

**Przemysław Tacik**

Uniwersytet Jagielloński

## **Głuchota, przejrzystość widzenia i miraż zbawienia. David/Jezus J.M. Coetzee'ego jako postać**

### **Abstrakt:**

Artykuł podejmuje lekturę dwóch ostatnich powieści Johna Maxwella Coetzee'ego – *The Childhood of Jesus* oraz *The Schooldays of Jesus* – stawiając pytania o status ich głównego bohatera, Davida, wobec którego tytuły obu książek sugerują jako klucz interpretacyjny Jezusa. Centralną stawką rozważań jest tu kwestia sposobu i możliwości skonstruowania Davida/Jezusa jako postaci. Zgodnie z główną tezą artykułu, owe postaci mogą zostać skonstruowane tylko jako rzutowania obciążonego metafizyczno-teologicznym nawisem języka. Postać wytwarzała się w tym przypadku jako złuda transcendencji, powstającej na granicy pomiędzy językiem, jakim mówią bohaterowie, a miejscem, w którym dociera on do czytelnika.

### **Słowa kluczowe:**

Coetzee, Jezus, postać, postsekularyzm, transcendencja

Zarówno dla teologicznego, jak i post-teologicznego języka byłoby o wiele wygodniej, gdyby Jezus był postacią. W którykolwiek system przedstawię usiłowałoby się go wbudować – jako żydowskiego rabina, galilejskiego proroka, wymyśl psychotycznych umysłów czy też syna Boga – zakładałoby się w ten sposób pewną z góry daną spoistość, choćby minimalną, najslabszą, a jednak pozwalającą założyć jego elementarną podmiotowość i postawić pytanie o to, kim był. W dążeniu do upostaciowienia Jezusa ręce mogłyby sobie podać Martin Luther i David Friedrich Strauß, Karl Barth, Ernest Renan i Geza Vermes. Spośród faktycznych post-teologów być może jeden Nietzsche wyłamał się z tej linii, subtelnie wyczuwając, że Jezus nie tworzy postaci, a raczej jest feerią idei osadzającą się wokół pewnego znaczącego (por. Nietzsche 2004: 28–33) – też skądinąd niestabilnego, skoro nawet jego imię nie przeszło bez szwanku przez poszczególne języki, przetapiane w zależności od kręgu kulturowego, w którym

się znalazło (dość wspomnieć, że jego pierwotna hebrajska forma יֵשׁוּעַ, „Jezua”, sama będąca uproszczoną wersją starszego imienia יְהוֹשֻׁעַ, „Jehoszua”, przeszła daleko idącą dehebraizację poprzez greckie Ἰησοῦς – jedyną wersję, jaką przekazują ewangelie – oraz łacińskie *Jesus*, aż po formy w językach nowożytnych). Jakakolwiek próba „prawdziwego” opowiadania o Jezusie – historyczna, teologiczna czy antyteologiczna – rozbija się więc o ten bazowo dany fakt, że Jezus sam w sobie w istocie nie jest żadną postacią.

Z tą konstatacją można przystąpić do lektury ostatniego cyklu powieściowego Johna Maxwella Coetzee’ego, w którym paradoksalny status Jezusa został ujęty z wykorzystaniem wszystkich rozbijających alegoryczną interpretację środków, po jakie zwykle sięga ten autor (zob. Attridge 2006: 67–79). Na cykl składają się – jak do tej pory – dwie wydane książki: *The Childhood of Jesus* oraz *The Schooldays of Jesus* (Coetzee 2013, 2016). Naturalnie wiele wskazuje na to, że będzie on kontynuowany; logika trylogii *Boyhood – Youth – Summertime* mogłaby wskazywać na to, że możemy spodziewać się trzeciej i finalnej części, choć równie dobrze może być ich cztery, podobnie jak najbardziej znanych opowieści o życiu tej rzekomej postaci.

Wszelka lektura jest więc na razie pozbawiona pełnego kontekstu, a co za tym idzie, z konieczności niepełna. Nie znaczy to jednak, by nie można było już teraz przyrzeć się konstrukcji tej osobliwej nie-postaci, głównemu bohaterowi cyklu. Z kolei pytanie o jego status zaprowadzi nas do post-teologicznego gabinetu luster.

