

Ryszard Strzelecki

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

DOŚWIADCZANIE UCZUĆ W POEZJI O TEMATYCE MARYJNEJ

Przedmiotem mojej wypowiedzi jest doświadczenie uczuć w poezji o tematyce maryjnej. Tradycyjne określenie „poezja maryjna” obejmujące twórczość o charakterze konfesyjnym okazuje się niewystraszające, nie wszystkie bowiem wiersze ujmują postać Maryi w należytej religijnej aurze. Są utwory dotyczące jedynie symboli, wizerunków i innych znaków przestrzeni kulturowej. Są też wiersze wypełniające motyw treściami laickimi lub zmierzające do degradacji motywu, niekiedy profanacji. Krąg owej tematyki ukształtowanej wokół motywu Matki Bożej jest więc znaczny i zróżnicowany.

Poezja liryczna jest oczywiście domeną uczuć, są one wręcz zasadniczym przedmiotem jej estetycznej percepcji. W liryce religijnej uczucia są powiązane przede wszystkim ze sferą *sacrum*, z niej czerpią swą energię i uzasadnienie. Prawie zawsze są następstwem obcowania z osobami transcendentnymi, z Osobami Bożymi, a w tym wypadku też z Maryją. Tej właśnie sprawie zamierzam się przyjrzeć, choć niewielkie ramy referatu pozwolą zaledwie na zasygnalizowanie możliwości badawczych, co i tak zajmie sporą jego część, refleksję zaś dopełni wgląd w kilka tekstów poezji maryjnej.

W przedstawianej tu propozycji *sacrum* pojmuję stosunkowo wąsko – jako transcendentną, osobową rzeczywistość, która jest też najwyższą wartością w uczuciowym i moralnym doświadczeniu ludzkim. W tym zawężeniu mieści się jednak centralna problematyka *sacrum*, ważna nie tylko dla fenomenologii, ale też znacznej części antropologii oraz uwrażliwionej na te sprawy filozofii i teologii współczesnej. Badania literackie z wielu powodów traktowały *sacrum* bardzo szeroko, respektując zupełnie uniwersalny, z fenomenologii wywiedziony sposób jego ujęcia. Niekiedy tylko wykazywano nadmierną ogólność, a przez to i jałowość tej kategorii w praktyce badawczej. Tak na ogół pojmowali sprawę promotorzy badań sakrologicznych na KUL-u: Stefan Sawicki, Maria Jasińska-Wojtkowska, a w zakresie dramatu i teatru – Irena Sławińska. Z jednej więc strony ogólność, która ułatwiała otwarcie na wszystko, co religijne, chrześcijańskie, z drugiej – wszechstronność kategorii w samym badaniu dzieła: od stylistyki, tematyki, kompozycji czy genologii, po świat idei i ostatecznego przesłania utworu.

I

Zazwyczaj badania sakralnego wymiaru poezji odwoływały się do opozycji *sacrum* – *profanum*. Wydolność tej opozycji (niezależnie od jej zakorzenienia w tradycjach badawczych) jest niewielka, gdyż wszelkie walory rzeczywistości transcendentnej, w tym i duchowości chrześcijańskiej, pomieścić trzeba w zasadzie w jednej tylko kategorii mianowanej właśnie terminem *sacrum*, który z konieczności ogarnia wszelkie typy doświadczenia religijnego, nie wykluczając tak zwanej religii świeckich. Nie ma jednego typu *sacrum*, jednego sposobu odnośzenia się do tego, co ostateczne. Także i w refleksji chrześcijańskiej trudno domagać się takiej „jednomyślności” konceptu w pojmowaniu i wyrażaniu doświadczenia religijnego.

Pewną „podpowiedź” przynosi najdawniejsza tradycja kulturowa, gdzie znajdujemy co najmniej dwa warianty kategorii sakralnych, które oznaczamy dziś terminami: *sanctum* i *sacrum*, a ich znaczeniowa odmiennosc sięga odległych etymologii. Wagę tych spraw rozważa Władysław Stróżewski, a możliwość wykorzystania wskazanej dystynkcji podkreśla Anastazja Seul¹. Pierwotna różnica znaczeniowa wynikająca z etymologii sprowadza się do tego, że *sanctus* – jak zauważa Stróżewski – nabrało konotacji wyłącznie pozytywnych i stąd później to właściwe słowo zostało zastosowane przez chrześcijaństwo w liturgii jako imię Boga. Natomiast *sacer* jest ambiwalentny znaczeniowo i aksjologicznie, dlatego że z jednej strony znaczy: poświęcony, poświęcony bogom, ale także: poświęcony bogom podziemnym, przeznaczony na śmierć, przeklęty, ohydny, sromotny, haniebny, bezecny². Kulturowa waga tej etymologii nie powinna być ignorowana. Niechże zatem oba terminy – mimo bardzo ogólnej językowej wykładni – posłużą dla zogniskowania znaczeń sfery sakralnej. Zwłaszcza, że poprzez ich należyta adaptację i dodatkową determinację znaczeniową zyskują odniesienie do aktualnych dziś teorii wartości i doświadczenia sakralnego, mają też swoje reprezentacje w kulturze współczesnej, w dokonaniach twórczych, wyjątkowo nawet w ramach tego samego dzieła. Sama opozycja *sacrum* – *sanctum* identyfikowana w zasobach współczesnej myśli dostarcza cennych kryteriów porządkujących.

Sanctum (tłumaczone tu jako świętość) odpowiada koncepcjom eksponującym głównie doświadczenie miłości i samego dobra (co jest bliskie tradycji augustyńskiej, koncepcji M. Schelera, P. Teilharda de Chardin, Tischnerowskiej agatologii, inspirującej roli personalizmu i filozofii spotkania, także ujęciom tomistycznym). Wprawdzie termin ten może być stosowany szeroko, to jednak

¹ A. Seul, *Wokół sacrum i sanctum*, „Polonistyka” 1997, nr 7, s. 404–408.

² W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sztuka i sacrum*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 24.

w praktyce dotyczy głównie chrześcijaństwa. Natomiast etymologiczna idea *sacrum* znajduje rozwinięcie w myśli antropologów czy fenomenologów religii³, w ustalaniu wspólnych walorów doświadczenia religijnego wszelkich kultur i czasów. Oczywiście, i ta kategoria rości sobie prawo do zgłębiania świadectw duchowości chrześcijańskiej, jednak jej wyróżnikiem jest powiązanie dobra i zła, splot wartości pozytywnych i negatywnych, sąsiedztwo czystości i zmy, co najogólniej określa się mianem ambiwalencji.

