

LITERATUROZNAWSTWO I KULTUROZNAWSTWO

Anna Chudzińska-Parkosadze

Instytut Filologii Rosyjskiej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Z ROZWAŻAŃ NAD ZAGADNIENIAMI
CZASOPRZESTRZENI W POWIEŚCI MICHAŁA
BUŁHAKOWA *MISTRZ I MAŁGORZATA*

Key words: *The Master and Margarita*, space and time, world of Woland, gnosis, Mikhail Bulgakov

Mistrz i Małgorzata, jedna z najbardziej znanych powieści XX wieku, do dziś wzbudza zachwyty wirtuozerią kreacji świata fantastycznego, przenikliwością przemyśleń ontologicznych oraz harmonią współistnienia bytów niższych, pośrednich i wyższych. Jest oczywiście wiele powodów, dla których to arcydzieło literatury światowej można cenić. Fenomen tego tekstu polega także na tym, że budząc szerokie zainteresowanie wśród czytelników i badaczy literatury, będąc przedmiotem niezliczonych analiz i interpretacji, ciągle kryje w sobie tajemnicę i pozostawia wiele istotnych pytań bez odpowiedzi. Niewątpliwie utwór ten należy zaliczyć do gatunku powieści z kluczem. Problem w tym, że ten właściwy klucz nie został chyba jeszcze odnaleziony i sprawdzony w działaniu.

To wręcz zaskakujące, że w XXI wieku, czterdzieści cztery lata po pierwszym wydaniu powieści, podstawowe pytania dotyczące analizy tekstu pozostają bez jednoznacznej, satysfakcjonującej odpowiedzi – chociażby zagadnienia stylistyki, gatunku, konstrukcji bohatera i czasoprzestrzeni. W niniejszym artykule zostanie podjęta próba analizy kategorii czasu i przestrzeni w *Mistrzu i Małgorzacie*; potraktować ją należy jako potencjalny klucz do zrozumienia Bułhakowskiej powieści.

Czas i przestrzeń w *Mistrzu i Małgorzacie*, z jednej strony, w sensie dosłownym, składają się z trzech komponentów: czasoprzestrzeni Moskwy, czasoprzestrzeni Jeruzalem i zagadkowego świata Wolanda¹, a z drugiej, łączą w sobie

¹ Tajemnicze mieszkanie, które stało się miejscem akcji powieści, apartamentem podstępnie zajęтым przez Wolanda i salą tańców na Balu u Szatana, to mieszkanie numer 50, w którym w latach 1921–1924 mieszkał Michaił Bułhakow. Była to pierwsza moskiewska kwatera pisarza, zwykła komunalka. Zob.

konwencję fantastyki, historyzmu i uniwersalizmu. Jest to na tyle skomplikowany problem, że krytycy, próbując określić czasoprzestrzeń tej powieści Bułhakowa, oscylują pomiędzy czasoprzestrzenią w ujęciu fizykalnym a czasoprzestrzenią określaną semiotycznie czy aksjologicznie.

Badacze, dzieląc czasoprzestrzeń powieści na trzy komponenty, koncentrują się zazwyczaj na głównych bohaterach i ich historiach. Andrzej Drawicz, na przykład, wyznacza trzy płaszczyzny czasoprzestrzenne skupione wokół poszczególnych postaci: Wolanda i jego świty – Mistrza i Małgorzaty – Piłata i Jeszui². Inni literaturoznawcy, podążając tym tropem, również zwracają uwagę na semantykę wątków, uznając jednak za oddzielną płaszczyznę przeplatające się światy Moskwy i Jeruzalem, jako że realność Moskwy tamtych czasów można nazwać „rzeczywistością odwróconych znaczeń”. W takim układzie pozostałe dwie płaszczyzny są wyrażeniem „mitu Faustycznego” (Mistrz i Małgorzata) oraz „mitu biblijnego” (Jeszua i Piłat)³.

Podobnie jak inni badacze, również Ewa Krawiecka dzieli przestrzeń powieści na trzy zasadnicze sfery, ale jej propozycja różni się od powyższych kategorii. Trzy sfery przestrzeni według badaczki to odpowiednio:

przestrzeń fizyczna (empirycznie dostępny dla człowieka świat, który jest materiałem do kreacji artystycznych), przestrzeń symboliczna (jako przestrzeń zewnętrzna, wspólna, dostępna wszystkim, i wewnętrzna, prywatna – sny, wizje, urojenia) oraz przestrzeń topologiczna (odwołuje się do pojęć wartości, bliskości, granicy) jako jedności „mówiącej”⁴.

Problem czasoprzestrzeni w powieści Bułhakowa *Mistrz i Małgorzata* nie tylko nie został dotąd w satysfakcjonujący sposób rozwiązany (i dlatego może być uważany ciągle za kwestię otwartą), ale nawet sama metodologia podejścia do tego zagadnienia jest złożona i różnorodna. Sytuację komplikuje dodatkowo odwoływanie się badaczy do rozmaitych teorii i systemów filozoficznych, które wydają się stanowić klucz do rozwiązania tego problemu. Do najczęściej wspomnianych w tym kontekście filozofów należy Paweł Floreński⁵ i jego praca *Мнимости в геометрии*, w której autor pisze o „podwójnej” przestrzeni, składającej się z realnych i rzekomych współrzędnych, przy czym każda z płaszczyzn dysponuje znamionami drugiej dzięki „wyrwie” łączącej te przestrzenie. Badacze uważają, że realnej stronie powieści odpowiada pierwsza część utworu, przedstawiająca sceny

G. Przebinda, *Zaułki Mistrza Wolanda*, Kraków 2000, s. 28; zob też: Б. Соколов, *Энциклопедия Булгаковская*, Москва 1996, s. 311–312; idem, *Три жизни Михаила Булгакова*, Москва 1997, s. 260.

² A. Drawicz, *Mistrz i diabeł. Rzecz o Bułhakowie*, Warszawa 2002, s. 458.

³ U. Krawczyk, *Chrystus i Piłat. Semantyka wątku w powieściach „Mistrz i Małgorzata” Michaila Bułhakowa oraz „Golgota” Czingiza Ajmatowa*, *Slavia Orientalis* 2002, t. 51, nr 3, s. 389–391.

