

Między Bogiem, życiem i śmiercią. Tradycje religijnej poezji baroku w twórczości Jana Onoszki

Dorota Samborska-Kukuć

DOROTA SAMBORSKA-KUKUĆ

MIĘDZY BOGIEM, ŻYCIEM I ŚMIERCIĄ
TRADYCJE RELIGIJNEJ POEZJI BAROKU W TWÓRCZOŚCI JANA ONOSZKI*

Aktywność twórcza Jana Onoszki¹ – poety rezydenta, żyjącego na północno-wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej – rozwija się, gdy na prowincji funkcjonują niezmiennie żywe i nadal inspirujące tradycje barokowe² związane z religijnością, podsycaną przez obecnych ciągle na Białorusi jezuitów. Podejmowaniu tradycji barokowej sprzyja epoka, w której powstaje dzieło poety – czas, równie jak przestrzeń, peryferyjny: rozpadlina między oświeceniem a romantyzmem. I choć zarówno w tematyce, jak i w stylu reprezentuje ono sentymentalizm, to głębia refleksji i filozoficznych dociekań ma proveniencję barokową (posoborową?). W opinii Antoniego Czyża twórczość Onoszki należy do „podskórnego nurtu kultury” polskiego baroku³.

Z dzieła Onoszki wyłania się życiowa droga człowieka zrozpaczonego, poszukującego w złym, czyhającym nań świecie, *principia dignitatis humanae*. Niczym poeta barokowy⁴, „bywa kreatorem i egzegetą własnej »cudownej« wizji świata. Bywa też medium i świadomym daremności wysiłków interpretatorem

* Artykuł jest fragmentem nie publikowanej rozprawy doktorskiej *Jan Onoszko – poeta przełomu XVIII i XIX wieku*.

¹ Dorobek twórczy J. Onoszki został wydany po jego śmierci w dwóch zbiorach. T. Wróblewska opublikowała *Poezje Jana Onoszki. Dzieło pozgonne na zysk ubogich* (Połock [1828]), P. Medeksa w almanachu poświęconym pamięci Onoszki, *Wianek z paproci, czyli zbiór poezji* (Wilno 1842), zamieścił 37 jego wierszy. Przytaczając cytaty z utworów tego poety stosując skróty lokalizacyjne odsyłające do wymienionych edycji: P = *Poezje*; W = *Wianek z paproci*. Liczby po skrótach wskazują strony.

² Zob. Z. Libera, *Barok w literaturze polskiego oświecenia*. W zb.: *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 3. Red. Z. Libera. Warszawa 1968, s. 83. – W. Weintraub, *O niektórych problemach polskiego baroku*. „Przegląd Humanistyczny” 1960, nr 5, s. 19–24.

³ A. Czyż, *Barok*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa. Wrocław 1995, s. 75.

⁴ Na związki sentymentalizmu z innymi prądami, m.in. z barokiem, wskazuje J. Maciejewski (*Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego*. W zb.: *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*. Seria 2. Red. Z. Goliński. Wrocław 1977, s. 54. Zob. też W. Kowalczyk, *O pojęciach „sentymentalizmu” i „preromantyzmu” w nauce o literaturze*. „Przegląd Humanistyczny” 1979, nr 8, s. 100. – M. Żmigrodzka, *Dwa oblicza wczesnego romantyzmu*. (Mickiewicz – Malczewski). „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 1. Badaczka zwraca uwagę m.in. na powinowactwa twórczości Malczewskiego z tradycją barokową.

konceptów Boga i Natury”⁵. „Ja” liryczne eksponowane w wierszach Onoszki to człowiek labilny, samotny, wyalienowany, nieśmiało szukający dla siebie miejsca na tym „padole łoż”. Podejmuje wyzwania losu, ale szybko ulega zniechęceniu i rezygnacji, niekiedy nawet skrajnej rozpacz i depresji psychicznej; o uczuciach tych rozprawia z masochistycznym upodobaniem, czyniąc przekaz werbalny osobliwym rodzajem autoterapii. Niekiedy, niczym bohater szekspirowski, „wdziewa maskę melancholika po to, aby ukryć, że jest melancholikiem naprawdę”⁶. Ta czuła⁷ kondycja człowieka filozofującego o nędzy ludzkiego losu wskazuje na osobowość refleksyjną, nastawioną na percepcję głęboką, wnikliwą, iluminacyjną, charakterystyczną dla „jansenizmu indywidualnego żywota”⁸. Postrzeżenia świata zewnętrznego są podbarwione „ponurą abnegacją”⁹, a uzewnętrznione przeżycia składają się na liryczny pamiętnik melancholika, cierpiącego na *Weltschmerz*. Pamiętnik specyficzny, albowiem ma się wrażenie retrospektywy, gdyż w wielu tekstach poeta przywołuje czas miniony, w którym zamknęły się emocje odczute, myśli przefiltrowane dystansem przeżyć. W wielu dostrzec można wiwesekcję przeszłości, która w lirycznym czasie terażniejszym staje się „migotliwym zwierciadłem pierzchającej rzeczywistości”¹⁰ i autoanalizą dokonaną przez pryzmat obecnej wiedzy o sobie i świecie.

We wczesnej fazie twórczości Onoszki próżno szukać liryków radosnych, pogodnych, wszystko zasnuwa szara mgła smutku, spleenu, nostalgii i czarnej melancholii¹¹, której sprzyja „bezsilność w obliczu nietrwałości materii i uciekającego Czasu, wrogość Fortuny i wszechobecność śmierci”¹². Zainteresowania poety – „com-

⁵ Zob. D. Gostyńska, *Retoryka iluzji. Koncept w poezji barokowej*. Warszawa 1991, s. 225.

⁶ E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*. Przeł. P. Ratkowska. Warszawa 1971, s. 286.

⁷ Kategorię „czułości” rozumiem jako stan będący „spontanycznym odruchem, ludzką reakcją wywołaną przez to, co człowiek widzi i słyszy, przez to, co dzieje się wokół niego. Jest ciągłym otwarciem na zewnątrz, powodującym doznania wewnętrzne: radość lub smutek, które jednak także znajdują swój zewnętrzny i dostrzegalny ekwiwalent – łyż” (T. Kostkiewiczowa, *Poezja i czule serce. Szkic o sensach „czucia” w świadomości poetyckiej oświecenia i Mickiewicza*. W zb.: *Studia romantyczne*. Red. M. Żmigrońska. Wrocław 1973, s. 88–89).

⁸ Th. S. Eliot, „Myśli” *Pascala*. W: *Szkice literackie*. Przeł. W. Chwałewik, H. Pręczkowska, M. Żurowski. Warszawa 1963, s. 102.

⁹ A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*. Lublin 1992, s. 101. Autorka, przywołując fragmenty pism Ojców Kościoła (Cyprian, *De mort*, 3; św. Ambroży, *O dobrach [...]*, 2, 6; 4, 14) oraz cytując fragmenty *Księgi Koheleta* (4, 1–8), dowodzi, iż postrzeganie życia jako pasma udręki nie tylko ma za sobą autorytet *Pisma Świętego* i Kościoła, lecz wywodzi się „przede wszystkim z tradycji średniowiecznej radykalnego ascetyzmu monastycznego i służy kształtowaniu postaw w duchu ponurej abnegacji. Jedyne godną chrześcijanina nadzieją jest śmierć”. W poezji Onoszki występuje taka koncepcja życia, choć nie przybiera oblicza ortodoksyjnego.

¹⁰ M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*. Warszawa 1991, s. 250.

¹¹ W poezji Onoszki prawie nie występują barwy. Dominuje czerń (np. *Rozpacz czarna*); taka właściwość widzenia świata typowa jest dla stanu melancholii. Y. Hersant (*Czerwona melancholia*. Przeł. M. Biernczyk, „Ogród” 1992, nr 2, s. 279) pisze: „*Melaina chole*: w samo imię melancholii wpisana jest czerń, czarna żółć, czarne myśli; lekarze i chorzy, artyści i poeci powtarzają od wieków, że świat melancholii jest światem odbarwionym. Mówi się o melancholii, że jest doświadczeniem utraty, jeśli tak, jest to najpierw utrata chromatyzmu”.

¹² J. K. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*. Bydgoszcz 1997, s. 72.

plexionis melancholicae"¹³, zbiegają się w obszarze między godnym politowania życiem a śmiercią, wzbudzającą tyleż niechęci co przerażenia. Nad każdym wyznaniem poetyckim unosi się nastrój głębokiego pesymizmu i chandry; światem liiryków „białoruskiego śpiewaka” włada rozpacz, a ona „króluje wszędzie tam, gdzie ludzkie postawy i działania – nawet jeśli towarzyszy im żywa świadomość sensowności – zawieszono są w próżni bezsensu”¹⁴. Nawet utwory okolicznościowe tchną smutkiem i bolesnym moralizowaniem. Nieliczne zaś wiersze biesiadne i anakreontyczne głoszące pochwałę zabawy zawierają gorzką ironię, u której źródeł leży niechęć poety do beztróskiego zapomnienia – tak jakby człowiek zdeterminowany był nieustającą żalnością, nigdy i nigdzie nie znajdującą ukojenia.

Pozostając pod wyraźnym wpływem ech filozofii Jeana Jacques’a Rousseau¹⁵ (pochwała uczucia, nagana nierówności społecznej rodzącej zło moralne, powrót do natury, alienacja jednostki w świecie natrętnej cywilizacji, wartość sumienia jako Boskiego głosu), wpisuje się Onoszko w sentymentalizm i jego stylistykę i czerpie z dorobku artystycznego Franciszka Karpińskiego oraz Franciszka Dionizego Książnina. W wielu wierszach o nastrojowości i topice proveniencji sentymentalnej takie nawiązania przybierają wręcz kształt parafraz, dowodzących niezbitości wielkiej popularności i tym samym inspiracyjności, jaką poezja obu twórców osiągała na odległych krańcach dawnej Rzeczypospolitej. Czytelne są także akcenty gessneryzmu¹⁶. Ale twórczość Onoszki, nastrojona na ton elegijny lub tragiczny¹⁷, wykracza poza przestrzeń sentymentalną, oscyluje wokół niepokojów mających swe źródło jeszcze w baroku¹⁸; taka fuzja nastrojów, dylematów i emocji przybliży jego dzieło nie tylko do romantyzmu, ale wręcz do współczesności¹⁹. Dzieje się tak zwłaszcza w utwo-

¹³ Tym mianem opatrzył młodego Książnina jego nauczyciel w seminarium słuckim. Cyt. za: E. Aleksandrowska, *Książnin Franciszek*. Hasło w: *Polski słownik biograficzny*, t. 13 (1967–1968), s. 122.

¹⁴ J. Salij, *Rozpacz pokonana*. Poznań 1983, s. 266.

¹⁵ Rozpowszechnieniu filozofii Rousseau na prowincjach Rzeczypospolitej sprzyjały liczne tłumaczenia zamieszczane w czasopiśmie; czytano go także w oryginale. Zob. J. Słopek, *Prowincja oświecona. Kultura literacka Ziemi Krakowskiej w dobie oświecenia 1750–1815*. Warszawa 1992, s. 287–292.

¹⁶ Na ślady gessneryzmu w poezji sentymentalnej wskazuje za M. Szyjowski (*Gessneryzm w poezji polskiej*. Kraków 1914) J. Styczeń (*Kształt sentymentalizmu w twórczości I. J. Bykowskiego*. „Prace Literackie” 1964, z. 6, s. 157), podkreślając występowanie motywów potępienia cywilizacji, obrony uczucia i naturalności przed miejskim racjonalizmem jako symbolem zakłamania i ciasnoty horyzontów

¹⁷ K. Brodziński (*O elegii*. W: *Wybór pism*. Wrocław 1966) dokonuje rozróżnień: elegia jest w jego rozumieniu „poetyczną, łagodną boleścią, obudzoną wspomnieniem lub tęsknotą”, natomiast poezja tragiczna epatuje gwałtownym żalem.