Identyfikacja w *sacrum* pierwiastków pozytywnych i negatywnych obejmuje różne wymiary badanych obiektów⁴, a dotyczy przede wszystkim reakcji uczestnika sakralnej sytuacji. Już Emil Durkheim zauważa, że postawa czci, afirmacji nie jest wolna od obawy, bojaźni Bożej czy wręcz „świętego strachu”⁵. Idea ambiwalencji okazuje się bliska fenomenologicznej koncepcji *sacrum* Rudolfa Otto ze szkoły marburskiej, opracowanej kilka lat po wydaniu fundamentalnego dzieła Durkheima. Samej koncepcji przytaczać nie trzeba, znane są elementy sakralnego doświadczenia – gdzie obok *mysterium majestas* czy *augustum* są rozważane czynniki pozostające w ambiwalentnym napięciu: olśniewająca niezwykłością *fascinans* i niosące obawę, lęk i strach *tremendum*. Propozycja Otto eksponuje głównie aspekt irracjonalny, co z wyjątkową ostrością zarzucił mu też Giorgio Agamben⁶. To bardziej jeszcze uwydatnia różnicę obu kategorii. Już nie tylko w zakresie jakości i wartości uczuć, ale i w sposobie ich doświadczania. Otóż ukształtowana w enklawie *sanctum* miłość musi przekraczać uczucia prostej afirmacji, obok emocjonalnej głębi zawiera w sobie rozumność i etyczność⁷. Jest zatem szczytowym doświadczeniem dojrzałej religii opartej o objawione słowo, zaopatrzonej w pierwiastek racjonalny, sięgającej ponad pierwotne, archaiczne warunki sakralnego doświadczenia i wymagającej od podmiotu postaw etycznych, „samorozwoju” zdolności pojmowania dobra transcendentnego⁸. Rozpoznanie

³ Taką użyteczność wykazują studia antropologiczne E. Durkheima, M. Maussa, J.G. Frazera, W. Jamesa, M. Duglas, a także R. Rappaporta, ponadto prace M. Schelera, R. Otto czy M. Eliadego, czym mowa w dalszej części wywodu.

⁴ Antropolodzy najczęściej podejmują sprawę opozycji czyste – nieczyste, kategorii, która choć bardzo istotna dla człowieka, jego pozycji wobec *sacrum*, charakteryzuje przede wszystkim sam przedmiot sakralny ze względu na potrzebę tabu (na przykład „świętość odrażająca”).

⁵ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990 s. 392–393. Podobne idee między innymi u M. Maussa, G. van der Leeuwa, także G. Bataille’a czy R. Caillois.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008, s. 109.

⁷ R. Paciorewski, który w analizie świętości u św. Augustyna posługuje się jednak teorią R. Otto, wskazał, że Otto właśnie w przeciwieństwie do św. Augustyna pomija wymiar moralny, czynnik zaangażowania i afirmacji, *sacrum* jest odwartościowane (zob. *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*, Poznań 1952, s. 33–45).

⁸ *Sacrum* z racji jego uniwersalności może obejmować wszystko, jest pozaświatową siłą – jak widzi to N. Söderblom – bez zawężenia do kategorii osobowych, etycznych, do kryterium odpowiedzialności. W *sanctum* zaś wymiar logosu i etosu jest niezbędny.

tych warunków zapewnia myśl filozoficzna i teologiczna dotycząca duchowości człowieka usytuowanego właśnie w perspektywie *sanctum*. O koncepcjach, które temu patronują, wspominałem przed chwilą. Stanowią one zaplecze badań ukierunkowanych na *sanctum*. Do tego zaplecza warto dodać refleksje psychologów, głównie Ericha Fromma⁹ i jego rozróżnienie religijności prymitywnej i religijności duchowego rozwoju, miłości i odpowiedzialności. Chociaż uwarunkowania doświadczenia *sanctum* są specyficzne, to predyspozycje do jego doznawania są równie głęboko ugruntowane w człowieku jak zdolności doświadczenia *sacrum*. Pomijanie tych kategorii i ich rozróżnień w badaniach literackich znacznie zawęża perspektywę poznawczą. Nawiasem mówiąc – jest oczywiste, że pełni duchowości chrześcijańskiej nie sposób skutecznie i właściwie ująć wedle koncepcji *sacrum* archaicznego, naturalnego, uniwersalnego. Potwierdza to opinia René Girarda, który właśnie przeciwstawia *sacrum* wraz z jego całą „etiologią” wartościom ewangelicznym¹⁰. A jego komentator Gianni Vattimo z tego powodu nie cofa się przed określeniem zainicjowanej przez Jezusa historii ludzkości mianem zsekularyzowanej, chociaż ta swoiście rozumiana sekularyzacja z powodzeniem mieści się w przyjętym tu pojęciu *sanctum*.

⁹ E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, [w:] tegoż, *Psychoanaliza a religia*, Poznań 2000, s. 59–60.

¹⁰ R. Girard właśnie *sacrum* pierwotne – definiowane wedle antropologiczno-kulturowych kryteriów i powiązane z przemocą – przeciwstawia przesłaniu Ewangelii. Faktycznie *sacrum* Girarda, pierwotna ofiara jest zarazem zła i dobra, czysta i nieczysta, święta i skażona, winna i niewinna (*nocens sed innocens*). Porządek wyznaczony w Ewangelii wyklucza kierowanie się regułą *sacrum* archaicznego, znosi wszelką negatywność (sam lęk jest już negatywną relacją), zatem *sacrum* obarczone tymi właściwościami musi być zakwestionowane i odróżnione od Boga – samej Świętości (zob. między innymi w *Początkach kultury*, Kraków 2006, rozdział: *Skandal chrześcijaństwa*, s. 103–140). O wykluczeniu *sacrum* z chrześcijańskiej wizji świata jest przekonany G. Vattimo. Skoro *sacrum* jest związane właśnie z przemocą, zakwestionowanie tej przemocy (i wszelkich jej symbolicznych i rzeczowych atrybutów (girardowskiego nadania) musi być równoznaczne z desakralizacją. „Rozważania Girarda – czytamy u Vattimo – dotyczą ogólnie rozumianej cywilizacji ludzkiej, której trajektoria, jak twierdzi, wiedzie od narodzin *sacrum* – osłabia to powszechną przemoc, skupiając ją na świętej ofierze, ale pozwala jej tym samym istnieć jako podstawie instytucji – aż do demistyfikacji przez Stary Testament i Jezusa” (G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, Wrocław 2006, s. 53). Zresztą samo to przeciwstawienie stanowi jeden z filarów jego koncepcji. A komentujący te poglądy Vattimo stawia sprawę jeszcze radykalniej: „To właśnie Jezus uwidacznia, że świętość [sc. *sacrum* sic!] jest przemocą, i rozpoczyna w ten sposób nową historię ludzkości, którą wbrew terminologii i propozycji Girarda możemy uważać za historię zsekularyzowaną” (tamże). Jednak owego ewangelicznego wykluczenia przemocy nie musimy traktować negatywnie jedynie jako sekularyzacji, porzucenia sakralności w ogóle, ale jako wniesienie się na wyższy poziom, czyli sanktyfikację, pójścia w stronę świętości ewangelicznej. Mówimy o tym przypadku, gdzie desakralizacja nie jest sekularyzacją, ale właśnie sanktyfikacją (co wskazuje zupełnie inną, wyjątkowo agatologiczną wizję Boga). Powtórzmy to wyraźnie – chrześcijaństwo w swym najgłębszym przesłaniu wiary i kulturowym wyrazie wykracza poza *sacrum* człowieka oraz ludzkiej społeczności i aspiruje do *sanctum* (czyli świętości).

