Citation:

Ciesielska, I. (2017). Bułgarscy międzywojenni interpretatorzy Freuda. *Slavia Meridionalis*, 17. <https://doi.org/10.11649/sm.1501>

Ida Ciesielska

Instytut Sławistyki
Polskiej Akademii Nauk

Bułgarscy międzywojenni interpretatorzy Freuda

Przedmiotem artykułu jest bułgarska recepcja myśli Freuda. Za źródło badawcze obieram przede wszystkim teksty tzw. ortodoksyjnych¹ freudystów, którzy w swych pracach bezpośrednio podejmują zagadnienia związane z psychoanalizą. Skupiam się przede wszystkim na pracach Buko Isaewa, Atanasa Iliewa, Iwana Kinkęła oraz Mładena Nikołowa, które uznaję za reprezentatywne

¹ Określenie „ortodoksyjny” nie pełni w niniejszym tekście funkcji wartościującej, nie służy również wskazaniu na pełną zgodność głoszonych przez bułgarskich badaczy idei z freudowską wykładnią psychoanalizy. Stanowi raczej rodzaj selekcjonującej metafory, umożliwiającej odróżnienie tych twórców, dla których psychoanaliza stała się głównym przedmiotem badań, od reszty tych, dla których metoda Freuda okazała się bogatym źródłem inspiracji i punktem wyjścia dla własnych – często luźno nawiązujących do osiągnięć psychoanalizy – systemów myślowych. Badaczy określanych mianem tzw. ortodoksyjnych freudystów łączy moim zdaniem swego rodzaju autoidentyfikacja z myślą Freuda. O owej autoidentyfikacji wnioskować można na podstawie wspomnianych już zainteresowań badawczych oraz pewnych wątków biograficznych. Wszyscy wspomniani twórcy są wychowankami Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz uniwersytetów niemieckich. Stykają się więc ze środowiskiem, w którym panuje swoista moda

The work has been prepared at author's own expense.

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2017.

dla bułgarskiego międzywojennego dyskursu nad psychoanalizą. Niejako na peryferiach tych rozważań sytuują się orbitujący wokół myśli Freuda badacze, tacy jak Najden Szejtanow. Analiza wybranego materiału badawczego ma posłużyć za kontekst i źródło zrozumienia niektórych złożonych bułgarskich międzywojennych projektów o charakterze religijno-filozoficznym.

Freud – różne ścieżki interpretacji

Paweł Dybel w książce *Freuda sen o kulturze* stwierdza: „W całej XX-wiecznej myśli europejskiej trudno o przykład dzieła, które by doczekało się tak rozlicznych, niekiedy przeczących sobie nawzajem, odczytań i kontynuacji, jak dzieło Zygmunta Freuda” (Dybel, 1996, s. 7). Źródeł rozbieżności w recepcji myśli wiedeńskiego uczonego P. Dybel upatruje w pewnej niespójności pojawiającej się w pisarstwie samego Freuda, która to niespójność otworzyła drogę licznym, wykluczającym się wzajemnie interpretacjom. Polski badacz zwraca również uwagę na dwuznaczność samej – podstawowej dla freudowskiej psychoanalizy – kategorii popędu. Zdaniem Dybła popęd jest zjawiskiem oscylującym u Freuda na granicy tego, co cielesne, i tego, co psychiczne, co znów daje możliwość odczytywania i umieszczenia tej kategorii w różnych, często przeciwstawnych kontekstach.

Z kolei Bruno Bettelheim, konfrontując oryginalne niemieckie prace Freuda z ich anglojęzycznymi przekładami, dochodzi do wniosku, że te ostatnie w znaczący sposób wypaczyły myśl wiedeńskiego badacza, co w anglosaskich kręgach badawczych zaowocowało znaczącym niezrozumieniem istoty freudowskiej psychoanalizy. B. Bettelheim zwraca uwagę, że podstawą refleksji Freuda jest ludzkie wnętrze wyrażane często w niemieckim oryginale metaforą duszy (*die Seele*). W anglojęzycznych przekładach refleksja nad duszą znika niemal całkowicie, zastępują ją mniej abstrakcyjne pojęcia takie jak umysł,

na psychoanalizę, zyskują również możliwość – niezapśredniczonej przez przekład – lektury dzieł Freuda i jego uczniów. Znakomita większość wspomnianych badaczy odbiera gruntowne wykształcenie psychologiczne. Część z nich jest związana z Towarzystwem Psychoanalitycznym, czy za pośrednictwem zatrudnienia w nim (Buko Isaew), czy też kontaktów intelektualnych (Iwan Kinkel). Wszyscy podejmują trud przeszczepienia idei Freuda na grunt bułgarski za pomocą popularyzatorskich tekstów objaśniających podstawy opracowanej przez wiedeńskiego badacza metody czy samodzielnych przekładów dzieł Freuda (Mladen Nikołow).

intelekt (*mind, intellect*). Odpowiednikami zaś ukutych przez Freuda terminów: „struktura duszy” (*die Struktur des seelischen Apparats*) czy „organizacja duszy” (*die seelische Organisation*) stają się „aparat psychiczny” (*mental apparatus*) oraz „organizacja psychiczna” (*mental organization*). Owa „odduchowiona” interpretacja Freuda wynika zdaniem Bettelheima ze specyfiki anglosaskiego, szczególnie zaś amerykańskiego, środowiska psychoanalityków, którzy największy nacisk kładli na wczesne fazy myśli Freuda, związane z medycyną i naukami przyrodniczymi. Kwintesencją omawianych tendencji była decyzja amerykańskiego towarzystwa psychoanalitycznego o zawężeniu swojego grona jedynie do lekarzy (Bettelheim, 1991, s. 17–124).

Również bułgarska badaczka Erika Łazarowa zwraca uwagę na falę krytyki i mnogość interpretacji, z którą spotkała się zdobywająca coraz większą popularność myśl Freuda. (Лазарова, 2005, s. 350). Jakie stanowisko w tej mozaice interpretacji zajęli bułgarscy „ortodoksyjni” freudyści?

Freud w Bułgarii

Myśl Freuda dociera do Bułgarii po I wojnie światowej. Okres jej największego rozwoju przypada na lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku. Zdaniem marksistowskiego krytyka freudyizmu Stoju Stoewa, psychoanaliza staje się znana w wąskim kręgu odbiorców, którego trzon stanowią ówcześni intelektualniści. Myśl Freuda nie zadomawia się w instytucjach uniwersyteckich (wyjątek stanowią prace Iwana Kinkęła), a jest rozpowszechniana głównie za pośrednictwem wygłaszanych referatów, pogadanek oraz pism takich jak: „Философски преглед”, „Наука и възпитание” czy „Златоград” (Стоев, 1969, s. 45–49). Wnioski Stoewa potwierdzają późniejsze badania Eriki Łazarowej, która przyjmuje jego tezę o niewielkiej popularności na gruncie bułgarskim idei wiedeńskiego uczonego. Zdaniem Łazarowej trudność w przyjęciu filozofii Freuda tkwiła w realiach obyczajowych patriarchalnej Bułgarii, gdzie nowatorskie pomysły badacza odczytywane były często nawet jako próba legalizacji pornografii (Лазарова, 2005, s. 354). Dowodem na znaczącą rolę bułgarskiej obyczajowości jako hamulca recepcji freudyizmu jest chociażby asekuracyjna postawa Najdena Szejtanowa, który tworząc swój zsakralizowany system seksuologii – tak daleki od śmiałych konstatacji Freuda – zmuszony był przekonywać bułgarskie audytorium o swych czysto naukowych i miesz-

czących się w ramach przyzwoitości intencjach (Шейтанов, 2006, s. 565). Kiril Krystew wspominając zaś życie kulturalne bułgarskiego międzywojnia, opisuje chichoczące i oblewające się rumieńcem kobiety, rozmawiające na temat dzieł Szejtanowa. Zdaniem Krystewa to właśnie Szejtanow jako pierwszy użył łacińskiego słowa seksuologia, które do tej pory było terminem w Bułgarii niedozwolonym (Кръстев, 1988, s. 177). Filozof przedstawiany jest więc jako pionier przekraczający kulturowe tabu. Skoro więc – w oczywisty sposób zmitologizowana i w rzeczywistości daleka od ludzkiej seksualności – teoria Szejtanowa szokowała ówczesnych Bułgarów, nie może dziwić fakt niezbyt entuzjastycznego przyjęcia poglądów Freuda.

