



GRAŻYNA LASOŃ-KOCHAŃSKA
Akademia Pomorska w Słupsku

**POWRÓT BOGINI? PRZYKŁADY FUNKCJONOWANIA POSTACI MAGNA MATER W POLSKIEJ
LITERATURZE POPULARNEJ**

Wobec koncepcji Wielkiej Matki

Według sporej grupy historyków religii, archeologów i antropologów kultury przejście ze zbieracko-łowieckiego paleolitu do rolniczego neolitu cechowało się rozwojem kultu Wielkiej Bogini Matki, która dawała oraz zabierała życie roślinom, zwierzętom i ludziom. Pojawienie się tej postaci w historii kultury związane było ze wzrostem znaczenia kobiet oraz symboliki kobiecej (Szyjewski 2010: 124). Większość zwolenników istnienia religii *Magna Mater* (o których za chwilę) opowiada się również za matriarchatem jako panującym ówczesnie systemem społecznym. Ich koncepcje, zapoczątkowane u schyłku XIX wieku, mimo przetaczających się co jakiś czas fal krytyki, przetrwały do wieku XXI. Jak pokazuje Maciej Szymkiewicz, zostały zaadaptowane przez różne dziedziny humanistyki, a z czasem stały się „pożywką” dla kultury popularnej (Szymkiewicz 2010).

Na spopularyzowanie idei Bogini szczególny wpływ miało kilka prac. Najwcześniejszą była słynna *Czarownica* Julesa Micheleta, dzieło, w którym podjętej przez autora kulturowej analizie tytułowej postaci towarzyszy sformułowane w sposób mniej lub bardziej wyraźny przekonanie, że europejskie czarownictwo czerpało ze starożytnych religii pogańskich zdominowanych przez pierwiastek kobiecy (Michelet 1993). Niewiele później ukazało się dzieło amerykańskiego folklorysty Charlesa Godfrey'a Lelanda *Aradia. Ewangelia czarownic*. Stanowiło ono redakcję rzekomego manuskryptu włoskiej „czarownicy” Maddaleny, znanej autorowi osobiście i będącej czciocielką bogini księżycy Diany oraz boga słońca Lucyfera. Ten pradawny kult miał przetrwać w szczątkowej formie aż do przełomu XIX i XX wieku (Leland 2011). Kolejna istotna książka to wydany w 1921 roku *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej* Margaret Murray. Brytyjska archeolog i antropolog, podobnie jak Leland, twierdziła, że na naszym kontynencie przetrwała religia Diany i jej męskiego odpowiednika rogatego boga Dianosa (lub Janusa). Jej wyznawcy, wypierani przez chrześcijaństwo, rozproszyli się po Europie, a stosowane przez nich praktyki w okresie wczesnego średniowiecza zostały zinterpretowane przez Kościół jako satanistyczne. Dowodów na to dostarczają, według autorki, spójne zeznania kobiet podczas procesów o czary (Murray 2016). Jednak najbardziej istotna dla spopularyzowania idei kobiecego bóstwa okazała się opublikowana w 1948 roku i przetłumaczona na wiele języków *Biała Bogini* angielskiego pisarza, poety i filologa klasycznego, Roberta Gravesa (Graves 2000). Choć z powodu poetyckiego języka i braku aparatu naukowego trudno ją uznać za pracę naukową, okazała się tak sugestywna, że zapoczątkowała swoistą, współczesną recepcję postaci Bogini. Według autora kult żeńskiego bóstwa, sięgający korzeniami paleolitu, nie tylko przetrwał do średniowiecza, ale rozprzestrzenił się z okolic basenu Morza Śródziemnego do centralnej, zachodniej i północnej Europy, znacząco wpływając na naszą kulturę. Graves twierdził również, że zarówno mity greckie, jak poezja, w swoich pierwotnych wersjach nosiły cechy religii matriarchalnych i dopiero w epoce późnominojskiej, pod wpływem najeźdźców z Azji, zostały zastąpione wariantami patriarchalnymi (Graves 2000: 34). Bardzo duży wpływ na koncepcję matriarchatu i Bogini wywarły prace litewskiej archeolog Mariji Gimbutas, w których prezentowała ona wizję tzw. Starej

Europy (*Old Europe*) – prokobiecej, wysoko rozwiniętej cywilizacji sprzed nadejścia agresywnych plemion z Kaukazu i Ukrainy, przynoszących z sobą religie zdominowane przez pierwiastek męski (Gimbutas 1982).

Jak podkreśla Szymkiewicz, kontekstem do przyjęcia teorii Bogini stały się prace z zakresu psychologii analitycznej (Szymkiewicz 2010: 33). Carl Gustav Jung, konstruując archetyp Wielkiej Matki, szukał przecież jego źródeł w różnych mitologiach, kojarzonych z uniwersalizowanymi doświadczeniami ludzkości (Jung 1992: 3-47). Jeszcze dalej poszedł uczeń Junga, Erich Neumann. W swej pracy *Wielka Matka* przedstawił etapy rozwoju ludzkiej psychiki w wymiarze nie tylko indywidualnym, ale i ewolucyjnym, odnosząc je do kobiecej symboliki różnych artefaktów kulturowych na przestrzeni dziejów (Neumann 2008). Jego koncepcja to rodzaj „psychohistorii” archetypu Matki, zarówno w pozytywnym, jak negatywnym jego aspekcie (Szymkiewicz 2010: 34). Postać Bogini stała się więc faktem psychologicznym, nawet jeśli nie była faktem historycznym. Wkrótce sięgnęły po nią powstające w połowie XX wieku ruchy neopogańskie (Wicca), łączące feminizm z ekologią i rytuałami religijnymi wyrastającymi z wielu tradycji (Benka 1993, Mijas 2011).

