



**MONIKA WOŹNIAK**

UNIwersytet Warszawski

## **MYŚLEĆ HISTORIĘ: WĄTKI HEGLOWSKIE W *JÓZEFIE I JEGO BRACIACH* THOMASA MANNA**

Paul Ricoeur, poddając analizie konfigurację czasu w *Czarodziejskiej górze*, czyni znaczące spostrzeżenie: „to nie niejasność, lecz ironia narratora (...) czyni przesłanie dzieła trudnym do odczytania” [Ricoeur 2008, 193]. Uwaga owa pozostaje w mocy w odniesieniu do *Józefa i jego braci*. Mann kluczy, zapętla własne koncepcje, mnoży hipotezy, stawia je pod znakiem zapytania, dyskredytuje treść stylistyką. Łagodna drwina nad świadomością siebie i czasu głównego bohatera miesza się z szacunkiem, a żargon naukowy przeplata z paranaukowymi hipotezami. Pierwszym impulsem do napisania powieści była pokusa „rozbudowania historii w szczegółach”, przy czym pisarz zauważa, że

Dokładność, realizm, to złudzenie, gra, pozór, urzeczywistnienie i unaocznienie osiągnięte za pomocą wszystkich środków języka, psychologii, techniki opisu i ponadto jeszcze komentarza — mające swój najgłębszy fundament, przy całej swej powadze, w humorze (...) naukowość, zastosowana do rzeczy całkiem nienaukowej i bajecznej, staje się ironią [Mann 1975, 376-377].

Podobnie jednak jak w przypadku *Czarodziejskiej góry* nie oznacza to oczywiście, że za tą fasadą konwencjonalnej gry nie kryje się coś więcej. Sam Mann, tłumacząc się z wyboru biblijnego tematu, dużo mówi o czasie: o czasie epoki, „duchu czasu”, ale też swoim czasie, wieku, w którym dojrzeva się do podobnych tematów. Jacek Kępa, wiążąc *Józefa i jego braci* z ideą środka, syntezy tego, co różnorodne, nie waha się nazwać powieści „szczytowym punktem rozwoju historiozoficznych koncepcji pisarza” [Kępa 2008, 101]. Mann zaś idzie jeszcze dalej, nazywając swoje dzieło wprost „symbolem ludzkości” [Mann 1975, 390].

Celem poniższej pracy jest ukazanie wątków wspólnych tetralogii Manna i myśli filozoficznej autora *Fenomenologii ducha*. Hegel jest stosunkowo rzadkim odniesieniem dla koncepcji Manna, zawartych w *Józefie i jego braciach*; podkreśla się raczej wpływ koncepcji Junga i Kerényi'ego. Nieczęsto zauważa się natomiast, że Mann, wykorzystując ich propozycje, zarazem dodaje do nich nowe elementy, zbliżające go właśnie do swoiście rozumianego heglizmu. Skupiłam się na zagadnieniu czasu, będącego dla obu wspomnianych twórców problemem kluczowym, szczególną uwagą obdarzając problem rozwoju historycznego i wieczności w obu koncepcjach.

\*\*\*

Kluczowe znaczenie dla zawartej w *Józefie i jego braciach* koncepcji czasu ma niewątpliwie połączenie powtarzalności z rozwojem historycznym. Powtarzalność jest obecna zarówno w konstrukcji fabuły i stylistyce powieści, jak i świadomości bohaterów, by przypomnieć chociażby Eliezara, opowiadającego historię swoich poprzedników w pierwszej osobie. Powtórzenie nie jest jednak w powieści dokładnym, mechanicznym niejako odtworzeniem przeszłości, lecz aktualizacją mitycznego schematu, nowym wypełnieniem archetypicznego wzorca; sam Mann nazywa je następstwem, naśladownictwem, powtórzeniem i terazniejszym urzeczywistnieniem. Co ważne, mit, choć pozwala nam odnaleźć sens własnej egzystencji we wzorze mitycznym, nie determinuje naszego działania.

