

Aleksandra Mikinka

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Łódzki

e-mail: aleksandra.mikinka@filologia.uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-6000-8157

Magna Mater modernistów – kobiecość archetypiczna i inne aspekty boginiczności w epoce Młodej Polski

Wielka Bogini, Potrójna Bogini, Wielka Matka – to postać/idea/bóstwo, które w ciągu ostatniego półtorawiecza zostało na powrót „wskreszone” zarówno na gruncie rozmaitych badań naukowych, jak i obszarów kultury duchowej Zachodu. Fenomen popularności koncepcji Wielkiej Bogini analizowany jest z perspektywy różnych dyscyplin: psychologii, antropologii, historii religii etc. Postać *Magna Mater* inspirowała wyznawców współczesnych wierzeń neopogańskich, adeptów szkół ezoteryczno-filozoficznych i pojawia się nieustannie w najprzeróżniejszych, mniej lub bardziej ambitnych, tekstach kultury. Kazimiera Szczuka pisze, że Bogini stała się częścią naszej wyobraźni symbolicznej¹. Proces ten trwał przez ostatnich kilkadziesiąt lat i dzisiaj, w XXI wieku, szeroko pojęta „boginiczność” stanowi istotny i rozległy obszar *imaginarium communis*.

W dużym skrócie, korzystając z ustaleń Grażyny Lasoń-Kochańskiej, na obecny kształt zbiorowych wyobrażeń dotyczących Wielkiej Bogini (i świętej kobiecości *in genere*) miała wpływ specyficzna „moda na matriarchat”, która zapanowała w XIX wieku wraz z żywym zainteresowaniem pogańskimi religiami, ezoteryką i spirytyzmem. Autorka wymienia przede wszystkim eseje Julesa Micheleta (na przykład *Czarownica* z 1862 roku), Charlesa Godfrey’a

¹ K. Szczuka, *Bogini w dwudziestowiecznych powieściach*, „OŚKa” 1999, nr 1, s. 39–41.

Lelanda (*Aradia, ewangelia czarownic*, 1899 rok), studia z zakresu psychologii analitycznej Carla Gustava Junga i opisany przez niego archetyp Wielkiej Bogini Matki; a następnie dwudziestowieczne prace Margaret Murray, Mariji Gimbutas, Geralda Gardnera i Roberta Gravesa².

Ten ostatni autor jest szczególnie interesujący. W *Białej Bogini*, eseju pretendującym do dzieła naukowego, Graves twierdzi, iż kult płodnej Wielkiej Bogini przetrwał w ukryciu od paleolitu aż do czasów współczesnych, a jego ślady odnaleźć możemy w mitach, bajce magicznej, elementach folkloru i wierzeń ludowych, wreszcie – sztuce i poezji. Pisał bardzo sugestywnie, z pasją, porywająco: „Wielką Boginię znają – lub znały, a jedynie o niej zapomniały – wszystkie ludy Ziemi. Jej objawienia i początki ludzkiej wiedzy o niej giną w mgłach prehistorii”³; „[jest] jednością i dwójnią, i wielością. [...] jest Boginią Troistą: narodzinami, życiem i śmiercią, jest także Czwórcą: Dziewicą, Małżonką, Matką i Starką, i na koniec samą wielością: plejadą swych boskich przejawów”⁴.

Jego teorie dotyczące prehistorycznego matriarchatu, chociaż nigdy nie zostały potwierdzone wystarczającą liczbą dowodów, miały ogromny wpływ na znaczną część dzisiejszych religii neopogańskich, których centralną postacią jest Wielka Bogini, na przykład na brytyjską wicca tradycyjną⁵. Co więcej, do koncepcji żeńskiego, płodnego bóstwa, stojącego na równi z bogiem-mężczyzną, odwołują się współczesne ruchy feministyczne i ekologiczne. W postaci Wielkiej Bogini widzą one personifikację Ziemi (Gaja), natury, przyrody, a w czarownicy, wyznawczyni i kapłance Wielkiej Bogini – wojowniczkę zwalczającą opresyjny, patriarchalny system dyskryminujący świętą kobiecość, którego same wiedźmy były ofiarami w czasach „płonących stosów”.

Oczywiście – musiało minąć sto pięćdziesiąt lat, zanim koncepcja Wielkiej Matki uległa konkretyzacji i została ujęta w dzisiejsze ramy. U początków tego zjawiska – wielkiego powrotu i rehabilitacji żeńskiego bóstwa w kulturze – stoją przede wszystkim dziewiętnastowieczne teksty literackie i eseje filozoficzne. W związku z tym w niniejszym artykule przyjrzymy się tym utworom – mniej lub bardziej znanym – w celu odszukania w nich archetypu Wielkiej Bogini, który już wtedy zaczął inspirować twórczynie i twórców, co zaowocowało niezwykle interesującymi kreacjami i motywami literackimi, także na polskim gruncie.

² G. Lasoń-Kochańska, *Powrót Bogini? Przykłady funkcjonowania postaci Magna Mater w polskiej literaturze popularnej*, „Literatura Ludowa” 2019, nr 6, s. 13–25.

³ R. Graves, *Biała Bogini*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 7.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. J. Malita-Król, *Polscy wiccianie. Studium religii przeżywanej*, Kraków 2021.

Pankulturowy motyw *Magna Mater* znalazł się w orbicie zainteresowań rodzimych literaturoznawców, jednakże badania dotyczyły głównie utworów współczesnych i prowadzone były przede wszystkim w obrębie gatunku *fantasy*. W niniejszym artykule przyjmuję podobne metody badawcze (w szczególności z zakresu psychologii głębi), analizując wszakże teksty wcześniejsze, związane z przełomem XIX i XX wieku⁶.

W ujęciu Andrzeja Szyjewskiego, twórcy definicji pojęcia „Wielka Bogini”⁷ w Słowniku PWN, Wielka Matka zyskuje cechy bóstwa omnipotentnego, odpowiadając za rozmaite aspekty człowieczeństwa związane zarówno z życiem, jak i śmiercią (koncepcja *womb-tomb*⁸). Motyw boginiczny w literaturze może tedy zyskać bardzo różnorodne odsłony, w których pojawia się ona jako matka, jak też kochanka, czarodziejka, wróżka, wieszczka, odstręczająca starucha, wreszcie – sama Śmierć.

