

Tomasz Żurawlew
Katedra Filologii Germańskiej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

JĘZYKOWY OBRAZ BOGA W IDIOLEKCIE WILLIBALDA OMANSENA

Key words: Omansen, poetry, linguistic image of God, idiolect, axiological linguistics

I

„Jeśli mamy dostęp do Absolutu, jest on w mowie naszej niewypowiadalny, chociaż tyle o nim gadamy” – powiedział w wywiadzie z Krzysztofem Mentzlem Leszek Kołakowski [Kołakowski 2008: 190]. Zgoda, kompetencje nauki nie pozwalają przebić się poza obszary weryfikowalne, dlatego słowa wybitnego filozofa należy uznać jako przestrozę. Uważam jednak, że to, co i jak „gadamy” o Bogu, uprawnia językoznawcę do zainteresowania się językiem kultury duchowej, tym bardziej, iż jego oczywisty związek z postawami alio- i socjocentrycznymi pozwala dowiedzieć się czegoś więcej o systemie wartości naszej epoki, o nas samych, o naszym postrzeganiu rzeczywistości. Język ten, konstytuujące dzieło literackie, zdolne – jak sądzę – do przekraczania ograniczeń mowy, służy określonym celom społecznym, wszak uczestniczy w sporze o kształt i cel bytu. Stąd między innymi wynika moje przeświadczenie, że dociekania badacza językoznawcy, podejmujące próbę odtworzenia w tekście poetyckim struktury znaczeniowej słowa o proveniencji sakralnej, mogą pomóc odpowiedzieć na pytanie, jakie ogólne kategorie pojęciowe kształtują ludzkie myślenie o świecie. W celu ustalenia aspektów semantycznych rzeczoności słowa trzeba zatem z konieczności posługiwać się nie raz narzędziami teologii, pamiętając, że znaczenia jednostek leksykalnych mowy potocznej są niejednokrotnie bardzo różne wobec języka doświadczeń wewnętrznych.

W tym kontekście wypada na początek zastrzec, czym niniejsza praca nie jest. Otóż nie jest ona zbiorem interpretacji wybranych utworów niemieckiego poety Willibalda Omansena. Będzie to natomiast pewien rodzaj kontynuacji moich wcześniejszych rozważań o kodzie wiary autora wraz z całym zapleczem aksjologicznym [Żurawlew 2010]. Tym razem chodzi jednak bardziej o rekonstrukcję

określonego fragmentu obrazu Boga utrwalonego w idiolekcie poety oraz scharakteryzowanie mechanizmów językowych, którymi się posługuje. Ściślej mówiąc, będzie to szkic z zakresu semantyki leksykalnej o językowym obrazie Boga chrześcijańskiego, obrazie, który niemal systemowo konstytuuje twórczą myśl autora *Danzig zur Nacht (Gdańsk nocą)*. Należy przy tym zauważyć, że indywidualna kategoryzacja Boga wynika z obrazu potocznego, ukształtowanego między innymi pod wpływem nauki Kościoła¹, stąd w tej refleksji zamierzam wskazać na podobieństwa lub ewentualne różnice między ogólnym obrazem Boga a obrazem kreowanym przez poetę. Będzie więc mnie interesował podstawowy leksem *Bóg* wraz z całym zapleczem konotacyjnym oraz obecna w tym idiolekcie mowa nie wprost, ze szczególnym uwzględnieniem metafor i symboli, służąca językowej conceptualizacji Boga. Dlatego podejmę próbę szerszej rozumianej interpretacji znaczeniowej określonych wyrażań, uwzględniając ich nacechowanie aksjologiczne.

Leksem *Bóg*, jak słusznie zauważa Jadwiga Puzynina, jest od dawna wieloznaczny i odnosi się, obok znaczenia ‘Bóg jedyny’ w religiach monoteistycznych, do licznych bóstw w religiach politeistycznych oraz rzeczy lub pojęć wysoko przez kogoś cenionych, a nawet wielbionych – tę postawę, zauważa J. Puzynina, osoba referująca ją zwykle ocenia negatywnie [Puzynina 2006: 188]. W rozważaniach o językowym obrazie Boga w tekście poetyckim nie może więc zabraknąć opisu typu relacji między człowiekiem a Bogiem, gdyż wydaje się być on ważniejszym elementem w procesie rozumienia sensu utworu. W opracowaniach podejmujących próbę opisu językowego obrazu Boga w tekście artystycznym uwzględnia się różne rodzaje postaw podmiotu lirycznego w stosunku do Boga. Anna Pajdzińska do najczęściej występujących postaw zalicza: wątplenie, pewność, negację, poszukiwanie, tęsknotę, zawierzenie, bunt [Pajdzińska 1999: 160]. Refleksja ta będzie więc także próbą odpowiedzi na pytanie o relację lirycznego „ja” do Boga, gdyż umożliwi to zbadanie w tej twórczości sposobu mówienia o Nim.

