

МИТИЧЕСКОТО В РОМАНА НА ТОМАС МАН „ИОСИФ И НЕГОВИТЕ БРАТЯ“

КАЛИН ЯНАКИЕВ

1.

Специфична черта на библейската митологичност е формата на времепротичането в повествованието. И при най-бегъл поглед интригуват съвременните ни възприятия — предопределеността и финализъмът на това времепротичане. Твърде ярко са изявиени тези две характеристики тъкмо в оригиналната библейска история за Иосиф (типична повест за „избраника“, за любимеца на божеството, комуто е предопределена трагично-отговорна мисия). Нека отначало разгледаме как тези две характеристики на библейското митическо „нарацио“ (разказна стихия, типична форма на повествуването) — предопределеността и финализъмът, са моделирани от Т. Ман в романа му.

Конкретната история на Иосиф — именно като конкретна, уникална, за първи и единствен път случваща се история — не може, разбира се, да представлява някаква „трябваща“ да се осъществи, предначертана констелация от събития. Историята не може да се разгърне съгласно каквато и да било „схема“, тъй като естествено *ставането* на историята необходимо предхожда нейната „схематика“. Логически очевидно е, че историята трябва първо да има *битие*, а едва след това вече може да се схване *структурата* на нейната *цялостност*. С други думи, историята може да има „схема“ едва *след* като вече е напълно *станала*, след като вече *е*. Подобни положения изглеждат до болка самоочевидни и тъкмо с оглед на тези самоочевидности бива изградена всяка художествено конструирана история, всяка „романна“ история в съвременното „нарацио“. Нейната „схематика“ става, *образува се* в процеса на четене и днешният читател би бил смутен, ако не би чел тъкмо *по този* начин една история.

Като съвременен разказвач, който пише именно „романна“ история за Иосиф и неговите братя, Т. Ман постъпва точно така. Той дори специално *тематизира* самоочевидностите на съвременното „нарацио“. В някакъв смисъл той прави пре-очевиден начина, по който една история се разгръща за съвременните рационални възприятия. „Разказвачът — пише Т. Ман — безспорно трябва да бъде в самата история, той трябва да бъде едно с нея, а не извън нея, та да я извежда логически и да я доказва. . . Преди да се бе създадал възможността тя (историята — б. м.) да бъде разказвана, тя беше станала; тя беше произтекла от същия извор, от който произтича всичко, което става, и ставайки, сама се беше разказала.“¹ С други думи, авторът сам се презастрахова — всички евентуални телеологични „избързания“ в разказването, всички погледи „откъм финала“, всички анахронизми са само плод на авторовото „обсъждане“ на историята, но *не са* нейни, на историята, на сама-ставачата-история, реални елементи, не са форми на нейното *реално* времепротичане. За съдържанието, което „историзира“ Т. Ман, това напомняне на самоочевидностите на всяка „историзация“ често пъти е

¹ Томас Ман и Иосиф и неговите братя (Иосиф в Египет). С., Народна култура, 1985, с. 161.

наложително, тъй като историята, която ни се разказва, е *позната*. Позната е тя на почти всеки читател и *преди* Т. Ман да ни я разкаже в *този* роман. За нас историята на Иосиф *вече е разказана* (от Библията) в момента, когато съвременният писател я разказва. Ние сме някак пре-осведомени нейни читатели, а това ни поставя в специфична позиция — в позицията на невъзможност да се *вживеем* напълно в разгръщащи се разказ, на невъзможност да се „паралелизираме“ с неговото времепротичане, както става, когато четем обикновен роман за първи път. Ние не можем, значи, да станем „едно с историята“, а сме непрестанно „извън нея“. Ние произволно сме придобили една не чисто „читателска“ потенция — потенцията на *съдеиците* четенето от гледната точка на „края“, от гледната точка на цялостността на историята. Вместо да бъдем изцяло „паралелни“ на *ставането*, ние сме и *свърх* него. Вместо да съ-страдаваме на *сега* страдащия герой, ние „критикуваме“, осмисляме това страдание, знаейки неговото *разрешение*. Ние просто пропускаме да си „спомним“, че доколкото знаем „финала“, всъщност вече не сме способни напълно да *разбираме* героите, които не го „знаят“, защото още го нямат. Ние, без да искаме, проецираме спокойствието си за героите върху самите тях, ние; техните „паралелни“ читатели, ги правим равни с нас, които „знаем“. Правим ги по-„интелигентни“, правим ги „интелигентни“ като нас и с това постоянно изкривяваме *онтологията на времепротичането*. Ние „забравяме“ за тази онтология на времепротичането. Тъкмо затова разказвачът (Т. Ман) е принуден от време навреме да ни „критикува“ и да се „критикува“, да ни връща „насила“ в позицията на чисти читатели, а себе си в позицията на „чист“ разказвач — за да можем да разбираме героите, за да можем да възприемаме историята *правилно*.

И все пак Томас Ман е ироник — този негов „методологически“ ход има „задна цел“, дори и той не е направен само от рационалистични мотиви. Защото просто авторът сам *не сазва* така декларираната рационалност. Последната е тематизирана в романа само *за да бъде разрушавана* — т. е. за да бъде показвана чрез нейната деструкция *една друга форма* на историйно времепротичане — тази на математическото времепротичане, на математическото разказване.

Предварително ще формулираме тази форма. Става дума за това, че в митическото (библейското) „нарацио“ специфичната времева онтология на „*нарациото*“ се оголва и се възплъщават в самата тъкан на повествованието. Тъй че Т. Ман затова „критикува“ специфичните разказваческо-читателски изкривявания на действителната история, затова „припомня“ как *действително става* времето на историята — за да можем ние да съзрем по-отчетливо, че в моделирания от него разказваческо-читателски, наративен свят това време *не тече* именно така.

И тъй „схемата“, „сценарият“ на една жизнена история може да съществува само като „схема“ и „сценарий“ на вече завършилата история. С други думи, не историята сама по себе си може да има посока, възли, цел, а само *разказът за нея*. Единствено в разказа напр. бъдещото е имано предварително, тъй като всъщност в разказа на историята *то не е бъдеще*. Единствено в „разказът“ благодарение на това, че той има *цялото* свое съдържание като *минало*, могат да бъдат извършвани манипулации с времето. Всичко онова, което „разказът“ разказва, по своето действително локализиране във времето е „минало“, то вече е станало, за да може да бъде разказвано. Битието на всичко онова, което „разказът“ разказва, в *действителност* е битие-като-вече-станало. Тъкмо затова в разказа на *историята* могат да бъдат „създавани“ *нاراتивни времена*, т. е. времена, които нямат и не могат да имат реално съществуване в битието. Те могат да съществуват само в наративната стихия. Само в наративното битие напр. *може да съществува* „предварително бъдеще“, т. е. време, което *е* (има съществуване), *преди* да стане. Поради тази причина наративното бъдещо събитие може да хвърля сянка върху сегашното (сега-ставашото) събитие и да му придава „особен смисъл“, който то *извън разказа* не би могло да има.

Наистина, когато управителят на Потифар Монт-Кау купува Иосиф и в това време е болен от болест, която постепенно ще го разяде (но сега още не му пречи да живее активно) — това състояние на нещата не може да има *значението*, че Монт-

Кау купува „своя заместник“. Покупката на *роба* Иосиф не може в момента на купуването да означава, че Иосиф тръгва към своето въздигане. Това значение събитието може да придобие едва в края на осъщественото Иосифово въздигане, т. е. само ретро-спективно, не и в самото себе си. Монт-Кау не е (сега) болен, за да осъзнае (след това) мястото си на Иосиф. Неговата болест и нравът му нямат нищо общо, нищо предва-рително „паралелизирано“ с озоваването на Иосиф при него. И все пак в самото пове-ствование нещата са показани така, сякаш Монт-Кау купува *сега* своя *бъдещ* заместник.

Разбира се, един автор на разказ, един разказвач може съвършено да скрие пред-варително иманото от него „бъдеще“ на героите си (доколкото историята за него е в състояние на станалост) и да не позволи никаква сянка от него да пада върху настоя-щото събитие. Вещност така постъпва съвременният разказвач, който имитира реал-ната времева онтология (която и за него, и за читателя му е истинната онтология на времето). Той крие, а не онтологизира наративното време — не прави словата си пози-ция на самата ословесявана действителност. Съвременен разказващият автор има само като свой „механизъм“ на разказване това, че бъдещото събитие „тегли“ към себе си настоящите събития (тегли ги „предварително“, преди да се е появило, да е станало).