W dziewiętnastowiecznych tekstach kultury Wielka Bogini niekiedy ukazana jest bezpośrednio, a czasem ukryta pod postacią wybranej bohaterki bądź nawet zjawiska, alegorii czy scenerii. Wyjątkowo często młodopolscy poeci odwołują się także do postaci konkretnych antycznych bogiń, zwykle jednak jest to wyraz pewnego typu wyobraźni, modnego sztafażu, symbolicznej gry z odbiorcą – rzadziej autentycznej adoracji „Boga-Kobiety”.

Nierzadko Bogini zostaje w poezji reprezentantką i patronką świętej kobiecości, a także seksualności – żeńskiego pierwiastka poszukiwanego przez

⁶ Warto dodać, że nie traktujemy tutaj matriarchatu jako faktu historycznego, ponieważ oficjalnie jego istnienia nigdy nie udało się potwierdzić. Wielka Bogini jest w tym ujęciu nie tyle konkretnym bóstwem historycznym, co koncepcją psychologiczno-antropologiczną, postacią ze świata marzeń i wyobrażeń o kobiecie-bóstwie płodności, kobiecie Pannie – Matce – Mądrej Staruszce, życiodajnej, boskiej sile przenikającej Wszechświat, animie, jin, Śakti. W takim ujęciu literaturze XIX wieku przyglądali się dotychczas Wojciech Gutowski oraz Jan Porokop, przede wszystkim w odniesieniu do pisarstwa Tadeusza Micińskiego.

⁷ „Najwyższe bóstwo rolniczych kultur neolitycznych o wielu imionach, postaciach i funkcjach. Jako kreatywna siła kosmosu uznana za boginię uosabiającą potencję życia. Zgodnie z rekonstrukcjami neolityczna Bogini-Matka była dawczynią życia, opiekunką ziemi i jej płodów, karmicielką i uzdrowicielką, boginią rządzącą procesami wzrastania roślin oraz narodzinami i życiem, a także śmiercią i zmartwychwstaniem ludzi, przynoszącą nieśmiertelność i wyzwolenie. Panowała nad światem podziemnym i jego mieszkańcami. Znając tajemnice życia i śmierci, często była patronką kultów misteryjnych, matką mądrości i czarnej magii. Jej opiekuńcze łono było synonimem raj i odkupienia, celem ludzkich tęsknot za zbawieniem. Od strony negatywnej Bogini-Matka była związana z otchłanią, przerażającym światem śmierci, rozkładu i destrukcji. Jako władczyni nieuchronnej śmierci Bogini-Matka była także widziana w roli pani losu, zarówno w wymiarze kosmicznym, jak i jednostkowym, [...] prządki nici przeznaczenia” [A. Szyjewski, hasło: *Bogini-matka*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003].

⁸ M. Gimbutas, *The living Goddesses*, Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 55–71.

modernistów w celu osiągnięcia ostatecznego spełnienia, hermafrodytycznego zespolenia na linii on–ona.

Boginie stają się także patronkami młodopolskich poetek, które w bóstwie-kobiecie widzą inspirację, tropią to, co nazywano „pierwiastkiem kobiecości”⁹, a co świadczyć miało o żeńskiej sile, autentyczności, odwadze mówienia o sobie z „uświęconej”, wyzwolonej perspektywy.

Bogini bywa także przyrodą, *Terra Mater*, panteistycznym bóstwem przenikającym całą naturę, panią lasów i mórz, opiekunką księżycy, nocy i przynależnych jej stworzeń, psychopompów cienia (nietoperzy, kotów, czarnych psów, węży etc). Dlatego w poezji, ale też i na przykład młodopolskich baśniach, pojawia się pod postacią Dziewczyny-Wiosny, Królowej Tatry, matki-ziemi, słowiańskiej Dziewanny lub Dzidzieli. Niekiedy żeńska moc przyrody zyskuje cechy patriotyczne, jest matką-Polską, żywicielką i karmicielką rodaków, a innym razem jej kreacja wychodzi poza ramy narodowe i staje się po prostu Naturą, Ziemią, na kształt antycznej koncepcji Gai/Terry.

Skąd taka wielość reprezentacji? Jak pisze Erich Neumann:

Zanim w obrębie ludzkości różne zjawiska złożą się, tworząc ludzką postać Wielkiej Matki, możemy spotkać całą pełnię spontanicznie wynurzających się symboli [...] z wszystkich dziedzin natury – w jakiejś mierze sygnowane obrazem Wielkiego Macierzyństwa [...]. Ale taki krąg symboliczny nie otacza jednej postaci, lecz wiele, a zatem otacza on „Wielkie Matki” znane jako boginie, wróżki, istoty demoniczne, nimfy [...]; występując we wszelkiego rodzaju formach przejawu zbiegają się one w postaci „Wielkiej Matki”, ośrodkowym aspekcie Wielkiej Kobiecości¹⁰.

Przechodząc teraz do konkretnych reprezentacji umieszczonych w tekstach literackich, warto rozpocząć od analizy dramatów księdza Antoniego Szandlerowskiego *Tryumf* oraz *Paraklet*, gdzie odnaleźć możemy jedną z najciekawszych modernistycznych wizji Wielkiej Bogini¹¹.

W obu tekstach najistotniejszą, symboliczną postacią kobiecą jest Bożenna. O jej związku z ideą *Magna Mater* wspominał już, choć lapidarnie, Krzysztof Biliński, pisząc o „przypomnieniu archaicznego mitu kobiety-matki, ucieleśniającej w sobie kult płodności”¹². Inni literaturoznawcy do-

⁹ K. Szymczak, *Kazimiera Zawistowska (1870–1902) – zapomniana legenda Młodej Polski*, „Razdyński Rocznik Humanistyczny” 2017, t. 15, s. 245–254.

¹⁰ E. Neumann, *Wielka Matka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 21–22.

¹¹ Pisałam o tym szerzej w artykule pt. *Kobiecość uległa i kobiecość tryumfująca w dramatach Antoniego Szandlerowskiego*, w: *Poeta ze średniowiecznej ekstazy. Książki Antoni Szandlerowski (1878–1911)*, red. K. Badowska, D. Samborska-Kukuć, Łódź 2022, 97–110.

¹² K. Biliński, *Literackie przejawy modernizmu katolickiego w Polsce*, Gdańsk 1994, s. 55.

szukiwali się w znamienym imieniu kobiety oznaki „daru bożego”¹³, nie żeńskiego bóstwa *sensu stricto*. Tymczasem bezpośrednio w tekście (a właściwie w obu dramatach) znajdują się ustępy wyjaśniające, kim jest Bożenna. Podwójne „n” budzi skojarzenia z najważniejszymi żeńskimi bóstwami słowiańskiego panteonu: Dziewanną, boginią wiosny i życia, oraz Marzanną, boginią zimy i śmierci. Bożenna jest żeńskim bóstwem uosabiającym całą płodną naturę.