⁴ E. Krawiecka, *Apokalipsa według Michaila Bułhakowa. Przestrzeń i symbolika „Mistrza i Małgorzaty”*, Poznań 2008, s. 95–96.

⁵ Пор. П.Р. Абрагам, *Павел Флоренский и Михаил Булгаков*, *Философские науки* 1990, nr 7, s. 17–18; Л.А. Левина, *Иешуа Га-Ноцри и „беспокойный старик Иммануил”. (Нравственные ориентиры в философском романе М. Булгакова „Мастер и Маргарита”)*, w: *Начало. Сборник работ молодых ученых*, wyd. 2, Москва 1993, s. 209; И.Л. Галинская, *Загадки известных книг*, Москва 1986, s. 77–78; Б. Соколов, *Энциклопедия Булгаковская*, s. 312–324; A. Drawicz, op. cit., s. 480.

moskiewskie, a „rzekomej” – narracja o świecie biblijnym i demonicznym. Przy czym obie części zasadniczo przedstawiają ten sam byt, ale pod różnymi kątami, co wynika z poznawalnego, a nie substancjalnego rozdzielania płaszczyzn. W rezultacie świat duchowy jest „przestrzenią rzekomą”, a materialny – „przestrzenią realną”. Obie przestrzenie są dwiema stronami tej samej „makrorzeczywistości” i „polaryzują się” wokół reprezentujących je postaci.

Niektórzy uczeni nie zgadzają się jednak na łączenie we wspólnym mianowniku świata boskiego i demonicznego. O niemożności łączenia tych światów świadczyć ma antynomiczne odniesienie symboliki światła i góry, utożsamianej z postacią Jezui, do symboliki ciemności i dołu, przypisywanej Wolandowi (symbolika sakralna – symbolika infernalna)⁶. Dlatego, stosując teorie P. Floreńskiego do tekstu *Mistrza i Małgorzaty*, literaturoznawcy rozdzielają czasoprzestrzeń Bułhakowskiej powieści według modelu: świat ziemski (reprezentowany przez ludzi), biblijny (reprezentowany przez postacie biblijne) i kosmiczny (Woland wraz ze światą)⁷.

Według Floreńskiego ideą nadrzędną jest Trójca, w której odzwierciedla się porządek bytu jako całości. Ponadto Floreński uważa, że człowiek ma trzy drogi zbliżenia się do prawdy: poznanie empiryczne, poznanie metafizyczne i poznanie mistyczne. Pierwsze uważa za prawdziwe tylko to, co obserwujemy na zewnątrz nas (przedmioty), drugie, metafizyczne, uznaje za prawdę myśli, idee (aktywność podmiotu), a mistyka przekracza przepaść dzielącą przedmiot i podmiot, aby dojść do pełnego poznania⁸. Ten podział sugerowałby triadyczny podział czasoprzestrzeni w *Mistrzu i Małgorzacie* – na świat empiryczny (świat ziemski, Moskwa; czas teraźniejszy), świat metafizyczny (Moskwa – powieść Mistrza, jako jego myśli i idee, Jeruzalem – Jezua i idee głoszone przez niego; czas przeszły dokonany) i świat mistyczny (świat Wolanda, zaświaty, postacie tam spotkane, wieczny dom Mistrza i Małgorzaty; przyszłość w wieczności). Jak widać, odniesienie do koncepcji Floreńskiego znosiłoby sztywny podział na Moskwę i Jeruzalem jako dwie oddzielne czasoprzestrzenie.

Ten problem z kolei literaturoznawcy próbują rozwiązać, odwołując się do idei Grigorija Skoworody (*Помон змуун*), który uważał, że Wszechświat jako wszechogarniający makrokosmos jest nadrzędny wobec pozostałych indywidualnych światów i obejmuje swą przestrzenią inne pomniejsze światy, w tym także świat ziemski (ludzki) i symboliczny. W związku z tym świat ludzki jest mikrokosmosem, a biblijny odnosi się do świata symbolicznego. Natomiast świat Wolanda to „świat kosmiczny”, który dominuje nad pozostałymi światami⁹. Filozofia G. Skoworody jest obiektywno-idealistyczną koncepcją bliską panteizmowi. Wszystkie trzy światy

⁶ D. Horczak, *Treści religijno-filozoficzne w powieści „Mistrz i Małgorzata” Michaila Bułhakowa*, Poznań 2002, s. 100–103.

⁷ Ibidem, s. 105.

⁸ T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 71.

⁹ D. Horczak, op. cit., s. 105–106.

składają się z dobra i zła, a człowiek posiada dwa ciała i dwa serca – doczesne i wieczne, ziemskie i duchowe¹⁰.

Niewątpliwie w powieści występują dwie równoległe czasoprzestrzenie, Jeruzalem i Moskwy, oraz wszechobejmujący i „łączący” je zagadkowy świat Wolanda. Problem polega jednak na tym, że czasoprzestrzenie Moskwy i Jeruzalem można uznać za dualistyczne odzwierciedlenie antynomii duchowego i materialnego, ziemskiego i transcendentnego, i w dodatku tylko sfera bytowania Wolanda i jego świty jest określana mianem „wieczny”, „nadprzyrodzony” i „kosmiczny”¹¹. Sytuację dodatkowo utrudnia określanie czasoprzestrzeni powieści Mistrza o Poncjuszu Piłacie jako „mitu biblijnego” i używanie pojęcia „boskość”, *a priori* odnoszonego do Jezui. Jest to przykład nadinterpretacji tekstu Bułhakowskiej powieści, gdyż – według słów Wolanda –

nic z tego, co zostało opisane w Ewangelii, nie miało miejsca naprawdę i jeżeli zaczniemy powoływać się na Ewangelię jako na źródło historyczne...¹²

(na dodatek słowa te padają w rozdziale „Dowód siódmy”). Z pewnością więc nie Ewangelie synoptyczne, a co się z tym łączy, i nie Biblia, są źródłowym odniesieniem tekstu *Mistrza i Małgorzaty*. Używanie pojęcia „mit biblijny” w odniesieniu do powieści Bułhakowa jest zatem bezzasadne. W tym przypadku symboliczne treści, które niewątpliwie występują w utworze na wszystkich poziomach interpretacyjnych, nie są tożsame z biblijnymi.