Mimo radykalnego odróżnienia obu typów doświadczenia koncepcje *sacrum* i *sanctum* mogą skutecznie wspomagać badanie obiektów sakralnych w dostępnym sobie zakresie. Przestrzeń dokonań twórczych jest na tyle rozległa i różnorodna, że znajdziemy w niej zjawiska podpadające pod obydwie te kategorie i ich warianty. Jednak nie unikniemy tu wątpliwości i kontrowersji. Metodologiczne rozdzielenie *sacrum* i *sanctum* może prowadzić do komplikacji w analizie przedmiotu sakralnego właśnie ze względu na kategorię dobra. Dobro jest ośrodkiem *sanctum*, ale pojawia się też w obszarze *sacrum*. Zatem skoro w ramach wskazanej ambiwalencji obejmuje ona biegun tego, co pozytywne, fascynujące, afirmowane w aktach szacunku i czci, użycie kategorii *sanctum* powinno być uzasadnione głębiej. W jej wypadku należy rozważyć, czy przedmiot wzniosł się ponad ambiwalencję, a jego pojęcie dobra nie jest powiązane z jakimkolwiek ruchem, czy w tym, co pozytywne, nie „prześwituje” obawa, stłumione, choć niewygasłe nigdy doznanie „świętego” lęku bądź milczący biegun tego, co niepokojące i „obce” czy w jakikolwiek sposób uwarunkowane.

I ostatnie zastrzeżenie: Doświadczenie jest wyrażane w języku poezji, który ujawnia doznania, ale i nakierowuje odbiór na właściwy odzew duchowy, w tym sensie poezja otwiera człowieka na Transcendencję. Czyni to jednak w ramach tekstu. W proponowanym podejściu – jak łatwo się domyślić – nie rozsypuje się sakralności na elementy – jednostki treści, postacie czy inne składniki utworu. Zaangażowanie duchowe w życie Osób Transcendentnych nie jest jedynie sumą doznań. Jeśli nawet na pewnym etapie tak się dzieje, to ostatecznie góruje nad wszystkim jedno globalne doznanie spotkania z Ostatecznym Odniesieniem, jedna intencja podmiotu, jedno liryczne doznanie. Rzecz jasna, jedność ta nie jest wolna od komplikacji, mnogości światłocieni, polaryzacji na osi między *sacrum* i *sanctum*.

II

Pamiętając o możliwych typach doświadczenia sakralnego, zwracamy się w stronę motywu maryjnego. Zapewne nie wystarczy tu jedna kategoria, z myślą o efektywności analizy wypada posłużyć się wskazaną wcześniej opozycyjną parą. Czy Matka Boża jest *sacrum*, czy *sanctum*, a może zmieszanym obu tych kategorii? Wszystko zależy od koncepcji podmiotu i przesłania utworu. W omówieniach utworów ograniczę się do wskazania kilku sytuacji typowych.

Najczęściej liryka ukazuje Maryję w agatologicznej aurze samej Transcendencji, jako potwierdzenie dobroci Boga. Wiele tu tekstów ukazujących nieodmienną bliskość Maryi wobec podmiotu mimo jego uwikłań w grzech, zło, destrukcję. Boska Opiekunka ogniskuje w sobie całe doświadczenie sakralne, nadając mu jednorodny, zawsze pozytywny ton emocjonalny i duchowy.

Bardziej interesujący jest typ liryki, w którym motyw został umieszczony we wnętrzu dramatycznego doświadczenia. Naznaczony wahaniem nastroju, „trudnego dialogu”, gdzie osoba Maryi zajmuje tylko jeden biegun procesu uczuciowego w otoczeniu pierwiastków o odmiennej charakterystyce i barwie, co sprawia, że doznanie sakralne podlega ambiwalentnemu ruchowi. Pojawiające się w jego obrębie osoby (na przykład Jezusa, Boga Ojca, Maryi) stanowią współzależne elementy tego doświadczenia i przyczyniają się do pogłębienia sakralnej polaryzacji¹¹. W wierszach, gdzie taka okoliczność zachodzi, Maryja zawsze niemal wnosi ton o wiele bardziej pozytywny niż Osoby Boże. Jej przynależą doznania fascynacji, czci, uwielbienia, skrajnego zaufania i oddania, Osoby Boże są w tym ambiwalentnym napięciu źródłem szacunku naznaczonego niepokojem, lękiem czy wręcz przerażeniem (jak w jednym z liryków *Setnika rymów duchownych* Sebastiana Grabowieckiego¹²). Modelową sytuację tego typu, osadzoną nadto w mentalności społecznej, ukazuje dawna pieśń *Serdeczna Matko...* w słowach: „Lecz kiedy Ojciec zagniewany siecze,/ szczęśliwy kto się do Matki uciecze [...] Jak Cię cna Matko, nie kochać serdecznie/ Gdy się skryć mogę pod Twój płaszcz bezpiecznie¹³. Miejsce Maryi jest więc po jasnej, pozytywnej stronie sakralnego przeżycia¹⁴. Źródłem samego przeciwstawienia w liryce literackiej nie tłumaczą oczywiście językowe zwyczaje czy projekcje mentalności społecznej. Trzeba skierować uwagę głębiej, w obszar trudny do badawczych eksploracji – ku intymnym sferom podmiotu. Widać to w poetyckiej autorefleksji Teodora Bujnickiego *Modlitwa do M. Boskiej*. Wspomniana polarność podstawowego sakralnego doświadczenia znajduje potwierdzenie w słowach: „Panno niepokalana, ty wiesz jak pragnę boleśnie/ uwierzyć w Two-