Jednocześnie Mann bardzo silnie podkreśla znaczenie postępu. Na kartach tetralogii nieraz pojawia się obraz tych, którzy tkwią w przestarzałym, zanegowanym już przez ducha systemie zasad moralnych i obyczajów: odnajdujemy ten rys w opisach Egiptu czy konstrukcji postaci Labana. We wspomnianym już odczycie Mann wiąże religijność z uwagą i posłuszeństwem: uwagą skierowaną na rozwój ducha i posłuszeństwem dopasowywania świata do tej przemiany. To, co niegdyś było sprawiedliwe i właściwe, przestaje takim być, staje się obrazą Boga i głupotą w obliczu Boga, staje się niedopuszczalne. Wiąże się to niewątpliwie z rozwijaniem przez Manna obrazem ewoluującego Boga. Zgodnie z wizją przedstawioną w tetralogii, Bóg nie tylko podlega zmianie, ale zmiana ta ma charakter

historyczny: dokonuje się wysiłkiem człowieka. Izrael prowadzi tułaczy tryb życia, ponieważ służy

Bogu przyszłości, w którego myśli powstawały niewyraźne i wielkie, dalekosiężne sprawy, który właściwie sam, wraz ze swymi dojrzewającymi planami na temat woli i świata, znajdował się dopiero w stadium powstawania i dlatego był Bogiem niepokoju, Bogiem troski, który chciał być poszukiwany i dla którego na wszelki wypadek trzeba było być wolnym, swobodnym i gotowym do drogi [Mann 1988, I, 41].

Bóg jest wymyślany przez człowieka czy też rozpoznaje się — Mann bowiem świadomie unika w tej kwestii jednoznaczności — tylko w człowieku i dzięki jego świadomości. Do samowiedzy dochodzi poprzez człowieka, a jednocześnie najwyższym przeznaczeniem człowieka jest owo poszukiwanie Boga, który chce być poszukiwany. Ubieganie się o Boga, wypracowywanie Boga jest poszukiwaniem własnej istoty.

Interpretacja czynnika pozwalającego na spójność połączenia powtarzalności i postępu wywołuje szereg dyskusji<sup>1</sup>. Rosyjski badacz, Anatolij Fiodorow [Fiodorow 1981, 209-249], upatruje połączenia mitycznego powrotu z postępowaniem historycznym w racjonalizacji mitu. Ewolucja głównego bohatera prowadzi go do przewyciężenia ograniczoności tradycji i uświadomienia sobie własnego miejsca w historii, co motywuje wybór Józefa jako figury centralnej: to w nim dokonuje się harmonijne połączenie tradycji i nowatorstwa, piękna i intelektu, kontemplacji i działalności praktycznej. Józef przewycięża jednostronność mitu na drodze syntezy pierwiastka indywidualnego i kolektywnego, wyrastając ponad epokę przede wszystkim swoim zrozumieniem Boskiego planu. Koncepcja ta współgra również z mitem o upadku duszy, pozwalając utożsamić schemat mityczny z przewyciężaniem rozdźwięku na drodze świadomości, co może wywołać skojarzenia z pracą negatywności u Hegla. Sama konstrukcja bohatera odpowiada zresztą doskonale obrazowi wielkości ze wstępu do *Wykładów z filozofii dziejów*, gdzie tak dużą rolę odgrywa poznanie

---

<sup>1</sup> Z pominiętych przeze mnie propozycji wymienić można chociażby Henry'ego Hatfielda, który dopatruje się połączenia historii i mitu w kategorii zastępowalności [Hatfield 1979, 72]. Warto wspomnieć również Joan Dassin, która dopatruje się konfliktu między wiecznie powracającym schematem i czynnikiem indywidualnym [Dassin 1971, 262-90].

Boga, a rozum zostaje wprost utożsamiony z rozumieniem dzieła Boskiego [Hegel 1958, 55].

Zdaniem Susan von Rohr Scaff, połączenie historii i mitu jest możliwe dzięki uznaniu mitu za fenomen swoiście ludzki i podlegający zmianie. Mit umiejscowiony został przez badaczkę w ludzkiej pamięci, stając się właściwie historycznie zmiennym wyobrażeniem uniwersalnego. Von Rohr Scaff jest świadoma, że takie połączenie nie zostało nigdzie przez Manna wyeksplikowane, uważa ona jednak, że Mann w ogóle nie objaśnia w *Józefie i jego braciach* relacji historii i mitu.