¹⁸ J. Żuchowski (*Wyjątki o poezji pasterskiej*. „Dziennik Warszawski” 1828, nr 11, s. 97–98) zaleca, by w kreowaniu sielankowego świata „stawić obraz przyjemności wiejskiego życia; wszelako może on [tj. poeta] i powinien przeplatać je goryczami, które są nieodzielne od każdego stanu, a tak i opisy jego będą wierniejsze, jako bardziej zbliżone do natury, i rozkosze obok dolegliwości większej nabiorą ceny. Ale cierpienia, jakich doznają pasterze, niech nigdy nie pochodzą ze zbrodni ani bywają tak wielkie, aby ich prowadziły do rozpaczki albo wstręt do ich stanu w duszy czytelnika obudziły”. Poezja Onoszki, choć wyrasta z gruntu sentymentalnego, nie spełnia wymogów zawartych w drugiej części przytoczonego wywodu.

¹⁹ W. Bonowicz (*Tradycja oczywista? Kilka uwag o recepcji baroku w polskiej poezji współczesnej*. „Znak” 1995, nr 7, s. 77) analizując tradycje barokowe we współczesnej poezji zauważa ich

rach o tematyce sakralnej, bo przecież, jak zauważył Jan Błoński, „inspiracje religijne działające w literaturze lubią przeskakiwać przez granice i przez wieki”²⁰.

Analogicznie synkretyzm zjawiska funkcjonuje w sferze języka. Poetyka sentymentalizmu, wyznaczana przez „sferę łagodnych uczuć, smutków i melancholii”²¹, współistnieje z zawiłą poetyką baroku. Obok figur stylistycznych, tropów i motywów charakterystycznych dla sielankopisarstwa, istnieją typowe dla poezji metafizycznej kunsztowne i mroczne zarazem zawikłania języka jako „wyraz wierności w stosunku do myśli i uczucia”²², zgodnie z zasadą, że „styl objawia się już w sposobie myślenia”²³. Oprócz typowych dla baroku chwytów retorycznych i figur stylistycznych (elipsy, inwersje, antytezy, kontrasty, hiperbole, personifikacje, animizacje, efektowne puenty oparte na godzeniu sprzeczności, *etc.*) stosuje Onoszko charakterystyczne dla wyrażenia smutku obrazowanie poetyckie, podkreślające rozpad, zamieranie, chaos, wprowadza metaforykę śmierci, a także onomatopeiczność języka, naśladowanie jęk, płacz lub zawodzenie²⁴.

Liryczne *curriculum vitae* układa się w następujące po sobie kolejne etapy poznania, kolejne wtajemniczenia. Przestrzeń poszukiwań esencji bytu i dociekań metafizycznych to melancholijna przyroda²⁵, która żyje obok człowieka i która posiada jakąś wewnętrzną siłę, nie zawsze sprzyjającą istocie ludzkiej. Przestrzeń mentalna, stanowiąca odpowiednik, odbicie pejzażu widzialnego, przyjmuje kształty labiryntu, w którego kręte korytarze wepchnęła cierpiącego człowieka jakaś moc²⁶. Może Bóg, a może przeznaczenie? A może jedno i drugie, jeśli istnieje predestynacja. Co kieruje krokami błądzącego? On sam? Ślepy los, przypadek, bezrozumny instynkt...? Czy Bóg – architekt, Bóg – reżyser, Bóg – widz i prześmiewca? Przebudzona świadomość jednostki, odczuwającej pascalskie napięcie zawieszenia między własną ograniczonością a nieskończonością wszechświata, próbuje dociec istoty winy, grzechu, cierpienia. Przygląda się innym, dziwi się, zdumiewa. Zgłębia międzyludzkie relacje: fałsz, pozór, interesowność, niezyczli-

powinowactwa wzajemne; dowodzi, iż „barokowa metaforyka wydaje się pod wieloma względami pokrewna naszej, a wieloznaczność odniesień do materii i cielesności odpowiada lękom i tęsknotom człowieka współczesnego. Nawet nasza wrażliwość oraz nasz stosunek do śmierci, a więc i do religii, swymi korzeniami zdaje się sięgać tamtych niespokojnych czasów”. Zob. E. Kotarski, *Barok żywy? Żywy!* „Poezja” 1977, nr 5/6. Zob. też A. Czyż, *Barok niezniszczalny*. W: *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach*. Bydgoszcz 1998.

²⁰ J. Błoński, *Kilka myśli, co nienowe*. Kraków 1985, s. 18.

²¹ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego oświecenia*. Warszawa 1975, s. 239.

²² Th. S. Eliot, *Poeci metafizyczni*. W: *Szkice literackie*, s. 44. Zob. też A. Czyż, *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*. Wrocław 1988, s. 11. Autor definiuje poezję metafizyczną jako wyrażającą „pierwotny sąd egzystencjalny” i poszukującą istoty „bytu jako bytu”.

²³ Cyt. za: Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm. I inne studia z historii kultury*. W: *Wybór pism*. T. I. Warszawa 1966, s. 165.

²⁴ Na najbardziej charakterystyczne środki wyrazu artystycznego dla kategorii smutku, chandry i melancholii wskazuje M. Gołaszewska (*Uroki smutku. Szkic z pogranicza estetyki i filozofii człowieka*. Wrocław 1992, s. 60).

²⁵ Otoczenie naturalne Onoszki (tereny Białorusi północnej) słynęło, według określenia J. Barszczewskiego, ze swej melancholijnej, „ponurej cichości”. Podaje za: M. Janion, „*Szkola białoruska*” w *poezji polskiej*. „Przegląd Wschodni” 1991, z. 1, s. 39.

²⁶ O cierpieniu jako kategorii filozoficznej, religijnej i osobowościowej traktuje książka D. Künstler-Langner *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku* (Toruń 2000).

wość, odkrywa, że człowiek człowiekowi jest wilkiem w politowania godnym świecie *vanity fair*²⁷.

Onoszko jako spadkobierca idei barokowych wnioskuje, że nic nie da się ocalić w powszechnej zmienności bytu. Wie, że nic nie powstrzyma wiecznego ruchu, że pozostaje człowiekowi poddanemu fenomenowi przemijania poszukiwanie jakiegoś ładu, owej *concordia discors* – zgody sprzeczności²⁸. Penetruje obszary alienacji, bada naturę własną. Filozofuje na temat przemijania, oswaja lęk przed śmiercią, uczy się odzwyczajania od znanego sobie ciała, wnika w swoją duszę. Jest na dnie rozpaczy i w siódmym niebie miłosnej ekstazy, pełen winy i skruszony, na granicy poznania i „ze stopniów ostatnich zrzucony”, kocha i wątpi, ufa i nie dowierza. Ulega frenetycznej wizji chaotycznego, zdanego na siebie świata „popęnlonego” przez siewcę piołunu – rozgniewanego na ludzkość Boga. Bez buntu poddaje się ordaliom srogiego Stwórcy, w próbie ogniowej namiętności wypala hart ducha i męstwo, w wodzie oczyszcza się z grzechów i win. Wreszcie w podróży ku prawdzie ze sprzeczności wydobywa stałość – cnotliwe życie „człowieka poczciwego” w ubóstwie i miłości bliźniego, ze świadomością, że na szczęście trzeba sobie zasłużyć. Kreuje nowego człowieka, mającego za sobą smutne doświadczenia, które zepchnęły go na najniższą półkę społeczną. I w tym aspekcie stwarza niepokorny, „czarny sentymentalizm”, który „daje światu w twarz”²⁹.

W poezji Onoszki, podobnie jak w filozoficznych rozprawach Rousseau:

nad wzorem człowieka dobrego ciąży nastrój rezygnacji i goryczy. [...] wzór osobowy człowieka dobrego uzyskuje w tym kontekście sens człowieka cnotliwego, który doznał porażki w walce ze światem pozorów i sobą samym, który nie akceptuje zła moralnego, ale świadom jest jego zwycięstwa w życiu codziennym nad ideałem moralnym³⁰.

Powrót do ładu nie stanowi zatem radykalnej zmiany sądów o świecie, jedyną nadzieją staje się chrześcijańska wizja Boga i istota dekalogu³¹. Poeta, kierując ku

²⁷ „Problem samotności oraz relacji między jednostką a zbiorowością – pisze T. Kostkiewiczowa (*Kniaźnin jako poeta liryczny*. Wrocław 1971, s. 131) – przewija się w rozmaitym ujęciu – poprzez twórczość wielu poetów stanisławowskich”. Autorka wymienia I. Krasickiego (*Osobność, Dworak*), deklarującego odsunięcie się od świata jako konsekwencję rozczarowania nim i rezygnacji z poprawiania go – zbyt „zuchwałego rzemiosła”, S. Trembeckiego (*Do Wojciecha Miera bawiącego na wsi*) i I. J. Bykowskiego (*Osobność*).

²⁸ Zob. J. Błoński i *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967, s. 148.

²⁹ S. Barańczak, *Przeciw sentymentalizmowi*. „Fakty i Myśli” 1970, nr 24, s. 6.

³⁰ B. Baczkowski, *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa 1964, s. 417.

³¹ O zmianie koncepcji poetyckiego obrazu Boga w oświeceniu pisze T. Kostkiewiczowa (*Poezja religijna czasów oświecenia w Polsce*. W zb.: *Polska liryka religijna*. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński. Lublin 1983, s. 122). Bóg traci „swą personalną konkretność, pozostaje nieokreślonym bliżej bytem, nieodgadnioną Pierwszą Przyczyną, od której dzieli ludzi wszystko. Człowiek bowiem pozostaje ciągle »zlepkiem śmiertelnym«, »lichem zlepkiem«, »marnym stworzeniem«, »marnym człowiekiem«, »niczym« lub [...] »znikłym przechodniem«. Ale owa marność nie płynie – jak przedtem – z grzechu czy ułomności natury – jest po prostu związana z nieustannym, obsesyjnym niemal akcentowaniem cielesności, materialności człowieka. Poprzednio – dzięki personifikującym obrazom Boga – poezja opowiadała o kontakcie dwu istot, które wprawdzie pozostawały wobec siebie w sytuacji władcy i podwładnego, ale łączyły je jakieś cechy wspólne. Obecnie wiersze mówią o różnicy, a nawet kontraście między człowiekiem i Bogiem jako dwu bytami całkowicie rozdzielnymi; wskazują na nieosiągalność jakiegokolwiek bliższego kontaktu z istotą najwyż-

sobie samemu ekspiacyjny gest prozelity, próbuje usprawiedliwić własną ułomność. Próbuje teodycei. Tłumaczy Boga i Jego plan. Obecność Niewidzialnego pomaga przezwyciężyć apatię i lęk; pozwoli osiągnąć ostatnią już stację *via dolorosa* – godną śmierć.

Alienacja, smutek, poczucie niesprawiedliwości, które nieustannie dotyczą człowieka, „zalegają gniotącym ciężarem w duszy, doprowadzając go do »czarnej rozpaczki«. [...] Gdy tylko człowiek wkroczy w krąg wiary chrześcijańskiej, obraz ulega radykalnej zmianie”³². Następuje przełamanie „milkiwości”³³, następuje pragnienie odrodzenia duchowego, skruchy, oczyszczenia z grzechów. Wmieszawszy się w występny świat, człowiek zbrukał się tak bardzo, że bez Bożej pomocy nie mógłby dostąpić łaski nawrócenia. Kiełkuje w nim, prowokowana prostotą miejsca przebywania, potrzeba ekspiacji, ponieważ „nikt nie może czcić Boga, zanim się nie upokorzy, albowiem nie można pogodzić miłości własnej z miłością do Boga”³⁴. Tylko rezygnacja z buntowniczej woli człowieka może warunkować „*colligatio*” między istotą ludzką a Bóstwem. Trzeba zobaczyć w świecie znikomość, by w Bogu ujrzyć życie wieczne.

Upamiętanie grzesznika, konwersyjny liryk o powrocie syna marnotrawnego, splamionego winą, wskazuje na świadomy przełom w biografii zbłąkanego:

Zmordowałem się na złości drodze,
Puszczając żądzom powolne wodze...
Na światło rozumu ślepy,
W bezprawia zabrnąłem stępy;
Tak na swą zgubę sprzysięgły srodze!...

