

EWELINA DRZEWIECKA

Polska Akademia Nauk*

Reformacja, której nie było. Przypadek bułgarski (pojęcia — wpływy — idee)

A Reformation, Which Never Happened: the Case of Bulgaria (Concepts — Influences — Ideas)

Abstract

The article deals with the impact and reception of reformational ideas in Bulgarian culture in the perspective of modernization problems. The subject of the analysis is both the local understanding of the concepts “Reformation” and “Protestant propaganda” as well as the activity of (neo)protestant missions in the Bulgarian lands in the 19th and 20th centuries. The aim is to identify the links between Bulgarian modernity and Protestant thought and to problematize relations between cultural facts and the official discourse on the subject. The “Bulgarian case” illustrates the modern Orthodox-Protestant meeting and, in this sense, the problem of adaptation of “foreign” patterns in the process of the modernization of culture.

* Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
e-mail: ewelina.drzewiecka@gmail.com

Na ziemiach bułgarskich, z racji ich położenia geopolitycznego, zjawisko Reformacji nie miało miejsca, nie mniej zasługuje ono na analizę w perspektywie tworzenia się nowoczesnej kultury bułgarskiej. Okazuje się bowiem, że funkcjonuje tu ono jako swoiście zaadaptowana *idea* służąca umacnianiu narodowej tożsamości. Rozumienie *pojęcia* Reformacji, jak i idei reformacyjnych, związane jest ściśle ze zmieniającymi się warunkami historycznymi oraz interesem narodowym/państwowym Bułgarii. Jednocześnie można też mówić o znaczącym oddziaływaniu na Bułgarów kultury kształtowanej pod wpływem myśli protestanckiej. W tym sensie „przypadek bułgarski” ilustruje nowoczesne spotkanie prawosławno-protestanckie, a co za tym idzie — problem adaptacji „obcych” wzorów w procesie modernizacji kultury¹.

Kiedy w Europie zachodniej dochodzi do reformacyjnego przewrotu, średniowieczne Carstwo Bułgarskie znajduje się już w granicach Imperium Osmańskiego, podporządkowane ponownie Patriarchatowi w Konstantynopolu². Choć pierwsze kontakty z działaczami Reformacji mają miejsce jeszcze w XVI i XVII wieku, to wiążą się one z polityką religijną Kościoła greckiego. Historycy wskazują w tym kontekście na rolę pośrednika Dimitra Mizosa z Salonik, prawdopodobnie Bułgara, który w połowie XVI wieku zostaje oficjalnie wysłany do Wittenbergu w celu zapoznania się z naukami Marcina Lutra (Nikołow 1972). Prawosławno-protestanckie kontakty mają charakter dyplomatyczny i nie prowadzą do zmian *status quo*. W kolejnych stuleciach sporadycznie się wzmagają, co przejawia się zazwyczaj w korespondencji prowadzonej między greckimi hierarchami i luteranскими i/lub kalwińskimi teologami. Do swoistego zamrożenia relacji dochodzi jednak wskutek wydanego przez Patriarchat w 1755 roku list okólnego mówiącego o konieczności nowego chrzczenia osób chcących przyjąć prawosławie (więcej zob. np. Fischer-Galati 1972).

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Balkanach (XVIII–XX w.)”, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2014/13/B/HS2/01057. Projekt ten ma na celu analizę porównawczą procesów hybrydyzacji na gruncie siedmiu kultur narodowych (bośniackiej, bułgarskiej, chorwackiej, czarnogórskiej, macedońskiej, serbskiej, słoweńskiej) idei zaimportowanych z ośrodków zewnętrznych i zmodyfikowanych pod wpływem warunków lokalnych (etnicznych, politycznych, konfesjonalnych, językowych). Badanie służy przygotowaniu typologii procesów adaptowania idei europejskiej nowoczesności. Jednym z zadań jest rewaloryzacja tradycyjnego dla odczytań kultur słowiańskich/balkańskich opozycji „wzór-kopia”, „centrum-peryferia” i wygenerowanie nowego podejścia badawczego. Niniejszy artykuł prezentuje wyniki badań w odniesieniu do tylko jednej idei (reformacji) i jednej kultury (bułgarskiej).

² Panowanie Imperium Osmańskiego w tradycyjnej historiografii bułgarskiej nosi miano „niewoli tureckiej” i umownie datowane jest na lata 1393–1878.

Warunki dla realnych kontaktów ludności bułgarskiej z krajami protestanckimi nastają w XIX wieku, kiedy z jednej strony coraz więcej chrześcijańskich mieszkańców Imperium Osmańskiego udaje się na studia do Europy Zachodniej, z drugiej — na jego ziemiach ustanawiają się angielsko-amerykańskie misje religijne. Chociaż wpływ na recepcję idei reformacyjnych mają też niewątpliwie coraz żywsze kontakty z kulturą niemiecką — bezpośrednie (podróże) lub pośrednie (publicystyka, pierwsze przekłady dzieł literackich) (Andreewa-Popowa 1994; Danowa 1997/1998) — to decydującą rolę w ukształtowaniu bułgarskiej wizji Reformacji i protestantyzmu mają odczytania importowane z Imperium Rosyjskiego (zwłaszcza przez podręczniki i książki o charakterze religijnym), a także sama działalność protestantów wśród ludności bułgarskiej.

Należy zaznaczyć, że w istocie mowa jest tu o tzw. neoprotestantach, a dokładnie o metodystach i kongregacjonistach. Na ziemiach bułgarskich oficjalnie rozpoczynają oni swoją działalność po wojnie krymskiej (1853–1856) (jedni ustanawiają się na północy od pasma górskiego Starej Planiny, drudzy — na południu), ale pierwsze próby misjonarskie mają miejsce jeszcze w latach 30. XIX wieku, kiedy to Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne szuka sposobów na przetłumaczenie Nowego Testamentu na zrozumiały dla lokalnej ludności język (nowo)bułgarski (Clark 1972; Ilczew i Mitew 2003; Solak 1997). Realizowane za pośrednictwem nowo założonych misji w Smirnie i Konstantynopolu kontakty są sporadyczne i dotyczą wybranych przedstawicieli bułgarskich elit. Szerszy wpływ staje się możliwy w latach 60., kiedy powstają pierwsze bułgarskojęzyczne szkoły protestanckie, a w stolicy Imperium zaczyna być wydawane czasopismo „Zornica” (1864–1895). Wraz z założeniem w 1875 roku Bułgarskiego Towarzystwa Ewangelikalnego działalność misjonarska ulega rozszerzeniu, ale i reorganizacji — obowiązki ewangelizacyjne przejmuje pierwsze pokolenie miejscowych wychowanków (więcej zob. Ilczew i Mitew 2003: 36–40).

Generalnie misje protestanckie wpływają w XIX wieku na rozwój bułgarskiej oświaty i w ogóle idei kształcenia, i pośredniczą w transferze osiągnięć naukowo-technicznych epoki wiktoriańskiej, ale i wartości etyki purytańskiej oraz założeń kościołów reformowanych, co okazuje się mieć znaczenie w walce Bułgarów o kościelną niezależność w drugiej połowie XIX wieku. Niemniej w dyskursie dzieło to jest przyjmowane bardzo ambiwalentnie, co wyraża m.in. utwierdzone w bułgarskiej literaturze przedmiotu pejoratywne określenie „propaganda protestancka”. Dopiero ostatnie lata przynoszą rewaloryzację wkładu misjonarzy w rodzimą kulturę (zob. np. Nestorowa 1991; Ilczew i Mitew 2003; Nikolowa 2007; Kuliczew 2008, Danowa 2009). Semantykę pojęcia Reformacji odsłania zatem nie tylko narracja o samym tym wydarzeniu w kulturze zachodniej, ale też o jego „wtórnych” przejawach na ziemiach bułgarskich. Wiąże się ona z otwarciem Bułgarów na Europę, a ocena odsłania stosunek wobec esencjalistycznie pojmowanego Zachodu.

Z historii pojęć

W celu uchwycenia idei Reformacji w kulturze bułgarskiej należy prześledzić jej sensy kulturowe w planie diachronicznym. Umożliwia to zastosowanie chwytów historii pojęć — *Begriffsgeschichte* (Koselleck 2009; 2012). Przypadek bułgarski istotnie różni się od badanej przez Reinharda Kosellecka sytuacji niemieckojęzycznej. Chodzi bowiem nie o wewnętrzny rozwój rodzimego pojęcia, a o adaptację ustanowionych już idei nowoczesności za pośrednictwem obcych znaków językowych. Jednakże podstawowe założenie pozostaje to samo: stała konwergencja języka i rzeczywistości wyraża się w zmianach semantycznych,

odzwierciedlających się w tekstach pisanych, pojętych jako „świadcstwa (samo)świadomości elit”, a więc antologii, podręczników, prasy i traktatów naukowych. Pierwsze pytanie brzmi, jak w zależności od warunków historycznych/kulturowych zmienia się bułgarskie rozumienie pojęcia Reformacji?