II

Zgodnie z założeniami tej pracy początkiem rozważań będzie rozpoznanie indywidualnej kategoryzacji Boga utrwalonej w osobniczym języku poety. Bóg Omansena jest Tym, który Jest, jawi się jako Byt absolutny. Dlatego *genus proximum* mojej refleksji to próba prezentacji Jego cech w ramach tej najważniejszej – jak się wydaje – i łatwo dostrzegalnej w liryce autora struktury kognitywnej.

Profil Boga, którego istnienie jest całkowicie niezależne i w niczym nieograniczone, uwidacznia się wyraźnie w analizowanych wierszach, wnosząc istotne elementy do Jego charakterystyki. Na atrybut obiektywnego istnienia Boga wskazuje między innymi fragment wiersza *Im Hoene-Park*:

¹Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że elementarnym źródłem konstytuującym obraz Boga w świadomości chrześcijan powinna być oczywiście Biblia. Doświadczenie mówi jednak, że jej treści częściej docierają do wiernych poprzez pośredni kontakt czytelniczy podczas kościelnych nabożeństw.

In weichen Decken von Schnee
schimmern die nachtenden Pfade,
und ein Stern rollt in den See.

Da kommt mir's wie dunkle Gnade,
daß du nun ziehst
irgendwo über die Erde
und für mich betest und glühst,
und daß ich, weil du bist,
nicht verderben werde [Omansen 2007: 115].

Bóg jawi się w cytowanych słowach jako przyczyna bytu osoby mówiącej w wierszu, jako Najwyższe Dobro, którego istnienie jest gwarantem między innymi duchowej niezniszczalności człowieka. W słowach: „ich, weil du bist, nicht verderben werde” („nie zginę / nie ulegnę zepsuciu, ponieważ Ty jesteś”) istnienie Boga jest związane z dawaną człowiekowi nadzieją, wynikającą choćby z kontekstu, w jakim użyty został niemiecki czasownik *verderben*. Określa on czynności ujmujące człowieka z perspektywy egzystencjalnej jako istoty duchowo-cielesnej i oznaczać może zarówno jego moralną deprawację, wewnętrzny upadek, jak również proces fizycznej przemijalności [Wahrig 2001: 1324]. I chociaż oba znaczenia otrzymują w potocznej kategoryzacji negatywny znak wartości, w recepcji utworu nie wywołują czytelniczej konfuzji ze względu na dojmującą wartość nadziei płynącej z konstrukcji przyczynowej, którą w reinterpretacji można by za polskim poetą Janem Twardowskim ująć w słowa *Jestem, bo Jesteś* [Twardowski 2005: 267]. Warto zauważyć, że zagadnienie istnienia Boga pozostaje dookreślone poprzez kolejne atrybuty wskazujące na Jego troskę o człowieka. Bóg w cytowanym fragmencie utworu to również Ten, który „modli się za niego i świeci mu rozżarzoną światłem” („für mich betest und glühst”). Mamy zatem do czynienia z personifikującym opisem zachowań Boga, który modli się za człowieka, darząc go tklwym uczuciem bliskości i przynosząc mu wraz z żarem swojego światła ukojenie. Kategoryzację tego rodzaju da się wyinterpretować z kontekstu cytowanych słów, spośród których niemieckie *glühen* w sposób szczególnie presuponuje obecność Boga. W strukturę semantyczną tego czasownika jest wpisana kategoria światła, jasności, żaru, ognia [Wahrig 2001: 566], która wraz z kontekstem utworu kieruje jego odbiorcę w stronę ewangelicznej aksjologii. Niepodobna przeoczyć faktu, że analizowany fragment wiersza jednoznacznie wyrasta z tradycji biblijnej, wyznaczając kierunek interpretacji. W Ewangelii św. Jana czytamy: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia”². Stąd, jak sądzę, wynika przeświadczenie osoby mówiącej w wierszu o duchowej niezniszczalności i nieprzemijalności, powodowanej „żarzącym się światłem życia”, które jest.

² Zob. Jan 8, 12, w: A. Jankowski et al. (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1984. W wersji niemieckojęzycznej: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben” (Joh. 8, 12, w: *Die Bibel*, Naumann&Göbel 1964).