Z samych dziś myśli umierać trzeba!...
Za pokarm Boski i napój z nieba,
Czym głód i pragnienie gaszę?...
Przekleństwa wychylał czaszę
I odrzuconych pożywam chleba!...

W zanadrze jeszcze Pan sępa wrzucił,
By pierś mi szarpał i ducha klócił.
Daremnie, jak wąż w płomieniu,
W zgryzot kręcę się bezseniu
I wzywam świata, by nędzę skrócił...

Ach! jeden Ociec, który mię szukał,
Który do serca tak często pukał,
Widokiem syna dotknięty,
Zdoła mi wrócić byt święty.
Lecz jak mnie pozna, gdym się tak zbrukał!

Wylejcie gorzki potok żrenice,
Niechaj się łzami omyje lice.
Może się cecha zobaczy,
Którą on dzieci swe znaaczy,
Gdy je wybiera za łaskę dziedzice! [W 34–35]³⁵

Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32), historia o wybaczeniu wino skruszonemu i zbłąkanemu człowiekowi, który zбочzył z drogi prawości i za-

szą”. W twórczości Onoszki, wyrastającej z gruntu baroku, fluktuują obrazy Boga – surowego sędziego z wizjami Boga nie tyle może miłosiernego, ile wzbudzającego w człowieku nadzieję, że zostanie mu okazana łaska.

³² R. Guardini, *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*. Przeł. W. Bonowicz. Kraków 1995, s. 216.

³³ Zob. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* Przeł. A. Szymanowski. Warszawa 1994, s. 263–264.

³⁴ E. Angyal, *Świat słowiańskiego baroku*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1972, s. 285.

³⁵ Wiersz wykazuje podobieństwa do *Pieśni III z Siedmiu pieśni pokutnych* J. A. Załuskiego (w: *Zebranie rytmów przez wierszopisów żyjących lub naszego wieku zeszytych pisanych*. Oprac. J. A. Załuski. T. 2. Warszawa 1754, s. 16–18). Zob. też B. Kryda, *Rymy duchowne J. A. Załuskiego (1702–1774)*. W zb.: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*. Red. T. Kostkiewiczowa. Lublin 1995.

gubił godność ludzką, posłużyła Onoszce jako paralela życia istoty poszukującej ideału istnienia poprzez osiągnięcie dna moralnego i degeneracji etycznej. Życie takie, wypełnione grzechem, dystansuje w człowieku to, co duchowe, prowokuje do obcowania z brudem tego świata, skłania do oglądu rzeczy i zawierzania ich łudzącej urodzie. Widzenie wewnętrzne zastąpione widzeniem zewnętrznym czyni z podmiotu ślepcę, brnącego na manowce człowieczeństwa. Ów ślepiec doświadcza najpierw niejasnych, potem zaś wyraźniejszych przeczuc, iż świat, w którym się zatracił, to „nieprzyjazna przestrzeń złudy i kruchej fortuny, oferującej tylko mylny wybór bądź niewiarę”³⁶.

„Żądza i głupstwo”, wzięwszy człowieka w posiadanie, zagłuszyły w nim cęchy dziecka Bożego. Pograżony w ciemności zła, pragnie wyjść na światło poznania właściwego, pożąda odkrycia tajemnicy własnego przeznaczenia i powrotu do jej źródła – do Boga. Ale „czy człowiek w stanie upadku i sprowadzony do rzędu zwierząt mógłby chcieć swego nawrócenia?”³⁷ Tak, gdyż – jak podmiot liryczny przytoczonego wiersza – pragnie być wybrany, nie wątpi ani w Opatrzność Bożą, ani w potencjalność zbawienia. Teoria predestynacji ma w puencie swoją realizację; do nawrócenia potrzebna jest nie tylko ludzka wola, ale przede wszystkim „łaska skuteczna”³⁸. Myśli ziemskie i wszelkie pokusy mogły odwieść od spraw metafizycznych, ponieważ „wzrok skierowany na zewnątrz niesie wiedzę zewnętrzną, zwróconą na powierzchnię rzeczy”³⁹. Zaangażowanie w „rzeczy świata tego”, w wanitatywną rozkosz cielesności spowodowało w chwili refleksji i zadumy nad sensem istnienia – poczucie osaczenia ze wszystkich stron słabością i niemocą, niepewność co do łaski i opieki Bożej. Wejście na drogę grzechu wystawia bowiem człowieka na pastwę majaków umysłu i metafizycznego lęku. I teraz, skłócony ze światem i sobą samym, reifikuje grzeszne zachcianki jako padlinożernego sępa, szarpiącego pierś w wiecznym nienasyceniu⁴⁰. Niczym bohater antyczny, „uświadamia sobie popełnione przestępstwo i cały ciężar bierze na siebie”⁴¹.

Stosunek melancholika do samego siebie polega na byciu zarówno własnym stróżem, jak i więźniem. Tak dzieje się z podmiotem: „bierze [...] na siebie cały ciężar zbrodni, inscenizując stara się je zarazem przesłonić poniżaniem samego

³⁶ J. Małyszńska, *Biblijna przypowieść o synu marnotrawnym i jej literackie transpozycje*. W zb.: *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*. Red. E. Balcerzan, S. Wystouch. Warszawa 1985, s. 224.

³⁷ Sz. S. Makowski, *Teologia ujęta w kwestie*. W zb.: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Wybór, oprac., wstęp Z. Ogonowski. Cz. 1. Warszawa 1979, s. 633.

³⁸ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Przeł. I. Kania. Kraków 1994, s. 26–27.

³⁹ S. Awierincew, *W poszukiwaniu symboliki mitu o Edypie*. W: *Na skrzyżowaniu tradycji. (Szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*. Przeł. D. Ulicka. Warszawa 1988, s. 166.

⁴⁰ Symbolika sępa, nierozzerwalnie związana z mitem o Prometeuszu, przywołuje skojarzenia z opanowaniem ciała przez żądze, a co się z tym w konsekwencji wiąże – z karą i wyrzutami sumienia. Zob. W. Kopański, *Słownik symboli*. Warszawa 1991, s. 374. Ptaki nieczyste zamieszkują ruiny, miejsca splugawione – symbolizują zło moralne. Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Przeł. K. Romaniuk. Poznań 1989, s. 191.

⁴¹ J. Sokołowska, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*. Warszawa 1978, s. 155.

siebie. Jawi się sobie (i innym) jako główny winowajca i winny zarazem⁴². Jego przecucia religijne doradzają mu jednak skruchę i każą wierzyć w wybaczenie⁴³. Decyzja o powrocie do Boga to zarazem akt pokory i skruchy, będący „odwróceniem się od świata w stronę źródła, które jest ponad nim”⁴⁴. Droga konwersji⁴⁵ marnotrawnego syna, o której opowiada podmiot, to pewna nieodłączna od losu ludzkiego konieczność upadku, by tym wyżej można było wzbic się na szczyty duchowe. Labirynt życia ma wiele dróg, specjalnie poplątanych, albowiem łatwość przejścia dezawuuje wtajemniczenie człowieka w misterium życia. Wędrówka przez życiowe zakamarki to błędne koło, bo „prawdziwą ojczyzną człowieka jest niebo, z którego został wypędzony za sprawą grzechu pierworodnego, jest na ziemi wygnańcem, co tłumaczy wszystkie cierpienia i niebezpieczeństwa życia”⁴⁶. Dlatego „zło przytrafia się człowiekowi jako efekt błędu i nauczka”⁴⁷, ale przede wszystkim jako szansa na odrodzenie i oczyszczenie się, olśnienie Bożą łaską i przyjęcie pokuty, jako przezwycięzenie metafizycznego niepokoju poprzez odkrycie obecności Boga, niwelującego ludzkie osamotnienie i alienację. „Bóg chrześcijański stanął teraz przy człowieku, jak osoba przy osobie. Tym samym dojmujące uczucie samotności stworzenia zostało zlikwidowane”⁴⁸.

Osiągnięcie anachorezy, stanu rozumianego jako zarazem „odejście od natłoku trosk” i powrót strudzonego wędrowca⁴⁹, jest możliwe dzięki uznaniu imperatywów wynikających z Bożych nauk. Bezwzględna konieczność nawrócenia wymaga od człowieka rachunku sumienia, skruchy i pokory. Taki konfesyjny ton ma *Jabłoń*, zalegoryzowana „autoprezentacja grzesznika jako osoby świadomej swych ułomności”⁵⁰, liryk spuentowany apostrofą do Boga, w której podmiot błaga o łaskę błogostawieństwa:

Panie! wart jestem płomieni,
Ale się zatrzymaj z gniewem,
Ogień mnie w dobre nie zmieni,
Naprawisz łask swych polewem.
(*Jabłoń*, P 46)

Onoszko wierzy, że Bóg nie uczyni nic, co mogłoby zniszczyć korzącego się

⁴² P. Dybel, *Koncepcja melancholii u Freuda*. W zb.: *Sumienie, wina, melancholia. Materiały polsko-niemieckiego seminarium, Warszawa, październik 1997*. Red. P. Dybel. Warszawa 1999, s. 176.

⁴³ O nawróceniu, bardzo popularnym temacie poetyckim na przełomie XVIII i XIX wieku, pisał niedawno H. Bogdziejewicz (*Dwie odmiany liryki osobistej w utworach pijarów doby oświecenia. Marcina Eysymonta „Job z gruntu nieszczęśliwy” i Piotra Celestyna Tyszyńskiego „Duma w starości”*. „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 3).

⁴⁴ J. Baldock, *Symbolika chrześcijańska*. Przeł. J. Moderski. Poznań 1994, s. 79.

⁴⁵ Według P. Hadota (*Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1992, s. 171–181) konwersja to powrót do źródeł i przemiana zarazem, wyrwanie się ze stanu wynaturzenia i grzechu.

⁴⁶ J. Abramowska, *Peregrynacja*. W zb.: *Przestrzeń i literatura. Studia*. Red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska. Wrocław 1978, s. 131.

⁴⁷ Maleszyńska, *op. cit.*, s. 225.

⁴⁸ Guardini, *op. cit.*, s. 240.

⁴⁹ Zob. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*. Kraków 1994, s. 35.

⁵⁰ Czyż, *Ja i Bóg*, s. 41.

grzesznika, bo Najwyższej Dobroci nie przysługuje wolność wyboru zła. Nawet Bóg-mściciel nie uczyni krzywdy skruszonemu. Dlatego w geście błagalnym człowiek pragnie powstrzymać Boga-ogrodnika przed dokonaniem dzieła zniszczenia.

Barokowy koncept skontrastowania ognia i wody wyzyskał Onoszko jako konsekwencję alegoryzacji: jabłoń / istota ludzka – poeta czyni rachunek sumienia ze swego życia, które ocenia jako zmarnowane. Czuje, że nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Uległ swym słabościom i namiętnościom, niepomny na biblijne słowa proroka: „Nie oddawaj siebie na wolę swych żąd, abyś jak bawół nie był [nimi] miotany. Liście zmarnujesz, owoce zniszczysz i pozostawisz siebie jak uschłe drzewo”⁵¹. Wierzy jednak mimo wszystko w swą moc teurgiczną, dokonał bowiem szczerego rachunku sumienia i odczuwa prawdziwą skruchę za popełnione winy. Paralelizm obrazowania jabłoni i człowieka sprzęgnięty jest procesem starzenia się obojga:

Już piękna jabłoń starzeje,
Ta rówiennica lat moich,
Suchym mchem kora siwieje,
Ostatnich czeka dni swoich.