Interesujące świadectwo stanowią pod tym względem pierwsze podręczniki do historii, będące najczęściej przekładami z języka rosyjskiego, przez co stają się środkiem transmisji rosyjskiego odczytania problematyki reformacyjnej, które podporządkowane jest ujęciu prawosławnemu, ukształtowanemu w kontekście oświeceniowej krytyki Kościoła. W efekcie w nastawieniu antykatolickim przeplatają się argumenty znane z tradycyjnych polemik międzywyznaniowych oraz tezy oświeceniowych liberalów, tj. łączą się tu dwa różne w swej istocie paradygmaty ideowe. Wizja Reformacji, podporządkowana narracji prawosławnocentrycznej, swą kulminację osiąga w okresie międzywojennym, szczególnie obfitym w dyskusje nad narodową tożsamością Bułgarów. Na przykład w podręczniku do gimnazjum autorstwa Nikoły Stanewa z 1932 roku papież zostaje przedstawiony jako „nieomylny” tyran i ucieleśnienie „pańskiej” władzy Kościoła katolickiego. Zbudowana jest też ostra opozycja między „rozkoszonym” życiem hierarchów i duchowieństwa, i marną egzystencją wiernych, trzymanych celowo w kłamstwie i niewiedzy. W konsekwencji czyn Lutra jest bohaterstwa i skierowany na dobro ludu. Prezentacja jego reformy zawiera zaś bliskie duchowi prawosławia elementy: odrzucenie władzy papieża, wybór pasterzy przez wspólnotę lokalną, ich uczciwość i dobroć, prawo do ożenku, liturgię w zrozumiałym języku ludu/narodu³. Perswazyjność przekazu zostaje osiągnięta kosztem faktografii. Katolicka reakcja, choć nienazwana, zostaje opisana za pomocą „czarnej legendy” Jezuitów oraz inkwizycji.

Papież, gdy zobaczył, że Reformacja jest wszędzie przyjmowana i że tak straci on władzę i dochody, wspomógł surowego mnicha Ignacego Loyolę w zorganizowaniu grupy wiernych ludzi zwanych jezuitami. Jezuiti byli wysyłani wszędzie, aby walczyć z protestantami. Papież przygotował dla protestantów tajne sądy, zwane inkwizycją, więzienia, nocne nieludzkie tortury niewinnych ludzi (...). (Stanew 1932: 41)⁴

Co istotne, dalej następuje opis konkretnych tortur, a w przypisie wspomniana jest jezuicka przysięga wierności, rzekomo dopuszczająca kłamstwo, kradzież i morderstwo.

Bardziej umiarkowany obraz wydarzeń przedstawia wydana w tym okresie *Encyklopedia Bułgarska* (1936), gdzie Reformacja zostaje nazwana ruchem religijno-politycznym. Choć wiąże się ją bezpośrednio z Lutrem, uznany jest też wkład myśli — określonej jako „herezja” — Wicklifa i Husa. O sukcesie zjawiska decydować ma nie tylko duchowy kryzys w Kościele katolickim, ale i dążenie władzy świeckiej do przejścia dóbr kościelnych.

Do zasadniczej zmiany w postrzeganiu Reformacji dochodzi wraz z przejściem władzy przez komunistów (1944–1946). Zgodnie z założeniami historiozofii marksistowskiej stanowi ona przejaw walki klas, tak więc wszelkie wydania leksykograficzno-encyklopedyczne, jak również podręczniki do historii (filozofii) nazywają się „ruchem społecznym” przeciwko aktualnemu porządkowi. Dominuje narracja, że to ruch antyfeudalny, który tylko

³ W niniejszym artykule stosowany będzie zapis „lud/naród” ze względu na znaczącą podwójną semantykę bułgarskiego leksemu „narod” (булг. народ).

⁴ Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki artykułu.

przyjął formę walki religijnej, „ogólnie postępowy”, bo odrzucający scholastykę i przyczyniający się do powstania burżuazji i rozwoju kapitalizmu. Bułgarski Słownik Filozoficzny z 1977 roku nazywa Reformację pierwszą — choć niedojrzałą jeszcze — rewolucją burżuazyjną, wskazując ponadto na jego znaczenie dla rozwoju nauki oraz unarodowienia religii.

Można stwierdzić, że do 1989 roku wydania popularyzujące wiedzę ujawniają dwie — warunkowane historycznie — tendencje. W okresie po wyzwoleniu Bułgarii spod panowania osmańskiego (1878) dominuje nastawienie antykatolickie, związane z wizją narodu bułgarskiego jako prawosławnego, po 1944 roku — zastępuje go linia antyfeudalna, oparta o utożsamienie klasa-lud/naród. Co istotne, pozostaje ona w harmonii z pierwszym modelem interpretacyjnym, toteż w historiografii dominuje pogląd ukształtowany na bazie utożsamienia Zachodu z Kościołem katolickim: reformacyjne wysiłki Lutera, ale też Husa, to walka o wyzwolenie z niewoli kościelnej, czyli feudalnej. Chociaż oba ujęcia oparte są na zupełnie innych założeniach światopoglądowych i odnoszą się do zupełnie różnych tradycji, łączą się dzięki perspektywie antyzachodniej. Do przewartościowania — przynajmniej na poziomie deskryptywnym — dochodzi po upadku reżimu komunistycznego, kiedy zarówno w podręcznikach szkolnych, jak i w encyklopediach, Reformacja prezentowana jest jako powstały wewnątrz Kościoła katolickiego ruch, będący reakcją na jego słabość instytucjonalną (moralną i społeczną).

Najbardziej wymowne z punktu widzenia historii pojęć zjawisko, to występujące w bułgarskim dyskursie naukowym próby zbudowania analogii/paraleli między Reformacją i konkretnymi epokami/wydarzeniami z historii rodzimej (więcej zob. Daskalow 2013): przede wszystkim z tzw. odrodzeniem narodowym (umownie datowanym na lata 1762–1878) jako przejściem do nowoczesności (np. Straszimirowa 1992), ale też w węższym sensie — z jego wczesnym etapem (np. Gandew 1939) i/lub walką o niezależność kościelną w latach 60. XIX wieku (np. Todew 1995). Szczególne zainteresowanie wzbudza zwłaszcza ostatni epizod — ze względu na fakt, że właśnie w tym przypadku można mówić o wpływie idei reformacyjnych na bułgarskie programy organizacji własnego Egzarchatu. Nawet autor „klasycznej” książki *Bułgarska Wielkanoc albo Bułgarska Pasja* (*Българският Великден или страстине български* 1975), Tonczo Żeczew, choć „tradycyjnie” (a przy tym zgodnie ze światopoglądem marksistowskim) uważa, że walka o Kościół stanowi formę działalności politycznej i ma na celu *jedynie* uznanie narodu bułgarskiego w Imperium i stworzenie jego pierwszej oficjalnej instytucji jako modelu dla przyszłego państwa, to jednocześnie widzi w ruchu cerkiewnym próby — zresztą nieudane — przeprowadzenia „lokalnej Reformacji” (Żeczew 1975; więcej zob. Szwat-Gylybowa 2017). Wszystkie te analogie mają jednak charakter przede wszystkim kompensacyjny i stanowią odpowiedź na utwierdzoną w bułgarskiej świadomości kulturowej tezę o rzekomym zapóźnieniu względem Europy.

Kulminacją procesu wpisywania się w historiografię zachodnią jest „przesuwanie” źródeł (lub też „wynajdywanie” precedensów) dla wydarzeń z historii kultury zachodniej do dziejów bułgarskich. Precedensem dla Reformacji ma być autonomia kościoła „narodowego” w średniowiecznej Bułgarii, zastosowanie języka „narodowego” w liturgii i przekładzie Pisma Świętego (np. Topenczarow 1970) lub alternatywna doktryna eklezjologiczno-soteriologiczna bułgarskich heretyków bogomilów (np. Angelow 1969; Topenczarow 1974; Wasilew 2015). I właśnie w oparciu o mit bogomilski budowane są rzekome związki genetyczne (więcej zob. Szwat-Gylybowa 2005). Bułgarscy heretycy, mający jakoby wpływ na francuskie katarów, stają się prekursorami/inicjatorami zachodnich ruchów reforma-

cyjnych, pojętych zarówno jako wymierzone w instytucję religijną, jak i społeczną. W obu przypadkach Reformacja uznana jest za doniosłe wydarzenie, zmieniające w Europie ustrój, prowadzące ją do rozwoju kulturalnego, naukowego i gospodarczego, a mające swe korzenie w bułgarskiej kontestacji.

