

ŚWIĘTO NOCY WALPURGI JAKO FENOMEN
KULTUROWO-LITERACKI
(NA PODSTAWIE ANALIZY PORÓWNAWCZEJ
TERAGEDII *FAUST* J.W. GOETHEGO
I POWIEŚCI *MISTRZ I MAŁGORZATA* M. BUŁHAKOWA)

THE FEAST OF WALPURGIS NIGHT
AS A CULTURAL AND LITERARY PHENOMENON.
(ON THE BASIS OF A COMPARATIVE APPROACH TO THE TRAGEDY
FAUST BY J.W. GOETHE
AND THE NOVEL *THE MASTER AND MARGARITA* BY M.A. BULGAKOV)

ANNA CHUDZIŃSKA-PARKOSADZE

ABSTRACT. The article is devoted to the phenomenon of Walpurgis Night in European culture and literature. The author focuses on the contradictions in the notion and images of Walpurgis Night, which emerged as a result of centuries of Catholic education in Europe. As a matter of fact, the feast named after Saint Walpurga is the pagan feast of Beltane, the scared night of love, vigor and awakening new life. Such a concept of the event is reflected in two masterpieces of world literature – Johann Wolfgang von Goethe's tragedy *Faust* and the novel *The Master and Margarita* by Mikhail Bulgakov.

Anna Chudzińska-Parkosadze, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Poznań – Polska, parkosadze@interia.pl

Mitologiczny obraz Nocy Walpurgi w kulturze europejskiej składa się z takich centralnych mitologemów jak postać wiedźmy, święto pogańskiego sabatu i obraz szatana. Noc Walpurgi powszechnie znana jest jako główny doroczny sabat czarownic, zlatujących się na Łysą Górę, by oddawać cześć szatanowi. W konsekwencji konotacje związane z tym wydarzeniem są skrajnie negatywne i kojarzone z pojęciem zła oraz grzechu. Wyrazem takiego rozumienia omawianego przez nas święta jest chociażby fragment z książki *Czarownice, wróżbici, szamani. Podróż przez świat mitów i magii* Dominica Alexandra:

Ludzie, którzy wierzyli w rzeczywistość sabatu czarownic, wyobrażali sobie nocne zgromadzenia, których uczestnicy dawali upust najdzikszym i najniższym

żądcom. Czarownice płonęły niepohamowanym pożądaniem, dlatego kopulowały z diabłami, które często przybierały postać zwierząt¹.

Takie wyobrażenia o czarownicach i sabatach zrodziło się z wielowiekowej działalności w Europie inkwizycji, która uprawomocniła sadyzm i mord na kobietach. To właśnie inkwizycja² edukowała europejskich chrześcijan, jak rozpoznawać czarownice, kim one są i jakich haniebnych praktyk się dopuszczają. Podręcznikiem inkwizytorów stał się słynny *Młot na czarownice*, w którym czytamy między innymi:

(n)ie wiemy tego, co robiły dawne czarownice (te żyjące przed rokiem 1400). Co do jednego jesteśmy jednak zgodni. Wiemy, że od zawsze szkodziły one ludziom, zwierzętom i urodzajom. Nie mamy powodu wątpić również w istnienie latawców i latawic. [...] Współczesne czarownice same ulegają szatanowi. Nie wstydzą się tego wcale, bo często opowiadają o tym na procesach. Trudno byłoby nam zliczyć, ile takich bezwstydnic skazaliśmy na stos³.

Taka powszechna edukacja sprawiła, że wizerunek kobiety „wiedzącej”, często wykształconej, lub po prostu znachorki, został zdemonizowany w kulturze europejskiej. Nie chodzi tu jednak jedynie o niechęć kleru do kobiet i towarzyszącą jej jednocześnie chęć, tłumioną przez celibat, ale również walkę z religiami pogańskimi oraz ich rytuałami. Profanując pogańskie *sacrum*, chrześcijański kler sprofanował również szacunek do natury i przyrody. Mimo, że Europa XXI wieku jest cywilizacją zlaicyzowaną, to do dzisiaj w kulturze europejskiej dominuje jednostronne postrzeganie wizerunku wiedźmy, sabatów czy szatana, jako archetypu kolektywnego cienia (K.G. Jung), który ciągle okazuje się zbyt trudny do kolektywnego zasymlowania. Pojęcia te pełne są wewnętrznych paradoksów, które diagnozują powszechny europejski stan wiedzy na ten temat.

Zastanawiając się nad tym, czym jest fenomen święta Nocy Walpurgi, warto wykorzystać w tym celu podejście fenomenologiczne, postulujące redukcjonizm w celu poznania istoty danego zjawiska. Wydaje się bowiem, że jest to jedyny sposób, aby przesady związane z tym fenomenem nie zaburzyły jego prawdziwego obrazu. Ponadto fenomen ten związany jest z mitologicznym postrzeganiem świata, co sugeruje traktowanie Nocy Wal-

¹ D. Alexander, *Czarownice, wróżbici, szamani. Podróż przez świat mitów i magii*, tł. z ang. J. Korpanty, Warszawa 2008, s. 199.

² Inkwizycja trwała od końca XV wieku do początków XIX wieku. W wyniku jej działalności zamęczono i zamordowano ponad setki tysięcy kobiet. O „polowaniach na czarownice” czytaj: J. Prokop, *Demony, czarownice, czary*, [w:] tegoż, *Matrix, czyli okultystyczny bróg (ale nie plewiony)*, Białystok 2007, s. 11-14; tegoż, *Dusza ludzka – oś świata*, Białystok 2007, s. 135.

³ J. Sprenger, H. Kramer, *Młot na czarownice. Postępek zwierzchowny w czarach, a także sposób uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający*, uwspółcześnienie pisma: J. Paprocka, tł. S. Ząbkowicz, Wrocław 2008, s. 65.

purgi jako określonego mitologemu, którego charakter i pochodzenie powinny być ustalone w początkowej fazie naszych rozważań. W niniejszym artykule proponujemy również komparatystyczne spojrzenie na Noc Walpurgi, co umieści naszą analizę w szerszym kontekście kulturowym. W tym celu sięgniemy do obrazów Nocy Walpurgi przedstawionej w dwóch arcydziełach literatury światowej – tragedii *Faust* Johanna W. Goethego i powieści *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa. Analiza porównawcza obu tekstów literackich opierać się będzie również o metodologię hermeneutyczną oraz niektóre aspekty psychologii głębi Karla Gustawa Junga.

