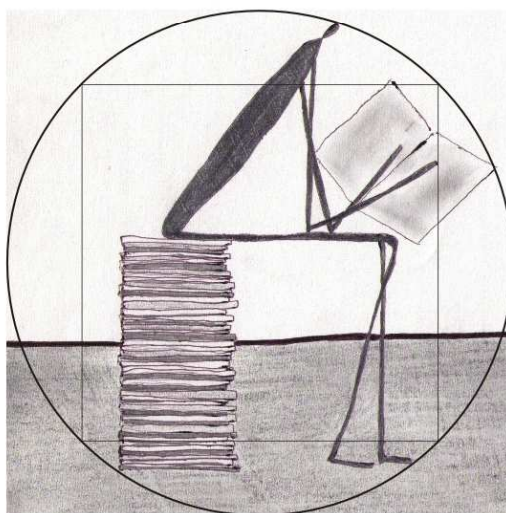


**POZA TEMATEM:  
ROZPRAWY I SZKICE**





Małgorzata Abassy

malgorzata.abassy@uj.edu.pl

## **Spór o człowieka: Wissarion Bieliński i Mikołaj Gogol. O dwóch modelach literackiego kodowania rzeczywistości**

ABSTRACT. Abassy Małgorzata, *Spór o człowieka: Wissarion Bieliński i Mikołaj Gogol. O dwóch modelach literackiego kodowania rzeczywistości* (The human as a subject of discussion: Wissarion Belinsky and Nikolay Gogol. About two models of literary encoding of reality). „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2. Poznań 2012. Adam Mickiewicz University Press, pp. 335–354. ISBN 978-83-232-2409-9. ISSN 2084-3011.

The aim of this paper is to conduct a comparative analysis of two culture codes, semantic and asemantico-asyntactic, as tools for ordering reality and discovering the meaning of events. Belinsky and Gogol's lives and their mutual relations are the subject of our research. The antinomy, and even irreconcilability of codes is observed in concepts of the human and the world. According to the semantic code which was used by Gogol, a person is a part and, at the same time, a reflection of God's order, and the world is dichotomic (sacral – sinful, meaningful – meaningless, spiritual – material); it is an area for the fight between good and evil. Belinski, in turn, following the asemantico-asyntactic code, put the human at the centre of the rational world. At the beginning of the 40's, when Belinsky could still interpret Gogol's writings within the frameworks of asyntactico-asesemantic culture code, he regarded himself as similar to Gogol. The split occurred after the book *Chosen pieces of a correspondence with friends* was published. The tragedy of not being understood, which both great Russian thinkers faced, was evidence for the existence of two separate sign and meaning systems within one culture. It must be added that the systems developed against the background of state order, which was coded by the syntactic culture code. Further research needs to be conducted in this field.

**Keywords:** Gogol, Belinsky, culture codes, Russia, Lotman, literature

Burzliwa dyskusja, jaka rozgorzała wśród rosyjskiej elity po publikacji dzieła Mikołaja Gogola *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi* (*Выбранные места из переписки с друзьями*, 1847), a zwłaszcza reakcja Wissariona Bielińskiego, który nazwał książkę Gogola „szkodli-

wą”, a jej autora „piewcą knuta i ciemnoty”, zwróciła uwagę badaczy na rozbieżność ideową wspomnianych myślicieli. Jednakże, wnikliwa analiza życiorysów Gogola i Bielińskiego oraz treści ich dzieł przez pryzmat semiotyki<sup>1</sup> pozwala wykazać, iż różnice w interpretacji zjawisk rosyjskiej rzeczywistości czasów Mikołaja I tkwiły o wiele głębiej. Warunkowały je odmienne kody semiotyczne<sup>2</sup>, używane przez Gogola i Bielińskiego nie tylko do porządkowania otaczającej ich rzeczywistości, lecz także do nadawania sensu zdarzeniom.