(*Jabłoń*, P 44)

Dokonując bolesnej introspekcji, podmiot liryczny żałuje zaprzepaszczonej szansy, cierpi w swej nędzy na niedosyt tego, co z siebie dał światu. Żal nad własną mizერიą jest tym większy, że poeta zdaje sobie sprawę z chrześcijańskiego wyroku: „I po owocach poznacie ich”, tymczasem wszystko, co czynił, miało piętno niedostatku, stanowiło okaz połowiczności, wynik partactwa:

Mym jabłkom zimno kuczyło,
W zawięzi na dół spadały.
Mym jabłkom ciepło szkodziło,
Robaki często psowały.
Niektóre, choć doszły zbioru,
Miałem złe, gorzkie i kwaśne,
Nie byłem pyszny z utworu,
Przestępstwo wini mnie własne.

(*Jabłoń*, P 45–46)

Personifikacja jabłoni i jej owoców osiąga zamierzony efekt poetycki – podmiot przyznaje się do winy, nie oskarża żadnych okoliczności zewnętrznych⁵²;

⁵¹ *Mądrość Syracha*, czyli *Eklezjastyk* 6, 2–3. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 4, poprawione. Poznań–Warszawa 1989, s. 783.

⁵² W wileńskim noworoczniku „*Rimembranza*” (1843, s. 191) ukazała się bajka F. Jałowicego i ego *Jabłoń*, w której alegoryzowane drzewo w rozmowie z ogrodnikiem o swój opłakany stan oskarża czynniki zewnętrzne:

W takim cieniu posadzona,
Gdzie tylko wilgoć bez końca,
Gdzie nigdy mnie promycek nie nawiedza słońca,
A jednym towarzystwem robactwo i pleśń.

Jabłoń z wiersza Onoszki „zawdzięcza” swoją ubolewania godną kondycję powodom immantnym, niezależnym od środowiska, podczas gdy Jałowieckiego przyczyna tkwi w etiologii rośliny wegetującej w ciemności i wilgoci.

miałość działań stanowi wynik ułomności jego natury. A także niedostatku talentu:

Płód mój z porządku natury
Zawsze coś mdłego już będzie,
Trzeba szczególnych ros z góry,
By go w wybornych mieć rzędzie.
(*Jabłoń*, P 45–46)

Prawdziwy geniusz nie jest samoistny, tworzy intencjonalnie z pomocą Bożą; jedynie dzieło autora, któremu sprzyja Niebo, osiąga prawdziwy artyzm. Staje się manifestacją geniuszu poddanego Boskiej presji, objawieniem *secundus deus, divinus poeta*. Jako twórca jest bowiem poeta niewolnikiem Boga, jego narzędziem, wykonawcą woli Najwyższego⁵³.

W *Jabłoni* realizuje Onoszko podjęte już wcześniej motywy. Pierwszy z nich to samooskarżanie, wiodące do brania na siebie win i krzywd całego świata w akcie pełnej ofiarności; drugi to obsesja zniweczonej szansy, przedwczesnej utraty młodości, niedokończonego dzieła życia. Niechęć do siebie samego jest wynikiem niezadowolenia ze wszystkiego, co się niegdyś czyniło. W efekcie nieustannej moderacji utrwala się kompleks niższości, utrata pewności siebie, potrzeba samobiczowania. Niechęć do świata wywołana jest antyafirmatywnym stosunkiem do samego siebie, wyrastającym na gruncie chrześcijańskich wymogów totalnych; człowiek, pragnący im sprostać – jak zauważa Romano Guardini:

wkracza w zasięg podwójnego niebezpieczeństwa. Jedno z nich polega na tym, że aby nadażyć za życiem ziemskim, odchodzi [...] coraz dalej od tego, czego wymaga od nas Chrystus, staje się coraz bardziej ziemski. Drugie niebezpieczeństwo polega na tym, że gdy poważnie stara się podchodzić do wymogów Chrystusa, to żywot ziemski zaczyna go napawać pesymizmem, który prowadzi do odwracania się od wszelkich ziemskich osiągnięć. Czasem dzieje się jeszcze gorzej. Wierzący przyjmuje wobec spraw tego świata pozycję pariasa połączoną z kompleksem niższości⁵⁴.

W poezji Onoszki łatwo dostrzec wszystkie opisane tutaj etapy, ale abominacja podmiotu lirycznego do samego siebie wzrasta, im bardziej zbliża się on do Boga. Rośnie wówczas poczucie ogromu grzechów, a „pokora [...] prowadzi do uważania się za niższego od innych”⁵⁵. Dotychczas osamotniony w bólu egzystencjalnym, poeta kierował ostrze swej krytyki na własną pierś, dopuszczając się autodestrukcji poetyckiej. Ta postawa stopniowo ulega przeobrażeniu. W *Jabłoni*, choć przyznaje się do bylejakości, prosi Boga o jeszcze jedną szansę, o wybaczenie, by nie usechł, pozbawiony wody życia, by nie strawiły go piekielne płomienie. Nie chce jeszcze umierać, czując, że życie, jakie dotychczas wiódł, miało grzeszny, pokraczny kształt. Ufa teurgicznej mocy zdolnej odwieść Stwórcę od kary, jaką ten dlań przeznaczył. Jedynie dobroć Boga, wybaczenie i łaska mogą ulżyć człowiekowi w cierpieniu, mogą wyzwolić z mocy grzechu. Grzesznik czuje bowiem, że tak jak do grzechu – jest również predysponowany do cnoty. Mocno pragnie przewyciężyć nacechowany wanitatywnie sąd, że „płomień życia może płodzić jedynie popioły”⁵⁶.

⁵³ Zob. R. Panasiuk, *Schelling*. Warszawa 1988, s. 75–81.

⁵⁴ Guardini, *op. cit.*, s. 287.

⁵⁵ Hadot, *op. cit.*, s. 73.

⁵⁶ W. Szurc, „*Maria*” *Malczewskiego. Od vanitas ku nihilizmowi*. W zb.: *Antoniemu Mal-*

Liryki religijne Onoszki tchną szczerością wypowiedzianych wyznań i próśb, poeta chce bowiem ukazać się Bogu takim, jakim jest w rzeczywistości. Radykalna demaskacja samego siebie i zaniechanie gry z Bogiem to ujawnienie prawdziwie wielkiego chrześcijaństwa.

Wyznaczony przez kategorie „zapału i spokoju”⁵⁷ hymn *Do Boga*, utrzymany – jak zauważyła Teresa Kostkiewiczowa – w duchu *Ody XIX (Do Boga) Książnika*⁵⁸, jest żarliwym, pełnym uwagi zwrotem do Pana z prośbą o wsparcie i opiekę, o obecność przy bezbronnym człowieku, wbrew swej woli nastawionym na rozkosze świata, człowieku obciążonym pozostającym poza jego kontrolą pociąganiem do marności. Nicóż człowieka pragnie „oddać się” transcendencji w akcie *amor sacer* – w pełnym „darowaniu się” Bogu⁵⁹:

Chciałbym już cały należeć do Ciebie,
Ale mnie jeszcze świat trzyma, o Boże!
Słabość się moja do Cię wzbicić nie może,
Wzdycham ku ziemi, gdy myślę o Niebie.

Podnieś Twą siłą me czucia i tchnienia,
Oświeć mi rozum, wzmocnij mego Ducha:
Bez Ciebie próżne wszystkie natężenia,
Ciało jest ciężkie, dusza mdła i głucha.

Otoczon prochem nikczemności mojej,
Nim się ostoję w burzy żądz godzinie,
Człowiek bez łaski i pomocy Twojej
Żyje w bezprawiu, a w przekleństwie ginie.

Ach! ważąc siebie przeszłych błędów miarą,
Na których widok strach i żal mnie poci,
Mdleję i padłbym rozpaczny ofiarą,
Tylko mnie rzeźwi wielkość Twej dobroci!

Nie chcesz śmiertelnych, jak sam mówisz, zguby,
Jedna łza szczerza zaraz Cię rozrzewnia;
Wróg Twój wczorajszy, dziś jest syn Twój luby,
Dziś mi ojcowska miłość los zapewnia.

Spraw, by me wszystkie czucia Twymi były,
A gdy się czasem me zachwieją siły,
Przytłum najmniejsze do świata wzdychanie,
Broń mnie i wspieraj, Ojczy mój i Panie!

(*Do Boga*, W 49–50)

„Wertykalny układ przestrzenny, w którym dusza ludzka wznosi się ku Bogu, należy [...] do zasobu *loci communes* liryki religijnej wszystkich epok i języków”⁶⁰ – modlitwa, utrzymana w tonie mistycznym, jest obrazem takiej duszy spragnionej zespolenia z Najwyższym, hamowanej ciężarem nierozumnego ciała. Oświecenie rozumu, o jakie prosi modlący się, ma poskromić wrażenia zewnętrzne, „które przeszkadzają koncentracji umysłu”⁶¹ i ukierunkowują myślenie człowieka w stronę wartości materialnych i zachowań wywołanych pożądaniami ziemskimi. W tekście pobrzmiwają echa koncepcji Jakoba Boehmego, który widział człowieka jako byt trójdzielny, złożony z Ducha, duszy i ciała. Dusza to ciemny i pełen

czewskiemu w 170 rocznicę pierwszej edycji „*Marii*”. *Materiały sesji naukowej, Białystok 5–7 V 1995*. Red. H. Krukowska. Białystok 1997, s. 110.

⁵⁷ Te dwie cechy warunkują – jak sądzi M. Massonius (*O sztuce religijnej*. W: *Szkice estetyczne*. Warszawa 1884, s. 104) – arcydzieło poezji religijnej.

⁵⁸ Kostkiewiczowa, *Poezja religijna czasów oświecenia w Polsce*, s. 129. O koncepcji Boga w twórczości Książnika zob. tej autorki: *Książnik jako poeta liryczny; Transcendencja w liryce Książnika*. W zb.: *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia*.

⁵⁹ Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*. Przeł. E. Wende. Warszawa 1987, s. 148–150. – M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*. W zb.: *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*. Red. B. Bejze. Warszawa 1968, s. 144. O erotyce mistycznej w twórczości K. Beniśławskiej pisze Czyż (Ja i Bóg, s. 117–129).

⁶⁰ S. Barańczak, wstęp w: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. Warszawa 1982, s. 26.

⁶¹ S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*. Kraków 1939, s. 60.

sprzeczności pierwiastek ognisty, Duch – szlachetny i najwyższy prawdziwy obraz Boga w człowieku, który posiada funkcję nadającą ład duszy i zespalającą jej sprzeczności, oczyszcza ją, rozświetla i łagodzi. Składnik trzeci – ciało, złożone z dwóch warstw: gwiazdnej (rozum i zmysły) oraz syderalnej („gruba”, zwierzęca materia) – to upostaciowanie Ducha, konieczność zaistnienia duchowości⁶².

Człowiek bez Boga jest niczym, ulega pokusom, które doprowadzają go do zguby; narażony na uwiedzenie przez „rzeczy świata tego”, błądzi po ścieżkach bezprawia, nie mając nadziei na odnalezienie sensu tej uciążliwej drogi, poddaje się drażącym aberracjom podstępного umysłu. Bez Boga istnienie zamienia się w wegetację – dusza nie rozpoznaje dobra, pozostaje głucha na wszystko, co esencjalne, pozwalając działać ciału traci łączność ze swoim Stwórcą, ginie. Chrześcijaństwo, dając człowiekowi nadzieję w postaci zbawienia duszy i przejścia do wieczności pod warunkiem cnotliwego życia tu, na ziemi, uśmierza jego metafizyczny ból, nadaje sens cierpieniu, usprawiedliwia ułomność, wkłada w rękę broń przeciw złu.