## I

Żaden z bohaterów obu powieści nie ma na imię Jezus; pojawia się ono wyłącznie w tytułach. Nigdzie nie znajdziemy Marii, Józefa, Jana, ani tym bardziej *Elohim* lub *HaSzem*. Jedynym mocnym ściegiem, który doszywa ten kerymatyczny dywan do opowieści, jest tytułowe imię<sup>1</sup>. Cykl przedstawia historię dysfunkcyjnej rodziny, złożonej z młodego chłopca Davida, jego przybranego opiekuna imieniem Simón oraz w zasadniczo przypadkowy sposób doczepionej matki, Inés. Ich losy dzieją się w kraju bez nazwy, o którym wiadomo jedynie

---

<sup>1</sup> Coetzee pragnął skądinąd usunąć tytuł z okładki i zamieścić go dopiero na końcu książki, dając czytelnikowi klucz interpretacyjny dopiero po lekturze (Pippin 2016: 148).

kilka rzeczy: jego klimat jest ciepły, powszechnie używany język to hiszpański, a ustrój przypomina rozkładający się dobrodusznie socjalizm. Przede wszystkim zaś mieszkają w nim w zasadzie wyłącznie imigranci, którzy, przybywając, muszą porzucić swoje dawniejsze imiona, wspomnienia o dawniejszym życiu i wszystko, co wcześniej posiadli. Ich pamięć zostaje faktycznie wymazana (zob. Coetzee 2016: 18), powracając jedynie pod postacią nieokreślonych widm i niezaspokajalnych tęsknot. Jest to tym wyraźniejsze, że wszystko w nowym -jedynym kraju jest mdłe, wyzbyte pasji, pragnień, natury, ironii i subiektywności; poczawszy od prostych i nieprzyprawionych potraw, a skończywszy na erotyzmie – pozbawionym furii jednostkowości, prowadzącej do zatracenia – wszelkie życie jest beznadziejnie zamknięte w skorupie pragmatycznej zwykłości.

Nie znaczy to, by w owym kraju nie było w ogóle transcendencji. Przeciwnie: w wielu fragmentach przedstawiane są obsesyjne rozmowy bohaterów na temat idei, które, szczególnie zdaniem dobrze zdomowionych już postaci, ucieleśniają pewne „poza” owego świata. Jakikolwiek „poza” ma tu jednak za warunek brzegowy fakt, że ów świat jest jedynym, jaki istnieje, wedle słów Álvaro, rzeczowego, wręcz przyziemnego towarzysza pracy Simóna (Coetzee 2013: 51). Jako taki, nie wymaga ani naprawy, ani zbawienia; nie poddaje się też zewnętrznej ocenie, która mogłaby prowadzić do jego ulepszenia (por. *ibidem*: 135). Na czym więc ma polegać transcendencja? Wygląda ona tak, jak myśl dwudziestego wieku, inspirowana Franzem Rosenzweigiem, Emmanuelem Lévinasem i Lwem Szestowem, upodobała sobie przedstawiać myślenie Greków w krytycznym świetle – szczególnie przeciwstawione myśleniu żydowskiemu (zob. Handelman 1982, Bielik-Robson 2012). Jest to zatem transcendencja obsesyjnie skupiona na wzroku – szukająca w tym, co widzialne, idealnych form.

Metafizyczne nastawienie przedstawionego w powieściach Coetzee'ego kraju odzwierciedla tematyka zajęć z filozofii, dostępnych dla szerokiej publiczności i prowadzonych w Instytucie zajmującym się edukacją. Filozofia – będąca zwulgaryzowanym platonizmem z pewną drobną arystotelejską domieszką – polega tu na wyszukiwaniu w tym, co dookoła, idealnych postaci: ciała, krzesła, piękności (por. Coetzee 2013: 146–147). Innymi słowy, polega na krystalizowaniu istnienia w niewzruszone, wieczne formy, przewijające się przez zmienny świat. Jest to więc transcendencja sztuczna, spetryfikowana, jak w Heideggerowskiej karykaturze – skrajnie metafizyczna. Oparta na nieruchomym obrazie, usiłuje wykrawać wewnątrz świata oczyszczone z przypadkowości elementy, które mają pozostawać poza czasem. Transcendencja jest tu jedynie ekspediowaniem

tego, co immanentne, w sztucznie skonstruowaną krainę pseudo-wieczności. W tej formie nie może ona naturalnie służyć za jakikolwiek punkt zaczepienia do spojrzenia na ów świat w całości, a tym bardziej do dokonania jego oceny. Jak bowiem zauważał Maurice Merleau-Ponty w swych analizach wizualności, „Widzialne wokół nas zdaje się wspierać na samym sobie. Tak jakby nasze widzenie powstawało w łonie widzialnego [...]” (Merleau-Ponty 1996: 135).

Jeśli skojarzenie z dwudziestowieczną charakterystyką greckiego myślenia jest tu na miejscu, to można powiedzieć, że świat ostatnich dwu powieści Coetzee’go jest samowystarczalnym, zamkniętym w sobie polem wizualnym, które pozostaje jednak całkowicie wygłuszone na głos z zewnątrz. Ów głos należy tu rozumieć w sensie, który dwudziestowieczna filozofia wiąże z myślą żydowską: a więc jako radykalne wołanie „spoza”, przenikające cały byt w jego zamknięciu i wyrrywające go z niezmienności i skostnienia. Świat, do którego trafia młody Dawid, jest więc głuchy na prawdziwie transcendentne impulsy. Stąd też co wszelkie zachodzące w nim zdarzenia, które – choćby przypadkowo – nasuwają skojarzenia z teologicznym czy post-teologicznym językiem, pojawiają się wyłącznie w oku czytelnika i to pod postacią ironii.