Наративната стихия на митическото слово обаче (особено на библейското мити-ческо) почти винаги твърде много оголва структурата на наративната времеост, почти винаги я онтологизира, с което естествено „изкривява“ реалистичното (от наша гледна точка) разгръщане на времето. Логично е значи да допуснем, че митическото „на-рация“ смята за истинна една друга времева онтология, защото си поставя и по-други цели, цели спрямо реалността, битува в по-друг тип комуникация от съвременната „художествена (романна) комуникация“. Какви са тези негови типологически особенос-ти, ние ще видим по-късно — нека сега опишем по-подробно феноменологията му.

В наративната стихия, възплъщаваща митическото (и която имитира Т. Ман, нару-шавайки самоочевидностите на рационалната времева онтология), силно се усеща например парадоксалното, *възможно само като наративно* „настояще“, което в себе си е едновременност на събитието-ставащо-сега и събитието-което-ще-стане-в-бъдеще. Просто *това* „настояще“ вмества някак си и двете събития с различни времеви „места“. Не че двете събития се разказват едновременно, но че в смисъла на разказваното на-стоящо събитие присъствува и бъдещото събитие. Това „присъствие“ е действително „снислово“ — то дава особен „пророчески цвят“ и значение на настоящото, моделира неговото схващане. То моделира и самото пластично съдържание на сега-разказвания времеви отрязък. Робското, нищожното присъствие на продавания в момента Осарсиф по един не-рационален (неадекватен за *този* момент) начин започва да излъчва *значителност*. Джуджето Бес, присъстващо на продажбата, без рационално основание се изпълва с възхищение и благоразположение към Иосиф. Описанието у Т. Ман е следното: „Бес се бе озовал до сина на Рахил; като забеляза младежа, джуджето зам-лъгна и впери внимателен поглед в него. Старческото му лице на гном, изпълнено до-преди миг с досада, изведнъж се проясни и доби самозабравен, изпитателен израз. Устата му остана отворена и местата, където трябваше да бъдат веждите . . . се из-дигнаха към челото. Така, отдолу нагоре, джуджето загледа младия хабир; също така прехласнато го загледа и маймунката от рамото на стопанина си.“² Дори стилово този момент ни напомня за един друг тип герой — героя от приказките. На този герой *задължително* спират погледа си, него го „познават“ и „съзират“ дори ако е в дрипи, дори ако е станал неузнаваем. Потопен в тълпата, този герой всякога бива отново от-делен от нея, неговият „късмет“ задължително заработва. Ако, да речем, той е станал анонимен в група, на която предстои да бъде избита или изядена от чудовище, задължи-телно ще стане тъй, че чудовището ще се „смути“ от „нещо“ в него или просто ще се пресити и ще заспи тъкмо когато стигне до неговата персона. Именно триумфалният финал, който типологично „предстои“ на приказния герой, се намесва във всичките му

² Пак там, с. 129.

биографични моменти, присъства в тях, „тегли го“ неудържимо към себе си. В този смисъл приключенията в приказката могат произволно да се умножават — те *смислово* идват „след“ финала ѝ и значи не могат с нищо да го отменят. Той е *преди* „предходещото го“ и с това го „снима“. Финалът е логиката на предходещата го „перипетия“ и в този смисъл той е *в* перипетията, той действа, *когато* тя става.

Макар историята с продажбата на Иосиф да е описана с психологическа правдоподобност, все пак Иосиф без никаква необходимост, присъща на *тази сцена*, „изкривява“ пространството около себе си. За него се скарват двете джуджета — *още* тук цялата същина на по-сетнешните им отношения към Иосиф се проявява — а още не се е случило нищо между тях, всичко още *предстои* да се случи. По същия начин и Монт-Кау веднага забелязва нещо „божествено“ в роба — а той още не си е отворил устата. Когато я отваря, той само *потвърждава* впечатлението на управителя, а не го „сздава“, както би било нормално от психологична гледна точка.

Прословутата *красота* на Иосиф едва ли може да бъде основанието за странното отношение към него в двора на Потифар, още повече че авторът отдавна се е погрижил да я поразвенчае в очите ни, свеждайки я до пълното земно и ординерно явление³. И същият този автор сякаш в противоречие със себе си продължава да „играе“ с неординерното, свръхсилно въздействие на тази „обикновена красота върху околните. А това прави действието ѝ вече психологически необосновано, мистично. Всъщност не е ли тази красота вече един символ, един сегашен *залог за бъдещето* — форма на онтологизация на Иосифовия „финал“, действувал чрез нея „сега“.

Наративната митическа структура на времето започва да се проявява в съдържанието, в разказваното, да му придава специфично наративен облик. Предварително иманият „финал“ (пределът на историята) става онтологичен момент в разказваното-сега и така „разширява“ своя „топос“, т. е. този „финал“ има *своя* „топос“ и в най-отдалечените от конкретното му място „топоси“ на разказа. „Топосът“ на „финала“ е станал парадоксален „топос“ — той е всъщност колкото „финал“ в собствения смисъл, толкова и „навсякъде“; той има мястото *си* в цялото произведение. Определен герой (особено „избраникът“ и непосредствено свързаните с него персонажи) във всеки момент от своята историзираща се, тепърва ставаща биография е и кристализация на цялата си, на пълната си биография. И тази митическа „пълнота“ се излъчва по един действително магичен начин от него. Иосиф във *всеки* отделен момент от своето житие е по някакъв начин целокупният Иосиф. Тази пред-заложеност на пълната биография в героя по моему е една от спецификите особено на библейския митически герой — „избраника“. Ако се опитаме да изразим това, което иначе може да бъде почувствувано само от цялостната атмосфера на митически разказаната история, бих казал, че Иосиф — и когато го продават на Монт-Кау, и по-рано, когато разказва сънищата си пред своите братя, и дори в самото начало, когато го виждаме седнал на кладенеца, взрян в луната — във всеки от тези моменти на своето *ставащо* битие той *все пак* е някак си „Иосиф-който-е-любимецът-на-Иаков-когото-братята-му-продават-и-който-се-въздържа-в-Египет-за-прослава-на-единствения-юдейски-бог“. Той е някак *си винаги цялото това*.

Томас Ман съзнателно редопоставя рационалното разгръщане на историята и разгръщането ѝ като история, в която наративната времево-ост е онтологизирана. Така рационално разгръщащата се история „критикува“ собственото си митическо разгръщане, но и митическата история „критикува“, деформира, прави *привидност* рационално-психологическата си обвивка.

Томас Ман напр. разгръща две паралелни „онтологии“ на биографията на управителя Монт-Кау. Първата е „онтологията“ на тази биография като съвършено уникална, незадавана по някакъв начин от митическото предопределение жизнена история на един обикновен човек. Монт-Кау е представен като човек с особена „вродена примерност“, „проявяваща се като добросъвестна деловитост“. Може би тази особеност на

³ Сrv. разсъжденията за красотата на Иосиф в том I, *Историята на Иаковите* (заедно с т. II. С., 1984), 99—101.

неговия характер е определена и от неговото хронично бъбречно заболяване — т. е. тя е напълно правдоподобно следствие от напълно реален, физически несдъг. Т. Ман ни внушава, че Монт-Кау не се е разболял *специално* за Иосиф, той не се разболява, когато Иосиф пристига — всичко е станало случайно и отдавна, когато никакъв Иосиф още не е имало в Египет и когато Монт-Кау не е имал никакво „място“ за освобождаване. Може би скромността и изтънчеността на възприятията, които позволяват на управителя бързо да „усети“ Иосиф, са закономерен резултат от една случайност — неговото латентно страдание, което „изтънчва душата“. Писателят умишлено подчертава тази независимост от Иосиф формирала се жизнена съдба. Той твърди напълно в духа на съвременните представи, че предпоставките за това управителят да се окаже подходящ „трамплин“ за издигането на Иосиф са напълно независими от Иосифовата сюжетика сложили се. Т. Ман се опитва да размистифицира, да сведе до случайно преплитане на съдбовните линии това, че Монт-Кау съзира „нещо особено“ в Иосиф — това, че той, тъй да се каже, го „антиципира“.