Skupiając się na święcie Nocy Walpurgi, kumulującej w sobie wiodące mitologem religii pogańskich, należy zwrócić uwagę na pierwszy paradoks, skrywający się już w samej nazwie. Z jednej strony jest to święto pogańskie obchodzone w noc z 30 kwietnia na 1 maja, nazywane świętem Beltane. Z drugiej strony nazywanie tej „demonicznej” nocy imieniem świętej Walpurgi wydaje się co najmniej niestosowne w stosunku do samej świętej. Walpurga była „wątlą angielską zakonnicą”, urodzoną w Devonshire w 710 roku. Wyruszyła ona z Anglii do Niemiec, aby pomóc swojemu wujowi świętemu Bonifacemu, „apostołowi Niemców”, w nawracaniu pogan na chrześcijaństwo. Została mianowana przełożoną klasztoru w Heidenheim i była główną pogromczynią czarownic. Legenda głosi, iż pewnej nocy Walpurga została przeniesiona „przez diabelskie moce” na główny sabat w Niemczech, na szczycie Brocken w górach Harcu, i tam poznała z bliska te praktyki, które sama zwalczała. Według legendy Walpurga podczas tej nocy nawracała czarownice i kozła-szatana⁴. Święta Walpurga zmarła w 778 wieku, a pochowana została 1 maja 871 roku w Eichstätt w kościele Świętego Krzyża. Stała się ona w średniowieczu patronką chroniącą wiernych przed czarami, burzą i wścieklizną. Wierzono, że wystarczy wezwać jej imię, aby odpędzić złe duchy⁵.

Nieporozumienie związane z nazwą omawianego święta wyniknęło także z nałożenia się na siebie dwóch świąt – pogańskiego święta, uważanego w średniowieczu za „noc czarownic”, i ludycznego święta „nocy Walpurgi”. W XII i XIII wieku, w noc z 30 kwietnia na 1 maja, urządzano zawody, których zwycięzca otrzymywał prawo poślubienia panny swego serca. Symbolizował on triumfującego nad pieklami i ciemnościami boga światła. Podczas obchodów nocy świętej Walpurgi odbywały się tańce, odpusty, procesje, rozpalanie ognisk, głośne trzaskanie z biczów, bicie w dzwony, obchodzenie domów z pochodniami. Światło oraz dźwięk miały odpędzać czarownice⁶. W danym kontekście na uwagę zasługują przynajmniej trzy

⁴ J. C a l l e j o, *Historia czarów i czarownic*, tł. M. Adamczyk, Warszawa 2011, s. 85.

⁵ Ibidem, s. 87.

⁶ Ibidem. O tych rytuałach i zabawach pisał także J.G. Frazer w książce *Złota Gałąź* (patrz: J.G. F r a z e r, *Złota Gałąź*, tł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965, s. 437).

okoliczności związane z symboliką tego święta. Po pierwsze, charakter karnawału przypominającego świeckie i chrześcijańskie obchody związane z początkiem nowego cyklu (wschodniosłowiańska Koljada [Boże Narodzenie], święto Sylwestra i Nowego Roku, karnawał przed Wielkim Postem itd.). Po drugie, miłosny aspekt święta Walpurgi. Po trzecie, odniesienie wizerunku i funkcji Walpurgi do obrazu Bogini Wielkiej Matki⁷.

Co ciekawe, te trzy aspekty odnoszą się także do sensu i znaczenia pogańskiego święta Beltane, które jest rytuałem związanym z corocznym cyklem płodności, miłości i nowego początku. Beltane to sabat kultuwujący i czczący matkę bogów, czyli Boginię Wielką Matkę⁸. Problem polega jednak na tym, że bogini ta ma dwa oblicza – ciemne i jasne. Jej jasne oblicze związane jest urodzajem, błogosławieństwem, opieką nad dziećmi i matkami itd. Natomiast jej ciemne oblicze odnosi się do magii, tj. wiedzy tajemnej. Odzwierciedleniem tego kultu są wizerunki Czarnych Madonn (także zaadoptowanych częściowo przez chrześcijaństwo), a ich cudotwórcza moc jest ciągle aktualna.

W walce Kościoła z pogańskim kultem naczelną zasadą było unicestwienie pamięci o pogańskich bóstwach, a więc i rytuałach związanych z ich czczeniem. Dominic Alexander twierdzi, że czarownice nie miały swojego kultu, i wprost neguje ich powiązania z kultem Bogini Wielkiej Matki. Swoje konstatacje opiera na zeznaniach składanych przez kobiety podejrzane o czary, które podczas przesłuchań nie potrafiły powiedzieć nic konkretnego o sabatach, ich datach czy obrzędach⁹. Oczywiście te same kobiety opowiadały o swoich lotach na miotłach i spółkowaniu z szatanem podczas sabatu. Historie te były zazwyczaj instrukcjami, które otrzymywały one od inkwizytorów podczas sadystycznych przesłuchań, odbywających się jeszcze przed oficjalnym sądem. Koherentność wersji podejrzanych inkwizytorzy uzyskiwali dzięki obietnicom uniewinnienia, lub przez szantaż.

Wyparcie z pamięci kolektywnej konkretnych rytuałów i świąt obchodzonych przez czarownice było celem polityki inkwizytorów odzwierciedlonej w słynnym *Młocie na czarownice*. Por.:

⁷ O tym aspekcie wspomina Jesus Callejo (J. C a l l e j o, op. cit., s. 85). Można w tym wypadku przypomnieć, że pogański obraz Bogini Wielkiej Matki został odziedziczony w religii chrześcijańskiej poprzez Matkę Boską (z wyjątkiem jej „niepokalanego poczęcia”).

⁸ Patrz: J. P r o k o p i u k, *Powrót Bogini*, [w:] tegoż, *Jestem heretykiem*, Białystok 2004, s. 82–98.

⁹ D. A l e x a n d e r, op. cit., s. 146–147. Autor krytykuje twierdzenia Margaret Murray (1863–1963), kojarzące czarownice z kultem Bogini Wielkiej Matki (M. Murray, hasło „witchcraft” – ‘czary’, w wydaniu *Encyclopaedia Britannica* z roku 1929; w wydaniu z roku 1969 hasło opracowane przez Murray zostało zastąpione przez bardziej sceptyczny punkt widzenia). Murray przedstawiła swoją teorię w pracach *The Witch Cult in Western Europe* (1921) oraz *The God of the Witches* (1933).

[...] aspekty czasu przestrzegane przez szatana: czas przychylności gwiazd. Szczególny czas na zaspokajanie potrzeb cielesnych czarownic, uroczyste święta: Adwent, Święto Narodzenia Pańskiego, Wielkanoc, Zielone Świątki¹⁰.

Twierdzili oni, że szatan współżyje z czarownicami w dni świąt kościelnych, by pognębić jeszcze bardziej ich dusze i zebrać lepsze żniwo. Według inkwizytorów świętowanie skłania ludzi do myślenia, iż „grzechy wtedy popełnione nie są uważane za ciężkie przewinienia”¹¹. Przewrotny charakter tłumaczenia skłonności czarownic do popełniania grzechu jest wiodącą retoryką kleru dotyczącą kobiet w ogóle. Wystarczy przeanalizować ten tekst przez pryzmat logiki i stylu wypowiedzi.