¹¹ Rozważyć trzeba trudne zadanie odniesienia owych dialektycznych składników sakralnego doświadczenia do tekstu. Na czym ono polega? Musimy wyjść z nieoczywistego z pewnością założenia, że sakralne doświadczenie cechuje się jednością w ramach tekstu i monologu lirycznego. Zmienne okoliczności, zaangażowania duchowe rozdzielone między Osoby Transcendentne nie są jedynie sumą doznań. Jeśli nawet na pewnym etapie tak się dzieje, to ostatecznie góruje nad wszystkim jedno globalne doznanie spotkanie z Ostatecznym Odniesieniem, jedna intencja podmiotu.

¹² S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*, Kraków 1993, [Biblioteka pisarzy polskich, utwór 144].

¹³ Tekst na podstawie: ks. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. XXXVIII zmienione, red. ks. K. Mrowiec CM, Opole 1985, s. 235–236.

¹⁴ Wiadomo, że takie przeciwstawienie Maryi i Boga nie jest właściwe (nigdy nie było zasadne), a w dzisiejszych czasach podlega bardzo uważnemu i krytycznemu oglądowi. Podejmuje tę sprawę na przykład Polski Synod Plenarny 1991–1999, Poznań 2001, s. 263–280, który zwraca uwagę na „unikanie tendencji przeciwstawiania dobroci M. sprawiedliwości i surowości Chrystusa czy Boga Ojca, [...] oraz konieczności gruntownego przeglądu i weryfikacji modlitw i pieśni maryjnych pod kątem niejasnych lub graniczących z teologicznymi błędami sformułowań” (informację podaje za: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2007, t. XII, s. 37).

jego Syna i prawdy tak bardzo piękne/ Ty wiesz dlaczego się zrywam i krwawię i wołam we śnie/ do Boga Miłosiernego przed Którym boję się klęknąć” [podkr. – R.S.]¹⁵. Doświadczenie sakralne rozwija się między krwawiącym bólem i lękiem „nocy wiary”, a sięgającą w głąb podmiotu niezagubioną nigdy bliskością Maryi. Brak wiary jako negatywne, ale autentyczne doświadczenie *sacrum* kompensuje łatwość wiary w „Legendę” Matki Boskiej, mimo iż – jak mówi poeta – „w sercu jałowym wschodzą trujące plony”. Sakralny lęk przed Chrystusem to obawa o utratę siebie, obawa przed samym sobą jako innym. O dalekim Bogu i bliskości Maryi (potwierdzających ów schemat) pisze między innymi Tadeusz Łopalewski – „Bóg od nas wciąż daleko. Ty jedna jesteś bliżej. Stoisz przy naszym bólu jak pod żałobnym krzyżem (***)”¹⁶.

Jednakże w powyższych przykładach polarność nie dotyczyła samej Rzeczywistości sakralnej, a jedynie jej zróżnicowania w odczuciu człowieka. W tych wizjach Maryja przyjmowała wprawdzie postawę odmienną niż Bóg, jednak nie stało za tym poczucie jakiegoś zaburzenia w sferze transcendentnej. Wszelako natrafiamy na teksty, w których rozszczepienie *sacrum* na zło i dobro przekracza granice ambiwalencji. Przewagę zyskuje biegun trudnych i bolesnych uczuć. W wizji poetyckiego podmiotu Maryja pojawia się jako niezawiniona ofiara niepojętych, budzących gorycz i grozę Bożych nakazów. Mowa o wierszu *Botticelli Magnificat* Marii Konopnickiej osnutym nadto atmosferą sarkazmu. Podmiot odsłania bezmiar cierpienia Maryi, za którym stoi sam Bóg „gromowładny”, obarczony drastycznymi określeniami: „oko jego piorunowe; szpony błysków swych zaostrzył złote [...] ku swojej chwale i ku swojej cześci/ Z każdej łodygi miecz wywiódł boleści”¹⁷ – to najciemniejsze pierwiastki tego doznania. Doświadczenie sakralne jest pełne napięcia, trwogi, a zarazem uwielbienia i współczującej empatii. Byłoby to dość oczywiste przesłanie, gdyby przejmująca mowa podmiotu nie została w kilku miejscach, a w strofie końcowej już w zupełności przeobrażona w mowę Maryi. W wyniku niewielkiej zamiany kategorii gramatycznych niemal tę samą treść duchową podmiot powierza Maryjnemu „ja”. Zmiana niemal nieuchwytna, dzieje się tu jednak wiele. Podmiot poetki, głos płynący z głębi jej wrażliwości milknie, zaś centrum skupiającym, a właściwie ogarniającym wszelkie bolesne treści staje się Maryja. Wprawdzie w horyzoncie poetyckiej mowy nadal pozostaje wrażenie niesprawiedliwości, wzburzenia i zawodu, jednak sprzeczne elementy *sacrum* mimo nicującego wszystko bólu

¹⁵ T. Bujnicki, *Modlitwa do M. Boskiej*, [w:] *Matka Boska w poezji polskiej*, t. II, oprac. M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Kłak i in., Lublin 1959 s. 191.

¹⁶ T. Łopalewski, [w:] *Tysiąc Twoich twarzy. Antologia polskiej poezji modlitewnej*, Kielce 1993 s. 162.

¹⁷ M. Konopnicka, *Botticelli Magnificat*, [w:] *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 118–119.

zostają scalone i uspokojone w postawie Maryi, w akceptacji boskiego dramatu i jej własnej misji¹⁸. Wiemy wszak, że jest to scalenie częściowe, dalekie od afirmacji i zachwytu nad boskością, którymi emanuje biblijne *Magnificat*. Autorka nie ukazuje świętości sfery transcendentnej; ruch pierwiastków sakralnych i bolesna dialektyka uczuć towarzyszyć nam będą do końca utworu. Potwierdza to strofa ostatnia: „Odtąd wpatrzone w krzyż wbity w me łono,/ Ludy nazowią mnie błogosławioną,/ Iż służebnicę nawiedzić Pan raczył,/ Serce jej przebił i mieczem naznaczył./ Iż błyszczą dotąd nad światem ta rana.../ ...o Magnificat!... Wielb, duszo ma, Pana!...”¹⁹.