И в същото време Т. Ман развива *митическото* виждане за същата тази история, според което се оказва, че Монт-Кау още от пръв поглед съзира „нещо божествено“ у младия роб (т. е. Иосиф му „излъчва“ митическата траектория на своята избраническа биография; той в онзи момент му се явява и във финалния си „топос“). Оказва се също, че Монт-Кау *не е можел* да не забележи „бога“ у Иосиф, тъй като сам той е изначално „жертва“ на този бог и в това същността на съдбата му. Но тогава и вродената му болест е „планомерна необходимост“. Скромният му, склонен към служене характер го прави вече в някаква степен тъждествен с Рувим — брата на Иосиф, който единствен се смиява над него при хвърлянето в кладенеца, прави го тъждествен и с Иаков (той става „баща“ на Иосиф в Потифаровия дом, а предсмъртната сцена, когато Монт-Кау благославя Иосиф, сякаш отразява още по-дълбинни пластове — привежда се и благославящият синя си Исаак). Самият Томас Ман ни оставя в *неопределеност*. Защото в обстоятелството, че Иосиф беше докаран в един дом, чийто управител беше човек, вече обречен на смърт, *не можеше да не се види определена планомерност*, така че смъртта на управителя беше в известен смисъл жертвена смърт. Щастие е все пак, че той беше човек, който в душата си беше готов вече да излезе в оставка, готовност, *която на друго място искаме да обясним с отдавнашната му бъбречна болест*. Но също така *не е изключено* неговата болест да е била *само физически израз на тази душевна готовност* . . . бъбрекът на управителя е бил, види се, просто *йероглиф, означаващ „смърт“*.

Томас Ман не води разказа си като съвременен писател, той не ни казва, че това е само аналогия, която „игрово“ би могла да се направи. Той *сериозно* допуска и двете възможности. И не бива да бъркаме „иронично“ гледания на цялото си занимание (доколкото то е *конструиране* на мит) Томас Ман с гласа на повествователя, който никъде в романа не иронизира подобни обяснения. И гласът на повествователя е конструкция на Т. Ман, но нас в случая ни интересува точно този „глас“ — той разказва митически, онтологизирайки предварително иманото бъдеще. Така в митическото „нарацио“ историята на Монт-Кау е протекла, *за да се осъществи мисията на Иосиф*, историята на Иаков е протекла, *за да се формира Иосиф*, и т. н.

2. *„Смъртта на Иосиф“*

Силно изкривяване на романната „онтология“ Т. Ман прави и при разказа за драмата между Иосиф и Потифаровата жена Мут-ем-снет.

На пръв поглед жената на Потифар съвсем *навреме* и съвсем оправдано (психологически) „забелязва“ Иосиф, защото — казва Т. Ман — „... именно сега той беше станал чудно красив, но неговата красота беше надраснала двойния чар на младата възраст, тя запазваше наистина пленителното си въздействие, но се беше решително устремила в определена насока, именно в насоката да въздействува върху женските чувства. При това, станала *по-мъжествена*, тя се беше дори обогородила.“⁴

⁴ Вж. т. III, с. 347, к. мой.

Красотата на Иосиф очевидно е едно от най-значимите в неговата биография качества, би могло да се каже дори — красотата му и нейното развитие се метафизическа същина на тази биография. Но красотата на Иосиф, особено в I и II том, непрестанно ни се показва от един своеобразен „смилов ъгъл“. Красотата на Иосиф е *Рахил-в-него*. Описанието на Иосифовата красота неизменно е построено като *припомняне* на Рахилините черти. Особено често се споменава за „Рахилините очи“ на Иосиф. Външно, физически красотата на младежа започва да „звучи“ като „ехото“ на майка му, тази красота изглежда много повече именно Рахилина, отколкото Иосифова. Решаващото отношение към Иосиф — това на Иаков — е отношение именно към пре-въплъщението на „любимата Рахил“; в отношението на Иаков има прекалено много немъжка нежност. Но Т. Ман продължава да „играе“ с тази асоциативна връзка Иосиф—Рахил и когато Иосиф вече е в Египет е и станал „по-мъжествен“. Чертите на Рахил са първото, което египтянката вижда у своя млад роб, самият Иосиф *безсъзнателно* заговаря за майка си, сочейки на господарката си именно своята синовност. Той сам настойчиво се отъждествява с Рахил. Но това отъждествяване е и по-дълбинно и е изказано непосредствено още когато Иосиф говори пред Потифар за своята посветеност на бога, за незримия венец на челото си, който изразявал не друго, а именно *девственост*. Според самия Иосиф той съхранява своята живот в Египет („страната на мъртвите“) тъкмо защото е *сгоден* за своя бог, защото е негова „годеница“. Неговото „девство“ е онази „субстанция“, която го държи жив в „мрачната страна Кеме“, неговото девство е символ на *родовата му кръв*, частицата вечно жив „генос“ в него, който не му позволява да се изгуби в Египет. Иосиф е *целомядрен*, той е „обручен“ с еманацията на „бащите на юдеите“ — той е символично отреден за тях, тяхно притежание е, неговата *anima*⁵ е живият знак за това притежание. И ето Мут-ем-енет е принудена да бъде „активната страна“ във връзката. На пръв поглед тази активност отново изглежда напълно рационално оправдана — нейното господарско положение „изискваше тя на всяка цена да играе, така да се каже, мъжката роля при тези отношения“⁶. Работата е там обаче, че, от друга страна, тези възникващи уж само от обстоятелствата идентификации на Мут с „мъжкото“, а на Иосиф с „женското“ твърде дълбинно и странно се превръщат в сериозни идентификации, на които конкретните персонажи започват да изглеждат като някакви „маски“. Иосиф, който е съвсем нормален мъж, отблъсква Мут-ем-енет именно *заради Иаков*, защото Рахил—*жената* на Иаков, „живее в Иосиф“ и Иаков обича и двамата „до неразличимост“. Иосиф като че ли отстоява именно жената на баща си в себе си, отстоява Рахил-в-себе-си. С други думи, конкретният Иосиф с неговите индивидуални мотиви в известен смисъл се *деперсонализира*, като правопропорционално с това се активизира един „обобщен“ Иосиф, който е въплъщение на *Иаковото семейство*. Нямащото го непосредствено на сюжетната сцена Иаково семейство започва да „играе“ на тази сцена чрез мотивите на индивидуалния Иосиф, „иземайки го“ от непосредствеността му.

Тъй че „под“ рационалния прочит на историята едновременно и заедно с него „симултантно“ на читателя бива налаган и още един прочит — още един прочит, който читателят извършва в рационалния прочит. И той се състои в това, че Мут-ем-енет, желайки Иосиф, започва да желае обсебането на Рахил-Иосиф. Просто в един по-дълбок *смилов* пласт на „нарациото“ Иосиф е реален не с този си „тук в Египет облик“. Той, чисто „тукашият“ — онова от него, което „играе“ изцяло и непосредствено в Египет — в един по-дълбок смислов план се оказва само ино-сказателно въплъщение на нещо „тамошно“, Иаково. И Мут-ем-енет започва да влиза в отношения именно с „тамошното“ у Иосиф. Целият чар на младия роб е за Мут „Изтокът“, който той носи. „Изтокът“ е *свърхпсихологически реалното* в Иосиф. Възбуждащата Мут „красота“ непрестанно се оказва „белег на Рахил“. Не е случайно също (макар че е оправдано митически) и това, че тъкмо Рахил-майката, а не Иаков-бащата забелязва у Иосиф

⁵ Терминът е въведен от К. Г. Юнг и означава, общо казано, женското начало в човешката душа изобщо, конститутивно-женското у всеки човек.

⁶ Вж. т. III, с. 416.

египтянката. С това още веднъж се разиграва дълбинният смислов антагонизъм на чисто египетското с чисто еврейското начало⁷. А чисто еврейското у Иосиф, онова, което го отличава от египетските мъже — това е неговата *духовност*, символизирана непрестанно с „женствеността“. „Израил, това духовно име, придобито от баща му, беше, схванато като идея, „девица“ . . . Израил беше обречен с господата, с неговия бог както като годеница, така и като годеник — той беше (Израил — б. м.) и мъж, и жена. А и самотният, ревнивият бог? Не беше ли той едновременно и баща, и майка на света, с двоен облик . . . Нещо повече, не от тази ли двойственост в природата на изначалния бог се определяше преди всичко и двоякият смисъл в отношението на Израил към него, а особено и личното отношение на Иосиф, толкова невестиинско, толкова женствено?“⁸

И наистина „ревнивият“ бог на юдеите изисква ако не любов (която е по-късно, християнско наслояване), то привързаност, постоянна и силна като съпругеската. Той ревнува всяка друга привързаност и умъртвява своите „съперници“. Той изисква от мъжа да е верен и подчинен, а това са „женски“ качества. Той изисква — в своята „ревност“ — неподдаване на странични, „светски“ връзки, изисква „запазеност“ и недосегаемост, а това отсена „женското“ и с „девическо“. Ето поради тази фундаментална духовно-символична определеност на юдея у него възниква митическо предразположение към „женски“ идентификации, към „женски“ артикулации на човешките качества, към изострена чувствителност към „женските имена“ на качества. Това дълбинно подвежда артикулирането на *всяко* възжелание да се извършва в „мъжки имена“ — кара Иосиф да привежда стремежа на Мут-ем-снет като една „мъжка“ гравитация, да съзира в „женското име“ — господарка — мъжкия му „корен“ — господар, а в „този корен остава все още запазен мъжкия повеляващ елемент“⁹. Разтревожената „девственост“ пред бога „подсъзнателно“ слага знак за опасност върху „мъжкостта“ на Мут — привежда я като отблъскваща, грозна.