Opisy sabatu obchodzonego w nocy z 30 kwietnia na 1 maja przedstawiają szatana przyjmującego postać kozła, z ogromnymi zakręconymi rogami, otoczonego aureolą światła. Ponadto pejzaż sabatu dopełniają tysiące błędnych ogników pokrywających równinę (jeden z nich siada między rogami kozła upodabniając się do gwiazdy) i zlatujące się ze wszystkich stron wiedźmy i demony. Gospodarzem uczty jest kozioł-szatan. Baran na grzbiecie przynosi dziewicę, która ma się stać królową sabatu, przeznaczoną na ofiarę. Gdy szatan ją wita, rozpoczyna się „czarna msza”. W centralnym miejscu znajduje się ołtarz, na którym złożona zostanie w ofierze królowa sabatu. Jej gołe ciało jest nacierane maścią. Wszyscy tańczą i bawią się aż do świtu. Często wspomina się także o całowaniu przez wiedźmy tylnej części ciała szatana¹², ale ten wątek proponujemy odnieść do fantazji rycerzy inkwizycji (ten „nieczysty pocałunek” imputowano także katarom).

Każda z części omawianego sabatu wymaga oddzielnego komentarza. Jeżeli kolektywny obraz wiedźm odpowiada nie tylko aspektowi żeńskiego pierwiastka, ale jest także wyrazem aktywności Bogini Wielkiej Matki, to kozioł jest manifestacją elementu męskiego. Jego obraz nawiązuje do dionizyjskich bachanaliów, gdzie obficie leje się wino. Także w tym wypadku mamy do czynienia z symboliką „rogów” obfitości, płodnością i symbolicznym wcieleniem męskich sił seksualnych¹³. Symbolika świetlików (robacz-

¹⁰ J. Sprenger, H. Kramer, op. cit., s. 67.

¹¹ Patrz: Ibidem, s. 68.

¹² Patrz: J. Callejo, op. cit., s. 88-89.

¹³ M. Oesterreicher-Mollo, *Leksykon symboli*, pod red. L. Robakiewicza, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2009, s. 131. Dionizos był zresztą uważany za bóstwo niższego rzędu (czczony na początku głównie wśród ludu), ale jego kult ma korzenie wcześniejsze niż cywilizacja grecka (sięga II tysiąclecia przed naszą erą); Dionizos był bogiem płodności, roślinności i patronem misteriów „dionizyjskich” – patrz: *Мифологический словарь*, ред. Г.А. Стратановский, Ленинград 1961, s. 86-87. Wydaje się, że w obliczu naszej ograniczonej wiedzy o początkach kultów pogańskich można próbować szukać analogii między kultami o podobnym charakterze. Wtedy symboliczna postać króla-kozła może w swym sakralnym charakterze odpowiadać starożytnemu kultowi Dionizosa, który w kulturach europejskich nazywany jest także Panem. Jak pisze M. Elia-

ków świętojańskich), które świecą w ciemności własnym światłem, odsyła nas do idei dusz żyjących nadal po śmierci ciała¹⁴. Związek króla-kozła i królowej przypieczętowany pocałunkiem odczytać można jako akt miłości, wtajemniczenia, który daje królowej siłę i moc¹⁵. Przy czym wydaje się, że symbolika ofiary dotyczy nie tylko królowej, ale w pewnym sensie i króla. Jeżeli poprzez ofiarę królowej więdźmy uzyskują oczyszczenie i odnowienie swojej mocy, to król poprzez symboliczny pocałunek (czy może też akt seksualny) oddaje tę część swojej mocy, która poprzez królową przechodzi na więdźmy. Akt ofiarnego oddania części siebie odpowiadałby zasadzie boskiej ofiary tak powszechnie występującej w różnych religiach.

Nieporozumienie związane z nazwą tego święta i jego charakterem wynika z przesądów dotyczących dawnych kultur pogańskich. Noc Walpurgi jest pogańskim świętem boga Beltane, chociaż w europejskich tradycjach pogańskich odpowiadają mu różne nazwy¹⁶, niemniej u wszystkich narodów święto to ma taki sam sens. Oznacza ono zwycięstwo wiosny i życia, jest najbardziej „seksualnym” świętem pogańskim w roku, oznaczającym rozbudzenie płodności ziemi. Jest to moment, kiedy wszystko w przyrodzie jest gotowe do tego, aby rozpocząć swój wzrost (to czas posiewów, wicia gniazd i rycia nor). Obchody Beltane są wyrazem witalności życia, które wychodzi poza jakiegokolwiek ograniczenia, manifestacją wolności i namiętności przekraczającej ograniczenia rozumu, kiedy ciało przewycięża ducha, a duch uświęca ciało. W tym misterium płodności i miłości obie te siły uzupełniają się wzajemnie, aby zrodzić nową moc i nowe życie¹⁷.

Jak już wspomnieliśmy wyżej, w niniejszym artykule proponujemy przywołanie fragmentów dwóch arcydzieł literatury europejskiej, które wślawiły właśnie to święto, tj. tragedii *Faust* Johanna W. Goethego i powieści *Mistrz i Małgorzata* Michaiła Bułhakowa. Eliphaz Levi uważa *Fausta* za „podstawowy podręcznik dziejów magii”. Levi twierdzi, że Goethe już w młodości ćwiczył magię ceremonialną i jako dorosły człowiek był wtajemniczony

de, Wielkie Dionizje obchodzono w starożytnej Grecji w miesiącach marzec-kwiecień. Podczas świąt dionizyjskich (około czterech w ciągu roku) wybierano dla Dionizosa „Królową”, tzn. żonę archonta-króla. Eliade podkreśla przy tym, że „(w) żadnym innym greckim kulcie bóg nie łączył się z królową” (patrz: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tł. S. Tokarski, Warszawa 2007, s. 342).

¹⁴ Ibidem, s. 297.

¹⁵ Ibidem, s. 230.

¹⁶ Beltane jest imieniem pogańskiego boga płodności i „ognia słonecznego” w religii Celtów. Jego odpowiednikiem jest bóg Baldur w skandynawskiej religii pogańskiej i Jariło u Słowian. Jednak, gdy mówimy o Słowianach, to istnieje tu pewna nieścisłość, ponieważ święto Beltane odpowiada słowiańskiemu świętu Kupały. Różny termin obchodów tych świąt badacze tłumaczą różnicami klimatycznymi. Patrz: M. Г р а ш и н а, М. В а с и л ь е в, *Языческий календарь. Миф, обряд, образ*, Москва 2010, s. 181, 192.