Polarność przenikająca jasny obraz Maryi miewa też inne źródła dynamiki i przemieszczeń, a dotyczy przede wszystkim jej cudownej nieskazitelności. Warto wskazać sytuację, gdzie nieskazitelność staje się przedmiotem poetyckiego i duchowego eksperymentu. Mowa o wierszach, w których niepokalane styka się z tym, co nieczyste, i zstępuje w głąb skomplikowanej sfery duchowej człowieka. Nie jest więc tylko stanem (jak głosi teologia), ale staje się źródłem uobecnienia Maryi, oczekiwanej przez podmioty wierszy uzdrawiającej „descencji” w sferę brudu i nieczystości, w sferę grzechu. Ważne w tym poetyckim temacie są nie tyle pomoc i oczyszczenie, ale przede wszystkim nienaruszalność czystości Maryi, co oczywiście decyduje o strukturze uczuć kształtujących podmiot poetycki.

Warto w tym miejscu nawiązać do liryki Jerzego Liberta: „O, wstąp w me grzechy – woła poeta – / Jak w miasta judzkie,/ Swoim imieniem: [a o własnej wierze mówi:] Niech w Ciebie wejdzie” (to w *Litanii do Marii Panny*)²⁰. Mimo komunii, zstąpienia w sferę podmiotu Maryja pozostaje niepokalana. Jeszcze wyraźniej tę sytuację objawia Władysław Bełza w wierszu *Modlitwa do N. Marii Panny*, gdzie tytułowa modlitwa jako metonimia duszy szuka wsparcia u Maryi. „Skłoń do niej serca – prosi poeta – boś grzesznych obroną;/ Anielską ręką zdejmi z niej grzechu zielsko/ Boś jest Najczystszą królową anielską”²¹. Zachodzi tu powtórzenie w trybie anastrofy (wariantu antymetaboli), co daje

¹⁸ Teologia tego wiersza mieści się w podstawowej wykładni wiary. Maryja przyjmuje rolę Matki Boga (choć w wierszu jej *fiat* trudno dostrzec). M. Jasińska-Wojtkowska (*Matka Boska w poezji poromantycznej (do r. 1918)*, [w:] *Matka Boska w poezji polskiej. Szkice o dziejach motywu*, Lublin 1959, s. 129) mówi tu o hiperbolizacji, o szczególnej hieratyczności. Jednak przerysowania, prowadzenie treści teologicznych na skraj napięć sprawia, że ekspresja poetycka podmiotu nie jest tylko waloryzacją obrazu Maryi, ale autentycznym wyrazem duchowego niepokoju. Świadczy o tym wewnętrzna gra przez naprzemienne użycie wobec Maryi drugiej oraz pierwszej osoby gramatycznej, stąd powód, aby patrzeć na tekst oczyma podmiotu autorskiego, a nie tylko poprzez projekcję teologicznego paradygmatu Matki Boga.

¹⁹ M. Konopnicka, *Botticelli...*, dz. cyt., s. 119.

²⁰ *Litania do Marii Panny*, [w:] *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 185.

²¹ *Tysiąc Twoich twarzy...*, dz. cyt., s. 143.

układ: anielską – zielsko – anielską z dokładnym, jak widać, powtórzeniem skrajnych wyrazów (tak dokładnym, że mamy tę samą formę gramatyczną). Semantyka poetycka zostaje wzbogacona o uchwytny tu przecież sens głębszy – mimo zstąpienia „w grzechu zielsko” zachodzi powrót do stanu pierwotnego, niezmiennosc w doskonałości z amplifikującym określeniem „najczystsza królowa anielska” uzasadniającym ów „niepokalany” status Maryi.

W przywołanych wierszach sakralna jasność ujawnia się na tle ciemnych sił stworzenia i grzechu, bez wątpienia jednak identyfikować ją trzeba ze świętością, czyli *sanctum*, a nie *sacrum*. W tych, jak i wielu innych tekstach Maryja jest świętością, gdyż nie podlega żadnej antagonistycznej własności czy sile. W przeciwieństwie do *sacrum* świętość nie zna tabu. Nie trzeba chronić Maryi przed skazą ani też człowieka z obawy przed niszczącą siłą jakichś sakralnych kratofanii²² (znanych też z Biblii). Jest niepokalana także wówczas, gdy pojawia się z wężem pod stopami, gdyż ani ten chthoniczny, żeński zwodziciel pierwotnej Ewy, ani szatan w toku zasadniczej lektury Biblii nie może zakłócić jej statusu – świętości uświęcającej. Reprezentowana w tych wierszach antropologia świętości pochodzi z zupełnie innego, wysokiego piętra ludzkich doświadczeń, uczuć i wartości, które stara się nam podpowiadać wspomniana już antropologia (między innymi Fromm), ale przede wszystkim sakrologia chrześcijańska, która unika alternatywnej wobec *sacrum* kategorii *profanum* – wszystko jest uświęcane przez Boga i jego sferę.

Są jednak sytuacje, w których świętość Maryi otwarta, współczująca, włączona w misję odkupienia staje się ofiarą mimowolnych, naiwnych lub wręcz z premedytacją i niekiedy przewrotnie podejmowanych manipulacji. O tej odwrotnej stronie uobecnienia Maryi w świecie mówi wiersz Anny Kamieńskiej *Matka Boska ukradziona*²³. Z powodu braku wyraźnych granic świętość Maryi ulega zmieszaniu z pierwiastkami *sacrum* i przewartościowana w formy religii „niskiej”. W gorzkich słowach zostaje ujawniony sam rdzeń upodlenia Maryi w otoczeniu ludzkiego cierpienia, nienawiści, ale też niegodnych, niestosownych roszczeń. Zaświadczają o tym drastyczne wezwania wypowiedane na podobieństwo litanijnych prośb i tytułów: „Matko ukradziona/ siekierą porąbana/ w gwiazdę rozprysła/ kamieniem przeklęta/ ... domu kłótliwych małżonków/ .../ nożu bezwzajemnej miłości/ .../ dwa złote reszty zgubione przez dziecko/ stole zastawiony wódką na stypę i na wesele/ źródło zbrukane

²² Uwarunkowania tabu omawia J.S. Wasilewski (*Tabu*, Warszawa 2010, s. 46 i in.). W głównym nurcie poetyckiego myślenia Maryja nie jest otoczona barierą zakazów, prawideł, sankcji; niezmiernie rzadko „rozlicza” działania ludzi, jest wówczas bliska w swych wymaganiach osobie Chrystusa czy Boga Ojca.

