

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 71 (2011) 3,395—409
 UDK: 27-242.5:364.662"04/14"
 Besedilo prejeto: 07/2011; sprejeto: 08/2011

Irena Avsenik Nabergoj

Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu

Povzetek: Zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) pripoveduje, kako je enajsti Jakobov sin Jožef brez socialne in politične moči postal podkralj na egiptovskem dvoru, kljub intrigam, sovraštvu in krivičnim obtožbam proti njemu. Pripoved jasno priča o tem, da merilo za presojanje moči in šibkosti, bogastva in ubožstva v Svetem pismu ni materialno in socialno, temveč etično. Besede in dejanja oseb razkrivajo psihološki paradoks moči in šibkosti: moč starejših bratov in osebe na oblasti (Potifarka), ki se dramatično razkrije kot šibkost, in šibkost mlajšega brata (Jožef), ki v preizkušnji izkaže svojo moralno moč in na položaju oblasti velikodušno odpusti svojim bratom. Namen članka je, pokazati na paradoks moči in šibkosti v razlagi same svetopisemske zgodbe in v recepciji zgodbe pri izbranih religioznih literarnih avtorjih od krščanske antike do novejšje dobe.

Ključne besede: šibkost, moč, ponižnost, ošabnost, prevara, odpuščanje

Abstract: **The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt**

The story of Joseph in Egypt (Gen 37–50) recounts how Joseph, the eleventh Jacob's son, being without social and political power, became viceroy at Egyptian court, in spite of intrigues, enmities, and false charges against him. The narrative testifies clearly that criteria for judging strength and weakness, wealth and poverty in the Bible are not of a material and social but of a moral nature. Words and acts of characters disclose psychological paradox of power and weakness: the power of elder brothers and of a person of power (Potifar's wife) that dramatically discloses itself as weakness, and the weakness of the younger brother (Joseph) who in trial manifests his moral strength and in the position of power generously forgives his brothers. The paper aims to point to the paradox of power and weakness in the interpretation of the biblical story itself and to the reception of the story by some selected religious literary writers from the Christian antiquity until the more modern time.

Key words: weakness, power, humility, haughtiness, deception, forgiveness

Pregled interpretacij in recepcije svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) hitro pokaže, da je v tej zgodbi v vseh obdobjih razlagalce, pesnike in pisatelje privlačilo nasprotje v etičnem oziroma neetičnem ravnanju oseb, kakor

se kaže v njihovih dialogih in v nebesedni govorici njihovega čustvovanja in ravnanja. Med najvidnejšimi nasprotji so poudarjali Jožefovo zvestobo, zaupanje in zavezanost resnici na eni ter zavist in izdajstvo njegovih bratov na drugi strani; Jožefovo stanovitnost, ki ne popusti ob zapeljevanju poročene žene, ter Potifarkino nezvestobo in maščevalnost; Jožefov vzpon na oblast, ki mu ponudi priložnost za maščevanje, in njegovo odpuščanje bratom. Globina in širina razlage in literarnih interpretacij se delno razlikujeta glede na jezikovni, literarni in versko-kulturni kontekst, v katerem so besedila nastala. Jožefova zgodba, zapisana v versko-kulturnem kontekstu Stare in Nove zaveze, je bila številnim literarnim avtorjem vir navdiha za razumevanje specifično bibličnega pojmovanja Boga in človeka: Bog je stvarnik vsega in gospodar vesolja, človek pa išče in razvija svoj osebni odnos do Boga in do človeka ter verjame in sledi skritemu božjemu načrtu.¹ Razumevanje narave Boga in človeka v tej zgodbi omogoča razumevanje razmerja med močjo in šibkostjo. Pokaže, da merila presojanja moči in šibkosti niso materialna in družbena, temveč moralna. Šibkost egiptovskega Jožefa je v resnici ves čas le navidezna, moč prejema v osebnem stiku z Bogom, ki v njem v najglobljem ponižanju – v jami, v položaju sužnja, v sramotnem in nezasluženem položaju ječe – utrjuje ponižnost in zaupanje, da vsi ti dogodki niso naključni, temveč potekajo v perspektivi božjih načrtov, v previdnosti in modrosti, ki jih ima z njim »skrita roka v nebesih«.

1. Ponižanje in povišanje v literarni pripovedi in v razlagi

Pripoved o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) je sestavljena iz treh delov. Prvi del zgodbe (pogl. 37 in 39–41) ima več tematsko-motivnih enot: pripoved o Jožefovi prostodušni zaupljivosti in o slepi zavisti njegovih bratov, zaradi katere se odločijo, da se ga tako ali drugače znebijo (pogl. 37); poročilo o poskusih Potifarjeve žene, da Jožefa zapelje, in o njenem maščevanju, ko jo suženj Jožef zavrne (pogl. 39); pripoved o Jožefovem daru razlaganja sanj, ki mu omogoči vzpon na faraonovem dvoru (pogl. 41). V drugem delu (42–45) se pripoved osredotoči na obdobje »sedmih suhih let«, ki so člane Jakobove družine prisilila, da so možnosti za preživetje iskali v Egiptu. Tako se egiptovski Jožef na dvoru sreča s svojimi obubožanimi brati, ki so primorani, da prosijo za milost. Tretji del pripovedi (pogl. 46–50) govori o naselitvi Jakobove družine v Egiptu in o Jožefovem odpuščanju bratom, ki jim je stiska pomagala omehčati srce, da se je v njih prebudila vest (50,18–21).

V Jožefovih besedah krivičnim bratom ob koncu pripovedi se razkrije ključ za razlago celotne zgodbe: »Hoteli ste mi sicer storiti hudo, Bog pa je to obrnil na dobro, da naredi to, kar je očitno danes: da ohrani pri življenju številno ljudstvo.« (50,20) Odlomek razodeva teološki pogled, da je za vsemi dogodki Jožefovega življenja skrit božji načrt, po katerem je Bog pripravil rešitev za Jakobov rod.

¹ Med odličnimi novejšimi študijami o recepciji zgodbe o egiptovskem Jožefu najdemo monografijo Bernharda Langa *Joseph in Egypt* (2009).

