

Przestrzeń kosmosu w poezji maryjnej

Dążeniem poezji maryjnej jest wysławianie Maryi, kontemplacja jej obrazu, dialog bądź zaświadczenie jej miejsca w porządku bytu, ale też zgłębianie dylematów egzystencjalnych. Poezja maryjna jest przede wszystkim autorefleksją, próbą uzewnętrznienia i „nazwania” osobliwości sakralnego doświadczenia (podobnie jak inne typy poezji religijnej). Stąd w jej badaniu istotną rolę pełni kontekst teologiczny, konfesyjny, ale i antropologiczny. W tym przedsięwzięciu mniej interesuje nas wielorakość tej poezji związana z determinantami procesu historycznoliterackiego, bardziej – sposób ujęcia tematyki ważny w perspektywie przewidzianych tu rozważań nad kategorią przestrzeni. O rozległości tematyki świadczą opracowania, dotyczące postaci Maryi, w antologiach, bibliografiach adnotowanych, studiach o poszczególnych pisarzach w literaturze dawnej i współczesnej¹. W pracach poświęconych twórczości maryjnej najczęściej wyróżniana jest problematyka biblijna, kulturowa, lokalnych tradycji i życia prywatnego. W opracowaniu *Matka Boska w poezji polskiej* wyróżniano tematykę patriotyczną, codzienną, Maryję w legendzie i micie, rolę opiekunki, szafarki łask, pośredniczki, niosącej dobrą radę i nieustanną pomoc. Znacznie szerszą perspektywę wyznaczają określenia, tytuły i kwestie formułowane w ramach teologii maryjnej, które stanowią zaplecze dla studiów humanistycznych². Część z nich istotnie wspomaga dominujące

¹ Nie sposób ich tu wymieniać. Informacje te gromadzi stosunkowo nowe obszerne opracowanie – hasło *Maryja* w *Encyklopedii katolickiej*, t. 12, s. 1-102, w dziale: *Maryja w literaturze polskiej*, s. 66-93, Lublin 2008. Wcześniejsze opracowanie: *Matka Boska w poezji polskiej*, t. 1: *Szkice o dziejach motywu* i t. 2: *Antologia*, oprac. M. Jasińska, Lublin 1959.

² Zob. Mowa o Marii biblijnej, jej roli historiozbowczej, eklezjalnej, liturgicznej, związanej z kultem dotyczącym miejsc i czasu, jak to ujmuje E. Schillebeeckx (*A. Nadbrzeżny, Od Matki Odkupienia do Matki wszystkich wierzących. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005). Rozliczne kategorie i aspekty problematyki mariologicznej zawierają nowsze studia,

w omawianej tu poezji ujęcie Maryi pośród ludzi, przez udział w porządku bytu, w kosmosie i osobiwie w otaczającej człowieka przestrzeni przyrody.

Przestrzeń jest funkcjonalnie związana z Maryją. Niekiedy Jej postać pojawia się w przestrzeni fizycznej, społecznej, w świecie względnie zobiektywizowanym, w twórczości nakierowanej na treści biblijne, historyczne, w rozległości kraju lub świata, ale też w przestrzeni bliskiej w roli uczestnika, obserwatora i adresata lirycznego monologu – włączona w tok spraw ludzkich, a przez to lokalizowana w życiu codziennym, powszednim, nie wolnym od trosk, konfliktów, cierpienia, samotności, widma zła, wojny i innych zagrożeń albo w radosnej kontemplacji Jej wszelkich uobecnień, świadectw i znaków. Wiersze błagalne potrzebują przestrzeni „realistycznej”, świata, który wymaga interwencji, ingerencji w ludzkie życie. Wiersze chwalebne niosą „błogosławioną” wizję przestrzeni, przenikniętej łaską, jasnością, ładem, rodem wprost z porządku nadprzyrodzonego.

Za każdym razem obraz doskonałości świata jest nieco inny, zależnie również od stylistyki epok, genologii i właściwej im poetyckiej „epistemologii”. Jednakże ujęcie tej problematyki od strony historycznoliterackiej, funkcjonalnej i semantycznej (np. wedle kontekstów analityczno-interpretacyjnych, jakie zestawił J. Sławiński)³, byłoby jednie wstępnym zarysowaniem problemu, niekoniecznie najważniejszym. Postrzeganie Maryi w jej przestrzennym usytuowaniu jedynie jako motywu świata przedstawionego nie odpowiada na zasadnicze pytania o duchowy sens Jej kosmologicznego i przyrodniczego ujęcia, ale i duchowy powód. Nasuwa się zatem pytanie następne, jak dochodzi do tak intensywnego udziału pierwiastków kosmologicznych i przestrzennych w myśleniu twórcy, który w tekstowym przesłaniu (przez j a k i e ś „ja” liryczne) zwraca się ku Rzeczywistości Nadprzyrodzonej (danej przez j a k i e ś wyobrażenie Maryi). Zarówno Maryja jako Rzeczywistość Nadprzyrodzona, jak i realny uczestnik procesu komunikacji (twórca i czytelnik) – to instancje zewnętrzne. Obydwie są wprost niewyraźne, niczym nieuwarunkowane, czy będzie to rzeczywistość Maryi „całkiem inna” i zupełnie transcendentna czy rzeczywistość człowieka – w swym najgłębszym wymiarze duchowa, nieprzenikniona i niedostępna. Jedynie w tekście te „utajnione” i nieuchwytnie realności

m. in.: L. kard. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004; J. kard. Ratzinger i H. U von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007; J. Pelikan, *Maryja przez wieki*, Kraków 2012; J. Bolewski, *Biała bogini, Czarna Madonna. Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005.

³ J. Sławiński, *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, pod red. M. Głowińskiego i A. Okopień-Sławińskiej, Wrocław 1978, s. 11-13.

znajdują swoją artykulację. Badania respektujące tę właśnie perspektywę traktują słowo poetyckie jako wyraz ludzkiego wnętrza i zarazem wyraz treści wiary sytuowanych gdzieś w głębi Transcendencji.