²³ *Matka Boska ukradziona*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej. Antologia polskiej poezji maryjnej*, wybór, oprac. i posłowie W. Tkaczuk, Warszawa 1991, s. 146.

krowimi kopytami”²⁴. To efekt wystugiwania się Maryją, sakralizacji banałów, degradujących prośb, pomieszania rang. Wszelako ujawniając ów proces, podmiot przekracza tę sytuację, a w Maryjnej świętości upatruje źródła uświęcenia wszystkiego. Wyrażają to modlitewne słowa zamykające utwór: „łącz co rozdieramy/ skupiaj co rozpraszamy/ wiąż co rozwiązujemy...”.

Tekst Kamieńskiej ukazuje zatem proces przemieszczeń w obrębie sfery sakralnej. Wprawdzie świętość wszystko uświęca, rozlewa się swym niezłomnym blaskiem bez barier i ochronnego tabu, to jednak w percepcji podmiotu może podlegać różnym załamaniom. U Kamieńskiej to efekt spojrzenia z dwóch perspektyw i wewnętrznego napięcia szybko przewyciężony w wezwaniu o uświęcenie. Jednak nie zawsze te napięcia ulegają scaleniu jak w przywołanych przed chwilą tekstach.

Istnieje poezja, która nie dosięga pełni świętości Maryi, gdzie transcendentny rdzeń zanika, rozplywa się w różnych kierunkach – w toku udosłownienia czy ujęć sekularnych²⁵. Niekiedy jest to wynikiem przewrotnej inicjatywy poetyckiej, specyficznej degradacji, która przenosi całość motywu maryjnego w sferę *sacrum* naturalnego, dalekiego od idei chrześcijańskich. Przykładem *Wiersze miłosne* Jerzego Harasymowicza czy *Cudnów* z utworem *Szarża*²⁶, w których mimo ucieczki w zabawowe chwytły czy barokowe stylizacje można się dopatrzeć skłonności do degradacji motywu, jak chociażby w utworach poświęconych ukochanej: *Matko Boża jej piersi strzegąca* (s. 17), *Matko Boża mej miłej kolan strzegąca* (s. 19), *Matko Boża mej miłej stanika strzegąca* (s. 41) itd. O ile Maryja w poezji uduchowionej wzywana o uwolnienie z grzechu, zstępuje w codzienność i ją uświęca, tutaj odwrotnie. W intencji tej poezji zostaje umieszczona „nie na swoim miejscu”, gdzie w procesie strukturalizacji staje się zaczynem „innej” sakralności. Toteż w tym wypadku – zgodnie z przyjmowanymi tu kategoriami – lepiej stosować określenie desaktywacji. W twórczości beskidzkiego poety motywy maryjne łączą się z *sacrum* przyrody i erotyką, jak w *Madonnach polskich* i innych wierszach, gdzie historyczno-transcendentny status Maryi wywiedziony z ducha chrześcijaństwa zanika. Takie usytuowanie motywu bardziej harmonizuje z ideowym przesłaniem Mircei Eliadego czy Georges’a Battaile’a, którzy kwestionują osobowy status sfery

²⁴ Jest to wskazanie z nauki Chrystusa, że nie należy rzucać pereł przed wieprze (z Mt 7,6): *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Testament*, Poznań 1975 s. 31. Maryja jest źródłem i perłą w kontekście ewangelicznej mowy.

²⁵ Temat zaniku wrażliwości na ewangeliczną świętość podejmują między innymi wiersze D. Maliszewskiego, J. Pasierba, S. Stabro w *Wigilii umarłych*, gdzie symbolika chrześcijańska zostaje spożytkowana dla wyrażania sytuacji codziennego życia.

²⁶ Obydwa tomy wydane w Wydawnictwie Literackim, Kraków 1979.

transcendentnej, widząc w tym zubożenie rzeczywistego procesu życia i jego najgłębiej pojętej sakralności²⁷.

I przykład ostatni. Doświadczenie uczuć nabiera osobliwego charakteru w poezji patriotycznej i wojennej. We wszelkich patriotycznych symbolach na ryngrafach, sztandarach i poezji podejmującej tę tematykę Maryja okazuje się opiekunką zranionych, a zarazem *sacrum* wojny i *sacrum* śmierci. W tekście godzinek Kościół nawiązuje do biblijnej Księgi Judyty i nazywa Maryję Judyt Wojującą²⁸. Idea wspomagania w walce znajduje poświadczenie w symbolice niezmiernej liczby pieśni narodowych, patriotycznych, tradycyjnych i ludowych. W tych wzniosłych, nasyconych zazwyczaj dramatyzmem tekstach tok uczuć wydaje się jednak zharmonizowany. Słodka, boska opiekunka chronić będzie swój lud. Maria jako niebieska potęga wspomaga wszystkich, często dokonuje się to w wyniku hiperbolizacji i nadania jej opiece rangi eschatologicznej jak w *Pieśń konfederatów z Księdza Marka Juliusza Słowackiego*, gdzie wrogowie jawią się w perspektywie potęg piekielnych, smoków i otchłani²⁹. Pospieszne nasycenie tego typu poezji motywami transcendentnymi pozwala przesłonić podskórnie obecną, a niekiedy i wstydliwie odczuwaną prawdę o chrześcijańskim obowiązku powszechnego pokoju i miłości. Żywioł walki, choćby najszlachetniejszej, rujnuje obraz wszechogarniającej Miłości, dobra i miłości miłosiernej.

Transcendencja jest zatem faktycznie wciągana w doczesny konflikt, co uruchamia ambiwalentne doświadczenie *sacrum* i odpowiednio – dialektykę między czystością Najświętszej Dziewicy a śmiercią. Ta nieunikniona prawda jest najczęściej pomijana w poetyckim dyskursie patriotycznym. W konsekwencji

²⁷ Zarówno u Eliadego, jak i Bataille'a *sacrum* jest nieodróżnicowane, wymijające osobowego Boga. „Pozycja «Bytu Najwyższego», odróżnionego i ograniczonego jak rzecz – czytamy u Bataille'a – jest w obszarze świata przede wszystkim zubożeniem. W idei «Bytu Najwyższego» zawiera się niewątpliwie wola wyznaczenia wartości większej niż jakakolwiek inna. Owo pragnienie wyniesienia kończy się jednak umniejszeniem [...]. Muszę podkreślić ową właściwość mimowolnego zubożenia i ograniczenia: chrześcijanie nie wahają się dzisiaj rozpoznawać pierwotnej świadomości Boga, w którego wierzą, w różnych «Bytach Najwyższych», o jakich zachowali pamięć „ludzie pierwotni”, ta rodząca się świadomość nie jest jednak rozwinięciem, lecz, przeciwnie i nieodwołalnie, pewnego rodzaju zmarnieniem zwierzęcego poczucia” (G. Bataille, *Teoria religii*, Warszawa 1996, s. 32–33). Eliade zrezygnował z kategorii Boga – zauważa J. Sochoń – i na to miejsce wstawił pojęcie *sacrum*, bardziej uniwersalne i neutralne, będące zwornikiem religii jako takich” (J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 200).