## II

Na tym tle opowieść o życiu „Jezusa” jawi się jako ironicznie pęknięta: bohaterowie obu powieści wielokrotnie trafiają na ślady, które w lekturze wyraźnie grają biblijnymi aluzjami, ale dla nich samych pozostają nie tylko nierozszyfrowane, ale w ogóle strukturalnie nierozszyfrowywalne. Sama „rodzina” Davida na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie zatartej parodii: on sam jest właściwie sierotą, zgubił się na statku, którym przyплыł do nowego kraju. Tam też znalazł Simóna, który stale uważa się za jedynie tymczasowego opiekuna, mającego Davidowi znaleźć matkę. Genealogię chłopca miał wyjaśniać posiadany przez niego rzekomo list od matki, niestety zagubiony w trakcie podróży (Coetzee 2013: 34). Szanse znalezienia „prawdziwej” rodziny są więc – przynajmniej z zewnętrznej perspektywy – niczym więcej jak czczymi mrzonkami. Jednak Simónem powodują zupełnie pozaracjonalne motywy, które kierują go – całkowicie przypadkowo – do Inés, samotnej, zamożniejszej niż on sam kobiety, co do której jest przekonany, na mocy czystej intuicji, że jest matką Davida. Inés tę rolę akceptuje, poświadczając, że prawda byłaby żądaniem, które można

skierować do tego świata wyłącznie z zewnątrz, podczas gdy nie sposób jej znaleźć w jego polu. Wewnątrz tego świata prawdę zastępuje przekonanie, które jedynie w oku czytelnika może znaleźć, jako swój korelat, żądanie potwierdzenia. Tymczasem to, czy Inés jest „rzeczywiście” matką Davida, pozostaje kwestią pozbawioną sensu, wytwarzającą się tylko na precyzyjnie zakreślonym styku pomiędzy światem powieści a jego dopisywanym lekturą zewnątrz.

We trójkę stanowią zatem specyficzną, nieświadomą swojego możliwego odczytania świętą rodzinę z psem. W ten sposób Coetzee zakreśla specyficzną post-teologiczną możliwość: o ile ewangeliczne historie przedstawiają świętą rodzinę zachowującą się adekwatnie do swego statusu, nabożną, wygłaszającą kanonizowane formuły i gotową do przeniesienia na święte obrazy, zaś badania historyczne usiłują zrekonstruować Jezusę jako „rzeczywistego” galilejskiego proroka, mającego rodzinę o Baudrillardowsko nieopowiadalnych dziejach, o tyle omawiane powieści idą w poprzek tych dwóch rozwiązań – ich bohaterowie zaplątani są w sieci martwych, niemożliwych do odczytania znaczeń, które jednak wytwarzają się dopiero w oku czytelnika, niepodtrzymywane autorytetem Pisma i doszyte za sprawą imienia Jezusa w tytule. Postaci bezustannie natykają się na biblijne tropy, których jednak same nie rozumieją. Nigdy też – podobnie jak we wcześniejszych powieściach Coetzee’ego, takich jak np. *Foe* – tropy te nie przekraczają pewnego progu jednoznaczności, który pozwalałby na prostą alegoryczną interpretację.

Przejawów ironii zaplątanej w relację opowieści i jej zewnątrz jest w obu książkach o „Jezusie” bardzo dużo – i to zbudowanej na wszelkiego rodzaju odniesieniach, biblijnych, teologicznych i kulturowych<sup>2</sup>. Przed przybyciem do Centro de Reubicación, które kieruje imigrantów do nowego życia, przebywają oni w obozie na pustyni (*ibidem*: 6). W mieszkalno-hotelowym przybytku, w którym przebywa Inés, mieszkańcy piją czteroprocentowy wermut o nazwie *Oblivedo* (*ibidem*: 87), która to nazwa dźwięczy echem hiszpańskiego *olvidado*, „zapomniany”. W czasie jedzenia wieprzowiny przez „świętą rodzinę” rozmowa schodzi na fatalne nawyki żywieniowe świń, które pochłaniają także odchody; Simón tłumaczy wówczas Davidowi, że spożywanie ich mięsa sprawia, że współdzieli on ich istotę, staje się częściowo świną w wyniku „konsubstancjacji” (*ibi-*

<sup>2</sup> Inny komparatystyczny przegląd biblijnych odniesień obu powieści – interpretowanych jednak (moim zdaniem niezbyt trafnie) jako przykłady postmodernistycznego pastiszu – znaleźć można w: Tajiri 2016: 73–76.