¹⁷ Patrz: Ibidem, s. 180-181, 190.

we wszystkie misteria magii filozoficznej. Jednakże skutkiem ubocznym tej wiedzy miało się okazać obrzydzenie do życia i tęsknota śmierci. Noc Walpurgi Levi charakteryzuje jako „orgię szaleństwa”, po której następuje wzniesienie się Fausta „na wyżyny abstrakcji i nieprzemijalnego ideału”¹⁸.

Czarostwo, diabelstwo – to, według Adama Pomorskiego, satyryczny kostium hermetycznej magii. Hermes, jako „piastun Dionizosa”, jest kozłopodobnym szatanem w scenie „Noc Walpurgi”. Jest to bóstwo o wyeksponowanym charakterze fallicznym, związane jednocześnie ze światem śmierci¹⁹, gdyż inicjacja magiczna jest zejściem do krainy zmarłych i następującym po nim zmartwychwstaniem. Sceny sabatu w części pierwszej tragedii niewątpliwie mają orgiastyczno-dionizyjski charakter. Pomorski wspomina o niewykorzystanym przez Goethego szkicu do *Fausta*, w którym obsceniczna scena adoracji szatana obraża nawet dzisiejsze poczucie przyzwoitości, ale mimo to nie klóci się ona z poetyką archaiczną i średnio-wieczną groteski²⁰. Goethe wyeksponował pogański charakter Nocy Walpurgi, przedstawiając ją jako manifestację wolności:

Starogermańscy pogaństwo, skoro wygnano ich ze świętych gajów, a ludowi narzucano wiarę chrześcijańską, poczęli wiosną ze swoimi wiernymi zapuszczać się w bezludne i niedostępne góry Harcu, żeby tam pradawnym zwyczajem modlić się i składać ofiary bezcielesnemu bogu ziemi i nieba. Żeby uchronić się przed podstępными, uzbrojonymi głosicielami chrześcijaństwa, uznali za wskazane przybrać maski niektórych swoich współwyznawców, licząc, że odstraszą tym zabobonnych przeciwników; tak właśnie, pod strażą „szatańskich zastępów”, sprawowali swoje czyste obrzędy²¹.

Adam Pomorski w swojej interpretacji faustowskiej Nocy Walpurgi także podkreśla występowanie w niej wyżej sformułowanych przez nas wiodących aspektów tego święta. Połączenie się pierwiastka kobiecego z męskim interpretuje jako zaślubiny Księżyca i Słońca, karnawałową naturę sabatu – jako wiosenne święto Nowego Roku, połączone z obrzędami płodności, a całość odnosi do kultu i rytuałów księżycowej bogini płodności (Diany i innych wcieleń Wielkiej Bogini)²². Pogańską witalność i życiodajną moc Nocy Walpurgi Goethe podkreśla już w pierwszych wersach omawianej sceny:

¹⁸ E. L e v i, *Historia magii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 323.

¹⁹ A. P o m o r s k i, *Ten bardzo poważny żart*, [w:] J. W. G o e t h e, *Faust. Tragedia*, tł. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 524.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cyt. za: Ibidem, s. 548.

²² Patrz: Ibidem, s. 548–549. Sam kult Wielkiej Bogini Pomorski odnosi także do mitologii słowiańskiej, zaznaczając, że odzwierciedla się on w obrazie żony boga gromu – troistej księżycowej bogini doli i niedoli – Mokoszy, patronce „Łysych Gór”, na których wznoszono jej idole. Jej antycznymi odpowiednikami są Mojry (Parki) czy też germańskie Norny.

Faust: [...] Tę drogę nawet skracać szkoda! – \ Wpierw dołem, dołem, bezdrożami błędę, \ Potem się na tę skałę wdrapię, \ Z której wytryska wiecznie żywa woda, \ Ta rozkosz pikanterii ścieżce doda! \ Wiosna już budzi wszystkie brzoźki młode \ I nawet w starym pniu rozpala żądze; \ Mam niewrażliwy być na jej urodę?²³

Witalność ta nie mieści się w ramach chrześcijańskiej moralności, ponieważ jej dominantą jest seksualność i płodność pojmowana jako moc wewnętrzna eksponowana na zewnątrz. Co więcej, to one ustanawiają koordynaty dobra i zła. W rezultacie cały system wartości wydaje się być odwrócony do góry nogami. W *Fauście* Goethego wsłuchiwanie się w swoje wewnętrzne instynkty jest jedyną drogą do wyzwolenia i zbawienia. Przykładem takiej reorganizacji porządku świata jest scena, w której zlatujące się na sabat czarownicy wołają do gości idących w dole:

Głos w górze: Do nas, hej, wy tam, w stawie pod skałą!

Głosy w dole: Nam też do nieba by się chciało, \ Czystym, nagim, że bardziej się nie da, \ Lecz bezpłodnym, ot i bieda!

Oba chóry: Dosiądźże miotły, dosiądź kołka, \ Dosiądź ozoga lub koziołka; \ Kto tej nocy nie będzie w niebie, Ten sam na wieki zgubił siebie (F, cz. I, s. 176).

Już sama organizacja przestrzeni na zasadzie góra-dół porządkuje świat przedstawiony pod względem aksjologicznym. Seksualność jako główna życiowa energia jest odniesiona do wyobrażeń o raju – przy czym takiego raju, do którego można wracać cyklicznie:

Faust, Mefistofeles, Błędny Ognik śpiewają na przemian: Co za szmery? Co za pieśni? \ Co to za miłosne skargi, \ Co za głosy z rajszych czasów? \ Jak to tęskni się, jak kocha! \ Echem wraca w ciszy leśnej \ Wszystko to, co zgąsło wcześniej (F, cz. I, s. 172).

Spośród tradycyjnych mitologemów Nocy Walpurgi w I części *Fausta* znajdziemy ponadto: centralny motyw Łysej Góry, postać Mammona-diabła („Faust: Diabeł się żeni!” (F, cz. I, s. 174)), świetliki, wskazujące drogę Faustowi i Mefistofelesowi, motyw szaleńczego tańca, rozpalone ogniska itd. Wydaje się jednak, że główny ideologiczny wątek Nocy Walpurgi – akt zjednoczenia króla i królowej został przez Goethego zminimalizowany i przybrał wymowę ironiczną”. Po rozdziale „Noc Walpurgi” następuje scena pt. „Sen Nocy Walpurgi, czyli Złote Gody Oberona i Tytanii”. Jest to intermedium, w którym Oberon, jako „diabeł bez ogona”, odnawia swój związek małżeński z Tytanią. Epizod ten przybiera formę przewrotnego żartu, unaoczniającego jeszcze bardziej wymowną nieobecność królowej. Ta znacząca nieobecność występuje także w „Klasycznej Nocy Walpurgi”

²³ J.W. G o e t h e, *Faust...*, op. cit., cz. I, s. 170. Kolejne cytaty będą pochodziły z tego wydania; w nawiasach zaznaczone będą inicjały tytułu oraz numery stron.

w II części tragedii. Wynika to niewątpliwie z faktu, iż główną postacią w obu wypadkach jest Faust, który wiecznie poszukuje swojego ideału Wiecznej Kobiecości, co stanowi przeciwieństwo centralną ideę tragedii. W części I Faust w finale Nocy Walpurgi ujrzał zjawę Małgorzaty, co sprawiło, iż obudziło się w nim sumienie. Bohater rzucił się swojej ofierze na pomoc, ale bezskutecznie. W części II Faust przybył na święto Nocy Walpurgi jedynie po to, aby dowiedzieć się, jak odnaleźć ukochaną Helenę.

