

STANISŁAW DĄBROWSKI

PIERWOTNOŚĆ, BIBLIA I PIEŚŃ W PSALMIE WILCZYM
TADEUSZA NOWAKA¹

(KOMENTARZE I ANALIZY)

*w świecie naszego doświadczenia
zjawiska istnieją tak, jak są dane.*

Florian Znaniecki

T. Nowak. *Psalm wilczy*

Rzekło się kocham i rzekło się zabij
był ogień z prosa i był ogień z ciała
Z Bogiem w ramionach broczył przy nas Abel
wilczyca w lesie szczeniąc się śpiewała

Więc dla niej jabłko pieśni się potoczy
po lnianym polu słowiańskiego smutku
Dziecko przez matkę całowane w oczy
śledzi słońceznik stojący w ogródku

Słońceznik ścięty zabita wilczyca
Dziecko sse z piersi wezbranych boleśnie
Na nożu każda kończy się ulica
skąd Abel krwawiąc niesie Boga we śnie

I. DROGA KU PSALMOWI

1. *Śmierć i miłosierdzie w Starym i Nowym Prawie (przykłady)*

Miłość pojawia się w Starym Prawie już od pierwszej księgi. Przecież Abraham miłował Izaaka (Rdz 22,2)², Izaak miłował Ezawę (Rdz 25,28), Rebeka natomiast Jakuba, a Jakub-Izrael kochał Józefa więcej niż in-

¹ T. Nowak. *Psalm wilczy*. W: tenże. *Psalmy*. Kraków 1971 s. 46.

² W pracy wprowadzam skróty: EE — E. Erlich. *O liryce biblijnej*. „Znak” 29:1977 nr 4 (=EE I); nr 5 (=EE II); PM — M. Peter. *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*. Wyd. 2. Poznań 1970. Inne skróty są to sygla biblijne według *Biblii tysiąclecia* (wyd. 2. Poznań 1971 s. 11-13), z której pochodzi większość zaawartych w pracy cytatów z Biblii (pozostałe cytaty biblijne za EE lub PM).

nych swoich synów (Rdz 37,4). Dekalog w wersji Księgi Wyjścia (20,1-18) żąda miłości Boga („Okazuję łaskę [...] tym, którzy Mnie miłują” — 20,6), ale nie mówi jeszcze o miłości bliźniego.

Od pierwszej również księgi pojawia się w Starym Prawie śmierć. Najpierw jako odsłonięta przez złamanie rajskiego zakazu konieczność powrotu „prochu w proch” (Rdz 3,19), a potem jak bratobójstwo Kainowe. Odtąd już zabijali człowiek i Bóg. Potomek Kaina, Lamek, powiedział: „Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko — jeśli mi zrobi siniec” (Rdz 4,23). Powiedział Jahwe: „Zgladzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi” (Rdz 6,7), „aby zniszczyć wszelką istotę pod niebem, w której jest tchnienie życia” (Rdz 6,17). Śmierć stała się nawet środkiem ochrony życia, skoro powiedziano Noemu: „kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego” (Rdz 9,6), a musiało tak być dlatego, że wedle Starego Prawa wszystko niemal oczyszczało się krwią (Hbr 9,22), mimo że Dekalog głosił zakaz: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13). Przez śmierć dokonywała się też próba wierności, skoro zażądał Bóg od Abrahama synobójczej ofiary (Rdz 22,1-2): „idź do kraju Moria”. Na straży prawa stała śmierć, i to z woli samego prawa: należało zabić za zabójstwo (za zbójstwo podstępne należało nawet oderwać od ołtarza Pańskiego i zabić), za uderzenie ojca albo matki, za porwanie i sprzedanie w niewolę (nawet za próbę takiej sprzedaży), za złorzeczenie ojcu albo matce, za czary, za cielesne obcowanie ze zwierzęciem, za pogwałcenie szabatu, za dotknięcie podnóża Synaju (Wj 19, 12-13; 21, 12-17; 22, 17-18), za cudzołóstwo i kazirodztwo (Kpł 20, 9-16), za bałwochwalstwo (Wj 32, 10). Aniołowie Jahwe zniszczyli Sodomę i Gomoreę „oraz całą okolicę wraz ze wszystkimi mieszkańcami miast, a także roślinność” (Rdz 19, 13, 24-25). Dla okazania swej opiekuńczej mocy nad Izraelem Jahwe po zesłaniu pięciu plag przeszedł o północy przez Egipt i „pozabijał wszystko pierworodne”, omijając tylko drzwi pokropione krwią baranka (Wj 11-12). Nawet Mojżesza — jakby za to, że się opierał powołaniu go w ziemi Madian (Wj 4, 14) — chciał Jahwe zabić w podróży, w miejscu noclegu, ale ocaliła Mojżesza Sefora: krwią obrzezania (Wj 4, 24-26)³.

³ Przyjrzyjmy się w unaoczniającym zbliżeniu obszerniejszego cytatu jednej z takich krwawych scen. Oto Mojżesz stwierdził kult złotego cielca, więc rozbił w gniewie tablice Świadectwa, startł posąg i, stanąwszy w bramie obozu, zawołał: „Kto jest za Jahwe, do mnie!» A wówczas przyłączyli się do niego wszyscy synowie Lewiego. I rzekł do nich: «Tak mówi Jahwe, Bóg Izraela:» Każdy z was [...] Przejdźcie po obozie [...] i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego». »Synowie Lewiego uczynili według rozkazu Mojżesza i zabito w tym dniu około trzech tysięcy mężów. Mojżesz powiedział wówczas do nich: «Poświęciliście ręce wasze dla Jahwe, ponieważ każdy z was był przeciw swemu synowi, przeciw swemu bratu. Oby Jahwe użyzył wam dzisiaj błogosławieństwa».

Zdaniem Mircea Eliadego modelem mitycznym bóstwa jest *coincidentia oppositorum*, dwubiegunowa natura: dobroczynna i okrutna, niszczycielska i twórcza jednocześnie; owo scalanie przeciwieństw dla określenia natury doskonałości stanowi najbardziej archaiczny sposób wyrażania paradoksu rzeczywistości boskiej. Tę charakterystykę merytoryczną należałoby dla naszych potrzeb uzupełnić komentarzem historycznym i genetycznym. Kult jahwistyczny, który jeszcze za Salomona był kultem młodym, skoncentrowanym w świeżo powstałym sanktuarium i szukającym dla siebie form wyrazu, chętnie korzystał z zastanego tworzywa wyrazowego starych pojęć religijnych i form kultowych, z treści mitów przekazanych przez tradycję już ponad tysiącletnią. Widać to wyraźnie w kształtowanej przez około siedem stuleci Księdze Psalmów (nazywanej „małą Biblią”), której autor (a jest nim po prostu Izrael) posługuje się mitycznymi porównaniami na różne, często sprzeczne wzajemnie sposoby. Rodzący się w politeistycznym otoczeniu monoteistyczny jahwizm musiał (w sensie historycznej konieczności) przejść przez tragiczny w swym dramatyzmie etap, w którym sprzeczności między bogami pogańskimi zawarły się (i zwały) w pojęciu Jahwe: zapalczego, rozprasającego spustoszydca, siejącego grozę, a zarazem zgromadzającego i litościwego opiekuna, „przewiązującego rany”⁴.

Kształtująca się stopniowo w Biblii idea Mesjasza również występuje w dwu odmianach: okrutnej („dam Ci w dziedzictwo narody [...] Łaską żelazną rządzić nimi będziesz, jako naczynie gliniane je stłuczysz” — Ps 2, 8-9) i miłosiernej („Oto sługa mój [...] Umiłowany [...] On zapowie prawo narodom. Nie będzie się spierał, ani krzychał [...] Trzciny zgnie-

Nazajutrz zaś tak powiedział Mojżesz do ludu: «Popełniliście ciężki grzech. Ale teraz wstąpię do Jahwe, może otrzymam przebaczenie waszego grzechu» (Wj 32,25-30). I w słowach tych poczytywał Mojżesz ludowi za ciężki grzech bałwochwalstwo, a nie wczorajszy, masowy, bratobójczy mord, bo ten był zasługą przed Panem.

⁴ M. Eliade. *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966 s. 412; EE I 374-381; PM 21,23,223,241; Ps 147,3.

Mówi psalmista o Jahwe, iż jest straszliwy (Ps 47,3), codziennie pałający gniewem (Ps 7,12), którym prędko wybucha (Ps 2,11), ale mówi także, iż „Jahwe jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i wielce łaskawy” (Ps 145,8). Te sprzeczne znamiona spotkają się nawet w jednym wypowiedzeniu (i to w związku motywacyjnym): „Ale u Ciebie jest wybaczenie, aby się Ciebie bano” (Ps 130,4). Teofaniczne opisy raz służą wywołaniu grozy wobec niszczącego oblicza Jahwe (Wj 20,19; 33,20), a raz — wywołaniu tęsknoty za ocalającym obliczem Jahwe (Wj 33,18; Ps 44,4). Opisy Boga przerażającego tchną pogańską pierwotnością. „On zapłonął gniewem. Uniósł się dym z Jego nozdrzy, a z Jego ust — pochłaniający ogień” (Ps 18,9); opisy Boga łaskawego tchną delikatnym liryzmem: „Wzniesź ponad nami, o Jahwe, światło Twojego oblicza” (Ps 4,7). Kiedy oblicze jest łaskawe, to prośba o jego ukazanie jest prośbą o łaskę (Ps 30,8; 44,25-26; 51,11), a prośba o jego odwrócenie jest prośbą o przebaczenie, kiedy jest ono złowrogie (Ps 51,11).