Pozytywna ocena Reformacji nie koresponduje wszakże z dominującą w historiografii bułgarskiej oceną „propagandy protestanckiej”. Stosunek do tego zjawiska w dużej mierze odzwierciedla ambiwalentne doświadczenie kultury zachodniej. Zarówno w postawie Bułgarów w okresie samej działalności misji, jak i w jej recepcji w dyskursie naukowym widoczne jest podejście selektywne, motywowane nierzadko pragmatyzmem.

Publicystyka XIX wieku zarzuca protestantom przede wszystkim dzielenie narodu, spowodowane odłączaniem poszczególnych grup i jednostek od prawosławia jako religii tradycyjnej, decydującej o tożsamości Bułgarów. Dochodzi tu do typowego dla tego okresu (kluczowego dla formowania się bułgarskiej kultury *nowoczesnej*) utożsamienia ludu/narodu z prawosławiem, a tego — z obrzędem, tradycją i życiem codziennym. W tekstach pisarzy związanych z kręgami kościelnymi retoryka zbliża się do antyheretyckiego traktatu, ale wśród argumentów pojawiają się również twierdzenia odsyłające do porządku świeckiego: o fałszywej lub niedostosowanej do warunków lokalnych ofercie oświatowej oraz ogólnym „hochsztaplerstwie”. W sukurs lokalnym władzom idzie Patriarchat w Konstantynopolu, który stosuje względem innowierczych inicjatyw ostrą cenzurę, co paradoksalnie daje w efekcie wzrost bułgarskiego zainteresowania działalnością wydawniczą misjonarzy.

Efekty działalności protestantów interpretowane są z perspektywy popularnej w nauce bułgarskiej psychologii narodowej. Misje zakończyły się porażką ze względu na wrodzoną podejrzliwość Bułgarów wobec innowierców oraz bułgarską wierność wobec własnej obrzędowości. Sporadyczne sukcesy misji mają być zaś wyrazem pędu do nauki i zainteresowania wszelkimi nowościami (misionarze „zwodzić” mieli demonstrowaniem najnowszych wynalazków oraz wprowadzeniem świeckiego programu nauczania) (np. Stojanow 1964: 48; Szopow 1974: 165). Niemniej „propaganda protestancka” miała nie rozumieć interesu narodowego Bułgarów, co przejawiało się zarówno w ich interpretacji walki o niezależny Kościół, jak i w stosunku do walki zbrojnej. Kiedy propaganda popierała dążenie do odłączenia od Patriarchatu Konstantynopolańskiego, widziała w tym krok przypominający zerwanie reformacyjne, zaś wyzwolenie Bułgarów na drodze walki zbrojnej pojmowała jako akt destabilizujący Imperium Osmańskie. W tym sensie misjonarze byli reprezentantami interesów „obcych sił” (zachodnich), obcych zarówno „duchowi bułgarskiemu”, jak i — w narracji marksistowskiej — obcych interesom Rosji.

Przejsie od propagandy w odniesieniu do wiary do propagandy w odniesieniu do agresywnej polityki utwierdza się w historiografii okresu komunistycznego, kiedy misjonarze już bezpośrednio zostają utożsamiani z agentami Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych Ameryki, a więc agentami działalności wrogiej ludowi/narodowi, tylko formalnie przejawiającej się w szerzeniu oświaty i kultury, a w istocie dążącej do rozpoczęcia ekonomicznej eksploatacji ze strony (zachodniego) kapitalizmu (np. Stojanow 1964: 65; Nikołow 1967: 215; Szopow 1974: 167). W tym miejscu ujawnia się konflikt między z zasady pozytywnym poglądem marksistów na „postępową” Reformację i negatywną oceną roli (neo)protestantów na ziemiach bułgarskich. Paradoks ten zostaje jednak wytłumaczony gestem instrumentalizacji; idee reformacyjne miały być cynicznie wykorzystywane przez ludzi Zachodu.

Oswojeniu w historiografii okresu komunizmu ulega również problem ściśle religijnego kontekstu wydarzeń i polemik z XIX wieku. W tym względzie najciekawszym zjawiskiem jest (wybiórcze) przyswojenie polemik kościelnych. Za wyraziciela głosu prawosławnego zostaje uznany duchowny Matej Preobrażenski (1828–1875), autor traktatu *Obrona prawosławia zaatakowanego przez misjonarzy protestanckich różnymi broszurami* (*Защита на православие нападнато от протестантските мисионери със разни брошури*, 1870). Właśnie utożsamienie religii z ludem/narodem, sprowadzenie jej do obyczaju, staje się przesłanką do włączenia duchownego do komunistycznego panteonu. Wynika to nie tylko z zaangażowania autora w walkę wyzwoleniczą (a więc „rewolucyjną”), lecz również z faktu, że w jego dziele pojawiają się argumenty czysto racjonalne, zaś przedmiotem negacji jest teza o decydującym znaczeniu protestantyzmu dla postępu społecznego.

Plomienny patriota, zagorzały strażnik jedności narodowej, Matej Preobrażenski strzegł czystości naszych narodowych tradycji, samorodności naszych narodowych obyczajów i świąt. Wznosząc mur przed mętным potokiem reakcyjnej kultury zachodniej, bronił przed zamachem na naszą narodową dumę, na honor i godność bułgarskiego narodu. (Nikolow 1967: 229)

Zaakcentowana zostaje gorliwość autora tak w bronieniu tradycyjnych wartości ludu/narodu, jak i atakowaniu zabobonów nieuczonych wiernych, a także postawy wyższego duchowieństwa i mnichów. Historiografia marksistowska fakt ten uznaje za krok w stronę materializmu naukowego, podobnie zresztą jak i krytykę tradycyjnej religijności ze strony misjonarzy protestanckich, co ma być jedynym pozytywnym przejawem ich działalności, bo prowadzącym ostatecznie do upadku światopoglądu religijnego w ogóle, tj. do sekularyzacji, a nawet ateizacji społeczeństwa bułgarskiego. Warto tu dodać, że sama teza — waloryzowana już negatywnie — pojawia się też u bułgarskich polemistów końca XIX wieku.

Adaptacja polemiki religijnej na potrzeby walki klasowej osiągnięta zostaje dzięki podwójnemu utożsamieniu: ludowej/narodowej religijności z obrzędem, a tego — z zabobonem, co odsyła ponadto do idei oświeceniowych. W tym kontekście przywoływani są zwłaszcza świeccy działacze odrodzenia narodowego: Luben Karawelow (1834–1879), Christo Botew (1848–1876), Todor Ikonow (1838–1892), Petko Slavejkow (1827–1895), mimo że wszyscy w jakimś stopniu znajdowali się pod wpływem myśli protestanckiej. Na przykład Slavejkow utrzymywał bezpośrednie kontakty z najwybitniejszymi misjonarzami, a na łamach swego opiniotwórczego czasopisma „Makedonija” (1866–1872) pozwalał na publikacje tekstów w duchu protestanckim, czym naraził się na zarzut o odszczepieństwo. W literaturze przedmiotu podkreśla się wszakże, że chociaż był on pośrednikiem, a nawet (częściowo) wyrazicielem „obcych idei” (zwłaszcza w odniesieniu do demokratycznego urzędnika narodowego Kościoła i prawdziwego, czystego kultu Boga), to jednocześnie bronił wiary narodu (zob. np. Stojanow 1941). Takie usprawiedliwienie możliwe jest dzięki typowemu dla tego pisarza, ale i jego badaczy, rozumieniu religii jako obrzędowości, jako formalnego wyznacznika tożsamości religijnej.

Dlatego też — niezależnie od wspomnianego „wkładu w sekularyzację” — w historiografii bułgarskiej misja cywilizacyjna (neo)protestantów podlega dyskredytacji (dopiero najnowsze badania przynoszą w tym względzie zmiany). O ile w ujęciu (po)odrodzeniowym powodem są dominujące rzekomo intencje antynarodowe i antyprawosławne, o tyle w ujęciu marksistowskim mocniej podkreśla się związki tej misji z interesem politycznym mocarstw zachodnich oraz fakt domniemanego zapoznania przez nią wartości kultury

bułgarskiej. Jak wskazuje jeden z badaczy z okresu komunizmu: „To wysoka samoocena i zrozumiałość wysyłanych tu amerykańskich duchownych najwyraźniej wynikały z braku wiedzy z zakresu historii Bułgarii i jej kultury i wielkości” (Szopow 1974: 159).