Tak, w dużym skrócie, prezentuje się Zachodni kontekst recepcji idei Bogini. Ma ona wielu zwolenników również wśród polskich badaczy. Zaskakujące jest jednak to, że ich hipotezy dotyczą także religii Słowian. Andrzej Szyjewski ukazuje społeczność prasłowiańską jako znajdującą się pod wyraźnym religijnym wpływem pierwiastka kobiecego. Na poparcie swoich tez przywołuje Evilo Gaspariniego, zdaniem którego system społeczny naszych przodków był matrylinearny. Zrównując matrylinearyzm z matriarchatem włoski uczyony tropi ślady żeńskiego bóstwa w takich postaciach jak Mokosz, Marzanna, a nawet Baba Jaga (Szyjewski 2010: 125). Wśród polskich religioznawców podobną tendencję reprezentuje Włodzimierz Szafrąński, dla którego obecność sięgającego neolitu żeńskiego bóstwa opiekuńczego w Europie Środkowej wydaje się niekwestionowana. Zajmowało ono centralne miejsce w kulturze wejherowsko-krotoszyńskiej, datowanej mniej więcej na połowę ostatniego tysiąclecia p.n.e. Pomorska Bogini była zarówno panią życia, jak i śmierci, a jej kult związany był ze sferą lunarно-htonіczno-akwaticzną. Oprócz utrwalonego później w kulturze związku kobiety z wodą, księżycem i ziemią, autor przypisuje żeńskiemu bóstwu również cechy solarne, w mitologiach indoeuropejskich zdecydowanie związane z męskością (Szafrąński 1987: 191). Szafrąński uważa wiarę w kobiece bóstwo za niezwykle trwałą. Spadkiem po niej w Polsce ma być niespotykana wśród innych chrześcijan skłonność do kultu maryjnego (Szafrąński 1987: 390-391).

Za ideą Bogini opowiada się także antropolog Andrzej Wierciński, choć w swych rozważaniach wychodzi poza kultury słowiańskie. Badacz twierdzi, że zarówno system religijny jak społeczny w neolicie zdominowany był przez pierwiastek kobiecy. Panował matriarchat, a wyobraźnia religijna zorientowana była na kobiecość, co wykazuje analiza symboliki ciał niebieskich i zwierząt, dokonana przez autora (Wierciński 1994). Za matriarchatem optuje także Zygmunt Krzak, traktujący wiarę w Boginię jako religię uniwersalną, wyrażoną między innymi przez symbolikę megalitów (Krzak 1994, Krzak 2001). Autor *Megalitów świata* rozwija swą koncepcję w interdyscyplinarnej pracy *Od matriarchatu do patriarchy*, analizując ją w aspekcie historycznym, religioznawczym i psychologicznym (Krzak 2007).

O śladach kobiecego kultu w kulturze polskiej i europejskiej przekonują także prace o orientacji kulturoznawczej. Można tu wymienić istotny dla feministycznego nurtu badań artykuł Jolanty Brach-Czajny *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*, w którym uczona podejmuje próbę zrozumienia matriarchalnej duchowości (Brach-Czajna 1997).

Do książek o charakterze popularnonaukowym należą z kolei *Trzy kolory Bogini* sławistki Anny Kohli. Ślady obecności żeńskiego bóstwa odnajduje ona na przykład w niemieckich klechdach, które były ponoć tak przesiąknięte pogańską symboliką boginiczną, że w XVI i XVII wieku opowiadanie ich w wiejskich izbach, przy kobiecym tkaniu czy przędzeniu, było oficjalnie zabronione (Kohli 2007: 21). Autorka dostrzega również relikty kultu Bogini w baśniach rosyjskich, a nawet w polskim folklorze. Dopatruje się w zwyczaju obchodzenia Zielonych Świątek pozostałości misteriów związanych z płodnościowym aspektem kobiecego bóstwa, a w kaszubskiej pieśni o Welewicie zauważa wymiar związany ze śmiercią i odrodzeniem życia (Kohli 2007: 168, 181). Wydaje się, że ślady Bogini przetrwały również w ludowych opowieściach z rejonu Pomorza. *Magna Mater* przeszła w nich oczywiście proces desakralizacji, przestała być zasadą organizującą świat, istnieje jednak w rozproszony formie i zmienionym przez chrześcijaństwo znaczeniu (Lasoń-Kochańska 2008).

Na przeciwnym biegunie rozważań sytuują się koncepcje odrzucające możliwość istnienia religii z centralnym pierwiastkiem kobiecym, choć jest ich zdecydowanie mniej. Jeśli chodzi o obszar słowiański wymienić trzeba Aleksandra Brücknera. W *Mitologii słowiańskiej i polskiej* badacz ten autorytatywnie stwierdza, że boginie u nas „ani na chwilę »panować« nie mogły; nigdy by do tego nie dopuścił Słowianin, zawsze o »babie« bardzo niewysokiego mniemania będący.” (Brückner 1985: 294). Wśród nowszych prac odnoszących się do europejskiego obszaru badań, zwraca uwagę artykuł przywoływanego już Szymkiewicza, wyczerpująco i wieloaspektowo, choć krytycznie, ustosunkowującego się do omawianego tematu. Teorię Bogini i matriarchatu nazywa on wprost mitologizacją historii, zarzucając jej zwolennikom przede wszystkim subiektywizm i myślenie życzeniowe, ujawniające się w ocenie funkcjonowania kobiecych społeczności neolitycznych jako pokojowych, idealnych i koegzystujących ze środowiskiem. Według autora poglądy takie wykorzystuje i propaguje ruch feministyczny (szczególnie duchowość feministyczna), bezkrytycznie wierząc, że czas Bogini Matki był czasem wszelkiego dobra, „jednak pewnego dnia nadeszli mężczyźni, niszcząc wszystko, co stało im na drodze” (Szymkiewicz 2010: 75). Taki obraz uznaje badacz za próbę interpretacji nie tyle przeszłości, co teraźniejszości. Wyjaśnia on bowiem „nie tylko wielkie zbrodnie XX wieku, ale także skażenie środowiska, problem społecznej pozycji kobiet i szereg innych zagadnień, wobec których staje dzisiejsze społeczeństwo (Szymkiewicz 2010: 78).