dem: 202–203). David, pytany przez pewnego wagabundę i bandytę o to, kto jest jego rodziną, odpowiada: „I haven’t got a mother and I haven’t got a father. I just am” („Nie mam matki i nie mam ojca. Po prostu jestem”; *ibidem*: 219), nadając nowego wymiaru formule, którą HaSzem przedstawił się Mojżeszowi. David ma ulubionego konia imieniem *El Rey*, po którego zgonie twierdzi, że ten w ciągu trzech dni samowładnie wróci do zdrowia, jak sam zapowiedział (*ibidem*: 235). Święta rodzina odbywa spontaniczną przedwyjazdową imprezę, w trakcie której David szuka i znajduje wino (*ibidem*: 228–229). Wyjazd ma zresztą charakter niemal egipskiej ucieczki: David, usunięty ze szkoły za integralnie nie-szkolny charakter i sposób rozumienia rzeczywistości, ma trafić do specjalnej placówki oświatowej. By jej uniknąć, święta rodzina wyjeżdża z miasta, w którym dotąd żyła i udaje się w nieznane; ostatecznie trafia do miejscowości Estrellita (po hiszpańsku: „gwiazdka”).

Jeszcze ciekawsza od tych rozsianych tropów jest postać samego Davida, o którym tylko czytelnik może w nieuzasadniony sposób wnioskować, że jest Jezusem. To chłopiec immanentnie nieprzystosowany nawet nie tyle do szkoły bądź społeczeństwa, ile do samego życia (w czym skądinąd dźwięczy echo diagnozy Nietzschego z *Antychrysta*). Jest niewątpliwie inteligentny, ale w ten specyficzny sposób, który można opisać jako antypody subiektywnego rozumu w Horkheimerowskim sensie (Horkheimer 1987: 247–251): jego inteligencja skierowana jest przeciw wszystkiemu, co użyteczne bądź pragmatyczne, w stronę prawdy, której w wygłuszonym świecie nowego kraju po prostu nie słyhać.

Z tej przyczyny David wydaje się osobą dotkniętą halucynacjami – świadom jest niepewnego istnienia drugiej rzeczywistości, doszytej do mdłej socjalistycznej codzienności, której zasadniczo nikt poza nim nie postrzega. Nie tylko zadaje niefortunne dla Simóna pytania o sens bycia w tym świecie (Coetzee 2013: 21), ale na własnej skórze odczuwa brak tego sensu. Wielokrotnie deklaruje, że stale odczuwa rozwierającą się pod nim otchłań, której musi się strzec najwyższym wysiłkiem (*ibidem*: 43, 295).

Tym, czego w istocie nie potrafi pojąć, jest skończoność i granica, w szczególności ta, która stanowi oparcie dla pożądania i kres jego możliwości. David nie może zrozumieć, jak coś może się skończyć bądź w ogóle nie istnieć, gdy się tego chce (*ibidem*: 58–60). Nieskończoność otwiera się przed nim nie tylko w fizycznym otoczeniu (np. przy kartkowaniu książki – *ibidem*: 197), ale także – a może przede wszystkim – w języku. To bowiem, co dla innych postaci uchodzi za język po prostu, dla niego jest kruchą powierzchnią rozpostartą nad otchłanią. Dlatego

zachowuje się jak najbardziej radykalny nominalista, odrzucający pochodzącą z języka ogólność; wierzy tylko w istoty poszczególnych rzeczy, całkowicie nieporównywalne. Jego nominalizm jest tak daleko posunięty, że wierzy – z Benjaminską, rozpaczliwą pewnością dziecka – w „prawdziwe imiona” rzeczy, których zużyte etykiety języka jako medium komunikacji nie potrafią uchwycić. Stąd i samego imienia David nie uważa za prawdziwe (*ibidem*: 324). Przede wszystkim jednak realizuje obsesję, która przepełnia *Dociekania filozoficzne* Wittgensteina: jak możemy zrozumieć regułę i podążać za nią, jeśli nie możemy zagwarantować przełożenia ogólnej formuły na potencjalną nieskończoność zastosowań (Kripke 1982: 7–54)? David boleśnie odczuwa nieprzekraczalną pęknięcie między skończonością a nieskończonością. Ta druga jest dla niego namacalnie realna i nie może zostać zakryta przez ogólne pojęcia języka. Stąd też wynikają kłopoty Davida w szkole: nie może się on nauczyć matematyki, ponieważ nie uważa liczb za wzajemnie przeliczalne. Nie dostrzegając gwarancji ich uniwersalności, za każdym razem podaje przypadkowy wynik dodawania, taki, jaki dyktuje mu wyjątkowa istota każdej liczby (zob. Coetzee 2013: 178). Podobnie nie „potrafi” czytać, ponieważ – znów jak w Wittgensteinowskich przykładach – wodzi oczami za pismem, podając własny tekst i uważając go za prawdziwy (*ibidem*: 191). Innymi słowy, zna tylko to, co radykalnie pojedyncze i nieprzeliczone. Z tej przyczyny jest postrachem dla nauczycieli, którzy nie potrafią nawiązać kontaktu z jego bezkompromisowo nominalistyczną inteligencją.