Zagadnienia czasu i przestrzeni w *Mistrzu i Małgorzacie* opierają się na konkretnych koncepcjach natury idealistycznej i mistycznej, przez co mogą wywoływać pewne problemy interpretacyjne. Zastosowanie bachtinowskiego pojęcia chronotopu¹³ wydaje się niewystarczające. Dualistyczny podział na przestrzeń sakralną i świecką Mircei Eliadego¹⁴ jest oczywisty, ale nie wyczerpuje wszystkich aspektów czasoprzestrzeni w powieści. Przydatnym kluczem może się okazać odniesienie do pojęcia świadomości historycznej i kosmicznej, które sformułował Borys Uspienski. Uczony ten, wprowadzając do literaturoznawstwa pojęcie świadomości historycznej (czas postrzegany linearnie) i świadomości kosmicznej (czas postrzegany jako powtarzający się cykl), wzmocnił mityczne (czy też mitograficzne) tendencje rozwoju współczesnego literaturoznawstwa. Oba pojęcia pokrywają się z pojęciami czasu i przestrzeni sakralnej i świeckiej sformułowanymi przez M. Eliadego. Wydaje się, że wykorzystanie metodologii krytyki mitograficznej i poszukiwanie w tekście powieści określonych mitologemów będzie najbardziej uzasadnione. Niewątpliwie w tekście *Mistrza i Małgorzaty* można odnaleźć takie

¹⁰ И.Л. Галинская, op. cit., s. 77–78.

¹¹ Zob. U. Krawczyk, op. cit., s. 391; И.Л. Галинская, op. cit., s. 77.

¹² M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Warszawa 2009 [dalej: MM], s. 58.

¹³ М. Бахтин, *Вопросы литературы и эстетики*, Москва 1975, s. 234–235.

¹⁴ Zob. na przykład: M. Eliade, *Święty obszar i sakralizacja świata*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: idem, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór M. Czerwiński, Warszawa 1993.

podstawowe mitologizmy, jak motyw drogi, koncepcja animy i animusa, mit o wiecznym powrocie, o raj, temat i idea inicjacji, opowiadanie o duchowym upadku i odrodzeniu człowieka¹⁵.

Kategorie sacrum i profanum wydają się nadrzędne w rozważaniu zagadnienia czasoprzestrzeni danego utworu¹⁶. Problem jednak polega na tym, że do sfery sacrum należy zaliczyć nie tylko niekanoniczną wersję historii Jezui, ale również tajemniczy świat Wolanda. Tak pojęte sacrum odzwierciedla zasady myślenia mitologicznego, którego logika, jak podkreślają badacze, niewątpliwie realizuje się w powieści poprzez występowanie w niej synkretyzmu i poliwalentności wartości mitologicznych¹⁷.

Miron Pietrowski zwrócił na przykład uwagę na wykorzystanie przez Bułhakowa w powieści symboliki i mitu dwóch Wiecznych Miast: Jeruzalem z początku naszej ery i Moskwy z przełomu lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, co czyni z tego tekstu swoiste misterium. Dzięki temu aktualizuje się czasoprzestrzeń wieczności i sens powieści nabiera egzystencjalnego charakteru¹⁸. Jurij Łotman z kolei stwierdził, że „problem mieszkaniowy” („квартирный вопрос”) nabiera w powieści szerokiego sensu, wręcz pełni funkcję symbolu. Natomiast w konstrukcji przestrzennej widoczna jest następująca hierarchia: na poziomie najniższym znajduje się to, co martwe, pozbawione pierwiastka duchowego (Antydom), a na najwyższym – duchowość absolutna (Dom). Należy przy tym zauważyć, że Jezua nie potrzebuje domu, gdyż jego ziemskie życie jest „wieczną drogą”¹⁹.

Poruszając złożoną kwestię kategorii sacrum w *Mistrzu i Małgorzacie*, w poniższych rozważaniach zamierzam skupić się na micie gnostyckim. Niektórzy badacze zauważyli w powieści wpływy i elementy mitu gnostyckiego²⁰, lecz nie

¹⁵ Zob. *Современное зарубежное литературоведение. Страны Западной Европы и США. Концепции. Школы. Термины*, red. И.П. Ильин, Е.А. Цурганова, Москва 1999, s. 224–225, 232.

¹⁶ Autorka niniejszego artykułu polemizuje z autorami też zaprzeczającym występowaniu w powieści Bułhakowa treści eschatologicznych, odmawiających światu przedstawionemu kategorii sacrum i profanum, a samemu utworowi – „tajemnicy” czy „tajemniczości”. Krytyka ujmująca świat przedstawiony w *Mistrzu i Małgorzacie* jedynie w konwencji fantastyki nie dostrzega treści odnoszących się do wyższego poziomu istnienia, które są esencją ideową tej powieści. Por. A. Rażny, „*Mistrz i Małgorzata*” Michaiła Bułhakowa – chrześcijaństwo bez Chrystusa, w: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998.

¹⁷ М. Гаспаров, *Из наблюдений над мотивной структурой романа М.Б. Булгакова „Мастер и Маргарита”*, w: idem, *Литературные лейтмотивы*, Москва 1994, s. 29, 30.

¹⁸ М. Pietrowski, *Mistrz i Miasto. Kijowskie konteksty Michaiła Bułhakowa*, Poznań 2004, s. 240–244.

¹⁹ Ю.М. Лотман, *Дом в „Мастере и Маргарите”*, w: idem, *О русской литературе. Статьи и исследования: история русской прозы, теория литературы*, Санкт-Петербург 1997, s. 751.