Zarówno Faust, jak i Mefistofeles są gośćmi na święcie Nocy Walpurgi, chociaż Mefistofeles jako postać demoniczna jest również niejako gospodarzem tej przestrzeni. Pełniąc funkcję przewodnika, Mefistofeles odkrywa tajniki świata magicznego przed Faustem. Należy przy tym pamiętać, że Faust (szczególnie widać to w części I) z obrzydzeniem odnosi się do świata magii, czarów i czarownic. Paradoksalność jego sytuacji wynika z tego, że będąc uczonym doktorem, stał się on zabawką w rękach czorta i czarownicy. Priorytetowy charakter magicznego porządku świata jest ideową dominantą goethowskiej tragedii, w której „szkiełko i oko” rozumu zostaje zdekonstruowane przez rubaszny czarci śmiech.

W kontekście rozważań dotyczących próby sprecyzowania znaczenia i sensu Nocy Walpurgi kluczowym wydaje się zwrócenie uwagi na jej oniryczną specyfikę. To pogańskie święto może oczywiście być obchodzone w konkretnym miejscu w rzeczywistości fizycznej, ale często realizuje się ona w sferze astralnej, w stanie snu. Jest to związane z jednej strony z naturą magii, będącą sposobem tworzenia zmian w świecie fizycznym poprzez warstwę astralną. Z drugiej strony przestrzeń astralna jest siedzibą bytów duchowych, w tym i demonicznych. Świadczenia o onirycznym charakterze sabatów można odnaleźć w dokumentach i opracowaniach pochodzących z czasów średniowiecza i renesansu. Wiedźmy wprowadzały się w ten specyficzny stan, smarując określone miejsca halucynogennymi maściami. Taki halucynogeny stan odczuwany jest przez podmiot jako bardzo realny, a odczuwalność zmysłowa porównywalna jest z tą na jawie. Halucynogenne podróże zapewniały maści składające się z mieszaniny mandragory, szaleju jadowitego, psianki czarnej i lulka czarnego (receptę maści można znaleźć chociażby w książce Paracelsusa *Pactum*)²⁴.

W taki właśnie sposób przybywają na Noc Walpurgi faustowskie czarownice („Jędzom chyżość dają maście...” [F, cz. I, s. 177]). Sabat, na który przybywają Faust z Mefistofełsem, odbywa się w sferze astralnej, o czym świadczy następujący fragment:

Faust, Mefistofeles, Błędny Ognik śpiewają na przemian: Oto w sferę snów i czarów \ Wydajemy się wstępować. \ Wśród uroczyisk, wśród moczarów, \ Na manowce dalej prowadź, \ Aż wkroczymy między mary (F, cz. I, s. 171).

²⁴ S.A. W o t o w s k i, *Tajemnice świata magii*, Sosnowiec 1992, s. 90.

Relatywizm ruchów i wyznaczników przestrzennych, charakterystyczny dla sfery astralnej, zaznaczony jest w pytaniu Fausta: „Czy stanęliśmy, zły duchu? \ Czyśmy nadal jeszcze w ruchu?” (F, cz. I, s. 172), a hierarchiczna nadrzędność sfery astralnej w stosunku do fizycznej – w frazie Mefistofelesa: „Ta rzeczywistość jest najrzeczywistsza” (F, cz. I, s. 178). Niemniej jednak na komentarz zasługuje odmienność przestrzeni „Klasycznej Nocy Walpurgi” w części II *Fausta*. Tutaj mamy do czynienia nie tyle z niższymi warstwami sfery astralnej, ile z nadrzędną w stosunku do niej sferą mentalną. Zjawy przybywające na Noc Walpurgi pochodzą z greckich mitów. Są to: gryfy, sfinksy, mrówki-olbrzymki, syreny, nimfy, lamie itd. Rolę wiedźm przejmują tu lamie, syreny, nimfy... Zamiast szalonych tańców goście wolą filozoficzne rozmowy przy ogniskach. Brak jest także postaci króla i królowej. Faust, Mefistofeles oraz Homunkulus (który przejął rolę świetlika) przybywają na Noc Walpurgi, aby zrozumieć swoją naturę. Każdy z nich szuka swego szczęścia samotnie, zgodnie z radą, którą daje Mefistofeles Homunkulusowi: „Kto nie błądzi, rozumu nie dojdzie na globie! \ Gdy chcę powstać, najlepiej jeśli sam to zrobię!” (F, cz. II, s. 337). Homunkulus pragnie uzyskać ciało, Mefistofeles przybiera androgeniczną postać (zamienia się w Forkiadę), stając się idealnym „synem Chaosu”, a Faust próbuje odnaleźć Helenę. Odpowiedzi na swe pytania szukają w energii pogańskiego święta. Goethe, mimo zmiany scenerii, i w tym wypadku eksponuje istotę alchemicznego dzieła – życie, w postaci Erosa, „z którego wszystko się zaczęło”, sławiąc przy tym żywioły: „Pochwalone w sprawie świętej \ Wszystkie cztery elementy!” (F, cz. II, s. 363).

Miłość zmysłowa nie doprowadza jednak Fausta do pełni szczęścia. Mimo że dzięki swemu pobytowi na Nocy Walpurgi odnalazł Chirona, który wskazał mu drogę do Heleny, jego poszukiwania zakończyły się nieszczęściem. Po utracie Małgorzaty w części I utracił on także Helenę w części II. Niemniej główną Królową okazuje się w finale Bogini Wielka Matka, a jej ideał góruje nad wszelkimi kobiecymi wizerunkami i poczynaniami mężczyzn:

Jest podobieństwem tylko \ Wszelka nietrwałość. \ Tutaj spełni się w dziejach
 \ Niedoskonałość. \ To, co niewysłowione, \ Tu się przybliży. \ Wieczna Kobie-
 ść nęci \ Wyżej i wyżej (F, cz. II, s. 506).