Jožef svoje brate v njihovi osramočenosti »očetovsko« tolaži in jim pove, da ga je Bog prav prek njihovih dejanj vodil do rešitve njegove družine in številnega ljudstva:

Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt. Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. Že dve leti vlada lakota v notranjosti dežele in bo še pet let, ko ne bodo ne orali ne želi. Zato me je Bog poslal pred vami, da vam zagotovi ostanek v deželi, da vas ohrani pri življenju za veliko rešitev. Tako me torej niste vi poslali sem, temveč Bog, ki me je postavil faraonu za očeta in za gospodarja vsej njegovi hiši ter za vladarja vse egiptovske dežele. (1 Mz 45,5–8)

Trdna vera, da dogodki niso bili odvisni od naključja ali človekove moči, temveč jih je skrito in nedoumljivo vodila božja roka, je Jožefu omogočila doživljanje pristne ljubezni in odpuščanje v položaju, ko bi se kot oblastnik lahko maščeval. Sprava v družini ni mogla biti sad njegovega preroškega daru, ki se je razodel ob razlagi sanj, ne njegovega spoznanja in ne vere, temveč pristne ljubezni, ki je potrpežljiva, ki »se ne da razdražiti« in »ne misli hudega«. Tista ljubezen, ki se »ne veseli krivice, veseli se pa resnice«, ki »vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ...« (1 Kor 13,1–13).

Nosilec antičnega mita, junak, mora iz svojega prvotnega bivanja »izstopiti« in kreniti na pot nevarnosti, naporov in tveganja, na svoji poti se sreča z nasprotniki v podobah demonov, zmajev, kač, naravnih in nadnaravnih sil in se z njimi bori ter jih na koncu poti premaga; Jožefova vloga pa ni herojstvo, opravljanje junaških dejanj. Medtem ko se, denimo, antični Odisej, preoblečen v berača, po vrnitvi na Itako pusti prepoznati in uniči snubce svoje žene Penelope, v Jožefu ni sence maščevalnosti. Ko postane mogočni gospodar Egipta, ga ne zaslepi blišč položaja in časti, ki ju postane deležen. Bratom, ki so ga izdali, ne sodi po načelu povračilne pravičnosti, temveč v zavesti o svojem poslanstvu pomaga šibkim in išče rešitev za vso družino. Čeprav prvotno dogodki na zunaj potekajo v njegovo škodo in doživlja ponižanje za ponižanjem, se Jožef nezasluženi kazni ne upira. Po božjem navdihu sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju preživi v zvestobi in služenju. Prav zato postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uredničenju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za njegovo družino, temveč za vse ljudstvo. Iz najglobljega ponižanja in najhujše zapuščenosti se dvigne z veličino, ki se zdi nadčloveška, odsev božje veličine. Ker Jožef v vseh socialnih položajih ostane enako zavezan moralnemu čutu, lahko sklepamo, da bi bratom enako ganljivo odpustil, ko bi ostal suženj v Egiptu in bi se z njimi srečal v tem socialnem statusu.

Erich Auerbach odlično poudari bistvo Jožefove zgodbe, ko izbrane svetopisemske odlomke primerja s Homerjevo *Odisejo*. Kakor ugotavlja, sta ponižanje in povišanje starozaveznih likov, ki so nosilci božje volje, a kljub temu izpostavljeni nesreči in ponižanju, »veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj«:

Starozavezni liki so nosilci Božje volje, pa vendar zmotljivi, podvrženi nesreči in ponižanju – in sredi nesreče in ponižanja se skoz njihovo delovanje in govorjenje razodeva Božja vzvišenost. Med njimi skoraj ni nobenega, ki ne bi, kakor Adam, zapadel najglobljemu ponižanju – in skoraj nobenega, ki ne bi bil vreden osebnega občevanja z Bogom in osebnega Božjega navdiha. Ponižanje in povišanje sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj. Odisej je v ubogega berača samo preoblečen, Adam pa je resnično povsem zavržen, Jakob resnično ubežnik, Jožef resnično v jami in potem naprodaj kot suženj. Toda njihova veličina, ki se dviguje iz ponižanja, je blizu nadčloveškemu in je odslikava Božje veličine. Pri tem zagotovo občutimo, v kakšni zvezi je razpon nihajnega premaha z intenziteto osebnozgodbenega – prav najskrajnejša stanja, v katerih smo čez vsako mero zapuščeni in obupani ali pa srečni in privzdignjeni, nam, če jih prestanemo, podelijo osebno izobliko, ki jo potem prepoznamo kot posledico bogate postalosti. In ta razvojnost daje starozaveznim pripovedim zelo pogosto, skoraj povsod, zgodovinski značaj – celo tam, kjer gre zgolj za izročilo sage. (Auerbach 1998, 21–22)

V Novi zavezi je etično merilo razmerja med močjo in šibkostjo, med ponižanjem in povišanjem zgovorno prikazano na več mestih. Marija v svoji hvalnici (*Magnifikat*) ob obisku pri Elizabeti (Lk 1,46–55) to razmerje opiše kot značilnost božjega ravnanja s človekom; poudari, da bo Bog usmiljen do tistih, »ki se ga bojijo«, s svojo močjo bo ponižal tiste, ki so »ošabni v mišljenju svojega srca«, jih »vrgel s prestolov« in povišal »nizke«:

*Njegovo usmiljenje je iz roda v rod
nad njimi, ki se ga bojijo.
Moč je pokazal s svojo roko,
razkropil je tiste, ki so ošabni v mišljenju svojega srca.
Mogočne je vrgel s prestolov
in povišal je nizke.
Lačne je napolnil z dobrotami
in bogate je odpustil prazne. (vv. 50–53)*

Etično merilo v presojanju razmerja med močjo in šibkostjo je osrednja tema tudi pri apostolu Pavlu. Pavel v Prvem pismu Korinčanom (1 Kor 1,18–31) poudari, da je »beseda o križu za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost«, a za tiste, ki so na poti rešitve, »Božja moč« (1 Kor 1,18), kajti »Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi« (1 Kor 1,25). Bog bo zavrgel razumnost razumnih in izbral slabotno, da bi osramotil krepko:

Glejte namreč, bratje, svojo poklicanost: ni veliko modrih po mesu, ne veliko močnih ne veliko plemenitih. Nasprotno, kar je na svetu slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil to, kar je krepko. In kar je na svetu neplemenito in zaničevano, si je Bog izbral, to, kar ni nič, da bi uničil to, kar je, da se nobeno meso ne bi ponašalo pred Bogom. (vv. 26–29)

Pavel poudari prostovoljno izbrano šibkost in ponižnost pred Bogom; kdor se oklene Boga, zanj postane križ največja moč in modrost. Modrosti človeškega ra-

zuma kot edinemu merilu vsega postavlja Pavel nasproti božjo modrost, ki se je utelesila v Kristusu. Človekova šibkost pred Bogom je sila, ki presega fizično in človeško moč in ju preobraža v večjo moč, to je moč ljubezni, katere izvor je v Bogu (gr. *agapē*). Ljubezen, ki se poraja v šibkosti in samožrtvovanju, pa zadostuje za grehe drugih. Tovrstno merilo je spodbudilo nastanek številnih del na področju teologije, filozofije, psihologije in drugih znanosti (Kunz 1998; Gosling 2000; Caputo 2006).

Branje Svetega pisma je vélikim razlagalcem razkrilo značilno razmerje med močjo in šibkostjo. Avrelij Avguštin (354–430) je ob njem doživel skrivnostno izkušnjo »neznatnega« in obenem »vzvišenega«. A njegovemu takratnemu »napuhu« se je upiral »zmerni realizem« Pisma. V svojih *Izpovedih* (3,5.9; prim. 6,5) se spominja:

Zato sem sklenil usmeriti svojo pozornost na Sveto pismo, da bi videl, kakšno je. Pa vidim, glej, stvar, ne prevzetnim dognano ne otrokom očitno, ampak ob vstopu neznančno, ob nadaljevanju vzvišeno in v skrivnosti zavito; le da jaz nisem bil tak, da bi bil mogel vstopiti vanjo ali upogniti tilnik do njenih korakov. Zakaj ko sem posvetil pozornost Pismu, nisem čutil tako, kakor danes govorim, zdelo se mi je marveč nevredno, da bi ga bil meril ob Tulijevi vrednosti. Mojemu napuhu se je upiral njegov zmerni način in moja bistrost ni prodirala v njegove globine. In vendar je bilo táko, da je raslo z malim, in zdel sem se samemu sebi velik, ker sem bil od nadutosti napihnjem.²

V prvem poglavju spisa *O Trojici (De Trinitate)* pravi Avguštin: »... Sveto pismo, ki je po meri malih, se ni branilo izraziti nobene od stvari, od katerih se lahko naš um, kot bi se v njih nahranil, postopoma dviga k božanskemu in vzvišenemu.« (v: Auerbach 1998, 117) V pismu Volusianu (137,18) Avguštin pove, da beseda Svetega pisma ni »ošabna« beseda, ki se ji neizobraženi um ne bi upal približati, temveč z nizko govorico vabi vse ljudi in jih uvaja ne le v očitno, temveč tudi v skrito resnico:

Tistega pa, kar je [Sveto pismo] zavilo v skrivnost, ne povzdigne v ošaben govor, ki se mu nekoliko počasnejši in neizobražen um ne bi upal približati, tako kot se ubogi ne upa k bogatemu – temveč z nizko govorico vabi vse ljudi in jim ne daje užiti samo očitne, temveč jih uvaja tudi v skrito resnico; isto moč ima v dostopnih in v skritih stvareh.³

² Izvirno besedilo po *Confessiones* (Augustinus 1981, 30–31): »Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent. Et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incesso humilem, successu exelsam et uelatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem and eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae crescere eum paruulis, sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar.« Prevod Avguštin 1984, 44.

³ Izvirno besedilo po *Eipstulae* (Augustinus 2009, 272–273): Modus autem ipse dicendi, quo sancta scriptura contextitur, quam omnibus accessibilis, quamuis paucissimis penetrabilis! Ea quae aperta continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque dotorum; ea uero quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiscula et inerudita quasi pauper ad diuitem, sed inuitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed secreta exerceat ueritate hos in promptis quod in reconditis habens. Prevod Auerbach 1998, 116.

Predstavnik srednjeveške mistike, cistercijan Bernard iz Clairveauxa (1091–1153), je notranjo skladnost svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo izrazil na številnih mestih. V pismu 469,2 (Epistula CDLXIX) pravi:

Ponižnost je učiteljica kreposti, hči edinka najvišjega Kralja, iz nebesnih višav prihaja z Gospodarjem nebes ... Ponižnost je edina, ki krepostim podeljuje blaženost in večno trajanje, in daje moč vladarju nebes, in je Gospoda veličastja ponižala do smrti, smrti na križu. Preden se je Božja beseda iz domovanja vzvišenosti spustila k nam, jo je k temu povabila ponižnost. (PL 182, 674, prevod v: Auerbach 1998, 115)

V pridigi *O Gospodovem razglašenju* 1,7 (In epiphania Domini sermo) vzklikne: »O ponižnost, krepost Kristusova! O vzvišenost ponižnosti! Kako znaš osramotiti našo ošabno ničevost!« (PL 183, 146, prevod v: Auerbach 1998, 115) V pridigi *O Gospodovem vnebohodu* 2,6 (In ascensione Domini) pa poudari:

Zatorej pa, preljubi, vztrajajte v življenjskem vodilu, ki ste ga sprejeli, da se prek ponižnosti vzpenjate k vzvišenosti, kajti pot je ta in ni druge razen nje. Kdor hodi drugod, prej pade, kot se vzpne, kajti ponižnost edina povišuje, edina vodi k življenju. Ker namreč Kristus po svoji božji naravi ni več mogel nikamor zrasti, se nikamor povzpeti – saj nad Bogom ni ničesar –, je v poti navzdol našel pot, na kateri je lahko zrasel, s tem se je prišel učlovečit, trpet, umret, da bi mi ne umrli za večno. (PL 183, 304, prevod v: Auerbach 1998, 115)

Še posebno poglobljena in izčrpna Bernardova razlaga svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo je v njegovem komentarju *Visoke pesmi*. V govoru 27,14 beremo:

Kakšna ponižnost in vzvišenost, ki je hkrati kedarski šotor in božje svetišče, zemeljsko bivališče in nebeška palača, prsten dom in kraljev дворец, telo smrti in svetišče luči, zaničevana od ošabnih in Kristusova nevesta! Črna je, a lepa, hčere jeruzalemske. Čeprav sta ji napor in bolečina dolgega izgnanstva vzela barvo, jo krasi lepota nebes in jo zaljšajo Salomonovi šotori. Če vas odbija njena potemnelost, občudujte njeno lepoto; če zaničujete njeno ponižnost, pogledjte njeno vzvišenost. Združitev nizkosti in vzvišenosti delata nevesto za čudo preudarnosti in rabsodnosti, previdnosti in skladnosti. Vse to se v času med seboj dopolnjuje in izpopolnjuje, da more sredi sprememb tega sveta vzvišenost povzdigniti ponižnost, da ne bi izgubila poguma ob nasprotovanjih, ponižnost pa kroti vzvišenost, da se ne bi prevzela v sreči. Obojno stanje je zares lepo, čeprav med seboj nasprotno, saj oboje pripomore nevesti k dobremu in jo podpira na poti zveličanja.⁴

⁴ Izvirnik po *Sermons sur le Cantique* (1998, 2:342): »O humilitas! O sublimitas! Et tabernaculum Cedar, et sanctuarium Dei; et terrenum habitaculum, et caeleste palatium; et *domus lutea*, et aula regia, et *corpus mortis* et templum lucis; et *despectio* denique *superbis*, et sponsa Christi. *Nigra est, sed formosa, filiae Ierusalem*: quam etsi *labor et dolor* longi exsilii decolorat, species tamen caelestis exornat, exornant pelles Salomonis. Si horretis nigram, miramini et formosam, si despicitis humilem, sublimem suspicite. Hoc ipsum quam cautum, quam plenum consilii, plenum discretionis et congruentiae est, quod in sponsa delectio ista, et ista celsitudo, secundum tempus quidem, ea moderatione sibi pariter contemperantur, ut inter mundi huius varietates et sublimitas erigat humilem, ne deficiat in adversis, et sublimem humilitas reprimat, ne evanescat in prosperis! Pulchre omnino ambae res, cum ad invicem contrariae sint, sponsae tamen pariter *cooperantur in bonum*, subserviunt in salutem.« Prevod po Bernard 1990, 132.

V literarnih interpretacijah pripovedi o egiptovskem Jožefu v judovstvu, v krščanstvu in v islamu je v kontekstu celotne zgodbe posebno privlačna in odmevna pripoved o Potifarjevi ženi in o njenem zapeljevanju hebrejskega sužnja Jožefa, ki jo je privlačil zaradi svoje telesne in moralne moči (1 Mz 39). Problem zapeljevanja in skušnjave, ki je tesno povezan s fenomenom šibkosti človeške volje, razkriva že zgodba o Adamu in Evi v Genezi. V njej ni mogoče spregledati izmikajoče se retorike grešnika, ki potrebuje grešnega kozla za svoj lastni zagovor. Adam poskuša narediti za grešnega kozla Evo, Eva pa obtoži kačo, pri tem pa se zdi, da Eva v pripovedi ponazarja splošno človeško šibkost. Psihološki prikaz skušanja v pripovedi o egiptovskem Jožefu je mogoče primerjati s prikazom skušnjave, v katero padeta Adam in Eva z nastopom kače (1 Mz 3), ki po prekanjenosti presega namene in spretnosti Potifarjeve žene. Kača metaforično predstavlja človekovo zvito prizadevanje za uveljavitev njegovega egoizma in premetenih mehanizmov, ki človeku omogočajo samoobrambo in slepljenje samega sebe. S tega vidika se zdi, da je kača v človeku, vse dokler je prešibak za resnico, da bi priznal zvitost svojega samoopravičevanja.

Ob vseh podobnostih med zgodbo o Adamu in Evi in pripovedjo o egiptovskem Jožefu je razlika v tem, da Adam in Eva preizkušnje ne prestaneta, Jožef pa ostane stanoviten, ker ne uveljavi svojega egoizma, ki je središče človekove skušnjave. Ker v zgodbi nikoli ne izgubi stika z osebnim Bogom, ki mu omogoča pristno ljubezen, z njo skušnjava tudi premaga.

Ko Jožef Potifarko opomni na njeno mesto na dvoru in na dolžnost spoštovanja splošno sprejetega moralnega reda, ranjena žena svojo nezvestobo hladnokrvno pripiše njemu in ga obtoži pred svojim možem, Jožefovim gospodarjem Potifarjem: »K meni je prišel hebrejski suženj, ki si nam ga pripeljal, da bi se zabaval z menoj. Ko pa sem povzdignila glas in zavpila, je pustil obleko ob meni in zbežal ven.« (1 Mz 39,17–18) Jožef razlog za zavrnitev svoje gospodarice utemelji: »Glej, moj gospodar se ne meni ob meni za nič v hiši, in vse, kar ima, je dal meni v roke. Sam ni večji od mene v tej hiši in ničesar mi ni odrekel razen tebe, ker si njegova žena. Kako naj torej storim tako veliko hudobijo in se pregrešim zoper Boga?« (1 Mz 39,8–9) Zgodba ob tem niti ne omenja morebitne šibkosti Jožefove volje, ki bi v njem zameglila jasno razlikovanje med iluzijami in stvarnostjo, temveč se v njegovih besedah in dejanjih kaže moralna trdnost. V nasprotju z njim pa se Potifarkino neobvladano poželenje spremeni v strastno maščevanje zaradi ponižanja. Ker ne doseže zadovoljitve, poraza pa tudi ne prenese, se odzove v samoobrambi in sužnja obtoži dejanja, ki ga je sama hotela napraviti.