Poezja zмага się z tym, co niewyraźalne, czyni to zarówno środkami obrazowania biblijnego i kulturowej tradycji Kościoła, jak i drogą antropologicznie wykazywanej predyspozycji człowieka do wyrazu tego, co nadprzyrodzone, ponadmysłowe w obrazach kosmologicznych i przyrodniczych. Stąd taka waga kosmologicznej przestrzeni w poezji maryjnej. Istotne myśli wnosi koncepcja P. Ricoeura, który w strukturze symbolu dostrzega oprócz umownego języka jako nośnika znaczeń dwa plany odniesienia – pierwotny i wtórny. Z powodu umowności nie ma odpowiedniości analogicznej między nośnikiem a owymi planami znaczeń (ściślej między organizacją brzmieniową języka a jego znaczeniami), ale jest odpowiedniość między samymi tymi planami, czyli – jak mówi Ricoeur – „między pierwszym sensem a drugim”⁴. Kształtowany w poezji obraz Maryi wraz z Jej „uprzestrzennieniem”, jako motyw w pełni uchwytny, podlegający opisowi, umożliwia otwarcie na nieuchwytny pojęciowo sens drugi – niewyraźalny i pozostający tajemnicą tego, co ostateczne. Wedle P. Ricoeura: „dopiero, gdy zżywam się z pierwotnym sensem, przenosi on mnie poza siebie – sens symboliczny jest konstytuowany przez sens dosłowny w jego własnym łonie; wraz ze stworzeniem przezeń analogonu pojawia się analogia. Maurice Blondel mówił: «Analogia opiera się nie tyle na podobieństwach pojęciowych (similitudines), ile na wewnętrznym pobudzeniu, na wysiłku asymilacyjnym (intentio ad assimilationem)»”⁵.

Takim czynnikiem „pobudzenia”, zawartym w pierwszym planie symbolu Maryi, jest właśnie otaczająca Jej postać sceneria kosmosu. O wadze elementów kosmosu w zwrocie człowieka wobec *sacrum* P. Ricoeur mówi: „Jakoż człowiek odczytuje *sacrum* nade wszystko ze świata, z elementów i aspektów świata, z nieba, ze słońca i księżyca, z wód i roślinności. Symbolizm zawarty w słowach odsyła w ten sposób do przejawów *sacrum*, do hierofanii, w których *sacrum* ukazane jest w jakimś fragmencie kosmosu. Kosmos ten z kolei traci swoje konkretne granice, nabiera niezliczonych znaczeń, scala i jednoczy jak najwięcej działów antropokosmicznego

⁴ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, [w:] M. Philibert, *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bieńkowska, M. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 152. Nie wchodzimy tu w kwestię częściowej przecież ikonoczości między organizacją brzmieniową (na różnych poziomach wypowiedzi) a zrodzonym stąd sensem w języku poetyckim (co było wykazywane w badaniach strukturalnych i semiotycznych).

⁵ Tamże.

doświadczenia; symbolami stają się więc przede wszystkim słońce, księżyc, wody, czyli rzeczywistość kosmiczna – i nieco dalej zaznacza – odbierać przejawy *sacrum* z „kosmosu” i dostrzegać jego przejawy w „duszy” – to jedno i to samo”⁶. Język Ricoeura (przywołującego Eliadego) nie sięga poza rewir fenomenologii i noetycznych obiektów.

We właściwym odczytaniu poetyckiego doświadczenia trzeba dokonać wyraźniejszego zwrotu ku realnościom transcendentnym. Istotną rolę w tym względzie pełnią teologiczne prawdy o obecności Maryi w świecie, także świadectwa jej objawień w przestrzeni przyrody, charakterystyczne dla duchowości i mistyki maryjnej. Jednak istotna w tej formule zobiektywizowana prawda teologiczna (ważna dla przesłania maryjnej poezji), znajduje doskonały „grunt” w sferze przed-teologicznej, w samym człowieku. W rezultacie poetycka kreacja i duchowe zaangażowanie są efektem „zazębienia” chrześcijańskiego przesłania z głębinową aktywnością psyche. Indywidualna dusza, podlega uniwersalnym prawdom i może być ujęta w kategoriach archetypów C.G. Junga⁷, ale w odniesieniu do symboliki kobiecej więcej w niektórych aspektach wnosić mogą badania K. Kerényiego bądź E. Neumanna. Wykładnia E. Neumanna jest tu najpełniejsza i konsekwentnie ukazuje efekt „przefiltrowania” konfesyjnej idei Matki Boga przez archetypiczną symbolikę kobiecą. Maryja w potocznym doświadczeniu duchowym, a także w jego literackich i artystycznych manifestacjach ucieleśnia i ukonkretnia właściwe psychice cechy Wielkiej Kobiecości (Wielkiej Matki i animy), co znaczy, że w jej postaci znajdziemy – w różny sposób ulokowane cechy tej wielkiej archetypicznej struktury nieświadomości zbiorowej. Na ogół właściwości wskazywane przez psychologów znajdują swoje potwierdzenie w materiale z prehistorii religii. Tą właśnie drogą podąża – wskazane przez J. Bolewskiego – studium H. Uhliga zatytułowane: *Na początku bóg był boginią*. U samej genezy kultury żeńskość jest przedosobowa, przeżywana jako kosmiczna siła, w zjawiskach rodzenia i umierania „symbolami tych procesów były kobieta i ziemia pojmowane jako łono”⁸. Już na tym etapie cechy kobiece wiążą się z przestrzenią kosmosu – proces menstruacyjny ma odniesienie do cyklu księżyca. Pozostają z nim, a zatem z kobietą w związku metaforyczno-metonimicznym zwierzęta parzystokopytne – żubr i tur z układem rogów w kształcie sierpa księżyca. Są to pierwsze uchwytnie identyfikacje kobiety

⁶ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986 s. 14 i 15 (w części: *Kryteriologia symbolu*).

⁷ W sposób systematyczny ujmuje to K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004.

⁸ J. Bolewski, dz. cyt., s. 190-191.

z kosmosem, do nich dodać trzeba świadectwa pochodzące z późniejszych etapów ewolucji tej symboliki, gdy pierwiastki kobiece stają się elementami jednej całości – osobowej Wielkiej Matki w okresie górnego paleolitu i młodszej epoki kamienia⁹. Później przejawia się w poświadczonych w kulturowej tradycji żeńskich postaciach mitologicznych. W każdym wypadku rdzeniem wyobrażeń jest ponadczasowa struktura Wielkiej Kobiecości. Dotyczy to także Maryi.