²⁰ Zob. np.: М. Mikulašek, „*Sen*” o cestě do „*Věčnosti*”. „*Gnostický mytus*” a fenomen „*iniciace*” v „*romanu-mytu*” („*Mistr a Marketka*” М. Bulgakova), *Studia Slavica – Slovanske Studie* 2004, nr 8, s. 115–133; J. Prokopiuk, *Po trzykroć romantyczny „Mistrz”*, w: *Piękno jest tylko gnozy początkiem...*, Katowice 2007, s. 246–255; И.Ф. Белза, *Генеалогия „Мастера и Маргариты”*, Москва 1978; А.С. Wright, *M. Bulgakov. Life and Interpretations*, Londyn, Toronto, Buffalo 1978, s. 269–270; Г. Крыговой, *Гностический роман М. Булгакова*, Новый журнал 1979, кн. 124; G. Krugovoy, *The Gnostic Novel of Mikhail Bulgakov, Sources and Exegesis*, Lanham, New York 1991; K. Rutkiewicz, *Dwa bale z przesłaniem moralnym (Bułhakow i Goethe)*, *Przegląd Rusycystyczny* 2007, z. 2 (118), s. 51–65; A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu*

w pełni docenili wielopoziomowość i wieloaspektowość tego zjawiska. Koncentrując się na czasoprzestrzeni, w tym kontekście należy, jak się wydaje, zacząć od klasycznego antropozoficznego podziału na sferę wpływów Arymana, Lucyfera i Asura. Jest to władająca na Ziemi demoniczna trójca, która odzwierciedla odpowiednio Trójkę Świętą. Sowiecka Moskwa to bezsprzecznie świat wpływów Arymana (materializm, scjentyzm), a Dom im. Gribojedowa to niewątpliwie jego świątynia. Natomiast zakład psychiatryczny, mimo że znajduje się fizycznie i topograficznie w materialistycznej Moskwie, to sfera wpływów Wolanda, który według Steinerowskiego oznacza odpowiedź Lucyferowi. Ucieczka w świat halucynacji jest lucyferyczna, gdyż Lucyfer inspiruje człowieka jednostronnie idealistycznie, chcąc go oderwać od Ziemi i niejednokrotnie doprowadzając jednostki słabe duchowo do obłędu²¹. Jak twierdzi Jerzy Prokopiuk, w *Mistrzu i Małgorzacie* można zauważyć pewien sojusz między Lucyferem i Arymanem, a nawet pewne tajne porozumienie, które polega na tym, że Aryman stwarza sytuację skrajnego zniewolenia i wtedy jednostki, które nie umieją się zdobyć na Chrystusowy heroizm odpowiedzenia miłością na owo zniewolenie, uciekają do Lucyfera²². Z kolei do sfery Asura trafiają po śmierci ateści, czego ilustracją jest kulminacyjna scena odesłania Berliozą w nicość przez Wolanda²³.

Zastanowić się można, czy zasadne jest utożsamianie antropozofii z gnozą. Odpowiadając twierdząco, przywołam wypowiedzi wybitnego antropozofa i gnostyka, J. Prokopiuka. Uczony ten stwierdza jednoznacznie, że antropozofia z pewnością nie jest gnostycyzmem („odrodzeniem” regresywnego gnostycyzmu antycznego), gdyż nie jest antykosmizmem (w sensie manichejskim), ale jest formą gnozy, jej metamorfozą, ponieważ proponuje transracjonalne poznawcze doświadczenie przez człowieka siebie (swojej jaźni, duszy i ciała), a poprzez nie – świata materialnego, świata duszy i świata ducha. Ponadto najważniejszym celem gnozy i antropozofii jest zbawienie człowieka i całej natury. Dla gnostyka (pneumatyka) ostatecznym celem jest zatem wyzwolenie się ze świata dusz i ciał, czyli powrót do „prawdziwej ojczyzny ludzi” – do nadkosmicznego świata ducha (Pleromy) – i zmiana swego ontycznego statusu pojętego jako redeifikacja (bądź deifikacja)²⁴.

Analizując czasoprzestrzeń *Mistrza i Małgorzaty*, należy zastosować podejście bardziej dynamiczne niż statyczne. Może to oznaczać na początek chociażby zmianę punktu widzenia na daną kwestię – spojrzenie nie z perspektywy Moskwy

XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa), Warszawa 1996 (Pomorski pisał o gnostycyzacji nieśmiertelności w danej powieści, to jest przeniesieniu jej idei z zaświatów i apokaliptycznej perspektywy przyszłości do wiecznej teraźniejszości praktykowanego antropokosmizmu; tamże, s. 149).

²¹ J. Prokopiuk, op. cit., s. 250.

²² Ibidem, s. 252–253.

²³ Zob. A. Chudzińska-Parkosadze, *Symbolika gnozy w powieści Michaiła Bulhakowa „Mistrz i Małgorzata”*, w: *Gnoza. Gnostycyzm. Literatura*, red. B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz, Kraków 2012, s. 188–197.

²⁴ J. Prokopiuk, *Czy antropozofia Rudolfa Steinera jest gnozą (gnostycyzmem)*, 2010, s. 5, 7, 8, 12. Referat wygłoszony podczas konferencji „Pod słońcem gnozy”, która odbyła się 3–5 czerwca 2011 roku w Warszawie. Tekst ten wykorzystano na prawach rękopisu za zgodą autora.

czy Jeruzalem, ale z perspektywy, z której patrzy na te wydarzenia Woland. Jest to niewątpliwie perspektywa szersza, niemal kosmiczna. Woland jest bowiem postacią, która nie tylko jako jedyna w powieści łączy w całość wszystkie czasoprzestrzenne komponenty, ale też wyznacza i zarysowuje skalę i charakter czasoprzestrzeni w ogóle. Czymże są z takiej perspektywy wszystkie wydarzenia na Ziemi, niezależnie od statusu, jaki przydają tym wydarzeniom ludzie? Dodatkowo paradoks polega na tym, że w takim ujęciu to postać szatana nadaje sakralny charakter czasoprzestrzeniom, w których się cyklicznie pojawia (coroczna Noc Walpurgi, coroczny bal w Moskwie). W „niedobrym mieszkaniu” regularnie znikają wysocy funkcjonariusze biurokratycznego, literackiego świata Moskwy, a w spokoju zamieszkuje je tylko Woland wraz ze świtą.

Skąd zatem pochodzi Woland? Dokąd zabiera Mistrza i Małgorzatę w finale powieści? Mamy do czynienia co najmniej z trzema zagadkowymi sferami: tymczasowym miejscem przebywania Piłata, miejscem, w którym ukazuje się Jezua, i wieczystym domem Mistrza. Są to trzy warianty miejsc przebywania ludzkiego ducha po śmierci. Miejsca te są konsekwencją bądź kontynuacją ziemskiej egzystencji każdego z bohaterów. Piłat od dwóch tysięcy lat siedzi na tronie umieszczonym na szczycie, na pustkowiu skalnym, i w czasie pełni księżyca cierpi na bezsenność, bezustannie wspominając niedokończoną rozmowę z Jezusą. Po uwolnieniu przez Mistrza Piłat udaje się wraz z Jezusą do bezkresnego rozświetlonego miasta, nad którym

dominowały połyskliwe idole, górujące nad wspaniale rozrosłymi w ciągu wielu tysięcy księżyców ogrodami²⁵ [MM 521].

