, aby Boże objawienie stało się bardziej powszechne. Józef, który je głosił i nim żył, nie był wszak tak ortodoksyjnym wyznawcą i strażnikiem Przymierza, jak jego ojciec Jakub. Przeciwnie, od najmłodszych lat był religijnym synkretystą (czy raczej – uniwersalistą), łączącym religię ojca z wierzeniami matki. Był zatem przygotowany do przyswojenia tradycji egipskiej, rozumiejąc, że także przez nią przemawia Najwyższy. Bóg Józefa nie był zatem bogiem plemiennym, lecz zbawicielem całej ludzkości, który najpierw działał w Egipcie (nawet, jeżeli nie w pełni Go tam pojmowano), potem zaś znalazł swoją ziemską siedzibę w Jerozolimie.



## Część II

### Jerozolima – nadzieja zbawienia

#### Obietnica

Jak Egipt był centrum świata dla jego mieszkańców, tak Jerozolima stanie się wyróżnionym miejscem na ziemi dla wyznawców Jahwe. W epoce, w której Mann umieścił historię Józefa miasto nie zostało jeszcze zbudowane; nie istniał też mit ziemi obiecanej, chociaż zaistniały już jego historyczne przesłanki. Wprawdzie Izraelici nie znajdowali się jeszcze w niewoli egipskiej, to jednak osiedlili się już w państwie faraonów, zachowując własną wiarę, opartą na Przymierzu Boga z Abrahamem, pradiadkiem Józefa. Skoro zaś doświadczenia spotykające naród wybrany stanowiły przejaw Bożej woli, można powiedzieć, że Jahwe już wtedy prowadził swój lud do Jerozolimy jako miasta przyszłości, gdzie miała powstać świątynia, w której przechowywana będzie Arka Przymierza. Jerozolima zatem, jako obietnica i cel wędrówki Żydów, była obecna na długo przed wzniesieniem jej murów.

Symbolika Jerozolimy jako przyszłego centrum świata odnosi nie tylko do aktualnego braku świątyni, którą w przyszłości zbuduje Salomon, lecz odsłania poniekąd istotę dziejów narodu wybranego. Wyznawcy Jahwe byli wszak plemieniem pasterskim i koczowniczym, poszukującym pastwisk dla swych trzód; ciągle byli w drodze, nie mając stałego domu i mieszkając w namiotach. Ich dzieje zatem to także metafora losu człowieka, który na ziemi jest jedynie przechodniem, zmierzającym do wiecznego mieszkania w niebie. Prawdziwe Jeruzalem to wspólnota zbawionych, którzy skutecznie przeszli czas ziemskich prób. W ten sposób dochodzimy do specyficznego dla potomków Abrahama rozumienia śmierci i nieśmiertelności.

Początkowo widzieli oni śmierć w perspektywie narodu, który nie może zginąć, jest bowiem dziedzicem Bożego Przymierza. Jednostka identyfikowała się ze wspólnotą, w trwaniu której znajdowała podstawę własnej nieśmiertelności<sup>61</sup>. W późniejszych pokoleniach Izraelici dostrzegali także egzystencjalny sens śmierci, związany z osobistym doświadczeniem winy, nadzieją zbawienia i dramatyczną utratą bliskich; powieściową ilustracją tego wymiaru jest rozpacz Jakuba po śmierci Racheli i domniemanej śmierci Józefa. Umieranie najbliższych zmuszało

<sup>61</sup> Zdaniem niektórych badaczy Mann ukazał raczej typy ludzkie aniżeli indywidualnych bohaterów. Sugeruje to, że żadna z osób nie odkryła swego osobowego, indywidualnego ja a nawet nie czuła takiej potrzeby, widząc siebie jako element narodu. Nawet historia zaślubin Rebeki i Izaaka pokazuje, że mamy do czynienia z cyklicznym powtarzaniem podobnych zachowań i funkcji w różnych pokoleniach. Innym przykładem ma być Elizer, opowiadający o innych tak, jakby opowiadał o sobie. Por. I.S. Kon, *Odkrycie „ja”*, przeł. L. Siniugina, PIW, Warszawa 1987, s. 103-104. Jednostki są zatem jedynie symbolami, wobec czego Abraham, Izaak czy Jakub są tym samym człowiekiem czy też ogniwem w łańcuchu życia. Por. P. Pütz, *op. cit.*, s. 161-162, 167. Zgadzając się z opinią o takiej formie nieśmiertelności w dawnym Izraelu, będę starał się pokazać, że w powieści *Manna* widzimy ewolucję w kierunku bardziej indywidualnego doświadczenia śmierci oraz pragnienia nieśmiertelności osobowej. Wprawdzie każdy widzi analogie ze swoimi przodkami, to jednak jego życie do tej funkcji się nie sprowadza.

Izraelitów do postawienia pytania metafizycznego – dlaczego w ogóle człowiek podlega śmierci? Odpowiedzią była historia raju i pierwotnego grzechu Adama, wymagającego adekwatnej kary. Dramat winy rodził jednak nie tylko poczucie bezradności wobec śmierci, lecz także wskazywał drogę jej przewyciężenia. Izraelici dostrzegali bowiem eschatologiczny i mesjański wymiar śmierci, który wiązał się z oczekiwaniem zbawiciela świata, zdolnego pokonać grzech i ponownie otworzyć przed ludźmi bramy życia wiecznego. Podstawą tej nadziei była idea Boga jako pana życia i śmierci. W tym punkcie widać istotną zmianę w stosunku do doświadczenia Egipcjan; Izraelici odkrywają wszak równocześnie doskonałość Boga i grzech człowieka<sup>62</sup>; to jednak, że – pomimo zła – istnieje Bóg, jest podstawą do nadziei.

### **Moc Boga**

Główny rys człowieka to skończoność, przejawiająca się w nieuchronności śmierci. Życie przemija jak sen, obfitując w pragnienia, oczekiwania, dążenia i rozczarowania (I, 170). Jego treścią jest czas a kulminacją śmierć: „to, co żyje, dąży naprzód, dąży do przemijania czasu, dąży w gruncie rzeczy do śmierci, nie zaś, jak samo mniema, do celów i zwrotnych punktów życia [...]” (I, 171). Nasze istnienie jest paradoksalne, osiągnąwszy wszak apogeum rozwoju, zaczynamy umierać, bezbronni wobec losu. Jeśli bowiem kulminacją życia są zaślubiny i spółdzenie potomka, to dzień wesela oznacza zarazem zapowiedź śmierci i pogrzebu (I, 198).

Jakub miał poznać tę, którą miłował, i począć umierać. Nie w Jakubie bowiem miało być od tej pory całe życie i nie on sam miał dalej być jedynym i panem świata, lecz miał się roztopić w synach, a sam przypaść śmierci. (I, 198)

Doświadczenie życia było zatem dla Izraelity równoznaczne z doświadczeniem umierania, zmuszając do pytania o źródło skończoności. Hipoteza śmierci naturalnej, jako skutku niezależnych od człowieka praw przyrody, była trudna do przyjęcia, zakładała bowiem, że natura działa niespójnie – z jednej strony powołuje ludzi do życia, z drugiej – skazuje ich na zagładę. „Czy natura może być sama z sobą tak skłócona i może tak drwić z pragnień i radosnej ofiary, które sama włożyła w serce?” (I, 239). Poza tym przyroda to przejaw woli Boga, wobec czego za główną przyczynę życia i śmierci należy uznać Jahwe. To nie człowiek przecież powołuje do życia swe potomstwo, lecz przekazuje jedynie dar otrzymany od Stwórcy. Płodzenie nie jest stwarzaniem (I, 452-453) – ani w sensie powołania czyjegoś bytu z nicości, ani utrzymywania go w dalszym trwaniu. Zgodnie z późniejszą o wiele stuleci metafizyką scholastyczną, rodzice są jedynie przyczynami narzędzonymi dzieci, ostateczną i główną zaś – Bóg. Świadczy o tym także bezsilność człowieka, który nie potrafi ocalić niczyjego życia – ani własnego, ani cudzego.

<sup>62</sup> Por. A. Rogalski, *Most nad przepaścią*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1968, wyd. II rozszerzone, s. 133.

Dawca życia może je także w dowolnej chwili odebrać. Z tego powodu Jakub widział w Bogu istotę wszechmocną, zdolną uczynić **wszystko** (I, 445)<sup>63</sup> – zarówno obdarzyć życiem wiecznym, jak i unicestwić. Moc wszystko bowiem, to olbrzymia pokusa (III, 214), prowadząca nie tylko do dobra, lecz także do zła, czego przykładem śmierć umiłowanej żony Jakuba, Racheli. W czasie pierwszego porodu miecz śmierci zawisł nad nią, w czasie drugiego – spadł; jednak zarówno ocalenie życia, jak śmierć działy się z wyroku Boga (I, 239)<sup>64</sup>. Podobnie Jakub pojmował domniemaną śmierć Józefa, w której Jahwe raz jeszcze ukazał swą potęgę (I, 445, 453). Wprawdzie można powiedzieć, że wziął Józefa „do siebie”, świadomość ta nie łagodziła jednak ojcowskiego bólu, lecz go potęgowała (I, 460); skoro bowiem Bóg widział miłość Jakuba, to trudno zrozumieć, dlaczego odebrał mu syna.

Moc Jahwe rodzi zatem pytanie, dlaczego w ogóle stwarza ludzi, skoro ich udziałem jest cierpienie i śmierć? Odpowiedź Manna nawiązuje do gnozy: „człowiek był owocem ciekawości Boga w stosunku do samego siebie” (III, 8), jedynie stwarzając ludzi zatem, mógł się stać w pełni świadomy tego, kim sam jest. Mimo to Józef uważał, że Bóg nie zrozumie człowieka, nie potrafi bowiem wczuć się w nasz los; jego samowiedza nigdy nie stanie się samowiedzą ludzką. Nie będąc jednym z nas, Jahwe nie ma też właściwej miary ani w ocenie swoich działań, ani ludzkich przeżyć; z tego powodu – nawet nie chcąc krzywdzić ludzi – często ich druzgocze (III, 344)<sup>65</sup>.

Jeżeli nawet stworzenie ludzi przez Boga było próbą zrozumienia siebie, to ten metafizyczny problem był dla Izraelitów wtórny w stosunku do pytania o racje, dla których Jahwe zezwala na śmierć poszczególnych ludzi. Według Jakuba, jedyną odpowiedzią jest potęga Bożego kaprysu, którego nie możemy pojąć. „Jeśli Pan uczynił mnie srebrnym, może mię uczynić glinianym i biednym niby czerep na śmietniku, bowiem jego kaprys jest potężny i nie pojmujemy dróg jego sprawiedliwości” (I, 56). Znikomość człowieka oraz nieskończona potęga Boga sprawiają, że najważniejsze pytania muszą pozostać bez odpowiedzi:

[...] z „dlaczego” wszelkich spraw nikt nie dojdzie końca. Przyczyny wszystkiego, co się dzieje, podobne są do kulis wydm piaszczystych nad morzem: za każdą wciąż ukazuje się jeszcze jedna i „dlatego że”, przy którym można by się zatrzymać, leży w nieskończoności. (II, 269)

Człowiek jednak, co ilustruje postawa Jakuba, nie może się zgodzić na agnostycyzm w sprawach życia i śmierci, zwłaszcza, że działania Boga wydają się nie tyle tajemnicze, co irracjonalne. Jahwe uderza nagle, zabijając człowieka bez żadnego powodu, niczym bezosobowy los, który trzeba przyjąć w milczeniu<sup>66</sup>. Człowiek

<sup>63</sup> Por. Józef I, 445. Por. P. Marciszuk, *Mannowska epopeja ducha w „Józefie i jego braciach”*, w: P. Marciszuk, *Literatura, filozofia, mit*, Wydawnictwo Stentor, Warszawa 2008, s. 107.

<sup>64</sup> „Rachel umarła. Tak Bóg chciał” (I, 260).

<sup>65</sup> Z tej myśli Józefa wylania się ludzkie wołanie o Boga, który byłby jednocześnie człowiekiem.

<sup>66</sup> „Bóg uderza czasem w jakiegoś męża i zabija go ni stąd, ni zowąd, bez wytłumaczenia. Trzeba się z tym pogodzić” (III, 214).

jednak nie jest ze spiżu (I, 445) i nie potrafi udźwignąć wszystkich cierpień, które nań spadają. Naturalnym odruchem jest raczej bunt przeciw Bogu, niż pokorne poddanie Jego woli.

Bunt Jakuba miał dwa wymiary – metafizyczny i psychologiczny. Podstawą pierwszego jest ludzkie dążenie do przekroczenia wszelkich granic i stania się Bogiem (I, 453); podstawą drugiego – osobiste doświadczenia Jakuba, któremu Jahwe odebrał żonę i syna (I, 57). W czasie pierwszego porodu Racheli modlił się o śmierć żony, pragnął bowiem, by przestała cierpieć. „Błagał Boga już nie o syna, przestało mu na nim zależeć, ale o to, by Rachel umarła i spoczęła, wyzwolona z tej piekielnej męki” (I, 240). W czasie drugiego porodu Jakub sprzeciwił się woli Jahwe, chcąc zachować Rachelę (I, 260, 268), po stracie Józefa zaś oskarżał Boga o niesprawiedliwość<sup>67</sup> a nawet o zerwanie przymierza (I, 446-447). „Czy kpi sobie z ducha ludzkiego, że w swawoli zabija pobożnych i grzesznych?” (I, 447).