Choć trudno odmówić tym argumentom słuszności, trzeba jednak pamiętać, że każda interpretacja jest przecież pochodną światopoglądu interpretatorów; składają się na nią ich życiowe doświadczenia, środowisko społeczne, przez które zostali ukształtowani, a także inne czynniki. Dotyczy to również idei Bogini – prezentowanej zarówno przez jej zwolenników, jak i przeciwników. Poglądy tych drugich również nie są wolne od wartościowania. Na przykład: z tonu cytowanej wypowiedzi Brücknera można wnioskować, że nie tylko dawny Słowianin, ale i sam autor musiał być „o babie niewysokiego mniemania”.

Przedstawione powyżej różne oceny interesującej nas koncepcji nie zmieniają faktu, że Bogini zadomowiła się w kulturze popularnej, co przyznaje również autor artykułu *Od Bachofena do Świętej Historii* (Szymkiewicz 2010: 74). Wprowadzenie tematyki z nią związanej do polskiego literaturoznawstwa zawdzięczamy Kazimierze Szczuce, która jako pierwsza użyła terminu „motyw boginiczny” (Szczuka 1999: 39-41), rozumiejąc go jako konkretyzację pewnego imaginarium czerpiącego z matriarchalnych mitologii, zarówno w sensie szerokim (obrazy, tropy, metafory), jak wąskim (konkretne figury i fabularne sekwencje). W ramach tego właśnie imaginarium można umieścić liczne

figury wiedźm, znachorek, szeptuch i innych kobiet obdarzonych mocą, które stały się nie tylko bohaterkami literackimi, ale i – w związku z rozwojem feminizmu akademickiego – przedmiotem licznych analiz naukowych. Na boginiczne źródła kreacji wiedzy zwracały uwagę między innymi: Marzena Lizurej (Lizurej 2005), Beata Wałęciuk-Dejneka (Wałęciuk-Dejneka 2014 a; 2014 b), Magdalena Bednarek (Bednarek 2015), Grażyna Lasoń-Kochańska (Lasoń-Kochańska 2015). Badaczki te poszukiwały śladów żeńskiego bóstwa nie tylko w dawnej i współczesnej polskiej prozie, ale również w rodzimym folklorze i ruchach neopogańskich, które wydają się znacząco wpływać na oswojenie i przewartościowanie figury czarownicy w literaturze popularnej (Bednarek 2015: 161). Można więc powtórzyć za Szczuką, że Bogini stała się częścią wyobraźni symbolicznej, kształtującej świadomość i nieświadomość naszej kultury. Czy tego chcemy, czy nie...

Od Inanny do Babuni Jagódki. Bogini w tekstach literackich

Pozostawiając z boku postać czarownicy, przyjrzyjmy się literackim realizacjom mitologicznych wyobrażeń Bogini. Aby przedstawić funkcjonowanie jej obrazu w literaturze, trzeba go najpierw odtworzyć przy pomocy dostępnych źródeł. Po części stanowią je przywoływane powyżej prace naukowe. Szyjewski tak charakteryzuje żeńskie bóstwo:

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 (Szyjewski b.r.).

Idea *Magna Mater* opierała się więc na komplementarności przeciwieństw – życia i śmierci, wzrostu i obumierania, światła i ciemności. We współczesnej literaturze popularnej nie znajdziemy – moim zdaniem – postaci jednoczących te przeciwieństwa, a jednocześnie wiarygodnych psychologicznie i posiadających siłę archetypu. Dlatego też warto zatrzymać się na chwilę przy *Annie In w grobowcach świata* Olgi Tokarczuk, zachowując oczywiście świadomość, że powieść ta nie jest popularną odmianą fantastyki. W posłowniu do książki, która ukazała się w międzynarodowej serii MITY, autorka pisze:

Ten, kto chce przestudiować historię Bogini w rozwoju ludzkiej cywilizacji (...) podejmie się smutnego zadania. Będzie świadkiem, jak z biegiem czasu Bogini była powoli marginalizowana, jej wpływ i znaczenie osłabiane, a ona sama stawała się bardziej podobna do demonów i poślednich bóstw [...], jej zasługi natomiast i atrybuty płynnym ruchem przejęły bóstwa męskie. Zapewne ktoś taki poczuje się jak biograf upadającego rodu, w którym każde następne pokolenie jest coraz słabsze, skarłate i nieświadome ani swojej dawnej siły, ani bogactw (Tokarczuk 2006: 213).

Chcąc odzyskać możliwie pełny obraz żeńskiego bóstwa pisarka sięga do samego źródła, do pochodzących z Iraku tabliczek klinowych, traktując znaleziony tam zapis o zejściu sumeryjskiej Inanny do świata zmarłych jako szkielet opowieści ponadczasowej. Współczesnemu czytelnikowi mają ją przybliżyć futurystyczne realia i cyberpunkowe rekwizyty. Tytułowa Anna In to dziewczęca, pełna radości i sił witalnych bohaterka, uosabiająca „wiosenny” aspekt Bogini, jej ponura, żyjąca w podziemiach bliźniaczka to śmierć – niszczytelka. Bohaterki są jak awers i rewers, dwie strony tej samej monety. Jednak podziemne królestwo nienazwanej w powieści

Ereszkigal budzi we współczesnym czytelniku opór i niesmak. Psy w uniformach zapinanych na dwa rzędy sutek podają tu herbatę, kurczaki składają się z samych udek, kolekcja byłych kochanków władczyni zatopiona została w pleksi i przypomina ludzkie owady. Ten turpistyczno-groteskowy obraz uzupełnia wizerunek drapieżnej Bogini, porośniętej pleśnią i kurzem. Jest ona przeciwieństwem pogodnej Inanny, zamieszkuje centrum krainy mroku i wiecznego rozpadu. Mamy więc z jednej strony dobrze znaną w kulturze kobiecość życiodajną i opiekuńczą, z drugiej zaś dezintegrującą, pochłaniającą samą siebie, stanowiącą potencjał sadomasochistyczny. Siostry bliźniaczki są ze sobą tak blisko, że po uśmierceniu Inanny Ereszkigal sama zaczyna funkcjonować jedynie w połowie: „Nie pracuje jej pół wątroby, serce bije tylko co drugie uderzenie, tylko pół żołądka działa, jedno płuco” (Tokarczuk 2006: 119-120). Jak widzimy, w uwspółcześnionym przez Tokarczuk micie koncepcja Bogini nawet cieleśnie nawiązuje do idei komplementarności przeciwieństw. Te ambiwalentne wyobrażenia nie mieszczą się jednak w zakresie możliwości pojmowania współczesnego człowieka. Jako czytelnicy skonfrontowani zostajemy bowiem z najbardziej archaicznym i mrocznym podziemiem kobiecej psychiki. Do takiego oblicza żeńskości nie jesteśmy wszak przyzwyczajeni. „Jasne jest – pisze Edward C. Whitmont, rozważając symbolikę Inanny/Ereszkigal – że żadna kobieta, choćby nawet była wolna od kulturowych uwarunkowań, nie jest w stanie świadomie zintegrować i dać wyraz pełnemu spektrum zachowań żeńskiego archetypu” (Whitmont 1995: 23). Podobnego zdania jest zajmująca się psychologią współczesnej kobiety Pia Skogemann, twierdząc, że „mity odnoszące się do nieświadomości kobiecej, do psychiki matriarchalnej są archaiczne i dziwaczne. Pokazują wzorce, które niejednej współczesnej świadomości kobiecej mogą wydawać się dziwne lub wręcz odrażające” (Skogemann 2003: 104).