Piłat wraz z Jezusą udali się ku tym ogrodom ścieżką „uczynioną z księżycowej poświęty”. Inną drogą poszli kochankowie prowadzeni do swej wiekuistej przystani przez Wolanda. Wśród blasku pierwszych promieni poranka przeszli przez omszały kamienny mostek i podążyli piaszczystą drogą ku swemu „wieczystemu domowi”:

– Posłuchaj, jak cicho – mówiła do Mistrza Małgorzata, a piasek szeleścił pod jej boscymi stopami. – Słuchaj i napawaj się ciszą. Popatrz, oto jest już przed tobą twój wieczysty dom, który otrzymałeś w nagrodę. Widzę już okno weneckie i dzikie wino, które wspina się aż pod sam dach. Oto twój dom, oto twój wieczysty dom. Będziesz zasypiał wdziawszy swoją przybrudzoną wieczystą szlafmycę, będziesz zasypiał z uśmiechem na ustach. Sen cię wzmocni, przyjdą ci po nim do głowy mądre myśli. I już nie będziesz umiał mnie wypędzić. Ja zaś będę strzegła twego snu [MM 523].

W tych dwóch epizodach niewątpliwie mamy do czynienia z obrazem i symboliką raj. Zastanawiające są tu jednak dwie kwestie. Po pierwsze, w tekście występują dwie różne wersje raj (Piłat – ogród i Wieczne Miasto Jeruzalem; Mistrz

²⁵ W oryginale występują nie „rozrosłe ogrody”, lecz „пышно разросшийся за много тысяч этих лун сад” (М. Булгаков, *Мастер и Маргарита*, Москва 1983, s. 369), czyli ogród w liczbie pojedynczej, który podobnie jak obraz niebiańskiego miasta Jeruzalaïm odnosi się do konceptu Raju (сад Эдемский).

i Małgorzata – wieczysty dom), a po drugie, te wersje odbiegają nieco od obrazu chrześcijańskiego raju, w którym zbawieni powinni współuczestniczyć w chwale Pana i wspólnie z aniołami i świętymi wysławiać Go w nieustających hymnach²⁶. Sam motyw raju występuje we wszystkich starych tradycjach, nie tylko zachodnich, ale i orientalnych. Raj jest symbolem mistycznego „centrum”, przestrzennej manifestacji, wyobrażeniem mitycznej krainy wiecznej szczęśliwości, która przez nierozwagę została dla ludzkości utracona. Ta symboliczna projekcja wyobrażeń żywota idealnego oznacza duchowe dostrojenie się człowieka do harmonii kosmicznych i stopienie się w jedności ze wszystkimi istotami oraz rzeczami na ziemi i w niebiosach²⁷. Koncepcja raju zawiera w sobie nie tylko ideę szczęścia (zbiorowego bądź indywidualnego), ale też często ma charakter elitarny, będąc miejscem jedynie dla wybranych. Ponadto jest to miejsce, które czasowo odnosić się może zarówno do przeszłości (mit utraconego raju), jak i przyszłości (jako nagroda po śmierci za „właściwe” życie). Niektóre systemy filozoficzne zakładają, że istnieje możliwość czasowego umiejscowienia raju w teraźniejszości jako „tworzenie Raju w duszy własnej i w duszach innych ludzi” w życiu doczesnym²⁸.

Jeżeli wizja raju, ku któremu oddała się wraz z Jezusą Piłat, ma swe źródło w Nowym Testamencie (opis Nowego Świętego Jeruzalem w Apokalipsie św. Jana), to wizja i koncepcja raju, gdzie odnalazł swój ideał szczęścia Mistrz, jest bardziej złożona. Wieczysty dom Mistrza ma niewątpliwie charakter indywidualistyczny, to znaczy jest on owocem jego wyobrażeń o szczęściu, kwintesencją jego marzeń i pragnień. Paradoksalnie, to samo można powiedzieć także o zakończeniu historii Piłata, który również osiągnął swój ideał, spotykając ponownie Jezusę i mogąc z nim dokończyć przerwana rozmowę. W ten sposób bohaterowie uzyskali to, czego pragnęli najbardziej: Piłat wiekiustą światłość, a Mistrz wieczny spokój²⁹.

Uwzględnienie w analizie czasoprzestrzeni *Mistrza i Małgorzaty* indywidualistycznego wymiaru raju jest bardzo ważne. Z drugiej jednak strony, nie można zignorować aspektu raju jako wyobrażenia zbiorowego, w sensie archetypu. Przypomnijmy chociażby, że według niektórych teologów raj może być pośrednim stanem-miejscem, gdzie dusze sprawiedliwych oczekują Sądu Ostatecznego³⁰. W tym sensie raj może być mnogością indywidualnych rajów tymczasowych, oczekujących na ostateczne stopienie się w Jedni. Mnogość światów indywidual-

²⁶ Zob. M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli*, red. L. Robakiewicz, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2009, s. 246.

²⁷ Ibidem, s. 246. Zob. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, s. 344–345.

²⁸ J. Prokopiuk, *Mit raju*, w: idem, *Jestem heretykiem. Ogdoadą gnostyczką*, Białystok 2004, s. 111.

²⁹ W *Księdze Tomasza* (teksty z Nag Hammadi II, 7) obiecuje się gnostykom właśnie „spokój” na tamym świecie (zob. K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 265); jeżeli Mistrz jako pneumatyk otrzymuje „spokój”, to Piłat, jako potrzebujący jeszcze oświecenia od mistrza Jezui, otrzymać może jedynie światło.

³⁰ J. Prokopiuk, *Mit raju...*, s. 107.

nych, tworzonych subiektywnie przez myśl i wyobraźnię, odpowiada współczesnej teorii tworzenia światów alternatywnych³¹.