Bezsilny protest Jakuba był zapowiedzią późniejszych skarg Hioba. O ile jednak Jakub odmawiał Bogu prawa do karcenia ludzi, o tyle Hiob błogosławił imię Najwyższego, który – jako stwórca – ma prawo zsyłać na ludzi zarówno dobro, jak i zło. Mimo tej różnicy obaj – przynajmniej werbalnie – negowali wartość życia, które okazało się cierpieniem; Hiob przeklinał dzień swych narodzin, wierząc, że lepiej było umrzeć w łonie matki, Jakub zaś wzdychał do błogości niebytu. „Gdyby mnie nie było, nie wiedziałbym o niczym i nie byłoby nic” (I, 445). Słowa te nie wyrażały pesymizmu metafizycznego, utożsamiającego życie ze złem, lecz rozpacz z powodu utraty najbliższych; u kresu swego buntu Jakub przyznał bowiem, że życie jest dobrem wartym każdej ceny, nawet ceny śmierci. Wprawdzie jego ból mógł sugerować, że wolałby raczej nigdy nie mieć syna, niż go utracić, w rzeczywistości jednak nie wątpił, że korzystniej jest umrzeć niż nie istnieć w ogóle (I, 445). Lepiej też stracić osobę najbliższą, niż nigdy jej nie mieć, w tym pierwszym bowiem wypadku pozostaje przynajmniej wspomnienie (I, 445); wprawdzie nie może ono przywrócić zmarłego do życia, to jednak jest dobrem, którego nic nie zniszczy. Jeśli zatem nawet Jahwe wydaje się okrutny, gdy życie odbiera, to z pewnością zasługuje na wdzięczność, gdy nim obdarza. W rzeczywistości jednak nie tylko Bóg jest przyczyną naszej śmierci; w zdecydowanie większym stopniu jej powodem okazuje się ludzki grzech.

## Grzech

Doświadczenie śmierci bliskich ukazuje nie tylko moc Boga, lecz pozwala także człowiekowi odkryć siebie jako niepowtarzalną i autonomiczną jednostkę. Utrata Racheli i Józefa pozwoliły Jakubowi rozpoznać, że nie jest tylko wodzem plemienia, na którym spoczęła łaska Jahwe, lecz także indywidualną osobą, mającą określone prawa i własny świat przeżyć. Rachelą nie była jedynie żoną, mającą dać synów, lecz ukochaną, której nikt nie zastąpi. Dzięki niej Jakub stał się no-

<sup>67</sup> Por. P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 106.

wym człowiekiem, autentyczna miłość wszak jest jedną z najistotniejszych form samowiedzy<sup>68</sup>; dzięki niej odkrywamy zarówno niepowtarzalność osoby kochanej, jak i własną, stając się dla drugiego kimś jedynym i niezastąpionym. Przedmiotem miłości nie jest bowiem rola społeczna, lecz konkretna osoba; miłość to nie przywiązanie do żony czy syna, lecz do konkretnego ty. Samowiedza Jakuba pogłębiła się w chwili, gdy Rachelę utracił, nikt bowiem nie był w stanie podzielać jego bólu ani zrozumieć pustki, której doświadczył; to ukochana uczyniła go tym, kim był. Trudno się zatem dziwić, że nie mógł wybaczyć Bogu jej śmierci.

Buntując się przeciw Jahwe, Jakub nie występował w imieniu rodu, lecz jako indywidualny podmiot, mający poczucie krzywdy. Dzięki temu jednak rozumiał także swój grzech, odkrywając, że jego miłość do Racheli i Józefa była daleka od doskonałości, zbliżając się do bałwochwalstwa. Świadomość grzechu zaś oznacza odkrycie wymiaru ducha: „wina rodzi ducha – i na odwrót: bez ducha nie ma w ogóle winy” (III, 298). Grzech okazuje się zatem rzeczywistością paradoksalną, jest bowiem dostępny jedynie tym, którzy są go świadomi; stanowi zatem nie tyle znamię upadku, ile wielkości (a przynajmniej – wrażliwości moralnej) człowieka. Tylko bowiem ludzie o prawym sumieniu są w stanie uświadomić sobie popełnione winy i odczuwać wyrzuty.

Piekło jest dla czystych; oto prawo moralnego świata. Istnieje bowiem dla grzeszników, a grzeszyć można tylko przeciwko własnej czystości. Jeśli jest się bydlęciem, nie można grzeszyć i nie ma się pojęcia o piekle. Tak to już jest urządzone i piekło z całą pewnością zamieszkują tylko lepsi ludzie, co przeczy sprawiedliwości, ale czymże jest nasza sprawiedliwość! (III, 202)

Oskarżając Jahwe o niewierność, Jakub w gruncie rzeczy wiedział, że zarzut jest niesprawiedliwy, będąc protestem raczej serca niż rozumu. Wiedział też, że sam zgrzeszył wobec Boga i ludzi, wykradając błogosławieństwo bratu. Wprawdzie wypierał świadomość winy (ufając zapewnieniu matki, że wzięła grzech na siebie), to jednak przyjmował swój los (choćby służbę u Labana) jako karę, której kulminacją była strata ukochanej żony i syna. Wprawdzie śmierć Racheli można interpretować naturalistycznie jako skutek jej słabego organizmu, nieprzystosowanego do cięż i porodów a nawet widzieć w niej akt ofiary dla syna (którego urodziła) i dla Jakuba (któremu dała potomka)<sup>69</sup>, to jednak wolno w niej również widzieć karę za grzech. W pierwszym rzędzie mogła ona stanowić bezpośrednie następstwo jej osobistej winy, polegającej na porzuceniu domu ojca i kradzieży jego magicznych posążków. Grzechem jednak była nie tyle sama kradzież (ani kłamstwo jej zaprzeczające), ile pogański kult, który kazał Racheli uznać posążki za talizmany o cudownej mocy, zdolne zachować ją przy życiu. Gest ten wyrażał nieufność wobec Jahwe, śmierć zaś w czasie porodu – karę za oddawanie czci bóstwom pogańskim. Bóg Izraela przecież wielokrotnie powtarzał, że jest zazdrosny,

<sup>68</sup> Por. *ibidem*, s. 109.

<sup>69</sup> Do tego aspektu śmierci Racheli powrócimy w dalszych fragmentach rozdziału.

nie tolerując innych bogów obok siebie. Niejednokrotnie też dawał świadectwo swej przewagi nad innymi bóstwami, zsyłając śmierć na ich wyznawców<sup>70</sup>. Nade wszystko jednak nawiązał przymierze z narodem wybranym, dając dowody troski o jego los. Z tego powodu Jakub nie miał wątpliwości, że bogowie Labana byli pozbawieni wszelkiej mocy, podobnie jak nawoływania babilońskie rodziny Racheli w chwili jej konania (I, 268).

Śmierć Racheli można też widzieć jako karę za winy Jakuba. Przede wszystkim grzeszył on pychą z powodu błogosławieństwa Jahwe, które na nim spoczęło. Nie był także sprawiedliwy wobec swej pierwszej żony Lei i synów, których mu urodziła. Być może jednak grzechem najcięższym była boska cześć, jaką otaczał Rachelę, faworyzując ją nie tylko przed Leą, lecz także przed Jahwe.

Miłość nie pragnie wytrzeźwienia, nadaje bowiem pustemu do tej pory życiu sens, przenosi zarówno miłującego, jak i osobę ukochaną w sferę absolutu, w obszar mityczności i daje (jako jedna z sytuacji granicznych) samopoznanie, jest zatem uznawana za wartość.<sup>71</sup>

Miłość Jakuba do Racheli przysłoniła mu Boga, jedyne źródło życia; ubóstwiając żonę zapomniał, że także ona była darem Jahwe. Jak zatem Rachela sięgnęła po posążki fikcyjnych bóstw zapominając o Jahwe, tak Jakub zapomniał o jedyności Boga, absolutyzując Rachelę i na niej opierając swe życie. Można powiedzieć, że powtórzył grzech Adama, oddając hołd istocie skończonej i zapominając o Bogu. Śmierć Racheli była zatem konieczna, żeby Jakub na nowo rozpoznał właściwą miarę rzeczy i osób, pozostając wierny swemu powołaniu oraz (danemu wraz z ojcowskim błogosławieństwem) przymierzu. Tak właśnie swoją śmierć interpretowała Rachela, prosząc męża o wybaczenie kradzieży posążków (I, 269), nade wszystko zaś – o dochowanie wierności Jahwe. „Bez Rachel” – mówiła konając – „musisz sobie odtąd rozważać, kim jest Bóg. Rozważaj i bywaj zdrow” (I, 269).

Początkowo Jakub nie pojmował nadprzyrodzonego przesłania jej śmierci, buntując się przeciw Jahwe i przelewając swe uczucia z Racheli na Józefa; w ten sposób chciał dowieść, że okrucieństwem Bóg go nie pokona (I, 260). Ubóstwienie syna spowodowało jednak, że również jego musiał utracić. Swój grzech Jakub pojął dopiero u kresu życia, o czym świadczyło życzenie, by spocząć nie przy Racheli, lecz w grobie rodzinnym, u boku Lei.

W kategoriach kary za grzech można też interpretować doświadczenia Judy, usidlonego przez Tamar. Kobieta ta, pragnąc zostać pramatką Zbawiciela i rozpoznawszy, że błogosławieństwo Jakuba udzielone zostanie Judzie, postanowiła wejść do jego rodziny (III, 209-210). Wiedząc, że obietnica dana przez Boga

<sup>70</sup> Ta kradzież bożków ojcowskich przez Rachelę zapowiada późniejszą historię opisaną w Starym Testamencie, ukazującą żołnierzy Judy Machabeusza, którzy – walcząc w obronie Jahwe – mieli przy sobie posążki obcych bóstw. Ponieważ wszyscy zginęli w bitwie, żaden z Izraelitów nie miał wątpliwości, że była to kara za grzech. Mimo to, Juda złożył za poległych ofiarę przebłagalną w świątyni, wyrażając w ten sposób nadzieję, że istnieje szansa ocalenia grzesznika nawet po śmierci, dzięki Bożemu miłosierdziu.

<sup>71</sup> P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 109.

Izraelowi może się urzeczywistnić nie tylko przez czyny dobre, lecz także haniebne, poślubiła kolejno dwu synów Judy, doprowadzając ich do bezpotomnej śmierci (III, 213-216). Po zgonie pierwszego wymusiła na Jakubie ustanowienie prawa, według którego bezdzietna wdowa po starszym bracie zostanie żoną kolejnego, a syn zrodzony w nowym związku będzie nosił imię jej pierwszego męża (III, 214). Straciwszy dwu synów Juda nie dał jej trzeciego, wobec czego Tamar (w przebraniu nierządniczy) uwiodła samego Judę, rodząc mu bliźnięta. Legalna żona Judy umarła ze zgrzyoty (III, 217), on sam zaś dostrzegł w swym losie karę za krzywdy wyrządzone bratu i ojcu (III, 215).

Również Józef postrzegał swój los w kategoriach kary za grzech, przyznając się do pychy okazywanej braciom a pośrednio także Bogu. W tym jednak przypadku mamy do czynienia z nowym sensem życia i śmierci. Żona Putyfara, usiłując uwieść Józefa, nie tylko kusiła go rozkoszą zmysłów, lecz także straszyla okrucieństwem śmierci, na jaką zostanie skazany (II, 380-381). Józef jednak bardziej bał się grzechu, który wykluczyłby go ze wspólnoty z Bogiem. Nie tortury zatem ani śmierć fizyczna były dla niego rzeczywistym złem, lecz gniew Jahwe, który czyni człowieka bezbronny i opuszczonym (II, 382). Samotności tej człowiek nie potrafi udźwignąć, prawdziwe wszak istnienie to bycie z Bogiem; lepiej zatem umrzeć, niż utracić przyjaźń Jahwe. Postawa Józefa ukazuje w ten sposób głębszy wymiar życia, którego istotą nie jest biologiczne trwanie, lecz wypełnianie woli Boga; śmiercią nie jest kres życia na ziemi, lecz utrata błogosławieństwa, co pozwala dostrzec głębszy sens w micie upadku pierwszych rodziców.

Józef nie wątpił w moralną słuszność opowieści o dwu rajskich drzewach, z których jedno daje życie a drugie niesie śmierć.

Z jednego pochodzi oliwa, którą namaszcza się królów ziemi, iżby żyli. Z drugiego pochodzi figa, zielona i różowa, pełna słodkich pestek granatu, a kto z niej będzie jadł, ten umrze śmiercią. (I, 75)

Właśnie z liści tego drugiego drzewa Adam i Ewa zrobili sobie przepaski, mające ukryć ich nagość (I, 75-76). Ich śmierć nie miała charakteru biologicznego i nie była spowodowana magiczną mocą, tkwiącą w drzewie. Była to raczej śmierć moralna, oznaczająca nieposłuszeństwo i niewdzięczność wobec Stwórcy. Fizyczny kres życia stanowił jedynie konsekwencję śmierci moralnej – odtrącenia Boga i wykluczenia ze wspólnoty z Nim.

Zgodnie z mitem upadku zasadniczą przyczyną ludzkiej śmierci jest grzech. Hipoteza ta nie zwalnia jednak Stwórcy z wszelkiej odpowiedzialności, skoro – z jednej strony – to właśnie Jahwe ustanowił karę dla człowieka, z drugiej – jeszcze przed stworzeniem ludzi musiał ich upadek przewidzieć<sup>72</sup>. Jeśli zaś nawet obdarzył ich zdolnością czynienia dobra, to fakt grzechu dowodzi, że byli również

<sup>72</sup> Por. P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 107.

zdolni do zła<sup>73</sup>. W takim razie nie sam człowiek jest winien upadku, zgrzeszył bowiem dlatego, że Stwórca dał mu niedoskonałą naturę; ilustracją jest los Kaina.

### Zbrodnia pierwotna

Wiele mitów wskazuje, że ludzie pierwotni nie uznawali śmierci za zjawisko naturalne i konieczne, lecz za rezultat pomyłki, błędu, grzechu lub wypadku<sup>74</sup>. Podobnie za pierwszą śmierć w historii uznawali nie zgon z powodu wyczerpania sił życiowych organizmu, lecz w wyniku zbrodni<sup>75</sup>; przykładem jest mit bratobójstwa, zawarty w Księdze Rodzaju.