Pewne światło na specyfikę międzywojennego środowiska odbiorców idei Freuda rzuca również wydany w 1934 roku artykuł Stefana Gidikowa pt. *Половата свитост на българина като основа на неговия характер*. Autor – posługując się narzędziami psychologii narodowej oraz sam wyraźnie zainspirowany freudyzmem – podejmuje próbę charakterystyki współczesnego mu Bułgara jako człowieka niejako „płciowo ograniczonego”. Zdaniem Gidikowa tłumiony przez swych pobratymców popęd seksualny, wstydlivość, nieumiejętność radzenia sobie ze sferą płciowości warunkuje całość bułgarskiego charakteru narodowego i w znaczący sposób wpływa na losy samego kraju. Badacz dochodzi do wniosku, że tytułowe „ograniczenie płciowe” jest odpowiednikiem ograniczenia duchowego oraz efektem pewnych historycznych uwarunkowań. Wpisana w kontekst postępu płciowość musi przejść przez kolejne etapy ewolucji, by stopniowo odzyskiwana wolność seksualna mogła zrodzić człowieka otwartego na nowe idee, zdolnego do przyjmowania abstrakcji i entuzjastycznie nastawionego do życia. Współczesne wnioski Łazarowej – choć wypracowane zupełnie innymi narzędziami – w zaskakujący sposób stają się paralelne z pewnymi diagnozami Gidikowa na temat współczesnej mu bułgarskiej kultury (Гидиков, 1934, s. 123–132).

Buko Isaew (data urodzin i śmierci nieznane) jest w tym czasie jednym z czołowych propagatorów myśli Freuda w Bułgarii. Z psychoanalizą styka się zapewne podczas studiów na Uniwersytecie Wiedeńskim. Wydana w 1932 roku rozprawa pt. *Въведение в психоанализата на Фройд* w założeniu ma być kompilacją najważniejszych zagadnień psychoanalitycznych, ujętych w dostępnej dla ogółu formie. Isaew korzysta głównie z oryginalnych niemieckich prac Freuda oraz niektórych wydanych w języku rosyjskim artykułów. Badacz zdaje sobie sprawę z trudności przełożenia i implementacji wieloznacznych i zupełnie dotąd nieznanych pojęć psychoanalitycznych na grunt bułgarski.

O nieprzystosowaniu bułgarskiego środowiska do odbioru myśli Freuda oraz o popularyzatorskim charakterze dzieła Isaewa świadczą liczne zamieszczone w rozprawie przypisy. Terminologia – szczególnie zaś ta z zakresu medycyny i antropologii fizycznej – wydaje się (na podstawie zamieszczonych objaśnień) obca bułgarskiemu odbiorcy. Objasnienia bowiem – obok neurozy, hysterii, masturbacji, sadyzmu, homoseksualizmu – domagają się takie pojęcia jak seksualny czy nawet biologia. W obliczu takiego ubóstwa profesjonalnych pojęć (Isaew w swej pracy zamieszcza nawet przypis do słowa mit) przełożenie na grunt bułgarski freudowskich idei staje się nie lada wyzwaniem. Isaew w swojej rozprawie sporadycznie posługuje się pojęciami ciała, seksualności czy psychiki. Za przedmiot psychoanalizy uznaje to, co „duchowe w jego spontaniczności” (Исаев, 1932 s. 6). Wielokrotnie podkreśla, że celem freudowskiej metody jest dotarcie do najgłębszych zakamarków ludzkiej duszy. Trudno jest wyrokować, czym motywowany jest wybór terminologii dokonany przez Isaewa. Być może, znając oryginalne dzieła Freuda, ulega wpływowi często stosowanej przez niego metafory duszy. Podąża więc zupełnie odmienną od anglojęzycznych interpretatorów drogą. Być może przyświeca mu jednak podobny cel. O ile dla amerykańskiego środowiska abstrakcją okazała się dusza (przynajmniej według Bettelheima), to w przypadku bułgarskim jest ona pojęciem znacznie bardziej oswojonym w przeciwieństwie do terminologii medycznej i przyrodniczej. Poza tym popularyzatorski charakter dzieła Isaewa mógł skłonić go do celowego przemilczenia tematyki uznanej przez bułgarskich odbiorców za nieprzyzwoitą i obsceniczną. Niewiadomą pozostaje, na ile zabiegi autora są przejawem celowych dostosowań myśli Freuda do bułgarskich realiów, a na ile stanowią świadome lub nieświadome odstępstwo od freudowskiej wykładni.

Sam Freud przedstawiony zostaje przez Isaewa w dość charakterystyczny dla bułgarskich freudystów sposób jako geniusz na miarę Einsteina, Bergsona, Darwina czy wreszcie Kopernika. Jego odkrycie, dotyczące natury człowieka, zostaje odczytane przez Isaewa w duchu nieco gnostyckim i prorockim jako nauka/mądrość, która, gdy zostanie zrozumiana, przyniesie światu światłość, a ludzkości jedność.

Miłość jest w ujęciu Isaewa w wyraźny sposób sakralizowana, opisywana jako uczucie na wskroś duchowe: „By przeniknąć do świątyni miłości, wchodzimy w święte głębiny naszej duszy [...]” (Исаев, 1932, s. 71)². Za podstawową,

² Wszystkie cytaty w tłumaczeniu autorki artykułu.

pierwszą formę miłości uznaje on miłość do matki, przenosząc później na cały otaczający świat. Przyznaje, że odbiega w tej kwestii od wykładni Freuda, dla którego pierwszą formą miłości jest narcyzm (Исаев, 1932, s. 72). Interpretuje myśl Freuda w kategoriach platońskich. Miłość przybiera zdaniem Isaewa różne formy i odpowiadające im różne cele. Pierwszym jest dążenie do prokreacji, drugim – chęć osiągnięcia przyjemności, w końcu istnieje też zdeseksualizowana miłość do rodziny, bliźnich i wreszcie do sztuki czy przyrody (Исаев, 1932, s. 104). Ta pozbawiona płciowości miłość (freudowska sublimacja) jest uznana za formę najdoskonalszą. Zostaje ona określona jako uwznioślona, uduchowiona (Исаев, 1932, s. 84). Kwestie związku w myśli Freuda duchowości i cielesności zostają po raz pierwszy wyraźnie wyartykułowane przy okazji omawiania kwestii *libido*. Isaew przedstawia je jako duchową siłę znajdującą się na pograniczu tego, co niematerialne, i tego, co materialne. Za źródło *libido* uznaje ciało (Исаев, 1932, s. 83–84). Podsumowując naukę Freuda, bułgarski freudysta widzi w niej niemalże zbawienną moc pogodzenia wszystkich przeciwieństw, zatarcia granicy między materią a duchem, a w efekcie – pogodzenie dwóch zwalczających się prądów myślowych: materializmu i idealizmu (Исаев, 1932, s. 114–115).