Badaczka nie waha się przywoływać pojęcia *Aufhebung*, które miałyby być tutaj tajemnicą powtórzenia, jednoczesnym zachowaniem i zniesieniem przeszłości poprzez kontynuację wiecznej istoty. Tej samej zasadzie rozwoju podlega Bóg, przy czym, jak zastrzega von Rohr Scaff:

*Aufhebung* w *Józefie* nie znaczy jednak, że powtarzający się archetypicznie bóg jest ustalonym, samoidentycznym paradygmatem, transcendentnym obrazem figuratywnej historii. Raczej, jak u Hegla, boski duch rozwija się ku wiedzy absolutnej [*complete wisdom*] poprzez negację i afirmację „wiecznie obecnych” form kultury [Rohr Scaff 1990, 185].

Badaczka uważa, że Mann *explicite* wiąże ową *Aufhebung* z powtórzeniem archetypu i kontynuacją wiecznej istoty. Odwołuje się tu ona do fragmentu:

A kiedy Józef w Sychem lub Bet-lahama w pełni lata, podczas „święta płaczących niewiast”, „święta palenia lamp”, owego święta Tamuza, wśród łkania fletów i radosnej wrzawy, przeżywał w wyrazistej terażniejszości gwałtowną śmierć „zaginionego syna”, młodzieńca bożego, Usiri-Adonai, i jego zmartwychwstanie, wówczas działało właśnie owo zatrzymanie czasu w tajemnicy (*Aufhebung der Zeit im Geheimnis*), które nas interesuje, ponieważ odsuwa ono wszelkie logiczne zarzuty w stosunku do myśli, która w każdym nawiedzeniu przez powódź od razu dopatrywała się potopu [Mann 1988, I, 25].

sugerując, że połączenie mitycznego powrotu i postępu historii wpływa z Mannowskiej konstrukcji świadomości judaistycznej. Nie ulega wątpliwości, że dość swobodnie zostały tu połączone dwie

koncepcje. *Aufhebung* jako zasada rozwoju u Hegla nie odnosi się do czasu (wątpliwe pozostaje również, czym w kontekście heglizmu miałyby być owe „wiecznie obecne” formy kultury), a Mann — choć używa pojęcia *Aufhebung* — nie łączy go z postępowaniem historycznym. Jednocześnie rozwijana przez Manna koncepcja połączenia w rozwoju historycznym powtórzenia i postępu w sposób naturalny przywodzi na myśl heglowskie *Aufhebung* jako zniesienie i zachowanie.

Jest jednak u Hegla ustęp, w którym zniesienie pojawia się w dokładnie takim jak u autora *Józefa i jego braci* znaczeniu. W rozprawie *O różnicy* między Fichteańskim i Schellingańskim systemem filozofii Hegel, komentując system Fichtego, przeciwstawia się jego koncepcji wieczności jako nieskończonego progresu:

Jeżeli czas ma być totalnością, jako czas nieskończony, to sam czas zostaje zniesiony i nie było konieczne, aby uciekać się do jego imienia i do progresu przedłużonego bytu konkretnego. Prawdziwe zniesienie czasu (*Aufheben der Zeit*) jest bezczasową terażniejszością, jest to wieczność, a w niej dążenie i trwanie absolutnego przeciwstawienia nie wchodzi w rachubę [Hegel 1992, 111].

Prowadzi nas to do pytania, zwłaszcza wobec wczesności *Differenzschrift*, o miejsce wieczności w myśli niemieckiego filozofa. W paragrafie 258 *Encyklopedii nauk filozoficznych* czytamy:

(...) To, co prawdziwe, idea, duch, jest czymś *wiecznym*. — Lecz pojęcie wieczności nie może być brane w sensie negatywnym, jako abstrakcja od czasu, tak żeby wieczność istniała niejako poza czasem. A już na pewno nie w takim sensie, iż miałyby ona następować *po czasie* [Hegel 1990, 274].

Michelet w uzupełnieniach do *Encyklopedii...* powróci do obrazu wieczności jako bezczasowej terażniejszości. Terażniejszość ta jednak różni się od *Tu* i *Teraz*, o których mówi słynny fragment z *Fenomenologii...*, od *Teraz*, będącego abstrakcyjnym momentem, znikaniem w niczym, w kontekście którego Hegel pisał o skończonej terażniejszości:

Absolutna ponadczasowość różni się od trwania; jest to wieczność, a nie czas naturalny. Lecz czas sam jest w swoim pojęciu wieczny; więc jest on, nie jakiś czas, nie Teraz, ale czas jako czas w swoim pojęciu

(...) wiecznością i dlatego również absolutną terażniejszością [Hegel 1970, 50].