Niezależnie od motywu, dla którego Kain zabił Abła<sup>76</sup>, jego czyn ujawnił, że pierwotną relacją między ludźmi jest wrogość. Od początku człowiek został naznaczony piętnem zabójcy, jego wolność zaś okazała się możliwością zła. Piętno to odczuwał Ruben, gdy wraz z braćmi planował zabić Józefa:

[...] co bym z tego miał? Abel byłby zabity, a ja byłbym, kim być nie chcę, Kainem, którego nie rozumiem. Jak to można postąpić wbrew swojemu przekonaniu niby Kain i świadomie zabić miłego, ponieważ samemu jest się niemiłym? (I, 345)

Józef z kolei akcentował w człowieku skłonność do dobra; jego zdaniem każdy z nas jest raczej potomkiem Abła, niż Kaina (I, 78). Te dwie wizje natury ludzkiej sugerują, że człowiek może być zarówno ofiarą, jak i katem. Bez względu jednak na stopień ludzkiej winy w złu i zasługi w dobru, w każdym naszym czynie współobecny jest także Bóg jako stwórca<sup>77</sup>.

Obrazem tego współuczestnictwa jest zbrodnia Kaina, który przyznając się do zabicia Abła, obwinia także Boga (III, 8). Jeśli bowiem nawet czyn został spełniony ludzkimi rękoma, to za stworzenie Kaina i jego zbrodniczą naturę odpowiada Jahwe<sup>78</sup>, który dał mu serce zdolne do nienawiści i skłonność do zła: „Kto zaszczerpił we mnie zły pęd do czynu, który bezsprzecznie popełniłem?” (III, 8)<sup>79</sup>. To Jahwe dał nam moc realizacji powziętych decyzji, nie sprzeciwiając się ich spełnieniu.

<sup>73</sup> Por. *ibidem*, s. 107-108.

<sup>74</sup> Pisałem o tym szerzej w książce *Metafizyka śmierci*, WAM, Kraków 2010 oraz w artykule *Dlaczego śmierć: filozofia i mity wobec śmierci*, [w:] J. Hartman, M. Szabat (red.), *Problematyka umierania i śmierci w perspektywie medyczno-kulturowej*, Wolters Kluwer, Warszawa 2016, s. 19-34.

<sup>75</sup> Znamienny jest w tym względzie mit mordu założycielskiego, który integruje wspólnotę przez wspólny grzech, o czym szeroko pisał w wielu swoich prac René Girard. Tego problemu nie będę tu jednak rozważać.

<sup>76</sup> Józef sądzi, że był nim zatarg braci o siostrę Noemi (I, 78). Warto dodać, że Józef nie traktował podania o raju dosłownie, jako kroniki przeszłości, lecz jako przypowieść, obrazującą ludzką sytuację egzystencjalną.

<sup>77</sup> W dziejach chrześcijaństwa nie brakowało myślicieli, zdaniem których człowiek po upadku zdolny jest tylko do zła; jeśli zatem czyni dobro, to nie on jest podmiotem działania, lecz Bóg, który się nim posłużył.

<sup>78</sup> Por. P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 108.

<sup>79</sup> „Rzeczywiście zabiłem brata mego, dość smutna to sprawa. Któż jednak stworzył mnie takim, jakim jestem, zazdrosnym do tego stopnia, że w pewnych okolicznościach zmieniam się całkowicie i sam już nie wiem, co czynię?” (III, 8).



Oskarżenia wysuwane przez Kaina wobec Boga miały nie tylko charakter metafizyczny, związany z nadaniem każdemu człowiekowi określonej natury, lecz także moralny, związany ze stworzeniem nas na obraz i podobieństwo Stwórcy. „A ty, czy nie jesteś przypadkiem zazdrosnym Bogiem i nie stworzyłeś mnie na własny obraz i podobieństwo?” (III, 8). Skoro zaś podobieństwo jest rzeczywiste, to Kain jedynie naśladował Boga, czyniąc to, do czego byłby zdolny również Stwórca<sup>80</sup>. Kainowa zazdrość o powodzenie Abla, będąca głównym powodem bratobójstwa (Księga Rodzaju sugeruje nawet, że to Bóg nie przyjął ofiary Kaina, co spowodowało jego gniew na Abla), stanowiła jedynie odbicie zazdrości Boga, który nie toleruje obok siebie innych bóstw a tym bardziej – składania im jakichkolwiek ofiar. Chcąc być Bogiem jedynym karze śmiercią tych, którzy okazują Mu nieposłuszeństwo<sup>81</sup>. Wprawdzie nie objawił jeszcze pełni swego prawa (co stanie się na górze Synaj), to jednak powołał już ludzi do istnienia, żądając wierności. Skoro jednak Bóg jest zdolny do negatywnych uczuć, to należy Go uznać za źródło grzechu. Jako wszechmocny mógł przecież stworzyć nie tylko doskonały świat, lecz także ludzi, obdarzonych wolnością i zdolnych do oparcia się pokusie zła w każdych warunkach. Jeśli tego nie uczynił, to w oczach Kaina ponosi winę za wszelkie zło, jakie czyni człowiek<sup>82</sup>. „Mówisz, że sam dźwigasz cały świat, a nie chcesz brać na siebie naszych grzechów?” (III, 8). Słowa te przypominają pogląd Filipa Melanchtona, zdaniem którego żadne stworzenie nie działa w sposób wolny, lecz z konieczności natury, nadanej przez Boga. Skoro zaś Bóg (jako Stwórca) stanowi jedyną przyczynę wszystkich zdarzeń, to jest także autorem ludzkich czynów (dobrych i złych).

Na oskarżenia wytoczone przez Kaina trudno znaleźć odpowiedź (III, 8), tym bardziej, że nie były próbą usprawiedliwienia ani uniknięcia kary; wyrażały raczej chęć zrozumienia siebie i dokonanej przez siebie zbrodni. Kain znalazł się bowiem w sytuacji szczególnej – mimo zabicia Abla miał prawo nie czuć się winnym grzechu. Sam jednak tego dylematu rozwiązać nie był w stanie; z pomocą musiał przyjść Bóg, wydając zakaz zabicia zbrodniarza – ktokolwiek dopuściłby się zbrodni na Kainie, miał być ukarany siedmiokrotnie (I, 383; III, 8). Wbrew pozorom wyrok ten nie oznaczał potępienia ani wykluczenia z rodzaju ludzkiego czy wspólnoty z Bogiem; piętno wryte na czole Kaina było raczej znakiem łaski i przebaczenia. Nowa kraina i zdolność płodzenia, której udziela Jahwe (I, 383; III, 8) świadczą, że Stwórca identyfikuje się z największym zbrodniarzem, biorąc

<sup>80</sup> Święty Ireneusz obraz i podobieństwo człowieka do Boga pojmował inaczej, uważając, że obraz dotyczy bytowości człowieka, podobieństwo zaś cech moralnych; obrazem Boga jesteśmy zatem z urodzenia, podobieństwem zaś mamy się dopiero stać w wyniku własnych, wolnych działań. Mannowski Kain tymczasem chce dowiedzieć, że nasze zbrodnie są odzwierciedleniem rzeczywistej natury Boga, który jest Bogiem złym.

<sup>81</sup> Pokazuje to także wspomniana wcześniej śmierć Racheli, którą Bóg odebrał Jakubowi z zazdrości o niego (II, 184).

<sup>82</sup> Bóg przecież to jedyna przyczyna sprawcza wszystkiego, co ukazuje także śmierć jednego z synów Judy: „Her Judy wkrótce po weselu zmarł albo, jak tradycja się wyraża, Pan go zabił – no cóż, Pan czyni wszystko i wszystko, co się dzieje, można nazwać Jego czynem” (III, 213).

na siebie jego grzech. Ujawniają się tu więc nowe aspekty Boga, dotąd zakryte: jest On nie tylko stwórcą, prawodawcą i sędzią, lecz także przebaczącym ojcem.

Nie zezwalając na zabicie zbrodniarza Jahwe wskazał też, że człowiek nie ma prawa używać śmierci jako kary. Zemsta jest zastrzeżona dla Pana, przy czym w Jego ręku okazuje się raczej pokutą i szansą nawrócenia, niż potępieniem. Początkowo jednak Izraelici nie tylko praktykowali obyczaj zemsty, lecz widzieli w nim także Boży nakaz.

### **Zemsta**

Prawo zemsty było jedną z zasad, mających gwarantować ludziom bezpieczeństwo i sprawiedliwość. Los Jakuba i jego rodziny pokazuje stopniowe uświadamianie zła zemsty i wyzwalanie z jej praktykowania. Początkowo bowiem złem było jedynie ojcobójstwo i bratobójstwo, z czasem zaś wszelkie akty zemsty, także wobec obcych plemion.

Zakaz ojcobójstwa i bratobójstwa ujawnił się w spisku na życie Jakuba. Ismael, odtrącony przez Abrahama syn niewolnicy Hagar, zgodził się zabić Jakuba, nie godził się jednak na zabójstwo Izaaka, swego brata, uważając je za powtórzenie zbrodni Kaina (I, 147-148). Ezaw z kolei, chociaż uważał bratobójstwo za czyn niedopuszczalny, sądził, że ma prawo wyrazić zgodę, by w jego imieniu zemsty dokonała inna osoba, chociażby (namawiający go do zgładzenia Jakuba) syn Elifaz (I, 91-92). Mimo to Ezaw wzdragał się myśleć o możliwości zabicia własnego ojca; czyn ten wydał mu się złem nie mającym precedensu (I, 147-148). Ojcobójstwo bowiem, to grzech przeciwko życiu, przeciwko samej jego podstawie; w gruncie rzeczy jest targnięciem się na Boga, kto bowiem morduje ojca, symbolicznie niszczy tego, który daje życie. Poza tym, zabijając ojca, syn również siebie wystawia na śmiertelne niebezpieczeństwo, musi bowiem liczyć się z tym, że zostanie zgładzony przez własnych synów. Zakaz ojcobójstwa winien być zatem przestrzegany nie tylko z powodu czci należnej ojcu, lecz także z troski o własne życie i bezpieczeństwo. W przeciwieństwie do Ezawa jednak Ismael dowodził, że zbrodnia ojcobójstwa była czynem założycielskim, stanowiąc podwaliny społeczeństwa; od niej datują się właściwe dzieje człowieka. Ismael nawiązywał tu do hordy pierwotnej jako elementarnej struktury społecznej, w której wódz plemienia miał bezwzględna władzę nad poddanymi. Ponieważ każda kobieta była jego wyłączną własnością, był on zarazem ojcem wszystkich dzieci. Synowie jednak, zazdrośni o władzę ojca i wyłączność jego prawa do posiadania kobiet, podstępnie go zabili, rozdzielając między siebie przywileje władzy<sup>83</sup>. Usunięcie ojca było niezbędnym grzechem, umożliwiającym rozwój ludzkości.

Widać wyraźnie, że zasady moralne, wyznawane przez spiskowców, stanowiły niemożliwe do przekroczenia tabu: Ismael nie był w stanie zaakceptować bratobójstwa, Ezaw zaś ojcobójstwa. Ich etyka nie opierała się zatem na motywa-

<sup>83</sup> Zygmunt Freud uważał ten mit za najtrafniejszy opis początków życia społecznego i religii.

cyjnej funkcji dobra jako wartości pozytywnej, lecz na zakazie zła; mimo to obaj mieli świadomość granicy między tym, co dozwolone i niedozwolone. Skoro zaś akceptowane przez nich zakazy wzajemnie się dopełniały, mogły stanowić podstawę bardziej szczegółowych norm moralnych; jeśli bowiem rozszerzyć pojęcie brata na każdego współplemieńca (dalej zaś – na każdego z ludzi, niezależnie od przynależności rasowej czy religijnej), to zakaz zemsty może stać się uniwersalny.

Jakub godził się na stosowanie kary śmierci wobec przestępców religijnych, widząc w niej wyrok samego Jahwe. Świadczy o tym jego zgoda na śmierć osoby, u której ścigający go Laban znajdzie posążki swoich bóstw:

[...] u kogo znajdziesz swoich bogów, czy to będę ja, czy ktoś z mojej braci, ten niechaj umrze natychmiast, tu, na oczach wszystkich, i obojętnie mi, czy zażadasz, iżby się to stało za sprawą żelaza, ognia albo zagrzebania w ziemi. (I, 255)

Prawo zemsty stosowali także synowie Jakuba, mordując wszystkich mężczyzn z Sychem w odwecie za porwanie ich siostry Diny przez księcia (I, 123-124). Jakub dostrzegł jednak w ich czynie gorszące zło, wymierzone nie tylko w ludzi, lecz także w Jahwe. „Krótkowzroczni idą i mordują rannych, czyniąc nas mającymi na chwilę, a są za ubodzy na umyśle, by pamiętać o przyszłości, o przymierzu i o Obietnicy!” (I, 125). Mimo to wierność wobec Jahwe Jakub pojmował plemiennie; kierując się zasadą czystości krwi, skazał na śmierć dziecko Diny spłodzone przez mężczyznę innego plemienia – jako nie należące do narodu wybranego, nie miało prawa żyć (I, 125-126).

Podobne prawo obowiązywało w starożytnym Izraelu wobec cudzołóżnic. Kiedy okazało się, że Tamar jest w ciąży, nieświadomy swego ojcostwa Juda, domagał się dla niej kary śmierci. „Należy wyprowadzić ją przed drzwi domu ojca i spalić na popiół. Jej krew niech spadnie na nią!” (III, 221). Grzechem dodatkowym miało być splamienie żałobnych szat po śmierci dwu mężów; od wykonania wyroku jednak odstąpiono, gdy okazało się, że ojcem dzieci Tamar jest Juda (III, 221-222).