I tak, w bułgarskim dyskursie naukowym dominuje negatywne odczytanie „propagandy protestanckiej” utwierdzone w okresie komunizmu. Marksistowskie w formie i głównych założeniach, opiera się to odczytanie na wydobytych na pierwszy plan jeszcze w XIX wieku wątku anty-narodowym/anty-bułgarskim i w tym sensie łączy odrodzeniowy narodo-centryzm z ideałem walki klasowej. W tle ujawnia się przekonanie o wyjątkowej wartości rodzimej, samorodnej kultury (narodowej). Naukowe narracje o roli protestantów w historii Bułgarii koncentrują się na ich podstępach, ale i ciągłych porażkach oraz służą utwierdzeniu opozycji względem „kapitalistycznego Zachodu”. Chociaż na fakt wykluczenia możliwości istnienia pozytywnych skutków działalności protestantów na ziemiach bułgarskich wpływa już „romantyczny nacjonalizm” historiografii powyzwoleniowej, która przedkłada zjawiska wynikające z rzekomo naturalnego rozwoju społeczeństwa bułgarskiego, to właśnie w warunkach reżimu komunistycznego drugorzędne w swej roli kulturotwórczej wpływy obce zyskują trwałą hierarchię — pozytywną ocenę mają wpływy rosyjskie i południowosłowiańskie, natomiast te zachodnioeuropejskie i amerykańskie ulegają stygmatyzacji jako wyraz wrogiej interwencji (Mitew 2004). Z tej perspektywy nie ma miejsca dla protestantów, a przecież to właśnie działalność „oświecicielska” misjonarzy stanowi element kluczowy w procesie transmisji idei reformacyjnych i oświeceniowych.

Z historii wpływów

Niewątpliwie paradoksalna jest obecność myśli protestanckiej w kulturze bułgarskiej. Oficjalnie jakby jej nie było. W istocie negacji podlega jej znaczenie kluczowe dla nowoczesności (jako szerokiej formacji filozoficzno-kulturowej). Jakby narracja o bułgarskiej progresji sama siebie pozbawiała wymiaru nowoczesnego w formie wkładu protestanckiego, co nie tylko odsyła do motywu „samorodności kultury”, ale i odsłania pragnienie widzenia nowoczesności w konkretny, podporządkowany interesowi narodowemu sposób. Z drugiej strony, idee protestanckie wyrażają się na jej głębokim poziomie. Chodzi nie tylko o ogólny wpływ anglo-amerykańskiej i niemieckiej kultury w procesie modernizacji bułgarskiej, ale również o obecność protestanckich kategorii myślowych, chociaż nieoznaczonych jako takie. Nowoczesność stanowi konglomerat idei odnoszący się oczywiście przede wszystkim do oświecenia, ale to samo w sobie w dużym stopniu jest owocem Reformacji i szerzej protestanckiego sposobu myślenia (np. w odniesieniu do czasu, natury ludzkiej, a zwłaszcza sfery świeckiej). Chodzi zatem jednocześnie o oświeceniowe i oświecicielskie jądro protestanckich misji.

Dlatego też kolejne pytanie dotyczy nie tyle historycznych wymiarów obecności misji (neo)protestanckich na ziemiach bułgarskich, ile ich faktycznych wpływów, przy czym wymogiem jest twierdzenie, że lokalne (np. konfesjonalne) warunki określają zarówno sposób, jak i rezultaty adaptowania nowych idei. O ile Arjun Appadurai (2005) mówi w tym kontekście o heterogenizacji kultury, o tyle Charles Taylor (2007, 2010) podkreśla, że w procesie modernizacji kultury stare idee nie są przez nowe wypierane, a reinterpretowane. W celu odsłonięcia tych nowoczesnych, ale heterogenicznych znaczeń i kategorii myślowych konieczne jest zbadanie zarówno dyskursu o wpływach, jak i samych ich realnych śladów. Nawet ich kontestatorzy przyznają, że Bułgarzy uznawali protestantyzm za

wyższą kulturę, a nie wiarę, i chętnie korzystali z protestanckiej oświaty, czasopiśmiennictwa oraz wydawnictw zwartych, zwłaszcza tych poświęconych purytańskiej wizji świata, moralnego i intelektualnego samodoskonalenia, pracowitości i oszczędności, co oznacza, że adaptacja purytańskiej wizji świata jest faktem.

Zgodnie z ogólną strategią (neo)protestanckich misjonarzy pierwszorzędym celem dzieła oświecania bułgarskiej ludności jest przekład Biblii na język lokalny. I tak, niezależnie od własnych inicjatyw translatorskich, dzięki środkom Amerykańskiego Towarzystwa Biblijnego w 1867 roku powtórnie wydane zostaje tłumaczenie Nowego Testamentu mnicha Neofita Rilskiego (1793–1881) z 1840 roku. W 1871 roku z inicjatywy amerykańskiego prezbyterianina, Eliasa Riggsa (1810–1901) zostaje wydana cała Biblia w nowym przekładzie (pod redakcją wspomnianego już Petko Sławejkowa). Do 1925 roku i publikacji pierwszego przekładu prawosławnego stanowi ona jedyne pełne tłumaczenie Pisma Świętego na język (nowo)bułgarski. Protestanci zajmują się też wydawaniem literatury pomocniczej w edukacji biblijnej, tj. specjalistycznych komentarzy i słowników (więcej zob. Ilczew i Mitew 2003: 87).

Druga sfera działania protestantów to oświata. Chociaż nakierowane na szerzenie Słowa Bożego, zakładane przez misjonarzy szkoły odznaczają się świeckim programem nauczania na wysokim poziomie. Największą rolę odgrywa w tym regionie amerykański Robert College w Konstantynopolu (1863), ale duże znaczenie mają też ośrodki funkcjonujące od lat 60. i 70. na ziemiach bułgarskich, m.in. w Płowdiwie, Szumenie, Starej Zagorze i Samokowie. Zainteresowaniem lokalnej ludności cieszą się również liczne szkoły niedzielne i letnie szkoły biblijne.

Niemniej praca misyjna okazuje się niezwykle trudna — i to nie tylko z powodu oporu władz kościelnych. W konsekwencji praca ta nie przynosi oczekiwanych efektów. Ocena misjonarzy w odniesieniu do ogólnego stanu religijności Bułgarów jest bardzo negatywna, co z jednej strony wynika z protestanckiego pojęcia obrzędowości, z drugiej strony — ze stanu faktycznego. Jak wskazuje autor raportu z działalności misji w Płowdiwie z roku 1862:

Doświadczenie ostatnich dwóch i pół roku nauczyło nas, że pragnienie Amerykańskiej Rady ds. Misji, jak i wszystkich inteligentnych chrześcijan, aby przeprowadzić u Bułgarów ewangelizację, szybko się nie ziści. Tak bardzo głęboki jest duchowy i umysłowy mrok, tak bardzo rozpowszechniony i silny jest zabobonny kult wobec starych kościelnych form i rytuałów, co przejawiają się u Bułgarów wszędzie, a przy tym w sytuacji walki narodu z krwiożerczym rządem i skorumpowanym, nienasyconym duchowieństwem, że nie możemy oczekiwać niczego więcej, jak stopniowej Reformacji. (cyt. za: Ilczew i Mitew 2003: 73)

Co istotne, bardzo złą kondycję bułgarskich wiernych i duchowieństwa widzą również sami Bułgarzy. Faktem jest, że większość hierarchów ma w tym okresie tylko podstawowe wykształcenie, zaś niższe warstwy kapłańskie i mnisi często są wręcz półanalfabetami. Poważnym problemem jest symonia na wyższych szczeblach władzy kościelnej. Radykalni działacze odrodzeniowi oskarżają zatem rodzimy kler nie tylko o brak stosownej formacji intelektualnej, ale również o zafalszowanie i chciwość, indyferentyzm lub nawet wrogość wobec interesów narodu. Autorytet stanu duchownego mocno podupada, a konkretne oceny są uzależnione od jego roli w walce o wyzwolenie ludu/narodu. W krytyce zabobonnej obrzędowości i półpogańskich wierzeń, funkcjonujących na ziemiach bułgarskich w ramach zjawiska tzw. chrześcijaństwa ludowego, pobrmiewają argumenty prote-

stancko-oświeceniowe. Mowa jest o potrzebie żywego kontaktu z Bogiem oraz postawie wiary rozumnej, możliwych dzięki konsekwentnemu *oświecaniu* umysłu, a więc edukacji. I właśnie na tę sytuację starają się odpowiedzieć misjonarze, rozprowadzając pouczające broszurki religijne, które nie tylko prezentują filary modelu protestanckiego, ale też służą (samo)kształceniu. Ich znaczenie potwierdza na przykład los książeczki *Coś dla ludzi niepiśmiennych* (*Нещо за безграмотните чловеци*) mającej aż cztery bułgarskie wydania (1843, 1851, 1858, 1862).