Dla semantycznego kodu kulturowego, którego używał Gogol, charakterystyczne było przekonanie, iż znaki, takie jak Pismo Święte czy ikona, to wyłącznie realizacja jednego i tego samego sensu, reprezentowanego przez Absolut. Kontemplowanie ikony lub czytanie Biblii nie prowadziło do generowania nowych znaczeń, służyło wyłącznie przybliżaniu się do Boga. Odczytanie rzeczywistości przez pryzmat kodu semantycznego skutkowało zdecydowanym podziałem faktów realnej rzeczywistości na dwie przeciwstawne grupy: „znaczące” i „pozbawione znaczenia”. Te pierwsze były odbierane jako przejaw lub część sfery *sacrum*, natomiast zjawiska związane wyłącznie z praktycznym bytem, dobrobytem materialnym, pragnieniem posiadania i panowania nad światem rzeczy materialnych kultura traktowała jako pozbawione znaczenia, a więc nieistniejące. Dychotomia: *sacrum* (sfera Transcendencji) – *profanum* (sfera materialna) znalazła odzwierciedlenie w koncepcji antropologicznej<sup>3</sup>. Człowiek był traktowany

<sup>1</sup> Semiotykę, w ślad za J.M. Łotmanem, definiujemy jako naukę o znakach, służących człowiekowi do porządkowania otaczającej go rzeczywistości i przekształcania tego, co niezrozumiałe i nieświadome w kulturę, tj. to, co uporządkowane, uświadomione, włączone w przestrzeń znaczeń i sensów. Cf. Ю.М. Лотман, *О семиотическом механизме культуры* (вместе с Б.А. Успенским), w: idem, *Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки*, Санкт-Петербург 2000, s. 485. Słowa wraz z ich semantyką stanowią znaki, służące modelowaniu rzeczywistości na poziomie intelektu i emocji. Cf. Е.Е. Ланина, Д.А. Ланин, *Идеи и знаки. Семиотика, философия языка и теория коммуникации в эпоху Французской революции*, Санкт-Петербург 2004, s. 41.

<sup>2</sup> Charakterystyka typów kodów kulturowych: semantycznego (wiek XV), syntaktycznego (wiek XVI–XVII), asemantyczno-asyntaktycznego (wiek XVIII i pierwsza połowa wieku XIX) oraz semantyczno-syntaktycznego (druga połowa wieku XIX). Cf. Ю.М. Лотман, *О семиотическом...*, s. 400–417.

<sup>3</sup> Przegląd koncepcji antropologicznych w perspektywie samopoznania człowieka cf. E. Cassirer, *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa

jako ikona Boga, odzwierciedlał boskość i stanowił jej część<sup>4</sup>. Relacje społeczne również były odczytywane przez pryzmat wertykalnego kierunku ludzkich dążeń. W *Wybranych fragmentach...* Gogol niejednokrotnie podkreślał, że rozpoznanie swojego miejsca w społeczeństwie i związanych z nim powinności pozwala działać w zgodzie z własnym przeznaczeniem i przybliżyć się do Boga i zbawienia.

Kod syntaktyczny powstał w dobie centralizacji Państwa Moskiewskiego (XVI–XVII wiek)<sup>5</sup>, a swój dojrzwały kształt zyskał w epoce Piotra I. Porządkował on zjawiska dotyczące sfery państwowości i wprowadził do obszaru „znaczącego” te przejawy materialnej rzeczywistości, które wiązały się z budowaniem potęgi imperium. W sferę *sacrum* wdarło się wówczas to, co wcześniej jawiło się jako *profanum*: praktyczny wymiar działań o charakterze państwowotwórczym. Warto zwrócić uwagę na charakterystyczną dla tego typu kodu koncepcję antropologiczną, która podlegała krytyce ze strony myślicieli o proweniencji okcydentalistycznej w pierwszej połowie XIX wieku. O ile w kodzie semantycznym „istnieć”, znaczyło być ikoną i/lub odzwierciedlać całość, a przez to zyskiwać znaczenie, według porządkowania syntaktycznego istnienie było związane z podporządkowaniem całości, przyjęciem przez jednostkę roli służebnej<sup>6</sup>. Zasadnicze różnice między kodami zasygnalizował Łotman:

---

1971, s. 35–72. Cf. także G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej*, Kraków 1998.