Ważne z punktu widzenia językowej konceptualizacji Boga wydaje się być w omawianym fragmencie zderzenie słów „dunkle Gnade”. Ten, który Jest, jawi się podmiotowi lirycznemu jako „niezbadała łaska”. Tak kontekst utworu nakazywałby przetłumaczyć subtelną peryfrazę, której źródło tkwi w nieogarnionej i niejasnej – stąd *dunkel*³ [Wahrig 2001: 371] – sferze transcendencji. Paradoksalnie jednak „dunkle Gnade” nawiedza człowieka jako „oświecenie”, czyniąc go wolnym, pozostawiając w świetle „Boskiego żaru” pokój i pewność duchowej niezniszczalności. Omansen, odwołując się do tradycji myślenia paradoksalnego, ponownie zdaje się wprowadzać czytelnika w głąb Ewangelii, a ściślej w refleksje mistrza teologii łaski – św. Pawła, który ze słowem „łaska” wiąże między innymi słowo „wolność”⁴. Zauważmy ponadto, że także poza kontekstem biblijnym niemieckie *Gnade* sytuuje się w konceptualizacji potocznej wokół logiki wolności, zwykle w centrum wartości transcendentnych, implikując wysoką pozytywną aksjologizację wpisaną w strukturę znaczeniową słowa⁵ [Wahrig 2001: 567]. Tym samym, przeanalizowawszy wartość semantyczną i kontekstualną cytowanego fragmentu utworu, wolno dojść do przekonania, że Ten, który Jest, jawi się w idiolektalnej kreacji poety pod postacią niejasnej, bo niezgłębionej, a mimo to dającej pewność łaski, że nietrwały świat ludzkiego doświadczenia, presuponowany poprzez omansenowskie *verderben*, nie jest rzeczywistością ostateczną.

Przynaglani źródłem myśli autora, zwróćmy uwagę na fragment innego utworu, w którym zagadnienie istnienia Boga zostało uściślone poprzez atrybut nieprzemijalności, nieskończoności. W wierszu o znamienym tytule *Sankt Marien (Katedra NMP)*, jednym z wielu utworów tomu *Danzig zur Nacht* poświęconych toposowi Gdańska jako utraconej ojczyzny poety, „Jest” Boga ma sens omnitemporalny – Stwórca był, jest i nie przestanie być:

So steht der ernste Dom weit über Zielen und Tagen,
als sei es ihm höchste Lust, zu schweigen und zu tragen.

[...]

Ob sich um seine Mauern niederer Zank geballt,
er blieb immer wie Gott: unverändert und alt.

[...]

und seine Mienen, in die sich die Zeit verbiß,
sind Gottes Antliz: gütige Finsternis [Omansen 2007: 72].

³ Niemieckie *dunkel* implikuje w strukturze semantycznej paradygmat ciemności, niejasności, nieweryfikowalności czy też podejrzliwości.

⁴ Według ks. Józefa Tischnera łaska w pismach św. Pawła wiąże się z trzema doświadczeniami: oświecenia, usprawiedliwienia i wyzwolenia. Więcej o ewangelicznym rozumieniu słowa *łaska* w: J. Tischner, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje*, Kraków 2011, s. 313.

⁵ *Gnade* oznacza między innymi przebaczącą dobroć, Boże miłosierdzie, odpuszczenie grzechów, niezasłużoną korzyść czy też zdrowie.

Silnie zaksjologizowany profil Boga konstytuuje się także poprzez zastosowanie metaforyki paralelno-porównawczej. Oto Bóg jest taki, jaką pozostaje jedna z najznakomitszych budowli sakralnych Gdańska – „unverändert und alt” (w retranslacji bezpośredniej: „niezmieniony i stary”). Uwagę zwraca niedokona forma czasu przeszłego czasownika *bleiben* (‘zostać, pozostać’), która, dookreślona poprzez wspomniane „unverändert und alt”, kreuje w badanym idiolekcie obraz Boga jako bytu nieograniczonego czasem, pozostającego poza ziemskim wymiarem wszelkiej okresowości. Istnienie Boga należy więc rozumieć jako Jego trwanie – kategoryzację tego rodzaju wzmacnia niemieckie *immer* (‘zawsze’) oraz między innymi predykat *alt*, który oprócz podstawowego znaczenia ‘stary’ posiada w języku niemieckim dodatkową właściwość semantyczną wskazującą na trwanie w czasie⁶ [Wahrig 2001: 159]. Na tej podstawie można dojść do wniosku, że użyte przez poetę *alt* oznacza w kontekście utworu ‘zawsze taki sam’/‘niezmiennie trwający’/‘sprawdzony’/‘zaufany’.

Ważnym czynnikiem treściowej zawartości utworu, współtworzącym idiolektalny profil Tego, który Trwa, jest zmetaforyzowana peryfraza „gütige Finsternis”. Oblicze Boga („Gottes Antliz”) poeta twórczo określa jako „dobrotliwa ciemność”, tworząc po raz kolejny wartość semantyczną odsyłającą czytelnika do sfery niejasności, nieweryfikowalności czy też nieogarnioności, poetycko zleksykalizowanej poprzez atrybut mroku. Ów mrok pozostaje tu jednak *gütig*, a więc dobrotliwy, czuły, serdeczny. Omansen zderza ze sobą słowa o przeciwnych znakach wartości między innymi dla wydobycia paradoksu, mając z pewnością świadomość, że to właśnie paradoks pomaga wypowiedzieć to, o czym mówienie bezpośrednio nie jest możliwe.