cionej nie złamie, ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd przeprowadzi” — Iz 42, 1-4; Mt 12, 18-20). Nieuchronne więc było i to, by miłość i śmierć spłoty się w jedno w postulowanej postawie wyznawcy Jahwe: „Niech chwała Boża będzie w ich ustach, a miecze obosieczne w ich ręku” (Ps 149, 6). Jeszcze uczestnictwo w wyprawach krzyżowych było wypełnianiem tego archaicznego modelu wyznawcy, chociaż walka z wyobrażeniem Boga jako samowładcy i tyraństwa rozpoczęła się we wnętrzu Biblii już w Księdze Hioba (PM 385). Jeszcze *Złota legenda* powtarza, iż powiedziano o Bogu: „Ja zabiję i ja ożywię”⁵, chociaż w Liście św. Jakuba czytamy: „Z tych samych ust wychodzi błogosławieństwo i przekleństwo. Tak być nie może, bracia moi. Czyż z tej samej szczeliny źródła wytryska woda słodka i gorzka?” (3, 10-11). Jeszcze Paweł wzywa: „Przyjrzyj się więc dobroci i surowości Bożej” (Rz 11, 22) i utrzymuje, że miecz „jest narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, kto źle czyni” (Rz 13, 4), chociaż tenże Paweł żąda już wyrozumiałości dla odmiennych praktyk i zwyczajów religijnych. I trzeba podkreślić, że w starym Izraelu cały dramat dobroci i okrucieństwa rozgrywał się bezpośrednio między Jahwe a człowiekiem, gdyż zły demon (szatan) nie odgrywał we wczesnym jahwizmie większej roli: interpretacyjne utożsamienie rajskiego węża z szatanem jest bardzo późne (Mdr 2, 23 n.), a problem szatana stawia dopiero Księga Hioba (PM 386). Trzeba też dodać, że wyobrażenie Boga Ojca jako straszliwego rozpowszechniały aż do naszych niemal czasów popularne modlitewniki i książeczki do nabożeństwa. W nich rozważa się mękę Jezusa jako „straszną sprawiedliwość Ojca” i „niepojętą miłość Jezusa”⁶, którego „Ojciec oddał jakby na pastwę nieprzyjaciółom jego najszerszym”⁷; zaś apostołofa modlitewna głosi: „Ojcze przedwieczny! ofiaruję Ci oblicze Jezusa, aby przebłagać Twój gniew [...] Oblicze to stwardniało na kamień pod ciosami Twojej sprawiedliwości”⁸.

Proces starotestamentalnego sublimowania się pojęcia Boga znajdował swe odbicie w praktyce ofiarniczej. Nie ma oczywiście słuszności Józef Duk, kiedy — recenzując *Psalmy* Nowaka — przeciwstawiał po prostu

⁵ J. de Voragine. *Złota legenda*. Wybór. Tłum. J. Pleziowa. Warszawa 1955 s. 46.

⁶ *Rozmyślenia na każdy dzień roku dla dusz pragnących rozważać boską naukę Chrystusa*. Warszawa 1897 s. 276-277.

⁷ *Godzina klęczenia czyli Adoracja Pana Jezusa w Grobie w Wielki Piątek*. Warszawa 1894 s. 21.

⁸ *Nabożeństwo wynagradzające (Réparatrice) do Oblicza Pańskiego, do Imienia Jezus i do niektórych Tajemnic Świętych*. Zebrał i ułożył O. Honorat Kapucyn. Wyd. 2. Warszawa 1893 s. 267.

duchowość ofiary chrześcijańskiej „namacalności” ofiar pogańskich⁹. Opowieść o ofierze Abrahama, wprawdzie dająca się już interpretować jako wyrażająca odtrącenie przez Boga ofiar z ludzi (PM 33), jest wszelako na motywie ofiary z człowieka osnuta („Abraham sięgnął po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy anioł Pański zawołał: «Nie podnoś ręki na chłopca»” — Rdz 22, 10-11), zaś niewątpliwie historycznym faktem jest jeszcze ofiara Jeftego, który, spełniając ślub złożony przed wojenną wyprawą, złożył w całopalnym ofiarowaniu własną córkę, „dziecko jedyne” (Sdz 11, 29-39; PM 71). Mimo że Paweł apostoł sądzi, iż Abraham ufał wbrew ufności samej¹⁰, to jednak w obu przypadkach nie można wykluczyć motywacyjnego działania często wyrażanego w Biblii przeświadczenia, że potomstwo jest d a r e m Jahwe i (nadał) jego własnością. Złagodzenie obyczaju ofiarniczego jest znacznie wcześniejsze niż złagodzenie obyczaju wojennego i zrazu nie wykracza swą intencją poza krąg własnego plemienia: „Gdy Twój Bóg, Jahwe, wy t ę p i przed tobą narody, które ty idziesz wydziedziczyć”, wtedy nie będziesz naśladował ich kultu, bo „oni nawet swych synów i córki w ogniu palili dla swych bogów” (Pwt 12, 29-31). Przecież: „Sprawiedliwy się cieszy, kiedy widzi karę, myje swe nogi we krwi wrogów” (Ps 58, 11).

Po kataklizmie potopu (a przed zniszczeniem Sodomy i Gomory — Rdz 19, 1-29), kiedy Noe złożył ofiarę „ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych”, Jahwe pierwszy raz cofnął przekleństwo (które po raz pierwszy rzucił na pierwszych rodziców): „Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi [...] już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem” (Rdz 8, 20-21. Por. PM 303, 320). Woń ofiar całopalnych zwierzęcych, spalających tłuszcz (krew wylewano, a mięsem dzielili się ofiarowujący z kapłanami i z ubogimi na wspólnej uczcie — PM 529), była Jahwe przyjemna długo (Wj 29, 18, 25, 41; Kpł 1, 9, 17 itd.), nim zawołał ustami proroków: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? [...] Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów mi obrzydła [...] Obrzydłe jest mi wnoszenie się dymu. Ręce wasze są pełne krwi. Obmyjcie się, bądźcie czyści” (Iz 1, 11-13, 15); nim ustami Amosa zawołał o religię serca i duszy (PM 98), zaś ustami Micheasza zażądał nie mnóstwa ofiar, lecz miłosierdzia i sprawiedliwości (PM 119). Wtedy i psalmista przyzna: „Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiady [...] Całopalenia i żertwy za grzech nie żądałeś” (Ps 40, 7). I do tradycji tamtych ofiar sięgnie w perswazyjnym porównaniu św. Paweł (?) w słowach o ofierze Chrystusa: „Jeśli bowiem krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych, sprawiają

⁹ W pryzmacie wyobraźni ludzkiej (*Z nowości poetyckich*). „Profile” 1972 nr 2 s. 49.

¹⁰ *Rozmyślenia na każdy dzień* s. 310.

oczyszczenie ciała, to o ile bardziej krew Chrystusa [...] oczyści sumienia wasze z martwych uczynków, abyście mogli służyć Bogu żywemu" (Hbr 9, 13-14). Miał upodobanie Jahwe także w woni ofiar roślinnych (Kpł 2, 2, 9). Przepis Księgi Kapłańskiej poucza: „Jeżeli chcesz złożyć dla Jahwe ofiarę pokarmową z pierwocin, to będą to kłosa prażone na ogniu albo kasza z nowego zboża jako ofiara pokarmowa z pierwocin" (Kpł 2, 14-16). Wspomniane zboże to m.in. proso¹¹. Były też świątynne ofiary kadzenia, polegające na odnowieniu ołtarzowego ognia i na spalaniu wonności u wejścia do miejsca świętego świętych; kiedy tę właśnie służbę świątynną pełnił Zachariasz z rodu Aarona, anioł mu zapowiedział, że niepłodna i w latach posunięta Elżbieta „urodzi syna, któremu nadasz imię Jan" (Łk 1, 5-13).

To w tamten pradawny i rozległy czas zwracają się zwięźle i rzetelnie początkowe wersy Nowakowego *Psalmu wilczego*:

Rzekło się kocham i rzekło się zabij
był ogień z prosa i był ogień z ciała.

2. Kain biblijny i Kain Nowakowy

Imieniem Kaina otwiera się księga dziejów potomków Adama (PM 302): „Mężczyzna [Adam] zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: «Urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe». A potem urodziła jeszcze Abla, jego brata" (Rdz 4,1-2). Pamiętając, że w Biblii imię oznacza istotę rzeczy lub osoby nim określanej (PM 436,447), powtórzmy za biblistą (PM 291-292), że Kain oznacza być może tego, kogo urodzono (a może: założyciel? zdobywca? kowal?), a Abel — może syna, może w ogóle człowieka (a może: tchnienie? nicość?). Opowieść biblijna mówi, że Kain składał w ofierze płody roli („ogień z prosa"!), a Abel uśmiercał w ofierze zwierzęta („ogień z ciała"!). I „Jahwe wejrział na Abla i na jego ofiarę, na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć. Smuciło to Kaina bardzo" (Rdz 4,2-5) i zapadła się jego twarz ze zgrzyzoty (PM 293). Ogarnął go smutek, o którym modlitewnik powiada (za Grzegorzem z Nazjanzu), że „ścieśnia serce tak, jak radość je rozszerza"; tam też czytamy, że radość wewnętrzna od Boga pochodzi, a smutek z szatana, acz „często jest on usposobieniem lub skutkiem melancholicznego charakteru"¹². Lecz narrator Księgi Rodzaju nie mógł jeszcze myśleć o szatanie, a smutek może ponadto być wywołany — krzywdą. Michał Peter stwierdza, że na to, aby obciążyć moralnie ofiarę Kaina,

¹¹ Zob. D. Rops. *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*. Tłum. J. Lasocka. Poznań 1964 s. 31.