Historia dwojga kochanków w *Paraklecie* zyskuje wymiar mitologiczny. Nawiązuje nie tylko do Androgyne, boskiego zespolenia pierwiastka kobiecego i męskiego, ale także do idei „złotego matriarchatu”, czasów pokojowych rządów kobiet, bezpowrotnie minionych z chwilą powstania patriarchalnych religii. Dziewa-Bożenna jest – jak Wielka Bogini u Gravesa – natchnieniem poetów, muzą profetów, źródłem kobiecej (ale też i męskiej!) siły, sprawczości, woli. W swym monologu mówi:

O, Ziemi... Ziemi! Oto zstępuję ku tobie z nadświatów [...].
Zawisam dziś nad tobą, o wzgardzona Ziemi... [...]
Ja tron swój wzniosę na sercach... i – z serca! [...]
Już za wami doczesność z hukiem zatrzęsnięta...
A zasię nieśmiertelność rozwarła swe progi,
Co wiodą w prawieczny chram!
Tam jeden tylko tron...
Lecz władzę dzierżą – dwa bogi; Ja i On!...¹⁴

Idea „dwójni” bóstw, które pospołu władają światem – Boga i Bogini, Jego i Jej – rozwinięta zostaje w *Paraklecie*. Na płaszczyźnie „niebiańskiej” Boginię symbolizuje Sen, żeńska siła zsyłająca natchnienie Bogu Ojcu, doprowadzająca ostatecznie do „nowego porządku” – połączenia nie tylko żeńskiego i męskiego bóstwa, ale też – Boga i człowieka. Natomiast na ziemi, pośród ludzi, reprezentantką Wielkiej Bogini staje się znów Bożenna, tym razem czarownica, kapłanka „sakralnej miłości”, ucząca swego wybranka, Ziemica, że Boga poznać może nie tylko przez ascezę, ale również poprzez rozkosze fizyczne – motyw nieobcy modernistom, nawiązujący do wschodniej filozofii Tantry.

Wyrzekając się swojego rewersu – Bogini – Bóg Ojciec okazuje się z jednej strony okrutny, ale z drugiej – nieszczęśliwy. Okrucieństwo płynie z wyparcia tego, co powinien afirmować. Jak pokazuje autor *Parakleta*, świat rządzi

¹³ D. Samborska-Kukuć, *Helena Beatus – nie tylko „muza sakralna”*, „Teksty Drugie” 2019, nr 5, s. 289.

¹⁴ A. Szandlerowski, *Tryumf*, w: tenże, *Pisma Antoniego Szandlerowskiego*, t. 4: *Maria z Magdali, Tryumf*, Warszawa 1914, s. 185–188.

się zasadą opisywaną przez wyznawców Hermesa Trismegistosa jako Prawo Powiązania: „Jak na górze, tak i na dole; Jak na dole, tak i na górze”¹⁵. Gdy więc Bóg Ojciec z dramatu wreszcie łączy się w sposób symboliczny z Nią – Snem – Boginią, ludzie na Ziemi, dzięki połączeniu kobiet i mężczyzn, osiągają wieczną szczęśliwość – erę Parakleta¹⁶.

Wielka Matka, w podobnie omnipotentnym kształcie, co u Szandlerowskiego, pojawia się także u Tadeusza Micińskiego. W wierszu *Kniaz Włast* otrzymuje nawet to samo miano – Dziewa¹⁷. Na motyw *Magna Mater*, obsesyjnie dręczący wyobraźnię autora *Nietoty*, zwracali już uwagę niektórzy badacze jego twórczości: Wojciech Gutowski, Grzegorz Igliński, Jan Prokop.

Miciński nie tylko poszukuje Bogini w jej kobiecej, antropomorficznej formie. Często decyduje się też na umieszczenie rozmaitych *signum* świadczących o „boginiczności” przestrzeni, obrazowania, sztafażu. Lokalizuje swoje bohaterki w lasach – a więc miejscach związanych ze światem natury – oraz morzach i jeziorach, w kulturze symbolicznie skorelowanych z kobiecym żywiołem wody. Igliński pisze w tym kontekście o „upostaciowieniu tajemnicy przyrody, kryjącej się w gęstwinie lasów czy w głębinach mórz”¹⁸, o niepojętym, niebezpiecznym „duchu natury”¹⁹.

Jedną z kreacji boginicznych u Micińskiego jest Berenika z wiersza *Czarne Xsięstwo*. Na atrybuty jej władzy nad życiem i śmiercią (patrz: definicja Wielkiej Bogini Szyjewskiego) wskazuje tron, będący zarazem trumną, wzniesiona siłami natury tajemna świątynia, hymny grane jej przez „bezdroża”, a także orszak oddających jej cześć magów. Warto w tym kontekście przypomnieć historię ezoterycznych tradycji Zachodu: wszak to właśnie magowie i czarownice mieli być tymi, którzy oddają cześć pogańskiej, przedwiecznej Bogini, miast „nowemu” chrześcijańskiemu Bogu.

W wierszu mamy również do czynienia z typowo „boginiczną” scenerią oraz symboliką, do której elementów należą: noc, światło księżyca, kwiaty, jaskinia, węże. Igliński podkreśla także związek „czerni”, jako barwy dominującej w utworze, z kapłankami bogiń-matek płodności: Artemidy, Izdydy,

¹⁵ R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 120

¹⁶ Pokrewny motyw znajdujemy w opowiadaniu Gérarda de Nerval *Aurelia* (1855), gdzie ukochana bohaterka, martwa Aurelia, powraca po śmierci jako Bogini Matka, nowożytna Izda, Królowa Niebios-Madonna, która pomaga mężczyźnie osiągnąć przymierze z Bogiem i zbawienie.

¹⁷ T. Miciński, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Kraków–Wrocław 1984, s. 163.

¹⁸ G. Igliński, *Magia serca i słowa w modernistycznych snach i wizjach*, Warszawa 2005, s. 14.

¹⁹ Tamże.

Czarnej Madonny²⁰. Kolor ów przestaje wobec tego nosić znamiona li tylko funeralne, a zaczyna oznaczać płodność/żyzność czarnego łona, ziemi, kosmicznej przestrzeni.