Warto zwrócić również uwagę na kontekst, w którym ukazuje się omawiana rozprawa. Rozważania Isaewa zostają wydane w ramach serii „Военна библиотека”. Wydawnictwo jest organem garnizonu warneńskiego. Rozprawa zostaje opatrzona dość zaskakującą przedmową. Redaktor pojmuje bowiem freudowską psychoanalizę jako użyteczne narzędzie wychowawcze. Wspomina, że żołnierz powinien mieć wyćwiczoną duszę, tak więc skoro psychoanaliza stanowi nowoczesną metodę wychowawczą, niezbędne jest poznanie jej podstaw. Wiedza na temat ludzkiej duszy mogłaby służyć kontroli nad żołnierzami podczas walki i stać się skutecznym narzędziem zwalczania towarzyszącej walce paniki. Psychoanaliza zostaje więc włączona w zakres swego rodzaju pedagogiki wojennej. Pojmowana jest w kategoriach nie indywidualistycznych, lecz utylitarnych. W końcu staje się obiecującym narzędziem służącym nie samopoznaniu, lecz kreacji. Odkrywa się w niej potencjał zdolny do wychowania i stworzenia nowego człowieka, którego tak niestrudzenie projektowało bułgarskie międzywojnie.

Zdecydowanie odmienna funkcja nadana jest psychoanalizie w opublikowanej rok wcześniej książce Isaewa pt. *Фройд, Ницше, Толстой. Животът и творчеството на Толстой и Ницше от гледището на фройдовата психоанализа*. Dzieło to wpisuje się w bułgarski nurt psychoanalizy, który

stawiał sobie za cel interpretację życia i dzieła wielkich twórców, posługując się narzędziami wypracowanymi przez Freuda. Obok wspomnianej pracy należy wymienić jeszcze wydany w 1933 roku na łamach „Философски преглед” artykuł autorstwa Ljubomira Rusewa (ur. 1902, data śmierci nieznana) pt. *Психоанализа на Ботевото творчество* (Русев, 1933) oraz późniejszą pracę tegoż badacza na temat twórczości Pejo Jaworowa pt. *Поезията на Яворов в психологична светлина* (Русев, 1939). Już sam zamysł autorów – ogniskujących się wokół tego „estetycznego” oraz bardzo nisko ocenianego nurtu bułgarskiej psychoanalizy – polegający na podporządkowaniu wszelkich przejawów ludzkiego życia jednej metodologii wiąże się z dużymi ograniczeniami. W swym dziele Isaew nie dystansuje się od medycznych i fizjologicznych aspektów freudowskiej psychoanalizy; wręcz przeciwnie, to na nich opiera swoją argumentację. Życie i filozofia Nietzschego zostają w ten sposób sprowadzone do nieprzezwyciężonego kompleksu Edypa, utraty ojca w fazie genitalnego rozwoju, tłumionego popędu hamowanego przez zakaz kazirodztwa, przenoszenia miłości płciowej na stosunki przyjacielskie, sublimacji narcyzmu w twórczość muzyczną i poetycką. Rozważania Isaewa są dowodem na dość powierzchowne zrozumienie zarówno samej psychoanalizy, jak i jej narzędzi. Marksistowski badacz Stoew określa podjętą przez Isaewa próbę interpretacji jako prymitywną, sprowadzającą się jedynie do sfery tłumionych popędów (Стоев, 1969, s. 52).

Z kolei Atanas Iliew (1893–1985), kształcony w Wiedniu psycholog, od 1937 roku wykładowca uniwersytecki, w wydanej w 1925 roku krótkiej rozprawie zatytułowanej *Загадката на сънищата и психоанализата на Фройд* (Илиев, 1925) analizuje freudowską metodę badania marzeń sennych. Iliew, podobnie jak Isaew, stawia Freuda na równi z Einsteinem i Bergsonem. Celem jego rozprawy nie jest tylko i wyłącznie popularyzacja freudowskich idei, lecz próba samodzielnej i świadomej reinterpretacji psychoanalizy. Pragnie on wskazać na takie ujęcie freudyzmu, które mogłoby uniknąć zarzutu jednostronności (z którym skądinąd się zgadza), charakteryzującego krytykę formułowaną przez tzw. konserwatywnych badaczy (Илиев, 1925, s. 6). Wydaje się, choć Iliew nie mówi tego wprost, że nie do przyjęcia są dla niego pewne biologiczne, seksualne aspekty freudowskiej psychoanalizy. Tym samym wpisuje się poniekąd w masową bułgarską recepcję, dla której główną przeszkodą w przyjęciu freudyzmu były właśnie poruszane przez badacza kwestie seksualne. Przypuszczać można, że na recepcję Iliewa wywarła wpływ również marksistowska krytyka Freuda, celowo sprowadzająca psychoanalizę

do biologicznych instynktów. Wspominany już Stoew stwierdza bowiem, że w 1944 roku zaczyna się skłaniać ku ideologii marksistowskiej (Стоев, 1969, s. 94). Iliew, podejmując refleksję nad psychoanalityczną metodą badania snów, zwraca uwagę na zbyt dużą rolę, jaką Freud przywiązuje do sennego symbolu oraz jego odniesienia do rzeczywistości. Szczególnej krytyce zostają poddane przez niego freudowskie poszukiwania seksualnego motywu marzeń sennych. Nie zgadza się on również z Freudem w kwestii faz seksualnego rozwoju dziecka. Uważa, że nie jest ono skłonne do odczuwania seksualności rozumianej w kontekście psychofizycznym. Dziecko jest wprawdzie pod względem biologicznym przygotowane do aktów płciowych, które sens seksualny osiągnąć mają jednak dopiero w dorosłym życiu. Początkowym biologicznym odruchom nie towarzyszy psychiczne uczucie seksualne. W tej infantylniej fazie rozwoju nie można też mówić o popędie seksualnym.

Iliew rozwija następnie te tezy w wydanej rok później pracy *Психоанализа, пансексуализъм и изкуство. Критичен очерк* (Илиев, 1926). Bułgarski badacz określa myśl Freuda mianem panseksualizmu. Sprowadza poglądy wiedeńskiego badacza do tłumionych w okresie dzieciństwa popędów seksualnych, które to kształtują następnie ludzką świadomość i podświadomość. Jak wskazuje Paweł Dybel, zarzut panseksualizmu względem teorii Freuda jest w równej mierze rozpowszechniony co błędny i redukcjonistyczny (Dybel, 2008, s. 172–173). Iliew poświęca obszerną część omawianej pracy krytyce freudowskiej teorii seksualności, szczególnie zaś tej dziecięcej. Zarzuca wiedeńskiemu badaczowi znaczne rozszerzenie, a tym samym nadużycie tegoż terminu i w pełni podtrzymuje wyłożone wcześniej krytyczne poglądy o infantylnych fazach rozwoju libidalnego (Илиев, 1926, s. 62–64). Można stwierdzić, że jego interpretacja zmierza do tabuizacji niektórych elementów freudowskiej psychoanalizy, szczególnie tych, które niejako godzą w ogólnie przyjęte zasady i kulturowe wartości, np. w dziecięcą niewinność. W podobny sposób można interpretować pojawiające się u Isaewa przywiązanie do matki jako pierwszą formę przejawu ludzkiej miłości.