Mistrz i Małgorzata kontynuują swoją duchową egzystencję w „wymarzonej” przez siebie świecie, który został wykreowany przez ich świadomość jako ich prywatny, subiektywny raj. Subiektywnym rajem, wymarzonej i upragnionym miejscem-stanem dla Piłata był spacer i rozmowa z Jezusą. Każdy z nich myślowo i wyobrażeniowo wybudował sobie za życia (ziemskiego) swój astralny świat po śmierci³². Podstawą tej teorii jest tak zwany paradygmat wyobraźni, który postuluje inny sposób postrzegania świata i zmianę sposobu myślenia o nim. Czynnikiem indukującym tę zmianę jest właśnie wyobraźnia. Pierwszy etap takiej ewolucji myślenia stanowi poznanie przez wyobraźnię – ćwiczenia medytacyjne, które pozwalają przekroczyć „bariery kantowskie”, osiągnąć poznanie ponadempiryczne oraz poznać warstwy świata, które kreują materię³³.

Blizsze przyjrzenie się naturze rozważań i aparatowi pojęciowemu charakterystycznemu dla tak zwanej gnozy lateralnej (kreacjonistycznej)³⁴ oraz „nowej gnozy”³⁵ pogłębia dotychczasowe spostrzeżenia. W myśl przywoływanych poglądów tworzenie światów alternatywnych odbywać się może na trzy sposoby. Podstawą pierwszego jest ludzka fantazja. Tak pojęte światy alternatywne są produktem wyobraźni i pomysłów fizyków, historyków czy artystów. Drugi sposób odnosi się do eksterioryzacyjnej metody Roberta Monroego³⁶. Sposób trzeci to wykorzystanie metody medytacyjno-wizualizacyjnej, polegającej na opracowaniu i aktualizacji względnie pełnej wizji upragnionego świata alternatywnego w kategoriach

³¹ Koncepcja światów alternatywnych znajduje pełne uznanie w nowoczesnej fizyce. Za twórców teorii światów alternatywnych uznaje się Hugh Everetta III i Bryce’a de Witta. Zob. też: opracowanie Aleksandra Demanda *Ungeschehene Geschichte* (1984), prace Rudolfa Steinera, Louisa Pauwelsa i Jacques’a Bergiera, Jane Roberts i Roberta Monroego.

³² Por. J. Prokopiuk, *Mój świat alternatywny*, w: idem, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Katowice 2004, s. 145–148.

³³ J. Prokopiuk, *Duch to prawdziwa rzeczywistość*, w: idem, *Herezja znaczy wolność*, Białystok 2008, s. 139–140, 141; idem, *Paradygmat wyobraźni*, Literatura na Świecie 1982, nr 3–4. Za naukowe potwierdzenie tego paradygmatu uważa się fotografie kirlianowskie, mechanikę kwantową, która obnażyła nieokreśloność rzeczywistości subatomowej; ponadto mówi się, że „fizycy, znajdujący się na pierwszej linii frontu badań, stali się twórcami »nowej gnozy«” – Richard Feynman, Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker, Wolfgang Pauli, a także Carl Gustav Jung (synchroniczność).

³⁴ Gnoza lateralna, względnie kreacjonistyczna, to koncepcja istnienia – i zarazem tworzenia – tzw. światów alternatywnych czy paralelnych (względem naszego). Lateralny to tyle co oboczny, przymiotnik „kreacjonistyczny” podkreśla zaś aspekt nie tyle odkrywania, ile – także – tworzenia światów alternatywnych. Gnoza lateralna czy kreacjonistyczna jest (także) neognozą, tworem myśli naukowej XX wieku; zrodziła się na gruncie fizyki kwantowej. Zob. J. Prokopiuk, *Gnoza i ja – raz jeszcze*, [online] <http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/aurea_catena_gnosis/prokopiuk_gnoza_i_ja_raz_jeszcze.htm>, dostęp: 10.10.2011.

³⁵ Grzegorz Kubiński stwierdza, że „nowa fizyka”, a z nią także psychologia, ekonomia czy biologia stworzyły w latach sześćdziesiątych XX stulecia „nową naukę” (opozycyjną do scjentyzmu), którą można nazwać synonimicznie „nową gnozą”. Ta tendencja w nauce przyczyniła się do wzmocnienia koncepcji holizmu (jedności całego Wszechświata). Fizyka współczesna poszukuje ducha zamkniętego w materii (np. koncepcja Lovelocka traktująca Ziemię-Gaję jako żyjący organizm). Por. G. Kubiński, „*Nowa fizyka*” jako „nowa gnoza”, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 244–246.

³⁶ Zob. R. Monroe, *Podróż poza ciałem*, Bydgoszcz 1994; idem, *Dalekie podróże*, Bydgoszcz 1994; idem, *Najdalsza podróż*, Bydgoszcz 1994.

ezoterycznych, religijnych, filozoficznych, przyrodniczych, antropologicznych, psychologicznych, kulturowych, społecznych itd. Za szczególną formę metody medytacyjno-wizualizacyjnej uważa się takie zintensyfikowanie wizualizacji subiektywnego „raju” przez jego twórcę, które pozwoliłoby mu po śmierci przenieść się do upragnionego przezeń świata w tak zwanym czasie eonicznym³⁷. Niewątpliwie sfera, w której w finale znaleźli się bohaterowie Bułhakowskiej powieści, odpowiada ostatniej wersji tworzenia światów alternatywnych. Inaczej mówiąc, Mistrz i Piłat po śmierci trafiają do zwizualizowanych przez siebie światów alternatywnych. Zastanawia jednak, że bohaterowie ci trafiają do swoich światów dzięki przewodnikowi Wolandowi i prośbom Jezui, którzy zdają się współpracować w dziele porządkowania świata niższego.

Według gnostyckiej³⁸ wersji, duchowa podróż człowieka po śmierci składa się z kilku etapów i jest podporządkowana kosmicznemu planowi zbawienia. Sfera światów alternatywnych odpowiada sferze pośredniej, oddzielającej Pleromę od Ziemi. Jest to obszar, w którym znajduje się Ogdoada (ósma sfera wewnętrzna, zamieszkała przez Sofię „dolną”, a pod nią znajduje się sfera siódma – Heptoda, siedziba Demiurga). Gdy dusza człowieka zmarłego („wybranego”) uwolni się już od złych namiętności (światowych okryć), będzie mogła wejść do sfery ósmej – Ogdoady (sfery nieruchomych gwiazd) i odzyskać swą kosmiczną naturę. W tej sferze będzie mogła wsłuchiwać się w głosy mocy znajdujących się ponad ósmą sferą³⁹. W ten sposób powstaje symboliczna hierarchia przestrzenna: na samym dole znajduje się „materia” – świat stworzony, wyżej „Dusza” – Demiurg, nad nim „Pneuma” – Sofia, a celem i zarazem „Rajem” ostatecznym jest Pleroma⁴⁰. Sofia pozostanie poza Pleromą, póki całe dzieło zbawienia się nie dopełni.