W *Kainie*, wierszu pochodzącym z tego samego zbioru, Bogini również obdarzona została identyfikowanymi z nią kulturowo atrybutami: ma długie warkocze, dominuje wokół niej srebrna barwa, związana symbolicznie z księżycem, wychodzi z lasu, a jej twarz podmiot liryczny porównuje do „indyjskiej Bogarodzicy”²¹. Srebro w ezoterycznych tradycjach zachodu przyporządkowane jest kobiecie/Bogini – a złoto Bogu/słońcu/mężczyźnie.

Prokop w Wielkiej Bogini Micińskiego widzi często Panią Zagłady, śmierci, która poprzez inicjację podmiotu lirycznego wprowadza go w jakieś mroczne, tajemne misteria. W pierwiastku żeńskim badacz dostrzega „złowrogą moc”, „paraliżujący, groźny urok”²².

W twórczości Micińskiego przeplatają się ze sobą apostrofy o charakterze aprobatywnym: „Pani! jedyna moja – wszechświat w Tobie poznałem, bom go ukochał przez ciebie!”²³ z ustępami świadczącymi o lęku przed Kobietą-Naturą: „Byłaś mi czarnym bóstwem, co krwi i ofiary żąda”²⁴. Obraz *Magna Mater* „jest ambiwalentny – groźny, ale i fascynujący, budzi strach, ale i urzeka”²⁵. Prokop odwołuje się tutaj do Jungowskiej teorii archetypów. Do tych samych wniosków dochodzi Gutowski, pisząc: „Anima odsłania podwójne oblicze – kuszące i przerażające, ujawnia sakralną ambiwalencję bóstwa chtonicznego”²⁶. A jednak inicjacja, nawet poprzez ból i śmierć, ma swój wyższy cel, którym jest Poznanie. W mitologiach świata Bogini często kieruje bohatera-mężczyznę ku jakimś próbom, by finalnie uszlachetnić jego charakter, naucza go, odsłania misteria Życia i Śmierci, które pozostałyby dla niego zakryte, gdyby nie podjął wyzwania²⁷. Być może więc lęk podmiotu lirycznego przed świętą kobiecością, demonizacja, jakiej dokonuje, wynika z braku gotowości na zaakceptowanie Bogini/animy? Wszak wyznaje on: „Ach, rozkochały się w niej moje tęskne oczy – ach, – i zabrzączał łańcuch

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ T. Miciński, *Kain*, w: tegoż, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Kraków 1980, s. 52–61.

²² J. Prokop, *Żywioł wyzwolony. Studium o poezji Tadeusza Micińskiego*, Kraków 1978, s. 211.

²³ T. Miciński, *Król w Ossyaku*, w: tegoż, *Poezje*, s. 69–73.

²⁴ T. Miciński, *Kochankowie bogów*, w: tegoż, *Poezje*, s. 152.

²⁵ J. Prokop, *Żywioł wyzwolony*, s. 223.

²⁶ W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Warszawa–Poznań–Toruń 1980, s. 49.

²⁷ Więcej o tym na przykład w: J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013 lub w: A. Johns, *Baba Jaga. Tajemnicza postać słowiańskiego folkloru*, przeł. K. Byłów, Siedlce 2021.

mej ciemnicy”²⁸. A nieco dalej, ze skargą: „W mroku dumnym i bezgłównym ze strzaskaną harfą snów płynę – szukam jej – nie odnajdę już”²⁹. Podmiot liryczny próbuje przełamać swój lęk przed tym, co nieznanne – przed Boginią, próbuje połączyć się z nią, zaakceptować w pełni wszystkie jej aspekty, ale najczęściej ponosi klęskę, a to, co mogło być żyzne i płodne, zmienia się w scenierię śmierci, melancholii, upadku.

Do przedstawicieli późnego pokolenia młodopolan wyraźnie zafascynowanych starożytną myślą religijną należał także Edward Leszczyński. W zbiorze *Ballady i pieśni* z 1916 roku znalazł się cykl pt. *Pieśni dionizyjskie*. Jeden z wierszy stanowi inwokację do Wielkiej Bogini, którą Leszczyński decyduje się nazywać prasłowiańskim imieniem: Żywia. Wskazując na jej władztwo nad życiem i śmiercią, a także na związek z płodnością, nazywa ją „pragnień rodzicą”, „życia królowną”, panującą „na ziemi, morzu i w niebie”³⁰.

W podobny sposób do Wielkiej Bogini zwraca się Maryla Wolska. Ta poetka wyjątkowo upodobała sobie prasłowiański sztafaż. W cyklu *Ognie kupałne* znalazły się następujące zwroty do żeńskiego bóstwa, nazywanego czasem Mokoszą, czasem Dolą, niekiedy także Ładą: „I ciebie urodziwą, Pani gór, Złote Dziwo, ze szczytów, kędy władniesz wysoko, ognisk czerwienią chwalona, Wołam: [...] Ty jasna, Lelowa matko przekrasna, co w zbożu dostałem brodzisz, miłujesz, sycisz i rodzisz”³¹. W tomie *Dzban leśny* powtarza inwokację-modlitwę, wykrzykując: „Schyl się ty po mnie! O, nachyl się nisko! [...] Pani gór, Krasnodziewo, Lelujo!”³². W kolejnym wierszu Wolska wspomina także Żywię, o której pisał Leszczyński, czyniąc ją patronką nowożeńców i miłości zmysłowej: „A może nam Żywia na czoła weselne wianki powkłada?”³³.

Oprócz legendarnego, związanego z początkiem polskiej państwowości nastroju, ogromnie istotną rolę w „rodzimowierczych” utworach Wolskiej – nie tylko w poezji, ale i w dramacie *Swanta* – odgrywa także przyroda, co Magdalena Pocałun-Dydycz podsumowuje następująco: „Natura – co jest symptomatycznie dla poetyki młodopolskiej – przejawia się w każdym aspekcie utworu, jako *sacrum*, symbol pierwiastka kobiecego, życia i prze-

²⁸ T. Miciński, *Kain*, w: tegoż, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Kraków 1980, s. 52–61.

²⁹ Tamże.

³⁰ E. Leszczyński, *Żywio! cudowna błędnico...*, w: tegoż, *Ballady i pieśni*, Kraków 1916, s. 105, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/110923?id=110923> [dostęp 06.04.22].