Perfekcyjne powiązanie Wittgensteinowskiej wyobraźni z echem biblijnego języka dokonuje się we fragmencie, w którym David zostaje poproszony przez swojego nauczyciela o rozwiązanie zadania matematycznego (*ibidem*: 265–266). Juan złapał pięć ryb, Pablo trzy; ile ryb złapali razem? David najpierw nie potrafi na to pytanie odpowiedzieć; twierdzi, że ich nie widzi. A kiedy nauczyciel zwraca mu uwagę, że nie musi ich widzieć, wystarczy, że policzy liczby, chłopiec odpowiada, iż tym razem – w skrajnie nieprzewidywalnej indywidualności nominalistycznej intuicji – wynik brzmi osiem. Następne polecenie dotyczy tego, by napisać na tablicy *Conviene que yo diga verdad*. David pisze powoli: *Yo soy la verdad*<sup>3</sup>.

Prócz oczywistej wątpliwości, czy wszystkie ewangeliczne przekazy nie powstawały jako sieć przekręceń, odbić i wyrwanych z kontekstu deformacji, ten fragment precyzyjnie odzwierciedla sposób, w jaki doświadczenie otchłannej

<sup>3</sup> Por. Jan XIV, 6.



nieskończoności, stale czyhającej na Davida, wiedzie do języka przesyconego post-teologicznym kontekstem, którego obecność pozostaje jednak nierozstrzygalna. Cokolwiek David mógłby słyszeć spoza wygłuszonego świata jałowego kraju, nie dociera do nas w języku tego kraju inaczej niż poprzez wewnętrzne zniekształcenia. Dlatego jeśli założymy, że całe to zewnątrz jest niczym więcej, jak zewnątrz powieści, w którego „prawdomówne ściegi”, używając formuły Miłosza, my posiadalibyśmy wgląd, to tak czy inaczej wyłącznie za pomocą deformującego „medium” języka. Ten zaś pozostaje zakleszczony w wizualnym polu przybranej ojczyzny Davida, polu, w którym wszystko, co transcendentne, powstaje jako iluzja głębi w obrębie samej immanencji.

Nic więc dziwnego, że żyjąc w takim świecie oraz będąc człowiekiem nawykłym do poruszania się nad przepaścią i znoszenia granic, David widzi swoje powołanie jako *escape artist* (*ibidem*: 186) bądź magik (*ibidem*: 244). Chce być wirtuozem ucieczki z zamkniętego pola wizualności, kimś, kto otwiera je na głos z zewnątrz. Być może więc jest bohaterem, który usiłuje przebić się do czytelnika, uwięzionego po drugiej stronie tego samego języka.

Paradoksy transcendencji w opowieści o Jezusie Coetzee'ego kulminują bowiem właśnie w kwestii języka. Bohaterowie żyją w kraju hiszpańskojęzycznym, jednak większość z nich publicznie posługuje się tym językiem jako wyuczonym. Ich wypowiedzi przytaczane są zwykle po angielsku, z okazjonalnym i skąpym użyciem hiszpańszczyzny. Nie wiadomo, jakim językiem mówią do siebie David i Simón, skoro dopiero uczą się hiszpańskiego, a znają się od dawna i rozmawiają na zaawansowanym poziomie. Ten dziwny językowy melanz zostaje niespodziewanie oświetlony z wnętrza samej opowieści w momencie, w którym David śpiewa wyuczony na lekcji muzyki fragment oryginału *Króla olch* (*ibidem*: 80). Następnie zaś mówi Simónowi, że to po angielsku, na co ten odpowiada, że angielskiego nie zna. W tej wewnętrznej aporii tekstu angielski ukazuje się jak zewnętrzne medium opowieści, niczym sam oddech bohaterów, którego charakteru nie mogą oni uchwycić. Ten język w istocie – zgodnie z formułą francuskiej myśli drugiej połowy XX wieku – nimi mówi, dopowiadając z drugiej strony, po której tylko we własnej projekcji znajduje się czytelnik, rzekomo właściwe znaczenie. To ów językowy paradoks wyjaśnia post-teologiczne uwikłanie bohaterów: ich język nie jest słyszalny wewnątrz ich świata. Jest tym, co zagłuszone zarazem i tym, co zagłusza. W ten sam sposób tylko imię Jezusa na okładkach zmienia kontekst obu powieści.