Podobnie bracia Józefa bali się jego zemsty po śmierci Jakuba. Pogrzebawszy ojca poczuli się bezbronni, wydani na łup mściciela; dlatego prosząc brata o przebaczenie, powołali się na rzekomą wolę umierającego Jakuba, by skrzywdzony Józef darował im winy (III, 401-402). W odpowiedzi Józef nakreślił nową wizję moralności, zgodnie z którą żaden człowiek nie ma mocy ani prawa przebaczyć niczyich win; prawo to przysługuje wyłącznie Bogu (III, 402). Skoro bowiem nikt z ludzi nie jest wolny od grzechu, to przebaczący potrzebuje przebaczenia w takiej samej mierze, jak winowajca (III, 402-403). Życie ludzkie zatem to z jednej strony dojrzewanie do świadomości winy, czyli do pełni samowiedzy, z drugiej odkrywanie Bożej woli, nade wszystko zaś – Jego miłości. Jahwe dał się wszak poznać jako Bóg życia a nie śmierci, przebaczenia a nie zemsty; zakaz zabicia Kaina nie był dodatkową karą ani ochroną zbrodniarza, lecz szansą nawrócenia i pokuty. Podobnie przymierze Boga z człowiekiem nie opiera się na wzajemnych oskarżeniach i potępieniach, lecz na stwórczej miłości Jahwe i po-

kornej skrusze człowieka. Symbolem tej przemiany w wymiarze prawnym miał być Babel, który ustanowił zasadę, że każdy, kto dopuści się zabójstwa, podda się wyrokowi sądu po to, by powstrzymać zemstę (I, 383); zemsta nie jest bowiem zadośćuczynieniem, lecz odpłatą. Bóg nie jest jednak Bogiem zemsty, lecz przebaczenia; kara zaś, nawet jeśli jest nią śmierć zesłana przez Jahwe, nie musi oznaczać kresu życia, lecz nowe narodzenie.

Zdaniem Józefa ten pozytywny aspekt śmierci zawarty był już w idei stworzenia, znanej z mitów chaldejskich. Wskazywały one na szczególną godność człowieka, który powstał z mieszaniny boskiej krwi i ziemi – bóg Bel dał sobie odciąć głowę po to, by z krwawej bryły mogli powstać ludzie. Józef nie rozumiał tej historii, wierzył jednak w prawdziwość jej przesłania, którym była idea człowieczeństwa jako zespolenia skończoności i nieskończoności, tego, co boskie z tym, co ziemskie (I, 286). Tak rozumiane pochodzenie człowieka rzutowało na ideę śmierci; wprawdzie jest ona dla każdego tragedią, to jednak nie jest złem absolutnym<sup>84</sup>. Skoro bowiem Bóg jest panem śmierci, to możemy mieć poczucie absolutnego bezpieczeństwa, nad potęgą zniszczenia panuje bowiem moc Stwórcy. Nie jesteśmy pod władzą śmierci, lecz pod opieką Jahwe, który nie pozwoli nas skrzywdzić. Jeśli zatem umieramy, to jedynie dla osiągnięcia większych dóbr, zgodnie z odwiecznym planem Bożej Opatrzności (III, 329). Planu tego obecnie znać nie możemy, kiedy się jednak objawi u kresu czasów, dojrzymy, że śmierć była narzędziem naszego wywyższenia (III, 9).

Miłość Boga jest trudna i bolesna dla ludzi<sup>85</sup>, wobec czego nie każdy potrafi jej brzemień udźwignąć, nikt zaś nie może jej pojąć. Tajemnicy Boga nie trzeba jednak rozumieć negatywnie, jako budzącej grozę i lęk; możemy w niej dostrzec także pozytywny wymiar nadziei. Jest to o tyle uzasadnione, że Jahwe jest Bogiem wiernym, dotrzymującym zobowiązań, który – pomimo naszej śmierci – przywróci nas do życia, podobnie, jak Jakubowi oddał utraconego Józefa. Tak zatem, jak rozłąka ojca i syna służyła pogłębieniu ich wiary, tak również naszą śmierć winniśmy przyjąć jako ofiarę, umożliwiającą osiągnięcie wyższych dóbr.

### **Ofiara**

Idea śmierci jako ofiary miała zarówno sens rytualny (składanie ludzi w ofierze bóstwom), jak i osobowy (dobrowolne poświęcenie siebie, kulminujące ofiarą Chrystusa na krzyżu). Historia Józefa i jego braci opowiedziana przez Manna zawiera odniesienia do obu aspektów. Ofiary składane z ludzi miały na celu zapewnienie dobrobytu rodzinie lub plemieniu, ich uzasadnienie jednak bywało różne, zależnie od epoki i kręgu cywilizacyjnego. W religii Azteków, na przykład, zabijanie ludzi na ołtarzu głównego boga stanowiło symboliczną formę dostarczenia mu ożywczej krwi, dzięki której był on w stanie zapewnić urodzaj w kolejnym

<sup>84</sup> Por. P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 106.

<sup>85</sup> „Aszewa gotuje smutek swoim wybrańcom i zagładę przynosi tym, których kocha” (I, 310).

roku. Religia grecka z kolei знаła ofiary prześlągalne, mające wpłynąć na decyzje bogów i pomóc człowiekowi w osiągnięciu zamierzonego celu. Przykładem była ofiara złożona przez Agamemnona z córki Ifigenii, mająca spowodować zmianę wiatru, by flota grecka mogła dotrzeć do Troi i rozpocząć działania wojenne. Tymczasem w dawnym Izraelu ofiara z człowieka była składana jako wyraz wdzięczności za określone dobro, które wyświadczył człowiekowi Bóg; przykładem może być ofiara złożona przez Jiftacha ze swej córki. W czasie bitwy ślubował on, że na wypadek zwycięstwa poświęci Bogu pierwszą żywą istotę, która wyjdzie mu na spotkanie po powrocie do domu; los sprawił, że powitała go córka.

Niektóre ludy wschodnie kultywowały także obyczaj składania bogom pierwocin wszelkich plonów a nawet pierworodnego syna. Praktykował go także w domu Laban, u którego Jakub znalazł schronienie przed gniewem Ezawa i którego dwie córki poślubił. Wznosząc dom, Laban zamurował w jego fundamentach ciało pierworodnego syna, by w ten sposób zapewnić błogosławieństwo rodzinie i gospodarstwu (I, 163, 330). Ofiara okazała się nieskuteczna, przynosząc jedynie przekleństwo i bezład; od tej pory żona Labana rodziła mu tylko córki, co powodowało jego głęboki smutek (I, 163). „A jednak Laban nie zmarnowałby syneczka, gdyby ów zwyczaj nie przyniósł błogosławieństwa jego dziadom w dawniejszych czasach” (I, 330). Widzimy zatem zmianę sensu ofiar, których oczekuje od człowieka Bóg; te, które budzą moralny sprzeciw, okazują się nieskuteczne. Zdaniem Jakuba, Jahwe brzydzi się okrucieństwem dawnych pokoleń, dlatego chce ludzkość od nich uwolnić (I, 330). Świadczyć o tym miało powodzenie, które spotkało Labana od chwili, gdy zamieszkał u niego Jakub. Sługa i zięć (poniekąd zatem również syn) przyniósł jednak nie tylko błogosławieństwo Jahwe, lecz także nowe prawo, zakazujące składania ofiar z ludzi.

Początkowo Izraelici wierzyli, że skoro Moloch żąda od swych wyznawców pierworodnego syna, to Jahwe, potężniejszy od Molocha, ma również prawo takiej ofiary zażądać<sup>86</sup>. Sugeruje to, że Abraham bynajmniej nie był pierwszym, od którego Bóg ofiary z syna zażądał, lecz raczej pierwszym, którego Bóg przed jej złożeniem powstrzymał. Gest Abrahama można odczytywać również inaczej, jako wyraz bałwochwalczej miłości do syna i otwartego buntu przeciwko Jahwe. Tak czy inaczej jednak widzimy tu zasadniczą zmianę moralną i religijną, polegającą na zakazie rytualnego zabijania dzieci. W historii biblijnej opisującej Abrahama, prawo to zostało objawione i usankcjonowane przez Boga, co oznacza, że od tej pory nie wolno go łamać w żadnej sytuacji. Niezależnie jednak od tego, czy Abrahama uznamy za prawodawcę, czy też za męża Bożego, który dostąpił szczególnego objawienia, jego czynu nie należy pojmować jako próby, na którą wystawił go Jahwe. Czyn Abrahama nie był też teologicznym zawieszeniem etyki ani skokiem w ciemną otchłań wiary, jak sugerował Kierkegaard; stanowił raczej przebudzenie świadomości moralnej, odkrywającej zło ofiar składanych z ludzi.

<sup>86</sup> Przekonanie to *explicite* wygłasza Jakub (I, 71).

Taka interpretacja Abrahama nie przesądza, czy on sam dostrzegał (i czy w ogóle był w stanie dostrzec) rewolucyjność prawa, które ustanowił. Jeśli bowiem spojrzymy na jego doświadczenie z perspektywy tradycji wcześniejszej, to Abraham miał prawo poczuć się podwójnie odtrącony przez Boga; pierwszym odtrąceniem był wieloletni brak prawowitego syna a drugim – zakaz złożenia Izaaka w ofierze. Można przypuszczać, że – wierny tradycji przodków – Abraham mógł te wydarzenia traktować jako znak opuszczenia przez Boga. Współcześnie postawa ta wydaje się trudna do pojęcia, nikt nie uważa bowiem, że słuszne jest składanie ofiar z ludzi; ludzkie pojęcia moralne jednak zmieniają się powoli i anachronizmem byłoby potępiać postawy sprzed kilku tysięcy lat tylko dlatego, że nie akceptujemy ich obecnie. Abraham zatem, udając się na górę Mojra, mógł wierzyć, że spełnia odwieczny nakaz Boga; jeśli zaś świadomie się temu nakazowi sprzeciwił, to należy go uznać nie tylko za protoplastę Izraela, lecz także za autora nowej zasady prawnej, moralnej i religijnej.

Niejednoznaczność historii Abrahama ilustrują odmienne postawy Jakuba i Izaaka wobec wydarzeń na górze Mojra, nakreślone przez Manna. Wprawdzie Jakub z przerażeniem wspominał nakaz dany Abrahamowi, by poświęcić syna (I, 71), Izaak jednak nie uważał siebie za ocalonego, lecz za ofiarę odtrąconą, której Bóg z niezrozumiałych względów nie przyjął. Żaden z nich moralnego sensu zakazu ofiary z ludzi nie pojmował; chociaż bowiem Izaak ofiary takiej nie złożył<sup>87</sup>, to jednak Jakub próbował dawnego obyczaju dopełnić. Wyznał Józefowi, że wiódł go na stos, zabić go jednak nie był w stanie (I, 72). Powodem nie były skrupuły moralne ani religijne, lecz miłość do syna, przewyższająca miłość do Jahwe i lęk przed Nim. Nie pojmując rzeczywistej woli Boga, Jakub wołał do Stwórcy: „Zabij go, zabij go Ty, o Panie i dusicielu, bo on jest moim wszystkim, a ja nie jestem Abrahamem i dusza moja zawodzi przed Tobą!” (I, 72). Wypowiedziawszy te słowa Jakub poczuł się odtrącony przez Boga tak samo, jak jego ojciec Izaak; wybierając syna, utracił Pana<sup>88</sup>. Sugeruje to, że nawet przeczuwając zło dotychczasowych praktyk i widząc ich nieskuteczność na przykładzie Labana, Jakub nie był pewien, czy wolno sprzeciwić się uświęconej tradycji. Jego wątpliwości wzrosły, gdy utracił Józefa, widząc w jego domniemanej śmierci działanie Boga, żądającego ofiary<sup>89</sup>. Postawa ta potwierdza, że ludzkość powoli rozpoznaje treść elementarnych pojęć moralnych i funkcji ofiary. Jeśli bowiem śmierć jest rzeczywiście owocowaniem i łaską, to nie jako śmierć fizyczna, polegająca na przelaniu

<sup>87</sup> Można jednak powiedzieć, że Bóg jej zażądał w innej postaci; Izaak został oszukany przez żonę i młodszego syna, tak aby błogosławieństwo spadło na Jakuba, nie zaś na pierwotnego Ezawa. To wydarzenie można interpretować w kategoriach symbolicznej ofiary złożonej z pierwotnego.

<sup>88</sup> „A kiedy wierzyłem i krzychałem, grzmot potoczył się z tego miejsca po niebie z długim pogłosem i miałem dziecko, a już nie miałem Pana, gdyż nie potrafiłem dla Niego, nie, nie potrafiłem!” (I, 72).

<sup>89</sup> Znamienne są w tym względzie buntownicze słowa Jakuba skierowane do Boga, gdy w podróż do Egiptu wyprawiał Beniamina: „Panie, tylko pożyczam Ci go w tę podróż, za zwrotem, niech nie będzie między Tobą a mną żadnego nieporozumienia, nie składam Ci go w ofierze, izbyś go pożarł jak tamto moje dziecko, chcę mieć go z powrotem” (III, 273).

krwi, lecz jako śmierć duchowa, oznaczająca posłuszeństwo wobec woli Boga. Dopiero zatem historia odzyskanego syna kładzie kres barbarzyńskim obyczajom mordowania pierworodnych<sup>90</sup>.