Opisane powyżej tendencje interpretacyjne ujawniają się również w wydanej w roku 1926 pracy Mładena Nikołowa (ur. 1881, data śmierci nieznana) pt. *Психоанализата, ключ за разбиране на душите* (Николов, 1926). Publikacja ta zmierza do opisu myśli Freuda i wpisuje się w pewien schemat podejmowany już przez wcześniej omawianych badaczy. Nikołow ponownie przedstawia dokonania Freuda na równi z odkryciami Bergsona i Einsteina (Николов, 1926, s. 1). Podobnie jak Isaew do opisu zjawisk natury psy-

chologicznej, posługuje się metaforą duszy. Praktycznie odchodzi w swym języku od psychologii i biologii, posługując się następującym zestawem pojęć: „duchowe problemy”, „duchowe zjawiska”, „duchowe fakty”, „chorzy na duszy”, „duchowe zaburzenia”. W jednoznaczny sposób podkreśla tożsamość psychiki ludzkiej i duszy poprzez przywołany w pracy schemat: „Dusza = świadomość + podświadomość” (Николов, 1926, s. 4). Choć nie podejmuje jawnej – w przeciwieństwie do Iliewa – krytyki infantylnych faz rozwoju libidalnego, poddaje je pewnemu złagodzeniu. *Libido* określa jako miłość, którą uznaje za pierwszą tendencję duszy, chęć identyfikacji, zlania się z drugim człowiekiem. Znowu faza narcyzmu zostaje zastąpiona pierwotnym przywiązaniem do matki. Według Nikołowa faza egoistyczna jest również etapem pierwotnym w życiu dziecka, ale następuje dopiero po bezgranicznej chęci wczucia się w drugiego człowieka. Badacz podkreśla, że wspomniane powyżej pierwotne fazy rozwoju kształtują następnie ludzką duszę, której domeną staje się tragiczna walka egoizmu z altruizmem (Николов, 1926, s. 7–8). Można przypuszczać, że użyta przez Nikołowa duchowa metaforyka wiąże się z pewnymi – niewypowiedzianymi wprost – poglądami badacza. Poruszając bowiem kwestię sublimacji, z dużym szacunkiem odnosi się on do religii i jej przedstawicieli: „Psychiczna regresja [...] może stopniowo wynieść złamaną duszę w stronę religii, moralności, społeczeństwa, w stronę nieba, na górę – następuje wtedy sublimacja [...]” (Николов, 1926, s. 14). I dalej: „Znamienne pomniki i odzwierciedlenia sublimacji widzimy w prorokach, świętych, mnichach, filozofach, uczonych, artystach, olbrzymach, którzy wspięli się tak wysoko, że czas nie zasypie ich swoim pyłem zapomnienia” (Николов, 1926, s. 14). Podsumowując swój wykład, Nikołow wskazuje na pewne sfery użyteczności psychoanalizy. Wśród nich wymienia dziecięcą pedagogikę, której zadaniem jest według niego okiełznanie i sublimowanie dziecięcych popędów, na które wskazuje psychoanaliza, przy jednoczesnym zachowaniu dużej ostrożności i wykorzystaniu wiedzy na temat chorób wynikających z nazbyt gwałtownego tłumienia pewnych tendencji. (Николов, 1926, s. 45). Freudowska metoda znowu zostaje więc wpisana w pewne tendencje utylitarne i kreacjonistyczne.

Opisywane powyżej prace bułgarskich freudystów okazują się dość jednorodne. Pełnią przede wszystkim funkcję opisową i popularyzatorską oraz wpisują się w pewien – z dzisiejszej perspektywy – redukcjonistyczny, w małym stopniu refleksyjny i twórczy schemat interpretacji myśli Freuda. Wspominani badacze nie wykraczają zazwyczaj poza analizę marzeń sennych, podświa-

domości i seksualnego rozwoju³. Godne podkreślenia jest to, że bułgarska recepcja freudyzmu, choć specyficzna dla tego kręgu kulturowego, wpisuje się również w ogólne tendencje transferu idei Freuda. W obszernej pracy poświęconej polskim emisariuszom Freuda Lena Magnone powołuje się na analizy Fredericka Johna Hoffmana dotyczące wpływu freudyzmu na literaturę. Zgodnie z wnioskami tego badacza idee Freuda docierały do pisarzy na drodze zmultiplikowanego zapośredniczenia. Na ścieżce recepcji pojawiała się postać tłumacza oraz w większości przypadków rodzimego lub zagranicznego popularyzatora psychoanalizy. W konsekwencji produkt końcowy, tj. dzieło literackie wykorzystywało jedynie w ograniczonym stopniu dorobek naukowy Freuda, „sprowadzało się ostatecznie do kilku najbardziej rozpoznawalnych elementów (zdaniem badacza [Hoffmana – przyp. mój – I.C.] była to zwykle zawartość siódmego rozdziału *Objaśnienia marzeń sennych*, freudowska teoria represji seksualnej oraz sama sytuacja analizy wraz z charakterystyczną kozetką)” (Magnone, 2016, s. 10–11).

Bułgarskie recepcje Freuda jeszcze na poziomie prac o charakterze popularyzatorskim rzadko przełamują zaproponowany przez badacza schemat. Wyjątek stanowi naukowy dorobek Iwana Kinkela (1883–1945), rosyjskiego ekonomisty i socjologa, osiadłego od 1917 roku w Bułgarii, który wykorzystując osiągnięcia psychoanalizy, podejmował szeroką tematykę psychologicznego podłoża i konsekwencji zjawisk społecznych, między innymi takich jak: rewolucja (Кинкел, 1924b), przestępczość, prostytutcja, samobójstwo (Кинкел, 1927) czy wreszcie religia (Кинкел, 1924a). Ponadto był redaktorem czasopisma „Наука и възпитание”. Uważany za pioniera freudyzmu w Bułgarii, cieszył się uznaniem międzynarodowego środowiska psychoanalitycznego. Wydana przez niego w 1921 praca pt. *Към въпроса за психологическите основи и произхода на религията* spotkała się z aprobatą samego Freuda i przełożona została na języki angielski i niemiecki (Кинкел, 1924a, s. VII). Wśród głównych źródeł jego badawczych inspiracji znajdują się psychoanaliza, myśl Marksa, Darwina oraz szkoła psychologii społecznej z Gustavem Le Bon na czele. Prace Kinkela należy uznać również za ważny głos w istotnych i żywo wówczas dyskutowanych

³ W tym miejscu warto wspomnieć o jednym z nurtów wypracowanych przez bułgarskich psychoanalityków, który pozostaje jednak poza głównymi rozważaniami podejmowanymi w tym artykule. Mowa przede wszystkim o pracach Ljubomira Rusewa, w których badacz posłużył się odkryciami Freuda, Darwina i Mendla do stworzenia własnych teorii na temat czystości rasowej i metod eugenicznych: *Основни принципи на евгениката („расова хигиена”)* (1934), *Наследственост и възпитание* (1935).

problemach o charakterze społecznym i psychologicznym. I tak na przykład jego praca pt. *Биологичните и социално-икономичните корени на престъпността, проституцията и самоубийството* (1927) jest odpowiedzią na toczący się w nauce spór na temat podłoża i sposobów walki z wszelkimi społecznymi patologiami. Autor dąży wprawdzie do pewnej syntezy, podkreślając dużą rolę biologii i genetyki w kształtowaniu ludzkich postaw, ostatecznie jednak poddaje krytyce kryminologiczną teorię Lombroso i staje po stronie zwolenników socjalnego podłoża wszelkiego rodzaju społecznych defektów. Przestępczość, prostytucję i samobójstwo uznaje za wytwór specyficznych warunków społeczno-ekonomicznych, za swego rodzaju choroby cywilizacyjne, nierzadko związane z zepsutym środowiskiem wielkich metropolii. Zdaje się wykorzystywać w swej analizie teorię bazy i nadbudowy, która ulega u niego pewnym modyfikacjom. Uwarunkowania społeczno-ekonomiczne wpływają bowiem jego zdaniem nawet na psychiczne i fizjologiczne zmiany w budowie ludzkiego organizmu. Niektóre więc patologiczne defekty biologiczne uznać należy za wtórny wytwór zjawisk o charakterze socjologicznym. W obliczu prymatu socjologii nad biologią freudysta krytykuje też metody eugeniczne jako remedium na zjawiska o charakterze patologicznym (Кинкел, 1927, s. 3–15, 98–99).