Затова някъде в символичните дълбини на Иосифовото съзнание Мут ще се метаморфозира в „мъж“. *Такава* жена — олицетворение на страстта, прелюбодейството, чувственото — в *митическата* артикулация на юдея Иосиф неизбежно ще се въплъти в символа на войнствено-настроения мъж (въжделяващата, неблагоприятна, не-бояща се от бога плът). Разгръща се едно символно-семантично ядро на египтянката — митологемата за „брадата жена“, „богиня с брада“, „Ишар“ (Т. Ман много сполучливо прави асоциативни заемки от близката на юдаизма шумеро-вавилонска митология). И тъкмо по повод на тази митологема, „излъчваща се“ от красивата *женска* плът на египтянката, Т. Ман застава Иосиф да преживее едно психологически рационално необосновано отвращение. „Точно така — мислеше си Иосиф, като се вглеждале в горката Мут. — По своята същност ти си разблудната дъщеря на Ану, само че не го знаваш. Аз не мога да не бъда строг към тебе и да не те упреква за множеството ти любовници, които ти си погубвала със своята любов, като си превръщала единия в прилеп, другия в пъстроцветна птица, третия в диво куче. . . Защо ти е казал Гилгамеш тези думи, защо те е обидил той, така че ти си изтичала разгневена при Ану и си го склонила да изпрати огнедишашия небесен бик срещу опърничавия? Зная вече защо, в него аз виждам себе си. . . От недоволство поради твоите господарски ласкателства ти е казал той тези думи и се е превърнал пред тебе в девица, като се е опасал с пояса на целомъдрието срещу твоите домогвания и дарения, ах, ти, братата Ишар.“¹⁰

Виждаме по какъв начин *митическата телесно-културна конституция* на юдея Иосиф може да се доведе дотам, че той да артикулира едно поведение, една осанка от инокултурен тип като нещо ужасно и отблъскващо, без те да са такива в действителност. Веднага трябва да кажем, че артикулацията, за която става, дума е всъщност свое-

⁷ По-подробно за антагонистичните символизми, с които Т. Ман представя в романа си света на Иосиф и египетския свят, вж. статията ни *Митическата територия* в романа на Томас Ман „Иосиф и неговите братя“. — Философска панорама, 1985, № 3—4, 85—90.

⁸ Вж. т. III, 454—455.

⁹ Пак там, 454.

¹⁰ Пак там, 459.

образна под-артикуляция. На равнището на повърхностните, ситуативни сюжетни взаимоотношения Иосиф адекватно нарича Мут с женското египетско име, вижда, че тя е красива жена, но тъкмо тази *красива жена* той артикулира в „родовата“ си дълбина като „брадата богиня“. Това е значи една друга, по-дълбинна артикулация на нещата: тя е под-артикуляция. Тъкмо митическата под-артикуляция прави *самата еротична женска красота* нещо ужасно. Без в жената да има нищо грозно и отблъскващо на равнището на повърхностно артикулираните феномени, самата нейна красота става дълбинно-грозна, тъй като е под-артикулирана по определен начин. Чистият митически израз на тази под-артикуляция е „брадата богиня“, но тази „фигура“, този „троп“ не съществува в битието на мита като една „представа за“ сама по себе си красивата жена, а битуват просто и непосредствено *като* свършено небрадатата, пре-женствена Мут-ем-енет. „Брадатата богиня“ е „женствена жена“ — това са два смислови пласта в битуването на едно лице. Тъкмо женствената жена е *битуването* на митологемата „брадата богиня“. Митологемата не функционира като празна, редоположена до реалността „представа“, „метафора“, а функционира като дълбинна под-артикуляция на реално битие. Под-артикулираното реално битие е вече митизирано битие.

Може би все пак е редно да се попитаме дали всички тези превръщания на „мъжкото“ и „женското“, които прави в романа си Т. Ман, имат нещо общо с *действиеланата* библейска митология, още повече че драмата на Иосиф с жената Потифарова е дадена в Библията съвсем сбито и без никакви подробности. С други думи, цялата история всъщност е измислена от Томас Ман. Тя е новонаправен миг. Дали наистина обаче тя е *съвсем* измислена? На пръв поглед — да. Педантът не би могъл да намери никъде (в никой реален „паметник“) мотиви, които писателят да е пренесъл в романа си (освен основната сюжетна канава, разбира се). Всичко е конструкция, и то произволна. Да, така е, това е конструкция, само че не бих казал, че тя е напълно произволна. Защото онова размишление за отношението между Израил и бога („ревнивото“ и „годеническото“), което в романа функционира като звено на конструкцията, всъщност е нейното (на конструкцията) основание. Това отношение и всъщност фактът, регистриран в паметник. Действително библейският бог е „ревнив“ бог и смисълът на неговата „ревност“ е ясно показан. Това е (и в Библията) едно изискване за „вярност“, неотдаденост на светски връзки и действително (документално) се артикулира като „обрученост“ с бога. *Библейският* смисъл на историята на Иосиф с жената на Потифар е не толкова този, че на Иосиф не се позволява да измами господаря си, приятеля си, а именно този, че на Иосиф не се позволява да стане *мъж на земна жена*. Не се позволява, защото Иосиф е „на бога“. Че смисълът в Библията е именно този, много ясно се вижда, ако съпоставим един древен *египетски* текст, в който се разказва сюжетно почти същата история и в който тъкмо мотивът за верността към приятеля е доминиращият. Ако следователно има нещо изменено в еврейския вариант, то е тъкмо промяната на смисъла на историята и това става очевидно дори при най-бегъл прочит (срв. в „Египетска митология“)¹¹.

И тъй на Иосиф не се позволява да стане „мъж на“, защото той е „на бога“. Но и на Иаков не се позволява да остане мъж на Рахил, защото трябва да си остане *само на бога* (тъкмо затова и в Библията бог му отнема Рахил). Още по-рано бог искаше да отнеме Исаак от Авраам, и то със същия умисъл¹². Изабико налага се впечатлението, че бог у евреите държи да остане единственият *баща* и единственият *притежател* в света, а човекът да бъде единствено *притежаван*. На тази основа израства специфичният библейски мотив за смиреност, за осъждане на възжелението по принцип, за духовна чистота като „девственост пред бога“. Бог „ревнува“ своите мъже, той изисква от тях синовно-женствена привързаност и само при условие, че синовно-годеническото самоосъзнание се е укрепило като душевен фундамент на личността, той „разрешава“ на мъжете си да бъдат и мъже, и бащи. За юдея „мъжкостта“ е *дар*, чувственият разкош

¹¹ Вж. Я. Липинска, М. Марчиняк. Митология на древния Египет. С., 1981, 135—145.

¹² Срв. Книга Битие, гл. 22, гл. 35: 16—20.

„награда“, но „обручеността“, „целомъдрието“ е фундамент. И ето на базата на този документиран митически *факт* — развивайки неговите психологически консеквенции, съчинявайки „казус“ на неговата основа — Т. Ман получава възможност да „провери“ библейския текст, да *разбере* битието на хората, потопени във и живеещи с този текст. Конструирайки „измисляйки“ съвсем нова история, Т. Ман не ни показва *каква* е *била* историята на Иосиф, не ни дава *истинската* история, чиято мистификация и схематизация е библейският оригинал, но той ни дава средство за *разбиране* на фиксирания библейски текст. Митът, който „конструира“ Т. Ман, не е нито библейският мит, нито вариант на библейския мит — той е мит-средство, с помощта на който ние можем да „разгърнем“ за себе си единствено-фиксирания библейски мит, за го съ-изживеем.