Okazuje się, że protestantyzm w wersji oświeceniowskiej przenika w XIX wieku do kultury bułgarskiej nie tyle za pośrednictwem szkół (przeznaczonych przecież dla dzieci), ile za sprawą działalności wydawniczej i przekładowej, skierowanej zarówno do młodszych, jak i starszych odbiorców. Misjonarze rozpowszechniają nie tylko broszury religijne, lecz także podręczniki i literaturę popularno-naukową. Szczególną popularnością cieszą się różnego typu poradniki. Świadczy o tym zarówno recepcja twórczości Benjamina Franklina — jego słynny zbiór maksym i porad *Almanach biednego Ryszarda* (1732–1757) ma przed wyzwoleniem trzy różne tłumaczenia (1837, 1862, 1869), w tym samego Petko Sławejkowa (więcej zob. Aretow 1983) — jak i Samuela Smilesa — w przekładzie na język bułgarski pojawia się nie tylko jego słynny poradnik *Self-Help* (1859) — i to w dwóch wariantach (*Сам си помагай* — 1880; *Самодетелност* — 1885), ale też inne dzieła (tłumaczone z języka rosyjskiego i często adaptowane): *Duty* (1880; *Нравственный дълг на човека* — 1885); *Character* (1871; *Характер* — 1885), *Thrift* (1875; *Спестовност* — 1896); *Life and Labour* (1887; *Ум и Енергия* — *Живот и Труд*; *Характеристики из живота на великите хора. Кн. 1–6* — 1897). Zainteresowanie Bułgarów literaturą pouczającą przynosi w efekcie adaptację i utwierdzenie w ich kulturze ideału społecznego mentora (więcej zob. Trendafilow 1996; 2015), a za jego pośrednictwem — moralno-intelektualnych wzorców epoki wiktoriańskiej.

Rola misjonarzy protestanckich widoczna jest również w dziedzinie czasopiśmiennictwa, zwłaszcza w periodyku Konstantina Fotinowa (1790–1858) „*Ljuboslawie*” (1842–1846), który stawia sobie za cel „oświecenie” rodaków także poprzez zapoznanie ich z nowinkami świata zachodniego. Ogromną rolę kulturotwórczą ma ponadto wspomniane już protestanckie czasopismo „*Zornica*”, publikujące teksty o tematyce religijnej, ale i świeckiej, edukacyjno-wychowawcze, informacyjne (zazwyczaj przekłady z języka angielskiego, ale zdarzają się też tłumaczenia z innych języków). Staje się ono środkiem transferu także innych idei, niereformacyjnych — koncepcji politycznych, o wyraźnym przy tym podłożu demokratycznym i liberalnym. Konsekwentnie głosi ideały wolności i braterstwa, a w czasie tzw. Kryzysu Wschodniego (1875–1878) angażuje się w obronę interesów ludności bułgarskiej.

Wpływ myśli protestanckiej w kulturze bułgarskiej XIX wieku uwidacznia się nie tylko w argumentacji na rzecz samodoskonalenia i bogacenia się w imię zasady „czas to pieniądz”, ale też w dyskusjach wokół niezależnego Kościoła bułgarskiego (więcej zob. Trajkow 1979; Bonewa 2000; Ilczew i Mitew 2003: 126–136). Kiedy biskup Ilarion Makariopolski (1812–1875) ogłasza odlączenie od Patriarchatu w Konstantynopolu, jako jego głowę widzi sultana, a więc władcę świeckiego. Również społeczna krytyka zaborczej obrzędowości i pasożytniczych mnichów odnosi się do ideałów reformacyjnych. Niemniej to właśnie obrzędowość staje na przeszkodzie wprowadzenia zarówno modelu protestanckiego, jak i unickiego. W latach 1860–1861 rodzi się wszakże projekt stworzenia Bułgarskiego Kościoła Protestanckiego, reformowanej i niezależnej Cerkwi bułgarskiej,

przy czym połączenie z Kościołem ewangelikalnym ma odbyć się przy zachowaniu przez Bułgarów własnej obrzędowości i niezależności. Jednak inicjatywa ta — podobnie jak w przypadku idei unii z Kościołem katolickim (1860) (więcej zob. Elenkow 2000) — przez wielu przedstawicieli elit zostaje odczytana przede wszystkim jako zdrada bułgarskich interesów, wręcz zamach na tożsamość bułgarską, a nie strategiczny krok w kierunku niezależności politycznej. Podejście Bułgarów do misjonarzy cechuje przeplatanie się kategorii religijnych i narodowych, tradycyjnych i nowoczesnych. Z jednej strony protestanci to obcy, innowiercy, z drugiej — oświeciciele i swoiste „okno” na cywilizowany świat. W efekcie ci sami pisarze jednocześnie atakują heretyków i dokonują apologii wzorców zachodnich.

Przykładem takiego ambiwalentnego (wybiórczego czy pragmatycznego) stosunku do myśli protestanckiej jest dzieło Todora Ikonomowa, bardzo aktywnego, acz kontrowersyjnego działacza na rzecz kościelnej niezależności Bułgarów (więcej zob. Drzewiecka 2017a). Początkowo zaangażowany w akcje dążącą do unii z Kościołem katolickim, ostatecznie się od niej odżegnuje, włączając się na przełomie lat 60. i 70. do dyskusji nad urządzeniem bułgarskiego Egzarchatu (ustanowionego sultańskim fermanem w 1870 roku). Wyznając poglądy tzw. „młodych”, oparte o zasady demokratyzmu i liberalizmu, opowiada się m.in. za bezpośrednim wyborem hierarchów i udziałem świeckich w zarządzaniu Kościołem. Chociaż polemizuje z zarzutami protestantów, w istocie odnosi się do ich ideałów: mówi o konieczności oczyszczenia religii (i duchowieństwa) na drodze odrzucenia starych form obrzędowości i kościelnej organizacji oraz skupienia się na oświecaniu wiernych, na ogólnym rozwoju nauki i wiedzy. W swej wizji chrześcijaństwa opiera się na oświeceniowym prawie postępu i historyzmu. W tym względzie apologetycznie wypowiada się na temat misji dziejowej Reformacji. Apeluje o przekształcenie Kościoła bułgarskiego, o jego nową „reformację” (bułg. преобразуване) — zgodną z duchem nowych czasów, a więc postępową, demokratyczną, narodową. Po 1878 roku, zaangażowany w działalność oświecicielską, zaczyna popularyzować twórczość słynnego Samuela Smilesa. W latach 80. tłumaczy *Moralny obowiązek człowieka* (*Нравственият дълг на човека*, 1883, 1890) i *Charakter* (*Характер*, 1885, 1890). Jednocześnie — na fali wzmożonej wówczas krytyki kościelnej i społecznej (inspirowanej głównie przez środowiska rusofilskie) uznającej innowierców za wręcz wrogów ojczyzny (więcej zob. Ilczew i Mitew 2003: 119–126) — publikuje ostry traktat przeciwko protestantom pt. *Protestancka propaganda w kraju i korzyści z niej płynące dla Bułgarii* (*Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България*, 1885), który w pełni wpisuje się w tradycyjne ujęcia polemiczne, tj. nie tylko broni prawosławia z pozycji teologii dogmatycznej, ale też odsłania rzekomą szkodliwość *społeczną* misjonarzy.

W XIX wieku adaptacja myśli protestanckiej w Bułgarii łączy się z ambiwalentnym doświadczeniem modernizacji i okcydentalizacji, opartym o idee nauki i postępu, ułatwia powstanie burżuazji i nowoczesnej gospodarki. Niezależnie od negatywnego stosunku do „propagandy protestanckiej” w sensie religijno-obrzędowym działacze odrodzeniowi czytali i adaptowali teksty pisarzy z „krajów protestanckich”, zaś wzorem ustroju społeczno-politycznego, ale i organizacji szkolnictwa oraz instytucji religijnych były Stany Zjednoczone, zwłaszcza dla czołowych publicystów odrodzeniowych Lubena Karawelowa i Petko Sławekowa (Mitew 2004; Bonewa 2004; por. Bonewa 1998).