Omawiana przez E. Neumanna Wielka Kobiecość cechuje się ambiwalencją, obejmuje aspekty pozytywne oraz negatywne, co ujawnia się w reprezentujących ją mitologicznych postaciach. Przejawem negatywnych jest wywoływany przez postacie regres, zniewolenie, utrata świadomości oraz zawłaszczenie sfery wcześniej zrodzonej. Kolejne wytypowane przez Naumanna boginie sytuują się coraz wyżej w owej ambiwalentnej aksjologii całej struktury. U szczytu kolistnie nakreślonej taksonomii jest usytuowana Maryja zarówno w skali wartości Wielkiej Matki, jak i w skali wartości animy. W pierwszym wypadku wzrost przebiega od Asztarte, Kirke, Lilith, przez Izydę, Demeter aż po Maryję Matkę, z drugiej strony – od Gorgony i Hekate, Kali po Muzy i Sofię i tym razem po Dziewicę Maryję. Maryja jest u szczytu – zarówno jako Matka – niosąca odrodzenie i nieśmiertelność, jak i jako Dziewica pełna inspirującej siły przemiany, ekstazy i mądrości (Sofii)¹⁰.

Te szczególne wykwyty archetypów Wielkiej Kobiecości wielorako oplatają transcendentną osobę Najświętsze Marii Panny. Ich wartość znajduje potwierdzenie w artystycznej tradycji Kościoła, ukazującej ideał nieśkazitelnie jaśniejący, spowity w uczuciowość empatyczną i wzniosłą. Mimo owej jednoznaczności, w symbolicznych reprezentacjach Maryi pojawiają się elementy negatywne – niczym echo ciemnych stron Wielkiej Kobiecości. Jawi się zło w postaci pradawnego węża i smoka – zdeptane i upodrzednione. Zło w obrazach Maryjnych jest pokonane i przezwyciężone, to opiekuńczy aspekt archetypu, macierzyństwo w misji wzrostu i ocalenia. Do tego aspektu odwołuje się w swoich conceptach poezja oraz duchowość kościelna. Przykładem postaci walecznej biblijnej Judyty, przypominiana w *Godzinkach do Najświętszej Marii Panny*, ważna w perspektywie maryjnej poezji patriotycznej.

⁹ Zob. Z. Krzak, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007, głównie s. 25-74.

¹⁰ Zob. E. Neumann, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 73-83. Sprawy Mądrości (Sofii) w problematyce maryjnej naświetla J. Bolewski, [w:] dz. cyt., rozdz. *Sofia – wizja Niepokalanego Poczęcia*, s. 255-260.

Oczywiście figura Maryi jako pośredniczki Bożej Łaski, która chroni przed złem historyczno-moralnym i transcendentnym ma w głębi nieustannie aktywne archetypowe podłoże zarówno najstarsze – przedosobowe, o którym była mowa, ale i osobowe, utrwalone w pierwotnej symbolice biblijnej. W *Księdze Rodzaju* dziewica Ewa – „matka żyjących” pozostaje w komitywie z wężem-smokiem i inicjuje regres Adama i ludzkości. Zgodnie z biblijnym przesłaniem potomstwo Ewy ma zmiażdżyć głowę węża – tym potomstwem jest także Maryja, druga Ewa w licznych przykładach ikonografii¹¹. Udział biblijnego myślenia przyczynia się do przemieszczenia pierwiastków w polu archetypu w stronę duchowości wyższej i jej obrazowych korelatów.

Parallele zjawisko przynosi Apokalipsa św. Jana. Tym razem przemieszczenie pierwiastków w obrębie archetypicznej struktury dokonuje się w, interesujących nas, kategoriach kosmologicznych, obejmujących sferę gwiazd, księżyca i słońca. „Potem ukazał się wielki znak na niebie:/ – czytamy w rozdz. 12, 1) – Niewiasta obleczona w słońce/ i księżyc pod jej stopami, / a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu”¹². Treść wizji jest łączona osobliwie z postacią Najświętszej Marii Panny¹³. I tu podobnie jak w protoewangelii z *Księgi Rodzaju* (3, 15) Maryję cechują „korelaty” duchowości wyższej. Przejawia się to również alternacją między jasną Dziewicą, opierającą stopy na ciele węża-smoka a Dziewicą Maryją obleczoną w słońce, opierająca swoje stopy na sierpie księżyca. Motywy pod stopami – w tym uproszczonym podejściu – są negatywnie bądź upodrzednione¹⁴.

Z. W. Dudek uważa, że relacja komponentów księżyca i słońca wskazuje na stopniowe wyjście z paradygmatu księżycowego, jest to myśl gło-

¹¹ Por. Pelikan, dz. cyt. w rozdz.: *Matka Chwalebna i Wieczna Kobiecość* – kobiecość jako droga transcendowania życia (s. 161) w nawiązaniu do *Fausta* Goethego, znamienne także dla liryków maryjnych tu omawianych.

¹² *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. III: *Nowy Testament*, Poznań 1975, s. 646.

¹³ W tradycji Kościoła od czasu patrystyki niewiasta obleczona w słońca – apokaliptyczny symbol Kościoła jest równocześnie symbolem Marii – Matki Kościoła, która inicjuje wspólnotę wierzących, będąca w szczególnym związku z Duchem św. Mówią o tym wskazane wcześniej studia, ale też z większym jeszcze naciskiem maryjne odczytanie symboliki przyjmuje P. Farkaš, *Niewiasta obleczona w słońce* (*Ap 12*), „*Salvatoris Mater*” 2(2000), nr 4.