Na podstawie wstępnych ustaleń można zatem dojść do przekonania, że w metaforycznym obrazie zachowań Boga nie brak komponentów wskazujących na Jego opiekuńczość i troskliwość. Antropomorfizowany Bóg jawi się zwykle jako ktoś aktywny, bliski człowiekowi, czuły i serdeczny, głęboko związany z życiem ludzkim. Aspekt Jego istnienia i trwania jako nieogarnionej łaski zostaje wzbogacony o rzeczony cechy w poniższym fragmencie utworu *Marienburg (Malbork)*. Tym samym „Jest” Boga oznacza w języku poety nie tylko trwanie w opozycji do przemijalności, ale również Jego konkretną troskę o sprawy doczesne człowieka:

Fernab aller Hast und Unruh
Unbeengt von Zwang und Zügel
Hebt die alltagsmüde, arme
Seele ihre hellen Flügel:

Da sie durstig talwärts gleitet
Sieht sie, wie aufs Saatgelände
Stumm der Gott der Arbeit breitet
Seine guten Geberhände [Omansen 2007: 44].

⁶ Takie znaczenie uobecnia się w języku niemieckim chociażby w pytaniu o wiek. W skonwencjonalizowanym sformułowaniu „Wie alt bist du?” jednostka *alt* nie wskazuje na aspekt starości, lecz na aspekt trwania.

W zacytowanych słowach nieogarniony przez człowieka Byt zostaje określony jako „Bóg pracy” („der Gott der Arbeit”), który rozpościera „swoje dobre i ofiarne ręce” („seine guten Geberhände”) na obsiane przez człowieka pola („Saatgelände”). Dla językowego zobrazowania Boga i Jego czynności Omansen uruchamia symbolikę agrarną z metatekstowym odniesieniem do biblijnego obrazu Chrystusa jako siewcy⁷. Oprócz wspomnianej wcześniej symboliki światła czytelnik jest konfrontowany pośrednio z konotacyjnie przywoływanym symbolem chleba, powstałym dzięki pracy rąk ludzkich. Nad trudem tej pracy czuwają ofiarne dłonie („Geberhände”) – symbol władzy i opatrności Stwórcy [Lurker 1991: 274]. Tajemnica najgłębszych powiązań między Bogiem a ludzkością zostaje więc poszerzona o charakterystyczny dla całej Biblii paradygmat sprawczej i dobroczynnej mocy ofiarnego Dawcy – tak należałoby przetłumaczyć niemieckie *Geber*, które, stanowiąc kolejne określenie Boga, wiele nam mówi o Jego stosunku do człowieka. Słotwórcze dookreślenie jednostki *Hände* poprzez *Geber* pełni rolę szczególną, ponieważ służy zobrazowaniu intensywności szczodrej i ofiarnej opieki Boga nad człowiekiem⁸ [Wahrig 2001: 521]. Opieka ta dokonuje się poprzez ukierunkowane na odbiór transcendencji Boskie milczenie. Ofiarny Dawca rozpościera swoje ręce na obsiane pola w milczeniu, zachowując ciszę – taką wartość semantyczną ma niemieckie *stumm*, które z jednej strony antropomorfizuje Boga (Bóg milczy jak człowiek), z drugiej strony odsyła czytelnika do sfery nieweryfikowalnej, ściśle związanej z wiarą człowieka, w której milczenie Boga potwierdza Jego istnienie.

Paradygmat Boskiej ręki, czuwającej mocą milczenia nad trudem ludzkiej pracy, pojawia się jeszcze w wierszu *Nachtgebet (Nocna modlitwa)*, co za sprawą symboliki dłoni wyraźnie utwierdza w idiolekcie poety obraz Boga panującego, nieprzerwanie bliskiego i opiekuńczego:

Es rauscht ein feiner Regen
Herab aufs nächtge Land;
Er spendet reichen Segen,
Und rings auf Flur und Wegen
Ruht schweigend Gottes Hand.

Und aus der warmen Erde
Bricht schwellend neue Kraft –
Und aus dem schwersten Leide
Knospt zaghaft junge Freude,
Die nur die Arbeit schafft.

Im nächtigen Gelände –
Rings schweigend alles ruht –
Heb' einsam ich die Hände
Zu ihm, dass er mir sende
Zur Arbeit Kraft und Mut [Omansen 2007: 219].

⁷ Zob. Mat. 13, 1–8, w: A. Jankowski et al. (red.), op. cit.

⁸ *Geber* to według słownika ‘ktoś, kto innym coś daje, podarowuje’.