Wpływy myśli protestanckiej umacniają się na przełomie XIX i XX wieku, nie tyle przez wciąż działające w Bułgarii protestanckie szkoły oraz inne instytucje kulturalne, chociaż mające już mniejszą siłę oddziaływania, mniej konkurencyjne w warunkach rozwoju

rodzimego szkolnictwa, także inicjatywy gospodarcze (zob. Angelowa 2004), ile przez coraz bardziej rozwijający się rodzimy rynek wydawniczy i przekłady kolejnych dzieł kultury zachodniej. W efekcie uwidacznia się on w lokalnym dyskursie naukowym, jak i w naukach ezoterycznych, przede wszystkim w bardzo wpływowej w Bułgarii do dziś doktrynie Petyra Dynowa. I właśnie w tym względzie otwiera się jeszcze jedno pole badawcze.

Z historii idei

Mimo utwierdzonego w nauce i kulturze bułgarskiej statusu narracja o Reformacji i propagandzie protestanckiej stanowi w istocie konglomerat idei — hybrydę, w której spotykają się różne perspektywy: prawosławna i racjonalistyczna, ale i narodo-centryczna, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia sfery religijnej i świeckiej. W takim przypadku zestaw tematów i argumentów podlega reinterpretacji, po pierwsze dlatego, że powstały one w konkretnych warunkach historycznych i w zależności od aktualnego interesu były podporządkowane chwytom perswazyjnym; po drugie — ponieważ przyjęte jako fakty, są wciąż powtarzane i rekontekstualizowane w nowych ramach ideowych. Jak widać u samych świadków modernizacji, ale i ich badaczy, wszystko to wynika z nakładania kategorii/pojęć/idei nowoczesnych na przednowoczesne. I właśnie w tej perspektywie, tj. perspektywie hybrydyzacji idei, należy badać nowoczesność bułgarską. Jeśli zaś nowoczesność łączy się z rewaloryzacją sfery świeckiej i duchowej/religijnej, to relację „religijne-swieckie” należy uznać za jeden z kluczowych wyznaczników przemian kulturowych.

Nowe spojrzenie powinno być realizowane na drodze wyzwolenia z „wielkiej narracji” sekularyzmu pojętego jako „wielka narracja” nowoczesności *par excellence*. W tym celu konieczne jest wzięcie pod uwagę faktu, że pojęcia „religijne” i „świeckie” są definiowane i waloryzowane w zależności od kontekstu kulturowego, jak również tego, że ich binarna opozycja jest zawsze konstruktem. Należy więc zadać pytanie, jak i dlaczego określone wyobrażenia i zachowania klasyfikowane są jako świeckie lub religijne. Odpowiedź oferuje myśl postsekularna (więcej zob. Drzewiecka 2014, Drzewiecka 2017b). Jeśli bowiem nie istnieją idee lub praktyki „z natury” religijne lub świeckie (Asad 2003), to znaczące różnice między terminami/pojęciami budowane są przez zmieniające się konteksty dyskursywne. Jeśli kontekst pomaga w zdefiniowaniu pojęć, to różnica między nimi pomaga w ustanowieniu granic tego kontekstu (Kauffmann 2007). Celem analizy postsekularnej powinna być zatem dekonstrukcja opozycji binarnej „religijne-swieckie” w konkretnym — w tym przypadku bułgarskim — kontekście kulturowym oraz ustanowienie genealogii poszczególnych elementów znaczących.

Jeśli sekularyzacja rozumiana jest jako „relokacja”, tj. wyjęcie określonych idei i praktyk z kontekstu kościelnego, to właśnie w procesie nazywania i przesuwania wybranych wartości formuje się nowoczesna kategoria religii, zautonomizowana i jednocześnie przeciwstawiona świeckości. W warunkach nowoczesnego państwa narodowego i istnienia świeckiej sfery publicznej, pod wpływem myśli protestanckiej ulega ona neutralizacji względem postępowej narracji nowoczesności poprzez prywatyzację, przeniesienie do sfery osobistej i indywidualnej. I tak, terminy „religijny” i „świecki” są używane w celu ustanowienia granic kontekstów dyskursywnych, jak również tożsamości tych, którzy mówią w ich ramach (Kauffmann 2007). „Religia” jako świecka dyscyplina akademicka najpierw zostaje oddzielona od „religii” jako zbioru przekonań, rytuałów i praktyk. Dochodzi do instytucjonalizacji podziału „prywatne-publiczne” jako podziału między seminariami i świeckimi

wydziałami religioznawstwa. Na rozwój nowoczesnego uniwersytetu i religii jako przedmiotu kształcenia wyższego decydujący wpływ ma ostatecznie liberalny protestantyzm (zob. np. Marsden 1994; *Religious Studies* 2002; Kauffmann 2007). Nowoczesne myślenie w odniesieniu do doświadczenia religijnego opiera się opozycji „dobra religia-zła religia”, a więc opozycji mającej protestancką proveniencję. „Dobra” religia w odróżnieniu od „złej” jest niewidzialna, w pełni uwewnętrzniona i tym sensie niezagrażająca ogólnemu postępowi ludzkości (zob. Fessenden 2006; Fessenden 2014). W efekcie słowem-kluczem staje się „duchowość” — uznawana jako kolejny — pozytywny — etap w rozwoju.

Wedle autostereotypu funkcjonującego do dziś w kulturze bułgarskiej, choć powstałego w latach 20. XX wieku (w odpowiedzi na konkretne warunki), Bułgar to człowiek religijnie indyferentny (względnie poganin, heretyk lub ateista)⁵. Fakt ten zasługuje na szczególną uwagę ze względu na dwa paradoksalne zjawiska: powszechne deklarowanie przez użytkowników kultury bułgarskiej przywiązania do tradycji prawosławnej oraz publiczne — zwłaszcza w kontekście politycznym — praktykowanie związków z instytucją religijną. W tym sensie wydaje się, że religia ujawnia się tylko wtedy, gdy służy zamanifestowaniu lub umocnieniu tożsamości. Definiowana jako chrześcijańska, a dokładnie prawosławna, funkcjonuje jako jeden z najważniejszych wyznaczników „bułgarskości”. Czy jest jednak niewidzialna i osobista, tak jak to ma być w kulturze „zachodniej”, zbudowanej na protestanckim modelu odbioru sfery religijnej? W przypadku bułgarskim decydujące jest rozumienie prawosławne, które odnosi się do sfery publicznej i w ten sposób może określać tożsamość względem Innego. Należy wziąć pod uwagę zarówno teologiczną tradycję symfonii władzy (więcej zob. np. Schmemmann 2001; Meyendorff 2007; por. Ghodsee 2009; Kalaitzidis 2014), jak i określone nawyki myślowe: swoisty brak zaufania wobec indywidualnych świadectw wiary, podejrzliwość względem doświadczenia mistycznego poza wspólnotą (Evdokimov 2003: 123–125). Chodzi nie tylko o różne definicje, ale i różne sposoby wyrazu. Może z tego powodu Bułgarzy są postrzegani /postrzegają siebie jako nie-religijnych? Może dlatego, że ze sfery indywidualnej znikają kolektywne, tj. widzialne praktyki kultu prawosławnego? Ostatecznie chodzi przecież o sekularyzację w kontekście prawosławnym. Z drugiej strony nowoczesne ramy kulturowe w Bułgarii determinowane są przez kontekst nie-prawosławny.

Zasygnalizowane problemy wymagają niewątpliwie głębokiego namysłu, jak i subtelniejszego instrumentarium, które dopiero czeka na swoje wypracowanie. Wydaje się jednak, że w badaniu procesów modernizacji i sekularyzacji, a także samego sekularyzmu jako „wielkiej narracji”, może służyć literaturoznawstwo (Stein 2014). Ponieważ analiza dzieła literackiego — jako ufundowanego na funkcjonalnej fikcji (podobnie jak sekularyzm) — nie ma pretensji do pełnej koherencji, gdyż u jej podstaw leży założenie o pewnej perswazyjności, ale i nieuchwytności procesu twórczego, okazuje się, że badania nad literaturą mogą mieć ścisły związek z badaniami nad świeckością, pojętą właśnie jako efekt swoistego procesu kreowania jednorodnej historii postępu: od religijności ku świeckości. Szczególnie wrażliwe na „prowizoryczność” zjawisk, mogą one odsłonić „nierówności” i „niekonsekwencje” dyskursu świeckiego, tj. mogą niejako zaburzyć jego linearną i spójną wizję, opartą na prostej relacji przyczynowo-skutkowej. Ponadto, literaturoznawstwo jako świecka dyscyplina zostało uformowane przez narrację o sekularyzacji, tj. wyłoniło

⁵ Za ojca tego stwierdzenia uważa się wielkiego bułgarskiego literaturoznawcę Bojana Penewa (1982–1927). Zob. Penew 1921.

się w rezultacie podważenia natchnionego statusu Biblii i zastosowania założeń egzegezy i hermeneutyki do tekstów ze sfery pozareligijnej. Jednocześnie jednak literaturoznawstwo gra ważną rolę w rozwijaniu tej narracji — właśnie jako dyscyplina autoryzująca i legitymizująca świecki proces twórczy (Pecora 2006; Kauffmann 2007; 2009).