¹⁴ Księżyc pod jej stopami mówi o ponadświatowym wyniesieniu i o pokonaniu zmienności (Syr 27, 11). „Ulokowanie księżyca pod stopami może oznaczać także pokonanie żywiołu śmierci (wyjście z cyklu narodzin i umierania)” (Z. W. Dudek, *Autonomia i tożsamość. Konfrontacja bohatera ze smokiem*, [w:] Z. W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. J. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa 2008, s. 399). Upodrzednienie jest wzbogacone symboliczną wymową nieskalanych narodzin, symbolizuje je skrawek księżyca na nowi u stóp Marii Dziewicy (zob. J. Tresidder, *Słownik symboli*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2001, s. 103).

szona pierwotnie przez Bachofena. „Powiązanie postaci niewiasty ze słońcem jako symbolem męskim wskazuje, z jednej strony, na obraz duchowego i kreatywnego znaczenia jedności przeciwieństw, a z drugiej – wyraża stan „solarnej” (jasnej) świadomości, która jest wyższą formą psychicznego bytu człowieka niż stan świadomości «lunarnej» (ciemnej, nocnej)”¹⁵. Inną myśl podsuwa E. Neumann, który dalszą przemianę Wielkiej Bogini widzi w nadrzędnym „urodzeniowym” motywem słońca, które zachodzi i wschodzi, a w owych fazach przejścia zachowuje tchnący czerwienią kolor. W tej czerwieni można rozpoznać kolejny ślad matriarchalnego czynnika, a cały motyw wyraża dalszą przemianę, nie wykraczając wszakże poza pierwotną kobiecość¹⁶. Słońce jako symbol Boga wzmaga tylko istotność czynników kobiecych. Widać to w powszechnym pojmowaniu symboliki Maryi, w którym cała przestrzeń kosmosu oraz przyrody zostaje skupiona wokół Jej osoby.

O tym nasileniu czynników Wielkiej Kobiecości w doświadczeniu i ekspresji maryjnej decyduje niesłabnąca aktywność psyche, która stanowi trwale, niezmiennie, prześwitujące podłoże wyobrażeń i duchowej kontemplacji oraz jej artystycznych efektów. Treści religijne wnoszą element kulturowego „uracjonalnienia” w przesłaniu wiary, zarazem uznania nadprzyrodzonych, transcendentnych realności. Przestrzeń staje się domeną działania osób doczesnych i transcendentnych, miejscem „objawiania” i przemiany, hierofanii, i osobliwych mariofanii w przyrodniczym uobecnieniu Matki Bożej zarazem kognitywnym i realnym. Działanie psyche pozostaje w osobliwej symbiozie, a nawet synergii z prawdami wiary o realnej obecności Transcendencji i osoby Najświętszej Dziewicy. Nośność przypisywanej jej symboliki gwiazd, księżycy i słońca w kosmosie ogarniętym Bożą Opatrznością podlega amplifikacji. Sensy maryjne obejmują idee świętych obcowania, treść zawołań i tytułów teologicznych, które taktują Maryję jako szczyt stworzenia, najdoskonalsze dzieło Boga, wypełnienie idei mądrości, „zanim świat powstał”, Pośredniczki Łask, Królowej nieba, Królowej świata i Królowej wszechświata. Motywy te rozwijane przez artystów i poetów, teologicznie uprawnione, bliskie są niemal „pogańskiej” fascynacji Maryją w cyklu wegetacyjnym i zarazem liturgicznym. W religijnej wyobraźni inspiracje archetypiczne (sc. kosmologiczne) nie zanikają,

¹⁵ Dudek, dz. cyt., s. 399.

¹⁶ „Znamienne, że wywody Bachofena zatrzymały się w tym miejscu naznaczonym przez rozumienie patriarchalno-chrześcijańskie. Zślepiiony zasadniczym odkryciem ewolucji wiodącej od matriarchatu do patriarchy, od Księżycy do Słońca, nie zdołał on zrozumieć całego zakresu matriarchalnej duchowości” (Neumann, dz. cyt., s. 63, przyp. 25).

ale rozkrzewiają się w kulturową mnogość treści i form. Wypełniając ramy teologicznych idei tworzą kształty poetyckie i zrazem „realne”. Ta „sytuacja” wpływa na język poetycki. Na ogół wszelka symbolizacja, przyrodnicza metafora jest tu metonimią zarówno z powodów antropologiczno-kosmologicznych, jak i teologicznych¹⁷. Język najgłębszej ekspresji poetyckiej, jest na poły realnym językiem, niemal metafizycznej obecności Maryi w kosmosie, na poły najgłębiej ludzkim świadectwem doświadczania Jej obecności.

Gdy teologiczne „uracjonalnienie” pomija ten archaiczny i mistyczny kontekst, symbole kosmologiczne spadają do funkcji głównie „retorycznej”, stają się narzędziami poetyki maryjnych utworów – w postaci porównań, efektownych, nasyconych zmysłowymi treściami metafor, często z wykorzystaniem możliwości ekfrazy, jednak głównie w wyniku liryzacji czy u drammatyzowania świadectw ikonografii maryjnej.

Przykładem „retorycznej” i konfesyjnie uwarunkowanej ostrożności jest wiersz *Do Najświętszej Panny* M. K. Sarbiewskiego w przekładzie L. Kondratowicza (W. Syrokomli), gdzie elementy przestrzeni kosmicznej służą gloryfikacji Maryi, głównie jako Matki Jezusa-dziecka. W kosmologicznej percepcji nacechowanej ową szczególną aksjologią Maria bez dziecka jawi się jako urokliwa jutrzienka zaranna, z dzieckiem jako księżyc „co złotolistny blask na swoim czole/bierze w słonecznych promieniach”, wreszcie z „dzieckiem, które – jak czytamy – „tulisz do swego łona/ Jasną jak słońce, co niebem hetmani/ w pośrodku gwiazd milijona”¹⁸. W budowaniu metafory poeta respektuje prawa optyki, gdzie księżyc jest zwierciadłem słońca. W gradacji światła wyrażona została skala dostojności Najświętszej Dziewicy ze względu na zespolenie z Synem, który jest źródłem Bożej jasności, w tym metaforycznym szeregu dominuje myślenie solarne i patriarchalne.

Sporo mamy przykładów ograniczających motywy kosmologiczne do funkcji poetyckich środków, głównie porównań. Na ogół jednak poeci przejawiają dążność do przekroczenia tego stylistycznego i estetycznego wymiaru, ku osobliwej „inkorporacji” Maryi w świat widziany. Zachodzi sprowadzenie symbolu i reprezentowanej rzeczy do jedności, nie „na prawach” symbolu, lecz odwrotnie – „na prawach” rzeczy (referenta, signatum), co sprawia, że elementy świata widzialnego stają się atrybutami Maryi – jej

¹⁷ Nie przez przyległość w szeregu, tekstowej syntagmie (casus R. Jakobsona) i rzeczywistości społecznej, ale przez „przyległość” wyznaczoną w głębszej teologicznej matrycy tekstu.