Raz jeszcze Omansen skupia uwagę czytelnika na „Bogu pracy”, intensyfikując pozytywne nacechowanie aksjologiczne tego określenia. Tym razem jednak to człowiek wchodzi w więź z Bogiem poprzez swoją pracę: podnosi ku Niemu ręce („Heb’ einsam ich die Hände”) oraz prosi Go o siłę i odwagę do pracy („dass er mir sende / Zur Arbeit Kraft und Mut”). Emocjonalny stosunek podmiotu do Boga przejawia się poprzez ponownie zastosowaną symbolikę agrarną, wzbogaconą jednak o symbol drogi. Troskliwa ręka Opatrzności spoczywa w milczeniu na polach, ale i drogach („Und rings auf Flur und Wegen / Ruht schweigend Gottes Hand”), co w czytelniczej refleksji pozwala dostrzec echo duchowo i aksjologicznie uwarunkowanego motywu wędrowności człowieka do celu już rozpoznanego, lecz jeszcze nieosiągalnego.

Nie tylko symbol opiekuńczej Boskiej ręki kreuje w opisywanym idiolekcie obraz Boga panującego, Boga władcy. Taki paradygmat uobecnia się także poprzez wskazanie w sytuacji lirycznej na czynności dokonywane przez Stwórcę, charakteryzujące Go jako Istotę w pełni autonomiczną, posiadającą całkowitą wyłączność w działaniu i decydowaniu. Zwróćmy w tym kontekście uwagę na fragment znamiennego utworu zatytułowanego *Die Vertriebenen*, w którym podmiot o dojrzałej duchowej świadomości przeżywa rozstanie z utraconą w wojennej zawierusze Heimat:

In der Fremde ist alles so schwarz und schwer,
Und tief in den Straßenstaub drückt uns das Heimwehleid.
Man will uns nicht haben, denn unsere Hände sind leer,
Wir tragen allen zu sichtbar das Kummerkleid.

[...]

Aber der Gott, der uns berief und erwählt,
Nährte mit Not und tränkte mit Bitternis,
Er hat jede unserer Tränen gezählt,
Des seid gewiss! [Omansen 2007: 214].

Omansen jest autorem świadomym wagi słowa. Do językowego opisu zachowań Boga, który „powołuje i wybiera” (tu: *berufen* i *erwählen*), posłużył się przysłowiem o proweniencji biblijnej: „Viele sind berufen, [aber] wenige sind auserwählt” („wielu jest wezwanych, ale mało wybranych”)⁹, modyfikując je na potrzeby twórczej kreacji. W poetyckim zamyśle poety wszyscy „wypędzeni” („die Vertriebenen”) zostali „powołani i wybrani” do doświadczenia ideału moralnej wzniosłości, jednak – rzecz w poezji Omansena znamienna – poprzez zmaganie się z dramatem egzystencji. Charakterystyczne dla kontaktów z sacrum przeżycie ambiwalencji dokonuje się za sprawą Boga, którego atrybut panowania utrwala

⁹ Zob. Matth. 20, 16, w: *Die Bibel*; Mat. 20, 16, w: A. Jankowski et al. (red.), op. cit. Etymologiczne wyjaśnienie sensu biblizmu znajdziemy w: H. Walter, E. Komorowska et al., *Deutsch-polnisches Wörterbuch biblischer Phraseologismen mit historisch-etymologischen Kommentaren / Niemiecko-polski słownik frazeologii biblijnej z komentarzem historyczno-etymologicznym*, Szczecin–Greifswald 2010, s. 47–48.

między innymi czasowniki *berufen* i *erwählen*, wskazujące w polu semantycznym na agensa posiadającego pełnię władzy. Oto Ten, który ma moc „powoływania, nakarmił nędzą” („nährte mit Not”) i „napoił goryczą” („tränkte mit Bitternis”). Zastosowana poetyka paradoksu, oparta o właściwą dla konceptualizacji potocznej negatywną waloryzację jednostek *Not* i *Bitternis*, bynajmniej nie ukazuje zmiany pozytywnego ładunku aksjologicznego w stosunku do Stwórcy. Przekonujemy się o tym w puencie utworu, w której Bóg jest kategoryzowany miarą swojej miłości do człowieka, bo „policzył każdą ludzką łzę” („Er hat jede unserer Tränen gezählt”). Teologicznie głęboka metafora jawi się tu jako idiolektały wyraz uznania doskonałości miłosiernej natury Boga, transcendentnej wobec ludzkich możliwości.

W lirycznej hierarchii wartości ponadziemska *caritas* nie przestaje poetę fascynować nawet wtedy, gdy podmiot jego wierszy prowadzony jest Boskim duktem „przez kamienie i kurz”:

Wer wird meine Pfade segnen?
Gott führt mich durch Stein und durch Staub.

Leise beginnt es zu regnen...
Bald fällt das erste Laub [Omansen 2007: 237].