To, co nazywa się enigmatycznie beczasową terażniejszością, jest sposobem istnienia Ducha, który istnieje w czasie, ale czasie unicestwionym. Kluczowe znaczenie dla zrozumienia Heglowskiego myślenia o czasie ma *Wiedza absolutna*, gdzie czas okazuje się przeznaczeniem ducha, który nie doszedł jeszcze do pełnego rozwoju, a jednocześnie czasem pojęcia absolutnego, co związane jest z jego miejscem jako oglądanego czystego pojęcia na ścieżce eksterioryzacji i powrotów do siebie, na drodze stawania się Ducha. Michael Murray mówi w tym kontekście o różnicy między duchem „w” czasie i duchem „jako” czas, gdzie to drugie miałoby być rozpoznaniem przez Ducha identityczności Czasu i Pojęcia, rozpoznania czasu jako formy życia Ducha [Murray 1981, 691 i n.].

Również u Manna pojawia się obraz beczasowej terażniejszości. Tetralogię rozpoczyna, jak pamiętamy, obraz studni przeszłości, dopełniony natychmiast rozważaniami nad aporetycznością pytania o początek. Przy głębszym wejrzeniu uderzyć musi czytelnika konsekwentność metaforyki prologu: Mann nieustannie stawia przed nami obraz opowiadania jako podróży czy wędrówki, i to podróży „w dół”, czy — jak wprost nazywa rzecz prolog — podróży do piekieł. Celem wędrówki jest świat śmierci, a zadaniem narratora, a zarazem czytelnika, staje się wypełnieniem schematu wędrówki mitycznej. Spoglądamy w studnię przeszłości, która okazuje się studnią pogrzebanego Józefa. Śmierć, w której się zanurzamy, jest to jednak właściwie śmierć przewyciężona, będąca dopiero właściwym życiem, to znaczy życiem wyzwolonym z okowów czasu, życiem wieczności i wszechobecności.

Właściwym oddaniem tajemnicy tej syntezy życia i śmierci jest dla Manna święto, misterium powrotu, jednoczące przeszłość i przyszłość, to znaczy znoszące czas w terażniejszości, która jest zarazem wiecznością. Formą tego święta okazuje się zaś opowiadanie:

O, święto opowieści, tyś uroczystą szatą tajemnicy życia, ty bowiem stwarzasz beczasowość dla umysłu ludu i zaklinasz mit, by się rozegrał się w dokładnej terażniejszości! [Mann 1988, I, 43]

— mówi Mann w Prologu, zaś gdzie indziej nazwie je „pięknym świętem opowiadania i budzenia do życia”.

Zamiar, który mógł się wydawać początkowo destrukcyjny dla mitu — przyzwyczajeni jesteśmy bowiem do myślenia o micie jako „czystej” archetypiczności, pozbawionej swojego „tu” i „teraz” — to znaczy zamiar wypełnienia mitycznej historii szczegółami, w istocie potwierdza mit, i to na wyższym poziomie: przenosząc mityczną historię w terażniejszość, aktualizuje ją, staje się świętem.

Owo „tu” i „teraz” nie jest oczywiście izolowanym punktem. Teraźniejszości nie można oddzielić od przeszłości i przyszłości, nawet jeśli formy gramatyczne są tylko jedną z form objawiania się czasu. Wieczność, znosząc je, jednocześnie je jednoczy. Dla Hegla

Niebyt bytu, na którego miejsce wkroczyło teraz, jest przeszłością; byt niebytu, który jest zawarty w terażniejszości, jest przyszłością. W pozytywnym znaczeniu czasu można więc powiedzieć: tylko terażniejszość jest, przed i po nie jest; ale konkretna terażniejszość jest rezultatem przeszłości i jest brzemiennea przyszłością. Prawdziwa terażniejszość jest zatem wiecznością [Hegel 1970, 55].