Сега да се върнем отново към Иосиф. На няколко места в романа е казано ясно, че онова, което кара Иосиф да осъзнава *така* домогванията на Мут-ем-енет, е детерминирано и подготвено у него от стихията на родовото „слово“, от преданието. Така отвращението от страстно-недуховното, разголващото иде от дълбините на историята с Хам (осквернителя на „голотата“ на баща си). Словото, тъй да се каже, слововото подсъзнание на Иосиф включва примера с Хам като „пусков механизъм“ на символичната артикулация на разголването изобщо. Иосиф се преживява като един възможен Хам, който, в случай че легне с Мут, ще оголи бащиното-в-себе-си, ще оголи бащината Рахил, която символично е сам той.

Тъй че на едно под-сюжетно равнище, течащо и конституиращо се „симултантно“ със сюжетното, Хам и Мут-ем-енет образуват *единство*. Сюжетът — тази романична структура — сам става битие, vyplъщение, форма на проява на митическата структура. Митът е проявен в *сюжета*, в него той е не-сюжетната същност на сюжетните явления. Евентуалната сюжетна връзка Иосиф—Мут на едно дълбинно равнище е връзка Хам—Мут. Митът е „симултантността“, *дву-единиостта* на двете връзки: Мут—Иосиф и Хам—Ной. Митът е слово, носещо своите „истории“ винаги заедно (макар и на различни артикулационни равнища) — и с това той *не е просто* „разказ“ за тази определена „история“, а — във всяка история — разказ за целия генос, за неговото „всичко“. В конкретния контекст Мут—Иосиф митичното се състои в това, че той *не е просто този* конкретен контекст, а *е и* контекст, в който са пробудени и „играят“ образите на целия исторически генос юдейски. Митическото е в това, че геносът носи своите тела винаги и навсякъде и те са всякога заедно — „обаждат се“ във всички конкретни контексти на всички отделни персонажи.

Тъкмо по логиката на това митическо всеединство в сюжетната контроверзия на Иосиф с Мут-ем-енет (именно *в* нея, *чрез* нея), в дълбинни отношения неексплициран сюжетно, влизат египтянката и Рахил. Защото тъкмо Рахил-в-Иосиф е Иосифовата *геносна* специфика, тя е геносът в него, тя е неговата народностна същина и в този смисъл тя, Рахил, е същността на Иосиф. Рахил е това дълбинно, особено, отличаващо, с което Иосиф встъпва в тази египетска история. В известен смисъл Рахил е съдържанието на неговото дълбинно „съм“. Тъй че Мут-ем-енет влиза в отношение не просто с Иосиф (както е на сюжетно равнище), а — доколкото влиза в митически конфликт с Иосиф — тя влиза в отношение с „Рахил“. Същността на конкретното сюжетно отношение на египтянката с Иосиф вече не е сюжетна, тя е под-сюжетна, митическа. Точно в този смисъл и на това равнище самата Мут-ем-енет метаморфозира своята същност — тя се превръща на едно символно-митическо равнище в противница на Рахил, тя се превръща във враждебен свиреп мъж, който се домогва до отнемане на Рахил от Иаковия генос и в този смисъл — до деструкция на юдейския генос изобщо. Доколкото Иосиф има митическо тяло, т. е. доколкото неговото единично тяло представлява битийствуване-на-всички-родови-тела-в-него, дотолкова Иосиф изживява отношението на Мут-ем-енет *към него* като отношение към различните персони от своя *род*. Той го изживява, тъй да се каже, поли-полово (което е и показано чрез задвижилите се в душата му вавилонски мит за Гилгамеш и Ишар). Иосиф се защитава „женствено“ (защото един от конституентите на неговото „целомъдрие“ е архетипът Рахил). Иосиф бяга от Мут не просто от някакви лични съображения, а стихийно, защото има Рахил-в

себе-си, защото е и Рахил, а Рахил е „само на Иаков“. Бидейки Рахил-в-себе-си, Иосиф е „жена“ на баща си и не може да е на-Мут, не може да ѝ бъде „мъж“ (не може не физически, не и психически, а именно митически). В *геносната си същност* той е „жена“ и домоганията на Мут той неизбежно под-артикулира като „мъжки“ — и с това забранени.

Между другото не стават ли обясними толкова учудващите ни кръвосмесителни бракове и обърквания на родството в някои митологии, ако се обърнем именно към положението, че в митологията личността е личности-на-геноса-носени-от-нея, че в митологията геносът е *едно общо тяло*, а отделните персони са „изчезващи“ в него? В идеизма подобни кон-кубинати просто са потънали като това, което е било забранено поради особената митическа структура на геносното тяло.

Но да се върнем на мислите си. Всички „мъжки“ идентификации, които приема Мут-ем-енет в своето поведение към Иосиф, се появяват у нея по законите на по-сюжетното, в което тя като митически персонаж е влетена. На равнището на психологически мотивирания сюжет нейната „мъжкост“ с нищо не е оправдана и ни се привижда като чудатост, като прословутата *алогичност* на мита. Но ако сега вече приемем, че митът битува в словото *и на* по-сюжетно равнище, където Иосиф е „Рахил“, където Мут се влюбва в „Рахил“, то логичността на нейните мъжки идентификации става ясна веднага. Странностите на митическото, „алогичността“ му се проявяват, ако го прочетем така *дву-слоино*: едновременно като сюжет и подсюжет — както го е „конструирал“ Томас Ман. А самата тази *двуслойност* се задава от това, че митът е изказ на общностното тяло на народа, той е глас на целокупната му телесност. Общностното митическо тяло на юдейския род митологизира Мут-ем-енет — изразявайки това в под-артикулациите „господар-ка“, „брадата богиня“, „Ишар“ и онтологизирайки в самата тъкан на повествованието тези под-артикулации.

Митът трябва да се чете като симултантност на артикулации и под-артикулации, но затова те трябва да се отделят в отделни „рубрики“, а именно това е най-трудно за съвременния „еднолинейно“ четящ човек. Трудността поне частично се преодолява посредством изграждането на подобни „вторични модели“ на мит — какъвто е и романът на Т. Ман.

3.

Посредством съзнателното разгръщане на сюжетната история от различни времеве и смислови гледни точки Т. Ман постига онова усещане за мита, което има самата общност, в която той битува. За общността, геноса митът е онзи архисюжет, който тече с еднакво постоянство във всички времена. Това е сюжетна схема, която се е разгръщала в миналото точно така, както се разгръща сега, както ще се разгръне и в бъдещето. Той е пронизвал и пронизва динамиката на живота на общността, той е някаква нейна постоянна схема — конкретната схема на самата геносна динамика.

Подготвени до някаква степен за възприемане на тези декларации като обосновани (от изложеното в предишните параграфи), ще трябва сега да ги видим още по-конкретно в специфичната организация на повествованието на Т. Ман.

И най-невнимателният читател на „Иосиф и неговите братя“ забелязва един особен похват при разгръщането на сюжетните фрагменти, при излагането на отделните събития. За тази особеност казахме нещо в началото. Много често, ако не винаги, върху *сега* разказваната история, върху в момента ставащото в историята лягат плътни сенки от *вече разказаното*. Елементи от отминали събития, които са сякаш *същите* и сега. Тези сенки правят „сега“-то едно парадоксално продължение на битуването на миналото. Така бе напр. в *двубоя* Иосиф—Мут, в който сега-ставащото неспрестанно трябваше да се разбира като продължение на историята на Рахил и Иаков, дори на тази на Хам и Ной. Разшифровката на *смисъла* на настоящата история лежи *там*, нейните смисли са смислите на тогавашните контексти. Дори „сегашните“ тела са и