Józef nie wątpił, że jego niewola była ofiarą, której nie złożył ojciec; wyraża to w słowach skierowanych do Putyfara o Bogu Izraelitów. „Od ojca wymaga, by poświęcił syna w ofierze. Jeśli ojciec potrafi, czyni to. Jeśli nie potrafi, będzie jemu uczynione” (II, 183). Los Józefa jednak, jeśli nawet był karą za winy Jakuba, świadczył, że era składania ofiar z ludzi dobiegła kresu. Potwierdza to szata Józefa, splamiona krwią zwierzęcia, którą synowie przynieśli Jakubowi; sugeruje ona, że Bóg zadowoli się ofiarą zastępczą, złożoną z baranka lub jagnięcia (I, 406)<sup>91</sup>. Historia Józefa zapowiada też ofiarę innego Syna, którego da nie człowiek a Bóg. Zmienia się w ten sposób ofiarniczy charakter śmierci; jeśli ludzkie umieranie ma czemuś służyć, to musi być ofiarą dobrowolną, zdolną ocalić innych. Przykładem takiego zgonu była śmierć Racheli.

Żona Jakuba umarła z poświęcenia, chcąc mu dać jeszcze jednego syna<sup>92</sup>. Wprawdzie Jakub, pamiętając dramatyczność pierwszego porodu, nie chciał kolejnej ciąży Racheli (I, 262), to jednak Jahwe spełnił wolę jego żony. Jej ofiara została także poniesiona dla syna; mając pewność rychłej śmierci pragnęła tylko, by jej zgon nie zabił dziecięcia (I, 267-268). Godzinę po porodzie umarła, jej życie zatem zostało dosłownie **przekazane**; Benjamin okazał się synkiem śmierci (I, 268, 301; III, 207), co w istotny sposób zaciążyło nad jego losem. Był świadomy, że gałązka mirtu (znak śmierci) raczej jemu niż matce powinna przypaść w udziale (I, 309). Mając poczucie **winy bez winy** rozumiał też swego ojca, który widział w nim przyczynę śmierci ukochanej żony (I, 114, 450)<sup>93</sup>.

Ofiara Racheli wiązała się również z Jakubem (I, 268). Postrzegając siebie jako przeszkodę w jego relacjach z Jahwe, Rachela przyjęła śmierć jako uwolnienie męża od bałwochwalczej miłości. Wiedziała, że zadanie Jakuba, wynikające z błogosławieństwa, nie ma charakteru osobistego, lecz wiąże się z trwaniem narodu. Nie buntując się przeciw Jahwe i nie walcząc o życie dopełniła ofiary, którą – jak mniemała – była winna mężowi.

Zarówno w składaniu ofiar z pierworodnych synów, jak też w poświęceniu Racheli ujawnia się, paradoksalnie, wartość ludzkiego życia, które wolno poświęcić

<sup>90</sup> Por. J. Kępa, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2008, s. 96. Przeblysk podobnej intuicji mieli także jego bracia, którzy mimo wrogości do niego, nie byli go w stanie zabić. Por. *ibidem*.

<sup>91</sup> Dzisiaj oburzają nas religijne ofiary ze zwierząt, w czasach biblijnych jednak zastąpienie ofiar z ludzi przez ofiary ze zwierząt można uznać za moralny postęp. W tekstach prorockich pojawiają się już jednak wyraźne sugestie, że Bóg nie chce ofiar składanych na ołtarzu, lecz wierności.

<sup>92</sup> „Jeszcze jednego! Przymnóż go, Panie!«. Oto znaczenie imienia, jakie śmiertelnie wyczerpana nadała pierworodnemu” (I, s. 261).

<sup>93</sup> „[...] w głębi duszy nie przestał widzieć w nim mordercy matki i środka, którym Bóg posłużył się, by zabrać mu Rachele” (III, 197). Świadomość tego stanu rzeczy miał także Benjamin: „wiem, że nigdy nie może mi zapomnieć, iż Rachela umarła dając mi życie, i smutna jest opieka, pod której skrzydłami bytuje” (III, 207).

tylko wówczas, gdy istnieje pewność, że w rezultacie zostanie pokonana śmierć. Ofiara z życia nie jest zatem daniną składaną mocom zniszczenia i ciemności, lecz ziarnem, które ma wydać owoc. Z tego powodu każda śmierć przyjęta jako ofiara w imię życia stanowi zapowiedź (czy nawet – załączek) śmierci mesjańskiej; historia rodu Jakuba zatem to wstęp ofiary Jezusa.

### Chrystus

Już w religii Egiptu Mann dostrzegaliśmy zapowiedzi Chrystusa, zwłaszcza w postaci mitu o wskrzeszeniu Ozyrysa. Podobnych śladów nie brak również w judaizmie. Opisany w powieści bunt Kaina przeciwko Jahwe był wszak żądaniem, aby Bóg stał się człowiekiem<sup>94</sup>. Chociaż bowiem wie wszystko, to jednak nie wszystko potrafi zrozumieć z braku bezpośredniego doświadczenia; zdaniem Kaina Jahwe nie pojmuje zwłaszcza tego, co znaczy być człowiekiem. Gdyby zatem doświadczył ludzkich słabości, w tym pokusy grzechu, to byłby również w stanie nas uniewinnić.

Nadejście Mesjasza ujawnia się także w przedśmiertnych prorocत्वach Izaaka<sup>95</sup>. Chociaż zgromadzonym wokół umierającego starca jego słowa wydały się szaleństwem, to jednak zawierały zapowiedź ofiary Bożego Syna, którego krew będzie wylana na odkupienie wszystkich (I, 127). Izaak mówił wręcz o konieczności zabicia Boga (I, 128), co nie oznaczało jednak porzucenia Jahwe i powrotu do bóstw pogańskich, lecz odnosiło się do wydarzeń przyszłych: „zabity będzie człowiek i syn zamiast zwierzęcia i w miejsce Boga, i zaiste będziecie pożywali. – Potem zabecezał raz jeszcze całkiem jak baran i skonał” (I, 128).

Jeszcze wyraźniejszą zapowiedź ofiary Chrystusa stanowią słowa Jakuba, który nie mogąc pogodzić się z utratą Józefa, oskarżał Jahwe o niesprawiedliwość. „Czy Bóg musiał oddać swego jedyne go syna, by zszedł przed świnie i przed warchlaki w barłogu, czy ja go oddałem?” (I, 449). Opłakując dziecię Jakub żądał od Boga, by ten stał się ojcem, zmuszonym do poświęcenia syna; umierając zaś i błogosławiąc Judę jako następcę rodu zapowiadał wjazd Jezusa do Jerozolimy (III, 207-209)<sup>96</sup>. Bóg Jakuba jest zatem Bogiem zmartwychwstania, który w stosownym czasie poświęci swego jednorodzonego syna jako Zbawiciela (I, 72).

Najpełniejszą zapowiedź Chrystusa stanowi historia Józefa, który nie tylko wyznaje wiarę w zbawiciela, lecz sam stanowi jego figurę. Pierwszym znakiem jest jego religijny uniwersalizm, łączący tradycje i mity różnych ludów. Jako dziecko Jakuba i Racheli, znał nie tylko podania żydowskie, lecz także chaldejskie i babilońskie; kiedy zaś Rachela była z nim w ciąży, jej matka prosiła złe duchy, aby opuściły domostwo, nie robiąc dziecku krzywdy (I, 233). Powtarzając mity innych narodów, Józef odczytywał je jako ślad tego samego praobjawienia. Szczególnie bliskie były mu opowieści babilońskie o zmartwychwstałym bogu, Tamuzie,

<sup>94</sup> Por. J. Kępa, *op. cit.*, s. 96.

<sup>95</sup> Por. *ibidem*, s. 97.

<sup>96</sup> Por. *ibidem*, s. 97.



który „jest cierpiętnikiem i ofiarą. Schodzi do otchłani by z niej wyniść i dostąpić chwały” (I, 312). W czasie obrzędów nieżywy Tamuz leżał na marach a trzeciego dnia po jego pogrzebie obchodzono święto lamp. Ludzie przynosili wtedy światło do grobu boga, żarliwie się modląc; o północy milkli, czwartego zaś dnia rano grób okazywał się pusty, dając powód do wiary w zmartwychwstanie (I, 314-315). Według Józefa, uczestnicy obrzędu wiedzieli, że zdarzenie to nie było realne, lecz symboliczne; chociaż jednak posąg boga był cały czas schowany w świątyni, nikt nie wątpił, że Tamuz naprawdę zmartwychwstał (I, 315). Rytuał miał zatem sens mistyczny, stanowiąc zapowiedź rzeczywistego zmartwychwstania, na które ludzkości niecierpliwie czeka.

Innym znakiem zapowiadającym Chrystusa jest samowiedza Józefa jako syna obietnicy, w którym skupiają się losy minionych i przyszłych pokoleń. Urodzony w miesiącu Tamuza i określany przez matkę zdrobniale jako Tami (I, 364), czuł się spadkobiercą wierzeń babilońskich. Odtwarzał jednak również los pradziadka Abrahama i ojca Jakuba, równocześnie zapowiadając Mojżesza; wpisywał się zatem w długie przygotowania narodu żydowskiego na przyjęcie Zbawiciela. Z tego powodu można uznać Józefa za symbol natury ludzkiej i jej ostatecznego przeznaczenia<sup>97</sup>, zwłaszcza, że dzięki więzi z Bogiem, był postrzegany jako człowiek wyjątkowy, przez którego działa łaska Najwyższego<sup>98</sup>. Podobne cechy przejawiał później Jezus, który z jednej strony poddawał krytyce obyczaje swego narodu (zwłaszcza literalne przestrzeganie prawa), z drugiej pozostał wiernym wyznawcą religii żydowskiej. Ta postawa zdradzała, że jego pojęcie Boga nie ograniczało się do plemiennego Jahwe, lecz oznaczało uniwersalną miłość do człowieka. Doświadczając intymnej więzi z Bogiem, Jezus ukazywał Go nie jako sędziego, lecz Ojca.

Najwyraźniejszym jednak znakiem wskazującym na podobieństwo Józefa i Jezusa było doświadczenie śmierci. Jeszcze przed narodzeniem Józefa kapłan zapowiedział, że dziecię znajdzie się w grobie, lecz nie umrze<sup>99</sup> a przepowiednię tę, której rodzice nie pojmowali, zweryfikować miała przyszłość. Wrzucony przez braci do studni spędził w niej trzy dni i trzy noce, które spowodowały jego duchową przemianę. Józef zrozumiał swój grzech, zarówno wobec ojca i braci, jak wobec Boga; wydobyty ze studni był nowym człowiekiem, którego dawne ja bezpowrotnie umarło (II, 7, 13). Będąc do tej pory człowiekiem egoistycznym i niedojrzałym, narodził się na nowo, chociaż nie była to przemiana ostateczna a dopiero początek drogi. Jego dojrzewanie wymagało niewoli i więzienia, kiedy cały czas wisiał nad nim miecz śmierci, jako niewolnik bowiem i skazaniec był wyjęty spod prawa (II, 124). Każde jednak poníženie Józefa było środkiem większego wywyższenia; ze stanu niewolniczego stał się zarządcą domu Putyfara, ze stanu skazańca zaś – za-

<sup>97</sup> Por. *ibidem*, s. 86.

<sup>98</sup> „Boskość dostrzegają w nim wszyscy, których na swej drodze spotyka” (*ibidem*, s. 87).

<sup>99</sup> „Dziecię zejdzie do grobu, a mimo to będzie żyło, będzie ono jak ziarno, co nie wydaje owocu, chyba żeby umarło” (I, 236).

rządca całego państwa. Losy te świadczą, że człowiek musi wiele razy duchowo umrzeć, nim dowie się, kim jest i do czego został powołany (I, 432)<sup>100</sup>.

Uwolnienie ze studni to nie tylko odrodzenie moralne, lecz także zmartwychwstanie, polegające na wyjściu z Szeolu. Będąc na dnie studni, skazany na pragnienie i głód Józef, nie miał nadziei na ocalenie, czując się umarłym (I, 406; II, 215).

Jeżeli być nieżywym i umarłym oznacza: być niepowrotnie skazanym na stan, który nie dopuszcza do postania jakiegokolwiek znaku czy pozdrowienia, nie pozwala w najmniejszym bodaj stopniu na ponowne nawiązanie stosunku z dotychczasowym życiem; jeśli znaczy: zniknąć i zamilknąć dla przyszłego życia i nie mieć prawa ani możliwości przerwania owego zaczarowanego kręgu milczenia przez jakikolwiek znak – tedy Józef był umarły [...]. (II, 7)

Powrót do życia był w jego przypadku niemożliwy, dlatego uwolnienie ze studni musiał interpretować jako cud zmartwychwstania (I, 406; II, 7, 117).

Nie tylko Józef uważał swe ocalenie za zmartwychwstanie, lecz także wędrowcy, którzy go kupili jako niewolnika; ich zdaniem wydobyć ze studni przypomina opuszczenie łona matki przez noworodka (I, 413). Podobnie jego bracia widzieli w nim zmartwychwstałego, gdy po latach spotkali go w Egipcie (III, 108)<sup>101</sup>. W słowach Beniamina zaś można nawet upatrywać eschatologicznego i nadprzyrodzonego sensu zmartwychwstania:

Nie umarłeś, rozwaliłeś wielkie mieszkanie cienia śmierci, wzniosłeś się na wyżyny siódmego kręgu i jesteś postawiony przy tronie jako książe spraw wewnętrznych, wiedziałem o tym, wiedziałem, wielce jesteś wywyższony i Pan uczynił ci tron na podobieństwo swego! (III, 303)

Podobnie Jakub postrzegał przywrócenie syna w kategoriach zmartwychwstania (III, 322), studnia bowiem oznaczała zejście do podziemnego świata, którym – według Egipcjan – rządził Ozyrys<sup>102</sup>. Dla Jakuba przecież syn był rzeczywiście umarły, wobec czego świadomość, że żyje, musiała oznaczać faktyczne zmartwychwstanie (II, 8). Cud ten świadczy o nieprzeniknionej woli Boga, Jahwe bowiem najpierw dał Jakubowi syna, potem mu go odebrał, by ponownie go zwrócić (III, 321). Trudno się zatem dziwić, że synowie Jakuba bali się, iż ojciec umrze na wieść o żyjącym Józefie, niełatwo jest bowiem porzucić myśl o śmierci kogoś, kogo się opłakało (III, 313). Warunkiem przyjęcia nowej informacji jest wiara w cud zmartwychwstania.