W powyższym fragmencie utworu *Melodie (Melodia)* Bogu zostaje przypisany predykat *führt* (‘prowadzi’), czyli ‘wskazuje drogę’, ‘towarzyszy’, ‘wspiera’ [Wahrig 2001: 506]. Ten, który prowadzi, raz jeszcze doświadcza człowieka niedolą, tym razem metaforycznie kategoryzowaną jako *Stein* i *Staub* (‘kamień’ i ‘kurz’). W omansenowskim znaczeniu doznawane cierpienie wydaje się być jednak sposobem poznawania Boga. *Homo religiosus* nie pozostaje na swoich mozolnych ścieżkach (*Pfade*) sam, ma Towarzysza i doświadcza Jego wsparcia. Takie znaczenie jest wpisane systemowo i konotacyjnie w niemiecki czasownik *führen*, który, implikując agensa o atrybutach władzy, utwierdza w języku poety obraz Boga jako Pana, ale także Wspomożyciela człowieka.

W powyżej zarysowanym kontekście można uznać, że teocentryczny humanizm autora *Danzig zur Nacht* zmierza do zdecydowania do rozeznania relacji człowiek – Bóg. W poetyckim opisie tej transcendentnej więzi stroną dominującą jest zwykle Bóg, który usensownia byt podmiotu lirycznego – tym razem jako „Ojciec niebieski”:

Unten aber zwischen Kirche und Küsterhaus,
wenn die Straße erblindet, und der Wind aus den Bäumen trinkt,
löst sich das Gottesmärchen dem Mantel des Schlafes aus
und singt.

Silbern fällt seine Weise in die Rast der Kinder und Frommen.
Ein Lächeln blüht auf, es umfließt sie himmlisches Licht.
Sie sehen den Schutzengel mit einer Schale von Sternen kommen
und den einsamen Himmelsvater, der ihnen Gnaden verspricht [Omansen 2007: 102].

Do indeksalnych i deskrypcyjnych nazw Boga oraz ich konotacji należy w języku poety określenie „Himmelsvater” („Ojciec niebieski”), wpisujące się w semantyczną przestrzeń symboliki i metaforyki rodzinnej. W zacytowanym fragmencie utworu *Bei Sankt Johann (Przy kościele św. Jana)* autor konfrontuje czytelnika z fenomenem ojcostwa Boga, czyli – w sensie teologicznym – z pojęciem Opatrzności. Ujawniająca się już nieraz w formach opisowych cecha Boskiej opiekuńczości, troskliwej bliskości, w tym przypadku znalazła swój wyraz w indeksowym określeniu implikującym w polu semantycznym aspekt przestrzenny. „Himmelsvater” przychodzi do człowieka z nieba („Himmel”), które w obu językach – niemieckim i polskim – jest kategoryzowane na dwa sposoby: jako pozornie wklęsłe sklepienie, firmament znajdujący się wraz z gwiazdami nad Ziemią oraz jako Raj, przestrzeń wiecznego szczęścia, duchowości, miejsce pobytu Boga i zmarłych [Sobol 1995: 491; Wahrig 2001: 636]. Składnikiem idiolektalnego obrazu Boga staje się więc miejsce Jego przebywania¹⁰, tworząc w sensie religijnym utworu dialektykę: niebo – ziemia. W twórczej kreacji autora ta opozycyjność przenika się nawzajem z wyraźnym uwydatnieniem Boskiej aktywności wobec podmiotu. Ojciec niebieski – jak czytamy w dwóch ostatnich strofach wiersza – przychodzi do wiernych wraz „z aniołem stróżem” („Schutzengel”) i „obiecuje im łaski” („Gnaden verspricht”). Tym samym mocą językowej ewokacji utwierdza się obraz Boga Ojca nie jako „istoty samej w sobie”, istniejącej we własnej przestrzeni, lecz jako Bytu trwającego z człowiekiem w nierozzerwalnej więzi.

Podmiot refleksji lirycznych jest nieprzerwanie zafascynowany tą relacją, szukając przez nią odpowiedzi na pytanie o sens istnienia. Na horyzoncie wiary wzrasta perspektywa dotarcia do niej, zwłaszcza wtedy, gdy Bóg staje się człowiekiem:

Lichte Zeit

O lichte Zeit, wenn überm müden Jahr
ein Stern, aufleuchtend groß und wunderbar,
das heilige Land der Kinderträume zeigt.

Und aus versunkenen Herzenstiefen steigt
erhaben über Lüge, Trug und Spott,
das Bild der Mutter mit dem kleinen Gott!

Da schweigt der Tage Sorge, Kampf und Qual.
Ein liebes, altes Lied wird in uns wach
von frommen Hirten und vom Kind im Stall.

Ins Herz, das rauh die Faust des Lebens brach,
stiehlt hier und da ein Christbaumkerzenstrahl
sich wohl hinein und zittert wärmend nach [Omansen 2007: 172].