тела от тогавашните истории. Оказва се значи, че сега-ставащото няма достатъчно „смилова плът“ в „сега“-то си и затова то непрестанно се разкрива чрез миналото; миналото непрестанно бива викано и сочено, за да ни бъде разказано и разяснено *както* става „сега“. Историята придобива своеобразния оттенък на пред-определеност, *нейният* смислов план всъщност се е случил, преди тя да се разиграе сега. Това впечатление се усилва и от цялостната модалност на сюжетното протичане (за която казахме в първия параграф). Това е модалността на „за-да“-сюжета. Цялото унизяване на Иосиф, неговото продаване „отвъд“, в чужбина, неговото робуване, повторното попадане в затвора, неговото следващо въздигане в Египет — всичко това става, „за да“ бъде спасен от глада народът юдейски и за да бъде „чудо“ и прославлено името му, както ще стане в „края“. С други думи, смисловите *основания* на житейския път на Иосиф някак си губят своята психологична конкретност, своята субективност, Иосиф някак си престава да носи пълната отговорност за житейския си път. Основанията на този „път“ се привечат колкото като лежачи в самия Иосиф, толкова и лежачи извън, *преди* него. Драматичната история с жената на Потифар трябва да бъде четена и всъщност (непроизволно) се чете с *два* смислови „ключа“. Единият ѝ смисъл очевидно е този, че Мут-ем-енет се разпалва от страст по младия си роб и Иосиф сам носи определена вина за разволя на страстта, защото се доверява на духовната си ловкост. „Есенцията“ на *така* разбраната история би могла да се сведе до това, че узвезната страст, дори когато тя е любов, довежда до всеунищожение, тя е „огнедишащият бик“, а Иосиф трябва да научи и този урок на живота, за да снее окончателно своята все още женствено-самоуверена същност, да престане да бъде *anima* и да стане съвършен мъж. Но същата тази драма се чете *в същото време* и с един друг „ключ“ и това „друго“ четене е задължително, тъй като без него смисълът на историята е непълен, без него ние не сме доразбрали историята, не сме постигнали пълната ѝ „семантика“. През този „ключ“ драмата изглежда като *повторилата* се история на първото пропадане на Иосиф. Тя е и „онази“ история. Неслучайно в този план в нея се появяват редина „двойници“. Монт-Кау и доброто джудже Бес са и . . . Рувим — предупреждаващият Иосиф; неслучайно Потифар, необръщащ достатъчно внимание на предупрежденията на Мут, е с това и бащата на Иосиф — онзи, който го глези. В хода на „сега“ разгръщащата се история постоянно се „дочуват“ и фрагменти от предишни истории. Много предишни истории се из-ясняват още веднъж или с още едно свое значение в настоящата история. Затворът, в който отново попада Иосиф, е наречен „яма“, а смисълът на тази „яма“ е ясен само в светлината на първата „яма“ на кладенеца. Пълното значение на държанието на Иосиф към Мут може да се „прочете“ само чрез отъждествяването на Иосиф с Рахил и с целия юдейски генос.

В други случаи се срещаме с персонажи, които направо зазвучават като един — поливремени, постоянен, вечен персонаж — константна „функция“ в един определен *тип* контекст. Например „водачът“ на Иосиф и исмаилтяните през пустинята на път за Египет се оказва *онзи същият*, който води Иосиф към „гибелта му“ в кладенеца. Сега той го води към „подземния свят“ на страната Кема. „Водещ към смъртта“ — това свое значение мистериозният водач има само чрез припомнянето на *по-ранината* история. Но същият този „водач“ се е явил полунасън-полунавяне десетилетия преди това във вид на чакал, тичащ пред слизания в „подземното“ царство на Лаван Иаков¹³. Тогаво странно защо този чакал е бил Анупис — *египетският* бог на пътищата към подземното царство. С други думи, той *тогава* е бил смислово една *бъдеща* фигура (водач на Иосиф към Египет). Бъдещето, не-станалото-още се е „обадилло“ *тогава*. В същото време сегашният водач на исмаилтяните именно *сега* е една *минала* фигура (чакалът пред Иаков). С това цялата история на пътуването на Иосиф „надолу“ към Египет е една в някакъв свой смислов пласт *минала история*, тя има иманентна част от своята „семантика“ в миналото, в *друг* времеви отрязък. Епизодът с чакала (специално асоцииран с египетския Анупис), който ние четем в първия том, получава *своята* пълна семантика *после* — в третия том, както и „водачът“ в третия том има част от своята се.

¹³ Вж. в т. I, с. 249.

мантика в миналото — той е „споменът“ за чакала. Същевременно цялата тази полихронно разказана история има още един съществен смислов „ключ“ в крайното бъдеще — в генералния *предел* на Иосифовата история, в нейното „за да“. Тъкмо с този смислов „ключ“ ние можем да разберем защо „водачът“ е *божествен*. Защото бог, бог-от-финала „води“ Иаков-Иосиф към този финал. Богоподобността (може би става дума за ангел) на „водача“ *няма* как да има смислово оправдание в сега разказваната история — просто в нея има смисъл само „водачът през пустинята“. Сянката на божественото, легнала върху този въздесъщ „водач“, *сега* е всъщност сянка на бъдещето, на „финала“ — на финала, онтологизиран „тук“, *преди-самия-себе-си*.

Виждаме следователно как психологически правдоподобно мотивираното сюжетно движение непрестанно се „мистифицира“ в един по-дълбок семантичен пласт. Психологически осмисленият „казус“: Иосиф пътува към Египет, защото е сгрешил и сега понася последствията от своя грях, „просветва“ от себе си в още един — вече непсихологически осмислен казус: Иосиф пътува към Египет, защото такова е учащата на „избраника“ от рода Израилев — да умре, за да се въздигне. Т. е. Иосиф пътува към Египет *вече не* защото *той* е сгрешил, а защото *той* е „като Иаков“. Не *вече* защото е сгрешил спрямо братята си, а защото е съвършен избраник. Перспективната и конкретната семантика, събрани в едно, четени непрестанно като една семантика, дори си противоречат. И забележителното е, че ние четем тази противоречивост и непосредствено *я разбираме*. А в „неоживения мит“ бихме се оплакали от митическата „алогичност“.

Романът на Т. Ман е експеримент, който показва ако не друго, то поне това, че разбирането на мита зависи не толкова от логически процедури, а от начина на битие спрямо мита. Митът е разбираем само за съ-преживяващия го, за включващия се в него, не за дистанциращо изучаващия го. Не митът е умрял за нас, а ние умираме за него. Методът за разбиране на митическото е не *рефлексията*, а освобождаването от рефлексията — за-живяването; за-живяването, за което си даваме сметка, но не преди да сме за-живели. С други думи, митът, който за нас днес е само „обезлюден“ текст, *външен* на нашия текстови живот, само „паметник“ — този текст, в който не можем да за-живеем просто защото сме „сега“, а неговият живот е бил „тогава“, този текст може да бъде разбран, об-живян само ако го преведем в текст, който *днес* сме способни да об-живяваме — в „роман“. Изживели романа, който е свободна вариация върху митическия текст, ние ще сме придобили „опит“ върху живота на митическите реални и *вече* ще можем да рефлектираме върху тях.

И тъй психологически оправданото, психологически детерминираното в разказаната „романно“ митическа история се оказва все пак оправдано и по още начини — оказва се пре-оправдано. Защото се оказва детерминирано и обосновано и геносно-типически, и есхатологически (чрез „финала“). Психологическото оправдание се „чуши“ — то непрестанно се привжда като илюзорно; привижда се като иносказанието на геносно-традиционно-оправданото, или на „есхатологично“-оправданото.

Всъщност именно този тип повествуване е напълно оголената (моделираната) стихия на библейско-митическото „нарацио“. Словото като митическо „нарацио“ *не е прост и само „разказ“* — сюжетно разгръщане на една конкретна история. Това слово не е само „протокол“ на това което се е случило, на това, *както се е случило*, един „протокол“ с психологически обяснителен коментар за конкретните мотиви на героите. Това „нарацио“ е също тъй и изложение на световния (геносен) „сценарий“, както го разбира това „нарацио“ — т. е. това е и метафизиката на човешкия живот. „Нарациото“ е и разказ на общочовешкия живот, изложение на това, *какъв-е-жизненият път*, на общото в живота на Исаак-Иаков-Иосиф. В този смисъл това „нарацио“ е разказ-с-метафизика, то е разказната метафизика на геноса. И още: „нарациото“ е геносната „утопия“. Това е разказ-заклиание. Слово, което в „историята“ винаги „разказва“ и бъдещето, то е виждано на „изводите“, на крайния смисъл. Това „нарацио“ е и разказна експликация на смисъла на живота, то е разказна утопия.

В митическото „нарацио“ са наслагани винаги три „гласа“ — гласът на геносния „опит“ и на геносната „надежда“ (цел) — а и в двата — в „протоколния“ глас на разказвача.