U Manna terażniejszość również posiada ową dwuwymiarowość: jej ugruntowanie ująć można z jednej strony w teologicznym pojęciu anamnezy<sup>2</sup>, z drugiej zaś — prefiguracji (jako występowania pewnej figury typicznej, zapowiadającej czy też wskazującej na inną). Święto, jak już zaznaczaliśmy, jest każdorazowo aktualizacją i powtórzeniem. Jednocześnie autor naznacza historię Józefa piętnem chrystologicznym: stróż studni może zatem ze spokojem tłumaczyć Rubenowi (a zarazem przecież czytelnikom) swoją obecność:

...spełnienie dokonuje się powoli, spełnienie zaczyna się i próbuje się raz i drugi dokonać i stanowi już chwilową terażniejszość na niebie i ziemi, ale jeszcze nie jest tą prawdziwą terażniejszością, lecz dopiero

---

<sup>2</sup> Pojęcie anamnezy, jako uobecniającego przypomnienia, jest podstawowym pojęciem teologii sakramentów. Opiera się ono z jednej strony na wciąż odnawianym przeżywaniu pewnego doświadczenia, z drugiej zaś na świadomości, iż zbawcze wydarzenia są w Bogu absolutną terażniejszością. Wydarzenia te nie tracą przy tym swojego charakteru historycznego; mamy tu do czynienia z jednorazowością, nie cyklicznością, ale jednorazowością realizowaną i aktualizowaną wciąż na nowo przez wspólnotę Kościoła, w której dane wydarzenie staje się zbawczym także dla celebrujących [Vorgrimler 2005, 8-9].



próbą i obietnicą. (...) ja także siedzę tu poniekąd tylko tytułem próby i tymczasowo [Mann 1988, I, 520].

Zatrzymanie czasu w tajemnicy i teraźniejszości dokonuje się więc poprzez związanie teraźniejszości z przeszłością i przyszłością, „tajemnicy pomieszczenia tradycji i przepowiedni” [Mann 1988, I, 24].

Refleksja nad prefiguratywnym wymiarem teraźniejszości, nad zawartą w opowieści o Józefie zapowiedzią doprowadza nas do zagadnienia celu historii. Enigmatyczne wyrażenie „prawdziwa teraźniejszość” pojawiło się już w naszych rozważaniach; zanim jednak postaramy się rozświetlić jego znaczenie, naszkicujmy pokrótce główne zarysy rozwiązania Heglowskiego. W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel kreśli obraz celu historii jako urzeczywistnienia wolności. Szczegółowa analiza tego pojęcia u Hegla pozwala nam jednak zauważyć, że — mimo iż problematyka wolności nie pojawia się w zasadzie w *Józefie i jego braciach* — cele historii w obu koncepcjach wykazują punkty zbieżne. Hegel, pisząc o państwie jako rzeczywistości wolności konkretnej, zaznacza:

Wolność konkretna polega na tym, że jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny rozwój i uznanie swego prawa dla siebie (w systemie rodziny i społeczeństwa obywatelskiego), a także przechodzą z jednej strony w interes ogółu, a z drugiej uznają zgodnie z własną wiedzą i wolą ten interes ogółu za swego własnego *substancjalnego* ducha i *czynne* są dla niego jako swego *ostatecznego celu* [Hegel 1969, 245-246].

Uznając dwuaspektowość wolności, jej wymiar? indywidualny i obiektywny (jako autonomię rozwoju różnych dziedzin życia społecznego), Hegel wiąże wolność, a przez to i cel historii, z jednością tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne [Kuderowicz 1981, 23 i nn.]. Podobna intencja przyświeca Mannowi, gdy tworzy on swoją wizję właściwej, czy też, jak nazywa ją von Rohr Scaff, „otwartej tożsamości (*open identity*)” [Rohr Scaff, 1987, 65-106]:

Pobożność jest bardzo bliskim związaniem wewnętrznym świata z dziejami własnego „ja” i jego zbawienia (...) bliskie związanie wewnętrzne nie oznacza zawężenia i wysoka ocena własnego „ja” bynajmniej nie ma być jego wyodrębnieniem, odcięciem i stwardnieniem wobec powszechności, wobec tego, co poza- i



ponadindywidualne, słowem, wobec wszystkiego, co sięga poza „ja”, ale w czym ono ponownie rozpoznaje swe dostojne odbicie [Mann 1988, III, 405-406].