Istota ludzka wiarą odczuwa obecność Boga, do którego zanosi swe modły. Wierzący jest pełen ufności, choć wie, że życie jest trudną próbą i że koniecznie trzeba jej sprostać, tak łatwo bowiem zgubić drogę, ma jednak nadzieję, że dobry Bóg wybaczy mu błędy, jakie popełnił, i przyjmie do siebie jak Ojciec marnotrawnego syna. Ma świadomość wagi kardynalnych grzechów, jakich dopuścił się, zapomniawszy o Stwórcy, dlatego nie próbuje oszukać ani siebie, ani tym bardziej Boga. To wołanie „*de profundis*”, pełne rozpaczliwej tęsknoty za duchowością, za transcendencją, którą medium liryczne pragnęłoby osiągnąć natychmiast, ewokuje sferę wrażliwości człowieka baroku, udręczonego niemocą poznania Boga, a zdominowanego własną słabością i niechęcią do ciała, „prochu nikczemności”, hamującego swą ordynarną materialnością dążenie do osiągnięcia wyżyn ducha. Dlatego modląc się błaga Boga o uwolnienie od świata, jeśli nie w sensie fizycznym, przez śmierć – „bramę do życia”⁶³, to poprzez „przytłumienie najmniejszych do świata wzdychań”. Zasłużyć na żywot wieczny to składać nieustannie akty wiary, nadziei, pokory i miłości. Puenta – ofiarowanie Bogu samego siebie – ma wspomóc człowieka w jego misji prawdziwego chrześcijanina.

by spełnić swoje posłannictwo, człowiek musi dokonać pewnego aktu samodestrukcji, niejako okaleczyć, pomniejszyć siebie, stać się medium współdziałającym z Bogiem. Wielkość człowieka odrodzonego jest pewną formą rezygnacji z samego siebie. [...] Im bardziej deprecjonuje on siebie, tym lepiej wypełnia swoją rolę, której wprowadzie Bóg nie jest w stanie mu narzucić, ale którą może odgrywać tylko jako posłuszne narzędzie⁶⁴.

Synergizm Onoszki, tak jak w poglądach Boehmego, polega na ścisłym zespoleniu człowieczej woli i łaski Bożej, bo obydwa te czynniki, warunki zbawienia, odkrywa się osiągając określony stopień wtajemniczenia.

Nie mniej ważne są dobre wspomnienia na ziemi, jakie pozostawić może po sobie godnie żyjący człowiek:

⁶² Zob. J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*. Warszawa 1991, s. 205–208. – J. Żukowski, „Miara bóstwa”. (*Religijność Mickiewicza okresu „Zdań i uwag”*). „Ogród” 1993, nr 1/4.

⁶³ A. Vincenz, wstęp w zb: *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*. Wybór A. Vincenz. Oprac. M. Malicki. Wrocław 1989, s. CIII. BN I 259.

⁶⁴ Piórczyński, *op. cit.*, s. 263.

Świecił i zgasł człęk... Oto cień i mary
 Wśród ogniów wkoło nie mających siły...
 Te swych i obcych czułe łez ofiary
 Znaczą, że szczerze był za życia miły.
 Tkliwy mąż, ojciec, syn Kościoła prawy,
 Wiemy przyjaciel, Obywatel czynny;
 Pan sprawiedliwy, hojny i łaskawy,
 Choć dziś nie czuje, bierze hołd powinny.
 [.]
 Szczęśliwy! kogo w tę okropną drogę
 Prowadzą serca życzliwym westchnieniem,
 Tam na łąd łatwo suchą stawi nogę,
 Tu słodkim co dzień odżyje wspomnieniem.

(*Na śmierć W. Tadeusza Missuny*, P 12–15)

Retoryczna forma wierszy epicedialnych poświęconych „celebracji niecodziennych wydarzeń”⁶⁵ podkreśla rozpacz pozostających przy życiu, jako znak żałości po cnotliwej, cieszącej się estymą, zacnej osobie zmarłej⁶⁶. Wchodzą one w skład grupy parenetycznych liryków moralizatorskich; daje w nich poeta zalecenia godnego życia, udziela rad, pociesza. Wspólną myślą tych tekstów jest „cudowność chrześcijańska”⁶⁷, przeświadczenie o konieczności pokonywania chropowatości życia, o determinacji stawiania czoła przeciwnościom losu i wykazywania się męstwem w znoszeniu cierpień wszelakich. Onoszko zwraca uwagę na intencjonalność dobra, wyptywającego z ludzkich działań. Szacunek i miłość ludzka to najcenniejsze doczesne wartości, których „nie zyskuje się ani przypadkowymi właściwościami, ani tym nawet, że się ma duszę. Abstrakcyjnej duszy kochać nie można. Żąda się od niej zalet”⁶⁸. „Tym, co pozostaje po człowieku, jest jego cnota, która »wiekuje«, a więc »trwa« wraz z ludzką pamięcią”⁶⁹. Leitmotywem wierszy dydaktycznych Onoszki jest pochwała cnoty, równoznacznej z siłą. W każdym ze swych moralizujących tekstów sytuuje się poeta jako adwersarz w pozornie monologicznym dyskursie z osobą ewokowaną, zawsze tragiczną, uwikłaną w konflikt ze światem lub zgubnym *fatum*. Rola perorującego polega na perswazyjnej sile wypowiedzianych kwestii zmierzających do podtrzymania na duchu mocą chrześcijańskiej nadziei na nagrodę w niebie dla cierpiących na ziemi. Człowiek ma przed sobą określony los i musi go wypełnić, znieść. Bóg próbuje i doświadcza właśnie sprawiedliwego, który cierpiąc jednoczy się w męce z Chrystusem – ukochanym Bożym Synem.

⁶⁵ H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*. Warszawa 1987, s. 75. Autorka traktuje m.in. o podwójnym życiu utworów okolicznościowych.

⁶⁶ Na Białorusi, jak pisze A. Rypicki (*Białoruś*. Paryż 1840, s. 59), istnieje „smutny zwyczaj głośnego płakania nad grobami drogich [...] osób: rodziców, mężów, krewnych, powinowatych lub li tylko przyjaciół”. Toteż w wierszach *Na śmierć W. Tadeusza Missuny* i *Napisy na katafalku w czasie pogrzebu A. M.* Onoszko podkreśla wagę lamentów tych, którzy pozostali przy życiu, nie tylko bliskich krewnych, ale również poddanych. Zabieg ukazania lamentów funeralnych nie pełni tu więc jedynie funkcji hiperbolizowania zasług zmarłego. Zob. J. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*. Warszawa 1974.

⁶⁷ Tak to formuluje J. B. Dubos. Cyt. za: J. Platt, *Sielanki i poezje sielskie Adama Naruszewicza*. Wrocław 1967, s. 98.

⁶⁸ S. Skwarczyńska, *Pascal i dzieło jego życia*. W: *Studia i szkice literackie*. Warszawa 1953, s. 363.

⁶⁹ M. Włodarski, *Barokowa poezja epicedialna. Analizy*. Kraków 1993, s. 196.

O hiobowym cierpieniu traktuje parenetyczny liryk *Do A. M.*⁷⁰ Ewokowana postać została srodze doświadczona przez los: utraciła w jednym dniu całą rodzinę, a z nią przyjaciół, którzy odeszli, nie umiając pocieszyć cierpiącego. Następnie nawiedza go ciężka choroba i na domiar złego pożar trawi cały jego dobytek. Nieszczęścia nie omijają człowieka szlachetnego, jakby celowo wystawiając na próbę, by sprawdzić jego wytrzymałość i wiarę. W obliczu „strasznej nawały” można jedynie zachować stoicki spokój, albowiem żadne emocje nie przyniosą ukojenia, a ludzka logika nie potrafi przeniknąć Bożego scenariusza, według którego Stwórca rozdaje role. Ponieważ człowiek nie może zapobiec wypadkom niezależnym od swej woli i mocy, musi poddać się losowi, jakkolwiek byłby srogi. Musi uzbroić się na czas próby, wytrzymać dotkliwy ból, mając nadzieję, że kiedyś minie. Niezbadane są wyroki Boże, nikt nie zna swego przeznaczenia, ale –

człowiek niezależnie od przeciwności losu winien trwać, przygnieciony nieszczęściem, a jeśli jeszcze nie jest złamany ostatecznie i nie pozbawiony żywota – musi próbować się podnieść. [...] to właśnie moc trzciny „chwijnej”, wiotkiej, ale przecież często trwalszej niż moc głazów i wielkich monumentów⁷¹.

Hiob nie wyrzekł się wiary mimo całego zła, jakie go dotknęło, zachowując do końca niewzruszoną i godną postawę; był gotów oskarżać samego siebie, przeciwko sobie złożyć. Za taką wiarę Bóg w dwójnasób wynagrodził mu poniesione straty.

Trzeba wierzyć, że wszystko, co złe, ma swój kres, czekać cierpliwie na nagrodę. Dlatego dewiza „*memento mori*”, ćwiczenia duchowe, pokora, cierpienie są koniecznym, nieodzownym sposobem zasłużenia na zbawienie i życie wieczne. Im więcej bólu na ziemi, tym większe szczęście w niebie, gdyż „cierpienie nie istnieje naprawdę, a stanowi tylko element ziemskiej gry o wieczność”⁷², „samo nadając sobie sens, znosi nonsens i skandal niezasłużonego zła, przeżycie religijne osiąga wymiar wspólnotowy – sprawiedliwy pokutuje za grzechy ogółu”⁷³. A dualizm ludzkiej natury, w której jedna siła zmierza do chaosu, a druga do moralnego ładu, można zneutralizować poprzez wysiłek duchowy, przewyciężający to, co ciemne, niskie, amoralne.

Najcenniejszym skarbem, jaki można mieć na ziemi, jest czyste sumienie, wolne od ciężaru popełnionych win. Nieszczęśliwa Chloe, adresatka kolejnego liryku z morałem, cierpi „za cudze grzechy”. Jej ból jest jednak do zniesienia, ponieważ „zło cierpiane” ma wymiar kontemplujący byt, jest zsakralizowane, bo stanowi skutek cudzych grzechów i podnosi jednostkę cierpiącą do rangi wybranej przez Boga:

Masz ulgę w czystym sumieniu,
Której złe serce nie czuje,
Wzlatujesz duchem w ściśnieniu,
Gdzie wieczna rozkosz panuje.
Wyrok, co może przeznaczyć

⁷⁰ Strofa inicjalna wykazuje oczywistą analogię do liryku I. Krasickiego *Pociecha*.

⁷¹ J. Pełc, *Barok – epoka przeciwieństw*. W zb.: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej*. Red. Z. J. Nowak. Katowice 1980, s. 24–25.

⁷² Künstler-Langner, *op. cit.*, s. 139.

⁷³ E. Bieńkowska, *Tragedia i mit tragiczny w filozofii Pawła Ricoeura*. „Twórczość” 1971, nr 4, s. 97.

Na całe życie nam poty,
 Nie zdoła prawdy inaczyć,
 Ani słów danych dla cnoty.
 Niech wstrząsa zbrodnia szczęśliwa
 Gmach niewzruszony nagrody,
 Ty, gdzie zasługa cię wzywa,
 Po trudach pójdziesz na gody.

(Do nieszczęśliwej Chloi, P 83)

Cnota, na przekór fatalistycznemu losowi, „wzbogaca również naturalne poczucie szczęścia, chwala cnoty i poczucie własnej zasługi jest szczęśliwości stopniem najwyższym”⁷⁴, wiodącym ku zbawieniu nieśmiertelnej duszy, która w świecie zła stanowi moralną ostoję, niosącą nadzieję.

Zmienność, tak doskwierająca niegdyś poecie, staje się błogosławieństwem i instrukcją łatwą do odczytania z przemienności pór roku, dnia, kaprysów pogody. Filozofia zmienności w poezji Onoszki to krzepiące przekonanie o możliwości przeobrażeń, wiodących człowieka do określonego celu. Każdy posiada taki cel i drogą nieraz krętą musi ku niemu iść. Nie zabłąka się, jeśli kompasem na tej drodze jest mu sumienie. Nie wolno ustawać w wysiłku dążenia, nie wolno poddawać się rozpacz:

Nie ustawajcie jednakże w zawodzie,
 Nadzieja mylna lepsza od rozpacz.
 Nie raz obfitszy zysk bywa po szkodzie,
 Często mrok zbyt ni bliskość świtu znaczy.
 Wielu mdłych nocą, w dzień mocnymi byli:
 Stan nasz od jednej czasem zawisł chwili.