Odbiór znakomitej powieści Tokarczuk jest więc ambiwalentny, jak sama figura kobiecego bóstwa. Nie można pozostać wobec niej obojętnym, ale i nie można jej zasymilować, odwołuje się bowiem do treści psychicznych wypartych przez naszą kulturę w czasach zmięzchu Bogini. Opowieść o Innanie jest kulturowo i psychologicznie niedostępna, nie może stać się wewnątrzpsychiczną narracją współczesnej kobiety (Lasoń-Kochańska 2014: 138-139).

Nie dziwi więc, że autorzy fantastyki skłaniają się ku rozbiciu życiodajnych i śmiertelnych cech Bogini na pojedyncze postacie. Zabieg ten nie jest zresztą przypisany do literatury popularnej, jednoznacznie figurę wprowadza również Tokarczuk, w *Prawieku i innych czasach* kreując opiekuńcze kobiece bóstwo, które widzi rodząca Kłoska. Temu doświadczeniu towarzyszy rozpad osobowości, zakończony wglądem w inną rzeczywistość, zjednoczenie z żeńskim źródłem bytu:

Wszystko wokół Kłoski było jednym ciałem i jej ciało było częścią tego wielkiego ciała – ogromne, wszechmocne, niewyobrażalnie potężne. (...) Widziała teraz, w jaki sposób konik polny łączy się z niebem i co trzyma leszczyny przy leśnej drodze. Widziała też więcej. Widziała siłę, która przenika wszystko, rozumiała jej działanie. Widziała zarysy innych światów i innych czasów, rozpustarte nad i pod naszymi. Widziała też rzeczy, których nie można nazwać słowami (Tokarczuk 2005: 24-25).

Opisywane wtajemniczenie skutkuje przemianą bohaterki. Ona sama z czasem stanie się ponadindywidualną postacią macierzyńską i przybierze cechy Demeter. Jako wiedźma/wiedząca zamieszka w opuszczonym domu w lesie, będzie przepowiadać przyszłość i mieć dostęp do tajemnic przyrody. Metamorfozę Kłoski można potraktować jako metaforę uwieczniająca ten moment, w którym „wiedźmi”, pozytywny aspekt Bogini przeniknął do europejskiego folkloru, a stamtąd do literatury popularnej,

owocując licznymi postaciami żyjących w zgodzie z naturą czarownic, uzdrowicielek i innych wtajemniczonych kobiet, o których już wspominałam. Spotykamy je w różnych odmianach literatury popularnej, również – w okrojonej postaci – we współczesnym romansie (Bednarek 2014).

W powieściach pisanych przez kobiety pojawiają się również próby reaktywowania założycielskiego mitu boginicznego. W cyklu Barbary Srebro *Oko Wielkiej Bogini* mamy do czynienia z żeńską wersją kosmogonii (Srebro 2011-2017). Tytułowe bóstwo, zrodzone z jedności ducha i materii, tworzy tu pierwszą parę ludzi; kobietę z księżycowego promienia i mężczyznę ze słonecznego pyłu. Piękna i delikatna kobieta otrzymuje silną i wytrzymałą duszę, krzepki mężczyzna duszę miękką i czułą. Para ta uzupełnia się i szanuje wzajemne różnice, staje się również pierwszymi rodzicami, zasiedlając ziemię. Po wiekach zgody i harmonii kończy się jednak idylliczna era Wielkiej Bogini i rozpoczyna czas sięgający śmierci Boga Ognia. W męskim świecie kobiety nie posiadają żadnych praw, traktowane są przedmiotowo i służą przede wszystkim do rodzenia dzieci. Trzytomowy cykl jest opowieścią o próbie odzyskania przez nie władzy, sprawczości i tożsamości. Nie jest to jednak dystopia, którą można by porównać choćby z *Opowieścią podręcznej* Margaret Atwood, ale raczej feministyczna baśń. I tylko tak czytana – jako opowieść mityczno-baśniowa – proza Srebro może obronić się przed zarzutem fabularnego i światopoglądowego schematyzmu.