2. Moč in šibkost v kontekstu Svetega pisma

Vprašanje družbenega statusa je bilo v literarnih interpretacijah svetopisemske zgodbe o Jožefu postranskega pomena; različnih avtorjev judovstva, krščanstva in islama v zgodbi o egiptovskem Jožefu ni toliko pritegnilo nasprotje med osebami z družbenopolitično močjo in nevplivnimi ljudmi, med bogatimi in revni-

mi, čeprav je nasprotje med statusom sužnja in tujca Jožefa in bliščem egiptovskega dvora s faraonom in njegovimi služabniki, med katere sodi tudi visoki uradnik na kraljevem dvoru, načelnik telesne straže Potifar s svojo ženo, v zgodbi dovolj očitno. Odsotnost pozornosti na nasprotje med družbeno močjo in podložništvom tudi v novejših interpretacijah zgodbe o Jožefu, na primer v bibličnih komentarjih, ni pritegnila pozornosti, čeprav je sodobni čas še posebno pozoren na migracije in na socialna vprašanja. Kako razložiti to stanje?

Poskus odgovora na to vprašanje je tvegan, ker manjkajo izrecno izražena stališča glede razmerja med etičnim in socialnim vprašanjem v religijah in kulturah starega Bližnjega vzhoda na splošno in posebno v Svetem pismu. Da je v Svetem pismu teološko-moralni vidik odločilen, je lepo razvidno iz prošnje kralja Salomona za modrost ob nastopu kraljevske službe in iz božjega odgovora na njegovo prošnjo: »Ker si prosil za to in si nisi prosil dolgega življenja, ne bogastva in ne smrti svojih sovražnikov, ampak si prosil zase razumnosti za pravo razsojanje, glej, bom storil po tvoji besedi. Glej, dal ti bom modro in razumno srce, tako da ni bilo tebi enakega pred tabo in ne bo vstal tebi enak za tabo. Pa tudi to, česar nisi prosil, ti bom dal: bogastvo in slavo, tako da ti vse tvoje dni ne bo enakega med kralji. Če boš hodil po mojih poteh in se držal mojih zakonov in zapovedi, kakor je hodil tvoj oče David, bom podaljšal tvoje dni.« (1 Kr 3,11–14; 2 Krn 1,11–12)

Jezusova izjava na primer o tem, da bo »bogataš težko prišel v nebeško kraljestvo« (Mt 19,23), ne izraža prepričanja, da bogati že po načelu ne more priti v nebeško kraljestvo, temveč opozarja na nevarnost, da bogastvo človeku zamegli jasno vrednotenje in ohromi njegov čut solidarnosti kot temeljno vodilo etičnega življenja. V tem je mogoče odkriti paradoks zavajanja in iluzije moči, ki je bil stalna tema tudi v zgodovini literature in v literaturi o zgodovini (Kunz 1998, 104). Pri tem zgodovino sestavljajo zgodbe ironije, ki kažejo, kako so veliki uspehi moči napadli in uničili tiste, ki jih je zajela njena obljuba – obljuba moči. Religiozni pripovedovalci in drugi umetniki tako ves čas govorijo o šibkosti moči, toda moč še dalje človeka zavaja in goljufa ter ga vedno znova pripravi do tega, da pozabi na ta paradoks:

Šibkost moči je navadno dramatična, pogosto začudujoča, včasih nas pretrese, saj je razum tako zlahka prepričan o moči moči. Logično razmišljanje nenehno poskuša premagati paradoksalno navdahnjenost... Zgodovina, literatura, filozofija, teologija in psihologija nas silijo k spoznanju, da tisto, kar je odkrito, hkrati skriva, in vendar kaže, kaj je skrito, ter nasprotuje očitnemu. Moč kot moč skriva pred nami moč kot šibkost. (Kunz 1998, 104)

Bogati si največkrat nakopljejo krivdo zaradi krivičnega ravnanja z revnimi, saj »moč pokvari in absolutna moč popolnoma pokvari« (103). Po drugi strani pa revni največkrat dodatno trpijo zaradi ravnanja bogatih. Rezultat pogosto ni odpustanje, temveč maščevanje. V Svetem pismu je socialno vprašanje resda zelo poudarjeno, a ne kot sociološka, temveč kot moralna dilema. V Stari zavezi, denimo, je v ospredju preroška kritika nosilcev oblasti zaradi njihovega krivičnega odnosa do ubogih in nezaščitenih.

V nasprotju s kozmološko usmerjenimi kulturami – s staroegiptovsko, mezopotamsko, grško in z rimsko – temelji hebrejska religija na človeku kot osebnem bitju po analogiji dojemanja Boga kot osebnega bitja. Zato je zelo jasno izpostavljena človekova osebna odgovornost do sebe in do drugih. Človekovo sočutje do drugih je različno intenzivno v okviru družinskih vezi, v okviru odnosov v narodu in v okviru odnosov med različnimi narodi. V Svetem pismu res veljajo celo posebne določbe glede odnosa do tujcev in glede skrbi zanje, toda vrh svetopisemske socialnoetične vzgoje je dosežen v zgodbah, ki zadevajo družinska razmerja. Zato ni naključje, da je najbolj priljubljen in sugestiven način opisa odnosa Boga do človeka in odnosa človeka do Boga izkušnja očetovstva oziroma materinstva. Oče, »ki je v nebesih«, je še veliko bolj zavezan ljudem, katere je ustvaril, kakor oče ali mati svojim otrokom. V Iz 49,15 prerok sprašuje:

*Mar pozabi žena svojega dojenčka
in se ne usmili otroka svojega telesa?
A tudi če bi one pozabile,
jaz te ne pozabim.*

O razmerju med starši in otroki govorijo pretresljive starozavezne zgodbe o končnem srečanju med člani Jožefove družine v Egiptu in o Davidovem joku nad smrtjo izdajalskega sina Absaloma (2 Sam 19,1–9), v Novi zavezi pa o radosti očeta ob srečanju z izgubljenim sinom, ko se ta sin spokorjen vrne v očetovo hišo (Lk 15,11–32). Šele ob upoštevanju najširšega ozadja vsega čustvovanja in dojemanja v hebrejski duhovni kulturi je mogoče razumeti doživljanje in presojanje odnosov med ljudmi različnih stanov in sposobnosti.