¹² *Rozmyślania na każdy dzień* s. 39-40.

trzeba wyjść poza immanentne sensy Starego Testamentu i sięgnąć do późnych reinterpretacji figuralistycznych (PM 293). W nich dopiero się utrzymuje, że „przez wiarę Abel złożył Bogu ofiarę cenniejszą od Kaina, za co otrzymał świadectwo, iż jest sprawiedliwy, Bóg bowiem zaświadczył o jego darach” (Hbr 11,4); a także że „Kain [...] pochodził od Złego i zabił brata. A dlaczego zabił? Ponieważ czyny jego były złe, brata zaś sprawiedliwe” (1 J 3,12). Reinterpretacje te mają charakter racjonalizacji *ex post*, a przecież należy wskazać na harmonizujący z pradawnością tego podania rys samowładczy Jahwe, wielokrotnie podkreślany w Starym Prawie, a przypominany również przez autorów nowotestamentalnych¹³.

Kain, nie mogąc udźwignąć smutku (któremu ostrzegawczo dziwił się Jahwe), wywołał brata w pole i zabił go (Rdz 4,6-8): rozlał krew, która zawołała o mściciela, a należała do Jahwe, Pana życia i śmierci. Ta krew stała się symbolem krwi niewinnej (Mt 23,35), którą pomścić nakazywało starożytne prawo odwetu: i dlatego umierający Dawid poleca Salomonowi pomstę na Joabie (PM 83), i dlatego psalmista, pomny na to, że „mściciel krwi pamięta o ubogich” (Ps 9,13), błaga: „Uwolnij mnie od kary za krew przelaną” (Ps 51,16). „Mężem krwi i podstępny brzydzi się Jahwe” (Ps 5,7) i „żaden zabójca nie nosi w sobie życia wiecznego” (J 3,15). Ale karą dla Kaina nie stało się „krew za krew”. Został obrócony w tułacza i zbiega (a przecież zbudował miasto Henoch), ale nie wyjęty spod prawa: przeciwnie, życie Kaina zostało zabezpieczone przez groźbę siedmiokrotnej pomsty Pana i przez piętno, z którym odszedł do „ziemi zabłąkania” (PM 295). Ewa, urodziwszy Seta (= „położony”?), rzekła: „Bóg mi dał innego potomka w z a m i a n za Abła, którego zabił Kain” (Rdz 4,25). Z potomków Seta wywiódł się ród Dawidowy (Łk 3,23-38). Wyraźny moment „wymienności” (Set w z a m i a n za zabitego Abła), trochę przypominający „wymienność” w prawie lewiratu (brat bezdzietnie zmarłego ma obowiązek „wzbudzić potomka”, którego o j c e m będzie zmarły), pozwala powiedzieć, że w Secie symbolicznie wskrzesił Abel (dokonało się w y r ó w n a n i e). Unicestwiony został fakt zabójstwa, a więc i — za-

¹³ Mówił psalmista: „Cokolwiek Jahwe się spodoba, to uczyni” (Ps 135,6). Mówił sam Jahwe przez usta Malachiasza, ostatniego „posła Jahwe”, a proroka „ofiary czyste”: „Umilowałem was — mówi Jahwe [...] Czyż Ezaw nie był bratem Jakuba [...]? a Ja [jednak — S.D.] umilowałem Jakuba, Ezawa zaś miałem w nienawiści i oddałem dobytek jego szakalom na pustyni” (Ml 1,2-3). Słowa te powtarza Paweł (Rz 9,13), a przypomina także inne: „Bóg [...] mówi do Mojżesza: «Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie [temu], nad kim się lituję»” (Rz 9,15). Wiedział o tym psalmista, kiedy nie oskarżał, lecz skarżył się Panu: „Mówiłeś niegdyś [...]: wierne będzie moje z nim przymierze [...]. Nie zbeszczeszczę mego przymierza [...]. Na pewno nie skłamię Dawidowi [...]. A jednak [...] zerwałeś przymierze z Twoim sługą” (Ps 89,20-40).

bójca. Biblia milknie na temat Kainitów — i to jest też ich unicestwienie, także symboliczne.

Usiłując interpretacyjnie przekształcić postać tytułu omawianego przez nas wiersza, można by go określić jako „psalm Kainowy”, a dla wyjaśnienia sięgnąć ku innemu psalmowi Nowaka:

Od wielu wielu lat z wilczycą
koczując w jej śródleśnej jamie
Ona się stara być mi siostrą
ja bratem staram się być dla niej

I obydwójce noc w noc z leża
chodzimy klucząc na mor boży
Mlekiem nam pachnie jutrznia świeża
gdy przy jagnięciu sen nas morzy

A kiedy w sen nasz po jagnięciu
rzuca Bóg dzidą lub maczugą
ona mnie bierze na barana
i w gąszcz ucieka wyjąc długo

Z bożego gniewu ocaleni
zlizując z ran swych ból wzajemnie
czujemy jak umiera Kain
w wilczycy wilczy ludzki we mnie

Ona gdy drzemie archanioła
ze zwiastowania wprost mi wlecze
a ja z radości skuczając wilczo
spoglądam w ślepią jej człowiecze

Przeto gdy ona przez sen wzdycha
zdejmuję z kolan jej łeb wilczy
i z bożych rąk wydaję dzidę
zbliżam się do niej I Bóg milczy

T. Nowak. *Psalm milczący.*

W psalmie tym, zawile uwikłanym w motywikę staro- i nowotestamentalną, a także w stereotypy motywiki własnej Nowaka, wyodrębnić zamierzam jeden z najważniejszych problemów: problem poetyckiej antropologii Nowakowej. W człowieku mieszka wilk, w wilku człowiek, ale tak w człowieku, jak i w wilku jednako jest strona Abła i strona Kaina: Kainowa strona w człowieku to strona wilcza (mordercza), Ablowa strona w wilku to strona człowiecza. Ale w wilku człowiek może Abła wyzwolić dopiero wtedy, kiedy się sam z wilkiem sprzymierzy w morderczym procederze. Wtedy między obu sprzymierzeńcami (wzajemnie) umiera Kain: rodzi się braterstwo, ale braterstwo współników zbrodni. Ablowa strona w człowieku to strona Boża; aby ją wybrać, człowiek musi zdradzić wilka, złamać braterstwo z wilkiem; a więc musi zgładzić w wilku Abła na to, aby Abła ocalić (wskrzesić?) w sobie. Skoro zatem Abel na to, aby wskrzesił

w człowieku, musi zostać zamordowany, i to zdradziecko, w wilku, który zna mord, ale nie zna zdrady, znaczy to, że tajemnica nieprawości sięga w sam rdzeń sprawiedliwych czynów człowieka, a nawet dosięga Boga, którego milczenie jest zdradzieckie (t a k i jest sens tytułu *Psalm milczący*). W tej chwili wcale nie chodzi o rozważany (w kategoriach psychologicznych) przez Carla G. Junga problem „nieskrywanej dzikości i bezecności” „ciemnych stron” starotestamentalnego Boga¹⁴, lecz o wewnętrzny problem świata przedstawionego w wierszu. Bóg milczeniem swym zdradza wilczycę, czyli brata się w zdradzie z mordującym człowiekiem (który z kolei jest Kainową stroną Boga) tak samo, jak przedtem człowiek bratał się w morderstwie z wilczycą. A przemienność wszystkich opisanych procedurów jest zamknięta w mitycznym cyklizmie powtarzalności, w którym nie istnieje możliwość przerwania ślepego obwodu tych trzech istnień skazanych na sprzeczne współbywanie. W pewnym momencie tego cyklu „esencjalny” ruch pomiędzy człowiekiem i wilkiem, przebywszy etap od różnicy do utożsamienia, przekracza tę tożsamość i osiąga różnicę przeciwną: wilk człowieczeje, a człowiek osuwa się w wilczą zwierzęcość i czyha na wilka, ale tak, jak Kain na Abła: zdardziecko^{14a}.

Zastrzegłszy, że dla opisu pełnego obwodu sięgać trzeba ku coraz to innym psalmom i innym wierszom Nowaka (co świadczy o dużej jednolitości koncepcji poetyckiej), należy dodać, że nasz schemat „antropologiczny” jest jeszcze niepełny, bo oprócz bezbronnego Abła i morderczego Kaina (a więc: prócz Bożej i wilczej strony) jest w człowieku jeszcze pośrodkowa „persona” — Judasz:

Od Chrystusa wcześniej
Judasz się poczyna.
W jego pocałunkach
cała okolica¹⁵.

Judasz odsłania się nawet w przywróconym do życia Łazarzu:

I wstaje Łazarz spośród gości
i biorąc krzyż z Chrystusa rąk,
znowu wydaje go ciemności¹⁶.

¹⁴ *Psychologia a religia (Wybór pism)*. Warszawa 1970 s. 262.

^{14a} Podobne ujęcie spotkałem u Maxa Blacka: „Jeśli nazywając człowieka wilkiem, stawiamy go w specjalnym świetle, nie powinniśmy zapominać, że również wilk staje się w tej sytuacji znacznie bardziej ludzki” (*Metafora*. W: *Studia z teorii literatury. Archiwum przećladów „Pamiętnika Literackiego”*. Pod red. M. Głowińskiego i H. Markiewicza. Wrocław 1977 s. 98).

¹⁵ T. Nowak. *Okolice*. W: tenże. *W jutrzni*. Warszawa 1966 s. 11.

¹⁶ Tenże. *Ballada prowincjonalna*. W: tenże. *Prorocy już odchodzą*. Kraków 1956 s. 52.

A poeta czuje się odpowiedzialny za wszystkie te ludzkie „możliwości” moralne. W każdą z tych ról wchodzi z jednakim przejęciem i gorliwością, niby aktor, który sam jeden gra wszystkie role moralitetu. A w jednej z nich modli się: „Wyjmij mi łotra spod lewej powieki” (*Psalm wielkopostny*) albo utożsamia w sobie chłopca „dziobiącego” czereśnię z bawiącym się nożem mordercą, przez którego wnętrze toczy się okrwawione jabłko (*Psalm senny*). I wszystkie antytezy nie mają tu funkcji dyskursywnej, dydaktycznej, indagacyjnej, polemicznej czy analitycznej, lecz — egzystencjalną, moralną, religijną czy wreszcie ekspresywną¹⁷. Antytezy te muszą być odróżnione, ale rozdzielone być nie mogą¹⁸.