Na drugim biegunie sytuują się utwory sięgające do negatywnego aspektu żeńskiego bóstwa. Śmiercionośne i groźne boginie przedstawiane jako byty ponadindywidualne, lecz odnoszące się do destrukcyjnych elementów ludzkiej psychiki, występują powszechnie w indoeuropejskich mitologiach (indyjska Kali, grecka Gorgona itp.), posiadają również swoje pozostałości w folklorze (np. słowiańska Baba Jaga). Do tych właśnie źródeł przeważnie sięgają autorzy literatury fantastycznej. W ostatnich latach wśród twórców polskich częstą praktyką jest wykorzystywanie śladów mitologii słowiańskiej. Przykładem może być Magdalena Kubasiewicz, która w powieści *Spalić wiedzę* przywołuje postać Marzanny (Kubasiewicz 2015). Według Andrzeja Kempiańskiego pierwotnie była to bogini śmierci i zimy. Wiosenne palenie i topienie jej kukły, dziś praktykowane w przedszkolach i szkołach jako zabawa, było powszechne wśród Słowian i miało znaczenie magiczne. Ten sezonowy rytuał pozwala łączyć Marzannę z umieraniem i odradzaniem się natury, stąd jej podobieństwo nie tylko do śmiercionośnej Hekate, ale i życiodajnej Ceres (Kempiański 2001: 279). Do naszych czasów przetrwał jedynie destrukcyjny sens tej postaci i właśnie on zostaje wykorzystany przez pisarkę. Marzanna/Marzena w powieściowej rzeczywistości, podobnie jak w mitologii, zwana też Mareną i Morą wygląda wprawdzie jak bywalczyzna wiejskich dyskotek, ale dysponuje magiczną mocą. Oferuje powodzenie i dostatek, oddalając śmierć od wybranych i zimę od ich upraw, czyni ludzi swoimi sługami. Wybiera przeważnie ubogich mieszkańców polskich wiosek, mając ich obietnicami bogactwa i lepszego życia. Ci, którzy zaprzęдают jej duszę, zabijają młode dziewczęta, składając je w ofierze. Morowa panna sama więc nie zabija, posługuje się ludźmi. Przestaje być personifikacją przyrody, amoralną siłą odpowiedzialną za cykl życia i śmierci. Znaczenia z nią związane przesuwają się w stronę sensów faustowskich. Choć Marzanna nie jest centralną postacią utworu – to jako „bogini zapomniana i odrzucona, pozbawiona wyznawców” (Kubasiewicz 2015: 40) – zmusza jednak bohaterów do wyborów moralnych. Udaje się ją wprawdzie podpalić i utopić, wiadomo jednak, że w swojej ludzko-demonicznej postaci powróci wraz z zimą. W powieści Kubasiewicz słowiańska panna moru jest więc też metaforą inkarnującego się zła.

Motywy Bogini jako powracającego zła pojawia się również w opowiadaniu *Czorty* Piotra Patykiewicza, gdzie spotykamy pogańskie bóstwo zwane Czorcą Macią. Jego materialnym wizerunkiem jest prymitywny posążek, opisywany jako „mały ułomek skalny, wyszlizgany niepojętą pracą w kształt szerokobiodrej białki, ze sterczącym brzemiennym kałdunem” (Patykiewicz 1996: 110). Archaizowana narracja niemal od razu wprowadza negatywne konotacje związane z macierzyństwem: „Odstający zadek, obwisłe piersi wionęły jakąś siłą rodzenia, matkowania. Łeb miała urąbany albo nigdy go nie było; ręce i nogi ledwo zaznaczone” (Patykiewicz 1996: 110).

Posążek przypomina licznie znajdowane w Europie i Azji mobilne rzeźby, nazywane paleolityczną *Wenus*. Według niektórych religioznawców miały one związek z reprezentowanym przez *Magna Mater* kultem płodności, odzwierciedlonym w obfitych kształtach. Figurki te często, jak słynna *Wenus z Willendorfu*, przedstawiane są z wyraźnie zaznaczonymi cechami płciowymi i jednocześnie ze słabo zarysowaną głową (Wierciński 1994: 134-135). Właśnie takie prastare wyobrażenie kobiety – dawczyni życia zostaje przeniesione przez Patykiewicza do bliżej nieokreślonej czasoprzestrzeni słowiańskiej. W związku z umieszczeniem w nowych realiach zmienia się również jego znaczenie. Akcja *Czortów* rozgrywa się w okresie ścierania się wpływów religii pogańskich i chrześcijaństwa. Czorcia Mać, inkarnująca się za sprawą ludzkiego bólu i przerażenia, jest ucieleśnieniem zła. Służą jej istoty wzorowane na ludowym, animistycznym wyobrażeniu diabła; są kudłate, mają przekrwione ślepie, szczerzą kły, śmierdzą. Jednocześnie zostają przedstawione jako bezrozumnie okrutne (żywcem zjadają ludzi), co przybliży ich kreację do konwencji horroru. Kamienna figurka karmi się cierpieniem składanych jej w ofierze kmicciów, by, ożywając, urodzić Szatana.

Obłana krwawą pożogą Czorcia Mać zdawała się puchnąć, przemieniać, tańczyć razem ze swymi dziećmi. [...] Na kamiennym brzuchu pojawiły się rysy. Kawałki skały odpadały z trzaskiem, coś wykluwało się, przebijalo. [...] Zło ostateczne, prawieczne. Szatan wcielający się (Patykiewicz 1996: 152, 158).

W utworze Patykiewicza zwraca uwagę kilka światopoglądowych niekonsekwencji. Pogańskie bóstwo daje tu życie postaci ugruntowanej przez wierzenia chrześcijańskie (choć obecnej również w judaizmie i islamie) – Szatanowi. Ponadto walczy z nim bohaterka wywodząca się z przedchrześcijańskiej demonologii – wiedźma Żywula, która, reprezentując zbliżony światopogląd, powinna raczej pomagać. Ideologiczne i ontologiczne niespójności są charakterystyczne dla wielu utworów *fantasy*, wykorzystujących motywy lub wątki boginiczne.

Popularną praktyką wśród autorów fantastyki jest również powielanie samego wizerunku *Magna Mater*, traktowanie tej postaci jako literackiego ozdobnika. Zazwyczaj okazuje się on patchworkiem skleconym z różnych tradycji i pochodzącym z wielu źródeł. Tak właśnie dzieje się w *Trylogii husyckiej* Andrzeja Sapkowskiego. W jej pierwszym tomie, *Narrenturm*, spotykamy kapłankę sabatu Mabon, wcielenie Wielkiej Matki, opisywaną w następujący sposób:

Była wysoka, postawna, budową ciała dawała sygnał autorytetu, przeczucie i przedsmak siły. Wysokie czoło nad regularnymi brwiami dekorował srebrzysty sierp, pałający blaskiem rogaty półksiężyc, z szyi zwisał złoty krzyż ankh, crux ansata. [...] Smoliście czarne włosy wężową kaskadą spadały jej w boskim nieładzie na kark. [...] Widoczna spod płaszcza sukni zmieniała barwę w blasku ognia, mieniając się wieloma odcieniami już to bieli, już to miedzi, już to purpury. W oczach dominowała mądrość, noc i śmierć (Sapkowski 2006: 453-454).