Mistrza i Małgorzatę można odczytywać przez pryzmat bachtinowskiego dialogu, jako kontynuację obrazów i idei zawartych w tragedii *Faust* Goethego²⁵. Logika bachtinowskiego dialogu odsłania w danym przypad-

²⁵ Zob.: H. A r e n s, *Kommentar zu Goethes „Faust I”*, Heidelberg 1982; A. S c h ö n e, „Faust”. *Kommentare. Enthalten in: Goethe „Faust”*, Frankfurt am Main 1994; U. G a i e r, „Faust”-Dichtungen. *Kommentar I. Enthalten in: Johann Wolfgang Goethe „Faust”-Dichtungen*, Stuttgart 1999; G. K a i s e r, *Ist der Mensch zu retten? Vision und Kritik der Moderne in*

ku również światopoglądowe podobieństwa i różnice tych wybitnych osobowości twórczych. Z pewnością Michaił Bułhakow²⁶ nie uczyniłby kanwą swojej najważniejszej powieści tragedię Goethego, gdyby światopogląd wielkiego romantyka nie byłby mu bliski. W obu przypadkach percepcja świata odzwierciedla idee ezoteryki, w jej wydaniu hermetycznym, alchemicznym i mistycznym. Zaś omawiany w niniejszym artykule wątek dotyczy magii, która odgrywa główną rolę tak w pierwszej części *Fausta*, jak i w całej powieści *Mistrz i Małgorzata*.

Goethowska myśl filozoficzna często była redukowana do mistyczno-materialistycznego spinozizmu, przy czym szczególnie akcentowano występowanie w niej wyraźnych wpływów platonizmu oraz neoplatonizmu²⁷. Systematyzacją oraz opracowaniem dzieł Goethego zajmował się Rudolf Steiner – późniejszy współpracownik Heleny Bławatskiej oraz twórca antropozofii. Goethe podkreślał, że natura przejawia się w ideach, a jej istota dostępną jest ludzkiej myśli. Twierdził, że:

To, co subiektywne, i to, co obiektywne, zbiega się ze sobą, jeśli człowiek to, co mówi mu świat zewnętrzny, i to, co odzywa się w jego wnętrzu, łączy w jednej istocie rzeczy. Wtedy jednak całkowicie zanika przeciwieństwo między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne: roztopia się ono w jednolitej rzeczywistości²⁸.

Ten fenomenologiczny holizm charakterystyczny jest dla myśli gnozytyckiej również światopoglądowo bliskiej Bułhakowowi. Autor *Mistrza i Małgorzaty* także interesował się teozofią, antropozofią, alchemią, hermetyzmem itp. Zasadnicza różnica światopoglądowa pomiędzy Bułhakowem

Goethes „Faust”, Rombach 2006; J.M. van der Laan, *Seeking Meaning for Goethe's "Faust"*, New York 2007; W. Szturc, *Faust Goethego. Ku antropologii romantycznej*, Kraków 1995; D. Hakes, *The Faust myth. Religion and the rise of representation*, New York 2007; P. Штайнер, *Духовнонаучные сообщения в связи с классической Вальпургиевой Ночью, Лекция седьмая*, [w:] *Духовно – Научные Комментарии к „Фаусту” Гёте*, [w:] źródło elektroniczne: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-300543.html?page=5#9568321> (20.09.2013).

²⁶ Zob.: A. Drwicz, *Mistrz i diabeł. Rzecz o Bułhakowie*, Warszawa 2002; J. Krawiec, *Proza Michaiła Bułhakowa. Z zagadnień poetyki*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981; A.З. Вулис, *Роман М. Булгакова „Мастер и Маргарита”*, Москва 1991; В.И. Немцев, *Михаил Булгаков: становление романиста*, Самара 1991; А.П. Казаркин, *Интерпретация литературного произведения: Вокруг „Мастера и Маргариты” М. Булгакова*, Кемерово 1988; Б.М. Гаспаров, *Литературные лейтмотивы*, Москва 1994; D. Horeszak, *Treści religijno-filozoficzne w powieści „Mistrz i Małgorzata” Michaiła Bułhakowa*, Poznań 2002; M. Pietrowski, *Mistrz i Miasto. Kijowskie konteksty Michaiła Bułhakowa*, Poznań 2004; А.А. Корблев, *Пределы филологии*, Новосибирск 2007.

²⁷ J. Prowork, *Goethe żywy*, [w:] tegoż, *Piękno jest tylko gnozy początkiem...*, Katowice 2007, s. 41.

²⁸ Fragment z archiwum Goethego, które zostało otwarte po śmierci wnuka poety Walthera von Goethe w 1881 r. Cyt. za: Ibidem, s. 36–37.

a Goethem dotyczy ich podejścia do idei Boga. Goethe przyznawał, że „trwa przy czci dla Boga, jaką miał ateista (Spinoza)”, ale daleki jest od ortodoksyjnie pojmowanej religii²⁹. Choć Bułhakowa również można pod tym względem nazwać heretykiem, to ideę Boga (Jezusa Chrystusa oraz Boga Ojca) uczynił centralną ideą swojej powieści. Dialog pomiędzy Piłatem a Jezusą koncentruje się na problemie prawdy pojmowanej jako istota bytu (po ros. *истина*).

Wspominając o różnicach światopoglądowych obu pisarzy, należy również pamiętać o tym, że podczas gdy Goethe był członkiem wielu ezoterycznych organizacji (masoneria, iluminaci, różokrzyżowcy), Bułhakow stronił od podobnej aktywności, często wręcz ją krytykując jako instytucjonalizm kłujący duchowy rozwój człowieka (stąd też satyryczny obraz MASSOLITU, odzwierciedlający poglądy Bułhakowa nie tylko na współczesne organizacje literackie, ale także na masonerię³⁰). Zarówno podobieństwa, jak i różnice światopoglądowe Goethego i Bułhakowa widoczne są w przywoływanych przez nas arcydziełach. Niemniej jednak ograniczeni ramami artykułu skupimy się jedynie na obrazie sabatu przedstawionego w obu utworach.

Kulminację swojej powieści Bułhakow odniósł do kulminacji tak pierwszej, jak i drugiej części *Fausta*, czyli właśnie scen Nocy Walpurgi. Sabat przedstawiony w powieści Bułhakowa przyjmuje formę wykwintnego balu. W przeciwieństwie do Goethego Bułhakow wyeksponował postać Króla i Królowej sabatu – Wolanda i Małgorzatę. Przy czym zaktualizowana została także funkcja ofiary Królowej balu. Cała droga Małgorzaty na bal oznaczona jest markerami tradycyjnej Nocy Walpurgi. Wpierw Małgorzata smaruje się maścią otrzymaną od Azazella, by dzięki jej działaniu stać się piękniejszą i móc latać. Następnie, dosiadając miotły, wylatuje przez okno, a gdy wykrzykuje „Niewidzialna i wolna!³¹”, wkracza w sferę astralną, sferę snu (Korowiow wyjaśnił Małgorzacie tuż przed bale, że znajdują się oni w „piątym wymiarze”). Następnie, przelatując nad Moskwą, dokonuje ona aktu zemsty na krytyku Łatuńskim, wykorzystując w tym celu żeński żywioł wody. Małgorzata przechodzi kolejne transformacje – z wiedźmy staje się królową, by na balu spełniać rolę gospodyni. W fabularnej linii opowiadającej o astralnych przygodach Małgorzaty można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy etap związany jest z typowymi obrzędami Nocy Walpurgi, drugi etap dotyczy wizyty Małgorzaty w sypialni Wolanda i zawarcia znajomości z jego siostrą, trzeci zaś to bal przedstawiony jako parada grzeszników i misterium krwi.