²⁸ Judyta, jak wiadomo, odcięła głowę Holofernesa, co przypomina tekst godzinek mówiący o Maryi: „O mężna białogłowo, Judyt wojująca, – od niewoli okrutnej lud swój ratująca” (Nona, Hymn).

²⁹ Zob. J. Słowacki, *Ksiądz Marek*, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. VI: *Tak mi Boże dopomóż*, red. J. Kleiner, wyd. II, Wrocław 1955.

trudno tam dostrzec niepodzielny wymiar świętości, a całe zaangażowanie zostaje skierowane w rejony niskiego *sacrum*. Trzeba poezji wyjątkowej, aby pod warstwą duchowych resentymentów i wzniosłych aspiracji ujawnił się ten niepojęty i budzący grozę dylemat. Jak można kochać wrogów i jednocześnie ich zabijać? I znów poprzestaną na jednym, znanym przykładzie – *Modlitwy do Bogurodzicy* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego³⁰. Wielkość wiersza polega właśnie na zmaganiu z wyczuwalną ambiwalencją między obligującą podmiot bezwarunkową przecież miłością każdego bliźniego a wypełnianiem miłości wobec narodu poprzez zagrożenie życia innych bliźnich. Największy problem interpretacyjny wnosi zwrot: „walczyć miłością”. Już wcześniej słusznie wykazywano³¹, że walka miłością to, po pierwsze, ofiara z własnego życia, po drugie – również wybaczenie wrogom mimo walki z nimi, ale wiąże się z tym i trzecie rozumienie, najbardziej bolesne – to mianowicie, że walka miłością dla ocalenia narodu wiąże się ze śmiercią wrogów. Miłość opiekuńcza, w imię ocalenia jest w tym wypadku nieuchronnie miłością zabijającą. Wobec owego „gordyjskiego” węzła poeta może jedynie prosić Maryję: „nagnij pochmurną broń naszą./ gdy zaczniemy walczyć miłością”. Broń służącą wypełnieniu miłości-śmierci pojmujemy jako „pochmurną” – nieczystą, jakby zawczasu obarczoną winą. Maryja zaś ma ją „nagiąć”, nakłonić, jak mówi poeta – nie tylko w geście zgięcia kolan (pokłonienia i przyklęknięcia)³², ale dla pozbawienia jej wszelkich atrybutów triumfalizmu żołnierskiego czy religijnego. Tyle podmiot poety jest w stanie osiągnąć. Nie rozwiązuje kluczowego dylematu, skoro w żołnierskiej misji miłość spełnia się poprzez zbrojną walkę, a wspierająca walczących Adresatka lirycznego monologu – Bogurodzica – pozostać musi w polu uczuć ambiwalentnych. Maryja jako *sacrum* narodowe nie osiąga więc miary świętości w przyjętym przez nas rozumieniu. Jak wiadomo, staje się to w innych utworach, także tutaj wcześniej wskazywanych.

III

I tak oto zbliżamy się do dopowiedzeń i konkluzji. Podążaliśmy dotąd drogą perypetii Maryjnego *sacrum*, gdzie komponent uczuciowy – deklarowany w niniejszym artykule – przybierał różne formy w ekspresji podmiotu i świadectwach duchowości autora. Poezja maryjna znajduje się w dorobku licznych

³⁰ K.K. Baczyński, *Modlitwa do Bogurodzicy*, [w:] *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 206.

³¹ Mowa o interpretacji tekstu L. Żbikowskiej w tomie: *Nad wierszami Baczyńskiego. Interpretacje, szkice i rozprawy*, red. G. Ostasz, Rzeszów 1988, s. 125–134.

³² *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 473.

poetów, niekoniecznie religijnych, a nawet dalekich od wiary, i w obrębie różnych poetyk Romana Brandstaettera, Mirona Białoszewskiego, Jana Twardowskiego, Czesława Miłosza, także Tadeusza Różewicza, Stanisława Grochowiaka czy jako znamienna tendencja w twórczości Rafała Wojaczka. Nie chodzi o samą tylko powszechność czy atrakcyjność motywu. W wielu wypadkach motyw maryjny (jak w tekstach Tadeusza Bujnickiego, Tadeusza Różewicza, Wojaczka czy przykładowo Tadeusza Jastruna) jest kształtowany z powagą z duchowej substancji podmiotu, niekiedy z namaszczeniem, niekiedy z troskliwym bądź nostalgicznym skupieniem u poetów, którzy rozminęli się z wiarą. Jakże często w owej bezpośredniej liryce okazują się najpełniejszą identyfikacją podmiotu autorskiego, spotkania poety z samym sobą. Maryja otwiera drogę do wnętrza podmiotu w sfery intymne, w przestrzeń szczerości i archaicznych źródeł. Najczęściej wówczas jawi się jako matka, co sprawia, że jest zarazem transcendentna i najpełniej ludzka, górująca w sferze wieczności i zarazem doczesna.