Przywołana charakterystyka jest kontaminacją kilku wyobrażeń. Pierwsze pochodzi z *Metamorfoz* Apulejusza, które Graves uznał za najbardziej wyczerpujący i poetycki opis Wielkiej Bogini w całej literaturze antycznej. Postać, objawiająca się przemienionemu w osła Lucjuszowi, wyglądem przypomina wykreowaną przez Sapkowskiego: „Jej włosy ogromne, gęste i nieco kędzierzawe spływały w miękkim nieładzie na boski kark, a suknią jej wielowzorzysta [...] mieniła się już to bielą świetlistą [...], już to róż purpurą” (Apulejusz 1953: 250).

Autor *Narrenturm*, jak widać, nawet w językowej stylizacji nawiązuje do dzieła Apulejusza, ale na wizerunek tej, którą nazywa Potrójną, składają się również atrybuty współczesne. Rogaty półksiężyc i krzyż ankh mają wprawdzie rodowód mitologiczny, ale pełnią i dziś aktywną rolę w neopogańskim ruchu Wicca. Pierwszy, jako znak bogiń lunarnych, jest symbolem wzrostu i płodności, drugi oznacza jedność męskiego i żeńskiego aspektu bóstwa. Do ideologii Wicca odsyła także święto Mabon. Sama nazwa ma korzenie celtyckie (Botheroyd 1998: 236), ale jako uroczystość neopogańska została wprowadzona przez kapłana i historyka ruchu, Aidana Kelly`ego, na oznaczenie jednego z wiccańskich sabatów, jesiennego zrównania dnia z nocą (Enenna 2003-2019). W *Narrenturm* właśnie tego dnia spotykają się czarownice i reprezentanci Starszych Plemion, by pod przywództwem tak szczegółowo opisywanej dominy świętować „magiczny początek sezonu wiatrów ułatwiających odplewianie ziarna” (Sapkowski 2006: 448). Wróżą upadek chrześcijaństwa i powrót wiary w *Magna Mater*, tańcząc wśród ognisk i oddając się różnym cielesnym uciechom. Właśnie orgiastyczny charakter sabatu, w tradycji wiccańskiej będącego po prostu wydarzeniem i świętem astronomicznym, zbliża opis Sapkowskiego bardziej ku tradycyjnemu wyobrażeniu zlotu czarownic i demonów. Na Mabon, jak w ludowych opowieściach, więdźmy przybywają na miotłach i ozogach, są stare, kalekie, odrażające. Ta obiegowana charakterystyka sabatu w pewnym stopniu koresponduje jednak również z tradycjami Celtów i Słowian. Przypomina celtyckie Beltaine i polskie Sobótki lub białoruską Kupałę, na co wskazują motywy tańców w kręgu, rytualnej orgii i rozpalania ognisk (Szyjewski 2010: 146). Żeńskie bóstwo jest więc w świecie autora *Trylogii husyckiej* zlepkiem skomponowanym z różnych wierzeń i tradycji. Potwierdza to również okrzyk kapłanki, który jednoczy postacie różnych kręgów kulturowych: „Jam jest Lilith, [...] Asztarte, Kybele, Hekate, jam jest Rigatona, Epona, Rhiannon, Nocna Klacz, kochanka wichru” (Sapkowski 2006: 458).

Równie częstym zabiegiem jest udostępnianie wieloaspektowości samej postaci Bogini. Jej fizyczne wyobrażenie nie było stałe czy jednolite, ale odsyłało do ciągłej zmiany. Zmianę tę najczęściej przedstawiano za pomocą potrojenia figury żeńskiej. Bogini objawiała się jako trójka kobiet, zwykle w konfiguracji: dziewica, matka, starucha. Graves przypisuje temu układowi także pory roku i fazy księżyca: „Jako nów bądź wiosna była ona dziewczyną, jako pełnia bądź lato – kobietą, jako księżyc ubywający bądź zima – staruchą” (Graves 2000: 454). Motyw przemiany kobiety obdarzonej mocą odnaleźć można w europejskich mitologiach oraz baśniach ludowych (Kohli 2007: 20-22). W rozbudowanej formie spotykamy go w wierzeniach celtyckich, gdzie występuje Caillech, stara, brzydka olbrzymka w kapturze, która potrafi zamienić się w piękną, młodą pannę. Jako starucha reprezentuje ona *Magna Mater* w zimowej postaci, a umierając gromadzi zapas sił do rozpoczęcia nowego cyklu życia. Jej domeną jest tworzenie „ciała ziemi”: pagórków, jezior i dolmenów. Na podstawie ludowych przekazów z Irlandii, które mówią, że siedmiokrotnie przeżywała ona swą młodość, można prześledzić proces degradacji dawnych bóstw kobiecych do roli postaci z folkloru (Botheroyd 1998:61).

Marzena Lizurej zwraca uwagę na funkcję potrójnie postaci boginiicznych w prozie Tokarczuk; Ruta, Kłoska i Florentynka w *Prawieku i innych czasach* unaoczniają klasyczny lunarny mit, pozwalając na utożsamienie cykliczności natury z fazami życia kobiety i jej mocą kreatywną (Lizurej 2005: 78-79). Literatura popularna zazwyczaj jednak wykorzystuje sam atrakcyjny fabularnie motyw metamorfozy odrażającej staruchy w urodziwą dziewczynę, spłycając pierwotny sens przeistoczenia.

W dorobku polskich pisarzy kobieca przemiana pojawia się w opowiadaniu *Kraniec świata*, wchodzącym w skład wczesnego tomu Andrzeja Sapkowskiego, *Ostatnie życzenie*. Autor ukazuje odradzającą się boginię płonów, zwaną Lille. Postać ta nazywana jest również Panną Polną, Żywią bądź Daną, co nawiązuje zarówno do mitologii słowiańskiej, jak celtyckiej. Istnienie Żywii w panteonie naszych przodków zostało zakwestionowane przez Brücknera, który przypisał je wyobraźni Jana Długosza i inspiracji *Kronikami Słowian* Helmolda (Brückner 1985: 230-233). Jednak nowsze prace nie negują jej obecności w tak zdecydowany sposób i odrzucają możliwość korzystania przez naszego dziejopisarza z tekstu połabskiego mnicha. Szyjewski sugeruje jej występowanie u wszystkich Słowian zachodnich (Szyjewski 2010: 127).