Jedną z ciekawszych prac Kinkela jest wydana w 1924 roku *Наука и религия в психологично осетление. Очерк върху духовното развитие на чоечеството*. Zawarte w niej analizy stanowią element toczącej się w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku debaty na temat wzajemnych relacji religii i nauki, pojmowanych jako dwie drogi prowadzące do prawdy i będące jej wykładnią. W owym trwającym całe niemalże międzywojnie sporze głos zabierali między innymi przedstawiciele bułgarskiej Cerkwi (zob. Евтимий, 1923), zwolennicy okultystycznej szkoły Petyra Dynowa, a także Nikołaj Rajnow, który z pozycji teozoficznych polemizował z biologiem – Konsułowem (zob. Консулов, 1926; Райнов, 1926a, 1926b). W latach trzydziestych dochodzi do eskalacji naukowego konfliktu za sprawą dysput toczonych głównie na łamach czasopisma „Философски преглед” przez samego redaktora naczelnego Dimitra Michałczewa i Iwana Saryiliewa (więcej zob. Саръилиев & Михалчев, 2012).

Kinkeł uważa, że zarówno religia, jak i nauka są wytworami ludzkiego ducha (Кинкел, 1924a, s. 3). W swych socjologicznych analizach wykorzystuje metodę ewolucjonistyczną. Ludzkie postrzeganie świata rozwijało się od animizmu poprzez religię do nauki. Badania te mają charakter wartościujący, jako że stawia na najniższym stopniu rozwoju ludzkiego wierzenia magiczne, a za

najdoskonalszą formę uznaje system myślenia naukowego. Za porządkującą i nadrzędną zasadę rozważań zostaje uznane „biogenetyczne prawo rozwoju”, zbliżone – zdaniem autora – do materializmu historycznego Marksa i Engelsa, ale znacznie bardziej uniwersalne (Кинкел, 1924a, s. 57). Owa zasada w sferze biologii, mówiąca o rozwoju jednostki jako skróconej historii całego gatunku, zostaje tu rozszerzona na zjawiska o charakterze psychologicznym i społecznym. Kinkel podąża w swej pracy drogą zbliżoną do badacza idei. Śledzi emanacje nadrzędnej zasady zarówno w sferze biologicznej, jak i społeczno-kulturowej, by dojść do wniosku, że psychiczny rozwój społeczeństwa jest analogiczny do indywidualnego rozwoju człowieka. W końcu okres animistycznego i religijnego systemu postrzegania świata sprowadza do infantylnej fazy rozwoju indywiduum. Przekonany jest, że na podstawie analizy systemu wierzeń można odtworzyć specyfikę ludzkiej psychiki. Magię (pojęcie używane zamiennie z animizmem) charakteryzuje jako system dualistyczny, wprowadzający głęboki rozdział między ożywioną duszą a nieożywionym ciałem. Zdaniem badacza animizm opiera się na projekcji wewnętrznych uczuć (rozumianych przez ludy pierwotne jako dusza) na realny świat, opiera się na wierze w ożywienie, uduchowienie przyrody i przedmiotów, na myśleniu życzeniowym, pokładaniu ufności w swoje pragnienia, które mają realny wpływ na kształt rzeczywistości. W ten sposób zostaje utożsamiony z pierwszą symboliczno-fantastyczną fazą rozwoju dziecka. Momentem przejściowym między magią a religią są systemy mitologiczne, w których dochodzi do personifikacji wewnętrznych uczuć (politeizm). System religijny pojawia się w momencie uświadomienia sobie niemocy wobec sił przyrody oraz regularności i przyczynowości wszelkich naturalnych zjawisk. Człowiek podejmuje próbę odnalezienia jednej zasady rządzącej uporządkowaną naturą i w końcu dochodzi do monoteizmu. Ta faza społecznego rozwoju odpowiada zdaniem Kinkela drugiej fazie rozwoju dziecka i odczuwanemu przez niego kompleksowi ojca, który projektowany na świat zewnętrzny przyjmuje postać Jedyne Boga. Kinkel – zgodnie z marksistowską teorią bazy i nadbudowy – nie umniejsza też wpływu warunków społecznych na powstanie chrześcijaństwa. Represyjna polityka Imperium Rzymskiego doprowadzić miała ubogie masy do odnalezienia systemu, który byłby gwarantem opieki, celowości i doskonałości.

Ewolucjonistyczny – a w domyśle wartościujący – system Kinkela rozszerza się też na kultury i ustroje społeczno-polityczne. Zdaniem badacza takie formacje jak patriarchat, feudalizm czy monarchia są pochodnymi psychologicznych poszukiwań autorytetu, realizacjami kompleksu ojca. Obecną jeszcze

w społeczeństwach nowoczesnych potrzebę wiary i projekcji (jej formą są na przykład sny) Kinkel tłumaczy trwałymi pozostałościami w ludzkim mózgu mechanizmów pierwotnych, które ujawniają się na przykład pod wpływem silnej traumy, co prowadzi do psychicznej regresji. Uważa on, że nauka zaczyna się tam, gdzie zatrzymuje się religia i jej moc objaśniania świata subiektywnymi i infantylnymi narzędziami. Sądzi również, że początków myślenia naukowego należy szukać jeszcze u ludów pierwotnych, które zaczynają uświadamiać sobie przyczynowość otaczających zjawisk. Odkrycie przyczynowości uważa zaś za początek procesu oddzielania się gatunku ludzkiego od świata zwierząt. Można stąd wyprowadzić oczywisty wniosek o nauce jako podstawie człowieczeństwa. Cechą myślenia naukowego zdaniem Kinkela jest pasywność psychiki, na którą – dzięki obserwacji – projektują się zjawiska obiektywnego świata. Pod ich wpływem w psychice człowieka powstają abstrakcyjne wyobrażenia o realnym świecie.