Več zgodb v Svetem pismu in v literaturi govori o človekovi sprevrženosti, ki se pokaže, ko gre komu dobro in pride na oblast. Brezsrčnost in tiranija najbolj pogosto in pogubno sejeta žalost in smrt pod statusno zastavo moči in oblasti. Tako kakor egiptovski Jožef pa osebnosti čistega srca vidijo onkraj človeške moči zakon najvišje moči, ki prav zato, ker je najvišja, ni tiranska, temveč sočutna. V Knjigi modrosti imamo zelo jasno izraženo notranjo povezanost med najvišjo oblastjo in najčistejšim sočutjem (11,21–22,2):

*Tvoja silna moč je namreč zmeraj pri tebi.
Kdo se bo ustavljal moči tvoje roke?
Kakor drobcena utež na tehtnici je pred teboj ves svet,
kakor kaplja jutranje rose, ki se spusti na zemljo.
Vendar si z vsemi usmiljen, ker moreš vse,
ljudem pa grehe odpuščaš zato, da bi se spreobrnil.
Kajti ljubiš vse, kar je,
nič od tega, kar si naredil, ti ni zoprno,
saj tega, kar bi sovražil, ne bi ustvaril.
In kako bi kaj moglo obstajati, ako ti ne bi hotel,
in kako bi se moglo obdržati, česar ti ne bi poklical?
Toda ti prizanašaš vsemu,
ker je tvoje, Gospodar, ljubitelj življenja.*

*Tvoj neminljivi duh je namreč v vsem.
Zato tiste, ki padajo, kaznuješ po malem.
Opozarjaš jih, v čem so grešili, in opominjaš,
naj se odvrnejo od hudobije in verujejo vate, Gospod.*

V zgodbi o Jožefu iz Egipta zablesti veličina Jožefove osebnosti v trenutku, ko Jožef odpusti svojim bratom: Jožef, na položaju oblasti, ki vključuje odločanje o življenju in o smrti podložnikov. Ko so s krivdo obremenjeni bratje povsem nemočni v njegovih rokah, se v Jožefu prebudi sočutje do moralno in socialno šibkih bratov in kljub razlogom za maščevanje zmaga odpuščanje. Šibkost njegovih bratov kliče po odgovoru, odgovor pa je lahko bodisi sebičnost bodisi sočutje ob pogledu na njihovo pomanjkanje in stisko, kakor zapiše George Kunz:

Moč šibkega je, da nas šibkost osebe kliče, da odgovorimo velikodušno... Imamo moč, v obliki svobode, odgovoriti s pomočjo ali s sebičnostjo, celo zlohotnostjo. Toda nimamo svobode, da bi izbrali, ali bomo poklicani ali ne. Klic ima svoj izvir zunaj nas in prihaja iz šibkosti šibkih. Moč šibkega je pomanjkanje Drugega. Zapoveduje nam, da odgovorimo šibkosti. (Kunz 1998, 21)

Odpuščanje in sprava se razkrijeta kot najpristnejše razumevanje resnice o življenju, ki ji daje moč in smer ljubezen, ljubezen pa se prečiščuje v preizkušnjah. Pavel v 2 Kor 8,9 pove, kako je Jezus po tej poti obogatil človeštvo: »Saj vendar poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa! Bogat je bil, pa je zaradi vas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem uboštvu.« Enako retorično učinkovito izrazi Pavel pot do odpuščanja in sprave z močjo ljubezni, ki zmore prenesti trpljenje, nujno sredstvo prečiščevanja in dozorevanja za ljubezen. Razmerje med resnico življenja in ljubezni je Pavel z edinstvenim občutkom za lepoto poetične govornice izrazil v svoji hvalnici ljubezni v 1 Kor 13,1–13:

Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem postal brneč bron ali zvoneče cimbele. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.

Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ...

Univerzalni temelji Jožefove osebne etike, ki je etika resnice in ljubezni, so spodbudili mnogo literarnih različic zgodbe v številnih literarnih vrstah in zvrsteh. Vpliv zgodbe o Jožefu iz Egipta je bil v vseh časih izjemno velik. Ne kaže pa ga iskati le v zgodbah, ki so nastale na vsebinskih in formalnih temeljih te zgodbe, temveč veliko širše. Jožefov lik lahko prepoznamo tudi v literarnih delih, ki odsevajo duha judovsko-krščanske in islamske civilizacije v vseh temeljnih teoloških in estetskih postavkah.

3. Chateaubriandova razlaga izvirnosti zgodbe o egiptovskem Jožefu

V širšem kontekstu razumevanja idejnega in literarnega sveta Svetega pisma je posebne pozornosti vredna razlaga zgodbe o egiptovskem Jožefu v delu *Génie du christianisme*, ki ga je leta 1802 objavil francoski pisatelj François-René de Chateaubriand (1768–1848). O Jožefovi zgodbi piše v drugem delu z naslovom *Poétique du christianisme*, in to v četrtem poglavju pete knjige (Chateaubriand 1978, 780–784). Pisatelj občuduje dosledno preprostost in stvarnost svetopisemskega sloga, ki je posledica osredotočenosti svetih pisateljev na moralno ozadje ravnanja ljudi. Njihov pristni odnos do Boga in do ljudi jih usposablja za prodorno spoznavanje čustvenega in duhovnega stanja v različnih življenjskih situacijah. Po tem načelu pripoved o egiptovskem Jožefu poudarja čustvena in etična nasprotja. Po Chateaubriandovi presoji se poetičnost Svetega pisma kaže v podoživljanju čustev, ki jih ima družba »formalne moči« za ne vredne močnih duhov. Izraz, ki ga Chateaubriand še zlasti pogosto uporablja v označevanju posebnosti svetopisemske etike in estetike, je »sublimnost«.

Ko se mogočni mož Jožef sreča s svojimi ubožožanimi brati, ki so ga prodali za sužnja, ga čustveno pretrese srečanje z najmlajšim bratom Benjaminom. Ko zagleda Benjamina, »sina svoje matere«, Jožef izda svojo »šibkost« pred brati. Chateaubrianda prevzame poetični opis tega trenutka: »Potem je hitro odšel, kajti milo se mu je storilo pred bratom in bil je na tem, da zajoče. Šel je v sobo in se tam razjokal. Potem si je umil obraz in prišel ven. Ko se je obvladal, je rekel: »Prinesite jedi!« (1 Mz 43,30–41) Na tej točki se Jožef odloči za preizkus sočutja, solidarnosti in vesti s krivdo obteženih bratov. Nedolžnemu Benjaminu podtakne zlato kupo, da bi ga lahko zadržal kot jetnika. Takrat Jožefa preseneti najstarejši brat Juda, ker se ponudi za talca namesto Benjamina in se pri tem sklicuje na čustveno navezanost očeta Jakoba na Benjamina (44,18–34). Judov nagovor in njegova velikodušna ponudba, da vzame nase krivdo, ki je padla na Benjamina, Jožefa prepričata. Ne more se več premagovati; glasno zajoče in se pusti bratom spoznati:

Tedaj se Jožef ni mogel več premagovati vpričo vseh, ki so stali pri njem. Zaklical je: »Pošljite ven vse moje ljudi!« Tako ni bilo nikogar pri Jožefu, ko se je dal spoznati bratom. Potem je glasno zajokal, tako da so slišali Egipčani in slišala je faraonova hiša.