W utworze Sapkowskiego Bogini wyobrażona zostaje jako jasnowłosa, piękna i młoda dziewczyna, której towarzyszą tradycyjnie przypisywane bóstwom urodzaju zwierzęta (jelonek i jeź) oraz charakterystyczne rekwizyty: girlandy kwiatów, kłosów i ziół. Podkreślany jest jej życiodajny aspekt. Żywia „ziemię jeno kocha i to, co rośnie na niej i żyje jednak, bez różnicy, płonka to najmniejsza czy robak najlichszy” (Sapkowski 1994: 211). Lille nie zajmuje jednak w rzeczywistości przedstawionej w utworze kluczowej pozycji, o czym świadczy umieszczenie jej na tytułowym „krańcu świata”. Jak zauważa Katarzyna Kaczor, *Magna Mater* w twórczości czołowego przedstawiciela polskiej *fantasy* jest figurą dość niespójną. Jej trójaspektowość, związana z trzema fazami życia kobiety, zostaje rozbita na różne postacie i odrębne kultury: oprócz wspomnianej już dziewiczej Lille, w innych tekstach pojawiają się macierzyńskie Melitele i Freyja.

Zdaniem badaczki „[...] takie rozwarstwienie jest przejawem zniszczenia struktur mitologicznych na gruncie kultury popularnej i oznaką, że świat wykreowany przez autora *Wiedźmina* [...] jest w swojej istocie jednowymiarowy, pozbawiony własnej struktury mitologicznej i ontologii” (Kaczor 2006: 80). Choć trudno się z tymi zarzutami nie zgodzić, trzeba jednak dodać, że w *Krańcu świata* pojawia się próba scalenia obrazu Bogini. Młodziutkiej i – co istotne – niemej Lille nieustannie towarzyszy staruszka, i to właśnie jej ustami przemawia żeńskie bóstwo. Te dwie postacie – stara i młoda – wydają się nierozzerwalnie związane, więcej, odtwarzają cykliczność i nieśmiertelność. Oto jak tłumaczy ich ciągłą obecność w świecie jeden z bohaterów:

Zapoprzednia babka też przygarnęła dziewczkę małomówną, taką, co się zjawiała nie wiedzieć skąd. A ta dziewczka, to teraz właśnie nasza babka. Dziad mój mawiali, że babka się odradza tym sposobem. Iście niby miesiąc na niebie odradza się i coraz to nowa jest (Sapkowski 1994: 192).

Cytowana wypowiedź (zwłaszcza porównanie do faz księżyca) wskazuje na próbę rekonstrukcji matriarchalnego światopoglądu.

Jednak – jak już wspomniałam – autorzy fantastyki najczęściej poprzestają na udosłownieniu motywu przemiany, sprowadzając go do chwytu artystycznego wykorzystanego powierzchownie. Znaczenia, które generuje obraz przemiany (ciągłość władzy, cykliczna odnowa życia) zostają zatracone lub wręcz potraktowane parodystycznie. Tak właśnie dzieje się w opowiadaniach Anny Brzezińskiej z cyklu *Wilżyńska Dolina* (Brzezińska 2010); (Brzezińska 2011). Częste metamorfozy odrażającej Babuni Jagódki (kojarzącej się nieprzypadkowo z Babą Jagą) w piękną pannę

są w świecie przedstawionym wyłącznie źródłem efektów humorystycznych; bohaterka przemienia się bowiem po to, by uwodzić młodych mężczyzn. Postać stworzona przez Brzezińską okazuje się też figurą ironiczną, drwiną ze współczesnych, często spotykanych w kulturze popularnej wyobrażeń wiedźmy jako kobiety mądrej, wywołanej seksualnie i żyjącej w harmonii z naturą.

Postać Bogini przechodzi więc w polskiej literaturze popularnej swoistą ewolucję „od Tokarczuk do Brzezińskiej”, czyli od próby rekonstrukcji kulturowego i psychologicznego znaczenia kobiecego bóstwa do poziomu figury intertekstualnej, „pustego znaku” (Wróblewska 2014), pojawiającego się na prawach ironicznego cytatu.

Bibliografia

- APULEJUSZ (1956). *Metamorfozy albo złoty osioł* (przeł. E. Jędrkiewicz). Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich.
- BEDNAREK, M. (2014). *Kariera wiedźmy (w popularnej polskiej prozie romansowej po roku 1989)*. W: K. Ćwiklak (red), *Baśń we współczesnej kulturze, t. 1: Niewyczerpana moc baśni* (s.249-260). Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BEDNAREK, M. (2015). *Neopogańskie inspiracje w najnowszej prozie polskiej na przykładzie Czarownicy z Radosnej Zofii Staniszewskiej*. „Balcanoslavica”, nr 40-44, 161-167.
- BENKA, U. M. (1993). *Energie kobiecości*. „Teksty Drugie”, 4-6, 288-289.
- BOTHEROYD, S.P. (1998). *Słownik mitologii celtyckiej* (przeł. P. Latko). Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- BRACH-CZAINA, J. (1997). *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*. W: J. Brach-Czaina (red.), *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem: rozważania o płci w kulturze* (s.18-44). Białystok: TRANS HUMANA Wydawnictwo Uniwersyteckie.
- BRÜCKNER, A. (1985). *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- BRZEZIŃSKA, A. (2011). *Opowieści z Wilżyńskiej Doliny*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Runa.
- BRZEZIŃSKA, A. (2010). *Wiedźma z Wilżyńskiej Doliny*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Runa.
- ENENNA (2003-2019). *Koło roku*. wicca.pl. Pozyskano z: <http://www.wicca.pl/?art=2>.
- GIMBUTAS, M. (1982). *The Gods and Goddesses of Old Europe: 6000 to 3500 BC. Myths and Cults Images*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- GRAVES, R. (2000). *Biała Bogini* (przeł. I. Kania). Warszawa: Wydawnictwo ALFA.