Na nożu każda kończy się ulica
skąd Abel krwawiąc niesie Boga we śnie.

II. DROGA PRZEZ PSALM

1. *Figury brzmieniowe*

Chociaż zagadnienie figur brzmieniowych w *Psalmie wilczym* omawiam w środku całości wypowiedzi, to chciałbym, aby właśnie ta całość (a nie tylko wypowiedzi część dotychczasowa) stanowiła uwierzytelniające i uzasadniające tło. Figury brzmieniowe ujawniają się dopiero po uważnym wsłuchaniu się w utwór, a może nawet dopiero po „zasłuchaniu się” dość osobliwym, w którym zmysł rozumienia współdziała ze zmysłem słuchu. Nacechowana znaczeniowo, międzywyrazowa i wewnątrzwyrazowa organizacja dźwiękowa należy do sposobów (niekiedy reguł) niesekwencyjnego scalania tekstu, sprzyja rozwijaniu substytucyjnych i polisemantycznych właściwości słów, przydając słowom w utworze sieci powiązań ponadelementarnych, budując synonimiczne, antytetyczne i dopełniające paralelizacje pomiędzy przedmiotem a sposobem jego określenia, pomiędzy treścią i kształtem, pomiędzy obrazem i wyrazem. Może to wieść do symboliki dźwięków, do budowania w utworze różnie się przeplatają-

¹⁷ Por. EE I 385-386. Przez funkcję ekspresywną rozumiem tu funkcję wyrażania doznań wewnętrznych podmiotu wypowiedzi „angażującego się” w treść własnej wypowiedzi. Szłoby zatem o połączenie momentu asertywności z momentem określonym przez Johna Austina jako performatywny. Por. J. L. Austin. *Performatywy i konstatacje*. W: M. Hempoliński. *Brytyjska filozofia analityczna*. Warszawa 1974.

¹⁸ Zob. K. Vossler. *Mówienie, rozmowa, język*. W: K. Vossler, L. Spitzer. *Studia stylistyczne*. Wybór tekstów i opracowanie M. R. Mayenowa, R. Handke. Warszawa 1972 s. 120. Z bogatą, zawiłą myślą *Psalmu milczącego* zestawień można dla kontrastu retoryczny, a w wymowie moralnej nie tyle wieloznaczny, co dwuznaczny, wiersz Bohdana Drozdowskiego *Kain i Abel* w tomie *Piotun* (Kra-ków 1970 s. 20).

cych obwodów skojarzeniowych. Kompozycje brzmieniowe (instrumentacje) odtwarza jednak nie stwierdzający opis (przedmiotem opisu i stwierdzenia jest np. składniowa strona utworu), lecz domniemywająca interpretacja. Byt ich w utworze wsparty jest tyleż na naturalnych właściwościach języka, co na inwencji artystycznej autora (ale też na ryzyku czytelniczego domniemania). W każdym razie domniemania te, dla których szukamy motywacyjnych potwierdzeń, o tyle tylko mają sens krytyczno-literacki, o ile nie są mauronowskim tropieniem podświadomej myśli pisarza, lecz zakładają obecność autorskiej intencji świadomej. Krytyk dokonuje depsychologizacji kategorii intencji, przekładając ją na kategorię funkcjonalności formalnej i treściowej dostrzeżonych zjawisk tekstowych¹⁹.

Parę brzmieniową: „Bogiem—ogień” uznać by należało w świetle judaistycznej koncepcji Boga (ślady jej są w chrystianizmie) za adnominację albo metonimizującą (ogień: narzędzie boskiego działania), albo identyfikującą („Bóg nasz bowiem jest ogniem pochłaniającym” — Hbr 12,29). Lepiej: za adnominację tyleż metonimizującą, co identyfikującą, bo tym określeniem lepiej uwydatniamy wibrowanie treści utworu w szczelnej masce regularności wersyfikacyjnej. Figura retoryczna nabiera semantycznej mocy symbolu: poetyckiej amfibolii.

Zabieg zwielokrotnienia dźwiękowego, w którym elementy któregoś słowa zostają jakby zaszyfrowane w doborze słów innych, wiążąc je z nim (zabieg znany już liryce biblijnej hebrajskiej — EE I 383), oplótlł słowo „Abel”: ByŁ...ByŁ...aBeL; zABiJ...ABeL; BoLeśnie...aBeL; jABŁko...ABeL; z BogiEm...BroczyŁ...aBeL. Słowo to uległo jakby rozpadowi, unicestwieniu, ale też jakby woła ze wszystkich tych innych słów i z każdym z nich się zrasta z pozabrzmiennych już powodów: każde z tych słów okazuje się treściowo konieczne w swej prawdziwości, chociaż użyto także silnych wiązań czysto formalnych (*paromoiosis*, *chiasmus*).

Współbrzmienia wskazujące na związki zróżnicowanych przyległości

¹⁹ A. Dąbrowski. *Metaforyka Tadeusza Nowaka*. W: *Studia z teorii i historii poezji*. Pod red. M. Głowińskiego. Seria 2. Wrocław 1970 s. 405, 414, 425; PM 361-363; J. Sławiński. *Dzieło-język-tradycja*. Warszawa 1974 s. 152; S. Balbus. *Tadeusza Nowaka psalm zabandażowany*. „Tygodnik Kulturalny” 16:1972 nr 2 s. 4; EE I 383-384; S. Skwarczyńska. *Językowa teoria asocjacji w zastosowaniu do badań literackich*. W: t.ż. *Studia i szkice literackie*. Warszawa 1953 s. 304; Ch. Mauron. *Wprowadzenie do psychokrytyki*. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. T. 2. Oprac. H. Markiewicz. Kraków 1972 s. 415; M. Kaczmarzyk. *Tadeusza Nowaka igranie ze słowem (Z problematyki lingwistycznej poezji Tadeusza Nowaka)*. W: *Historycznoliterackie prace ćwiczeniowe*. Lublin 1972 (tę pracę naśladuje cytowany wyżej artykuł A. Dąbrowskiego, ale to wymagałoby osobnego komentarza; pierwodruk pracy Kaczmarzyka: „Polonista” 1968 nr 2). Przykładem znakomitej biegłości instrumentacyjnej są przekłady poetyckie dokonywane przez Stanisława Barańczaka (zob. np. „Znak” 29:1977 nr 4 s. 445-447 — G. M. Hopkins).

łączą inne pary słów: NIESIE...wE ŚNIE; PIEŚNI...wE ŚNIE; PIEŚNI...PIERSI; rzeKŁO...rzeKŁO...jabłKO. Każde ze słów w takim związku używa szczególny *habitus* w znaczeniu jakby arystotelesowskim, tzn. przy padłość wynikłą z wzajemnego zetknięcia dwóch różnych „substancji”. Zmetonimizowaną aliteracją jest: „WiLczyca W Lesie”.

Niektóre z opisanych przeze mnie ukształtowań dźwiękowych obejmują — jak mówi Anna Kamińska — „językowa mądrość rymu”²⁰, a przecież sądzę, że właśnie instrumentacje objęte w tekście przestrzenią rymową można by już nazwać instrumentacjami przytłumionymi przez stereotyp formy wierszowej i wymagającymi szczególnego wyodrębnienia, które by wydobyło pełnię ich (także pozawersyfikacyjnej) motywacyjności, bynajmniej nie słabszej niż w przykładach dotychczas przeze mnie podanych: ciAŁA...śpiewAŁA (związek śmierci i elegii, a także — o czym powiem dalej — bólu i ekstazy), pOtOCZY...OCZY (nie tylko związek aluzyjny ze śpiewką ludową *Czerwone jabłuszko*, lecz także związek synonimicznego wzmocnienia z odległym rymem wewnętrznym: brOCZYŁ...OCZY. Por. w *Pobudce Gorzkich żalów*: „Rozpłynięcie się me żrenice, tOCZcie smutnych łez krynice”, a przecież słowo „smutku” mieści się w przeplocie rymowym drugiej zwrotki), wilczYCA...ulICA (związek opozycji między zwierzęcym a ludzkim: las → wilk, ulica → człowiek), boŁEŚNIE...wE ŚNIE (związek podobieństwa między snem i śmiercią, której utajoną w tym miejscu tekstu obecność uzasadnię, rozpatrując szeregi tematyczne utworu).

Prawie wszystkie z dotychczas omówionych instrumentacji miały charakter synonimizujący lub metonimizujący, więc wskażę na taką organizację dźwiękową, która wibruje (jak układ: Bogiem-ogień) wielofunkcyjnością: „CIAŁO...CAŁowane”. Chodzi o ciało zabite, martwe, zwęglone przez ogień: unicestwione. Natomiast „całować”: 1. ma w sobie zabarwienie uczuciowe pozytywne, kojarzy się z pieśczołliwością, miłością, żywością (opozycja do okrucieństwa zabicia i do martwoty ciała); 2. etymologicznie oznacza scalanie (opozycja do rozpraszającego unicestwienia przez ogień); 3. słowotwórczo wiąże się ze słowem „całun” oznaczającym płótno spowijające martwe ciało (a więc oprócz związku kontrastu i antonimu jest jednak i związek materialnej wręcz „przyległości” oraz związek jednakiego zabarwienia uczuciowego [minorowego]).