Jožef je rekel bratom: »Jaz sem Jožef! Ali moj oče še živi?« Bratje pa mu niso mogli odgovoriti; tako so osupnili pred njim. Potem je Jožef rekel svojim bratom: »Stopite bliže k meni!« In ko so se mu približali, je rekel: »Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt. Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. (1 Mz 45,1–5)

Poetični opis Jožefovega čustvovanja ob srečanju z brati primerja Chateaubriand z opisom srečanja med Telemahom in njegovim očetom Odisejem v Homerjevi *Odiseji* (XVI, vv. 177–191), a ob podobnostih začuti tudi precejšnjo razliko:

»Tukaj imamo podobne lepote, a kakšna razlika v patetiki! (Voilà des beautés semblables, et cependant quelle différence de pathétique!)« (Chateaubriand 1978, 780). Trenutek srečanja očeta in sina opiše Homer z besedami:

*... Strmé osupne Telemah,
misli, da vidi boga, pa oči strahóma povesi,
z glasom obrne se k njemu in reče krilate besede:
»Čisto drugačen, moj tujec, se zdiš mi kakor otodi,
drugo obleko imaš in polt je tudi drugačna;
o, gotovo si bog, ki bivajo v širnih nebesih!
Vendar usmili se nas, da opravimo všečno ti žrtev,
zlatih ti damo darov, umetnih: samó prizanesi!«*

*Vrne v odgovor na to božanski trpin mu Odísej:
»Nisem ti bog! Nikar ne enači me z večnimi bitji!
Pač pa oče sem tvoj, ki po njem ječiš in zdihuješ,
toliko zlega trpiš in móž nasilno vedenje!«*

*Reče in sina poljubi, prek lic uderó se mu solze,
padajo nà tla težké: saj dolgo dovolj jim je branil.*

Razlika med svetopisemskim in Homerjevim opisom podobnega motiva je po Chateaubriandu predvsem v tem, da je pri Homerju vse podrejeno fabuli, v kateri se čustva mešajo z vtisom čudežnosti in negotovosti, ali je to resnica ali privid, v svetopisemski zgodbi pa je vse povsem resnično in globoko, ker čustva temeljijo na razrešitvi etičnega vprašanja. Jožefovi bratje so ob srečanju z Jožefom vznemirjeni, »a to ni veličina faraonovega ministra, ki jih preseneti, to je nekaj v bistvu njihove vesti« (782).

V svetopisemski zgodbi je poetična sublimnost v opisu Jožefovega čustvovanja tesno povezana z njegovo vero, da na ljudi nenehno deluje skrita božja roka, Modrost, ki po načrtu večnosti vodi trenutek človeškega življenja:

Ne pozabimo pripomniti, s kakšno dobroto Jožef tolaži svoje brate, z razlogi, ki jim jih navaja, da jim pove, da so ti, daleč od tega, da bi ga naredili bednega, nasprotno vzrok njegove veličine. To je tisto, kar v Svetem pismu nikoli ne manjka: postavljanje Previdnosti v perspektivo njihovih načrtov. Ta veliki Božji svet, ki vodi človeške zadeve, ko se te zdijo najbolj podvržene zakonu naključja, čudovito preseneti duha. Ljuba je ta skrita roka v nebesih, ki nenehno deluje na ljudi; ljubo je verovati v nekaj v načrtih Modrosti in čutiti, da je trenutek našega življenja načrt večnosti. (Chateaubriand 1978, 783)

4. Sklep

Pregled interpretacij in recepcije svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) razkriva, da je v tej zgodbi številne razlagalce, pesnike in pisatelje privlačilo nasprotje v etičnem oziroma neetičnem ravnanju oseb, v povezavi s tem

pa paradoks njihove moči in šibkosti, povišanja in ponižanja. Razumevanje narave Boga in človeka v tej zgodbi omogoča razumevanje razmerja med močjo in šibkostjo in pokaže, da merila presojanja moči in šibkosti niso materialna in družbena, temveč moralna. Šibkost egiptovskega Jožefa je v resnici ves čas le navidezna; moč prejema v osebnem stiku z Bogom, ki v njem v najglobljem ponižanju – v jami, v položaju sužnja, v sramotnem in nezasluženem položaju ječe – utrjuje ponižnost in zaupanje, da vsi ti dogodki niso naključni, temveč potekajo v perspektivi božjih načrtov, ki jih ima z njim »skrita roka v nebesih«. Ta trdna vera, da je vse dogodke skrito vodila božja roka, Jožefu omogoči doživljanje pristne ljubezni, da bratom odpusti v položaju, ko bi se kot oblastnik lahko maščeval. Ker Jožef sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju prestane v zvestobi in služenju, postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uresničevanju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za celotno njegovo družino, temveč za vse ljudstvo.

Paradoks moči in šibkosti se jasno kaže tudi v motivu, ko Jožefa zapeljuje žena njegovega gospodarja Potifarka, saj jo ta suženj privlači zaradi svoje telesne in moralne moči (1 Mz 39). Motiv je odmeval v številnih literarnih interpretacijah pripovedi o egiptovskem Jožefu v judovstvu, v krščanstvu in v islamu. V problemu skušnjave se razkriva tesna povezanost s fenomenom šibkosti človeške volje, vsebovanim tudi v zgodbi o Adamu in Evi v Genezi. Članek motiv zapeljevanja v pripovedi o egiptovskem Jožefu psihološko primerja s skušnjavo, v katero padeta Adam in Eva z nastopom kače (1 Mz 3), ki po prekanjenosti presega namene in spretnosti Potifarjeve žene, in ugotavlja podobnosti in razlike.