Czy ta jej dwojaka, a właściwie wieloraka kondycja z uwagi na mnóstwo przypisywanych jej tytułów i ról nie „rozmywa” owego rdzenia świętości, z którym Maryja jest nieustannie przez poetów identyfikowana, ale właśnie w sposób wieloraki? Trudno oddzielić uświęcającą świętość Maryi od tego, co stanowi jej cielesne, archaiczne i macierzyńskie podłoże i co przepętnia najistotniejszą treścią doświadczenie duchowe. Czynniki pierwotny „archeologii” podmiotu przesądza o sile i atrakcyjności maryjnego motywu. Wiemy wszakże, że w tej „nisko” usytuowanej sferze znajdują swój początek również wszelkie elementy rozproszonego *sacrum*. Zatem ów duchowy i podmiotowy rdzeń odpowiada zarówno za ukształtowanie się świętości transcendentnej, jak i wielorakiego *sacrum*, które w niektórych sytuacjach może być jedynym i dominującym elementem poetyckiego tworzenia. Wszystko zależy od sposobu odniesienia do drzemających również w odbiorcy pierwotnych uczuć i obrazów Maryi. Jednak w sytuacji, gdy ujawnia się w niej sama świętość, zachodzi osobliwe odwrócenie – to, co najwyższe, jest dane poprzez to, co „najniższe”, cielesne i archetypalne zakorzenienie podmiotu, który w tej źródłowej i archaicznej, *ex definitione* przedchrześcijańskiej enklawie znajduje środki duchowego wzniesienia na szczyty transcendencji. Bez tego podłoża świętość transcendentna pozostałaby abstrakcyjna i niema.

Waga atrybutów Maryi – kobiecej dobroci i macierzyństwa³³ – nie ogranicza się tylko do poezji, sprawa ma o wiele poważniejszą rangę. Teologia dzisiejsza coraz częściej zastanawia się nad identyfikacją owych cech kobiecych z samym

³³ Czynniki matriarchalnego początku świętości chrześcijańskiej zostaje ugruntowany w powszechnej idei macierzyństwa duchowego, które wywodzi Kościół z tak zwanego testamentu Jezusa.

Bogiem – który jest nie tylko miłością, w tle ojcostwa, ale też miłością macierzyństwa. Domaga się tego głównie teologia feministyczna różnie usytuowana wobec nauki Kościoła, podkreśla to również o. Jacek Bolewski w studium *Biała bogini, Czarna Madonna*³⁴. Odniesienie macierzyństwa do Ducha Świętego miałyby zapewniać kompletność doświadczenia Boga od strony ludzkiej, cielesnej i uczuciowej wrażliwości. Tak czy inaczej, jednak to Maryja i roztaczana przez nią uczuciowa aura będzie w poezji paradygmatem kontaktu z Bogiem, niezbywalnym modelem danej nam transcendentnej Świętości niepozbowionej już macierzyńskiego ciepła.

Poezja jest w pozycji uprzywilejowanej – mówi symbolami spowijającymi rozwój duchowy człowieka, mówi nasyconym uczuciami obrazem, którego nie trzeba wywodzić z kulturowych tradycji, bo w swych najważniejszych aspektach jest indukowany z wnętrza człowieka. Stąd nawet w myśleniu teologicznym, w poważnych studiach mariologicznych traktuje się bez uprzedzeń uściślone przez J. Jacobi koncepcje Jungowskie, które znalazły najpełniejsze rozwinięcie w obszernej pracy Ericha Neumanna *Wielka Matka (Die grosse Mutter)*³⁵. Wspomniany o. Bolewski respektuje też erudycyjne studium Roberta Gravesa – *Biała Bogini*³⁶, umieszczając te inspiracje w kręgu myślenia chrześcijańskiego. Ujawnione tą drogą dystynkcje pozwalają dojrzeć w poetyckich dokonaniach i symbolicznym sprzężeniu dynamikę sakralnych pierwiastków i efekt ich przemieszczeń. Raz przeważa idea Czarnej Madonny, innym razem cechy Bogini, która – w skrajnych sytuacjach – tylko zewnętrznie przypomina Matkę Boską (mowa o wierszu Jana Sztudyngera *Matka Boska na nartach*³⁷). W innych zaś jest najbardziej wymownym symbolem świętości, jak w urokliwej *Kolędzie Liberta*, gdzie postać doczesnej Matki Jezusa przeobraża się w opiekuńczą esencję wody³⁸.

³⁴ J. Bolewski, *Biała bogini, Czarna Madonna. Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005, w rozdziale: *Matka Boga – archetyp i wcielenie*, s. 226–233: „gdy w Objawieniu do JHWH dołącza Chokma-Miłość, wtedy pojawia się wgląd niejako w ukryte, wewnętrzne życie JHWH, gdzie w tajemniczej nieoznaczoności przenikają się rysy Ojca, Dziecka, Matki, Oblubienicy, Oblubienca – w samym Bogu... Dopiero tutaj Matka Boża staje się rzeczywiście postacią boską. Nieoznaczoność Starego Testamentu w tej kwestii była ceną monoteizmu, nie można było bowiem dopuścić do takiego zróżnicowania boskich postaci, które by rozbiły tajemnicę jednego Boga. Dopełnienie stało się możliwe w Nowym Testamencie, gdzie obok osoby Ojca i Syna pojawiła trzecia, wyrażająca właśnie żeński wymiar bóstwa. Nazywamy Ją tradycyjnie Duchem Świętym, ale dla wyrażenia dopełnienia wobec Ojca-Syna lepsza byłaby formuła: świętość Duchowa, a najlepsza – Matka...” (s. 230).

³⁵ E. Neumann, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości kształtowanie nieświadomości*, Warszawa 2008.

³⁶ R. Graves, *Biała Bogini*, Warszawa 2008.

³⁷ Zob. *Matka Boska...*, dz. cyt., s. 189.

³⁸ Tamże, s. 185.

Macierzyński i sakralny fenomen wody objaśnia Neumann, a u nas Zygmunt Krzak w książce *Od matriarchatu do patriarchatu*³⁹. Poeta wiąże archetypalne źródła Wielkiej Matki z Maryjnym wzorcem macierzyńskiej czystości. Pierwiastek obrazowy i symboliczny okazuje się w maryjnej poezji niemal niezastąpiony. Jej postać notorycznie oplatają obrazy ze sfery przyrody pełne kosmologicznych i nadprzyrodzonych odniesień. Uczucia poetyckie kształtują się wedle przemian obrazu, redukcji, przeobrażeń i eksponowania symboliki o aspiracjach transcendentnych i eschatologicznych.

Wszelkie wprowadzone tu koncepty i rozróżnienia wynikają z potrzeby pogłębienia refleksji badawczej. Podążać za tym musi poszerzanie sakrologicznego kontekstu, uwzględnienie rzadziej wykorzystywanych prac z zakresu antropologii oraz filozofii i teologii o nachyleniu kulturowym. Rzecz jasna, szkic obecny jedynie sygnalizuje te możliwości, lecz nawet ten wstępny etap refleksji ujawnia wagę i złożoność problematyki uczuć sakralnych w liryce maryjnej.

³⁹ Z. Krzak, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007, s. 103, a szerzej o tej problematyce na s. 101–163.