Mann zatem, odwołując się do religijnych kategorii pobożności i dostojności, a także Heglowskiej dialektyki rozpoznania i powrotu do siebie, jako właściwą postawę wobec historii przedstawia związenie własnych losów z dziejami świata tak głębokie, aby to, co indywidualne, utożsamiło się z tym, co powszechne. Jednostka potwierdza się na wyższym poziomie, na poziomie „uświęcenia”, dopiero poprzez rezygnację z siebie w tym, co „wiecznietrwałe”.

Gwarantem wolności u Hegla jest Rozum; urzeczywistnienie wolności to sprawa postępującej racjonalizacji [Kuderowicz 1981, 25]. Choć trzeba pamiętać, że moralność u Manna ma jednoznacznie religijny charakter, warto przywołać tu opinię von Rohr Scaff:

W latach trzydziestych Mann mówił, że jego misją w Józefie była korekta błędnych wyobrażeń o ludzkiej naturze, tkwiących w faszystowskim wypaczeniu mitu. Pisarz wierzył, że Europę opanował szal mitu, który był niczym więcej niż „modnym irracjonalizmem”. Pod hipnotyzującym wpływem Hitlera, ludzie zaczęli wierzyć zbyt mocno w mroczne mityczne moce nieświadomego, za mało biorąc pod uwagę oświecające [*enlightening*] właściwości umysłu [Rohr Scaff, 1987, 65].

„Mityczność” historii i osobowości w tetralogii nie ma więc charakteru anty-oświeceniowego czy irracjonalistycznego; wręcz przeciwnie: właściwy humanizm, zdaniem Manna, nie ucieka się do instynktów, lecz do poznania. Charakterystyczne w tym kontekście jest przeniesienie ciężaru postawy religijnej na poznanie Boga, a także podkreślenie wysiłku i odpowiedzialności indywidualnej.

Osobną kwestią pozostaje kwestia umiejscowienia kresu historii u Hegla. Przywołać tu trzeba oczywiście Kojève’a. W jego interpretacji „uznanie wszystkich przez wszystkich” ma miejsce w ogólnoświatowym i ostatnim Państwie, w którym kulminuje historia. Ostatnie Państwo charakteryzuje całkowita stagnacja. Jednocześnie interpretacja ta kres samowiedzy widzi w systemie heglowskim w „samowiedzy Napoleona”.

Interpretacja taka napotkała oczywiście silny sprzeciw, nie tylko w swych szczegółach, od których abstrahujemy, wymagałoby to bowiem przedstawienia ewolucji myśli Kojève'a o posthistorii, która nie jest dla naszych celów istotna, ale i w głównych zarysach<sup>3</sup>. Jak dobitnie ujmuje to Ricoeur, „teraźniejszość, w której odkłada się wszelka przekroczona przeszłość, ma dość sprawczej mocy, by nigdy nie skończyła się rozwijać w pamięci oraz w antycypacji” [Ricoeur 2008, 293]. Nie sposób jednak przeoczyć znaczenia Państwa w kontekście celu historii, choć — jak słusznie zauważa Zbigniew Kuderowicz — państwo jest rzeczywistością jedynie wolności konkretnej, pełne zaspokojenie wolności zaś realizuje się dopiero w filozofii [Kuderowicz 1981, 34 i nn.].

W *Józefie i jego braciach* cel dziejów jest nie celem politycznym, lecz teologicznym. Prawdziwą teraźniejszością jest Chrystus<sup>4</sup>, a projektowanym celem historii — zjednoczenie ducha i świata, zasady przeszłości i przyszłości, harmonijne połączenie pierwiastka bosko-ludzkiego. Jeśli myśl Hegla dąży do zeświecczonej teologii, w tetralogii o biblijnym bohaterze Mann uprawia zsakralizowaną literaturę. Nie da się jednak ukryć, że pisarz tworzy pewną umieszczoną w mitycznej przeszłości utopię. To czasy Józefa są czasami harmonii między przeciwstawnymi pierwiastkami, czasami, w których jednostka nie utraciła jeszcze właściwego rozumienia swojego ja. Jednocześnie jednak dzięki zaangażowaniu mitu z jego schematyzmem, poprzez koncepcję wiecznej teraźniejszości i powrotu, historia nie traci swojego drugiego wymiaru, wymiaru antycypacji przyszłości. Jacek Kępa, wskazując na właściwą intencję owej utopii, stwierdza:

Opowieść o Józefie to zakamufLOWANA starożytnością utopia, przedstawiająca wypełniony człowieczeństwem świat dobra i bezpieczeństwa, zbudowany na tradycjach niemieckiego mieszczaństwa protestanckiego [Kępa 2008, 100].