²⁹ Fragment z listu Goethego do Jacobiego z maja 1786 r. Cyt. za: Ibidem, s. 38.

³⁰ Zob.: Б. С о к о л о в, *Энциклопедия Булгаковская*. Москва 1997.

³¹ М. Б у ł а к о в, *Mistrz i Małgorzata*, tł. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Warszawa 1993, s. 319. Dalsze cytaty będą pochodziły z tego wydania, w tekście artykułu zaznaczone będą w nawiasie inicjały tytułu i numery stron.

W związku z omawianym przez nas tematem skupimy się na etapie pierwszym. Gdy Małgorzata dolatuje na miejsce sabatu, najpierw kąpie się w rzece (jest to typowy rytuał przejścia – *rite de passage*), by następnie dołączyć do oczekujących na nią tańczących rusalek i wiedźm, siedzących pod wierzbami. Gdy Małgorzata nadeszła, wiedźmy ustawiły się w szereg i zaczęły „przysiadać w dwornych ukłonach”, a „ktoś na kozłich nogach podbiegł i przypadł do dłoni Małgorzaty, rozesłał na trawie jedwab” i zaproponował, by „królowa” nieco odpoczęła (MM, s. 335). Rytuwały Nocy Walpurgi są w powieści jedynie przygotowaniem, swojego rodzaju preludium, do samego balu. Kozłonogi jest tu zaledwie sługą Małgorzaty, gdyż prawdziwym królem okaże się gospodarz balu – Woland-Szatan.

Transformacja Nocy Walpurgi i wzbogacenie jej o dodatkowe misteryjne treści związana jest niewątpliwie z chronologiczną symboliką bułhakowskiego balu, który odbył się w czasie wiosennej pełni księżyca („весенний бал полнолуния”) w majową³² północ z piątku na sobotę. Przesilenie wiosenne połączone z pełnią związane jest z pogańskim świętem Ostary, obchodzonym w noc z 21 na 22 marca³³. Natomiast na 1 maja przypada święto Walpurgi. Reasumując, można stwierdzić, że Bułhakow połączył dwa pogańskie święta w jedno, dokonując ich symbolicznej syntezy i prowokacyjnie zestawił je z chrześcijańskim świętem Wielkiego Tygodnia Paschalnego. Święto Ostary związane jest z tajemnicą ofiary i zmartwychwstania boga symbolizującego życie odradzające się wiosną. Należy przy tym zaznaczyć, że w najstarszych religiach i mitologiach bogowie ginęli właśnie w marcu i odradzali się trzeciego dnia (Adonis, Tammuz, Ozyrys, a także Jezus). Natomiast Noc Walpurgi jest świętem ognia i wody, nocą miłości, w czasie której odprawiany jest rytuał połączenia młodego Boga i Bogini (Króla i Królowej). Wielkanoc z kolei jest najstarszym świętem chrześcijańskim i wywodzi się bezpośrednio od pogańskiego święta Ostary. To właśnie równonoc wiosenna była symbolem zwycięstwa życia nad śmiercią. Nie bez znaczenia w bułhakowskiej symbolicznej chronologii jest niewątpliwie fakt, że bal u Szatana przypada na trzecią noc od jego przybycia do Moskwy i, kontynuując paralele chrześcijańskie, w noc z Wielkiego Piątku na sobotę, czyli na czas śmierci Jezusa i jego zstąpienia do piekieł. Bułhakow wykorzystuje sakralną symbolikę liczby trzy w celu połączenia tajemnicy pogańskiego święta zmartwychwstania z chrześcijańskim. Przy czym nale-

³² O tym, że to był miesiąc maj, czytelnik dowiadyuje się już z pierwszych wersów powieści: „Tu musimy odnotować pierwszą osobliwość tego strasznego majowego wieczoru” (MM, s. 9).

³³ Święto Ostary – germańskie pogańskie święto (sabat) obchodzone między 21 a 23 marca; związane jest z momentem wiosennego zrównania dnia i nocy; święto to wyznacza początek wiosny, odrodzenie przyrody i życia; symbolem tego święta jest jajko – uczestnicy święta dzielą się jajkiem ugotowanym na twardo.

ży pamiętać, że akcja *Mistrza i Małgorzaty* kończy się podróżą w zaświaty, natomiast w linii fabularnej dotyczącej kaźni i śmierci Jezui pominięty został wątek zmartwychwstania. Już sama analiza odniesień czasowych wskazuje na ideową dominantę szatańskiego sabatu, tj. na uniwersalną kosmiczną energię cyklicznego oczyszczenia, nadrzędną rolę miłości wyrażoną poprzez samopoświęcenie i astralny charakter „prawdziwego” życia (emocje, namiętności)³⁴.

Scena tańca straceńców na balu³⁵ również odpowiada tej dominancie. Taniec splecionych ze sobą osób symbolizuje kosmiczne zaślubiny i staje się rytuałem mającym na celu uporządkowanie tego świata i ponowne ustanowienie związku między niebem a ziemią³⁶. Zatraceńcy, grzesznicy, podobnie jak wiedźmy podczas święta Beltane, poprzez swój kołowy taniec dokonują rytualnego oczyszczenia i uporządkowania przestrzeni niższego świata astralnego (niższych zaświatów). Można tu wspomnieć o konotacji święta Beltane ze sferą świata zmarłych. W pogańskim rytualnym kalendarzu święto to jest „zwierciadlanym” odbiciem święta zmarłych nazywanego Samhain, przypadającego na noc z 31 października na 1 listopada. Wzajemna relacja tych świąt opiera się na opozycji „życie” (Beltane) – „śmierć” (Samhain). Niemniej w obu przypadkach „zasłona” oddzielająca świat żywych od świata zmarłych jest w stosunku do całego roku najcieńsza³⁷, co umożliwi wzaajemny kontakt obu światów.

Głównym rytuałem szatańskiego balu okazuje się misterium krwi. Centralna scena balu – zabicie ofiarnego barana (barona Meigla), przemiana głowy Berlioza w puchar i wypicie z niego krwi przez Małgorzatę – ma

³⁴ Zob.: A. Chudzińska-Parkosadze, *Geneza i znaczenie postaci Wolanda w powieści Michaiła Bułhakowa „Mistrz i Małgorzata” w świetle symboliki gnostycznej*, [w:] *Pod Słońcem Gnozy*, red. J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze, Poznań 2015, s. 151–171.