- JUNG, C.G. (1992). *O naturze kobiety* (przeł. M. Starski). Poznań: Wydawnictwo BRAMA – Książnica Włoczęgów i Uczonych.
- KACZOR, K. (2006). *Geralt, czarownice i wampir. Recykling kulturowy Andrzeja Sapkowskiego*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- KEMPIŃSKI, A.M. (2001). *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*. Warszawa: Iskry.
- KOHLI, A. (2007). *Trzy kolory Bogini*. Kraków: Wydawnictwo eFKA.
- KRZAK, Z. (1994). *Megality Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KRZAK, Z. (2001). *Megality świata*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- KRZAK, Z. (2007). *Od matriarchatu do patriarchatu*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- KUBASIEWICZ, M. (2015). *Spalić wiedźmę*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Genius Creations.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2015). *Baby Jagi żywotów kilka*. „Literatura Ludowa”, nr 1, 25-33.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2014). *Od Penelopy do Inanny i z powrotem. Kobiące strategie opowiadania mitu i baśni*. W: A. Gemra (red.), *Literatura i Kultura Popularna XX* (s. 131-142). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2008). *Ślady Bogini w baśniach Pomorza*. W: A. Chludziński, R. Gaziński (red.), *Dzieje wsi pomorskiej VII* (s. 209-218). Dygowo, Szczecin, Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.
- LELAND, Ch. G. (2011). *Aradia. Ewangelia czarownic* (przeł. O. Majda). Warszawa: Wydawnictwo Okultura.
- MICHELET, J. (1993). *Czarownica* (przeł. M. Kaliska). Londyn: Puls Publications.
- LIZUREJ, M. (2005). *Baśń u Olgi Tokarczuk*. W: J. Ługowska (red.), *Baśnie nasze współczesne* (s. 69-113). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- MIJAS, M. (2011). *Obraz kobiety i kobiecości we współczesnych mitologiach feministycznej duchowości*. W: T. Ratajczak, B. Trocha (red.), *Fantastyczność i cudowność. Mityczne scenariusze* (s.131–144). Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- MURRAY, M. (2016). *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej. Studium antropologiczne* (przeł. A. Kisiel). Katowice: Wydawnictwo Sacrum.
- NEUMANN, E. (2008). *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- PATYKIEWICZ, P. (1996). *Czorty*. „Fenix”, nr 3.
- SAPKOWSKI, A. (2006). *Narrenturm*. Warszawa: SuperNOWA.
- SAPKOWSKI, A. (1994). *Ostatnie życzenie*, Warszawa: SuperNOWA.
- SKOGEMANN, P. (2003). *Kobiecość w rozwoju* (przeł. P. Billig). Warszawa: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- SREBRO, B. (2011-2017). *Oko Wielkiej Bogini*, cz. 1, cz. 2, cz.3. Kraków: Wydawnictwo Skrzydlate Słowa.
- SZAFRAŃSKI, W. (1987). *Prahistoria religii na ziemiach polskich*. Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- SZCZUKA, K. (1999). *Bogini w dwudziestowiecznych powieściach*. „OŚKa”, nr 1, s.39-43.
- SZYJEWSKI, A. (b.r.). *Bogini-Matka*. W: *Internetowa Encyklopedia PWN*, encyklopedia.pwn.pl. Pozyskano z <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Bogini-Matka;4007763.html>.
- SZYJEWSKI, A. (2010). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- SZYMKIEWICZ, M. (2010). *Od Bachofena do Świętej Historii. Archeologia i antropologia wobec koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini*. W: R. Fetner (red.), *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. IV (s. 7–85). Warszawa: Instytut Archeologii UW.
- TOKARCZUK, O. (2006). *Anna In w grobowcach świata*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- TOKARCZUK, O. (2005). *Prawiek i inne czasy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- WAŁĘCIUK-DEJNEKA, B. (2014 a). *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności*. Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie.
- WAŁĘCIUK-DEJNEKA, B. (2014 b). *Wiedźma, bogini, matka... – wokół znaczeń Baby Jagi. Prolegomena*. W: B. Wałęciuk-Dejneka, J. Posłuszna (red.), *Niepokorne – konstrukty kobiece w kulturze*, (s. 65-77). Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- WHITMONT, E. C. (1995). *Powrót Bogini* (przeł. D. Misiuna). „ALBO-albo. Inspiracje jungowskie”, nr 1-4, s. 7-27.
- WIERCÍŃSKI, A. K. (1994). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: „Nomos”.
- WRÓBLEWSKA, V. (2014). *„Od potworów do znaków pustych”. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

GRAŻYNA LASON-KOCHAŃSKA

RETURN OF THE GODDESS? EXAMPLES OF THE FUNCTIONING OF MAGNA MATER FIGURE IN POLISH POPULAR LITERATURE

The article is divided into two parts. In the first one, the author discusses supporters and opponents of the Great Mother Goddess theory. According to many historians of religion and cultural anthropologists, the cult of a female deity combined with matriarchy as a social system was common during the Neolithic period. The concept of the Goddess, associated with a peaceful vision of Old Europe, was propagated by Margaret Murray, Robert Graves, Marija Gimbutas and many others. Thanks to the work of Carl Gustav Jung, however, it was popularized in the psychological context as well (the archetype of the Great Mother). Despite the postulates of those who doubt in the existence of *Magna Mater* religion (like Aleksander Brückner and Maciej Szymkiewicz in Poland), this idea was championed by feminist movements and became part of the symbolic imagination, shaping contemporary popular culture.

In the second part of the article, the author presents how the character of Goddess functions in contemporary Polish literature (mainly in the pulp literature). She analyzes the works of Olga Tokarczuk, Barbara Srebro, Magdalena Kubasiewicz, Piotr Patykiewicz, Andrzej Sapkowski, and Anna Brzezińska. In their books, *Magna Mater* loses its sacred meaning. While Tokarczuk reconstructs her psychological significance, the other authors, like Brzezińska, reduce her to an “empty sign”.