³⁷ J. Prokopiuk, *Gnoza i ja – raz jeszcze*.

³⁸ To pojęciowe rozróżnienie wprowadził J. Prokopiuk (Literatura na Świecie 1979, nr 10, s. 31–32, przyp. 13). Przymiotnik „gnostyczny” pochodzi od rzeczownika „gnoza” i oznacza wiedzę o boskich tajemnicach, natomiast „gnostycki” – od rzeczownika „gnostycyzm”, czyli zbiór systemów religijnych z II wieku n.e. Zob. też: J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1988. Marek Klimowicz, dokonując przekładu *Religii gnozy* Hansa Jonasa, także przyjął to terminologiczne rozróżnienie Prokopiuka. Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Liszki 1994, s. 180, przyp. 113.

³⁹ H. Jonas, op. cit., s. 205.

⁴⁰ Kosmogonia walentyńska wywodzi się z koncepcji emanacji, która rozpoczyna się w Pleromie, by następnie przekroczyć jej granicę i zrodzić na podstawie zasady odbicia (podobieństwa) inne eony. Akt stworzenia ma swe źródło i początek w niepojętym Doskonałym Eonie, zwanym także Wiecznością, Pra-Początkiem, Pra-Ojcem i Otchłanią. Znajdował się on w stanie spoczynku do momentu połączenia się z Ennoią (zwaną też Myślą, Łaską i Ciszą). W Pleromie znajduje się 30 eonów, w systemie piętnastu par. Pierwsze cztery pary są najważniejsze (zachowana jest przy tym symbolika liczby 8 i systemu liczb 2 razy 4, jako dwóch pierwszych czwórek). Kolejność emanacji przybiera zatem następującą postać: pierwszą parę tworzy eon Otchłań (*Bythos*) i eon Cisza (*Ennoia*), drugą parę tworzą, zrodzeni z pierwszego eonu, Umysł (*Nous*) i Prawda (*Aletheia*), następną parą jest eon Słowo (*Logos*) i Życie (*Zoe*) (Słowo jako początek i Życie jako matka kształtująca całą Pleromę); drugą czwórkę zamyka para eonów Człowiek i Kościół, które tworzyły dalsze emanacje, gdyż pragnęły sławić nieznanego Ojca, na którego chwałę były zrodzone. Niemniej jednak każdej z tych par towarzyszyły dodatkowe emanacje – z Umysłem i Prawdą stworzone zostało dodatkowo jeszcze sześć innych eonów (razem osiem), ze Słowem i Życiem jeszcze osiem (razem 10), z Człowiekiem i Kościołem 10 (razem 12). Ostatnim żeńskim eonem w łańcuchu ema-

Kosmologia gnostyczna wprowadza, jak wspomniano wyżej, trójpodział (strefa Ziemi, sfera pośrednia i Pleroma). Analizując zagadkowy świat wiecznych przestworzy przedstawionych w *Mistrzu i Małgorzacie*, należy się skupić przede wszystkim na strefie pośredniej. Składa się ona z ośmiu sfer niebieskich, to jest sfery siedmiu planet (Księżyc, Wenus, Merkury, Słońce, Mars, Jowisz, Saturn) i sfery zamykających je gwiazd. Jest to królestwo „siódemki”, którą zamieszkują „demony” (bogowie, duchy), noszące często nazwę archontów, „władców”, „komentantów”, oraz „ósemki”, w której dominują władające światem moce. Sfera „ósemki” (Ogdoada) jest granicą, przez którą dusza (duch) zostanie w przyszłości (gdy światowy plan zbawienia dobiegnie końca) przeprowadzona do właściwego królestwa światłości. Ogdoada jest również początkiem „wolności” od niżej położonych sfer. Ta granica ma nie tylko odgradzać świat niższy od górnych królestw⁴¹, ale wypełnia także funkcje zbawcze.

Rozpatrując zagadnienie hierarchii i struktury stworzenia, warto zwrócić szczególną uwagę na semantykę granicy. Jak wspomniano, Pleromę od reszty sfer oddziela Ogdoada, która jest górną, ostatnią strefą oddzielającą królestwo pośrednie od Pleromy. Ta granica często zwana jest także Kresem (*Horos*) lub „węzłem świata”, Lewiatanem. Natura i rola Kresu nie jest bynajmniej jednoznaczna. Z jednej strony jest on „granicą” Pleromy, której równocześnie strzeże, a z drugiej strony, pełni funkcje zbawcze w stosunku do Sofii i Pleromy zarazem. W pewnym sensie pełni funkcję podobną do późniejszej funkcji samego Chrystusa w tym systemie. *Horos*, nazywany także „słupem granicznym”, „krzyżem”, czymś, co odpreża, „wypuszcza na wolność”, „ustanawia granicę” i „odprowadza po walce”, ma soteriologiczny sens. To on pilnuje, aby żadna „namiętność” nie przedostała się do sfery czystej duchowości, dlatego też Sofia w rezultacie procesu zbawczego zostaje rozdzielona na „dolną” i „górną” (pierwsza pozostaje poza Pleromą, a druga do niej powraca)⁴².

Jeśli odnieść powyższy system filozoficzny do tekstu Bułhakowskiej powieści, to okazuje się, że przestworza i zaświaty, do których zabiera Mistrza i Małgorzatę Woland, są jego siedzibą i królestwem zarazem, o czym świadczą chociażby słowa, które kieruje do Wolanda Mateusz Lewita, przekazując mu prośbę Jezui:

– On przeczytał utwór mistrza – zaczął mówić Mateusz Lewita – i prosi cię, abys zabrał mistrza **do siebie** i w nagrodę obdarzył go spokojem [MM 491; podkr. A.Ch.-P.].

W konsekwencji postać Wolanda odpowiada symbolice Kresu i demonowi zamieszkującemu Ogdoadę, który harmonizuje czasoprzestrzennie siły pomiędzy Ziemią a Pleromą.