Podsumowując, we wspomnianym na wstępie sporze Kinkel opowiada się zdecydowanie za nauką jako jedyną możliwą drogą poznania, odmawiając tym samym – w przeciwieństwie do Freuda (Rosińska, 2008, s. XIV) – statusu źródła prawdy religii. Zakończenie pracy bułgarskiego freudysty jest wielką pochwałą naukowego sposobu myślenia, rozwoju ludzkości, a zarazem wyrazem dość dużej pogardy dla myślenia religijnego, które nie ma już jakoby racji bytu, ani jakichkolwiek szans na odrodzenie, tak więc musi zginąć wedle powszechnego prawa ewolucji:

Człowieku, spójrz wstecz na to, co Cię różni od żałosnego, bezsilnego dzikusa i przypomnij sobie, że wszystko to z czym żyjesz, z czego korzystasz, wszystko to, co czyni Twój krótki żywot tak szerokim, pięknym, różnorodnym i pociągającym – zdobyłeś na drodze realno-obiektywnego, analitycznego, naukowego, mechanizmu poznania! – Wspomnij potem i to, jak infantylne dusze z epoki animizmu na próżno zaklinały złe i dobre duchy, by im nie szkodziły tam, by zesłały im dobro tu, i jak gorzkie i okropne potem ich ogarniało rozczarowanie; wspomnij w końcu wstrząsające sceny ze średniowiecznego życia, kiedy to inne infantylne dusze płakały w kościołach całe dnie i noce, błagając swojego dobrego Boga-Ojca, by ich oszczędził od strasznej dżumy, morowej zarazy, cholery lub głodu, a i tak w tym czasie okropne epidemie trwały, rok w rok wycinając ludność – mężczyźni, kobiety, starcy i niewinne dzieci umierały w strasznych mękach... A teraz wspomnij, jak wielkie bakteriologiczne i higieniczne odkrycia XIX wieku zmiotły niczym huragan ten tłum niewidzialnych dla Ciebie szkodliwych organizmów i jak rozwój całej wielkiej międzynarodowej kultury, techniki, kolej, parowce, handel, raz na zawsze zlikwidowały okropne widmo cyklicznie powtarzającego się głodu i epidemii!... (Кинкел, 1924a, s. 192).

Zakończenie

Zainteresowanie wspominanych badaczy podstawami psychoanalizy wpisywało się w ogólne trendy naukowe bułgarskiego międzywojnia. Nina Dimitrowa, charakteryzując rodzimy dyskurs filozoficzno-antropologiczny tamtego okresu, przypisuje mu następujące cechy konstytutywne: „Dążenie do znalezienia fundamentalnej struktury ludzkiej egzystencji, odkrycie «wiecznej ludzkiej natury», ustalenie niezmienniej istoty człowieka i stworzenie własnej specyfiki człowieka” (Димитрова, 2005). Teorie międzywojennych badaczy „natury ludzkiej” budowane były zazwyczaj wokół kilku przeciwstawnych kategorii, a do jednej z najpopularniejszych należała opozycja: biologizm – duchowość (Димитрова, 2005). Do repertuaru modnych i żywo dyskutowanych problemów filozoficznych weszły: ludzkie ciało, seksualność, płęć, równouprawnienie kobiet czy sama istota kobiecości (Димитрова, 2009).

Bułgarską międzywojenną recepcję kategorii ciała, płci, kobiecości i seksualności kształtowały trzy prądy myślowe: filozofia Nietzschego (jej bułgarska recepcja okazuje się dość powierzchowna i sprowadza się głównie do przeszczerpienia na rodzimy grunt sfeminizowanej i skolektywizowanej kategorii nadczłowieka, która odpowiada ówczesnym – wynikającym z kryzysu – potrzebom powołania do życia nowego człowieka i stworzonej przez niego nowej kultury (Димитрова, 2005)); idee rosyjskiego Srebrnego Wieku (wraz z dominującą w nim sofologią (por. Paprocki, 1996, s. 93–98) oraz związanym z nią dyskursem na temat seksualności, płciowości oraz kobiecości (Димитрова, 2006a)) oraz psychoanaliza i bułgarskie ujęcia idei Freuda.

O tym, jak złożona okazała się interpretacja zarówno samych kategorii cielesności, jak i seksualności oraz jak w różny sposób bułgarskie interpretacje psychoanalizy czerpały z idei Freuda, świadczy chociażby dorobek intelektualny Najdena Szejtanowa (1890–1970). Powołał on do życia chyba najbardziej popularny i najżywiej dyskutowany przez współczesną mu rodzimą inteligencję system filozoficzny, którego osią uczynił ludzką seksualność (Кръстев, 1988, s. 177–184). Podejmując próbę zgłębienia tej myśli i stanowiących jej podstawę kategorii ciała, seksuologii, płci i kobiecości, spotykamy jednak duży opór samego materiału źródłowego. Okazuje się bowiem, że głoszona przez filozofa emancypacja ciała, kobiecości, swoista dążność do równouprawnienia ciała i duszy czy wreszcie naukowy dyskurs nad ludzką seksualnością często stanowią jedynie deklaratywną warstwę systemu. Ciało jako oddzielny byt biologiczny lub oddzielny przedmiot refleksji nie istnieje.

Towarzyszy mu zawsze dusza, wyraźnie wiodąca w nim prym. Organy płciowe i prokreacja interpretowane są w kategoriach soteriologicznych. Dochodzi tu nie do emancypacji cielesności, lecz do jej kultywizacji. Seksualność, ciało, kobieta i płeć zostają włączone w sferę *sacrum* i interpretowane są w kategoriach quasi-religijnych. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że filozofia Szejtanowa kreuje cielesność bez ciała, jego seksuologia obywateli się bez seksu, a kobieta bez płci, bo rozumiana jest raczej jako byt idealny, zbliżający się do świętości. Myśliciel zdaje się przewartościowywać starą, platońską jeszcze metaforę duszy zniewolonej przez ciało. To dusza staje się więzieniem dla ciała.

Mimo że Szejtanow trzymał się nijako na uboczu dość niejednorodnej „bułgarskiej szkoły psychoanalizy”, można przypuszczać, że niektóre podejmowane przez ten krąg interpretacje Freuda nie tylko nie pozostawały mu obce (o czym świadczą chociażby polemiki toczone na łamach popularnych wówczas czasopism), ale wpłynęły też na kształtowane przez niego poglądy. Nie bez znaczenia wydają się zarówno sakralizujące miłość i akcentujące duchowość odczytania Nikołowa i Isaewa, jak i propagowane przez tego drugiego zjednoczenie ciała i duszy, materii i idei. Również ocenianie niektórych poglądów Freuda, szczególnie tych dotyczących ludzkiej seksualności i cielesności, znajduje w poglądach Szejtanowa kontynuację. Stworzona przez niego „seksokracja” staje się niczym innym jak swoistą tabuizacją seksualności. Związek bułgarskiego filozofa z myślą Freuda staje się jednak znacznie bardziej subtelny niż tzw. ortodoksyjnych freudystów. Ci krytykują Szejtanowa i uznają jego „seksomesjanstwo” za projekt patologiczny. Kinkel zaś widzi w nim próbę ufundowania nowej kultury na geście wyzwolenia siły seksualnej. Przypomina, że podstawą ujmowanej w duchu freudowskim kultury jest zdeksualizowana psychika (Димитрова, 2006b, s. 65–67). Chociaż poprawnie odczytuje Freuda, to jednak błędnie interpretuje samego Szejtanowa, który to zwraca się ku rozważaniom nad seksualnością pod wpływem Austriaka, ale dla którego seksualność niewiele ma wspólnego z jej aspektem biologicznym. Podobnie jak jemu współcześni marzy on o kreacji nowego człowieka, bułgarskiego tytana i „bogoburcy”. Fundamentem nowego nadczłowieka ma się stać właśnie głoszony przez niego „panseksualizm”. Tym, co zbliża twórcę „seksokracji” do Freuda, jest sam rodzaj prowadzonej mitologicznej narracji oraz próba wpisania swych rozważań w dyskurs o charakterze naukowym, któremu to Michel Foucault nadaje miano *scientia sexualis* (Foucault, 2008, s. 185–193).