(Do nieszczęśliwych przy cnotie i pracy, W 48)

Litość, uczucie zakwalifikowane przez Rousseau do zasobu naturalnych, wspomagających zdolność człowieka do utożsamiania się z cierpiącymi, to stan „ekspansywnej siły serca” mogącej objąć inne istoty poprzez „przenoszenie człowieka poza siebie” i przyjęcie współczucia jako identyfikacji z istotą cierpiącą⁷⁵. Empatia zapewnia jednostce zgodę z imperatywami wewnętrznymi i spełnienie Bożych nakazów o współistnieniu z pariasami rzeczywistości⁷⁶. Nie bunt więc, ale akceptacja zastanego świata, wynikała z syndromu sprzeczności i dysonansów, a będąca zarazem formą tłumaczenia Boga i jego wobec świata zamysłów, stanowi rezultat powrotu do wiary. W rozważaniach poety nie ma już teraz miejsca na bunt i niezgodę; w zakłóconych znakach, jakie dają się poznać wnikliwie patrzącemu, można zobaczyć harmonię. Osiągnięcie pełni świadomości pozwala uwolnić się od mściwości, nie odczuwać zazdrości, odzegnać się od nieszczerości i fałszu.

Jako istota głęboko czująca poeta identyfikuje się ze skrzywdzonymi i poniżonymi, wraz z nimi świadczy samarytańskie, miłosierne uczynki wobec bliźnich – cierpliwie znosi upokorzenia, doradza, pociesza, wybacz, poucza. Wierzy

⁷⁴ J. J. Rousseau, *Correspondance generale*. Cyt. za: B a c z k o, *op. cit.*, s. 58.

⁷⁵ Zob. B a c z k o, *op. cit.*, s. 357.

⁷⁶ Jak dowodzi Cz. Z g o r z e l s k i (*Powieść o czułych filozofach*. W: *Od oświecenia ku romantyzmowi i współczesności*. Kraków 1978, s. 114), motyw litowania się nad pokrzywdzonymi i współodczuwania z nimi jest charakterystyczny dla sentymentalizmu: „Uczucie szczerzej życzliwości obowiązuje bohaterów sentymentalnych nie tylko wobec najbliższych, ale także wobec każdego spotkanego człowieka. Ich czuła wrażliwość śpieszy ochotnie usłużyć innym w potrzebie”.

w osiem Bożych błogosławieństw, których dostąpią ubodzy duchem, cisi, płaczący, spragnieni, cierpiący, miłosierni, czystego serca oraz pokój czyniący. Solidaryzując się z cierpiącymi, niezrozumianymi, wyobcowanymi, pozostaje podmiot w kręgu splotu postaw egalitaryzmu plebejskiego i elitaryzmu moralnego⁷⁷. Sam, choć nieraz błędził, ufa, że Bóg wybaczywszy mu przewinienia, zbawi jego duszę i pozwoli wstąpić do Królestwa Niebieskiego. Czuje się oddany sferom niebiańskim i im pragnie służyć:

W modłach znam Twórcę, nie twory;
Tworom boję się zadłużyć:
Im za same łask pozory
Całym życiem nie odśłużyć.

(*Myśli moje*, W 26)

Bo świat i jego zmysłowy urok to wystawienie człowieka na próbę; od niego tylko zależy, czy swój hołd życia złoży na ołtarzu Bogu czy Baalowi, czy wypełni, czy też złamie pierwsze z dziesięciorga przykazań. Rzeczywistość napiętnowana wanitatywnością jest jednak dla wierzącego w inny, lepszy świat znakiem nadziei i Bożym dobrodziejstwem. Przemijanie i marność materii, które wydają się przekleństwem dla sytych i pożądających dóbr doczesnych, dla biedaków są upragnione, bo kończą ich ziemską nędzę, kładą kres cierpieniu i krzywdom:

Życia ludzkiego są zliczone kroki:
Przemienie wszystko, co rzeźwi i gniecie.
Bóg cnót i wiary nie uchyli słowa,
Miarę słuszności każdemu dochowa.

(*Do nieszczęśliwych przy cnocie i pracy*, W 48)

Barokowa idea *otium*, polegająca na przekonaniu, że „śmierć stanowi kres mazołów, trudów i że dzięki niej ludzie sobie po pracach odpoczną”⁷⁸, znajduje tutaj swą realizację – błogosławionej *vanitas*⁷⁹.

Lecz cóż jest nasze życie, jeśli nie sen krótki?
Nikną bogactw i nędzy, cmy i światła skutki.
Zgon rychły kończy wszystko: równie leże w trumnie,
Co się trudzi i stęka, jak co stąpa dumnie.
Równie będzie obrzydłym pastwiskiem robaków,
Obwinięte w złotogłów, jak ciało żebraków.
[.]
Marność! sława, tryumfy, potęga, wyścigi;
Marność! wysokie stopnie, pomyslnie intrygi;
Marność! zbiory, rozkosze, piękność i wiadomość.
Słowem, wszystko jest marność, obłuda, znikomość!...
Wszystko ginie, prócz ducha [...];

(*Sen*, W 85–86)

Śmierć zrównuje wobec siebie wszystkich żyjących, ciało staje się „obrzydłym pastwiskiem robaków”. Po przekroczeniu jej progu przestają być ważne wartości ziemskie, dewaluują się czynniki, które je wyznaczają, człowiek staje

⁷⁷ Zob. Baczkowski, *op. cit.*, s. 480.

⁷⁸ Z. Kuchońicz, *Człowiek polskiego baroku*. Łódź 1992, s. 337.

⁷⁹ Zob. J. Rećko, *W kręgu poezji nagrobkowej polskiego baroku*. Zielona Góra 1994, s. 19.

twarzą w twarz z niewidzialnym Bogiem, zabierając ze sobą to, co uczynił za życia dobrego lub złego⁸⁰.

Panowie! których moc na ucisk dąży,
A lzy i nędze utwarza na świecie,
Za życia wkoło was przekleństwo krąży,
Przyjdzie czas, w którym bez ratunku zgniecie.
Lecz dzwony jęczą już głosy smutnemi,
Wkładają zwłoki do ponurej trumny,
Sypią proch na proch, ziemię dają ziemi.
Ten koniec żebrak ma i mocarz dumny.
Duch nieśmiertelny, co nas przez się dzieli
Od innych tworów, a przez swój ruch trudzi,
Tam wiecznie cierpi albo się weseli,
Jak kto wypełniał powinności ludzi.

(*Na śmierć W. Tadeusza Missuny*, P 15)

Ocenę ludzkiego bytowania wyznacza uczestnictwo człowieka w aktach sprawiedliwości i prawdy. Poza nimi wszelkie wysiłki są marnością. Spostrzeżenie ułudy świata i znikomości ludzkich osiągnięć pozwala na identyfikację z myślą Koheleta o marności wszystkiego poza Bogiem, najwyższą Dobrocią, Mądrością i Prawdą. Wykładający swoje prawdy kaznodzieja poucza, że nic nie da się tu na ziemi ocalić, nic zatrzymać, prawa Boże bowiem nakazują wyłączną dbałość o to, co niematerialne, co uwolnione od „spojrzeń innych ludzi”, a opatrzone tylko „spojrzeniem Boga”⁸¹. „Posługi wyświadczone drugim są wzajemną rozkoszy zamianną”⁸², zwłaszcza te ukryte przed ludźmi, a przez to szczególnie miłe Bogu. Pogląd ten staje się inspiracją do rozważań poety nad równością ludzi wobec tego, co nieuchronne – wobec śmierci. I chociaż człowiek zdaje sobie sprawę z ulotności własnego życia, ze śmiertelności ciała i wieczności duszy, odczuwa bojaźń przed śmiercią; zdążywszy oswoić się z utrapieniami ziemskiego bytowania, musi rozstać się ze wszystkim, co było mu dane.

dramat śmierci wyostreza najbardziej to, co w nas najbardziej ludzkie. Gdyby umierający człowiek nie był osobą i gdyby nie łączyła go miłość z tymi, od których odchodzi, śmierć nie byłaby czymś aż tak strasznym i hańbiącym⁸³.

⁸⁰ Podobne ujęcie motywu – snu splecionego z *vanitas* oraz toposów: „*theatrum mundi*” i „*ubi sunt*”, znajdujemy w wierszu *Znikomość rzeczy ludzkich* R. K o r s a k a, z którego twórczością teksty Onoszki porównywał R. P o d b e r e s k i w swoim *Rzucie oka na literaturę białoruską* (w: J. B a r s z c z e w s k i, *Szlachcic Zawalnia, czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach*. Petersburg 1844). W opublikowanym w „Tygodniku Wileńskim” (t. 8 (1819), s. 222, 252) utworze Korsaka czytamy:

Bo znam, że wszystko, na co w świecie patrzę,
Z blaskiem dostojeństw, jest to istny sen.
My zaś na świecie, jakby na teatrze
Jesteśmy krótkich aktorami scen.
[.]
Przyjdzie niemylnie kres próżnej wielości
I w jednym dole legnie z chłopem pan,
Gdzie bez kalibru uszlachconych kości
Śmierć nas porówna wszystkich w jeden stan.

⁸¹ Zob. B a c z k o, *op. cit.*, s. 457.

⁸² C. G o d e b s k i, *Grenadier – filozof*. Cyt. za: Z g o r z e l s k i, *op. cit.*, s. 115.

⁸³ J. S a l i j, *Czy śmierć jest karą za grzech*. W zb.: *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*. Red. H. Bortnowska. Kraków 1984, s. 325.

Spragniony istnienia osobowego „zuchwały egocentryk”⁸⁴ domaga się od Boga, by ten odstąpił od reguły i pozwolił mu żyć wiecznie:

Będę Cię błogosławić w samej nędzy, Boże!
Niech tylko nie umieram; jeśli to być może!...
(*Obawa śmierci*, W 104)

Eksklamacja poety zawarta w tym liryku jest w kontekście błagań o zachowanie przy życiu, jakiegokolwiek by ono było, próbą wyznania nie uświadomionej dotąd miłości do ziemskiego istnienia. Miłość ta zrodziła się w obliczu możliwości utraty życia w każdej chwili. Kruchość i krótkotrwałość egzystencji ludzkiej wespół ze świadomością własnej śmiertelności i przemijalności – stany, powodujące niegdyś lęk metafizyczny i pragnienie momentalnego unicestwienia, pod wpływem przywyknienia do życia i oswojenia się z jego chimerami wzbudzają rozpaczliwą żądzę zachowania *status quo*. Nieważna staje się jakość tego istnienia, nadrzędne pozostaje bycie tu i teraz, w wielkim „*sensorium* świata”. Wszystkie obietnice arkadyjskich uciech i rajskich rozkoszy wydają się tyleż niepewne, co nie stwarzające możliwości zmysłowego w nich uczestniczenia⁸⁵:

Niestety! jakże człowiek stworzony dziwacznie!
Czemu łąć nie przestał, już to lubić zacznie.
Kiedy prochu mojego podłość znam i czuję,
W samym zmysłów niesmaku tęszy smak znajduję.
Widoki, pieśni, wonie, strawy i napoje,
Wzruszając krew po żyłach, łechcą serce moje.
Zapominam goryczy, co mi świat podawał;
Słodycz mię tylko wabi, którą się napawał.
Nie dbam o ludzkie zdrady, kłótnie, zdzierstwa, chciwość,
Śród przygód mnie dręczących czuję mą szczęśliwość!...

Niech wieczność w niezmierzone swe zbiera ogrody
Jak najwdzięczniejsze kwiaty, najśłodsze jagody;
Niech mlekiem, miodem, winem i nektarem płynie,
Zgodę, miłość i ufność w swej chowa krainie;
Niech tam zachwycające brzmią ustawnie głosy –
Wolę chodzić pod słońcem, otrząsając ciosy;
Wolę wszystkie kłopoty, kalectwa i znoje.
O! Panie, jestem ziemią – ziemia miejsce moje!...
Przywykłem już do trudu, namiętności, bólu,
Nie mruczę, że w mym żniwie połowa kąkolu.
Będę Cię błogosławić w samej nędzy, Boże!
(*Obawa śmierci*, W 103–104)

Afirmację istnienia poprzedza lęk przed nieznanym, obcym światem, któremu poeta mimo eschatologicznych obietnic nie dowierza, wątpiąc w rzekome szczęście, jakie miałyby go czekać. Zdążył przywyknąć do swojego ciała, zmysłów, myśli, zaakceptował po trudach zmagania wewnętrznych siebie takiego, jakim jest. Poznał świat ze wszystkimi jego skazami i urokami i choć zdaje sobie sprawę

⁸⁴ Takie określenie stosuje F. A. E. C r e w. Cyt. za: P. H e b b l e t h w a i t e, *Czy istnieje teologia śmierci?* Przeł. H. M a l e w s k a. W zb.: jw., s. 327.