³¹ M. Wolska, *Z gontyny*, w: tejże, *Z ogni kupałnych*, Lwów 1905, s. 13.

³² M. Wolska, *Żar-Ptak*, w: tejże, *Dzbanek malin*, Medyka 1930, s. 26.

³³ M. Wolska, *Stos*, w: tejże, *Dzbanek malin*, s. 43.

czucia śmierci”³⁴. Pojmowanie kobiecości, boskości i przyrody odsyła nas więc po raz kolejny do analizowanego archetypu.

Imiona znane z kultury prasłowiańskiej przywołuje także w strofach swych wierszy inna młodopolska poetka, Bronisława Ostrowska. Ta, w przeciwieństwie do Wolskiej, zdaje się reprezentować filozofię wyrażoną przez Dion Fortune, wielką inspiratorkę zachodniej myśli ezoterycznej i neo-religijnej: „Wszyscy bogowie są jednym Bogiem, a wszystkie boginie są jedną Boginią”³⁵, w utworach stosuje bowiem wymiennie imiona pochodzące z rodzimego, jak i obcego kręgu kulturowego, które odnoszą się wciąż do tej samej, archetypicznej postaci. Anna Wydrycka pisze: „w wielu twórczych momentach przyświecał poetce cel pokazania świata połączonego, potraktowanego jako jedność i całość, bez odrzucania niepasujących części. Synteza różnych wierzeń była jej szczególnie bliska [...]”³⁶.

W wierszu *Dziedzilia* Ostrowska opisuje narodziny słowiańskiej bogini Leli, „złotogłowej zbóż pani”, nad którą świeci „złote słońce”, jej wybrank-bóg. Bogini tańczy w kręgu ekstazy, w kręgu „wiecznego kochania”³⁷, dzierżąc atrybuty życia i płodności. Patronuje, jak Żywia u Wolskiej, przede wszystkim rozkoszom fizycznym, miłości dwojga młodych ludzi, tęsknocie za dotykiem, zespojeniem z kochankiem. Interesujący synkretyzm religijnych wątków pogańskich i chrześcijańskich można odnaleźć w wierszu *Hewa*, gdzie biblijna prakobietka: „drżąca szczęściem w słonecznej otoczy, Zwracała doń wód modrych zachwycone oczy, I pierwszą wieść żywota grała fali pluskiem, I dyszała jak piersią morzem srebrnołuskim”³⁸.

W zbiorze *Pierścień życia* ważną rolę odgrywa z kolei postać Izydy-Marii, synkretycznego żeńskiego bóstwa, dla którego Ostrowska chciała nawet stworzyć osobny *Modlitewnik*. Idea połączenia chrześcijańskiej Matki Boskiej – Marii z Nazaretu, z pogańską Królową Niebios, nie jest czymś nowym w historii religii. O związkach obu postaci i wielu atrybutach Izydy, Isztar, Diany i innych bogiń-matek, które przejął kult maryjny, pisał już w 1853 roku Alexander Hislop.

³⁴ M. Pocałun-Dydyca, *Twórczość literacka Maryli Wolskiej w latach 1893–1930*, Rzeszów 2015, s. 65. Nieopublikowana praca doktorska, <https://repozytorium.ur.edu.pl/handle/item/1227> [dostęp 06.04.22].

³⁵ R. Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, New York 1999, s. 184.

³⁶ A. Wydrycka, „Rymów gałązeczki skrzydlate...”. W *świecie poetyckim Bronisławy Ostrowskiej*, Białystok 1998, s. 149.

³⁷ B. Ostrowska, *Dziedzilia*, w: *tejże, Biała godzina. Wybór poezji*, wyb. i wstęp S. Lichański, Warszawa 1978, s. 34.

³⁸ B. Ostrowska, *Hewa*, w: *tejże, Pisma poetyckie*, Warszawa–Kraków 1910, s. 107.

Ostrowska wykorzystuje typowe dla postaci Wielkiej Bogini obrazowanie: przyobleka swoją bohaterkę w błękitny kolor (przynależny zarówno Marii, jak i Isztar), umieszcza ją w symbolicznym porządku marzeń i snów (jak wcześniej Szandlerowski), czyni ją Panią Gwiazd. Gwiazda Zaranna, *Stella Matutina*, to tytuł Matki Boskiej odziedziczony po bogini Isztar oraz Afrodycie (Wenus)³⁹. Z kolei *Stella Maris* było łacińskim określeniem Izdy. Ostrowska trzykrotnie powtarza strofę o „gwiazdzistym kwefie”⁴⁰ Marii Izdy. W jednym z kolejnych wierszy o incipicie *Niewyczerpanie, niestrudzenie...* zwraca się już wprost do Wielkiej Bogini słowami: „Harmonio święta, Pra-macierzy, Tyś zdroj żywota wiecznie świeży!”⁴¹, podkreślając jej płodny, życiodajny aspekt. Podobnie tutaj: „Zaworo prawdy, tajemna Isis złota! Z iluż gieźl cierpiący człek cię odmota, Nim wejrzysz weń słoneczną twarzą Żywota!”⁴². Określenie „tajemna Isis” nawiązuje do nauk Hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku oraz Towarzystwa Teozoficznego założonego przez Helenę Bławatską. O postaci tej niezwykle okultystki, szalenie popularnej w Europie na przełomie wieków, pisał m.in. Reymont. Bławatska w 1877 roku opublikowała dzieło pt. *Izis Odstonięta* – okultystyczno-filozoficzny traktat dotyczący religijnego synkretyzmu. Odwołania w analizowanej tu poezji wynikają zapewne z faktu, iż Ostrowska wraz z córką były członkiniami polskiego odłamu Towarzystwa Teozoficznego⁴³. Jej wizja boskości, *sacrum*, była wizją zainspirowaną myślą teozoficzną i antropozoficzną.

Nie tylko w poezji, ale również w młodopolskich baśniach Wielka Bogini okazuje się znaczącym tropem literackim. W zbiorze *Baśnie wiosenne* autorstwa Aleksandra Szczęsnego znalazła się historia pt. *O siostrze Dziewannie, braciszku Wędrotku i staruszcze Tęsknicy*⁴⁴. Mała bohaterka baśni ma za patronkę i imienniczkę słowiańską boginię-dziewicę, rodzimy odpowiednik greckiej Artemidy. W tekście patronuje jej księżyc, noc – pierwiastek boginiczny, kobiecy. Skrzynia Dziewanny z kolei skrywa w swym zamkniętym wnętrzu

³⁹ *Mitologie Świata – Ludy Mezopotamii*, red. G. Skibicka, Warszawa 2008, s. 46–47.