Z powyższych spostrzeżeń wynika, że zagadnienie czasoprzestrzeni w *Mistrzu i Małgorzacie* jest powiązane z zagadnieniami eschatologii w ujęciu gnostycznym.

nacji była Sophia. Por. H. Jonas, op. cit., s. 195–196; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 136–142; W. Myszor, „Anapausis” w teologii chrześcijańskich gnostyków, Warszawa 1984, s. 11–19.

⁴¹ K. Rudolph, op. cit., s. 73–76.

⁴² Ibidem, s. 75, 158.

Do soteriologii gnostycznej bowiem prowadzi zaproponowany tok rozważań, od ontycznego ujęcia czasoprzestrzeni w powieści (najpierw w sensie materialnym, to jest czasoprzestrzeń Moskwy i Jeruzalem, następnie w sensie psychologicznym, to jest wewnętrzny świat bohaterów i ich relacje z otaczającą rzeczywistością, i wreszcie czasoprzestrzeń w sensie astralnym i czysto duchowym, jako wieczność i Wszechświat), do zagadnienia antropologii (w niniejszym artykule ograniczonych do odniesienia Mistrza do kategorii pneumatyka, a jego związku z Małgorzatą do symbolicznego osiągnięcia przez nich androginicznej pełni).

Gnostyckie i gnostyczne koncepcje eschatologiczne nie ograniczają się do idei „wstępowania duszy”, lecz obejmują także problematykę końca kosmosu. Koncepcje te zakładają istnienie jednoznacznego początku i końca kosmosu jako skrajnych punktów odcinka, którym włada proces niezający powtórzeń, nieustannie dążący do swego celu. Procesem tym steruje sukcesywne odprowadzanie cząstek światła do Pleromy, która w ten sposób „wypełnia swój brak”. Kosmiczne dzieło zbawienia spełni się, gdy wszystkie cząstki światła powrócą na swe pierwotne miejsce i w ten sposób odtworzony zostanie stan początkowy, to jest pierwiastek duchowy zostanie ukształtowany i spełniony dzięki poznaniu⁴³. Ludzie duchowi (pneumatycy) razem z Sofią, swą opiekunką (Matką), przebywają do końca świata w królestwie pośrednim, to jest Ogdoadzie. Będą tam przebywać do momentu osiągnięcia stanu doskonałości i wtedy wszyscy zbawieni będą mogli zasiąść do symbolicznej uczy weselnej. Po tej uczcie ujrzą Ojca i staną się świadomymi eonami, czyli dostąpią świadomego i wiecznego wesela męsko-żeńskich par przeciwieństw⁴⁴.

Jeżeli dzieło zbawienia ma być zrealizowane, to znaczenie pneумы ukrytej w stworzeniu jest ogromne. W świecie, który jest „odyseją nieświadomości”, a jego istnienie ofiarą upadku i jednocześnie aktywnym elementem niewiedzy, Sofia realizuje swój „tajemny cel”⁴⁵. Tym celem jest zbawienie całego stworzenia przez gnozę oraz ostateczne zbawienie i triumfalny powrót Sofii do Pleromy. Stworzenie świata miało na celu realizację planu zbawienia Sofii i odbudowania Pleromy. W gnostyckim systemie soteriologicznym zbawczego ratunku potrzebuje nie człowiek, lecz Pleroma. Celem zbawienia jest powtórna reintegracja świetlistej substancji rozproszonej w ciemnościach kosmosu⁴⁶. Typowy dla gnostycyzmu jest motyw tajemnej wędrówki przez kosmos, kolejne eoniczne światy, w których gnostycy przybierają postać odzwierciedlającą istotę rządzącą danym eonem. Przybieranie różnych postaci ma służyć ukryciu celu swojej misji i faktu swojego pojawienia się w roli bezpośredniego wysłannika najwyższego Boga⁴⁷.

Mistrz z Małgorzatą zatem, po śmierci w świecie materialnym, zostają odprowadzeni przez swego przewodnika Wolanda do *jego* królestwa – Ogdoady, gdzie oczekiwać będą ostatecznego dopełnienia się kosmicznego planu zbawienia, by

⁴³ Ibidem, s. 195–197.

⁴⁴ G. Quispel, op. cit., s. 142.

⁴⁵ H. Jonas, op. cit., s. 209.

⁴⁶ I. Trzecińska, *Gnostycka wizja Boga*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 31.

⁴⁷ Ibidem, s. 29.

razem z „dolną” Sofią wkroczyć do Pleromy i powrócić do swojej eonicznej postaci. Poruszone wcześniej zagadnienie światów alternatywnych jako indywidualnie zwizualizowany raj łączy się z ideą Ogdoady poprzez platońskie pojęcia natywizmu i anamnezy.

Warto przywołać na koniec symboliczną kulminację powieści – wielki bal u Szatana. Scena tańca na balu została przeciwstawiona karnawalizacji typowej dla charakteru i układów świata moskiewskiego. 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 ziemią⁴⁸. Funkcja Wolanda w czasoprzestrzennej strukturze tekstu jest zatem funkcją porządkującą i zapewniającą ciągłość procesu zbawienia (stąd związek Wolanda z Małgorzatą). Odwołując się w ten sposób do treści eschatycznych gnozy, przedstawionych w utworze *Mistrz i Małgorzata*, czytelnik może dopowiedzieć sobie ostateczny finał niedokończonej powieści Michaiła Bułhakowa.

Summary

From Deliberations above Issues of Space and Time Continuum in the Novel *The Master and Margarita* by Mikhail Bulgakov

The article is devoted to the problem of time and space as the essential factors of the world model created in *The Master and Margarita*, the famous novel written by Mikhail Bulgakov. As many critics has already noticed, there are three basic space dimensions in the considering work of prose – Jerusalem, Moscow and the mysterious world of Woland. As the matter of fact the core problem of research concerns the latter. The world from which Woland is coming is presented as a kind of inter-world between the other two, on the one hand, and as the objective Universe embracing them, creating in this way the unity of three dimensions, on the other hand. Moreover, in this piece of work, there has been made an attempt to recode the Woland's world by analysing the motifs of it through the symbols and themes of gnosis.

⁴⁸ Zob. J.E. Cirlot, op. cit., s. 414 (por. z hasłem „Karnawał”, ibidem, s. 176); M. Oesterreicher-Mollwo, op. cit., s. 299.