### III

Podobnie jak w Kafkowskiej przypowieści *O przypowieściach* (Kafka 2016: 577), także obie ostatnie powieści Coetzee'ego zawierają pewien punkt osobliwości, w której zostają przebite na drugą stronę oraz na powrót zszyte z językiem, z którego je utkano. Jedyным utworem literackim, który występuje w nowej ojczyźnie bohaterów, jest *Don Kichote*. Do jego lektury David przejawia zresztą wyjątkowy zapał; otrzymuje ją pierwotnie w wersji obrazkowej i jest przejęty losem tytułowego bohatera, z którym odczuwa istotowe powinowactwo. *Don Kichote* ma więc w całej opowieści status quasi-biblijny: jest jedynym wspólnym literackim punktem odniesienia i jedynym sposobem opowiadania o transcendencji. O ile jednak dla kultury zachodniej Biblia pozostawała przez długi czas podstawowym kanonem wyobrażania sobie transcendencji – jako, w najbardziej intuicyjny sposób, otwartej na zewnątrz – o tyle świat Davida-Jezusa stoi na opowieści, w której transcendencja co prawda istnieje, ale jako mania nieszczęśliwego, zaczadzonego opowieściami umysłu. Innymi słowy, wyobrażenie transcendencji z powrotem odsyła do wewnątrz, wprost do świata, który miałyby przekraczać.

Proroków Biblia przedstawia od strony transcendencji i w języku transcendencji: zasadniczo wiedzą oni to samo, co wie opowieść, układana z Boskiej perspektywy. Natomiast *Don Kichote*, podobnie jak jego gorliwy fan – David, przedstawiani są od strony immanencji i w języku immanencji: ich wypowiedzi zdradzają, że widzą przed sobą inne, nieskończone piętra rzeczywistości, ale wypowiedzi tych nie sposób zrozumieć i ostatecznie nie mogą być wzięte za nic innego, jak majaki. Czyniąc z dzieła Cervantesa jedyny literacki punkt odniesienia, obie powieści o Jezusie przedstawiają transcendencję tylko po to, by ukazać ją jako niedziałającą iluzję i dobrotliwie sprowadzić z powrotem do tutejszego świata.

Jeśli więc założyć, że Jezus padł ofiarą transcendentalizacji – do jego immanentystycznych wypowiedzi dopisywano rutynowo transcendentny kontekst, aż po ich całkowite wypaczenie bądź wytworzenie z niczego – o tyle David Coetzee'ego płata się w polu, w którym każda próba przekroczenia horyzontu tego, co widzialne, jest wejściem w krainę echa, luster i majaków. Tym, co go prowadzi, jest najcieńsza linia oddzielająca język funkcjonujący we własnym zamknięciu i głuchy na konteksty, które ożywiać może w szerszej przestrzeni – od tej właśnie

przestrzeni. David nie słyszy, ku czemu odsyła go post-teologiczny język, ale czuje, że jest odsyłany.

W ten sposób użycie przez Coetzee'ego indeksalnego aspektu pisania, w przeszłości pozwalające m.in. odsłonić, rozkroić i zablokować autobiograficzne roszczenia jego „autobiografii” (zob. Haeming 2009: 174–175), kieruje się teraz przeciwko samemu obciążeniu wciąż jeszcze metafizycznego języka. To właśnie ten język wydobywa się na plan pierwszy dzięki temu, co Teresa Dovey nazwała „pisanem w stronie medialnej” (1998: 19), odejmującym podmiotowi i przedmiotowi władzę nad tekstem i koncentrującym uwagę na samym pęknięciu między podmiotem a przedmiotem.

#### IV

W tym właśnie David Coetzee'ego jest – z filozoficznego punktu widzenia – być może najbliższy historycznemu Jezusowi, takiemu przynajmniej, jaki wyłania się z mozolnej archeologicznej pracy Gezy Vermesa (zob. Vermes 2008; 2009). Najbliższy nie w sensie prostego podobieństwa, ale raczej powtórzenia (w Kierkegaardowskim rozumieniu). David, jak historyczny Jezus, odczytywalny jest wyłącznie przez pryzmat gęstego od greckich teologicznych formuł języka, w którym porusza się naturalnie nie on sam, ale jako postać widzialna z perspektywy czytelnika, patrzącego przez pryzmat skażonego teologią języka. Być może więc „grecki” charakter kraju, do którego trafia nowa święta rodzina, nie jest tylko przypadkowym interpretacyjnym tropem, ale macierzą powiązania, w którym post-platoński język tworzy widma, zamykające postać w polu wizualności wyposażonym w fałszywą transcendencję. Dlatego może właśnie David Coetzee'ego i Jezus ewangelii mogą zostać przedstawieni – na mocy pewnej optycznej iluzji – jako postaci, czyli, literalnie, „coś, co po-staje”, permanentnie utrzymywane w swej pozycji przez moc greckiej wizualności. W charakterze postaci widoczni są więc tylko wówczas, gdy na puste miejsce, które zajmują, rzutowane są teologiczne, quasi-teologiczne czy post-teologiczne kategorie.