⁴⁰ B. Ostrowska, *Maryi Izdy gwiazdzisty kwef...*, w: tejsze, *Pisma poetyckie. Tom IV*, Warszawa 1933, s. 89.

⁴¹ B. Ostrowska, *Niewyczerpanie, niestrudzenie...*, w: tejsze, *Pisma poetyckie*, s. 92.

⁴² B. Ostrowska, *Ślimaczku ducha, zasklepiający bólu...*, w: tejsze, *Pisma poetyckie*, s. 100.

⁴³ M. Rzeczycka, K. Arciszewska-Tomczak, *Z dziejów polskiej antropozofii*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939, t. 1: Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk-Sopot 2019, s. 156.

⁴⁴ Więcej w moim artykule pt. *Metafizyczne wędrówki ku źródłom poznania w zapomnianych baśniach Aleksandra Szczęsnego*, w: *Sacrum w literaturze dziecięcej i młodzieżowej*, red. A. Nosek, M. Wosnitzka-Kowalska, Kraków 2021, s. 257–272.

tajemnicę, niczym kobiece łono, łono Bogini Matki. Te konotacje przybierają na sile w toku fabuły: skrzynia bowiem w rzeczywistości należy do bogini Tęsknicy, a zdobył ją na morzu ojciec dzieci, rybak. Ich zadaniem jest zwrócić artefakt właścicielce, a droga do niej wiedzie przez wiele niebezpieczeństw, pokus, manowców. Szczęsny „ukrywa” więc tropy Bogini w tekście utworu, rozsiane pomiędzy rozmaite wątki. W baśni mamy do czynienia z Potrójną Boginią: dziewczicą w osobie dziewczynki, Dziewanny, matką w postaci rodzicielki wędrującego rodzeństwa, oraz Staruchy – smętnej Tęsknicy, czyhającej na ich życie niczym rosyjska Baba Jaga. Sam motyw podróży (*questu*), w którą wyruszają dzieci, znany zarówno z baśni, jak i bajki magicznej, stanowi odwołanie do labiryntu, spirali, inicjacji duchowej. To misterium, któremu patronuje Bogini jako władczyni życia i śmierci.

Na *quest* udaje się także bohater innej młodopolskiej baśni pt. *Walek* autorstwa Jadwigi Chrząszczewskiej (1896)⁴⁵. Wyruszając w drogę w poszukiwaniu zaginionej matki, Walek realizuje uniwersalny monomit o nierozzerwalnym związku *Magna Mater* z synem – młodym bogiem. Tropy „boginiczne” są zresztą obecne także w dalszej części opowiadania. Już na początku swojej Drogi, po przekroczeniu magicznej granicy lasu, Walek spotyka Boginię w postaci Staruchy, archetypicznej Mądrej Baby, będącej w istocie jednym z wcieleń Potrójnej Bogini. Z początku nie dostrzega jej prawdziwego oblicza, myśląc, że jest miejscową „babiną”. To ona: „królowa orzechów”, „śmieszka lasu”, „leśna wróżka”⁴⁶ – po raz pierwszy informuje chłopca o tym, co stało się z jego zaginioną matką. Okazuje się, że porwał ją Król Mrozu. Aby odzyskać matkę, Walek musi odnaleźć Królestwo Mrozu, po drodze zwycięsko przechodząc rozmaite próby, które ostatecznie uczynią go godnym miana bohatera i śmiałka. Po drodze otrzymuje od Bogini rozmaite dary: broń zrobioną z igiełki sosny (przynależną więc do świata natury), pożywienie oraz gołębicę, będącą psychopompossem asystującym chłopcu w czasie wędrówki. Ostatecznie to dzięki jej pomocy i wskazówkom chłopiec odnosi zwycięstwo nad królem mrozu – a więc śmiercią.

Typowo młodopolską baśnią Piotra Własta, czyli Marii Komornickiej, jest *Andronice*, o wyraźnie przebóstwionej kreacji głównej bohaterki. Autorka polemizuje w niej z wyobrażeniem kobiety jako kogoś zwierzęcego, gnanego popędami, przenosząc kategorię kobiecości *in genere* w sfery wyższe, boskie – podobnie jak Szandlerowski. *Andronice* pragnie wzbić się ponad erotyzm,

⁴⁵ Więcej w moim artykule pt. *Jadwiga Chrząszczewska (1853–1935). Wybrane wątki życia i twórczości*, „Wiek XIX” 2020, R. LV, s. 131–146.

⁴⁶ J. Chrząszczewska, *Walek. Opowiadanie fantastyczne dla młodzieży*, Warszawa 1896, s. 17.

ponad potrzeby ciała, by stać się istotą bardziej eteryczną, niż erotyczną⁴⁷. Ważny motyw baśni stanowi także tęsknota za androgynią, tak typowa dla epoki. W tym ujęciu bóstwo byłoby połączeniem dwu biegunów: męskości i żeńskości, bogów i bogiń, razem tworzących Androgyna, Ardhanaiśwarę, Absolut.

Modernizm ukształtował dwa modele kobiecości: w jej aspekcie twórczym i aspekcie destrukcyjnym. Podobnie Neumann patrzy na archetyp Wielkiej Bogini, porównując ją z ziemią. W pierwszym przypadku Święta Kobiecość jest płodna, inspirująca, życiodajna – w drugim krwiożercza, jałowa, śmiertcionośna. Echa takiego postrzegania kobiecości są wyraźne w młodopolskich kreacjach bohaterek, z jednej strony wspierających mężczyznę, z drugiej dążących do jego zagłady⁴⁸.