<sup>4</sup> Łotman wprowadził metaforę lustra: lustro odbija ludzką twarz, chociaż nią nie jest; co więcej: jeśli lustro rozbije się na kawałki to każdy z nich odbije obraz ludzkiej twarzy. Cf. Ю.М. Лотман, *Семюсфера...*, s. 402.

<sup>5</sup> B. Uspienski stwierdził, że rozłam w Cerkwi prawosławnej w XVII wieku, chociaż był interpretowany jako konflikt natury teologicznej, spór o dogmaty, w istocie był problemem natury semiotycznej i filologicznej. U jego podstaw znalazło się zderzenie dwóch systemów: Zachodniego – przez kontakty z Polską – oraz Wschodniego – prawosławno-bizantyjskiego. Bezpośrednią przyczyną był fakt historyczny: zmiana obrzędów i poprawianie ksiąg cerkiewnych za patriarchy Nikona. Początek schizmy to rok 1653, kiedy ukazał się Psałterz, a w nim – zmiany. Dotyczyły one m.in. sposobu żegnania się (dwupalcowy lub trójpalcowy znak krzyża), liczby pokłonów, zmian w księgach cerkiewnych. Badacz podkreślił fakt, iż zmiany dotyczyły nie treści, lecz formy; „mimo to spotykały się z niezwykle gwałtowną reakcją, ponieważ forma i treść były zasadniczo utożsamiane w tradycyjnej tożsamości kulturowej”. Cf. B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, przeł. B. Żytko, Gdańsk 2001, s. 69.

<sup>6</sup> „Wcześniej: istnieć znaczyło odzwierciedlać coś ważniejszego. Teraz istnieć to znaczy być częścią”. Ю.М. Лотман, *Семюсфера...*, s. 409.

Признаком культурной значительности становится принадлежность к какому-либо целому: существовать – это значит быть частью. Целое ценно не тем, что символизирует нечто более глубинное, а само собой, – тем, что оно церковь, государство, отечество, сословие. Я же имею значение как его часть. При этом понятие „часть” получает иной, чем в „семантическом” коде, смысл: часть не равнозначна целому – она с радостью признает свою незначительность перед его лицом. Целое – не обозначаемое части, а сумма синтактически организованных дробей<sup>7</sup>.

Należy zatem pamiętać, że istniejące systemy: cerkiewny (semantyczny) i państwowy (syntaktyczny), znacząco się różniły pod względem interpretacji człowieka jako znaku: cerkiewny uświęcał jednostkę poprzez traktowanie jej jako ikony, reprezentanta całości, podczas gdy państwowy deprecjonował człowieka, utożsamiając go wyłącznie z pozycją w hierarchii służby państwu<sup>8</sup>.

Zmianę przyniósł dopiero kolejny etap organizacji kodu kulturowego nazywany przez Łotmana asemantyczno-asyntaktycznym<sup>9</sup>. Jego główną

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Konsekwencje nakładania struktur biurokratycznych (syntaktycznych) na więzi rodowo-patriarchalne, mające charakter semantyczny (symboliczny) próbował pokazać M. Gogol w *Rewizorze* (*Ревизор*). Cf. M. Abassy, *Od „klerków” do biurokratyzmu – twórczość Mikołaja Gogola*, w: *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, t. VII: *Kultura i polityka*, red. L. Suchanek, Kraków 2008, s. 5–21.