Обобщено: за разлика от винаги частния, субективен, авторски разказ на съвременността, който именно поради частността си не може да се ангажира с традиционните и есхатологичните смисли на разказваната история и я разказва само обективно-протоколно, митическият разказ е винаги *общостен*, той е излагащият се през една уста народен език като „нарацио“, той е субстанциално нарацио — и с това е винаги утопически-изложение-на метафизиката-на-събитийността. Не неангажиращото се изложение на органичната история, а именно изложение от гледна точка на крайния смисъл, на метафизичната вкорененост на историята. Митът се разказва не от отчуждения от тоталността на живота частен „автор“, а от тъждествения с геноса и неговата тоталност „органичен автор“. В съвременното „нарацио“ ние можем да открием само отломъците на митическото „нарацио“. Онова, което е обективно-психологически разказаната история, ни се привижда като „поучителното“ и „типическото“ — т. е. по-високо и по-абстрактно мотивираното, онези сякаш „дарени“ на героите „теми“, които ги обсебват — това е остатък от наративната „метафизика“. Това е звученето на определен избор от архи-теми в „темата“ на героя (както в „темата“ на Иосиф звучат обобщено „темите“ на Иаков, Авраам, Рахил и т. н.). Историята на Иосиф е уникално ситуативно конституирана, но непрестанно се привижда, че ситуативната ѝ определеност е снета от една друга, над-ситуативна, над-уникална конституция, че историята на Иосиф се конституира от пред-определената единна, обща и постоянна история на геноса, от единната история на Авраам-Исаак-Иаков-Иосиф. Във всяко описание на „така стана с Иосиф“ се долавя и една по-дълбока семантика на самото „ставане“ — „така става винаги, постоянно с хората“.

Забележително е, че за съвременното образцово „нарацио“ подобна тенденция не отговаря на нормативния вкус — изглежда ни като дидактизъм. Самият „тип“ вече обективно е нещо само „изкуствено, нещо неможешо да има реално битие в пространството, населено с абсолютни „индивиди“.

Но Томас Ман се опитва да „имитира“ митическото (органичното) „нарацио“ и с това също, че оголва прекомерно „гласа“ на разказващия (впрочем нещо също тъй разминаващо се с нормативния вкус — в романа днес трябва да говорят само героите, превъзходящият ги, гледащ ги автор не бива да се „обажда“, защото с това разваля „обективността“; вживява се в една *тотална* гледна точка, която е изгубена, няма я в съвременния „пулверизиран“ социум). За разказвача — нека го повторим пак — цялата разказваща се история в момента на разказването ѝ е *приключила* история. Авторът неминуемо „гледа“ историята от гледна точка на нейния „финал“, той я има през призмата на „финала“. За разказвача следователно това е — смислово — пред-историята на един „финал“. От позицията на разказващия в историята битува най-вече „смисълът“ ѝ, всичко в нея е оцветено от *крайния смисъл*, от „утопията“. Разказвачът я има като *есхатологична история*, внася и „семантика“ от „предела“ на времевата. Затова „знаещият“ глас на разказвача, звучащ *вътре* в историята, непрестанно я реформира в един утопико-есхатологичен „онтос“.

Така Иосиф още в самото начало и през цялото време преди края ни се показва като „избраника“, като възплътител на някаква *метафизическа тайна* и тя е тъкмо „тайна“, защото (особено в първия и втория том) той все още нищо реално не е направил, с нищо в момента той не е толкова „велик“. Във всичките резонанси, изхождащи от все още детинското му поведение, се излъчва някакъв *зашифрован* смисъл, който всеки път е някак си *по-голям* от онова, което Иосиф в момента извършва. Това обрисуване на детинските постъпки на Иосиф е обрисуване, с което разказвачът онтологизира в тъканта на разказа своята позиция. Ние привикваме (без рационално основание) с мисълта, че някакъв пределен смисъл оцветява перипетияте на Иосиф. Ние изработваме парадоксален читателски „поглед“ спрямо Иосиф. Когато синът на Иаков е хвърлен в кладенеца — смисълът на това случило се за нас не е просто „наказание“;

ние полусъзнателно възприемаме това наказание като „наказание-за-да“, като наказание, което е трябвало да се случи не „поради“, а „заради“. И не е важно, че ние и преди романа знаем историята на Иосиф — важното е, че авторът мистифицира самото описание на конкретната случка, онтологизира знанието си и ние възприемаме това без протести именно в самото описание. Изводите от случващото се с Иосиф никога не са окончателни, в „това“ случило се винаги се „вижда“ още-някакъв-смисъл, който също битува „сега“.

От друга страна, читателят се среща и с още един „глас“, наслоен в повествованието. Това е един сякаш съвършено не-субектен „глас“ — това е гласът, който „произнася“ сегашното събитие със същите думи, както предишния събития — това е своеобразен „автоматизъм“ в гласа на разказвача. Ако разказвачът влага в историята смисъла накрая и мотивира сюжетното разгръщане и с мотивите на идеално-утопическия „изход“, то кой тогава влага в събитията смисъла на „предишното“? От какви мотиви определени събития стават като предходните събития, как се мотивира повторението? Това са сякаш без-мотивните мотиви на чистото „така-е-в-живота“. Това е сякаш „речникът“ на прадеда в устата на намиращия се на „финала“ разказвач. Така гласът на последния и гласът на първия се сливат в един глас и със самото това свръх-индивидуализират гласа, с който „гласи“ повествованието — той става тотален глас, глас на цялата тоталност, навсякъде намиращ се глас, все-времево леещ се глас — а това е вече моделираност на общността глас на геноса. Един глас, можещ да се въплъти във всеки отделен глас, без с това да стане частен — не отчелява конкретния си говорител, а напротив — при-общава го, тотализира го. Митическият говорител говори не за да се отдели (отчетли) от народа, а за да потъне в него, да „забрави“ себе си и така да си спечели все-времие, нямашо нищо общо с „все-времие“ на съвременната авторска „слава“.

За изчерпателност трябва да добавим, разбира се, и това, че читателят чува освен „есхатологичния“ и „традиционния“, още и настоящия, психологическия, „геройния“ глас и смисъл на ставащата история.

Това полихронно, полисемантично, „триизмерно“ разгръщане на библейската история разкрива, че тя е история, разиграваша се в трите модуса на времето. Библейското време е цялостно активирано в събитията, ставащи в него, то „играе“ в тях с трите си перспективи. Бъдещето „играе“ в настоящото събитие чрез своето „есхатологично“ „теглене“ към предела на всички конкретни перипетии. В този смисъл именно имащото „утопическа“ мощ бъдеще дърпа конците — прави, раз-играва тази сегашна история. Миналото също „играе“ в настоящото събитие чрез своите метафизически „натоварвания“ на всичко настоящо. В този смисъл имащото мощта да възпроизвежда минало „ражда“ тази сегашна история. Накрая, разбира се, самото настояще „играе“ в самото себе си и прави самото себе си из самото себе си.

Тъкмо полихронната активност в библейското повествование го прави митическа история. Библейският мит е преди всичко митичност на времето, това е мит за цялостна напълнената История. Библейската история е мотивирана и определена от проектираната себе си във всички времена (в цялото време) юдейски генос. Защото принципът на юдаизма е именно геносът — един социален институт за запълване на цялата тоталност на времето и за неговото запазване. Геносът е организъм, имащ перспективистка и ретроспективистка насоченост едновременно, той е социална форма на обединение и овладяност на миналото и бъдещето и съединяване на тяхната несъединимост. Геносът сменя индивидуалността, полагайки я в структурата предци—потомство, полага индивидуалността в предците и в потомството и по този начин я „разпластява“ във времето, полага я във „все-времие“ си. Затова геносът има всяка конкретна история от три гледни точки. От гледната точка на нейната „мисия“ (идеал, потомство), от гледната точка на нейната „традиция“ (закон, „сценарий“, предци) и от гледната точка на нейното конкретно, уникално настояще. Тъкмо с това геносът (принципът на юдейското митическо, моделирано в романа на Т. Ман) има необходимо и всякога своето развиващо се битие — своите събития, биографии — като митико-исторически осмислени.

Това, което Томас Ман прави за нас — агенетичните индивиди, е да засили и развие *психологическата плът* на библейския мит. Да преведе тази история на „рационален“, днешен език, като *привилегирова* нейната „настоящност“, психологическа мотивираност и функционираност, като привилегирова нейното разиграване в „сега“ и от „сегаши“ герои. В същото време той непрестанно нарушава този принцип и по този начин ни „подвежда“ да придаваме — увлечени от доминантната „настояща“ правдоподобност — правдоподобност и на „бъдещия“, и на „миналия“ модус в историята. В увлечението си ние неусетно привиждаме и тях като квазипсихологически оправдани.

Настоящото събитие действително се отрича, като непрестанно се превръща в една привидност, чиято истина не е в него, а в пред-определеното, в „сценария“ на живота. Първото „падение“ на Иосиф в цялата му конкретна мотивировка (заслепнатата самовлюбеност на Иосиф, която психологически закономерно се изгражда и също тъй психологически-закономерно възбужда омразата и деянито на братята) започва да се привижда и като една илюзия: всъщност Иосиф само „привидно“ дразни братята; те са му само „привидно“ разгневени. Всичко това е „в действителност“ митическа закономерност — всъщност всички безсъзнателно „работят“ за „мисията“ на Иосиф. Ние, читателите на романа, започваме да смятаме, че всъщност схематиката на „сценария“ е тази, която се про-явява *като* „самолюбието на Иосиф“. „Истината“ обаче на това „самолюбие“ еечно траещият, *старият* законнабожествения под-сюжет: „Иосиф е избраникът, който *трябва* да падне, за да се въземе. Братята са безличната или по-скоро много-личната функция на „божествения сценарий“.