To dlatego niekiedy w utworach rodzimych poetów odnajdujemy Boginię o twarzy Kali, krwiożerczej Lilith, Salome czy nawet hybrydy kobiety i zwierzęcia, haprii, lamii, sukkuba. Wszystkie one stanowią reprezentację negatywnej strony archetypu, jego niszczącego, destrukcyjnego aspektu. Najczęściej dochodzi on do głosu wtedy, gdy patriarchalny system wartości zauważa Boginię-kobietę, lecz pragnie pozbawić ją mocy sprawczej, poskromić, ujarzmić, podporządkować idei Boga-mężczyzny i męskiemu władztwu. Stąd w pisarstwie Przybyszewskiego Wielka Bogini zyskuje cechy modliszki, potwora, *vagina-dentata*, zagrażającej męskiemu porządkowi świata. Zamiast życiodajnej, płodnej siły, stanie się projekcją lęków, a zarazem pragnień poety. W poemacie *Androgyne* wszystkie atrybuty Bogini z – jak w poprzednich przykładach – życiodajnych, ulegają przekształceniu na infernalne, drapieżne. Kwiaty są tutaj „potwornym splecionym węzowiskiem”⁴⁹, wyglądają „jak potworne czaszki ludzkie”⁵⁰ – przymiotnik „potworny” wielokrotnie powraca w tekście. Kobiety-niewolnice oraz kobiety-boginie widziane w gorączkowych majakach przez bohatera także wyposażone są w bardzo znamienne atrybuty Bogini, na przykład złote węże oplatające ramiona, jak na słynnym wizerunku Wężowej Bogini z Knossos⁵¹. Mężczyzna wznosi modły do Isztar (Asztarte), patronki świętej prostytutki, bogini żądź cielesnych, która w tradycji chrześcijańskiej zyskała demoniczne cechy Nierządnicy Babilońskiej:

⁴⁷ Por. M. Z. Bukala, *Andronice Marii Komornickiej – między kreacją femme fatale a gnostycką transgresją*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2014, nr 32, s. 175–198.

⁴⁸ Por. m. in. W. Gutowski, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków 1997.

⁴⁹ S. Przybyszewski, *Androgyne*, w: tegoż, *Poematy prozą*, Kraków 2003, s. 387.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 389.

Matko miłości, coś mi jadem pragnień i tęsknoty przegryzła serce, ogień namiętnych szałów rozlała w żyłach moich – matko jedyna, co z strun duszy mojej rwiesz bolesne jęki i krzyki tęsknoty, straszna matko, co ciało moje rozciągasz w piekielnej gorączce daremnych żądz, bądź pozdrowiona! O Asztaroth! Asztaroth!⁵².

O ciemnym, złym obliczu bogini Neuman pisze: „Negatywny aspekt charakteru żywiołowego wyłania się raczej z doświadczenia wewnętrznego, z lęku, trwogi, i grozy powstającej w obliczu niebezpieczeństwa związanego z Wielką Kobiecością”⁵³. Rozwierające się łono ziemi skazujące człowieka na porażkę i śmierć to zatem owa „potworna” wagina Przybyszewskiego, modliszka, kobiecość „żądata ofiary”. Nie jest już Boginią dwoistości, związaną z różnymi, dobrymi i złymi, aspektami życia. Pozostają jedynie te ostatnie – złe, trudne, okrutne doświadczenia, którym patronuje.

Nie tylko Przybyszewski nawiązuje do Bogini Śmierci. Berent w *Żywych kamieniach* kreśli wizję Kybele, frygijskiej bogini, której kapłani dokonywali aktu samokastracji: „wpadł oto w objęcia matki ziemi samej: w polipie ramiona Cybeli wielopiersnej”⁵⁴. Piersi, będące przecież symbolem „macierzyństwa karmiącego”, tutaj zredukowane zostają do roli odstręczających „polipów”, czyhają na bohatera w pułapce, do której wpada.

Typowym przekładem przebóstwionej *femme fatale* jest również wampiryczna Miss Daisy wykreowana przez Władysława Reymonta.

Do innej mrocznej Bogini świata podziemnego, Persefony, nawiązuje Wacław Berent w *Oziminie*. W okresie Młodej Polski ów wegetatywny mit przemiany, wokół którego w starożytnej Grecji ukształtował się słynny kult misteryjny w Eleusis, staje się ważnym motywem literackim. Do postaci Kore/Persefony żegnającej się z Demeter nawiązuje także Wyspiański w *Nocy listopadowej*, jak również Leopold Staff w wierszu *Miłość w czerni*, gdzie „czarnowłosa, smutna Persefona”⁵⁵ staje się znakiem żałoby. Czabanowska-Wróbel podkreśla jednak, że „jej ukryta obecność zaznacza się bezimiennie w całej twórczości [Staffa – dop. A.M.], wszędzie tam, gdzie myśl o śmierci podąża śladem stopy antycznej [...]”⁵⁶. Persefona staje się znamienym dla modernizmu symbolem smutku i utraty, melancholijną madonną wnoszącą w atmosferę utworu tchnienie grobu, podziemi.

⁵² *Androgyne*, s. 391.

⁵³ E. Neumann, *Wielka Matka*, s. 155.

⁵⁴ W. Berent, *Żywe kamienie*, Warszawa 1922, s. 323.

⁵⁵ L. Staff, *Miłość w czerni*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, t. II, Warszawa 1967, s. 248.

⁵⁶ A. Czabanowska-Wróbel, „Wspomnienie Persefony...”. *O dwoistości w poezji Leopolda Staffa*, w: tejże, *Sprzeczne żywioły. Młoda Polska i okolice*, Kraków 2012, s. 67.

Wielka Bogini, w swoich różnokierunkowych, zawikłanych i złożonych aspektach, pojawia się w literaturze przełomu XIX i XX wieku zbyt często, by mówić o jednostkowych przypadkach czy wyjątkach. Należałoby raczej zauważyć pewną klarującą się tendencję właściwą owej epoce, tendencję zainspirowaną zresztą zachodnimi trendami. Fascynacja mitologią, naturą, a wobec tego i boginicznością, sięga już romantyzmu, dopiero jednak czasy modernizmu przynoszą wielość reprezentacji, kreatywnych koncepcji, bogactwo zaskakujących motywów i wątków. Ze względu na ograniczoną przestrzeń artykułu zwrócono tutaj uwagę na niektóre z nich, warto jednak mieć świadomość, że wybrane przykłady nie wyczerpują tematu. *Magna Mater* jest szczególnie ważną figurą młodopolskiej wyobraźni artystycznej, a bezpośrednie lub pośrednie odwołania do niej pojawiają się w tej epoce częściej niż we wszystkich innych okresach literackich. Chyba dopiero współcześnie Wielka Bogini powraca na karty literatury pięknej, zniknąwszy stamtąd na większość dziesięcioleci XX wieku. Czas pokaże, czy będzie to powrót chwilowy, czy długotrwały.