Na sam koniec rezerwuję wskazanie na splot powtórzeń całych słów w obrębie utworu (*płoke*), także służący uwydatnieniu określonych treści, a nadto wzmocnieniu dźwiękowej spójności utworu; słowa i wyrażenia: „rzekło się... był ogień...Bogiem(Boga)...Abel...wilczyca...dziecko...słonecznik” — powtarzają się w utworze dwukrotnie (każde). Oczywiście, należy

²⁰ *Od Leśmiana. Najpiękniejsze wiersze polskie*. Warszawa 1974 s. 276.

odróżnić organizację artystyczną zdania od jego organizacji logicznej, a zatem i oczywistość artystyczną od logicznej konieczności. W logice prawo Boole'a głosi: „Si idem secum ipso sumatur, nihil constituitur novum, seu $A+A=A$ ”. Prawo to Wiliam S. Jevons nazywa prawem symplifikacji i przypomina, że zostało ono dostrzeżone już przez Boecjusza, który w rozprawie *De Trinitate et Unitate Dei* zauważa, że: „Jeśli powiem Słońce, Słońce, Słońce, nie uczynię trzech słońc, lecz nazwę jedno słońce tyle właśnie razy”²¹. Zabiegi literackie, opisane przeze mnie powyżej, mają charakter semantyzacji pozalogicznych, chociaż nie zawsze illogicznych.

2. Szeregi tematyczne i utożsamienia

Rozwijając tytuł zbioru, z którego wyjęty jest omawiany przez nas utwór, o sygnały rzeczywistej zawartości zbioru, można by napisać „Psalmy wsi, Biblii i snów”. Biblię i wieś zanurzono w wieloznacznościach snów. Poszukajmy, co jest z Biblii, a co ze wsi w *Psalmie wilczym*. Są z Biblii: broczący Abel i (zabity?) Bóg; przyzwany imieniem Abła, krwią, nożem i śmiercią — Kain; nakaz śmierci i fakt miłości; ofiary ze zbóż i ofiary zwierzęce. Motywami „wiejskimi” są: proso, las, jabłko, len, pole, słonecznik, ogródek. Nadto cały wiersz zbudowany został na opozycjach, które układają się w paralelne szeregi. Do szeregu „kocham” należą: ogień z prosa, oblubieniec Boga — krwawiący Abel, wilczyca — zwierzęca matka śpiewająca w chwili rodzenia, ludzka matka i jej dziecko p o p r z e z pocałunek matki patrzące na roślinny „antytyp” słonecznego koła; do szeregu „zabij” należą: ogień z ciała, Kain, nóż, a skutkowym przedłużeniem szeregu są: krwawienie Abła, ścięcie słonecznika, zabicie matki zwierzęcej, ból piersi matki ludzkiej. Elementy tych szeregów tkwią w nich niekiedy na poły harmonicznie, a na poły dysharmonicznie (a więc w sposób, który już określałem jako wibrację), bo np. ogień z prosa to łagodność obyczaju, ale przecież to Kain składał ofiary roślinne; wilczyca to macierzyństwo, ale skądinąd „wilk” to w oczywisty sposób element szeregu „kainowego”; słowu „śpiew” z reguły przypisujemy tonację pogodną, ale tu chodzi o „śpiew” wilczy (wycie), towarzyszący bólom rodzenia (krzyk). Opozycje dają się też wyodrębnić parami, a poszczególne ogniwa tych opozycji są albo dane (i są do wskazania), albo są implikowane (i są do zrekonstruowania). Pary opozycyjne odnoszą się albo do różnych „światów” (różnych porządków), albo do jednego świata, wskazując na jego wewnętrzne skłócenia i rozdarcia: matka — wilczyca, dziecko — szczenię wilcze (bo wilczyca r o d z i), Abel — (Kain), Bóg — (Szatan, bo *Psalm* Nowaka zanu-

²¹ *Zasady nauki. Traktat o logice i metodzie naukowej*. T. 1. Warszawa 1960 s. 36-37 (Boole), 103-104 (Boecjusz). Por. też: Sł a w i ń s k i, jw. s. 123.

rzony są w Nowy Testament nie mniej niż w Stary), ogród — las, jabłko — nóż, pieśń — wycie. Łatwo zauważyć, że pomiędzy ogniwami poszczególnych par nie zachodzi jedynie stosunek antagonistyczny, lecz niekiedy także stosunek pozytywnej analogii, dopełniania się, zawierania wzajemnego, funkcjonalnej odpowiedzialności. Antagonizujący bywa natomiast sposób wiązania znaczeń słów: psalm wilczy, śpiew wilczy, jabłko oplakujące pieśni smutku.

Wyrażenia „Wilczyca W Lesie” (więźba instrumentacyjna niemal tautologizująca oczywistość związku) i „wilczyca szczeni się” respektują jej zwierzęcość, ale powiedzenie, że wilczyca śpiewa, uczłowicza ją, bo śpiew to czynność ludzka. Poeta, głos wilczycy nazwawszy śpiewem (synonim pieśni), zrównał ją z sobą, gdyż własny psalm nazwał pieśnią elegijną („jabłko pieśni...smutku”), a elegia ta oplakuje przecież tę wilczycę (którą — w tym psalmie — zrównał z człowiekiem także jej los, bo zabito ją tak, jak idącego przez sen psalmu Abła). Ze wspomnianym już słowem „całun” powiązawszy słowo „len” można jeszcze powiedzieć, że i instrumentacja: „dLA NIEJ (dla wilczycy!) ... LNIANY (całun)” także służy uczłowiczeniu zwierzęcia, zwłaszcza że sygnały instrumentacyjne (które traktujemy jako sygnały resemantyzacyjne) są w tym miejscu utworu bardzo zagęszczone: „dLA NIEJ jabłKO PieŚni SIę POtOczy PO LNIANYM POLu Słowiańskiego Smutku”. Wywód mój służy uprawdopodobnieniu drastycznego z pozoru przypuszczenia, że w ramach utworu śpiew rodzącej wilczycy aluduje do *Magnificat*, hymnicznego śpiewu Marii noszącej już w swym łonie Syna Bożego (Łk 1,46-55). Obstawanie przy opinii o drastyczności takiej aluzji świadczy jedynie o respektowaniu pewnych bezrefleksyjnych już zasklepień kulturowych, które cała poezja Nowaka skutecznie i wytrwale przewycięża. Nowak nie ustawia granicy pomiędzy świętym a zwierzęcym, ani pomiędzy bliźnim a zwierzęciem, i idzie w tym śladami Biedaczyny z Asyżu:

Pogruchotany kijem pies
koń luśnią bity w bok otwarty
jeszcze raz mówią jam ci jest
w budzie w chomącie żywy z martwych

T. Nowak. *Psalm nad śnieg bielszy*

a w przytaczanym już *Psalmie milczącym* szorstko sięga po motyw anuncjacyjny:

Ona [=wilczyca!] gdy drzemie archaniola
ze zwiastowania wprost mi wlecze...

Zatem tym razem odwołuję się w swej próbie interpretacyjnej nie do starotestamentalnej tradycji teriomorficznych przedstawień Boga (np. w

wizji Ezechiela²²), lecz do elementarnego krytycznoliterackiego postulatu szanowania „świata poetyckiego” danej twórczości w całość tego świata szczególności, bez pozakrytycznoliterackich uników. Zresztą wiracyjny charakter organizacji semantycznej sprawia, iż opisywana przeze mnie identyfikacja ma jeszcze jeden swój wariant, w czym znowu utwór harmonizuje z biblijną (właściwie: ogólnoreligijną) tradycją tyleż stylistyczną, co dotyczącą teorii rzeczywistości; tradycją wielokrotnych utożsamień, w którą np. zanurzał się Chrystus, siebie zwać chlebem, światłem, drogą i życiem. Otóż, gdyby uwzględnić, że „lniane pole” uzyskuje w jednym z psalmów poety sens i rolę chusty Weroniki²³ (*Psalm o lnianym polu*) i że po „lnianym polu” toczy się „jabłko” opłakiwania, a wilczyca (przez dokonany na niej mord) identyfikuje się z Ablem, to Abel okazałby się w całościowej organizacji treściowej psalmu (podobnie jak w biblistyczno-egzegetycznej wykładni struktur narracji biblijnej) figurą (typem) Chrystusa (Chrystus — antytypem Abla). Gdyby jednak prawdopodobieństwa znaczeń układać można było na różnych planach utworu, to przecież uczłowieczenie wilczycy umieściłbym na bliższym planie resemantycznym niż Chrystusową figuralizację Abla, a na planie dość dalekim, a więc na planie niklejącego prawdopodobieństwa, umieściłbym interpretację, którą zaraz podejmę, zastrzegłszy tylko, że głębię utworów dużej miary traktowałbym właśnie jako taką głębię wieloplanowych domniemań sensu, z których te najdalej od siebie są już snu niż dyskursu (choć i one powinny być objęte u s ł o w a n i e m dyskursywizacji).

Zwróćmy uwagę na słowa: „dziecko...śledzi słonecznik”. Śledzi się przedmioty będące w ruchu, albo śledzić można ruch innych przedmiotów względem przedmiotu nieruchomego. „Śledzić” to obserwować albo ukradkiem, albo podejrzliwie, albo w niespokojnej trosce o przedmiot obserwacji. Śledzimy zmianę, a nie bezruch. Co śledzi dziecko? Czy (znane nam z *Pana Tadeusza*) całodzienne „kręcenie się za słońcem” złotej, słonecznikowej tarczy? Czy ma to oznaczać bezruch bezpiecznego spokoju, trwającego sennie przez cały dzień? Nieprawdopodobne, gdyż sprzeczne jest to i z psychologią ś l e d z e n i a, i z tym, że zwrotka następna (ostatnia) jest zwrotką nagłej, powszechnej śmierci. Należy przypuszczać, że raczej dziecko spostrzegło grożące słonecznikowi niebezpieczeństwo, o któ-

²² Jung, jw. s. 280.