Jeśli tak, wówczas wielkim osiągnięciem Coetzee'ego byłoby stworzenie narracji zarysowującej puste miejsce, w którym taka postać zdaje się funkcjonować, od jej własnej strony. Oto właśnie grecka pustka, pułapka immanencji imitującej transcendencję, w którą wikła nas obecna w języku teologia. Jest ona jednak widoczna wyłącznie przez sztuczną substrakcję teologicznego elementu

z języka – za sprawą specyficznie Coetzee’iańskiej antyalegorii i mylenia tropów (zob. Iddiols 2009: 189–191), które blokują bezpośrednie odniesienie do teologicznego kontekstu i zawieszają go w próżni pomiędzy postacią a czytelnikiem. W rezultacie „postaci” Coetzee’ego wzięte same w sobie ucieleśniają niezwykłą parametafizyczną samotność – skazane przez metafizykę tylko przez pustkę, której granic nie są w stanie uchwycić. Jak zauważył kiedyś Dominic Head w odniesieniu do powieści *Waiting for the Barbarians*, proza Coetzee’ego jest niezastąpiona w możliwości oddania najbardziej intymnych relacji bohaterów (Head 2006: 101) w sytuacjach ekstremalnych, np. tortur; podobnie wielkim osiągnięciem obu powieści o Davidzie/Jezusie jest uchwycenie w precyzyjny i głęboki sposób pozycji najgłębszego zagubienia tytułowego bohatera.

Jeśli rzeczywiście „postaci” Coetzee’ego powstają przez rzutowanie metafizycznego języka na pustkę ich własnej pozycji, wówczas głuchota na sygnały ze strony transcendencji oraz na znaczenia własnych wypowiedzi, słyszane z jej perspektywy, byłaby w ogóle warunkiem koniecznym wytwarzania postaci. Świat, w którym żyje święta rodzina Coetzee’ego, to swego rodzaju poligon doświadczalny dla ofiar narracji, która daje im oddech, ale dla nich samych pozostaje niesłyszalna.

Prowadząc myśl krok dalej od literatury, na grunt filozofii, można by zaryzykować myśl – o tyle nienową zresztą, że pokrewną intuicjom Nietzschego i Lacana – iż wszelka transcendencja, którą mamy za prawdziwą i oddziałującą, jest tylko efektem tego najcieńszego ostrza języka, jakie dzieli mówiących od mówionych, wypowiedziane od wypowiedzi. Ta cienka linia – oddzielająca przestrzeń, w której uruchamiane przez język odesłania wydają się w pełni słyszalne (w przypadku powieści Coetzee’ego czytelnik ma wrażenie takiego słuchu) od pola, w którym są one wygłuszone – nie jest jednak miejscem sama w sobie, a tylko pęknięciem pomiędzy dwiema pozycjami. Dlatego efekt transcendencji nie ma w istocie swojego miejsca, ale wytwarza się zawsze w paralaksie. Bowiem nawet jeśli czytelnikowi zdaje się, że może poprawnie odczytać post-teologiczne ślady w mowie, działaniach i losie postaci, to jednak proza Coetzee’ego zawsze gubi tropy, nie tylko nie dopowiada właściwych znaczeń, ale z góry ich odmawia. W rezultacie czytelnik jest pozbawiony transcendencji i jednocześnie nią nękanym w tym samym stopniu – choć w inny sposób – niż bohaterowie powieści. W tym literackim przedsięwzięciu przedmiotem badania jest więc sam próg, tak często koncentrujący uwagę Coetzee’ego (por. Kossev 2009, 61–62).

To samo pęknięcie jest różnicą między Davidem a Jezusem. David jest postacią po stronie powieści, „Jezus” zaś spoiwem, które z niego tę postać czyni. Ale rzecz jasna w rozpadlinie pomiędzy nimi nie sposób znaleźć jakiegokolwiek wiążącego rozstrzygnięcia. David „może być” Jezusem w równym stopniu, co Jezus Davidem. Podsuniecie teologicznego klucza w tytule obu powieści nie jest więc żadnym rozwiązaniem, ale początkiem pułapki, dzięki której transcendentja okazuje się mirażem zrodzonym z pewnego nieusuwalnego pęknięcia.