Bibliografia

- Berent Waclaw (1922), *Żywe kamienie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska.
- Biliński Krzysztof (1994), *Literackie przejawy modernizmu katolickiego w Polsce*, Gdańsk: Wydawnictwo Marpress.
- Bugaj Roman (1991), *Hermetyzm*, Wrocław: Wydawnictwo Orion.
- Bukała Marta Zofia (2014), *Andronice Marii Komornickiej – między kreacją femme fatale a gnostycką transgresją*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 32, s. 175–198.
- Campbell Joseph (2013), *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Chrzęszczewska Jadwiga (1896), *Walek. Opowiadanie fantastyczne dla młodzieży*, Warszawa: Nakład G. Sennewalda.
- Czabanowska-Wróbel Anna (2012), „Wspomnienie Persefony...”. *O dwoistości w poezji Leopolda Staffa*, w: A. Czabanowska-Wróbel, *Sprzeczne żywioły. Młoda Polska i okolice*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gimbutas Marija (2001), *The living Goddesses*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Graves Robert (2008), *Biała Bogini*, przeł. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Gutowski Wojciech (1980), *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Warszawa–Poznań–Toruń: Wydawnictwo PWN.

- Gutowski Wojciech (1997), *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hutton Ronald (1999), *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, London: Oxford University Press.
- Igliński Grzegorz (2005), *Magia serca i słowa w modernistycznych snach i wizjach*, Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Johns Andreas (2021), *Baba Jaga. Tajemnicza postać słowiańskiego folkloru*, przeł. K. Byłków, Siedlce: Muzeum Mitologii Słowiańskiej.
- Konopnicka Maria (1896), *O krasnoludkach i sierotce Marysi*, Warszawa: Nakładem M. Arcta.
- Kurek Jagoda (2020), *Dziewanna – ognisty aspekt archetypu dzikiej kobiety*, „Gniazdo – rodzima wiara i kultura”, 1(20), s. 4–10.
- Lasoń-Kochańska Grażyna (2019), *Powrót Bogini? Przykłady funkcjonowania postaci Magna Mater w polskiej literaturze popularnej*, „Literatura Ludowa”, nr 6, s. 13–25.
- Leszczyński Edward (1916), *Ballady i pieśni*, Kraków: Centralne Biuro Wydawnictw N.K.N.
- Linkner Tadeusz (1991), *Mitologia słowiańska w literaturze Młodej Polski*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Linkner Tadeusz (2007), *Słowiańskie bogi i demony*, Gdańsk: Wydawnictwo Marpress.
- Malita-Król Joanna (2021), *Polscy wiccianie. Studium religii przeżywanej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Matuszek Gabriela (2008), *Stanisław Przybyszewski – pisarz nowoczesny. Eseje i proza – próba monografii*, Kraków: Universitas.
- Matuszek Gabriela (2014), *Maski i demony wczesnego modernizmu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Miciński Tadeusz (1984), *Poezje*, oprac. J. Prokop, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Mikinka Aleksandra (2021), *Metafizyczne wędrówki ku źródłom poznania w zapomnianych baśniach Aleksandra Szczęsnego*, w: *Sacrum w literaturze dziecięcej i młodzieżowej*, red. A. Nosek, M. Wosnitzka-Kowalska, Kraków: Universitas.
- Mikinka Aleksandra (2022), *Kobiecość uległa i kobiecość tryumfująca w dramatach Antoniego Szandlerowskiego*, w: *Poeta ze średniowiecznej ekstazy. Książki Antoni Szandlerowski (1878–1911)*, red. K. Badowska, D. Samborska-Kukuć, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Neumann Erich (2008), *Wielka Matka*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ostrowska Bronisława (1933), *Pisma poetyckie*, Warszawa: Wydawnictwo J. Mortkowicza.
- Ostrowska Bronisława (1978), *Biała godzina. Wybór poezji*, wyb. i wstęp S. Lichański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pocałun-Dydyca Magdalena (2015), *Twórczość literacka Maryli Wolskiej w latach 1893–1930*, Rzeszów, <https://repozytorium.ur.edu.pl/handle/item/1227> [dostęp 06.04.22].
- Prokop Jan (1978), *Żywioł wyzwolony. Studium o poezji Tadeusza Micińskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Przybyszewski Stanisław (2003), *Poematy prozą*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Rzeczycka Monika, Arciszewska-Tomczak Katarzyna (2019), *Z dziejów polskiej antropozofii*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890–1939*, t. 1: *Teozofia i antropozofia*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk–Sopot: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 131–210.
- Samborska-Kukuć Dorota (2019), *Helena Beatus – nie tylko „muza sakralna”*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 339–361.
- Staff Leopold (1967), *Poezje zebrane*, t. II, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Szandlerowski Antoni (1914), *Pisma Antoniego Szandlerowskiego*, t. 4: *Maria z Magdali, Tryumf*, Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Szczuka Kazimiera (1999), *Bogini w dwudziestowiecznych powieściach*, „OŚKa”, nr 1, s. 39–41.
- Szyjewski Andrzej (2003), *Bogini-matka*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szymczak Karolina (2017), *Kazimiera Zawistowska (1870–1902) – zapomniana legenda Młodej Polski*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. 15, s. 245–254.
- Wolska Maryla (1905), *Z ognia kupałnych*, Lwów: Drukarnia Słowa Polskiego.
- Wolska Maryla (1930), *Dzbanek malin*, Medyka: Biblioteka Medycka.
- Wydrycka Anna (1998), „*Rymów gałązeczki skrzydlate...*”. *W świecie poetyckim Bronisławy Ostrowskiej*, Białystok: Białostocka Biblioteka Polonistyczna.

Magna Mater of Modernists: Archetypal Femininity and Other Aspects of Goddessness in the Young Poland Era

Abstract

The Great Goddess is a figure/idea/deity that has been “resurrected” again and again over the past century and a half, both in the context of various scholarly studies and Western spirituality. The popularity of the concept of the Great Goddess is analyzed from the perspective of various disciplines: psychology, anthropology, history of religion, etc. The origins of this phenomenon – the great return and vindication of the female deity in culture – lie primarily in the 19th-century literary texts and philosophical essays. The pancultural motif of Magna Mater has already captured the attention of Polish literary scholars, but the research has mainly concerned contemporary works and has concentrated primarily on the fantasy genre. Drawing in particular from the field of depth psychology, the author of the article adopts similar research methods to analyze works from the turn of the 19th and 20th centuries. She seeks to discover in them the archetype of the Great Goddess, which already at that time began to inspire female and male artists. This resulted in extremely interesting literary creations and motifs, including Polish works.

Keywords: Magna Mater, feminism, archetypes, 19th-century literature, poetry of Young Poland