<sup>100</sup> Nieznajomy przy studni Józefa mówił do Rubena: „życie człowieka kilkakrotnie upływa i przynosi ponownie grób i narodziny; człowiek musi się narodzić kilkakrotnie, niż się stanie” (I, 432).

<sup>101</sup> Zaraz następnie poprawili się, że przecież on nigdy nie umarł; pierwsza intuicja wskazywała jednak na zmartwychwstanie (III, 318). Reakcja ta wiązała się z wątpleniem, czy umarły może powrócić do życia. Sugeruje to, że bracia Józefa pojmowali zmartwychwstanie raczej jako brak śmierci, niż ponowne narodziny. Podobnie sądził Jakub; kiedy bowiem wnuczka śpiewała mu, że Józef żyje, życzył jej, by nie zaznała śmierci, lecz żywcem została wzięta do Królestwa niebieskiego (III, 327). Podobnie Beniamin nie wierzył w śmierć Józefa, przekonując ojca, że Józef wróci lub zabierze ich do siebie (I, 450).

<sup>102</sup> „Był to świat, w który zapadały gwiazdy zachodząc, by o oznaczonej porze znowu wzejść, natomiast żaden ze śmiertelników, którzy zeszli ku temu domowi, nie odnalazł drogi powrotnej” (I, 64).

Przywołane interpretacje losu Józefa każą w nim widzieć zapowiedź przyszłego zmartwychwstania Mesjasza oraz wskrzeszenia umarłych. Ruben, który przyszedł z szatą do studni, chcąc go uratować, nieświadomie ukazał możliwość przyobleczenia człowieka w nowe ciało. Tę niejasną intuicję potwierdził nieznajomy, sugerując, że po śmierci, dzięki Bożej łasce, otrzymamy nowe życie w nowym ciele, na miejsce tego, które rozsypie się w grobie (I, 432); ciało bowiem złożone do ziemi jest ziarnem, które musi obumrzeć, aby wydać plon (I, 431). Z perspektywy Boga zresztą sens pojęć życia i śmierci jest inny; człowiek wiąże je z doświadczeniem biologicznego trwania na ziemi, w rzeczywistości jednak kryją one w sobie tajemnicę ducha (I, 431). Przejście przez śmierć fizyczną jest konieczne, aby dostąpić życia wiecznego; najpierw jednak tę drogę musi przebyć Syn Boży, ponieważ tylko On ma moc zniszczenia śmierci. Dlatego

[...] wtrącenie Józefa do studni zapowiada męczeńską śmierć Chrystusa, spotkanie z Madianitami jego zmartwychwstanie, a kara w Egipcie jest opisem przyszłego panowania zmartwychwstałego Jezusa nad całą ludzkością.<sup>103</sup>

Zbawczy wymiar losu Józefa najlepiej ukazuje jego rola jako Żywiciela; musiał on zostać sprzedany do Egiptu przez braci po to, by w przyszłości mógł ich uratować od śmierci głodowej i zapewnić mieszkanie w krainie obfitości (III, 314). Podobnie ludzkość musiała zabić Mesjasza, żeby mógł ją wyzwolić z niewoli śmierci i przygotować jej wieczne mieszkanie w niebie<sup>104</sup>. Józef dał ludziom chleb powszedni, Jezus natomiast miał stać się chlebem życia wiecznego.

Obaj działali w imieniu Boga, realizując Jego wolę. Wprawdzie Józef nazywał Jahwe ukrytym (nikt nie może poznać Jego oblicza ani racji Jego działań), dostrzegał jednak w swoim życiu znaki Opatrzności. Z tego powodu nie wątpił w sens żadnego z doświadczeń, które go spotkało, ufając, że wyda ono pozytywne owoce. Mimo to świadomość, że Bóg kieruje jego życiem, rodziła w nim poczucie niezawinionej winy; rozumiał bowiem, że jego bracia musieli zgrzeszyć, sprzedając go jako niewolnika po to, aby w nim objawiła się Boża chwała i trwałość przymerza. Analogiczne do losu jego braci było życie Judasza, który od wieków był przewidziany jako zdrajca Mesjasza. Wprawdzie lepiej byłoby dla niego w ogóle się nie urodzić, to jednak musiał spełnić swoją dziejową powinność; dzięki jego grzechowi dokonano się bowiem zbawienie.

Podobnie misja Józefa wymagała śmierci niewinnych ludzi, co ilustruje los Mont-kawa; zarządca domu Putyfara umarł po to, by ustąpić miejsca przyszłemu Żywicielowi (II, 230). Nieświadomy swej roli błogosławił następcę jak własnego syna (II, 231), ten zaś – czując się winnym śmierci opiekuna – starał się uczynić ją maksymalnie łagodną; czuwał przy umierającym, w jakimś sensie odwzajemniając ofiarę (II, 230). Józef chciał wierzyć, że śmierć ta dokonuje

<sup>103</sup> Por. J. Kępa, *op. cit.*, s. 96-97.

<sup>104</sup> „[...] Józef musiał umrzeć dwukrotnie, by zyskać samoświadomość, stać się figurą Zmartwychwstałego i żywicielem swego narodu”. Por. P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 106.

się z jego powodu, lecz bez jego winy, zrzucając odpowiedzialność na Stwórcę (II, 230, 306). W głębi duszy wiedział jednak, że Bóg jest bez grzechu, jeśli zatem istnieje wina, to w całości spada na człowieka. „W tym właśnie sęk, myślał, że Bóg wszystko czyni, a nam dał sumienie po temu i ponosimy winę wobec niego, ponieważ bierzemy ją na siebie za niego” (II, 230). Skoro jednak człowiek bierze na siebie winy Boga, to jest również słuszne, że Bóg weźmie na siebie winy człowieka. Zdaniem Józefa jest to możliwe, chociaż nie wiemy, jak się dokona; możemy jedynie przeczuwać, że w tym celu Bóg stanie się jednym z nas (II, 230). Zanim jednak Chrystus weźmie na siebie grzechy świata i umrze na krzyżu, wielu będzie musiało umrzeć dla Chrystusa. Przykładem jest nie tylko Jan Chrzciciel czy Judasz, lecz także niewiniątka, których rzeź – chcąc usunąć nowonarodzonego króla żydowskiego – urządził Herod<sup>105</sup>. Ostatecznie zatem w zbawczej ofierze udział ma nie tylko Bóg, lecz także człowiek.

### Umieranie.

Józef-Żywiciel jako zapowiedź Chrystusa-Zbawiciela wskazuje na ostateczny cel dziejów, którym ma być zwycięstwo nad śmiercią. „Cóż by to był za ułamek i jako połowiczność odświętnej historii, gdyby sięgała ona tylko po grób, a dalej nie miałyby się posunąć?” (III, 286). Bez dopełnienia w wieczności ludzkie życie byłoby absurdem, oznaczając triumf nieistnienia nad istnieniem; jednak doświadczenie śmierci i rozkładu ciała sprawia, że nadzieja na dalsze istnienie jest równie absurda.

Głównym wymiarem życia ziemskiego jest skończoność, nikt bowiem nie uniknie śmierci. Według wierzeń Izraela wyjątkiem byli Eliasz i Henoch, których Bóg powołał do swej chwały bez konieczności umierania. Los obu mężczyzn pozwalał ufać, że życie wieczne w komunii z Bogiem będzie dostępne każdemu; wiara ta jednak kształtowała się w judaizmie stopniowo przez wiele stuleci. Początkowo sądzono, że dla zmarłych nie ma nadziei odrodzenia, wobec czego za dobro najwyższe uchodziło długie życie na ziemi, obfitujące w dostatek i liczne potomstwo. Los taki był także udziałem Jakuba, który żył sto sześć lat i, podobnie jak Abraham, umarł syty dni (I, 169). Bez względu jednak na długość ziemskiej wędrówki, jej nieuchronnym kresem jest śmierć.

Zgodnie z wiarą Egipcjan zewnętrzny aspekt śmierci wiązał się z zabezpieczeniem ciała przed rozkładem, wewnętrzny – z usprawiedliwieniem siebie na Sądzie Ozyrysa. W judaizmie ważniejszy był osobowy wymiar umierania, związany z zachowaniem Bożego błogosławieństwa i przekazania go spadkobiercy; syntezą obu tradycji była śmierć Jakuba. Zakończywszy życie w Egipcie, został zabalsamowany; pochowano go jednak nie w Memfis, lecz w grobie ojców, u boku

<sup>105</sup> Zwrócił na to uwagę Józef Tischner. Por. T. Gadacz, *Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do ks. Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, [w:] D. Łukasiewicz, M. K. Siwiec, s. Warzyński (red.), *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010, s. 36.

pierwszej żony Lei. Za życia nienawidząc rytuałów egipskich, przed śmiercią Jakub zrozumiał, że Jahwe nie żąda literalnego przestrzegania konkretnych przepisów, łaska nie zależy bowiem od naszych czynów, lecz stanowi niewyczerpalny dar Bożej miłości. Działa ona w różny sposób i za pośrednictwem różnych form kultu, z pozoru nawet barbarzyńskich. Z tego powodu pogrzeb Jakuba można uznać za świadectwo przemiany kulturowej; puste formy obrzędowe, które po stuleciach utraciły wiarygodność w oczach samych Egipcjan, zyskały nową treść dzięki wierze Izraelitów. W przypadku Jakuba balsamowanie nie miało bowiem na celu zachowania ciała na wieki i umożliwienia powrotu duszy, lecz stanowiło zapowiedź zmartwychwstania człowieka w nowym ciele – niezniszczalnym i uwielbionym. Również forma pogrzebu nie miała znaczenia dla dalszych losów zmarłego<sup>106</sup>, ponieważ głównym zadaniem człowieka było zapewnienie ciągłości narodu, w którym przechowywana jest pamięć czynów Jahwe i zapowiedź Jego zbawczej misji. Z tej racji umierający Jakub przekazał ostatnie słowo synom, osądzając ich czyny i udzielając błogosławieństwa temu, który odtąd będzie odpowiedzialny za dochowanie przymierza (III, 378, 381)<sup>107</sup>.

Konanie Jakuba było świadome, stanowiąc ostatni (i najważniejszy) akt w życiu. Śmierć bowiem to czas, „z którym nie licują kwieciste słówka, lecz przystoją mu jedynie powaga i prawda” (III, 373); to czas szczególnej jasności widzenia spraw Boskich i ludzkich, pozwalający przewidzieć przyszłość oraz sprawiedliwie osądzić przeszłość (III, 381). Istotą śmierci nie jest troska o drobiazgowo wypełnienie rytuału, lecz moralne dopełnienie życia na ziemi. Z jednej bowiem strony umierający staje w obliczu najgłębszej prawdy swych czynów, z drugiej – opuszcza ziemię, aby spocząć w Bogu. Ukazuje to izraelski rytuał zamknięcia oczu zmarłemu; z jednej strony wyraża on pożegnanie ze światem (a nawet zerwanie z nim wszelkich więzi), z drugiej – wejrzenie w głąb siebie i przebudzenie do wieczności. Zamknięcie oczu cielesnych na świat doczesny jest zatem równocześnie otwarciem oczu ducha na Boga. Rytuał ten ukazuje zarazem dwuznaczność śmierci, będącej kresem ziemi i początkiem nieba.

Pierwszy aspekt śmierci jest negatywny, zmarłego bowiem nigdzie i na zawsze już nie ma – powrót z krainy umarłych jest wykluczony (I, 445). Ilustracją jest nie tylko śmierć Racheli (czy domniemana śmierć Józefa), lecz także praktyka Izraelitów, zgodnie z którą do swego narodu zaliczali tych, którzy dopiero mieli się urodzić, wykluczali jednak z niego ludzi umarłych (III, 334); znaczy to, że człowiek po śmierci w żadnym sensie nie istnieje. „Dobrze wiem” – mówił Jakub – „że człowiek, gdy umrze, nie ma już żadnych pragnień i jest mu obojętne, gdzie spoczywa” (III, 370). Unicestwienie jednak wydaje się absurdem, zwłasz-

<sup>106</sup> Może jednak wskazywać na społeczne znaczenie zmarłego; z tego powodu, chociaż sprawy pogrzebu spadły na Judę, jako spadkobiercę, Józef uhonorował Jakuba pogrzebem godnym ojca zastępcy faraona (III, 391, 394).

<sup>107</sup> Sąd Jakuba nad synami był zapowiedzią Sądu Ostatecznego, ponieważ umierający ojciec ocenił ich życie zgodnie z prawdą (III, 381).

cza wtedy, gdy człowiek jest niepowtarzalną jednostką, stworzoną przez Boga. Wbrew wszelkiej oczywistości Jakub „nie potrafił sobie uzmysłowić tego, co mu mówiono o Józefie – że nie powróci, że go już nie ma i umarł” (I, 450). Jeszcze trudniej uwierzyć w śmierć własną, chociaż paradoksalnie właśnie ta niewiara jest fundamentem nadziei życia wiecznego. „Naturalna niezdolność uwierzenia w śmierć jest zaprzeczeniem zaprzeczenia i zasługuje na potwierdzający znak” (I, 450). Sugeruje to, że śmierć nie jest kresem życia, lecz jego rozkwitem, stając się „czymś względnym, zależnym od punktu widzenia i jako taka jest zasadą i zarodkiem życia”<sup>108</sup>. Nie znaczy to, że Izraelici wierzyli w dualizm duszy i ciała ani że uznawali materię za synonim zła, z którego należy się wyzwolić. Przeciwnie, świat stworzony jako dzieło Boga uważali za dobry, podobnie jak ludzkie ciało, stanowiące podstawę życia. Mimo to w śmierci dostrzegali wyzwolenie z cierpień, które przekraczają siły człowieka. O taki los modlił się Jakub w czasie pierwszego porodu Racheli, ufając, że po śmierci nie dosięgnie jej już żadne zło. Podobnie przeżywała swoją śmierć sama Rachela mówiąc, że odjęto jej brzemię życia (I, 269).