¹⁸ W. Syrokomla, *Oda XX do Najświętszej Panny* (parafraza z M. K. Sarbiewskiego), [w:] tegoż, *Wybór poezji*, seria 1, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1970, s. 407-408, BN nr 54.

obecności i realnego panowania. Przykładem pieśń (***) Tadeusza Łopalewskiego o bliskości i opiece Maryi, obejmującej całą rzeczywistość: „Na płaszcz Twój rozpostarty, na dłonie Twe kojące/ Z nieba i z ziemi spada i gwiazd i łzy tysiące”¹⁹. Przestrzeń jest objęta postacią Maryi, jej płaszczem. Motyw Maryi jako gwiazdy i nieba, jakże częsty w poezji, jest najbardziej znamienym świadectwem przesylenia przestrzeni świata nadprzyrodzonym łaodem.

Znanym przykładem takiego zjawiska jest *Pieśń majowa* K. Antoniewicza *Chwalcie łąki umajone...* Pełna dynamiki, nieokiełznanego ruchu (cieniste, kręte, igra, buja), nieprzewidywanych zwrotów ptaków i ryb, w przestrzeni gór, dolin, źródeł i strumyków, po stronie ludzkiej ten sam substrat ruchu owocuje splotami wieńca, kunsztownie poświadczonymi w składniowej figurze inwersyjnej: „Jej dłoń nasza wieniec splata”. Dalej wieniec drogą metonimii oznacza postać Maryi, która jako „dzieł Boskich koroną/Nad anioły wywyższoną”, jest Panią niebios i ziemi. Cała kompozycja wiersza ogniskuje się właśnie wokół tak pojętej postaci Najświętszej Dziewicy jednak bez zwrotów w jej kierunku, bez jej udziału, jedynie „wyczuwalnej” na osi symetrii utworu: do 8 wersu – wezwanie do pochwał, kumulowanie energii wiersza i od 9, zainicjowane zaimkiem „Ona” wysławianie Maryi w toku peryfrastycznym. Porządek przestrzenny utworu potwierdza prawidłowość wierszy maryjnych²⁰, gdzie zachodzi partycypacja między Maryją a kosmosem, którego jest Królową.

Głębia tego związku sięga poza obfitą poezję majową i dotyczy maryjnych świąt w innych okresach roku liturgicznego. Ich związek z przyrodą przybiera postać wszelkich konotacji wegetacyjnych, respektowanych w kościelnym rycie. Ujęcie „realności” Maryi z głębi psyche, w kształtach wegetacyjnych stanowi rewers oficjalnej eklezjalno-biblijnej formuły tych świąt. Tak funkcjonuje Matka Boska Kwietna (Zwiastowania Pańskiego), Zielna (Wniebowzięcie NMP), Siewna (Narodziny NMP), Gromniczna (ofiarowanie Jezusa w Świątyni). Ten dwoisty aspekt świąt – szczególnie ich wymiar przyrodniczo-kosmologiczny znalazł się w licznych tekstach poetyckich. Wspomniana partycypacja przejawia się w kulcie maryjnym,

¹⁹ T. Łopalewski, [w:] *Tysiąc twoich twarzy. Antologia polskiej poezji modlitwowej*, wybór i oprac. T. Śmiech, Z. Trzaskowski, Kielce 1993, s. 162.

²⁰ Zob. K. Antoniewicz, *Pieśń majowa*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej*, oprac., posł., wybór W. Tkaczuk, Warszawa 1991, s. 29. Z poezji okresu międzywojennego Jolanta Koziej wymienia: L. Staff, *Matka Jagodna i Zmierzch*; A. Chojecki, *Miesiące*, Hoffmann, *Niepokalanej*; S. Bończa, *W majowa noc*; M. Czeska-Mączyńska, *W majowa noc*; M. Kaczyńska, *Nabożeństwo majowe*; J. Kurek, *Nabożeństwo majowe (Encyklopedia katolicka, dz. cyt., s. 84)*.

m. in. w określeniach: Brama Niebios, Gwiazda Zaranna, Królowa nieba; u poetów ujęcie Maryi jako: Zorzy Polarnej, Wieczornej Gwiazdy, Gwiazdy Morza, Niebios Błękitu, Pola Radosnego, Wierzby Przydrożnej, i in. W tych określeniach i obrazach prócz oczywistej gloryfikacji Maryi czy panowania wyraża się przeobrażenie przestrzeni przyrodniczo-kosmicznej w media Jej wszechobecności. Najgłębiej ujawnia się to w wierszach poświęconych Matce Boskiej Siewnej. W wierszu B. Ostrowskiej: *Siewna*, K. Iłakowiczówny: *Madonna siejby* czy W. Miłaszewskiej: *Matka Boska siewna*²¹, czy też *Na siewną* Kazimierza Laskowskiego. Maryja jako świadek i bliski pośrednik człowieka konotuje wszelkie przejawy kondycji i doli ludzkiej poprzez wzorzec siejby²². Głębką wymowę w wielorakich aspektach ma liryk B. Obertyńskiej *Siewna*²³, który trafnie łączy sens ofiary i poświęcenia w idei Maryi jako ziarna, nie tyle jako postaci Niepokalanej, „co dziś nad ziemią płyniesz płową” (jak u K. Laskowskiego), ale jako ziarna, pszenicy. Najgłębsza istność ziarna ujawnia się w Maryi, stąd odwrotność – Maria jest bardziej pszeniczna, niż sama pszenica, nazywana w wierszu jedynie zaimkiem „ona”: „Wrzucono Cię w naszą ziemię, Pszenico poświęcona, / ... Wschodziłaś nam powoli i ostrożnie, jako ona ...”²⁴. W tej istności ziarna jest moment ofiary, bliski idei Chrystusa i współodkupienia, ujęty w eschatologiczną ramę: „Aż nam w kłosach stanęłaś, cała w złocie skąpana, /by Cię kornym pokłonem podjął sierp pod kolana!// Dziś w ziarnie rozprysniętych gwiazd nocami się iskrzysz, /Zasiewie Nieskalany i Plonie Najzłoćistszy!” Plonem Maryjnym jest niebo gwiazd. „Rozgwieżdżone niebo ukazuje chwałę Pana i jego świętych”²⁵. Poezja podobnie jak *Pismo święte* „nie zna dwu rodzajów nieba, z których jedno byłoby materialne, a drugie duchowe”, ale to prawda, że w niebie widzialnym odkrywa ono tajemnicę Boga samego i Jego dzieła²⁶. Maryja jest w niebie, gdyż tak jak Syn Boży, powraca do nieba, ale też z niego pochodzi w wielkim cyklu ofiary. O takim preegzystencyjnym statusie Maryi Niepokalanie Poczętej mówi druga część utworu, podejmująca wprost temat Jej narodzenia: „I Gwiazdo w dół ciśnięta/ i rozżarzony Meteorze, / coś się w ziemskim ugorze/ dzieckiem Anny opamięta!”²⁷. Niebiańska istność Maryi prze-

²¹ Por. tamże, s. 35 i 84.