²³ W książce, której fragmenty odczytywano podczas nabożeństw paraliturgicznych (*Nabożeństwo wynagradzające* s. 112), znajdujemy takie rozwinięcie tego słynnego motywu apokryficznego: „Odważna niewiasta Weronika, przejęta współzuciem [...] odsuwa katów i zbliża się z wielką czcią do Jezusa, zdejmując z głowy zasłonę z cienkiego lnu egipskiego, rozwija ją, przybliża delikatnie do skrważonego i poranionego Oblicza Boga-Człowieka, ociera je, ulgę Mu przynosi [...]” (na s. 150 mowa jest o „cienkiej przędzy egipskiej”).

rym matka jeszcze nie wie: całuje dziecko w oczy (a może wie, zna jego nieuchronność i w ostatniej sekundzie ciszy, której nie chce zniszczyć, całuje dziecko — pożegnalnie?). Niebezpieczeństwo to za chwilę ugodzi i w matkę, jej pierś wzbierze bolesnym krzykiem, a dziecko w przypadnięciu do piersi poszuka ratunku przed lękiem. Jeśli z paraleli figur mogłaby wynikać paralela ich ról i losów, to ze śmierci wilczycy (matki zwierzęcej) można by wnioskować o śmierci matki dziecka, które — zatem — ssałoby już pierś zabitej, „broczącej” jak Abel: karmiłoby się krwią (jak wilk!), a bolesne wezbranie piersi byłoby już nie naturalnym wezbraniem w nich pokarmu (mleka), lecz — wezbraniem od noża.

Ale co w tej domniemanej scenie oznacza słonecznik? Wstępnie powiemy, że na pewno jest — jako motyw — związany z motywem słońca i do niego odsyła metonimicznie. M. Eliade odnotowuje wierzenia, w których uznawany jest związek słońca z każdym z członków wspólnoty z osobna. Człowiek w rytualnej śmierci osiąga stan utożsamienia ze słońcem, prowadzi więc ona do zmartwychwstania słonecznego człowieka. Dlatego słońce może odgrywać ważną rolę w wyobrażeniach dotyczących losów pośmiertnych człowieka, staje się prototypem zmarłego. Ono przechodzi przez piekło, nie podlegając śmierci, gdyż zmartwychwstaje co rano, ale zachowuje związek ze strefami podziemnymi: wiąże się ze śmiercią. Ono pochłania zmarłych śmiercią gwałtowną (zmarłych śmiercią naturalną pochłaniają bóstwa piekielne), a krwawa ofiara zapewnia mu wieczność²⁴. Cały ten wątek wierzeniowy dałby się bez wątpienia spożytkować w naszej analizie, i przytaczam go przecież nie bez przyczyny. Jednak (na jego tle) dokonać chcę nieco innej próby, ryzykowniejszej, bo i tu sygnały instrumentacyjne podnoszą wręcz alarm: „Słowiańskiego Smutku...Śledzi Słonecznik Stojący...Słonecznik Ścięty...Skąd”. Przecież z perspektywy mającego wnet nastąpić mordu ogródek nabiera już męczeńskich cech Ogrojca, więc słonecznik byłby pronominacyjnym, upośrednionym symbolem Chrystusa („ścięty” → święty). Dotychczasowa motywacja jest w znacznej mierze wewnątrztekstowa, ale można ją wesprzeć wejściem poza utwór i wejściem w krąg biblijny. Biblia wiąże z Bogiem nie tylko motyw ognia, ale i motyw światła: światła oblicza Jahwe (Ps 4,7; 119; 137). „Ocalało ich [...] światło Twego oblicza, boś ich umiłował” (Ps 44,4). „Niech Jahwe rozpromieni swe oblicze nad tobą” (Lb 6,25). Motyw świetlny musiał nabrać cech solarnych: „Jahwe słońcem i tarczą” (Ps 84,12). Augustyn z Tagasty nazwie Boga „słońcem naszej duszy”²⁵, ale na tej wypowiedzi wyczuwa się już znajomość opisów przemienienia na Taborze: „Twarz Jego jaśniała jako słońce” (Mt 17,2). Motyw słoneczności oblicza Jezusa, a na-

²⁴ Jw. s. 138-139, 151.

²⁵ Cyt. za: *Rozmyślania na każdy dzień* s. 453.

wet oczu Jezusa, jest w modlitewnikach wielokrotny, uznają go dlatego za rozpowszechniony w środowiskach częstej modlitwy, a takim środowiskiem była (według własnych wspomnień Nowaka) wieś jego dzieciństwa. W *Litanii do Imienia Jezus* motyw ten podlega różnorodnym, medytacyjnym przetworzeniom: jasności Ojcowska, śliczności światła wiecznego, słońce sprawiedliwości, światłości prawdziwa, światłości wyznawców²⁶. I wreszcie poetycka, psychizująca sublimacja religijna motywu słonecznika. dokonana przez wielkiego poetę-mistyka, „kaznodzieję poetę”, który prześniwszy „przez wieki idącą opowieść”, postanawia:

Prześwięte te żywoty

Opiszę... i tych jasnych duchów słonecznik złoty,
Ciągłe ku przejasnemu słońcu odwracający
Oblicze...²⁷

Jest jeszcze jedna przesłanka przemawiająca za ogrojcowym rozumieniem „ogródka”, wskazuje na nią słowo wraz z nim wplecione w parę rymową, i tym znów stanowiące ostry sygnał resemantyzacji: „smutku — ogródku”. Rym taki rzuca na „ogródek” cień, odbiera mu pogodę, ale też odsyła do religijnego motywu: smutku Ogrojca, motywu również bardzo rozpowszechnionego, a zaczerpniętego z *Ewangelii*: w ogrodzie Getsemani Jezus „wziąwszy z sobą Piotra i dwóch synów Zebedeuszowych, począł się smucić i odczuwać trwogę. Wtedy rzekł do nich: «Smutna jest dusza moja aż do śmierci; zostańcie tu i czuwajcie ze mną»” (Mt 26,37-38; Mk 14,33-34). Motyw ten wielokrotnie powtarzają teksty modlitw semiliturgicznych: litanijne, medytacyjne, a także teksty mszalne, przy czym sam motyw smutku częściowo się uniezależnia od motywu Getsemani, nabierając cech motywu ogólnoezystencjalnego (acz o zabarwieniu religijnym, a często pokutnym): „Serce Jezusa, w smutku pogrążone w ogrodzie oliwnym”²⁸; „Idź za Jezusem [...] do Ogrodu Oliwnego [...] Dusza Jego jest smutna, udręczona, przejęta trwogą [...]”²⁹, „I czekałem, kto by się społem smucił, a nie było, i kto by pocieszył, a nie znalazłem”³⁰; „Ni-

²⁶ *Zbiór modlitw na cześć Najświętszego Serca Jezusowego na miesiąc czerwiec*. Zebrał i ułożył J.W.N.***. Warszawa 1885 s. 29-30. Zob. też: *Nabożeństwo wynagradzające* s. 38,40,97-98,126; *Rozmyślenia na każdy dzień* s. 215.

²⁷ J. Słowacki. *Sni mi się jakaś wielka powieść... W: tenże. Liryka i inne wiersze*. Oprac. J. Krzyżanowski. Wrocław 1952 s. 163.

²⁸ *Zbiór modlitw* s. 24.

²⁹ *Nabożeństwo wynagradzające* s. 101.

³⁰ „Et sustinui qui simul contristaretur, et non inveni”. Z mszy na cześć Przenajświętszego Oblicza w: *Nabożeństwo wynagradzające* s. 183.

czego ja u Ciebie nie godzien, Sędzio mój, tylko abys mnie karał, a udręczenia i smutki dopuszczał na mnie [...]”³¹. Wreszcie słowa z biblijnego psalmu 42, w spopularyzowanej, spolszczonej postaci, w której znamy je jako część modlitwy u stopni ołtarza we mszy katechumenów: „Czemu smutna jesteś, duszo moja, i czemu mnie trwożysz?”³². Smutek słowiański i smutek Jezusowy zjednoczyły się w poetyckim słowie *Psalmu*.

3. Archaiczny ryt mordu i oplakiwania

Zadajmy wreszcie pytanie dla globalnego sensu utworu bardzo istotne: pytanie o pozycję podmiotu mówiącego tego utworu. Utwór jest elegią-opłakiwaniem życie dającej wilczycy, ale mówi o niej znacznie więcej poprzez szeregowanie paralelizacji niż wprost. Podmiot wiersza jest przedstawicielem jakiejś grupy społecznej („broczył przy nas Abel”; i — wolno dopowiedzieć — nikt z nas nie przyszedł mu z pomocą: brakło miłosiernego Samarytanina). To w tej grupie rządzą jednocześnie miłość i mord, łagodność i pasja: łącząc przeciwieństwa, grupa ta osiąga stan archetypicznej pełni. To poza tą grupą ludzką — „w lesie”, niby na pustyni brzemienna niewolnica Sary, Hagar (która urodzi Izmaela, człowieka dzikiego jak onager) — szczeni się matka zwierzęca i zdradza ją jej głos. To z tej grupy jest morderca, być może zbiorowy, mnogi (jak w *Wizycie starszej pani* Dürrenmatta), morderca Abla, wilczycy, słonecznika i (?) matki ludzkiej. I dlatego przedstawiciel tej grupy należy jednocześnie do szeregu „kainowego” i do szeregu „kocham”: zabił, a teraz toczy skrwawione jabłko oplakującej pieśni. Mord i oplakiwanie są kolejnymi fazami tego samego ciągu rytualnych czynności i (każda z tych faz jest pełna religijnej powagi), tego samego — jak mówi Eliade — udratyzowanego scenariusza rytuału³³. Śmierć zadana rytualnie (gwałtowna) jest dokonaniem ofiary odrodzeńczej, symbolicznym powtórzeniem aktu stworzenia. To także dlatego powiedzieć trzeba (w tej rzeczywistości) „kocham” i „zabij” — jednocześnie. Ogień jest więc jednocześnie znakiem zniszczenia i oczyszczenia ku nowemu życiu, sprawia unicestwienie daru ofiarnego, ale też obdarza siłą żywotną i życiodajną. Skoro mord miał sens religijny („ścięty” → święty), to jeszcze jeden sens przydaje to słowom, że Abel — brocząc i brodząc w zgęstniałej przestrzeni poetyckiego snu — idzie „z Bo-

³¹ *Koronka o Miłosierdziu Bożym z dodaniem Koronki zasług Męki Pańskiej*. Warszawa 1896 s. 7.