Utwór ten przedstawia obraz Boga przyjmującego pod znakiem gwiazdy („Stern”) naturę ludzką. W sytuacji lirycznej owa gwiazda nie wywołuje li tylko

¹⁰ W konceptualizacji potocznej miejsce to jest jedną z najczęstszych metonimii Boga.

euforycznego przeżycia uroku nocy. Poprzez wspomnianą już symbolikę światła w mroku sprawia wrażenie znaku, przypomina o nadrzędnej transcendencji, wykraczającej poza poznanie. „Duża i cudowna” („groß und wunderbar”) ukazuje mocą swojego światła („aufleuchtend”) „Ziemie Świętą, krainę dziecięcych marzeń” („das heilige Land der Kinderträume”). Słowo *heilig* (‘święty’) jest konceptualizowane w obu językach jako godna uwielbienia właściwość Boga, koduje więc znaczenie transcendentnej niepoznawalności spoza świata natury [Sobol 1995: 927; Wahrig 2001: 612]. Tym samym znak omansenowskiej gwiazdy przemawia metafizycznym głosem tajemnicy, ale też wezwaniem do wznoszenia się ponad „kłamstwo, zdradę i szyderstwo” („Lüge, Trug und Spott”), a więc podążania ku ideałom będącym poetyckim odpowiednikiem Kantowskiej myśli: „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie” [Kuziak 2004: 215].

Analizując treściową wartość utworu, należy zwrócić uwagę na kolejny składnik idiolektalnego obrazu Boga. Wcześniej było nim niebo (*Himmel*), tym razem jest nim stajnia (*Stall*). Owa semantyczna polaryzacja „Himmel – Stall” przypisuje Bogu w aspekcie konotacyjnym między innymi cechę wszechmocy, mówiącą o tym, iż może On być wszędzie, we wszystkich sytuacjach i okolicznościach, ale także cechę dojmującej pokory, unżenia i bezradności. „Mały Bóg” („der kleine Gott”) nie olśniewa formą i przychodzi na świat w postaci dziecka uzależnionego od troskliwej dłoni Matki. Jej „obraz z małym Bogiem” („das Bild der Mutter mit dem kleinen Gott”) odsłania się przed odbiorcą tekstu jako doświadczenie trudu ziemskiej rzeczywistości, a ważnym jego elementem jest semantyczne powiązanie wielkości z małością. Obie cechy łączy w potocznym rozumieniu relacja antonimiczna, jednak w twórczej kreacji autora przestaje ona obowiązywać jako semantyczne przeciwieństwo. Przymiotnik *mały* (*klein*), określający w szóstym wersie utworu Boga, ma wystarczająco nośną referencję, by sądzić, że Jego fizyczna małość świadczy o wielkości i z niej wynika. Tym samym możemy wnioskować, że w przywołanym przez poetę historycznym kontekście narodzin Chrystusa atrybut dziecięcej małości utwierdza językowy obraz Boga jako Bytu, który jest tak wielki, że może być mały. Odzwierciedlające akt Bożego samoumniejszenia wersy ciążą więc w sensie ontycznym ku ponadmaterialnej więzi, którą język łaciński kondensuje w słowie *religio* [Kumaniecki 1990: 428].

Do tego słowa niemiecki poeta ma wyraźnie uczciwy stosunek. Zdradza to podmiot religijnych przeżyć przywołanych utworów, poszukujący w utraconym Danzigu śladów wyższego porządku. Na tej podstawie można stwierdzić, że język urodzonego w Gdańsku pisarza to odrębny system, w którym odżywa znaczenie symbolu, oraz miara postaw moralnych. W takiej idiolektalnej przestrzeni niespieszący się czytelnik łatwiej dostrzeże sensy, które w języku pojęciowym są z gruntu niewyraźne.

III

Z opisanego powyżej fragmentu językowego obrazu Boga z całą pewnością wynika przekonanie, że istnieje On jako czysty Byt, całkowicie niezależny, Jest tym, który Był, który Jest i który Trwa. Na taką kategoryzację wskazują poetycko zleksykalizowane formy opisowe, dookreślające profil Boga obecnego w materialnej i ponadmaterialnej rzeczywistości. Struktura kognitywna tego rodzaju uobecnia się w licznych fragmentach utworów, których przestrzeń semantyczna uznaje władzę Boga nad człowiekiem i światem.

Atrybut Boga Władcy ujawnia się między innymi poprzez symbol Boskiej ręki, charakteryzujący się konotacją szczególnej czci wobec Stwórcy, ale także poczuciem bliskości, ciepłem emocjonalnym. Cecha Boga panującego wpisana jest także systemowo i konotacyjnie w predykaty presuponujące Jego władczą obecność, takie jak *führen*, *erwählen*, *berufen*.