## V

Obie ostatnie powieści Coetzee’ego mają naturalnie o wiele więcej poziomów. Niektóre z nich wydają czasem nawet zbyt jednoznacznie zaznaczone, jak dyskusja o roli idei w po-ideowym świecie (Coetzee 2013: 128–137) albo namiętności w świecie całkowicie uregulowanym (Coetzee 2016: 154–176). Można jednak odczytywać samą konstrukcję tych dyskusji – w całej ich zamierzonej płaskości – jako efekt posługiwania się przez bohaterów językiem, w którym wszelka transcendentja ma charakter *trompe l’œil*. Z tej przyczyny filozoficzne dysputy są w obu „ewangeljach” Coetzee’ego niewydarzone bardziej boleśnie niż znana nam filozofia. Przypominają niezborne próby łapania transcendentji grubymi jak obcęgi pojęciami.

Można więc również czytać obie powieści Coetzee’ego jako teksty o rzeczywistości postmetafizycznej (zob. Pippin 2016: 151–152, 166–167), w której dawniejsza tradycja przemawia spośród poplątanych tropów, wyłaniając się niczym widmo z nie do końca skutecznie wymazanej pamięci bohaterów. Ale ciekawsze od tej nieco reakcyjnej lektury, w której zmagaliby się oni ze skutkami wygaśnięcia transcendentji – realizując istotnie wskazanie Pisma: „bogami jesteście”, choćby nieświadomie – byłoby postawienie pytania, czy dominująca w zachodniej kulturze grecka metafizyka oparta na wizualności nie jest odpowiadzialna za każdorazowe tworzenie iluzji postaci oraz pustego miejsca, które rzeczywiście, z własnej perspektywy, postać ta zajmuje. Wówczas istnienie postaci byłoby z transcendentją najściślej splecione. I tak jak David Coetzee’ego, tak Jezus ewangelii byłby ofiarą tej przemocy, wytwarzającej z jednej strony stabilność postaci, a z drugiej strony – pustki.

Być może więc i David, i Jezus rzeczywiście byliby *escape artists*; ale po ich ucieczce zostawałoby miejsce zadeptane teologicznym czy post-teologicznym językiem oraz projektowana na nie iluzja stabilnej postaci.

## Bibliografia

- Attridge Derek, 2006, *Against Allegory. „Waiting for the Barbarians”, „Life and Times of Michael K” and the Question of Literary Reading*, w: *J.M. Coetzee and the Idea of the Public Intellectual*, red. Jane Poyner, Athens, s. 63–82.
- Bielik-Robson Agata, 2012, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków.
- Coetzee John Maxwell, 2013, *The Childhood of Jesus*, London.
- Coetzee John Maxwell, 2016, *The Schooldays of Jesus*, London.
- Dovey Teresa, 1998, *J.M. Coetzee: Writing in the Middle Voice*, w: *Critical Essays on J.M. Coetzee*, red. Sue Kossew, New York, s. 18–28.
- Haeming Anne, 2009, *Authenticity: Diaries, Chronicles, Records as Index-Simulations*, w: *J. M. Coetzee in Context and Theory*, red. Elleke Boehmer, Katy Iddiols, Robert Eaglestone, London and New York, s. 173–184.
- Handelman Susan A., 1982, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany.
- Head Dominic, 2006, *A Belief in Frogs. J.M. Coetzee’s Enduring Faith in Fiction*, w: *J.M. Coetzee and the Idea of the Public Intellectual*, s. 100–117.
- Horkheimer Max, 1987, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. Jan Doktor, Warszawa, s. 244–413.
- Iddiols Katty, 2009, *Disrupting Inauthentic Readings*, w: *J. M. Coetzee in Context and Theory*, s. 185–198.
- Kafka Franz, 2016, *O przypowieściach*, tłum. Roman Karst, w: *Opowieści i przypowieści*, Warszawa, s. 577.
- Kossew Sue, 2009, *Border Crossings: Self and Text*, w: *J. M. Coetzee in Context and Theory*, s. 60–70.
- Kripke Saul Aaron, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford.
- Merleau-Ponty Maurice, 1996, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. Jacek Migasiński, Małgorzata Kowalska, Renata Lis, Irena Lorenc, Warszawa.
- Nietzsche Friedrich, 2004, *Antychryst*, tłum. Leopold Staff, Kraków.
- Pippin Robert B., *What Does „The Childhood of Jesus” Have to Do with the Childhood of Jesus?*, „Raritan”, tom 36, zeszyt 2, s. 145–169.
- Tajiri Yoshiki, 2016, *Beyond the Literary Theme Park: J.M. Coetzee’s Late Style in „The Childhood of Jesus”*, „Journal of Modern Literature”, tom 39, zeszyt 2, s. 72–88.

Przemysław Tacik

Vermes Geza, 2008, *Twarze Jezusa*, tłum. Jarosław Kołak, Kraków.

Vermes Geza, 2009, *Autentyczna Ewangelia Jezusa*, tłum. Jarosław Kołak, Kraków.

Wittgenstein Ludwig, 2000, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Warszawa.