³² *Mszał niedzielny*. Olsztyn 1959 s. 296. Por. też: *Zbiór modlitw* s. 53; *Nabożeństwo wynagradzające* s. 138.

³³ Jw. s. 339.

giem w ramionach”, a więc — wobec mistycznej zwrotności relacji (por.: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa [w dawnym przekładzie: mieszka] we Mnie, a Ja w nim” — J 6,56) — także: w Bożych ramionach. Ulica, „skąd” (jak powiada poeta, używając anakolutyzującej elipsy) idzie krwawiający Abel, zaczęła się więc nożem („zabij”) i na nim się kończy. Należy powiedzieć w archaicznej stylizacji, że nóż jest alfą i omegą ulicy psalmu, która ma tu przecież być synonimem drogi człowieczej, wędrówki życiowej, obustronnie zamkniętej nożami tak, jak byt ludzki obustronnie ograniczony jest prochem (*pulvis es*). Byłaby to więc wizja ludzkiego losu Koheletowa z ducha i pełna Koheletowego smutku, gdyby nie zawarta w micie perspektywa nowych narodzin: w jej rozblasku zabliznia się nie tylko rana po nożu, ale nawet „nóż się w plecach zabliznił”³⁴, tzn. zrósł się z ciałem, stał się plecom bliźni. Dokonuje się przerażające zbratanie, w okrucieństwie pojawia się tkliwość, a w ciełe — przeżycie obecności noża jako koniecznej i naturalnej. Życie i śmierć stoczyły walki dziwne i stały się nieodróżnialne. Abel przecież nadal idzie. I niesie Boga. A za każdą z ról stanął poeta:

To jest ta śmierć
 ten ja siedzący przy mnie
 Całuję w usta miecz
 całuję ranę ziemi
 z kamieniem w ustach idę
 rybią tętnicą rzeki
 To jest ta śmierć³⁵.

³⁴ T. Nowak. *Psalm o nożu w plecach*. W: tenże. *Psalmy* s. 38.

³⁵ Tenże. *To jest ta śmierć*. W: tenże. *W jutrzni* s. 17-18. W sprawie całego akapitu zob. Eliade, jw. s. 325-326, 398,400-401; J. G. Frazer. *Złota gałąź*. Przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1965 s. 331 (lamentacje żniwne), 389-403 (rytualne zabijanie i oplakiwanie istot czczonych), 413-415,529 (inicjacyjny rytuał pozornego zabijania); R. Graves. *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1967 s. 659 pkt 7 (kuszenie, zabijanie i oplakiwanie herosów przez Syreny); J. Szlaga. *Ku współnocie. Refleksje teologiczno-biblijne*. „Znak” 29:1977 nr 4 s. 407 (stały motyw starotestamentowy: zniszczenie jako warunek odrodzenia; jego wariant nowotestamentalny: plon z obumarłego ziarna — J 12,24-25); EE II 555; PM 231,309-310. — Motyw ten podejmuje wielu komentatorów poezji Nowaka, np. R. Sulima (*O źródłach poetyki Tadeusza Nowaka*. „Poezja” 1:1965 nr 12 s. 96), T. Kijonka („Na krośnie białym i na czarnym krośnie”. „Poglądy” 10:1971 nr 24 s. 11), Balbus (jw.), I. Smolka (*Świadomość mityczna*. „Twórczość” 30:1974 nr 6 s. 105-106,108). Por. też: J. Kwiatkowski. *Notatki o poezji i krytyce*. Kraków 1975 s. 165 (wolne od lęku celebrowanie śmierci pieśnią jako właściwość kultury ludowej). — Do omawianej przeze mnie problematyki nie da się odnieść (jako zbyt uproszczona) opinia, że Nowak zabijanie ukazuje poprzez baśń i „na niby” (A. Kamińska. *Pragnąca literatura. Problemy pisarstwa ludowego i nurtu ludowego poezji współczesnej*. Warszawa 1964 s. 323).

4. *Sen mitu*

Ugodzenie Abla, śmierć wilczycy, ścięcie słonecznika, śmierć (?) matki dzieją się w tym samym czasie symbolicznym (choć wiersz posiada wewnętrzne zróżnicowanie czasu przedstawionego). Są zresztą zwielokrotniającymi ujednostkowieniami i powtórzeniami tego samego aktu paradygmatycznego, zanurzonego w mitycznym przedistnieniu, a podporządkowującemu sobie *w s z y s t k o* („Na nożu k a ż d a kończy się ulica”). Zdarzenia, nawet od siebie odległe w czasie, jeżeli wyrażają identyczną treść, dzieją się zawsze jednocześnie, bo wszystkie one przydarzyły się już naszym zmarłym³⁶.

Raz jeszcze sprawdźmy, co się dzieje „we śnie”. Całość wewnętrzna wiersza? Czy tylko „we śnie” jest Abel: ten, kto w krwi własnej niesie Boga? Czy może tylko Bóg, niesiony przez krwawiącego Abla, jest „we śnie”? I czy j est ten sen? Wydawałoby się (nawet z samego sposobu zapytywania), że trzeba tu wybrać i przesądzić jedną tylko ze wskazanych pytajnie możliwości. Ale słowo „Kain” nie padło w wierszu ni razu, a przecież Kain jest w tym wierszu modelem mordercy. Ujednostkowienia odwołują się do paradygmatu, a on jest w nich obecny. Kain jest wielopostaciowy, różny i ten sam, w nożu i w poecie. I wszystkie jego postacie są w wierszu jednocześnie. Zapewne podobnie w wierszu — wibrującym wieloznacznościami i jak zapadnia otwierającym się planami w głąb — chodzić może wraz o wszystkie rodzaje i wymiary snów. Omówiony utwór należy do cyklu, którego wewnętrzny świat daje się opisać w wielowarstwowych paradoksach. Cały ten cykl to *Psalm snu naszego*. Tam „sen nasz krzyczy przebudzony we śnie”³⁷.

III. DOPOWIEDŹ

Twórczością Nowaka zajmowało się już wielu analityków, ale zdarzali się pośród nich i tacy, co analizie oddawali się z poczuciem grzechu i winy, a przynajmniej zażenowania. Bohdan Zadura stwierdza, że wewnętrzny świat *Psalmów* jest tak bogaty, iż analiza tego świata wydaje się jemu, krytykowi, po trosze barbarzyństwem. Jan Błoński, dokonawszy analizy

³⁶ Jung, jw. s. 237, 331; R. Brandstaetter. *Krąg biblijny*. Warszawa 1975 s. 58; Smolka, jw. s. 108.

³⁷ T. Nowak. *Psalm snu naszego*. W: tenże. *Psalmy* s. 47 — Ponieważ interpretacyjnie sięgnąłem kilkakrotnie ku innym wierszom cyklu (i poza nie), a nie powodowało to żadnych zakłóceń interpretacyjnych (przeciwnie: sprzyjało przebiegowi interpretacji), pozwala to odgadywać tego cyklu (i całości dorobku poetyckiego) dużą spójność wewnętrzną: stylistyczną i treściową, artystyczną i ideową. Podobną uwagę zamknął inaczej zupełnie wykonaną analizę *Psalmu o nożu w plecach* Jan Błoński (zob. *Czytamy wiersze*. Wybór, oprac. i wstęp J. Maciejewski. Wyd. 2. Warszawa 1973 s. 382, 384).

jednego z *Psalmów*, obawia się, że analiza ta jest przesadnie dokładna, czym zdradził swe rozdwojenie jaźni badawczej na analityka i kontemplatyka, przy czym ten drugi stanowi niewątpliwie dla pierwszego karzące *superego*. Julian Rogoziński utrzymuje, że w poezji Nowaka czasem nie rozumiemy sensu i funkcji szczegółu-rekwizytu, ale przynajmniej (czy może: niemniej jednak) całość „przemawia na swój sposób do naszej wyobraźni”. Anna Kamińska wręcz ostrzega, że w wierszu Nowaka nie trzeba szukać pseudologicznych powiązań, pytać „dlaczego”?, gdyż „i we śnie przepływające obrazy nie wiążą się z sobą”. Stanisław Balbus przypomniał, że poezja Nowaka wprawiała nieraz krytyków w zakłopotanie; przytoczył świadczące o braku intuicji krytycznej, zdroworoządkowe pytanie Piotra Kuncewicza („pierwszy wers jest jasny, drugi — też, ale oba razem”?); a sam sądzi, że Nowak w ten sposób buduje świat swej poezji, iż układa ciągi obrazów „wyraźnie obrysowanych” każdy z osobna, ale spajanych dopiero „w trakcie lektury” (jako przykład podano właśnie pierwszą strofkę *Psalmu wilczego*); wywód Balbusa nie jest jasny, gdyż ze słów zreferowanych wynikałoby, że musi tu chodzić o faktyczną niespójność tekstu i o jego czytelnicze quasi-racjonalizacje (będące może świadomą zabawą z tekstem, a może bezwiednym samozłudzeniem), zwłaszcza że na prawach analogii wspomniano o znanym folklorystyce, automatycznym, bezmotywacyjnym „łączeniu w jednym utworze wątków należących pierwotnie do różnych utworów”; ale Balbus jednocześnie twierdzi, że niespójności te są w poezji Nowaka pozorne, że są świadomie stosowaną przez poetę „metodą analizy i syntezy rzeczywistości”; a więc stosunek wzajemny ról autora i czytelnika pozostaje w opisie Balbusa równie niejasny, jak dla Kuncewicza stosunek wzajemny Nowakowych wersów ³⁸.