W tym świetle literatura i dyskurs literaturoznawczy dokumentują relację „religijne-świeckie” nie tylko poprzez swój „stosunek do religii”, tj. sądy na temat wątków religijnych, ich umiejscowienie i funkcje w tekście (literackim, krytycznym), ale też na drodze ustanawiania granic i określania znaczeń, tj. kreowania dyskursu. W ten sposób *dekonstrukcyjne podejście myśli postsekularnej* (więcej zob. Drzewiecka 2014), tj. podejście skupiające się nad tłem światopoglądowym autorów (w tym przypadku pisarzy, krytyków literackich i literaturoznawców) okazuje się mieć szczególną wartość z punktu widzenia badań spod znaku historii idei. I właśnie w tym kontekście należałoby zadać pytanie, jak przez narrację sekularyzacyjną o wolności i postępie determinowana jest *bułgarska* literatura (i dyskurs literaturoznawczy) (więcej zob. Drzewiecka 2017b). Jak w tej perspektywie funkcjonuje *idea* religii i jaki ma ona związek z wpływami myśli protestanckiej?

Badanie wpływów idei reformacyjnych i dekonstruowanie ich śladów oraz związanych z nimi kategorii myślowych ma kluczowe znaczenie dla refleksji nad nowoczesnością lokalną. Przypadek bułgarski okazuje się ciekawy ze względu na funkcjonującą w tej kulturze ambiwalentną wizję protestantyzmu, na wynikający z jej prawosławnych korzeni związek między dyskursem antykatolickim i antyzachodnim. W tym kontekście proces adaptacji zachodnioeuropejskich ideałów demokratyzmu i racjonalizmu w odniesieniu do religii i sfery społecznej staje się bardzo wymowny. Obiecującą strategią badawczą wydaje się zaś analiza stosunku elit (bułgarskich), przy czym szczególnie ważnym źródłem zyskują teksty literackie i krytycznoliterackie. To one — odsłaniając napięcie w procesie relokacji świeckiego i religijnego, właśnie w warunkach spotkania kategorii protestanckich i prawosławnych — stają się przesłanką do myślenia o *Reformacji, której nie było*.

Bibliografia

- Andreewa-Popowa Nadežda (1994), *Dialogy w literaturze na nemskata reformacija i Bylgarskoto wyzraždane*, „Literaturna Misył”. [Андреева-Попова Надежда (1994), *Диалогът в литературата на немската реформация и Българското възрождане*, „Литературна мисъл“ 4]
- Angelow Dimityr (1969), *Bogomilstwoto w Bylgarija*, Nauka i izkustwo, Sofija. [Ангелов Димитър (1969), *Богомилството в България*, Наука и изкуство, София]
- Angelowa Milena (2004), „*Kmetyt imasze wryzki s edin amerikanec i toj podpomagasze za obrazec*”. *Amerikanskata blizkoiztočna fondacija w Bylgarija prez 30-te godini na XX w. i programata „Obrazcowo selo” — sluczaj s. Dinja (Radomirsko)* [w:] *Bylgaro-amerikanski kulturni wryzki i polityczeski wryzki prez XIX wek — pyrwata polowina na XX wek*, syst. I. Hczew, P. Mitew, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija, 215–221. [Ангелова Милена (2004), „Кметът имаше връзки с един американец и той подпомагаше за образец”. Американската близоизточна фондация в България през 30-те години на XX в. и програмата „Образцово село” — случаят с. Дивля (Радомирско) [в:] *Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век — първата половина на XX век*, съст. И. Илчев, П. Митев, УИ „Св. Климент Охридски“, София, 215–221]
- Appadurai Arjun (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Aretow Nikolaj (1983), *Recepzijata na Benžamin Franklin prez Wyzraždaneto*, „Literaturna misyl”, 4. [Аретов Николай (1983), *Реценцията на Бенжамин Франклин в България през Възраждането*, „Литературна мисъл“, 4.
- Asad Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Cultural Memory in the Present)*, Stanford UP, Stanford.
- Augustinos Gerasimos (1986), „*Enlightened*” Christians and the “Oriental” Churches: Protestant Missions to the Greeks in Asia Minor, 1820–1860, „Journal of Modern Greek Studies“, 4, 2.
- Bonewa Wera (1998), *Amerikanskata meczta w bylgarskoto wyzroždensko obszestwo*, Istoricheski muzej — Weliko Tyrnowo, Weliko Tyrnowo. [Бонева Вера (1998), *Американската мечта в българското възрожденско общество*, Исторически музей — Велико Търново, Велико Търново]
- (2000), *Bylgarskoto cyrkownonacionalno dwiżenie 1856–1870*, Za bukwyte — O pismenech, Sofija. [Бонева Вера (2000), *Българското църковнонационално движение 1856–1870*, За буквите — О писменех, София]
- (2004), „*Ako metnem pogled prez okeana...*”. *Amerika i amerikanskoto nyw wizjite na wyzroždenc Petko Slawejkow* [w:] *Bylgaro-amerikanski kulturni wryzki i polityczeski wryzki prez XIX wek — pyrwata polowina na XX wek*, syst. I. Hczew, P. Mitew, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Бонева Вера (2004), „Ако метнем поглед през океана...” *Америка и американското във визиите на възрожденец Петко Славейков* [в:] *Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век — първата половина на XX век*, съст. И. Илчев, П. Митев, УИ „Св. Климент Охридски“, София]
- Clark James (1971), *Bible Societies, American Missionaries and the National Revival of Bulgaria*, Arno Press, New York.
- Danowa Nadja (1997/1998), *Obrazyt na Germanija i germancite w bylgarskata kniżnina XVI-XIX wek*, „Literaturna misyl”, 2. [Данова Надя (1997/1998), *Образът на Германия и германците в българската книжнина XVI-XIX век*, „Литературна мисъл“, 2]