<sup>3</sup> Zob. np. artykuł Michaela S. Rotha [Roth 1985, 293-306]. Krytyczne omówienie poglądów Kojève'a znajdzie również czytelnik w książce Ewy Nowak-Juchacz [Nowak Juchacz, 1999].

<sup>4</sup> Hermann Kurzke, zauważając aluzje chrystologiczne, deprecjonuje jednak ich znaczenie, traktując Chrystusa jedynie jako jedną z wielu aktualizacji schematu mitycznego. Wydaje się jednak, że wynika to właśnie z niezauważenia prefiguratywnego charakteru tych aluzji, kulminującego w idei „prawdziwej teraźniejszości” [Kurzke 2005].

Józef jest „małym Bogiem”, prefiguracją Chrystusa, a jednocześnie powtórzeniem *adama kadmona*, przez co pozwala pisarzowi na wysunięcie pewnego rodzaju diagnozy współczesności. Harmonijnie łączy on pierwiastek świecki i religijny, co kulminuje w wyniesieniu go na namiestnika Egiptu.

Również Hegel podkreśla nierozłączność państwa i religii, rozumianej przez niego jako substancjalność państwa. To, co etyczne, ma swoje korzenie i podstawę w religijności, o ile zawarta w niej idea Boga jest ideą prawdziwą. Stąd wyższość protestantyzmu nad opartym na zniewoleniu katolicyzmem. Jak pisał Hegel,

W ten sposób ostatecznie zasadą sumienia religijnego i etycznego staje się, w sumieniu protestanckim, jedna i ta sama zasada — wolny duch znający siebie w swojej rozumności i prawdzie. Ustrój i ustawodawstwo, jak też działania wprowadzające je w życie, mają za swą treść zasadę i rozwój etyczności wywodzącej się i mogącej się wywodzić tylko z prawdy religii, która została sprowadzona do swojej pierwotnej zasady i dopiero dzięki temu jest jako taka czymś rzeczywistym. Etyczność państwa i jego religijna duchowość stanowią w ten sposób dla siebie nawzajem mocne gwarancje [Hegel 1990, 555-556].

Zarówno Hegel, jak i Mann wychodzą z pewnego doświadczenia nowocześnieści; zarówno pierwszemu, jak i drugiemu marzy się przewyciężenie przeciwieństwa między pierwiastkiem religijnym i świeckim, przewyciężenie „kryzysu rozdwojenia życia”, jak pisał o Heglu Habermas [Habermas 2000, 32]. „To był ogromny błąd naszych czasów, że chciano te nierozłączne rzeczy traktować jako dające się od siebie oddzielić” — pisał Hegel [Hegel 1990, 549], a Mann — przynajmniej w okresie pisania *Józefa i jego braci* — mógłby powiedzieć to samo o swojej epoce.

\*\*\*

Zamiarem powyższej pracy nie była oczywiście wyczerpująca analiza *Józefa i jego braci*, tym mniej zaś — pretendujące do jakiegokolwiek pełniłości porównanie systemu Heglowskiego z koncepcją Manna. Wskazując na elementy skłaniające do traktowania Hegla jako

ważnego odniesienia (koncepcja rozwijającego się Absolutu, wieczności jako beczasowej terażniejszości, zagadnienie kresu historii), starałam się ukazać również ogólne intencje, przyświecające obu autorom — przede wszystkim potrzebę racjonalności i dążenie ku syntezie. Wskazywałam już na swoiste doświadczenie nowoczesności, które legło u podstawy owych syntetyzujących tendencji. Znaczenie dla bliskości obu prezentowanych stanowisk, jeśli można tak nazwać literacką bądź co bądź wizję autora *Czarodziejskiej góry*, ma też zapewne ich zaplecze światopoglądowe, przede wszystkim protestantyzm i, być może w nieco mniejszym stopniu, mieszczaństwo.