Przypadek Szejtanowa unaocznia, jak trudne i skomplikowane okazuje się odczytanie Freuda – i to nie tylko w międzywojennej Bułgarii, lecz także

dzisiaj i to w wymiarze światowym, o czym świadczą na przykład redukcjonistyczne ujęcia niektórych współczesnych badaczy (por. Dybel, 2008, s. 172). Wytyczenie pewnego obowiązującego i stałego kanonu myślowego w odniesieniu do psychoanalizy okazuje się dość problematyczne. Gros powstałych, jak i wciąż powstających interpretacji Freuda ma charakter autorski, w związku z tym łatwo jest im postawić zarzut niepoprawności. Inne zaś oskarżane są o stereotypowość czy tkwienie w błędnym kole nieprawdziwych, zadomowionych jednak w nauce twierdzeń. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że bułgarskie recepcje Freuda – choć z dzisiejszego punktu widzenia w dużym stopniu redukcjonistyczne i fragmentaryczne – nie odbiegają od ogólnych tendencji badań nad psychoanalizą, o których wspomina chociażby – przywołany na wstępie – Paweł Dybel. Nie można jednak zapominać, że choć w kwestii interpretacji myśli Freuda istnieje wiele rozbieżności, w każdej poszczególnej recepcji należy dopatrywać się specyficznego dla danej kultury, autora i okresu rytu, związanego z zastanymi warunkami odbioru, strefami wpływu i kierunkami przepływu pewnych idei. Omawiane odczytania psychoanalizy otwierają drogę do dalszych badań nad problemami, z jakimi zmuszona była borykać się bułgarska nauka, dążąc do przejmowania niektórych zachodnich koncepcji, które to często pozostawały w sprzeczności z modelem zastanym (np. w planie moralnym). Bułgarskie koncepcje psychologiczne można uznać za wyraz „radzenia sobie” międzywojennej myśli filozoficzno-antropologicznej z dość problematyczną kategorią cielesności i próbę aksjologicznego usytuowania tejże w dobrze znanym schemacie podziału na ciało i duszę.

BIBLIOGRAFIA

- Bettelheim, B. (1991). *Freud i dusza ludzka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dybel, P. (1996). *Freuda sen o kulturze*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Dybel, P. (2008). Freud i seksualność. W: Z. Rosińska, J. Michalik, & P. Bursztyka (Red.), *Freud i nowoczesność* (ss. 165–173). Kraków: Universitas.
- Foucault, M. (2008). <Scientia sexualis>. W: M. Szpakowska (Red.), *Antropologia ciała: Zagadnienia i wybór tekstów* (ss. 185–193). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Magnone, L. (2016). *Emisariusze Freuda: Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową* (T. 1). Kraków: Universitas.
- Paprocki, H. (1996). Rosyjska sofologia. W: W. Myszor (Red.), *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza* (ss. 93–98). Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK.

- Rosińska, Z. (2008). Wstęp: Sigmund Freud: Pomiedzy kulturoznawstwem a filozofią kultury. W: Z. Rosińska, J. Michalik, & P. Bursztyka (Red.), *Freud i nowoczesność* (ss. VII–XVII). Kraków: Universitas.
- Гидиков, С. (1934). Половата свитост на българина като основа на неговия характер. *Философски преглед*, 1934(2), 123–132.
- Димитрова, Н. (2005). Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни). *Електронно издателство LiterNet*. Pobrano 23 lutego 2017, z http://litenet.bg/publish16/n_dimitrova/obrazi/content.html
- Димитрова, Н. (2006a). Между вечната женственост и вечната женскост. *Електронно списание LiterNet*. Pobrano 23 lutego 2017, z http://litenet.bg/publish16/n_dimitrova/mezhdu.htm
- Димитрова, Н. (2006b). *Религия и национализъм: Идеи за религията в междувоенния период в България*. Велико Търново: Фабер.
- Димитрова, Н. (2009). Половото неравенство и женските образи в българската междувоенна хуманитаристика. *Електронно списание LiterNet*. Pobrano 23 lutego 2017, z http://litenet.bg/publish16/n_dimitrova/polovoto.htm
- Евтимий [Архимандрит]. (1923). *Писма за дъновизма*. София: Кооперативна печатница „Гутенберг”.
- Илиев, А. (1925). *Загадката на сънищата и психоанализата на Фройд*. София: Книгоиздателство „Акация”.
- Илиев, А. (1926). *Психоанализа, пансексуализъм и изкуство: Критичен очерк*. София: Книгоиздателство „Акация”.
- Исаев, Б. (1931). Фройд, Ницше, Толстой: Животът и творчеството на Толстой и Ницше от гледището на фройдовата психоанализа. София: Печатница „Гладстон”.
- Исаев, Б. (1932). *Въведение в психоанализата на Фройд*. (b.m.): Управление на Варненския гарнизон.
- Кинкел, И. (1924a). *Наука и религия в психологично осветление: Очерк върху духовното развитие на човечеството*. София: Издателство „Наука и възпитание”.
- Кинкел, И. (1924b). Социално-психопатологичен и психоаналитичен очерк върху психологията на революционното общество. *Годишникът на Софийския Университет: III Юридически Факултет*, 19, 1–185.
- Кинкел, И. (1927). *Биологичните и социално-икономичните корени на престъпността, проституцията и самоубийството*. (b.m.): Българска въздържателна федерация.
- Консулов, С. (1926). *Човекът за теософията и за науката*. София: „Художник”.
- Кръстев, К. (1988). *Спомени за културния живот между двете световни войни*. София: Български писател.
- Лазарова, Е. (2005). *Ученият срещу политика: Д-р Найдено Шейтанов*. София: Издателство „Захари Стоянов”.
- Лазарова, Е. (2006). Найдено Шейтанов: Културоптимизмът като хуманизъм. W: Н. Шейтанов, *Балкано-българският титанизъм* (ss. 5–74). София: Захарий Стоянов.

- Николов, М. (1926). *Психоанализата, ключ за разбиране на душите*. София: „Художник”.
- Райнов, Н. (1926a). *Науката против теософията*. София: Кооперативна печатница „Франклин”.
- Райнов, Н. (1926b). *Ремкеанство и теософия*. София: Кооперативна печатница „Франклин”.
- Русев, Л. (1933). Психоанализа на Ботевото творчество. *Философски преглед*, 1933(3), 223–239.
- Русев, Л. (1934). *Основни принципи на евгениката („расова хигиена”)*. София: Печатница „Полиграфия”.
- Русев, Л. (1935). *Наследственост и възпитание*. София: Родителско-учителският комитет при 12 Соф. нар. основ. у-ще „Царица Йоанна”.
- Русев, Л. (1939). *Поезията на Яворов в психологична светлина*. София: (b.w.).
- Саръилиев, И., & Михалчев, Д. (2012). *Наука и религия: Саръилиев/Михалчев*. София: Проектория.
- Стоев, С. (1969). *Фройдизмът и преодоляването му в България*. София: Издателство на Българската Академия на Науките.
- Шейтанов, Н. (2006). *Балкано-българският титанизъм*. София: Захарий Стоянов.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

- Bettelheim, B. (1991). *Freud i dusza ludzka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dimitrova, N. (2005). *Obrazi na choveka (Antropologichni idei v bŭlgarskata filosofska misŭl mezhdru dvete svetovni voŭni)*. Elektronno izdatelstvo LiterNet. Retrieved 23 February 2017, from http://litenet.bg/publish16/n_dimitrova/obrazi/content.html
- Dimitrova, N. (2006a). *Mezhdu vechnata zhenstvenost i vechnata zhenskost. Elektronno spisanie LiterNet*. Retrieved 23 February 2017, from http://litenet.bg/publish16/n_dimitrova/mezhdu.htm
- Dimitrova, N. (2006b). *Religiia i natsionalizŭm: Idei za religiata v mezhduvoennia period v Bŭlgarii*. Veliko Tŭrnovo: Faber.
- Dimitrova, N. (2009). *Polovoto neravenstvo i zhenskite obrazi v bŭlgarskata mezhduvoenna khumanitaristika. Elektronno spisanie LiterNet*. Retrieved 23 February 2017, from http://litenet.bg/publish16/n_dimitrova/polovoto.htm
- Dybel, P. (1996). *Freuda sen o kulturze*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Dybel, P. (2008). *Freud i seksualnoŭc*. In Z. Rosiŭska, J. Michalik, & P. Bursztyka (Eds.), *Freud i nowoczesnoŭc* (pp. 165–173). Krakŭw: Universitas.
- Evtimii [Arkhimandrit]. (1923). *Pisma za dŭnovizma*. Sofiia: Kooperativna pechatnitsa „Gutenberg”.