⁸⁵ Podobne motywy łatwo dostrzec w twórczości polskich poetów XVII wieku. Omawia je szczegółowo P. S t ę p i e ń (*Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, Jan Andrzej Morsztyn*. Warszawa 1996, s. 42–43, 119–120, 138–142).

z niedostatków rzeczywistości ziemskiej, z jej mankamentów, niedoskonałości moralnej, to nie chce umierać, czując naturalną przynależność do ziemi, utożsamiając się z własną naturą, która z prochu powstała. Obawia się zatem, że jedynie w proch się obróci. I poza prochem nie zostanie po nim nic. Ten stan przed śmiercią to, według Erazma z Rotterdamu, dialog demona z umierającym, gdzie „szatan sięga do takich pokus, jak: obawa przed śmiercią, rozpacz z powodu grzechów, żal za opuszczanym światem z jego przyjemnościami i bogactwami, niepokój o pozostawioną rodzinę”⁸⁶. Wszystkie te aspekty występują w skłębionym emocjonalnie wierszu Onoszki, liryku egzemplifikującym pogląd, iż w momencie śmierci „świat ze swoją niestałością jawi się człowiekowi jako oszust”⁸⁷, który uwiódł go i omamił dobrami doczesnymi, zniewolił, roztaczając ich zgubne uroki. Ulegająca im istota ludzka rychło popada w stan „*avaritia* – nadmiernego przywiązania do temporalistów i do spraw zewnętrznych, do współmałżonka i krewnych albo bogactw materialnych, do rzeczy, które ludzie zbytnio za życia kochali”⁸⁸. Świadomość śmierci budzi respekt wobec zjawisk nieuchronnych, by jednak je zrozumieć i przyjąć, trzeba odbyć pośpieszną terapię odwykową od „nietrwałej miłości rzeczy świata” i znaków ziemskiej ułudy.

W twórczości Onoszki świat to przestrzeń znana. Poeta, od dawna pozbawiony złudzeń co do sprawiedliwości na nim, zdążył przywyknąć, a nawet zaakceptować go w tym właśnie kształcie. To zaświaty budzą w nim lęk i przerażenie swoją nieprzeniknioną, nie dającą się za życia wyjaśnić tajemnicą. „Śmierć, czas, konieczność to czynniki frustrujące człowieka, ale zarazem w sposób paradoksalny pozwalające dojrzeć pewien ład w niestałym, pełnym zasadzek świecie”⁸⁹ – do takich wniosków dochodzi się dzięki głębokiej samoświadomości i zintensyfikowaniu relacji ze światem. Ambiwalencję relacji ze światem implikuje fakt, że pewne zjawiska ułatwiają życie, a pewne utrudniają, przez co rzeczywistość jest częściowo przyjemna, częściowo zaś straszna⁹⁰. Dlatego w przywiązany do życia człowieku, długotrwale i skutecznie poddawanym mechanizmowi „słodkich cytryn”, lęk przed nieistnieniem osobowym, świadomość śmiertelności, strach przed nowością i perturbacjami przemiany pośmiertnej⁹¹ roznieciły tęsknotę do bycia nieświadomą rośliną, która „kwitnie z bycia w kwiecie”⁹², wolną od metafizycznego przerażenia:

⁸⁶ M. Włodarski, *Motyw psychomachii w literaturze polskiej*. „Pamiętnik Literacki” 1983; z. 2, s. 11.

⁸⁷ Włodarski, *Barokowa poezja epicedialna*, s. 194.

⁸⁸ Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1992, s. 135.

⁸⁹ Włodarski, *Barokowa poezja epicedialna*, s. 195.

⁹⁰ S. i T. Cieślukowscy, *Sacrum i maska*. W zb.: *Sacrum w literaturze*. Red. J. Gottfried, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Lublin 1983, s. 67.

⁹¹ Pytanie retoryczne Onoszki „czymże będę potem?”, podobnie jak średniowieczną *Skargę umierającego*, można uznać za odmianę toposu „*ubi sunt*” odniesionego w antycypacyjnym afekcie do samego siebie. Funkcjonowanie motywu na przestrzeni epok prześledziła S. Skwarczyńska (*Topos „Ubi sunt qui ante nos fuerant?” oraz styczne z nim formacje treściowo-formalne w poezji europejskiego kręgu kulturowego*. W: *W orbicie literatury, teatru, kultury naukowej*. Warszawa 1985). Zob. też: D. Künstler-Langner, *Idea vanitas, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*. Toruń 1993, s. 147–161.

⁹² Anioł Ślązak, *Siedem dystychów*. Przeł. J. M. Rymkiewicz. „Ogród” 1993, nr 1/4, s. 19.

Ja czymże będę potem?... O! srogie poznanie!...
 Czemu żeś mnie nie stworzył jakim ziółkiem, Panie!
 Przepadłbym, gdy rozkaże smutne przeznaczenie,
 Nie wchodząc w życia wartość ni w jego zniszczenie.
 Nie żałowałbym świata ni tych, co w nim giną,
 Nie żegnałbym się z moją w boleściach rodziną.
 Łez by mi nie cisnęła przyjaźń i znajomość:
 Bez ciężaru żadnego traciłbym znikomość.

(*Obawa śmierci*, W 104–105)

Niezgoda na ograniczoność, na unicestwienie, na niebycie, powodująca niegdys bunt wobec własnej słabości i pęd ku śmierci, która uwieńczy kompromitujące, skarłałe półistnienie, pod wpływem wynikających z przywyknienia do osobistej cielesności i znanej przestrzeni więzów zmienia się w rozpaczliwe i niewolnicze przywiązanie do życia. Bez względu na stan, bez względu na swoją ułomność, bez względu na wszystko. Świadomość rozkładu własnego ciała, mimo że napała człowieka odrazą, nie usypia żądzy życia w tej „lichej skorupie”:

W zimnym piasku zaryte, spróchnieją me zwłoki.
 Pastwa lichych robaków, garść nikczemna łu,
 Będę nawet szkodliwy z moich cząstek pyłu.
 Zawrą ludzie powietrze przed mymi wyziewy,
 Którzy jednakże cenią kłosów zżętych plewy!
 Z mej istności nic dla nich nie pójdzie w użytek,
 Niższy będzie nad błoto duszy mej przybytek.
 Za cóż więc Ignę do niego z tak gwałtowną siłą?...
 Póki mnie ta skorupa będzie jeszcze miłą?...

(*Obawa śmierci*, W 102–103)

Przyziemne umiłowanie śmiertelnej powłoki, której ułomności są godne pogardy i wzbudzają obrzydzenie jej potencjalnym rozkładem i przeobrażaniem w padlinę – żer dla czerwia, nie pociąga za sobą wyobrażenia duszy jako bytu spragnionego wieczności. Wydaje się, iż podmiot poddając się wyrokowi Bożemu, deklarując swoją cielesność i zmysłowość, które lęka się utracić, nie tęskni do wieczności, pociąga go raczej przeciwny jej biegun – nicność, niebyt, nieistnienie całkowite, zupełne, rozpad absolutny⁹³. Utrata świadomości istnienia byłaby wówczas rozłożeniem się w ziemi, „odhumanizowaniem” człowieka⁹⁴, różniące się od niższych istot jedynie ową świadomością ginięcia:

Jak z bytu do nicstwa kolej niedaleka!...
 Zionął wiatr zaraźliwy... i nie masz człowieka!
 Próchnieją jego zwłoki... ziemia się otwiera...
 Weźmie ona część swoją – ducha nie pożera.

(*Napisy na katafalku w czasie pogrzebu A. M.*, W 82)

Tęsknota do wegetacji roślinnej byłaby ucieczką przed dybiącym na jednostkę świadomą nie tylko złem tego świata, ale również Bogiem, mającym odbyć nad

⁹³ Włodarski (*Barokowa poezja epicedialna*, s. 195) zauważa, iż „paradoksalna logika ukazywania śmierci niszczącej także to, co martwe, jest wynikiem barokowego spotęgowania wrażenia powszechnego rozpadu”.

⁹⁴ W wiersz wpisana jest topika śmierci jako pożerającego żywiołu kojarzonego z ziemią, „która pochłania pokolenia ludzi”. Na te kanibalistyczne wizje matki-ziemi w twórczości poetów barokowych zwraca uwagę Nowicka-Jeżowa (*op. cit.*, s. 112).

nią srogi sąd. Toteż ekspresja wypowiedzi medium lirycznego dowodzi, że znajduje się ono w pułapce skrajnego lęku, zdeterminowanego zbliżającym się nieuchronnie końcem:

Zadrgały we mnie żyły i westchnienia jękły...
 Jakże się Twojej bliskości moje czucia zlekły!...
 Nie trzeba mi Cię widzieć w świetnej Twojej istocie:
 Znam Cię z dzieł Twych i widzę; wielbię i drzę w pocie!
 (*Obawa śmierci*, W 104)

Człowiek, uwikłany we własne ciało zanurzone w czasie i przestrzeni, stanowi opozycję wobec transcendentnego, tajemniczego dlań Boga. Napięcie to ewokuje totalny lęk przed niewyobrażalną, wymykającą się ludzkiej percepcji potęgą Stwórcy. Już ani bunt, ani rozpacz nie uzbroją człowieka w tej ostatniej drodze ku śmierci, a potem, być może, ku życiu po drugiej stronie. Jedyne rezygnacja, przyznanie się do swej znikomości i pokorna modlitwa o zmiłowanie mogą wspomóc go paradoksalnie siłą słabości oraz wywołaniem w Bogu, celowo nazwanym tu Twórcą, litości nad nędzą jego tworów:

Jestem człek... chylę głowę pod Twórcy zrządzenie...
 Nie pora się zastawiać chęcią nadaremna...
 O! Ty, któryś mnie stworzył, zlituj się nade mną!
 (*Obawa śmierci*, W 104)

Pisze św. Jan:

Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądlivość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki⁹⁵.

Słowa te, z pozoru proste i jednoznaczne dla chrześcijanina, są jednak trudne, gdy nie rozumie się ostatniej sekwencji pouczenia. Cóż znaczy bowiem wypełnienie woli Boga? Pogardę dla świata? Czy nie da się pogodzić miłości do Boga i miłości do świata? Nawet w obliczu śmierci trudno jest o tym wyrokować, jeśli w człowieku dominuje to, co ziemskie, i to, co odczute. Upartość trzymanie się życia doczesnego jest wynikiem oswojenia się z własną nędzą w sensie dosłownym i metaforycznym, jest aprobatą. Odczuwając bezsilność wobec sądów Bożych i niemoc własnej woli, umierający poddaje się wyrokowi, nad którym nie ma i nie może mieć kontroli. Poddanie się wyższej woli nie jest tu jednak dowodem bezradności, raczej znalezieniem oparcia w czymś potężniejszym od śmierci, czymś, co jest bramą wartości metafizycznych⁹⁶. Źródłem paradoksu zatem staje się „zawieszenie człowieka pomiędzy pożądaniem rozkoszy doczesnych, wrażeń zmysłowych, szczęścia życia rodzinnego a pragnieniem osiągnięcia rajskiego pokoju”⁹⁷.

Zastana rzeczywistość zyskuje u schyłku życia człowieka akceptację, wynikającą z objawienia Boskiego planu – aktu gniewu numinotycznego⁹⁸, a „próbą

⁹⁵ *Pierwszy list św. Jana* 2, 15–17. W: *Pismo Święte [...]*, s. 1388.