²² *Tysiąc* ... s. 158.

²³ B. Obertyńska, *Siewna*, [w:] *Prośba* ..., s. 137.

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I: *Kosmos*, pod red. J. Bartwińskiego, Lublin 1996.

²⁶ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufaur, tłum., oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 538.

²⁷ B. Obertyńska, dz. cyt., s. 138. Mowa o meteorycie znajduje odniesienie do tradycji kultury. D. Forstner pisze: „Tam, gdzie one spadają, otwiera się niebo, znajduje się «brama nie-

jawia się w jej widzialnym komponencie – głównie w gwiazdach. Maryja jako gwiazda to częsty motyw w świadectwach kultury, literatury, w rozlicznych wariantach i konotacjach. Najbliższy poboczny kontekst przedstawionej tu sytuacji wyznacza „Gwiazda Pszenicznego Kłosu”, Spica, astronomiczna alfa gwiazdozbioru Panny. „Panna łączyła w sobie znaczenie *Magna mater* i *Virgo coelestis* [...] Maria mogła być przedstawiana jako zodiakalna Panna z kłosami w ręku [...] „interpretacje pozakościelne doszukują się w obleczonej w słońce, mającej rodzić niewieście gwiazdozbioru Panny, „który jesienią, obecnie we wrześniu/październiku. Faktycznie mieści w sobie Słońce, a więc można powiedzieć, że jest w nie «odziany»”²⁸.

Oczywiście wiele tekstów nie ma związku z cyklem świąt, dotyczy to liryki o wymowie bardziej osobistej, gdzie przyroda z większą jeszcze intensywnością zostaje wypełniona przejawami Maryi. Są to sytuacje poetyckie, w których miejsce (Ricoeurowskiej) symbolizacji zajmą winna zależność: *pars pro toto*, gdzie świat przyrody okazuje się częścią rzeczy symbolizowanej. Pojawienie się Maryi w świecie znosi, jak w mistyce, podział na sferę wyrazu i osobę nadprzyrodzoną, wszystko staje się jedną dziedziną rozkwitającej obecności. Znamienny przykład znajdujemy w liryce J. Poeka. Poeta woła: „Wciąż ściga Cię moje serce, /o Panno Święta, Matko Boga, / dopędza Cię w białej czeremsze, /W barwach szczygła, dzięcioła.// Całuje Cię w kwiatach białych, / klęka i słucha z radością, /jak polom błogosławisz/głośno.// Każdy trzepot motyli/ jest dla mnie Twoją twarzą, / lepiej Cię znam z pól, z łąk sinych/ niż z kościelnych ołtarzy”²⁹. Ta osobliwa symbioza, a nawet synergia między presją archetypu i potrzebą transcendentnych dążeń cechuje dokonania wielu innych poetów. W kontemplacji natury doświadczają nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Poci kierujący swoją uwagę w stronę Transcendencji często jednak pomijają drogę przestrzennych uobecnień Maryi, uwikłanej w scenierię kosmosu i przyrody. Przestrzeń przyrodnicza silnie zdominowana symbolami i fenomenami, wywiedzionymi z archaicznych źródeł, chociaż zwrócona w stronę chrześcijańskich rzeczywistości, nie objawia w pełni wymiaru ostatecznego, w tym transcendencji samej Maryi. Prawdziwa Transcendencja jest najgłębiej przeżywaną bliskością. Trudno uniknąć tu paradoksu. Uduchowiona, kosmologiczno-macierzyńska poezja, podąża-

bios» i w pewnym sensie «środek ziemi». (*Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 25).

²⁸ M. Lurker, *Przesłanie symboli*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 164.

²⁹ J. Pocek, *Ściga Cię moje serce*, [w:] tegoż, *Poezje*, Lublin 1984, s. 206.

jąca za wzorem objawień i maryjnej mistyki ustępuje wobec bardziej chłodnej, odpowiedzialnej i w inny sposób intymnej twórczości poetyckiej, zmierzającej do samego rdzenia transcendentnej Osoby. Jedna transcendencja jest zamknięta w granicach ludzkiej duszy (stąd paradoksalnie zaprzeczona), druga – otwarta, niedosięga dla poetyckiego wyrazu (paradoksalnie nieuchwytna i „nieobecna”). To zupełne przeciwieństwo odpowiada różnicy między idolem i ikoną w wykładni dokonanej przez J.-L. Mariona w książce *Bóg bez bycia*³⁰. Jesteśmy blisko kluczowych idei tego dzieła. W istocie Maryja „kosmologiczna” tak głęboko, ekstatycznie przeżywana, z powodu uwikłania i totalnego wzbudzenia psyche nie przełamuje ograniczeń idola. W swych transcendentnych kształtach jest w zupełności ludzka. Z kolei poezja poszukująca innej intymności, bezgranicznie bliskiej w samej Transcendencji nie ma już tych emocjonalno-kognitywnych walorów, nie czerpie z widzeń, wyobrażeń, unaocnień, nie porusza się w przestrzeni wizualnej, ale nie porusza się też w sferze intencjonalnych naoczności, w przestrzeni rozumowej, pojęciowej³¹. Sytuuje się wobec Nieznanego. Nie rezygnujemy z Ricoeurowskiej wykładni symbolu. „Symboliczność” poetów poszukujących prawdziwszej Transcendencji i większej bliskości jest jednak trudniejsza, podejmowana w pełnej świadomości, że Serce Maryi jest niedosięga dla poetyckich środków, poetyckiego dyskursu. A jednak prowokuje potrzebę wyrazu³².