И тук отново ще обърнем внимание на това, че самото митическо пространство-време е организирано така, че *едното* събитие може да има няколко смислови пространствени „места“: то е събитието в-Ханаан-и-в-Египет-и-в-земята-на-Лаван. В няколкото негови пространство-времеви възплъщения упорито се чувствава, че то е *все едно и също* събитие, че и тук-сега, и там-тогава става същото нещо. Нека пак си спомним за неколкото повторение на епизода с „воденето“ към подземното царство — чакалът води Иаков при Лаван, „водачът“ — към кладенеца, и пак той към Египет, и съдържателните елементи в единия случай често са адекватни за другия случай. Събитието се осмисля по един принципно различен начин от този, по който ние днес осмисляме събитията. Това събитие е по-скоро една *вечна метафизическа реалия* (реалия от метафизиката на живота въобще), която дори не просто се „пробужда“ и после за някакъв интервал отново „заспива“, оставайки си обаче едно постоянно *наличие* в универсума. Това събитие и в сега-тук-случването си е също-вреременно нещо-от-бъдещето. И сега, когато Иаков пътува към земята на Лаван, воден от призрачния чакал-Анубис, това е пътуването на Иосиф към Египет подир мистериозния „водач“ (откъде иначе „египетските“ черти на водача на Иаков). Пътуването на Иаков към Лаван е магическо „завързване“ на бъдещия му син Иосиф, то дава битие на ситуацията на сина. Сега-тук-събитието става там-тогава. Същевременно събитието на пътуването на Иосиф към Египет е по същината си (една митическа същина) едно *вече станало* събитие. Така че и когато Иаков пътува, е привидност, че чакалът-Анубис го води, че това *става* (всъщност — то ще стане). Фактически в цялостната тъкан на мита времето се *оказва нещо снето*. Отделни с ключово значение неща сякаш изобщо не стават във времето, а в някаква по-висша, по-непротяжна, по-тотална в себе си цялост. Под-сюжетното равнище на митическата история постоянно ахронира — просцира се на равнището на *вечната* констелация от човешки пози, която е Животът: отреденото-еднакво-за-всеки. Всъщност ахронизмът не противоречи на историзма на библейската митология. Това, че във всяко събитие се просцират и трите времеви модуса (минало, настояще и бъдеще), че те и трите непрекъснато му „дърпат конците“ и то „гласи“ и „от-глася“ едновременно в трите, говори и за историчната „опънатост“ (линейност, хоризонтност) на библейското битие, но също и за това, че цялото време в него винаги е в състояние на *наличие* съществуване. Наличествува и миналото, и настоящето, и бъдещето. Времето не тече, *не от-минава* в същинския смисъл, макар и е дори прекомерно активно. Митическото е нарушеност, „снетост“ на течението и „изронването“ на времето, чувствуваша се

в самото време. „Сега“ е „сега-и-след-това“ и „сега-и-преди-това“ и тези противоречиви цялости в тяхната заедност — това е то, *митическото събитие*.

Събитието в своята същинска смислова пълнота — това е: Чакалт-води-Иаков-към-Лаван-и-водачът-води-Иосиф-към-Египет. Това е събитие, за което не бихме били точни, ако кажем, че *то се случва*; то е ахронично събитие, събитие в ахронията и с това е митическо. По повод на толкова решаващото за юдейския генос (и за романа на Т. Ман) събитие като бащината благословия върху първородния И. Паси правилно пише: „Според Томас Ман история е станалото и продължаващото да става, да се напластява във времето. Когато Иаков благославя синовете си и техните синове, той е във времето *след* тях и словата му не са слова на ясновидец, а на живеещ в *бъдещето*.“¹⁴ Митическото действие“ на благославянето на онези, които ще дойдат, е „действие“, което митически „осигурява“ геноса като всевременно, то *напъхва* цялото бъдеще време, то просцира собственото съществуване на Иаков за векове напред. Тъкмо положеността на Иаков като човек в генос, в който времето е снето в постоянно пребиваване, пре-въплъщаване, му позволява да се себепросцира в бъдещето. Иаков е *преди* синовете си, но той е *в тях*, те са „негова плът“ — и с това той е господар и на бъдещето, той е в бъдещето. Непрестанната акумулация на геноса му позволява да бъде уверен, че бъдеще ще има, и да говори на синовете си от гледната точка на това бъдеще, да се вижда с очите на това бъдеще, да дава на синовете си знаци за пред това бъдеще. Благословията е акт в полето на целенапъленото време, в което бъдещето присъествува, и *нему* се казва нещо за тези синове. Благословията е акт, в който присъстващи са и предишното (благославящият баща), и настоящето (синовете), и бъдещето — това е акт в ахроничното „пространство“ на геноса, в който и за който времето не изтича, а се „постига“.

„Историяте“ и библейската митичност не са просто едно от друго разгръщащи се сказания, последователни едно спрямо друго, както е в рационално развиващата се история, която е натрупващ процес — прибавяне към едното на *друго* — завършване и при-ключване на едното и започване на „друго“. Рационално развиващата се история именно „при-ключва“, заключава изтеклото и то никога вече не се явява в пространството, където „играе“ вече чистото „друго“. Историята на Библията обаче са взаимно-иносказващи се (т. е. казващи една-друга с различни „думи“) и те са по-скоро *успоредни* една на друга, образуващи един исторически универсум, който е вечно един-съществен-повтарящ-се-процес. Една тотална, ахронична „едност“ — извадена от времеизчезването всеобща квинтесенция, в която иносказващите се нейни „варианти“ асимптомично достигат съвършеното „сказание“ (геносната утопия).

Вплетени в подобна организация на времето, историяте започват да се четат от нас поновому (а всъщност постарому, по библейскому). Едно нерационално „защото“ всякога остава действащо като мотиватор на настоящото събитие. Наред с рационално-контекстуалните и психологичните „защото“ се появяват други. Ето например: Иосиф напуска родината си, *защото* е направил нетърпим живота на братята си с него *защото* братята се страхуват, че той ще издаде опита им да го убият, и т. н. Наред обаче с тези „защото“ епизодът има осезателно още едно основание, още нещо го прави *ясен* (още нещо „прочитаме“ в него). Така става, „защото“ и с Иаков се е случило така. Но това е ирационално основание. Всъщност *не може* да има такова „защото“ от гледна точка на съвременната конструкция „история“. С това „защото“ на нас историята ни е някак си *повече* от „ясна“. Всъщност това, дето ни е ясно, че с Иосиф се случва така, „защото“ и с Иаков така се е случило, ни е *излишно ясно*. Не би трябвало такова нещо да ни е „ясно“, не би трябвало да разбираме *така* историята с Иосиф. И все пак Т. Ман упорито ни я поднася и така. Това значи, че ние неусетно сме „влезли“ в библейско-митическото разбиране за „история“.

Още по-подвластни сме ние на това разбиране за „история“, ако си дадем сметка за другата „хитрина“ на Т. Ман — това, че той онтологизира „финала“ в тъканта на повествованието. Така настоящото събитие винаги се осмисля и през призмата на *още*

¹⁴ Исак Паси. Миг и живот. — В: Т. Ман и Иосиф и неговите братя. С., 1984, с. 15.

непрочетеното, на още не-станалото. Наред с всички рационални „за да“, с които осмисляме *целта* на Иосифовото хвърляне в кладенеца: — *за да* се отърват братята му от него, *за да* претегли накрая той греховете на гордостта си, — наред с тези „за да“ това събитие ни е „ясно“ и чрез още едно свръх-рационално „за да“: *за да* се въздигне родът Израилев в Египет, *за да* възлезе Иосиф към по-голяма слава. Това е вече една неоправдана „цел“ на деленето. С това историята ни е пак *повече* от ясна. Ние не би трябвало да тълкуваме и да разбираме случващото се с Иосиф *така*. И все пак ние *и така* го разбираме и тълкуваме, водени от автора на „Иосиф и неговите братя“. С това сме още веднъж „вътре“ в библейско-митическото разбиране за „история“. Ние отново „четем“ едно събитие, в което „играят“ и трите времеви модуса.