- (2009), *Roljata na protestantskata etika za formirano na modernija etičeski kodeks pri bulgarite* [w:] *Balkanite. Među tradicijata i modernostta. Administrativni, socialno-ikonomičeski i kulturno-prosvetni institucii v balkanskite provincii na Osmanskata imperija (XVIII-XIX vek)*, ИК „Гутенберг”, София. [Данова Надя (2009), *Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етически кодекс при българите* [в:] *Балканите: Между традицията и модерността. Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империя (XVIII-XIX век)*, ИК „Гутенберг”, София]
- Daskalow Rumen (2013), *Kak se misli Bŭlgarskoto vyražđane. 10 godini po-kyсно*, Prosweta, Sofia. [Даскалов Румен (2013), *Как се мисли Българското възраждане. 10 години по-късно*, Просвета, София]
- Drzewiecka Ewelina (2014), *Mysł postsekularna w badaniach slawistycznych. Próba spojrzenia*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis”, 9, 1.
- (2017a), *Bŭlgarskata reformacija? za chibridizacijata na ideite v procesa na modernizacijata na kultura*, „Slavia Meridionalis”, 17, <https://doi.org/10.11649/sm.1370>. [Джевиецка Евелина (2017a), *Българската реформация? За хибридизацията на идеите в процеса на модернизацията на културата*, „Slavia Meridionalis”, 17, <https://doi.org/10.11649/sm.1370>]
- (2017b), *Za mĭastoto na biblejskija tekst v novata bŭlgarska literatura. Recepcii — interpretacii — predizvikatelstva*, „Literaturna misyl”, 1. [Джевиецка Евелина (2017b), *За мястото на библейския текст в новата българска литература. Рецензии — интерпретации — предизвикателства*, „Литературна мисъл”, 1]
- Elenkow Iwan (2000), *Katoliczeska cirkwa ot iztočen obrjad v Bŭlgarija ot vremeto na nejnoto uczyrdjavane s prisŭedinenieto na cħast ot bŭlgarskija narod kŭm Rim prez 1860 g. do sredata na XX vek*, Katoliczeska apostoliczeska ekzarchija, Sofia. [Еленков Иван (2000), *Католическата църква от източен обряд в България от времето на нейното учредяване с присъединението на част от българския народ към Рим през 1860 г. до средата на XX век*, Католическа апостолническа екзархия, София.]
- Evdokimov Paul (2003), *Pravoslavie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Fessenden Tracy (2006), *Culture and Redemption: Religion, the Secular, and American Literature*, Princeton UP, Princeton.
- (2014), *The Problem of the Postsecular*, „American Literary History”, 26, 1.
- Fischer-Galati Stephen (1972), *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555*, Octagon Books, New York.
- Gandew Christo (1939), *Ranno nyžražđane 1700–1860*, Pecz. Kultura, Sofia. [Гандев Христо (1939), *Ранно възраждане 1700–1860*, Печ. Култура, София]
- Iczew Iwan, Mitew Plamen (2003), *Doskosvanija do Amerika (XIX — načazłoto na XX vek)*, Fondacija Hemimont, Sofia. [Илчев Иван, Митев Пламен (2003), *Докосвания до Америка (XIX — началото на XX век)*, Фондация Хемимонт, София.]
- Kauffmann Michael (2007), *The Religious, the Secular, and Literary Studies: Rethinking the Secularization Narrative in Histories of the Profession*, „New Literary History”, 38, 4.
- (2009), *Locating the Postsecular*, „Religion & Literature”, 41, 3.
- Koselleck Reinhart (2009), *Dzħeje pojeħ: studia z semantyki i pragmatyki jazyka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- (2012), *Warstny cħasnu: studia z metahistorii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Kuliczew Christo (2008), *Zaslugite na protestantite na bylgarskija narod*, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Куличев Христо (2008), *Заслугите на протестантите за българския народ*, VII „Св. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“, София]
- Marsden George (1994), *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford UP, New York.
- Mitew Plamen (2004), *Amerikanskijat političeski model w idejnite platformi na bylgarskoto nacionalnorevolucionno diwizenie* [w:] *Bylgaro-amerikanski kulturni wryzki i političeski wryzki prez XIX wek — pyrwata polowina na XX wek*, syst. I. Ilczew, P. Mitew, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Митев Пламен (2004), *Американският политически модел в идейните платформи на българското национално-революционно движение* [в:] *Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век — първата половина на XX век*, съст. И. Илчев, П. Митев, UI „Св. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“, София]
- Nestorowa Tatjana (1991), *Amerikanski misioneri sred bylgarite 1858–1912*, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Несторова Татьяна (1991), *Американски мисионери сред българите 1858–1912*, VII „Св. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“, София]
- Nikołow Jordan (1967), *Borbata na Matej Preobraženski protiv protestantskata propaganda*, „Известия на Института за история”, 18. [Николов Йордан (1967), *Борбата на Матей Преображенски против протестантската пропаганда*, „Известия на Института за история”, 18]
- (1972), *Nemskite reformatori, balkanski provincii na osmanskata imperija i misija na Dimityr Mizičica w Germanija* [w:] *Bylgarsko-germanski odnoszenija i wryzki*, red. W. Chadžinikolow, t. 2, BAN, Sofija. [Николов Йордан (1972), *Немските реформатори, балканските провинции на османската империя и мисията на Димитър Мизиеца в Германия* [в:] *Българско-германски отношения и връзки*, ред. В. Хаджиниколов, т. 2, БАН, София]
- Nikolowa Bistra (2007), *Predwaritelni istoriografski beležki za publikaciite wyrbu istorijata na protestantstwoto w Bylgarija i za periodicznija pe’at na bylgarskite protestanti sled 1989* [w:] *Reformacijata. Istorija i swremenni izmerenija*, NBU, Sofija. [Николова Бистра (2007), *Предварителни историографски бележки за публикациите върху историята на протестантството в България и за периодичния печат на българските протестанти след 1989* [в:] *Реформацията. История и съвременни измерения*, НБУ, София]
- Pecora Vincent (2006), *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Penew Bojan (1921), *Osnowni czerti na dnesznata ni literatura*, „Zlatorog”, 4–5. [Пенев Боян (1921), *Основни черти на днешната ни литература*, „Златогор“]
- Religious Studies, Theology, and the University Conflicting Maps, Changing Terrain* (2002), eds. L.E. Cady, D. Brown, State University of New York Press, Albany.
- Solak Elżbieta (1997), *Nowo-bułgarska Biblia i jej język*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Stanew Nikola (1932), *Uczebnik po obszta i bylgarska istorja. Nowi wekove. Za III kl. na narodna progimnazija*, St. Atanasow, Sofija. [Станев Никола (1932), *Учебник по обща и българска история. Нови векове. За III кл. на народна прогимназия*, Ст. Атанасов, София]
- Stein Jordan (2014), *Angels in (Mexican) America*, „American Literature”, 86, 4.
- Stojanow Manjo (1941), *Petko R. Slawejkow i protestantskata propaganda u nas*, „Rodina”, 3. [Стоянов Маньо (1941), *Петко Р. Славейков и протестантската пропаганда у нас*, „Родина“, 3]
- (1964), *Naczalo na protestantskata propaganda w Bylgarija*, „Известия на Института за история”, XIV–XV. [Стоянов Маньо (1964), *Начало на протестантската пропаганда в България*, „Известия на Института за история“, XIV–XV]

- Straszimirowa Swetla (1992), *Byłgarinyt pred praga na nowoto wreme. Orientiri na wuzroždenskija swetogled*, UI „Sw. Kliment Ochridski”, Sofija. [Страшимирова Светла (1992), *Българинът пред прага на новото време. Ориентири на възрожденския светоглед*, УИ „Св. Климент Охридски“, София]
- Szopow Petyr (1974), *Propagandata i proswetnata dejnost na amerikanskite biblejski obsztestwa w byłgarskite zemi prez XIX vek*, „Izwestija na Instituta za istorija”, 23. [Шопов Петър (1974), *Пропазандната и просветна дейност на американските библиейски общества в българските земи през XIX век*, „Известия на Института за история“, 23]
- Szwat-Gylybowa Grażyna (2005), *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, SOW, Warszawa.
- (2017), *Zamurowana niewiasta, Odyseusz i Bułgarska Wielkanoc. Tonczó Żeczew w poszukiwaniu mitu konserwatywnego*, „Slavia Meridionalis”, 17.
- Taylor Charles (2007), *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge.
- (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków.
- Todew Ilija (1995), *Novi ocerzci po byłgarska istorija. Trijgylnik na nadeždata. Studii i eseta po byłgarsko Wuzraždane*, IK WEK 21, Sofija. [Тодев Илия (1995), *Нови очерци по българска история. Триъгълник на надеждата. Студии и есета по българско Възраждане*, ИК ВЕК 21, София]
- Topenczarow Władimir (1970), *Konstantin-Kiril Filosof — ABW na Renesansa*, Narodna mladež, Sofija. [Топенчаров Владимир (1970), *Константин-Кирил Философ — АБВ на Ренесанс*, Народна младеж, София]
- (1974), *Dwe žarawi — edin plamyk. Bugri katari. Zashto pyrwata obsztoenropejska narodna nylna protiv feodalizma be nareczna byłgarska eres*, Nauka i izkustwo, Sofija. [Топенчаров Владимир (1974), *Две жарави — един пламък. Бугри катарѝ. Защо първата общоевропейска народна вълна против феодализма бе наречена българска ерес*, Наука и изкуство, София]
- Trajkow Weselin (1979), *Protestantskite misioneri w borbata na byłgarskija narod za cirkowna swoboda* [w:] *Byłgarija w sweta ot drevnostta do naszi dni*, t. 1, Nauka i izkustwo, Sofija. [Трайков Веселин (1979), *Протестантските мисионери и борбата на българския народ за църковна свобода* [в:] *България в света от древността до наши дни*, т. 1, Наука и изкуство, София]
- Trendafilow Władimir (1996), *Neizliczimijat obraz w ogledaloto. Aktualnata byłgarska recepcija na Anglija, angliczanina i anglijskata misyl prez XIX i naczaloto na XX w.*, Kralica Mab, Sofija. [Трендафилов Владимир (1996), *Неизличимият образ в огледалото. Актуалната българска рецепция на Англия, англичанина и английската мисъл през XIX и началото на XX в.*, Кралица МаБ, София]
- (2015), *Upotrebite na britanskija mentor. Recepcijata na Czarls Dickens w Byłgarija*, Kolibri, Sofija. [Трендафилов Владимир (2015), *Употребите на британския ментор. Рецепцията на Чарлс Дикенс в България*, Колибри, София]
- Wasilew Georgi (2015), *Bogomilite — przedszestwenici na Reformacijata*, „Istorija”, 1. [Василев Георги (2015), *Богомилиите — предшественици на Реформацията*, „История“, 1.]
- Żeczew Tonczo (1975), *Byłgarskijat Welikden ili strastite byłgarski*, Narodna mladež, Sofija. [Жечев Тончо (1975), *Българският Великден или страстите български*, Народна младеж, София]