Śmierć można też postrzegać jako sferę bezpieczeństwa, uwalniającą od zmiennych kaprysów losu. Dopóki wszak człowiek żyje, narażony jest na wiele niebezpieczeństw; odkąd umarł wydaje się bezpieczny, nie może go już bowiem osiągnąć żadna krzywda. Wprawdzie w tradycji greckiej istniało pojęcie krzywd pośmiertnych, które mogły spotkać zmarłego bez jego wiedzy (zła sława lub nieszczęścia jego dzieci), to jednak Izraelici sądzili, że zmarłemu nie grozi już żadne zło (I, 402). Śmierć oznaczała błogosławiony spoczynek, czego przykładem wiara Jakuba, że zmarły w młodości Józef pozostał na zawsze ukryty w jej bezpiecznych ramionach (I, 460; III, 198). Śmierć uwiecznia indywidualną formę ludzkiego życia, wyzwalając je z przemijania. Skoro zaś istotą życia jest trwanie (czyli aktualna terażniejszość), umarłych można traktować jako uwiecznionych w niezmiennej formie osiągniętej na ziemi. „Umrzeć – znaczy to wprawdzie utracić czas i wyjść poza jego zasięg, ale znaczy też zdobyć w zamian wieczność i wszechobecność, a więc dopiero naprawdę zdobyć życie” (I, 36). Tylko śmierć gwarantuje brak zmiany i starzenia (III, 364), tylko ona też czyni troskę o najbliższych bezprzedmiotową; skoro bowiem człowiek nie żyje, to nie może już go spotkać żadne zło. Takiej pociechy doznał również Jakub; uważając Józefa za umarłego miał pewność, że syna nie może spotkać żadna krzywda (II, 210)<sup>109</sup>. O ile zatem życie niesie ze sobą ciągle zagrożenia, o tyle śmierć na zawsze od nich uwalnia. Gdyby Jakub wiedział, że jego syn żyje, doświadczając losu niewolnika i skazańca w Egipcie, nie zaznałby chwili spokoju; ponieważ jednak sądził, że Józef nie żyje, mógł się o nic nie lękać. Wprawdzie dawni Izraelici uważali śmierć młodego człowieka za przekleństwo, pozbawiała bowiem dobra, jakim jest długie i pomyślne życie, z czasem jednak

<sup>108</sup> Por. P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 104.

<sup>109</sup> Jakub ufał, że Józef jest „w śmierci bezpiecznie ukryty, niezmienny, niedosiężny dla niebezpieczeństw, już nie wymagający opieki, uwieczniony jako siedemnastoletni chłopiec [...]” (II, 210).

– co ukazuje Księga Mądrości – zaczęli ją uznawać za szczególne błogosławieństwo. Młodzieniec bowiem, który osiągnął doskonałość na ziemi, tylko przez śmierć mógł zostać uwolniony ze świata grzechu i nieprawości. To wyzwolenie jednak ma charakter paradoksalny, oznacza bowiem nie tyle pełnię życia, ile brak cierpienia uzyskany za cenę nieistnienia; człowiek tymczasem pragnie wyzwolenia pozytywnego, którym będzie życie wieczne, wolne od śmierci.

### Obecność zmarłych

Niezależnie od różnic w pojmowaniu zaświatów, zarówno tradycja egipska jak i izraelska uznawały śmierć za bramę nowego życia. Jakub nazywał ją przeniesieniem się do wieczności (III, 370), podobnie jak egipski lekarz stwierdzający jego zgon (III, 391). O ile jednak Jakub zdawał się pojmować tę wieczność jako wieczny spokój, Egipcjanin zaś jako dalsze trwanie w zaświatach, o tyle Józef widział w niej pełnię istnienia; umrzeć bowiem to osiągnąć wieczność i wszechobecność, czyli prawdziwe życie<sup>110</sup>. To nowe pojęcie wieczności nie towarzyszyło jednak Izraelitom od zawsze; początkowo bowiem utożsamiali oni nieśmiertelność z trwaniem narodu.

Podstawą tak rozumianej wieczności było przedłużenie swego istnienia w potomstwie, czego przykładem Rachel, żyjąca nadal w synach, których wydała na świat (II, 184). Także Józef odczuwał jedność ze zmarłą matką, według Jakuba zaś (także z racji podobieństwa wyglądu) ukochany syn **był nią** w pośmiertnej postaci (I, 347, 451). Ujawnia się tu także magiczny wymiar nieśmiertelności, związany z płodzeniem. Skoro bowiem Józef był przedłużeniem matki i ojca, to trudno się dziwić, że Jakub w szaleńczej rozpacz po stracie syna chciał go spłodzić jeszcze raz. „Czy nie powinno być możliwe spłodzić go jeszcze raz takim samym, jakim był, dokładnie tego samego Józefa, i w ten sam sposób wyprowadzić go z dołu?” (I, 452). Zbolały ojciec przekonywał, że gdyby znalazł niewiastę podobną do Racheli, to mógłby ponownie Józefa sprowadzić na świat (I, 453). Odwołał się do praojca Adama, ulepionego z gliny przez Boga, ufając, że sam byłby w stanie uczynić podobnie (I, 454). Skoro bowiem istnieje ojciec, który przekazuje życie, to powinien mieć moc ożywienia tych, których kocha także po ich śmierci<sup>111</sup>. Pogrążony w rozpacz Jakub zapomniał, że stwarzać może tylko Bóg (człowiek jedynie przekazuje życie), negując zarazem indywidualność i niepowtarzalność Józefa. Jeśli bowiem zmarłego syna można spłodzić raz jeszcze, to nie jest on niemożliwą do zastąpienia jednostką (ukochanym ty), lecz redukuje się do wymiennej funkcji społecznej (syn). Tymczasem, chociaż w opisywanej epoce człowiek bardziej był postrzegany jako element narodu niż autonomiczna osoba, to jednak miłość Jakuba uczyniła z Józefa istotą wyjątkową i niepowtarzalną<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Por. J. Kępa, *op. cit.*, s. 86.

<sup>111</sup> „Dopóki ja jestem, nie mogę Józefa stracić” (I, 452).

<sup>112</sup> Wtopienie jednostki w naród jest widoczne w micie o Hiobie, który najpierw stracił dziesięcioro dzieci, potem jednak innych dziesięć spłodził, uważając, że krzywdy zostały wyrównane. Podobnie Juda, który stracił dwu

Pragnienie Jakuba było zatem nie tylko bluźniercze (na co wskazał jego sługa), lecz także sprzeczne. „Co jest tylko raz i nie ma równego sobie obok siebie ani za sobą i nie może być przywrócone przez żaden wielki obieg, nie może zostać spłodzone i zejść przed świnie, nie przypuszczam tego” (I, 452). Skoro zaś człowiek został stworzony przez Boga, to jego istnienie ma określony cel, którym nie może być wieczna nicość.

Los Jakuba pokazuje, że nadzieja nieśmiertelności pokładana w potomstwie jest wątpliwa już choćby stąd, że syn może umrzeć bezdziejnie, kończąc historię rodu. Główna trudność ma jednak charakter głębszy, ponieważ sam akt płodzenia, który z pozoru przeczy śmierci, w rzeczywistości ją zapowiada (I, 202). Syn ma obowiązek pochować ojca, ojciec zaś zobowiązany jest ustąpić miejsca synowi i przekazać mu swoją władzę. Syn jednak – płodząc własne dzieci – wkracza na drogę ku śmierci; u samych zatem źródeł istnienia zawarte jest niebezpieczeństwo nicości:

[...] można przyznać, że zachodzi pewne pokrewieństwo między weselem i śmiercią, łaźnią ślubną i grobem, odarciem z dziewictwa i morderstwem – toteż w każdym oblubieńcu jest coś z boga śmierci siłą uprowadzającego swą ofiarę. (III, 183)

W płodzeniu jest także obecny element pozytywny, ponieważ przekazanie życia stanowi gwarancję trwania przymierza z Bogiem. Syn zatem to nie tylko potomek, lecz także dziedzic błogosławieństwa, podtrzymujący tradycję narodu. Jego zadaniem jest pamięć o przodkach, najpełniejszym wyrazem której jest rodzinny grób. Jeśli zatem nawet zmarli nie są wliczani do narodu, to jednak nadal istnieją jako ci, którzy przekazali przymierze z Jahwe kolejnym pokoleniom.

Nieśmiertelność w potomstwie nie ma charakteru indywidualnego, chociaż rodzi nadzieję na wieczne trwanie narodu, przynależność do którego stanowiła podstawę tożsamości Izraelity. Z tej perspektywy nie było ważne, że Jakub umarł w obcej krainie, którą uznawał za barbarzyńską, lecz, że dokonało się to w otoczeniu synów i wnuków. Ponieważ jednak symbolem trwałości rodu był wspólny grób, Jakub życzył sobie, by pochowano go obok przodków w Hebronie, w ziemi Kanaan, którą zakupił Abraham na miejsce pochówku swej żony Sary (III, 370, 391-392). Wprawdzie Jakub wiedział, że umarłemu jest obojętne, gdzie spoczywa, to jednak – jako dziedzic przymierza – musiał zatroszczyć się o ciągłość tradycji. Z tego powodu porzucił osobiste pragnienie, aby spocząć u boku Racheli, rozumiejąc, że jego zobowiązania wynikające z przymierza są ważniejsze i trwalsze<sup>113</sup>. Nieśmiertelności nie daje zatem miłość do człowieka, lecz trwanie w narodzie, który wybrał Bóg; z tego powodu Jakub musiał zadysponować swym losem według zasad prawa a nie uczuć (III, 371). Rachela zresztą została z tradycji Izraela wykluczona,

synów przez Tamar, sam spłodził z nią bliźnięta: „Uśmierciła dwóch synów Izraela, kiedy zstąpiła w dół w czasie, lecz dała mu za to dwóch nierównie lepszych, gdy znów wspięła się w górę” (III, 222).

<sup>113</sup> Była w tym geście także chęć zadośćuczynienia pośmiertnego pierwszej żonie Lei, którą za życia lekceważył.



na żadnym wszak z jej synów nie spoczęło błogosławieństwo Jakuba, a ją samą pochowano przy drodze, w miejscu niegodnym wyznawcy Jahwe (III, 371).

Złożenie zwłok w rodzinnym grobowcu nadaje śmierci nowy sens – połączenia z przodkami (i to w sensie najbardziej dosłownym)<sup>114</sup>. Grób nie był jednak dla Izraelitów (w przeciwieństwie do Egipcjan) **miejscem** dalszego życia, lecz symbolem pamięci i trwania rodu; stanowił zarazem jedyne trwałe mieszkanie, które wędrowny lud pasterski koczujący w namiotach mógł mieć na ziemi. Z tego powodu dla Izraelitów pole z grobem stanowiło nieruchomość, której nie wolno było sprzedać, a dla Jakuba wyruszającego do Egiptu stanowiło gwarancję powrotu (III, 331). Nie grób jednak miał decydujące znaczenie dla życia przyszłego; godząc się wszak na własny grobowiec w Egipcie (III, 334), Józef miał świadomość, że zmarły nie istnieje tam, gdzie złożono jego szczątki. To nie ciało owinięte w całun ma dalej istnieć w zaświatach i nie kości mają zostać ożywione u kresu czasów; zmarły trwa bowiem w Bogu, co wpływa także na jego relację do żywych.

Wiara w to, że zmarli mają wpływ na życie ziemskie jest obecna w wielu religiach. Niekiedy wierzone, że moc zmarłego wciela się w żywych, co stanowiło rację zjadania zwłok w czasie rytuałów pogrzebowych<sup>115</sup>. Jeszcze Ismael kazał Ezawowi nie tylko zabić ojca, lecz także zjeść jego ciało – na surowo i z kośćmi – aby w ten sposób „wcielić w siebie jego mądrość i władzę” oraz „błogosławieństwo Abrahamowe” (I, 148). Laban z kolei przechowywał w piwnicy skrzynię z kośćmi swego przodka Betuela, przy której zostawiał zawsze świeżą wodę (celem pokrzepienia zmarłego) i modlił się o pomyślność swej rodziny (I, 174). Jakub uważał jednak praktyki Labana za barbarzyńskie, sam zaś przestrzegał zakazu nawiązywania jakiegokolwiek kontaktu ze światem umarłych (I, 174-175; III, 336).

Zakaz ten wiązał się z przekonaniem Izraelitów o szczególnej więzi między ludźmi a Bogiem. Wierzyli oni, że człowiek został stworzony przez Jahwe; w chwili śmierci zatem proch, z którego było ulepione ciało, wraca do ziemi, technienie życia zaś do Boga. Izraelitom towarzyszyło również przekonanie o istnieniu Szeolu, do którego zstępują umarli (I, 113; III, 235). Zgodnie z pierwotnymi wierzeniami kraina ta, w której brak podziału na zbawionych i potępionych, stanowiła naturalny kres człowieka; jej główną cechą była nieobecność Jahwe, w Szeolu bowiem nie wysławia się Boga. Niektóre wypowiedzi Jakuba sugerują, iż rozumiał je bardzo dosłownie, zapowiadając, że zstąpi do otchłani po to, by wydobyć z niej zmarłego Józefa (I, 451-452). „Nie znam się to na przechytrzeniu i ucieczkach? Już ja sobie poradzę z tą władczynią tam na dole, jako poradziłem sobie z Labanem, jeszcze mnie ona obdarzy dobrym słowem!” (I, 452). Idea zstąpienia do państwa umarłych

<sup>114</sup> Por. M. G. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, przeł. E. Zielińska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1997, s. 34-39.