<sup>9</sup> Twórca tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej podkreśla w swoich pracach fakt, że ów kod był w założeniu dążeniem do zniwelowania wszelkiej znakowości i bezpośrednim powiązaniem planu wyrażenia z planem treści (Cf. Ю.М. Лотман, *Семуосфера...*, s. 411). Stąd jego nazwa: asemantyczno-asyntaktyczny jako opozycyjny wobec już istniejących kodów semantycznego i syntaktycznego. Trzeba jednak zauważyć, że w wieku XIX nastąpiło kodowanie według nowego klucza: w centrum wartości znalazł się człowiek; był on pojmowany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, lecz uświęcenie jego ludzkiej natury i rehabilitacja sfery materialnej pozwalają na wysunięcie twierdzenia o stworzeniu systemu znaków, zbudowanego na przeciwstawieniu kodom już istniejącym. Impuls do stworzenia nowego kodu przyszedł z Europy Zachodniej, natomiast sam kod powstawał jako przeciwwaga dla kodu semantycznego, reprezentowanego głównie przez prawosławie oraz syntaktycznego – zawartego w idei autokratycznego państwa. Nowy genotyp kulturowy i nowy kod tworzyli dekabryści, zastępując systemocentryzm – personocentryzmem, służbę carowi – służbą ojczyźnie, podporządkowanie – wolnością itp. Teatralizacja życia codziennego u przedstawicieli dekabryzmu świadczy, naszym zdaniem, o semiotyzacji kultury, nie zaś – jak twierdzi Łotman – o desemiotyzacji.

cechą było przekonanie, że człowiek jest wartością autoteliczną. Odzwierciedlił on treści wcześniej nieobecne w kulturze i stanowił uporządkowanie znaków według nowego klucza; plan wyrażenia został bezpośrednio powiązany z planem treści:

Существует то, что является самим собою; все, что „представляет” что либо иное, – фикция. (...) Лишенными ценности и ложными являются вещи, получающие смысл лишь в определенных знаковых ситуациях: деньги, чины, кастовые и сословные традиции<sup>10</sup>.

Zaistnienie kodu asemantyczno-asyntaktycznego obok wcześniejszych: semantycznego i syntaktycznego stało się w latach 40. XIX wieku powodem polemik ideowo-społecznych. Przede wszystkim jednak znalazło swój wyraz w dążeniach do indywidualizacji i w zaciekłych sporach o „osobowość”. Zrodziło także fenomen „zbędnego człowieka” – niestrudzonego poszukiwacza takiej rzeczywistości, w której człowiek jest cenny poprzez sam fakt swojego istnienia.

Szczytowy okres rozwoju kodu asemantyczno-asyntaktycznego przypadł na lata 40. XIX w., gdy czołowe miejsce w dyskusjach zajmował problem miejsca człowieka wobec społeczeństwa i państwa oraz kwestia religijnych podstaw kultury. Dyskusję zapoczątkował Piotr Czaadajew, który w *Pierwszym liście filozoficznym* w sposób jednoznaczny sformułował tezę, iż religia jest podstawowym pierwiastkiem kulturotwórczym<sup>11</sup>. Problemy przez niego poruszone wywołały żywy oddźwięk wśród jemu współczesnych. Gogol także dowiódł, że prawosławie przenika cały ruski byt, włączając weń zarówno życie wspólnoty, jak też – państwa.

Koleje życia Gogoła ułożyły się w dramatyczną opowieść o próbach odczytywania rzeczywistości przez pryzmat porządku semantycznego kodu kulturowego, zwieńczoną tragiczną śmiercią. Istotę religijnego ideału pisarza trafnie określił Konstanty Moczulski: „(...) этот же человек сгорал страстной жаждой совершенства и неутолимой тоской по Богу”<sup>12</sup>. Dążenie do moralnej doskonałości i tęsknota za Bogiem sąsiadowały z lękiem przed śmiercią i nieustanną świadomością obecności w świecie sił demonicznych, diabelskich.

<sup>10</sup> Ю.М. Лотман, *Семиосфера...*, s. 411.

<sup>11</sup> Cf. P. Czaadajew, *Pierwszy list filozoficzny*, w: idem, *Listy*, oprac. L. Suchanek, przeł. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992, s. 76.

<sup>12</sup> К. Мочульский, *Духовный путь Гоголя*, Paris 1934, s. 145.

Podstawowe cechy religijności Gogola oraz jego konstrukcji psychicznej ukształtowały się pod przemożnym wpływem matki. Siergiej Aksakow mówił o matce Gogola „(...) как о добром, нежном, любящем существе, полном эстетического чувства, с легким оттенком кроткого юмора”<sup>13</sup>. Cechy te Gogol po niej odziedziczył wraz z przejmującym strachem przed śmiercią i nieszczęściem.