Ważnym składnikiem idiolektu pisarza jest z całą pewnością warstwa symboliczna uobecniająca Boga, włączająca Go w świat, w ludzką historię. Semantykę znaków świata sacrum autor wzbogaca, oprócz wspomnianego już symbolu Boskiej ręki, o ewangelicznie nośną symbolikę agrarną, rodzinną, odnosi się do symbolu światła, drogi, chleba. Takie rozwiązania, mające swoje źródło w biblijnej aksjologii, pozwalają dopatrzeć się w uobecnionym obrazie Boga cech opiekuńczości, troskliwości, atrybutów wskazujących na Jego głęboką więź z człowiekiem.

Omansenowski obraz Boga jest także ukonstytuowany mocą ewokacji i metafory, nierzadko wspartej o poetykę paradoksu. Bóg, zdefiniowany jako „dobrotliwa ciemność” czy też „ciemna łaska”, jest waloryzowany pozytywnie, wszak nie o Boską mroczność poecie chodzi, a o całkowitą niepoznawalność, nieweryfikowalność ponadmaterialnego Istnienia. Tego rodzaju charakterystyka Boskich atrybutów uobecnia się w wymiarze epistemicznym. Bóg przedstawiony jest zatem z punktu widzenia człowieka, a ściślej mówiąc, człowieka wiary. W tym kontekście wszelkie metafory należy uznać za nośniki treści wiary, a nie wiedzy.

W języku poety Bóg jest także charakteryzowany pośrednio w wymiarze ontycznym. Co prawda nie zaobserwowano w przebadanych fragmentach obrazu Stwórcy indeksowej nazwy Wszechmocny czy też Wszechwiedzący, jednak w poetyckich opisach zachowań Boga obraz taki się uobecnia. Bóg jest Tym, który „policzył każdą ludzką łzę”, a zatem Tym, który Jest wszędzie – w niebie i na ziemi, a także Tym, który stał się człowiekiem, przychodząc na świat w akcie pokornego samoumnieszenia. We wspomnianym wymiarze ontycznym mieszczą się więc cechy należące do istoty Boga, między innymi właściwość wskazująca na Jego osobową, czysto ludzką naturę. Stąd zapewne wynika antropomorfizujący sposób kategoryzacji Stwórcy.

Atrybuty Boga obecne są także w semantycznie aktywnej przestrzeni aksjologicznej badanego idiolektu. Najwyższy Byt w każdym odnoszącym się do Niego wersie otrzymuje pozytywny znak wartości. Waloryzację taką obserwujemy również

w opisach wskazujących na Boga, który doświadcza człowieka trudem codzienności. Ten sposób kategoryzowania z pewnością ma swoje źródło w głębokiej więzi łączącej liryczne „ja” z Bogiem.

Biblijność poetyckiego uniwersum Omansena jest tu oczywista, przy czym treści związane z przeżyciem sacrum są wyraźnie zbieżne z chrześcijaństwem. We współczesnym chaosie postaw myślowych uznałbym je za nieprzerwanie aktualne.

Bibliografia

- Die Bibel* (1964). Neumann & Göbel.
- Jankowski A. et al. (red.) (1984). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań–Warszawa.
- Kořakowski L. (2008). *Czas ciekawy, czas niespokojny*. Cz. 2. Kraków.
- Kumaniecki K. (red.) (1990). *Słownik łacińsko-polski*. Warszawa.
- Kuziak M. et al. (red.) (2004). *Słownik myśli filozoficznej*. Bielsko-Biała.
- Lurker M. et al. (red.) (1991). *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart.
- Omansen W. (2007). *Danzig zur Nacht. Gdańsk nocą*. Wrocław–Dresden.
- Pajdzińska A. (1999). *Językowy obraz Boga i szatana w polskiej poezji powojennej*. W: B. Kreja (red.). *1000 lat polskiego słownictwa religijnego*. Gdańsk.
- Puzynina J. (2006). *Słowo poety*. Warszawa.
- Sobol E. (red.) (1995). *Mały słownik języka polskiego*. Warszawa.
- Tischner J. (2011). *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje*. Kraków.
- Twardowski J. (2005). *Budzić nadzieję. Abecadło dziewięćdziesięciolatka*. Warszawa.
- Wahrig G. (2001). *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh–München.
- Walter H. et al. (red.) (2010). *Deutsch-polnisches Wörterbuch biblischer Phraseologismen mit historisch-etymologischen Kommentaren / Niemiecko-polski słownik frazeologii biblijnej z komentarzem historyczno-etymologicznym*. Szczecin–Greifswald.
- Żurawlew T. (2010). *Wokół języka wiary liryków Willibalda Omansena*, *Studia Niemcoznawcze* 45, s. 319–334.

Summary

The Linguistic Image of God in Willibald Omansen's Idiolect

The present analysis attempts to characterise a certain specific aspect of the image of God as reflected in the language of Willibald Omansen as well as to uncover some of the linguistic mechanisms this German writer employs. Maintained in the general framework of lexical semantics, the analysis focuses on the central lexeme *God* together with its connotational frame as well as on the indirectness with which the conceptualisation of God is encoded linguistically, typical of Omansen's idiolect.