O takiej sytuacji zaświadcza Cz. Miłosz w tomie *Druza przestrzeń*. Dołącza do tych, którzy nie tyle odzęgnują się od przestrzennego żywiołu wszelkich wizerunków Maryi – poetyckich, plastycznych, ekfrazowych, co poszukują drogi odrębnej, zbliżenia do głębi Inności, jaką jest w swym jestestwie Maryja. W utworze *Piękna Pani* Miłosz podejmuje temat dziecięcych objawień w Lourdes i Fatimie, objawień, które niemal dotykają zrębów owych archetypicznych uposażeń człowieka, właściwych powszechnej ludzkiej psyche, jakże do nich podobne. Wszelako wadą dążności psyche jest jej błędzenie, tworzenie ułudy – jak zauważa Miłosz – która przybiera znamiona pogańskiej bogini. Jednak „przyrodniczo”-pre-

³⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

³¹ Perypetie z pojęciem Boga i sfery transcendentnej, zatem perypetie filozofii są dla Mariona najbardziej subtelną formą idola. W te swoiste idolatrie popadają więc nie tylko poeci, ale też filozofowie. Dla Mariona przekroczenie Bycia dokonuje się w miłości („agape”), w bezwzględności daru i przez krzyż.

³² Ikona nie rodzi się z widzenia, lecz je pobudza. Chodzi o to aby „owo inne nigdy nie ulegało odtworzeniu w widzialnym [...]. Poucza ona spojrzenie, a więc bez przerwy je koryguje, aby w najdalszą nieskończoność wznosiło się od widzialnego ku widzialnemu, znajdując w tym coś nowego. [...] Zatem ikona nie pokazuje, ściśle mówiąc, niczego” (Marion, s. 39-40).

strzenne wizje w Lourdes i Fatimie traktuje z należą akceptacją transcendentnego realizmu: „Miałaś ciało nie zjawy, ale z niematerialnej materii, / i można było rozróżnić guziki Twojej sukni./Prosiłem Ciebie o cud ...”³³. Ale uznanie realności wizji, wyjście poza subiektywny krąg ludzkiej psyche i jej wyobrażeń wymaga z kolei przekroczenia owej realno-metafizycznej przestrzeni realnych objawień w stronę afirmacji Nieznanego, Całkiem Odrębnego. Wierny Osobie Maryi i Jej „niedocieczonej intencji/ Ukazywania się dzieciom w Lourdes i Fatima”³⁴ kieruje pytania głębiej, poza zakłócenia i „zmącenia” ludzkiego poznania, gdzie jest miejsce niedostępnej dla nikogo, niepoznanego sensu wizji, który Transcendencja czerpie sama z siebie i który nie może być wyrażany „na własną rękę”. Zwrot ku niedocieczonej intencji i unikanie konstatywu nadaje liryce Miłosza charakter Marionowskiej ikony.

Problem poezji jako ikony z rozmysłem realizuje R. Brandstaetter. Celem poezji jest Rzeczywistość Ostateczna: „Czym jesteś, poezjo, /Jeżeli nie jesteś/ Tajemnicą?// Czym jesteś, zdanie, / Jeżeli nie zanurzasz się/ W innej rzeczywistości?// Czym jesteś, słowo, / Jeżeli nie jesteś na początku?”³⁵. Przedmiotem troski, wobec tak określonych obowiązków poezji w Hymnie do Czarnej Madonny jest język. Zbliżenie do Maryi dokonuje się przez rezygnację z iluzji własnego wysłowienia, w kenozie języka, nieufności artysty wobec własnego pojmowania rzeczy, o czym świadczy modlitewna prośba o pomoc w wyrażaniu rzeczy niewidzialnych: „bądź ze mną./ Maryjna poetyko/ Hymnu.// Uczynź mój styl/ Różdżką szukającą/Boga.// A metaforę/ Widzeniem rzeczy niewidzialnych. [...] Aby moja poezja/ Była komunią:/ Otwarcie żebrzących ust/ Na przyjęcie Boga”³⁶. W modlitewnym wezwaniu o udział Transcendencji w samym jej objawieniu wyraża się Marionowska idea ikony, Transcendencja sama objawia się dla nas. Jest to idea realizowana w głębszym sensie: gdyż kwestia wyrazu w ikonie nie jest tylko lingwistyczna, a dotyczy skupienia potencjału duchowego człowieka w jego mowie, przyjmującej tanscendentną Maryję.

Z kolei u J. Twardowskiego w kontakcie z Maryją transcendentną pominięcie widzenia jest postulatem pierwszym i najważniejszym. W liryku *Niewidoma dziewczynka* medium bliskości okazuje się dotyk, zanurzony w intymnej głębi Maryi, w ikonie: „odkrywam gorące źródła rąk – mówi dziewczynka – [...] tkliwość obnażenia/ ciepłą ciemność [...]

³³ Cz. Miłosz, *Piękna Pani*, [w:] tegoż, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 87.

³⁴ Tamże.

³⁵ R. Brandstaetter, *Hymn do Czarnej Madonny*, [w:] *Prośba ...*, s. 132.

³⁶ Tamże, s. 133-134.

„obraz stuka jak krew”. A dla ocalenia prawdy wizerunku zaznacza: „zdrapuję dyskretnie to co przywarło ze świata – bezradne ludzkie wycie”³⁷ – usuwa zakłócenie, refleks idola w konsekwentnym doznawaniu transcendentnej ikony. Relacja bezpośredniości jest zwrotna i wzajemna. Ikona jako uosobienie Maryi odpowiada takim samym przenikliwym zbliżeniem, stąd refleksja dziecka: „myślę że Ty także nie widzisz”³⁸. „Niewidoma” Maryja objawia *Magnificat*, „którego nie znają teologowie bo za bardzo widzą”.

W wierszu: *O szukaniu Matki Boskiej* poeta, podobnie jak dziewczynka, pomija widzenie: „wiem po ciemku, gdzie twarz Twoja i koral, / gdzie Twa rana, Dzieciątko i berło/ ręką farby sukni odgadnę”³⁹. Idzie jednak dalej – przekracza media dotyku, a intencje kieruje w intymną głębię, poza zmysłowy aspekt ikony, oświadcza: „lecz dopiero gdzieś za Swym obrazem/ żywa jesteś i milczysz ze mną”⁴⁰. O tej bliskości „za obrazem” można tylko mówić. Nie można jej manifestować, a tym bardziej pokazać, pozostaje już tylko czystą obecnością Transcendencji.