Prispevek primerja svetopisemsko pripoved o egiptovskem Jožefu tudi s Homerjevim epom *Odiseja*; v nasprotju z Odisejem Jožefova vloga ni herojstvo, opravljanje junaških dejanj, v njem ni maščevalnosti; ponižanje in povišanje glavnega lika pa sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju, saj je Odisej v reveža samo preoblečen, Jožef pa je »resnično v jami in potem naprodaj kot suženj« (Auerbach). Nasprotje se pokaže tudi v prizoru, ko se Jožef in Odisej pustita prepoznati: pri Homerju je vse podrejeno fabuli, v kateri se čustva mešajo z vtisom čudežnosti, v svetopisemski zgodbi pa je vse povsem resnično in globoko, ker čustva temeljijo na razrešitvi etičnega vprašanja (Chateaubriand) – od tod poetična sublimnost v opisih Jožefovega čustvovanja in njegove vere, da skrita božja roka po načrtu večnosti vodi trenutek človeškega življenja.

Kakor ugotavlja prispevek, je bilo vprašanje družbenega statusa v literarnih interpretacijah svetopisemske zgodbe o Jožefu postranskega pomena, čeprav je nasprotje med statusom sužnja in tujca Jožefa in bliščem egiptovskega dvora v zgodbi dovolj očitno. V zvezi s tem poudarja paradoks zavajanja in iluzije moči, ki je bil stalna tema tudi v zgodovini literature in v literaturi o zgodovini. Pri tem zgodovino sestavljajo zgodbe ironije, ki kažejo, kako so veliki uspehi moči napadli in uničili tiste, ki jih je zajela njena obljuba – obljuba moči. V zgodbi o Jožefu iz Egipta zablesti veličina Jožefove osebnosti v trenutku, ko Jožef odpusti svojim bratom, Jožef, ki je na položaju oblasti, ta oblast pa vključuje odločanje o življenju in o smrti podložnikov.

Socialno vprašanje je v Svetem pismu resda zelo poudarjeno, a ne kot sociološka, temveč kot moralna dilema. Hebrejska religija temelji na človeku kot osebnem bitju po analogiji dojemanja Boga kot osebnega bitja, zato jasno poudarja človekovo osebno odgovornost do sebe in do drugih. Človekovo sočutje do drugih je različno intenzivno v okviru družinskih vezi, v okviru odnosov v narodu in odnosov med različnimi narodi, vrh svetopisemske socialnoetične vzgoje pa je dosežen v zgodbah, ki zadevajo družinska razmerja.

Prispevek raziše tudi novozavezna biblična mesta, v katerih se razkriva etično merilo razmerja med močjo in šibkostjo, med ponižanjem in povišanjem. O tem govori Marijina hvalnica (*Magnifikat*) ob obisku pri Elizabeti (Lk 1,46–55), ki to razmerje opiše kot značilnost božjega ravnanja s človekom, etično merilo v presojanju razmerja med močjo in šibkostjo pa je osrednja tema tudi pri apostolu Pavlu (1 Kor 1,18–31). Značilno razmerje med močjo in šibkostjo v Svetem pismu odkriva tudi Avrelij Avguštin in o tem piše v svojih *Izpovedih*, v prvem poglavju spisa *O Trojici (De Trinitate)* in v pismu Volusianu (137,18). Bernard iz Clairveauxa (1091–1153) notranjo skladnost svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo izrazi na številnih mestih, med drugim v pismu 469,2 (Epistula CDLXIX; PL 182, 674), v pridigi *O Gospodovem razglašenju* 1,7 (In epiphania Domini sermo; PL 183, 146) in v pridigi *O Gospodovem vnebohodu* 2,6 (In ascensione Domini; PL 183, 304), še posebno poglobljena in izčrpna pa je njegova razlaga svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo je v njegovem komentarju Visoke pesmi.

Univerzalni temelji Jožefove osebne etike, ki je etika resnice in ljubezni, so spodbudili mnogo literarnih interpretacij zgodbe v številnih literarnih vrstah in zvrsteh; pripoved je vplivala je ne le na zgodbe, ki so nastale na njenih vsebinskih in formalnih temeljih, temveč veliko širše. Odpuščanje in sprava se v pripovedi o egiptovskem Jožefu razkrijeta kot najpristnejše razumevanje resnice o življenju, ki ji daje moč in smer ljubezen, ta pa se prečiščuje v preizkušnjah, kakor z edinstvenim občutkom za lepoto poetične govornice zapiše Pavel v svoji hvalnici ljubezni (1 Kor 13,1–13).

Reference

- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevedel Vid Snaj. Zbirka Labirinti. Ljubljana: literarno-umetniško društvo Literatura.
- Augustinus, Aurelius.** 1981. *Confessionum libri XIII*. Edidit Lucas Verheijen. Corpus Christianorum. Series Latina 27. Turnhout: Brepols.
- – –. 2009. *Epistulae CI–CXXXIX*. Cura et studio Kl. D. Daur. Corpus Christianorum. Series Latina 31B. Turnhout: Brepols.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovrè, priedil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Bernard de Clairvaux.** 1998. *Sermons sur le Cantique*. Tome 2, *Sermons 16–32*. Texte Latin des S. Bernardi opera par J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot. Sources Chrétiennes 431. Pariz: Cerf.
- Bernard, sv.** 1990. *V Božjem objemu: Nagovori o Visoki pesmi*. Prev. Jože Gregorič, Pavel Pavlič in Alojz Premrl. Ljubljana: Družina.
- Chateaubriand, François-René de.** 1978. *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Bibliothèque de la Pléiade. Pariz: Éditions Gallimard.

Gosling, Justin. (1990) 2000. *Weakness of the Will*. London, New York: Routledge.

Homer. 1966. *Odiseja*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Kunz, George. 1998. *The Paradox of Power and Weakness: Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology*. Albany: State University of New York Press.

Lang, Bernhard. 2009. *Joseph in Egypt: A Cultural Icon from Grotius to Goethe*. New Heaven, London: Yale University Press.