⁹⁶ Zob. J. Kleiner, *Tragizm*. W: *Studia z zakresu teorii literatury*. Lublin 1961, s. 69.

⁹⁷ Włodarski, *Barokowa poezja epicedialna*, s. 196.

⁹⁸ Künstler-Langner (*Człowiek i cierpienie*, s. 6) określa gniew numinotyczny jako przejaw Boskiego planu dydaktycznego, dzięki któremu człowiek uczy się „praw życia poprzez problemy, trudności i niedole”.

dowiedzenia Stwórcy, że jego koncepcja ludzkiej winy i odkupienia jest pozbawiona logiki, okaże się tylko pokusą rozumowania ziemskiego, ułomnego i zwodniczego”⁹⁹. Albowiem gdy „zawodzi umysł i zmysły, [...] możliwe jest pośrednie odwoływanie się do doświadczeń uczuciowych, by poprzez analogie i przystawalności odczuwać to, co bezpośrednio słowami przekazane nie zostało”¹⁰⁰. Wszystko koncentruje się teraz w osobie ludzkiej, w czującym podmiocie, skupiającym w sobie jak w soczewce palące problemy ludzkości.

W końcowej fazie doświadczenia poeta stanie się moralistą, negatywnie oceniającym „świat zepsuty” i ubolewającym nad zanikiem cech człowieczych ludzkości, która w pogoni za złotym cielcem osiągnęła szczyt konsumpcjonizmu i zanegowała otrzymaną od Boga duchowość. Poeta, demaskując zauroczenie i złudne przywiązanie człowieka do wartości tego świata, odczuwa teraz znikomość materii, marność tego, co ziemskie. Zrozumieniu tych odwiecznych prawd sprzyja zmiana trybu życia i wynikająca stąd nowa filozofia – pochwała ubóstwa, wiara w wartości życia prostego. Obcowanie z naturą zapewnia istocie ludzkiej wolność od udręczeń wielkiego świata i jego czczego poluru, umożliwia – poprzez kontemplowanie tajemników stworzenia i wsłuchanie się w wewnętrzny głos sumienia – kontakt z Bogiem. Doświadczenia pozwalają podjąć pocie tematykę etyczną; żywi on przekonanie, że wszystko, co spotyka człowieka na tym padole łez, ma swoje transcendentne uzasadnienie, dlatego godzi się na swój los, na błądzenie w poszukiwaniu sensu istnienia.

Świętość i grzech, dobro i zło jawią się – i w perspektywie początku, i w egzystencjalnym doświadczeniu – jako dialektycznie związane ze sobą przeciwieństwa w ramach pewnej złożonej i ważnej całości¹⁰¹.

Epifanijny *Sen*¹⁰², wieńczący niepokoje metafizyczne poety, eksplikuje fenomen nieprzypadkowości zdarzeń, warunkujących człowieczy los. Podczas bezsennej a wypełnionej autorefleksjami nocy, kiedy człowiek zadaje sobie najważniejsze pytania, przychodzi niespodziewanie sen – Boskie objawienie. Śniący przechadza się w raju urządzonym specjalnie dla jego rozkoszy, doznaje wszelkich przyjemności, ale wciąż pozostaje nienasycony, niezaspokojony. Budząc się stwierdza, że sen dokonał w nim przemiany – uświadomił mu niemożność zaznania szczęścia w świecie materialnym. Sen wyzwolił w nim pokorę, będącą olśnieniem, łaską Boga, uspokojeniem¹⁰³. Odkrywa Boży plan, zaczyna rozumieć, dlaczego żył w nędzy, dlaczego Bóg postawił go nisko na drabinie ludzkich splendorów. Oto oszczędził go, nie dając żadnego pola manewru, ograniczając potencjalne zło, którego mógł być sprawcą mając władzę lub pieniądze. Bóg ustrzegł go przed popełnieniem ciężkich grzechów, ocalił go przed upadkiem moralnym. Czuje się dopuszczony do ezoterycznej wiedzy, „skoro dzieło i słowo Boga jest dla człowieka,

⁹⁹ Gostyńska, *op. cit.*, s. 223.

¹⁰⁰ Cieślakowski, *loc. cit.*

¹⁰¹ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*. W zb.: *Sacrum w literaturze*, s. 18.

¹⁰² *Sen* Onoszki pełni w perspektywie finalnej jego twórczości (pogodzenie się z losem) tę samą rolę co *Tren XIX* Kochanowskiego. Zob. H. Błotnicki, „*Sen*”. „Dziennik Wileński” t. 5 (1817), s. 33. Rys bibliograficzny motywu zob. Cz y ż, *Ja i Bóg*, s. 32–36.

¹⁰³ Zob. B. Stelm aszczyk-Świontek, *O poezji Bohdana Zaleskiego z lat emigracji. Tradycja sentymentalna w romantyzmie polskim*. „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 3, s. 128–129.

pojawia się [...] i przybiera konkretnie uchwytne dla tego właśnie człowieka kształt w jego własnej historii”¹⁰⁴. Kontempluje tajemnicę własnej integralności i jednoczesnego zespolenia z Bogiem. Jakże naiwne wydają się w obliczu tego objawienia wszystkie dotychczasowe pytania, jak niedorzeczne wszelkie wątpliwości. Bóg nie tylko nie opuścił człowieka, ale wyróżnił go spośród innych szczególnym przeznaczeniem:

Czegoż więc mam narzekać na moją niedolę?
Szczęśliwa jest i nędza, Boską pełniąc wolę.
Trudzie mój, bądź mi odtąd z tego względu miły,
Że cię niebios wyroki dla mnie przeznaczyły.
(*Sen*, W 86)

„Karząc – Bóg kocha”¹⁰⁵, dowodząc pieczy, jaką ma nad człowiekiem, bo dba nie o jego doczesne istnienie, ale o wieczne. Według św. Augustyna ten, kto jest chory, jest bardziej niewinny niż ten, który obdarzony jest zdrowiem. Zdrowy jest występny. „Bóg więc wie, co dla nas jest pożyteczne”¹⁰⁶. Udręczenia życiowe należy zatem przyjąć jako łaski przybliżające człowieka do Najwyższego. Bóg zsyła na człowieka kary cielesne, bo sam człowiek jest cielesny, składa się ze zmysłów i ducha. „Bóg to, co zrozumiałe, ukrył [...] w zasłonie zmysłowej”¹⁰⁷, by człowiek mógł rozpoznać prawdy niemożliwe do przyjęcia w inny sposób.

Cierpienie Chrystusa – obszar *sacrum* – wkracza do ludzkiego życia. Jego paradygmatem jest Droga Krzyżowa: *apogeum* męki, bólu fizycznego i upokorzenia. Takie miejsce dla smutku i melancholii znalazła religia chrześcijańska.

Idąc niejako za realiami życia, za rzeczywistością antroposfery, chrześcijaństwo uznało cierpienie za wartość tak wysoką, iż odpowiedzią na nie jest nie smutek, lecz radość. Dialektyka cierpienia w chrześcijaństwie uznaje sens cierpienia wynagrodzonego, a wówczas może stać się ono stanem mistycznym, aktem pojednania z Bogiem, który cierpiał na ziemi jak człowiek¹⁰⁸.

Cierniowa korona – symbol, a nawet leksykalne powinowactwo cierpienia – to wyróżnik godnego człowieczeństwa i ofiarowania się Bogu.

Nieść krzyż oznacza [...] przyjęcie zamierzone lub dopuszczone przez Boga wydarzenia, które sprawiają nam ból, cierpienia, upokorzenia, wystawiają nas na próbę. [...] oznacza wniknięcie w plany i zamiary Boga, który w tych wydarzeniach widzi narzędzie naszego zbawienia. Przyjąć to wszystko to przyjąć Boga¹⁰⁹.

Koncepcja przyjęcia Syna cierniem ukoronowanego, obrazująca śmierć człowieka jako „nieszczęście odnawiające i błogosławione”¹¹⁰, to ciąg dalszy powro-

¹⁰⁴ T. Węcławski, *Gdzie jest Bóg?* „Znak” 1992, z. 2, s. 17.

¹⁰⁵ Błoński, *Mikołaj Sep Szarzyński a początki polskiego baroku*, s. 138.

¹⁰⁶ Św. Augustyn, *Homilia na Ewangelię oraz Pierwszy list św. Jana*. Cyt. za: Salij, *Rozpacz pokonana*, s. 130.

¹⁰⁷ J. Woźniakowski, *Kilka uwag o cielesności sztuki*. W zb.: *Sacrum w literaturze*, s. 86. Por. sąd E. L. Mascalla (*Otwartość bytu*. Przeł. S. Załewski. Warszawa 1988, s. 175). Autor jest zdania, że człowiek w żaden sposób nie jest w stanie „władzami naturalnymi” poznać Boga, rzekome zaś poznanie jest tyleż zafalszowane i zdeformowane, co bezużyteczne.

¹⁰⁸ Gołaszewska, *op. cit.*, s. 70.

¹⁰⁹ J. Kudasięwicz, *Cechy specyficzne etosu biblijnego*. W zb.: *Sacrum w literaturze*, s. 77.

¹¹⁰ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*. Przeł. L. Eustachiewicz. Warszawa 1968, s. 57.

tów – zbłąkany niegdyś na manowcach i bezdrożach grzechu syn marnotrawny
 czuje dziś bowiem opiekę Najwyższego:

Słyszę godzinę... kres się zbliża srogi...
 Uschła już róża, co wieńczyła skronie;
 Kolące tylko ściskają mnie głogi...
 Ojcze! przyjm syna w cierniowej koronie.
 (*Bliski śmierci*, W 128)

Według św. Ambrożego:

Wobec życia, które jest pasmem trosk, pokus i grzechów, dobra śmierć przedstawia się jako kres cierpień i stan upragnionego spokoju, jako wyzwolenie od przygniatającego brzemienia ziemskich utrapień¹¹¹.

Do tej finalistycznej teorii dorasta poeta w całym procesie rozważania kluczowych, metafizycznych pytań. Dzięki niej wierzy, że „człowiek wyszedł od Boga, [i] że wraca do Boga, został stworzony i został powołany, a zarówno stworzenie, jak i powołanie sumują się w Chrystusie”¹¹². Ta koncepcja pozwala mu wnioskować, iż droga, jaką człowiek – *homo peregrinus*¹¹³, przez całe życie podąża, wiedzie do określonego celu. Tym celem jest warunkowane dyktatem wewnętrznym i pomocą Bożą uświadomienie sobie w pełni bytu człowieka i jedności wszystkiego, czego on doświadcza.

„Jeden jest Pan smutku i nagrody” – człowiek bez smutku, cierpienia byłby pusty tak, jak bez radości i szczęścia. „Śmierć przypieczętowuje dzieło stwarzania siebie, żyruje zdobytą pełnię egzystencji”¹¹⁴. Śmierć kończy wielką odyseję duszy, która wracając do Stwórcy, powraca naprawdę do własnego wnętrza i rodzi się ponownie do innego, pełniejszego bytowania. Nawet uwikłanie w grzech ma swój cel i sens, jeśli kryje się w tym potencjalna możliwość powrotu do Absolutu. Powrotu duszy wzbogaconej o życiowe doświadczenia.

¹¹¹ Św. Ambroży, *O dobrach*, 8, 32. Cyt. za: Nowicka-Jeżowa, *op. cit.*, s. 128.

¹¹² Hebblethwaite, *op. cit.*, s. 313.

¹¹³ Archetyp *homo peregrinus* należy rozumieć jako „poszukiwanie podstawy bytu, czyli instynktowne dążenie do porządkowania chaosu, do nadania spoistości wszechświatu, w którym nierozdzielna łączność wszystkich elementów wyraża się w harmonii ich współlistnienia i współdziałania, wynikłej z podporządkowania jednemu prawu, z przepojenia jedną obowiązującą zasadą” (Goliński, *op. cit.*, s. 73).

¹¹⁴ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyczne tematy egzystencji*. „Znak” 1993, nr 12, s. 16.