³⁵ Na zwierciadlanej posadzce nieprzebrane mnóstwo szczepionych ze sobą par wirując w jednym kierunku, zadziwiając zręcznością i gracją ruchów sunęło jak mur, który zamierza zmieść wszystko, cokolwiek znajdzie się na jego drodze. Żywe atlasowe motyle nurkowały nad tańczącymi zastępami, z plafonów sypały się kwiaty. Kiedy przygasło światło elektryczne, w kapitelach kolumn rozjarzały się miriady robaczek świętojańskich, w powietrzu pływały błędne ogniki bagienne (MM, s. 368).

³⁶ J.E. C i r l o t, *Słownik symboli*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 414 (por. z pojęciem „karnawał”, s. 176); M. O e s t e r r e i c h e r - M o l l w o, op. cit., s. 299.

³⁷ James George Frazer podkreśla, że celtycki podział roku zauważalny jest w tradycjach innych krajów europejskich:

Nawet w Europie Środkowej, tak odległej od okolic zamieszkałych obecnie przez Celtów, można wysledzić podobny podział roku w olbrzymim rozpowszechnieniu obchodów dnia 1 maja i jego wigilii (nocy Walpurgi), a z drugiej strony w dniu Wszystkich Świętych na początku listopada, w którym pod cienkim chrześcijańskim płaszczem kryje się starożytne pogańskie święto umarłych. [...] Oba te wielkie święta celtyckie [...] są do siebie podobne, zarówno pod względem obowiązujących obrządków, jak i przesądów z nimi związanych.

J.G. F r a z e r, op. cit., s. 492.

zapewnić odrodzenie nie tylko uczestnikom balu, ale i światu pojmowanemu jako makrokosmos. Na takie odczytanie tej sceny pozwala symboliczny kod zastosowany przez Bułhakowa. Czaszka symbolizuje powiązanie między mikro- i makrokosmosem, a jako materialne naczynie ducha czaszka była stosowana przez alchemików jako pojemnik przy wszelkiego rodzaju procesach przemiany³⁸. Także Jung podkreśla, że od niepamiętnych czasów totemiczna głowa wyrażała ideę mikrokosmosu i zarazem odzwierciedlała makrokosmos. Dlatego też rytualna głowa występuje w misteriach zmartwychwstania i odrodzenia³⁹.

Szatan-Woland wznosi w finale toast za gości: „– Piję wasze zdrowie, panowie” (MM, s. 373), dopełniając tym samym nie tylko funkcji gospodarza, ale i głównego kapłana w obrzędzie oczyszczenia i odrodzenia. Takiego znaczenia i sensu pozbawiony jest diabeł w tragedii Goethego. Jeżeli w *Fauście* Noc Walpurgi jest etapem w drodze bohatera, sferą mu obcą, to w *Mistrzu i Małgorzacie* rozbudowane i wzbogacone o inne święta rytuały Nocy Walpurgi są celem podróży Wolanda i drogi Małgorzaty, gdyż dzięki tym obrzędom uzyskała ona moc, wiedzę o sobie samej i uratowała swego ukochanego Mistrza. Nie bez znaczenia jest także dosyć prowokacyjne w stosunku do pratektu Goethego wkomponowanie chrześcijańskiej Paschy i ofiary Jezui w rytuały pogańskie o rodowodzie „szatańskim”. Jak widać, ani Goethe, ani tym bardziej Bułhakow nie odnosili sensu Nocy Walpurgi do chrześcijańskiego upadku i grzechu, pozbawionego możliwości odkupienia. I Goethe, i Bułhakow odkryli w tym pogańskim święcie potencjał witalności, miłości, oczyszczenia i odrodzenia.

Bibliografia

- A l e x a n d e r D., *Czarownice, wróżbici, szamani. Podróż przez świat mitów i magii*, tł. z ang. J. Korpanty, Warszawa 2008.
- B u ł h a k o w M., *Mistrz i Małgorzata*, t. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Warszawa 1993.
- C a l l e j o J., *Historia czarów i czarownic*, tł. M. Adamczyk, Warszawa 2011.
- C h u d z i ń s k a - P a r k o s a d z e A., *Geneza i znaczenie postaci Wolanda w powieści Michaiła Bułhakowa „Mistrz i Małgorzata” w świetle symboliki gnostycznej*, [w:] *Pod Słońcem Gnozy*, red. J. Prokopiuk, A. Chudzińska-Parkosadze, Poznań 2015, s. 151–171.
- C i r l o t J.E., *Słownik symboli*, t. I. Kania, Kraków 2006.
- E l i a d e M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tł. S. Tokarski, Warszawa 2007.
- F r a z e r J.G., *Złota Gałąź*, tł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965.

³⁸ M. O e s t e r r e i c h e r - M o l l w o, op. cit., s. 80, 49–50.

³⁹ Zob.: C.G. J u n g, *Odpowiedź Hiobowi*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, [w:] źródło elektroniczne: <http://ec-dejavu.ru/h/Head-2.html> (05.07.2011).

- Goethe J.W., *Faust. Tragedia*, cz. I, tł. A. Pomorski, Warszawa 1999.
- Jung C.G., *Odpowiedź Hiobowi*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, [w:] źródło elektroniczne: <http://ec-dejavu.ru/h/Head-2.html> (05.07.2011).
- Levi E., *Historia magii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Oesterreicher-Mollwo M., *Leksykon symboli*, pod red. L. Robakiewicza, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2009.
- Pomorski A., *Ten bardzo poważny żart*, [w:] J.W. Goethe, *Faust. Tragedia*, tł. A. Pomorski, Warszawa 1999.
- Prokopiuk J., *Powrót Bogini*, [w:] tegoż, *Jestem heretykiem*, Białystok 2004, s. 82–98.
- Prokopiuk J., *Demony, czarownice, czary*, [w:] tegoż, *Matrix, czyli okultystyczny bróg (ale nie plewiony)*, Białystok 2007, s. 11–14.
- Prokopiuk J., *Dusza ludzka – oś świata*, Białystok 2007.
- Prokopiuk J., *Goethe żywy*, [w:] tegoż, *Piękno jest tylko gnozy początkiem...*, Katowice 2007, s. 27–42.
- Sprenger J., Krämer H., *Młot na czarownice. Postępek zwierchowny w czarach, a także sposób uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający, uwspółcześnienie pisma*: J. Paprocka, tł. S. Ząbkowic, Wrocław 2008.
- Wotowski S.A., *Tajemnice świata magii*, Sosnowiec 1992.
- Грашина М., Васильев М., *Языческий календарь. Миф, обряд, образ*, Москва 2010.
- Мифологический словарь*, под ред. Г.А. Стратановский, Ленинград 1961.
- Соколов Б., *Энциклопедия Булгаковская*. Москва 1997.