- Foucault, M. (2008). <Scientia sexualis>. In M. Szpakowska (Ed.), *Antropologia ciała: Zagadnienia i wybór tekstów* (pp. 185–193). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gidikov, S. (1934). Polovata svitost na bŭlgarina kato osnova na negoviia kharakter. *Filosofski pregled*, 1934(2), 123–132.
- Iliev, A. (1925). *Zagadkata na sŭnishтата i psikhoanalizata na Froïd*. Sofiia: Knigoizdatelstvo „Akatsiia”.
- Iliev, A. (1926). *Psikhoanaliza, panseksualizŭm i izkustvo: Kritichen ocherk*. Sofiia: Knigoizdatelstvo „Akatsiia”.
- Isaev, B. (1931). *Froïd, Nitsshe, Tolstoï: Zhivotŭt i tvorchestvoto na Tolstoï i Nitsshe ot gledishteto na froïdovata psikhoanaliza*. Sofiia: Pechatnitsa „Gladston”.
- Isaev, B. (1932). *Vŭvedenie v psikhoanalizata na Froïd*. (n.p.): Upravlennie na Varnenskiia garnizon.
- Kinkel, I. (1924a). *Nauka i religiia v psikhologichno osvetlenie: Ocherk vŭrkhu dukhovnoto razvitie na chovechestvoto*. Sofiia: Izdatelstvo „Nauka i vŭzпитanie”.
- Kinkel, I. (1924b). Sotsialno-psikhopatologichen i psikhoanalitichen ocherk vŭrkhu psikhologiiata na revoliutsionnoto obshtestvo. *Godishnikŭt na Sofiïskiia Universitet: III IURidicheski Fakultet*, 19, 1–185.
- Kinkel, I. (1927). *Biologichnite i sotsialno-ikonomichtne koreni na prestŭpnostta, prostitutsiata i samoubiïstvoto*. (n.p.): Bŭlgarska vŭzdŭrzhatelna federatsiia.
- Konsulov, S. (1926). *Chovekŭt za teosofiata i za naukata*. Sofiia: „Khudozhnik”.
- Krŭstev, K. (1988). *Spomeni za kulturniia zhivot mezhdu dвете svetovni voïni*. Sofiia: Bŭlgarski pisatel.
- Lazarova, E. (2005). *Ucheniiat sreshtu politika: D-r Naïden Sheïtanov*. Sofiia: Izdatelstvo „Zakharii Stoiانov”.
- Lazarova, E. (2006). Naïden Sheïtanov: Kulturoptimizmŭt kato khumanizŭm. In N. Sheïtanov, *Balkano-bŭlgarskiiat titanizŭm* (pp. 5–74). Sofiia: Zakharii Stoiانov.
- Magnone, L. (2016). *Emisariusze Freuda: Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową* (Vol. 1). Kraków: Universitas.
- Nikolov, M. (1926). *Psikhoanalizata, kliuch za razbirane na dushite*. Sofiia: „Khudozhnik”.
- Paprocki, H. (1996). Rosyjska sofiologia. In W. Myszor (Ed.), *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza* (pp. 93–98). Warszawa: Wydawnictwo Fundacji ATK.
- Raïnov, N. (1926a). *Naukata protiv teosofiata*. Sofiia: Kooperativna pechatnitsa „Franklin”.
- Raïnov, N. (1926b). *Remkeanstvo i teosofiia*. Sofiia: Kooperativna pechatnitsa „Franklin”.
- Rosińska, Z. (2008). Wstępy Sigmund Freud: Pomiędzy kulturoznawstwem a filozofią kultury. In Z. Rosińska, J. Michalik, & P. Bursztyka (Eds.), *Freud i nowoczesność* (pp. VII–XVII). Kraków: Universitas.
- Rusev, L. (1933). *Psikhoanaliza na Botevoto tvorchestvo*. *Filosofski pregled*, 1933(3), 223–239.
- Rusev, L. (1934). *Osnovni printsipi na evgenikata („rasova khigiiena”)*. Sofiia: Pechatnitsa „Poligrafiiia”.
- Rusev, L. (1935). *Nasledstvenost i vŭzпитanie*. Sofiia: Roditelsko-uchitelskiiat komitet pri 12 Sof. nar. osnov. u-shte „TSaritsa Ioanna”.

- Rusev, L. (1939). *Poeziiata na IAvorov v psikhologichna svetlina*. Sofiia: (n.p.).
- Sarüiliev, I., & Mikhachev, D. (2012). *Nauka i religiiia: Sarüiliev/Mikhachev*. Sofiia: Proektoriiia.
- Sheitanov, N. (2006). *Balkano-bülgarskiiat titanizüüm*. Sofiia: Zakharii Stoiianov.
- Stoev, S. (1969). *Froïdizmüt i preodoliavaneto mu v Bülgariiia*. Sofiia: Izdatelstvo na Bülgarskata Akademiia na Naukite.

Bułgarscy międzywojenni interpretatorzy Freuda

Celem tego artykułu jest analiza myśli tzw. ortodoksyjnych bułgarskich psychoanalityków. Podejmowana tematyka służy ukonstytuowaniu pewnego zestawu prądów intelektualnych, które wpłynęły na kształtowanie się międzywojennego dyskursu o charakterze antropologiczno-filozoficznym, a w którego centrum stanęły kategorie ciała, seksualności, płci i kobiecości. Analiza wybranego materiału badawczego ma posłużyć za kontekst i źródło zrozumienia niektórych złożonych międzywojennych projektów o charakterze religijno-filozoficznym.

Słowa kluczowe: Freud, psychoanaliza, tabuizacja, sakralizacja, ciało, dusza, recepcja

Bulgarian Interwar Interpreters of Freud

This article aims at analysing views of the so-called “orthodox” Bulgarian psychoanalysts. The discussed subject-matter is used to infer a set of intellectual trends that influenced the formation of the interwar period anthropological and philosophical discourse that centred around the categories of the body, sexuality, gender and femininity. The analysis of the selected research material is intended to provide context for and a source of understanding of certain complex interwar projects of religious and philosophical character.

Keywords: Freud, psychoanalysis, tabooisation, sacralisation, body, soul, reception

Notka o autorze

Ida Ciesielska (idaciesielska87@gmail.com) – kulturoznawczyni i slawistka, doktorantka w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania naukowe: kultura polska i bułgarska, antropologia religii, historia dwudziestowiecznych i współczesnych ruchów religijnych.

Ida Ciesielska (idaciesielska87@gmail.com) – culture expert and Slavist, PhD student at the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences. Research interests: Polish and Bulgarian culture, anthropology of religion; history of the twentieth century; contemporary religious movements.