Zmierzamy do uwag końcowych. Poczyniona refleksja wykazuje źródła przestrzennego ujmowania osoby Maryi w poezji. Są to obrazy kulturowe, biblijne i wyznaniowe, a przede wszystkim trwałe, uniwersalne wzory, ukorzenione w ludzkiej naturze, w ludzkiej psychce, głównie w przestrzennych aspektach Wielkiej Kobiecości, obejmującej archetypy Wielkiej Matki oraz animy. W nich bywa doświadczana i wyrażana osoba Maryi Transcendentnej, dana jako realny przedmiot wiary.

Obok rozległej twórczości, nawiązującej do archetypowej wrażliwości i wyobraźni twórców i odbiorców wskazane też zostały utwory pozbawione konceptualizacji przestrzennych – przyrodniczych, kosmologicznych, widzialnych i wyrażalnych. Mowa o przywołanej w końcowej części wywodu dojrzałej liryce, która nie kreuje wizerunku Maryi wbrew możliwościom poznania, poetyckiego wysłowienia i języka, rezygnuje z nazbyt „ludzkich” sposobów wyrazu. Ich miejsce zajmuje prośba, oczekiwanie, autorefleksja, zawierzenie Transcendentnej Maryi. Dlatego ten typ poezji wymieniającej „ludzkie na boskie” w artystycznej proklamacji zasługuje na miano ikony w Marionowskim sensie.

³⁷ J. Twardowski, *Niewidoma dziewczynka*, [w:] *Prośba ...*, s. 117-118.

³⁸ Tamże.

³⁹ J. Twardowski, *O szukaniu Matki Bożej*, [w:] *Prośba ...*, s. 116.

⁴⁰ Tamże.

Bibliografia

- Antoniewicz K., *Pieśń majowa*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej*, oprac., posł. i wybór W. Tkaczuk, Warszawa 1991.
- Bolewski J., *Biała bogini, Czarna Madonna. Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005.
- Brandstatter R., *Hymn do Czarnej Madonny*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej*, oprac., posł. i wybór W. Tkaczuk, Warszawa 1991.
- Dudek Z. W., *Autonomia i tożsamość. Konfrontacja bohatera ze smokiem*, [w:] Z. W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa 2008.
- Encyklopedia katolicka*, t. 12, zespół A. Bednarek et al., Lublin 2008.
- Farkaš P., *Niewiasta obleczone w słońce* (Ap 12), „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 4.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Krzak Z., *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007.
- Lurker M., *Przesłanie symboli*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2011.
- Łopalewski T., *** [Pod Twoich rąk obronę ...] [w:] *Tysiąc twoich twarzy. Antologia polskiej poezji modlitewnej*, oprac. i wybór T. Śmiech, Z. Trzaskowski, Kielce 1993.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Matka Boska w poezji polskiej*, t. 1: *Szkice o dziejach motywu* i t. 2: *Antologia*, pod red. M. Jasińskiej, Lublin 1959.
- Miłosz Cz., *Piękna Pani*, [w:] tegoż, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002.
- Nadbrzeżny A., *Od Matki Odkupienia do Matki wszystkich wierzących. Mariologia Edwarda Schillebeeckxa*, Lublin 2005.
- Neumann E., *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2008.
- Obertyńska B., *Siewna*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej*, oprac., posł. i wybór W. Tkaczuk, Warszawa 1991.
- Pajor K., *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004.
- Pelikan J., *Maryja przez wieki*, Kraków 2012.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. III: *Nowy Testament*, Poznań 1975.
- Poczek J., *Ściga Cię moje serce*, [w:] tegoż, *Poezje*, Lublin 1984.
- Ratzinger J. kard. i Balthasar H. U. von, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymon, Kraków 2007.
- Ricoeur P., *Symbol daje do myślenia*, [w:] M. Philibert, *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei (szkic o twórczości i wybór tekstów)*, tłum. E. Bienkowska, Warszawa 1976.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

- Scheffczyk L. kard., *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, Kraków 2004.
- Sławiński J., *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, pod red. M. Głowińskiego i A. Okopień-Sławińskiej, Wrocław 1978.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I: *Kosmos*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1996.
- Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leona-Dufoura, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Syrokomla W. [L. Kondratowicz], *Oda XX do Najświętszej Panny* (parafraza z M. K. Sarbiewskiego), [w:] tegoż, *Wybór poezji*, seria 1, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1970, BN nr 54.
- Tresidder J., *Słownik symboli*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2001.
- Twardowski J., *Niewidoma dziewczynka*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej*, oprac., posł. i wybór W. Tkaczuk, Warszawa 1991.
- Twardowski J., *O szukaniu Matki Bożej*, [w:] *Prośba do Matki Boskiej*, oprac., posł. i wybór W. Tkaczuk, Warszawa 1991.

Outer space in Marian poetry

(summary)

This article aims at showing the sources of spatial recognition of Mary in poetry. These are cultural concepts, biblical and religious, and above all durable, versatile designs contained in the human psyche, mainly in the spatial aspects of the Great Feminine, which include the archetypes of the Great Mother and the anima. In Neuman writing (followed by C.G. Jung) Mary is localized at the peak of the Great Feminine transformation. Spatial and subconscious cultural factors that are framing it, appear in the poetic shapethus they occur to us „real”. Such approach involves Marian poetry’s proper attitude to faith towards the ultimate reality, which may be found in many poems written by M. K. Sarbiewski, L. Kondratowicz, K. Antoniewicz or B. Ober-tyńska). Other poets, for instance, Cz. Miłosz, R. Brandstaetter and J. Twardowski in return to a personal “reality” of Mary, exceed spatial, visible and expressible views in a direction “quite different”, completely transcendent what constitute the impassable limit of poetic knowledge and the limits of language. Under these conditions, the poets are opening up to a sense that is coming from the outside, from a source of transcendent Mary. Transcendence representation itself indicates that the line of poetry proves to hold the characteristics of an icon within the meaning which is presented by J. L. Marion. This in turn touches on the issues of the recognition of the transcendent Mary in spatial, cosmological and natural images literally derived from the human imagination. That is closer to the opposition and a lower than icon category of the idol.