<sup>115</sup> Takie jest prawdopodobnie źródło obyczaju stypy pogrzebowej. Jej sens można jednak interpretować również inaczej – nie jako symboliczne pochłanianie zmarłego celem zdobycia jego mocy, lecz jako triumf życia nad potęgą śmierci.

ma w dziejach długą tradycję, sięgając pradawnych mitów babilońskich i Chaldej-skich; była także obecna w wyobrażeniach greckich, czego przykładem mit o Orfeuszu i Eurydyce czy wyprawa Odysa do krainy Hadesu<sup>116</sup>. Ponieważ jednak jest niespójna z wiarą w powrót ducha do Jahwe (przecząc zakazowi kontaktowania się ze zmarłymi), słowa Jakuba należy rozumieć symbolicznie – jako wyraz pragnienia śmierci z powodu utraty syna (I, 451). Z pewnością jednak Jakub wierzył w dalsze życie zmarłych, przed śmiercią stwierdził bowiem, że odchodzi do Racheli (III, 389); skoro zaś nie miał być pochowany w jej grobie, to musiał wierzyć w jej dalsze istnienie duchowe.

Przekonanie to pełniej wyraził Józef. Pytając Rubena, gdzie przebywają zmarli, uzyskał odpowiedź wykluczającą jakąkolwiek nadzieję życia po śmierci: „Tam, gdzie strawą jest glina” (I, 347). W ripoście odróżnił jednak dwa porządki – fakty fizyczne, czyli rzeczywistość widzialną oraz prawdę, czyli rzeczywistość niewidzialną (I, 347). Zmysły przekonują, że zmarli nie żyją, prawda wiary jednak każe ufać, że śmierć to tylko zmiana formy bytowania. „Czyż nie wiem, że śmierć ma władzę zmieniać postać człowieka i że Rachel żyje dla Jakuba w innej postaci?” (I, 347). Sam Józef zresztą doświadczył szczególnej opieki zmarłej matki, kiedy pojmany przez braci wzywał ją na pomoc (I, 410). Okrzyk ten nie był znakiem obłędu ani rozpacz, lecz ufności w nadprzyrodzoną moc zmarłych, którzy potrafią wyprosić szczególne łaski u Boga. Opieki Racheli doznawał zresztą już wcześniej, podejrzewając nawet, że umarła ona po to, by skuteczniej opiekować się mężem i synami, niż byłoby to możliwe na ziemi.

### Nieśmiertelność w Bogu

Doświadczenie obecności zmarłych rodzi pytanie, czy oznacza ona realne istnienie w Bogu, czy jedynie fikcję ludzkiej wyobraźni, nie mogącej się pogodzić z unicestwieniem tych, których kochamy? Tomasz Mann ukazał historię Józefa jako opowieść, analogiczną do tych, którymi żył naród izraelski, wspominając dzieje Kaina, Noego czy Lota. Główny bohater sam zresztą przyznał, że zarówno on, jak i jego bracia, żyją w opowieści, której sens zobowiązani są poznać (III, 233). „Człowiek nigdy nie wie z góry, jak się zachowa w swej historii, lecz kiedy nadchodzi czas, okazuje się to i człowiek poznaje samego siebie” (III, 234). Prawda historii jednak nie sprowadza się do konkretnych zdarzeń ją tworzących; jej istotą jest raczej wzorzec moralny, który ma urzeczywistniać. Z tego powodu ludzkie życie można uznać za opowieść wymyślona przez Boga (co potwierdza ostatnie zdanie dzieła Manna)<sup>117</sup> czy nawet – za Jego żart<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Mówi o niej także Ewangelia, twierdząc, że Jezus zstąpił do Szeolu i wydobył stamtąd wielu umarłych. Zstąpienie do Szeolu może także oznaczać realną śmierć i złożenie do grobu (jedno ze znaczeń Szeolu to właśnie grób); można je także uznać za metaforę zwycięstwa Jezusa nad śmiercią.

<sup>117</sup> „I tak kończy się wymyślona przez Boga piękna historia” (III, 403).

<sup>118</sup> Zgodnie z pieśnią Serach, zniknięcie Józefa „to był tylko żart Boga” (III, 322).

Taki finał powieści można odczytać przynajmniej dwojako. Z jednej strony sugeruje on, że historia Józefa, nawet jeśli nie została wymyślona przez autora, który ją przekazał czytelnikom, to jest jednak historią realną przynajmniej w tym sensie, że została opowiedziana. Niezależnie zatem od tego, czy jej autorem jest Bóg dyktujący natchnionym autorom tekst Biblii, czy też narrator opowiadający fikcyjne wydarzenia powieściowe, bohaterowie są istotami rzeczywistymi, których z dziejów ludzkiej kultury usunąć nie sposób. Wprawdzie Józef nie istnieje w czasie i przestrzeni, nie dzieli zatem naszych codziennych trosk, to jednak istnieje jako wieczny mit, który nadaje sens naszym doświadczeniom i czyni je zrozumiałymi.

Dla Manna akt opowiadania zanurzony w micie to coś znacznie więcej „niż twórczość literacka” w powszechnie przyjmowanym sensie – to akt metafizyczny, współkreacja prawdziwego świata. To nie tylko opowieść o micie, lecz również tworzenie mitu.<sup>119</sup>

Być zatem elementem mitu, to zyskać nieśmiertelność w sensie wieczności i wszechobecności wzorca ludzkiej egzystencji. Wieczność tę możemy określić mianem nieśmiertelności w kulturze; wprawdzie ideą dominującą stała się ona w Europie dopiero w czasach Renesansu, to jednak już w starożytnym Izraelu, ukazanym oczyma Tomasza Manna, stanowiła jedną z możliwych nadziei człowieka na pokonanie niszczącej siły czasu, przemijania i śmierci.

Zakończenie powieści można też odczytać bardziej metafizycznie, jako wyraz przekonania, że całe ludzkie dzieje to odwieczna myśl Boga. Nie znaczy to, że człowiek jako podmiot historii nie istnieje; przeciwnie, jest nawet bardziej realny, niż gdyby jego życie zostało wyłączone z obszaru Bożej Opatrzności, myśl Boga ma bowiem charakter stwórczy. Skoro zatem los Józefa (i każdego z nas) jest opowieścią Boga, to nasze istnienie jest nie tylko rzeczywiste, lecz także wieczne, nic bowiem nie może zostać usunięte z Bożej pamięci dziejów. „Członkowie rodziny Jakuba odgrywają ciągle te same role, traktując własne indywidualne życie jako cząstkę doświadczeń żyjącej mitem zbiorowości”<sup>120</sup>. Ich los spoczywa w ręku Stwórcy, którego wola kieruje wszystkimi zdarzeniami, tworzącymi historię rodu. „Więzy rodzinne są kontynuacją więzów z Bogiem, w nim znajdują ostateczne uzasadnienie swojej trwałości”<sup>121</sup>. Skoro zaś losami człowieka kieruje Bóg, to mamy prawo czuć się bezpieczni a własne życie uznać za usprawiedliwione; naszym ostatecznym przeznaczeniem nie jest zatem Szeol, lecz niebo.

### **Zmartwychwstanie**

Wspominaliśmy już, że los Józefa stanowi zapowiedź losu Mesjasza, który – składając ofiarę z siebie – wykupi ludzkość z niewoli grzechu i śmierci. Znakiem

<sup>119</sup> P. Marciszuk, *op. cit.*, s. 96.

<sup>120</sup> J. Kępa, *op. cit.*, s. 89.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

zbawienia będzie pusty grób oraz zmartwychwstanie wszystkich ludzi; na realność obu wydarzeń wskazał Józef w rozmowie z braćmi. Pokazując im miejsce swego wiecznego spoczynku przywołał symbol pustej czeluści i odwalonego kamienia, stwierdzając, że ziemski grób nie ma mocy zatrzymywania (III, 286). Nie ma zatem „zstąpienia do otchłani, po którym nie nastąpiłaby jej nieuchronna konsekwencja, zmartwychwstanie” (III, 286).

Śmierć to droga do wieczności, w grobie zatem należy widzieć nie kres życia, lecz jego prawdziwy początek<sup>122</sup>; jak bowiem bez bogactwa nie ma ubóstwa a ubóstwa bez bogactwa, tak bez życia nie ma śmierci a bez śmierci – życia (I, 377). Egzystencja ludzka nie oznacza zatem skończonej wędrówki ku nicości, lecz nieskończoną wędrówkę ku Bogu, dawcy życia<sup>123</sup>. O ile jednak Egipcjanie wierzyli w nieśmiertelność jako dalsze życie mające miejsce w zaświatach, o tyle Izraelici pojmowali ją jako trwałą więź z Jahwe, rozpoczętą już na ziemi i kulminującą wskrzeszeniem wszystkich umarłych.

Niezależnie od tego, kiedy nastąpi zmartwychwstanie – bezpośrednio po śmierci każdego człowieka, czy też u kresu czasów – już teraz wyznacza prawdziwy sens śmierci, w której powinniśmy widzieć nie zstąpienie do państwa umarłych (jak sądzili Egipcjanie), lecz wstąpienie do chwały Bożej, przykładem którego był los Henocha. Człowiek ten, zdaniem Józefa, „był taki mądry i pobożny, tak odczytany w tablicy tajemnic, że odsunął się od ludzi – a pan go zabrał, tak iż go więcej nie widziano” (I, 78). Bóg uczynił go aniołem, pozwalając mu cieszyć się swoją obecnością na wieki (I, 78). Jak już wspomniałem, ideę wzięcia do nieba bez konieczności umierania przywołał także Jakub, życząc takiego losu swej wnuczce Serach, krzepiącej go śpiewem o życiu Józefa (III, 334). Zdaniem narratora powieści życzenie to mogło się spełnić, Izraelici wierzyli bowiem, że Serach żyła jeszcze w czasach Mojżesza, któremu nawet miała wskazać grób Józefa. Nazywana Niewiastą-Mędrzynią uważana była za żyjącą wiecznie, nie zachowało się bowiem żadne świadectwo jej śmierci (III, 334).

Mit Henocha i Serach przekonuje, że ostatecznym celem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, które w przypadku świadków Jahwe, niesplamionych grzechem, może się dokonać bez konieczności śmierci<sup>124</sup>. W przypadku grzeszników konieczne jest oczyszczenie, elementem którego jest Sąd Ostateczny dokonujący się po śmierci. Izraelici jednak, wbrew Egipcjanom, nie utożsamiali go z matematycznie rozumianą sprawiedliwością, wyznaczającą los pośmiertny, lecz pojmowali go jako całkowitą przejrzystość sumienia. Umierający Jakub przekonywał synów, że teraz całe jego życie leży przed nim w prawdzie, wszystkie zdarzenia bowiem ukazały swój ostateczny sens (III, 390). Sąd nie ma zatem

<sup>122</sup> Śmierć i życie przestają być opozycjami; w życiu jest bowiem śmierci a w śmierci – życie (I, 338).

<sup>123</sup> Historia Józefa wskazuje, że celem człowieka jest powrót do utraconej jedności z Bogiem. Por. J. Kępa, *op. cit.*, s. 94.

<sup>124</sup> Podobną ideę wyraża katolicki dogmat o wniebowzięciu matki Jezusa, Maryi, z ciałem i duszą bezpośrednio do nieba.

charakteru potępiającego, lecz usprawiedliwiający, wskazując na miłosierdzie Boga, który chce zbawić wszystkich. Wprawdzie nikt nie ma gwarancji, że jego nadzieje zostaną urzeczywistnione, to jednak każdy ma prawo ufać, że Stwórca nie opuści go ani w życiu, ani w śmierci. To zatem, co – z perspektywy zmysłów – jawi się jako ostateczny kres i absurd, z perspektywy wiary może się okazać nieskończonym życiem w Bogu. Jeśli jednak wiara ta ma stać się fundamentem ludzkiego życia, to musi zyskać dodatkowe świadectwo w postaci zbawczej ofiary Mesjasza; ideę tę z całą mocą będą głosić uczniowie Chrystusa, obwieszczając światu nie tylko Jego śmierć, lecz także zmartwychwstanie. Sugeruje to, że istotą życia Izraelitów jest ufne oczekiwanie na zbawienie; dla tych, którzy uwierzyli, że dokonał go Chrystus, symbolem nowej ery w dziejach ludzkości jest Rzym, do którego wyruszył Apostoł Piotr, by głosić Dobrą Nowinę o zwycięstwie życia nad śmiercią i przebaczenia nad grzechem. Literacką interpretację tej idei stanowi przywołana wcześniej inna powieść Tomasza Manna – *Wybraniec*.

*Ireneusz Ziemiński*

**The Problems of Death and Hope for Immortality in *Joseph and His Brothers* by Thomas Mann**

*Abstract*

The aim of the paper is to reconstruct the ideas of death and eternal life in the novel *Joseph and His Brothers* by Thomas Mann. The author contrasts the mystical vision of immortality as becoming united with God, preached by pharaoh Akhenaten, with the mythical concept of life after death, typical to folk religion spread by Egyptian priests. Since there is a similar tension in the beliefs of ancient Israelites (Joseph sees eternal life as becoming united with God, even though most people believe in the traditional model of immortality of a nation, not an individual), an understanding between the two spiritual leaders of their nations, Akhenaten and Joseph, turns out to be possible. They both believe that God is inexpressible, and are ready to admit that every religious tradition is one-sided, presenting only one dimension of God; therefore, none can be considered entirely true. Because of that, Akhenaten, and even more so Joseph, lean towards religious syncretism, while believing that converting anyone to their own religion is pointless. Both, as characters in Mann's novel, also forecast the Christian concept of eternal life as divinization of humans, possible because of Christ's Incarnation.

*Keywords:* *Joseph and His Brothers*, Thomas Mann, God, Egyptian, Israelites, ideas of death, eternal life, mystical vision of immortality.