Tym, co uderza w obu tych koncepcjach, jest projektowany charakter własnej działalności. Dla Hegła jego system stanowi miejsce, w którym Duch może poprzez pracę pojęcia doprowadzić szczyble swojego rozwoju do poziomu samowiedzy, Mann zaś niejednokrotnie wspomina o tetralogii jako punkcie, w którym historia Józefa uzyskuje świadomość.

W obu prezentowanych stanowiskach, mimo kluczowej roli, jaką odgrywa w nich zmiana i rozwój, bardzo duże znaczenie ma pojęcie wieczności. Rozwiązanie konfliktu, który się tu zarysowuje, jest sprawą bardzo trudną. Starałam się ukazać możliwe interpretacje stosunku zmiany i powtórzenia w *Józefie i jego braciach* oraz czasu zniesionego i czasu jako pojęcia u Hegła, zdaję sobie jednak sprawę, że kwestia ta wywołuje duże spory interpretacyjne. Ricoeur zarzucił kiedyś Hegłowi, że jego filozofia „znosi samo pojęcie historii, skoro „teraźniejszość — zrównana z tym, co rzeczywiste — znosi różnicę między sobą a przeszłością” [Ricoeur 2008, 294]. Myśl Manna, rozwijająca się pomiędzy pojęciami historycznego rozwoju i mitycznego powtórzenia, napotyka tę samą aporię.

## BIBLIOGRAFIA

- Dassin, J., 1971, *The Dialectics of Recurrence: The Relation of the Individual to Myth and Legend in Thomas Mann's Joseph and his Brothers*, [w:] „Centennial Review”, 15 (1971).
- Fiodorow, A., 1981, *Tomas Mann, Wriemnia deszewrow*, Moskwa: Izdatelstwo Moskowoskogo Uniwersiteta.
- Habermas, J., 2000, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Hatfield, H., 1979, *From The Magic Mountain: Mann's Latter Masterpieces*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kępa, J., 2008, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, Wrocław: Atut.
- Hegel, G. W. F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1969, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1970, *Werke in 20 Bänden*, bd. 9, Frankfurt.
- Hegel, G. W. F., 1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1992, *Prezentacja systemu Fichtego*, przeł. J. Krakowski, [w:] „Nowa Krytyka”, 2 (1992).
- Kuderowicz, Z., 1981, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa: KiW.
- Kurzke, H., 2005, *Tomasz Mann. Życie jako dzieło sztuki*, przeł. E. Kowynia, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Mann, T., 1975, *Józef i jego bracia” (odczyt 1942)*, [w:] tenże, *Wybór nowel i esejów*, przeł. M. Żurowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mann, T., 1988, *Józef i jego bracia*, przeł. E. Sicińska, M. Traczewska, Warszawa: Czytelnik.
- Murray, M., 1981, *Time in Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, [w:] „The Review of Metaphysics”, 4 (1981).
- Nowak-Juchacz, E., 1999, *Hegel Alexandre Kojeve'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.

- Ricoeur, P., 2008, *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Roth, M. S., 1985, *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, [w:] „History and Theory”, Vol. 24, No. 3. (Oct., 1985).
- Rohr Scaff, S. von, 1987, „Time and the self in Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder, Der Zauberberg, Doktor Faustus*”, Arizona: University of Arizona.
- Rohr Scaff, S. von, 1990, *The Dialectic of Myth and History: Revision of Archetype in Thomas Mann's Joseph Novels*, [w:] „Monatshefte”, 82 (1990).
- Vorgrimler, H., 2005, *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum.

## **ABSTRACT**

### **HEGELIAN MOTIVES IN THOMAS MANN'S *JOSEPH AND HIS BROTHERS***

The article discusses relations between Thomas Mann's *Joseph and his brothers* and Hegelian conception of history and time. These two names are rather rarely linked together; in spite of Susan von Rohr Scaff's works, the issue remains unexplored. I point out the similarities between Mann's and Hegel's understanding of eternity, the end of history and Absolute. Comparing their writings, I also refer to their cultural and historical background, suggesting that their common experience of modernity affects the tendency to synthesis that joins them.