Poezję nazywali: Tomasz Carlyle — współdziałaniem milczenia i słowa, a Stefan Mallarmé — kompozytorką milczenia słowa zamierającego ³⁹, ale krytyka nie jest poezją; jest nie zamierającym słowem, które usiłuje towarzyszyć cudzemu słowu; jest rozumiejącym głosem towarzyszącym milczeniu, w które sama nie powinna się zamieniać. Wbrew Kamińskiej krytyka to nie „śnienie” wierszy, to nie „oniryczna” wędrówka przez ich świat, ale wędrówka oniromanty, który właśnie szuka owych niby-powiązania, bo tylko dzięki nim może przejść od elementarnej lektury izolowanych znaczeń na poziom lektury całościowego sensu. Krytyk usiłuje

³⁸ B. Zadura. *W zmierzchu i w jutrzni*. „Kultura” 9:1971 nr 40 s. 9; Błoński, jw. s. 384; J. Rogoziński. *Imago Tadeusza Nowaka*. „Współczesność” 1964 nr 2 s. 5; Kamińska. *Od Leśmiana* s. 278; S. Balbus. *O poetyce „Psalmów” Tadeusza Nowaka*. „Twórczość” 28:1972 nr 1 s. 74.

³⁹ Zob. A. Goupil-Vardon. *Tajemnica „poezji czystej”*. Tłum. K. L. Koniński. „Przegląd Współczesny” 1934 nr 4 s. 18.

złowić rybę poematu w sieć intelektualnego ujęcia, a przecież „sieć rybacka nie jest podobna do ryby, którą łowi” (L. Chwistek). Krytyk nie jest inną rybą, szczupakiem polującym na okonie wierszy. Błoński przecież, nowego nic nie mówiąc, nazwał krytykę literacką sztuką zrozumienia. Krytyk chce zrozumieć poemat tak, jak Tukidydes usiłował zrozumieć historię, nawet gdyby to było uroszczenie daremne. Przecież nawet charyzmatyk i ekstazyk — Paweł apostoł — przeciwstawia zrozumiałość prorokowania niezrozumiałości „mówienia językami” i mówi: „Jeżeli jednak nie będę rozumiał [...], będę barbarzyńcą dla przemawiającego, a przemawiający barbarzyńcą dla mnie” (1 Kor 14,11). Mówi też: „[...] jeśli pod wpływem daru języków nie wypowiedzicie zrozumiałej mowy, któż pojmie to, co mówicie? Na wiatr będziecie mówili. Na świecie jest takie mnóstwo dźwięków, ale żaden dźwięk nie jest bez znaczenia” (1 Kor 14,9-10); „wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć innych, niż dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków. Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu” (1 Kor 14,19-20). A mówił to człowiek, który wiedział, że także słowo proroka potrzebuje swego tłumacza ⁴⁰.

Gdybym miał do wyboru (jako krytyk literacki): albo wąskie rozumienie „rozumienia” i opinię, że metafory niezrozumiałe „rzeźbią wyobraźnię” (Jerzy Kwiatkowski), albo szerokie rozumienie „rozumienia” i opinię, iż tylko metafory pokonywane rozumieniem rzeźbią wyobraźnię (bo i ją trzeba uruchomić, aby interpretacyjnie włamać się we wnętrze metaforycznego konstruktów) — wybrałbym tę drugą możliwość jako ambitniejszą. Kwiatkowski przecież sam przyznaje, że poezja Nowaka jest nie wizją glosolalijną jedynie, lecz także hermetycznym szyfrem wymagającym hermeneutycznej, dyskursywnej deszyfracji. I nie jest tu potrzebna wcale *explication de texte*, rozumiana w Spitzerowski, apologetyczny sposób jako *critique des beautés*, jako miniaturowa teodycea dzieła uznanego za doskonałe. Dla krytyka zachwyty nie musi być roboczym założeniem; wystarczy, że będzie do odgadnięcia z wysiłku krytycznej roboty: erudycyjnej i analitycznej, konstatacyjnej i egzegetycznej, mozolnej (na ile przedmiot tego wymaga) i polotnej (na ile krytyk potrafi). W każdym razie kunszt i trud krytyki są w służbie dzieła. Lecz — służba nie drużba! ⁴¹

⁴⁰ Por. np. J. Trzynadłowski. *Rozważania nad semiologią powieści*. Wrocław 1976 s. 40; R. Weilek, A. Warren. *Teoria literatury*. Tłum. zbior. Warszawa 1970 s. 13; L. Chwistek. *Pisma filozoficzne i logiczne*. T. 1. Wybór K. Pasenkiewicz. Warszawa 1961 s. XXIII; J. Błoński. *Zmiana warty*. Warszawa 1961 s. 61; H. Elzenberg. *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń 1966 s. 72 (Tukidydes).

⁴¹ *Klucze do wyobraźni*. Wyd. 2. Kraków 1973 s. 100, 105; tenże. *Bez siełanki*. „Przegląd Kulturalny” 1958 nr 3 s. 8; L. Spitzer. „*Récit de Theramène*”. Tłum. J. Strzetelski. W: *Sztuka interpretacji*. T. 1. Wybór i oprac. H. Markiewicz. Wrocław 1971 s. 203-204; EE I 382,389; EE II 500.

Krytycy, charakteryzując poezję Nowaka, charakteryzowali z konieczności także swoją wobec niej sytuację. Trzeba zmobilizować wiedzę, wyobraźnię, doświadczenie i wiele wysiłku, aby z tekstu wyjść i doń powrócić, spoza tekstu wywoławszy możliwie liczne odnośniki, dające się spożytkować egzegetycznie. Nowak odwołuje się do alegorii biblijnej i na niej wspiera swą symbolikę. Alegoryzmowi sprostać musi alegoreza i jej erudycja, symbolizmowi — inwencja wykładnicza, a przecież w Biblii częściej mamy do czynienia z parabolą alegoryczną niż z czystym alegoryzowaniem; zaś Nowakowe zastosowania motywów biblijnych są bardzo radykalnie niestereotypowe, wikłające biblizm z folkloryzmem słowiańskim w sposób podyktowany przez zasady własnej, stopniowo przecież wypracowanej poetyki. Poezja ta kusi ryzykiem wręcz się narzucającej potrzeby interpretacji komparatyzujących, mitografizujących, kulturologizujących, lecz także interpretacji etyzujących czy lingwizujących, gdyż pochłonęła i wzmogła różnorodne głosy: odwieczne i dwudziestowieczne. A jak — spytajmy z Bachelardem — inaczej przyjąć obraz wzmożony, jeśli nie wzmagając go jeszcze bardziej i czyniąc wzmoczenie swoim własnym?⁴²

LA PRIMITIVITE, LA BIBLE ET LE CHANT
DANS PSALM WILCZY DE TADEUSZ NOWAK
(COMMENTAIRE ET ANALYSES)

R é s u m é

L'étude qui est l'analyse d'un seul poème de Tadeusz Nowak a pourtant, dans l'esprit de l'auteur, le caractère d'une reconnaissance et est une première réalisation dans le vaste projet d'une recherche complète sur l'oeuvre de ce poète. Elle se divise naturellement en deux parties: la première qui examine le fond (le problème de la mort, de l'amour et du sacrifice dans l'Ancienne Loi; l'examen parallèle du thème de Caïn dans la Bible et dans le poème de Nowak *Psalm milczący*), la seconde qui propose une interprétation du poème *Psalm wilczy*. Cette interprétation s'effectue sur plusieurs plan. C'est, d'abord, l'analyse des figures phoniques (sémantisation extra-logique), c'est ensuite l'examen des suites à thème et tonalité communs, l'examen de la symbolique des motifs employés et, enfin, l'interrogation sur le sens global de l'oeuvre. Dans la recherche de ce sens on a eu recours à la

⁴² Kwiatkowski, jw. s. 110, 115; W. P. Szymański. *Outsiderzy i słowiarze. Szkice, eseje, interpretacje*. Wrocław 1973 s. 249, 254, 260; Balbus. *Tadeusza Nowaka psalm zabandażowany*: PM 533; M. Wyka. *Hiob i czarodziej*. „Życie Literackie” 1971 nr 43 s. 6; Błoński. *Zmiana warty* s. 69; M. Sprusiński. *Imiona naszego czasu. Szkice o poezjach współczesnych i dawnych*. Kraków 1974 s. 213; W. Kawiński. *Rozmowa z Tadeuszem Nowakiem*. „Profile” 1971 nr 11 s. 43; J. Niecikowski. *Tadeusz Nowak: Pisarz przesypuje górę piasku*. „Współczesność” 1971 nr 25 s. 2; G. Bachelard. *Dialektyka zewnętrzną i wewnętrzną*. Tłum. J. Skoczylas. W: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*. Oprac. W. Karpiński. Warszawa 1974 s. 292.

position du sujet parlant, au rapprochement du côté événementiel du poème et du rit archaïque du meurtre sacré (rituel), à la caractéristique de la réalité représentée de l'oeuvre en tant que „rêve du mythe”. Le poème se termine par une polémique avec les opinions fréquentes des critiques selon lesquels il suffit, dans la réception de la poésie, d'éprouver une fascination ou de s'orienter vaguement dans son contenu et ses significations (à la limite, ceci veut dire que l'incompréhension favorise les impressions esthétiques). De telles opinions n'étaient pas sans rapport avec le prétendu hermetisme de la poésie lyrique de Nowak.