W nieżyńskim gimnazjum – jednej z uprzywilejowanych uczelni carskich, która miała kształcić urzędników administracji państwowej – Gogol odkrył swoje marzenie wypełnienia misji w służbie państwu. Dylematy i rozterki przyszłego pisarza były typowe dla epoki romantyzmu: w napisanym wówczas poemacie *Hans Küchelgarten*, obok wątków autobiograficznych, znalazło wyraz romantyczne przeświadczenie o własnej wyjątkowości, przeciwstawienie bohatera tłumowi, chęć wyeksponowania „ja”. Typowe, dla wchodzącego w wiek dojrzały młodzieńca, rozterki zostały wzmocnione lękiem przed przemianami bez śladu: „В основе этих мечтаний – страстная жажда самоутверждения. Страх смерти принимает форму страха перед погребением заживо, перед *мертвой* жизнью на *черной квартире неизвестности в мире*”<sup>14</sup>. Na uwagę zasługuje fakt, że już w czasach licealnych, formułując myśl o służbie, Gogol pojmował ją jako służbę państwu, a uczucie posiadania misji zyskało zabarwienie mistyczne. Nawet po stłumieniu powstania dekabrystów i zaostrzeniu kursu politycznego przez Mikołaja I Gogol nie zweryfikował swoich poglądów na istotę i adresata służby.

Gogol pisał, poszukując jednocześnie posady, która pozwoli mu realizować ideał. Czerpiąc z bogatej skarbnicy ukraińskiego folkloru, „tworzył obrazy, które wyrażały marzenia ludu ukraińskiego”<sup>15</sup>. *Wieczory na futorze koło Dikański* (*Вечера на хуторе близ диканьки*) odzwierciedlały idealizm Gogola – wiarę w moc dobra i przekonanie, że człowiek potrafi zwyciężyć demoniczne siły<sup>16</sup>. W początkowej fazie twórczości autora *Wieczorów...* zauważalny jest wątek antropologiczny, dominujący w późniejszych

<sup>13</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>15</sup> Г. Гуковский, *Реализм Гоголя*, Москва–Ленинград 1959, s. 37.

<sup>16</sup> Odmienne jest zdanie K. Moczulskiego, który twierdzi, że czytelnikom umknął fakt, iż u podstaw opowiadań zbioru *Wieczory...* leży mroczna demonologia. Cf. K. Мочульский, op. cit., s. 21.



utworach. Zarówno opis prowincji, jak i Petersburga odślania jednostkę, jej świat duchowy i moralność oraz kieruje czytającego w stronę wniosku, że postawa człowieka jest i przyczyną, i lekarstwem na wszystkie problemy życia społecznego. Refleksja nad ludzką naturą była centralnym tematem opowiadań, które powstały w latach 1832–1835. Był to okres niezwykle ważny w życiu i twórczości Gogola, gdyż właśnie wówczas przyszedł autor *Martwych dusz* (*Мертвые души*) w formie literackiej rozwiązał dla siebie zagadkę człowieka w społeczeństwie – nie uczynił tego świadomie, gdyż nie traktował pisania jako swojego powołania; wyjątkowe i cenione przez krytyków opowiadania powstały na marginesie innych zajęć. Człowiek został wpisany w strukturę społeczną z jej wadami, szarością i nijakością, i chociaż można zgodzić się z Marianem Jakóbcem, co do „nastawienia pisarza nie na przedstawienie jednostki, lecz środowiska”<sup>17</sup>, to należy podkreślić, że wyeksponowany jest człowiek – nijaki, gdyż takie właśnie jest jego środowisko, a on sam nie potrafi wznieść się ponad szarą rzeczywistość. Narzędzia do przekroczenia ograniczeń Gogol upatrywał w odnalezieniu pewnego transcendentnego porządku. Utopijne wizje społeczeństwa i jednostki żyjącej w zgodzie z organizmem społecznym, a jednocześnie wolnej pojawiły się w cyklu *Taras Bulba* (*Тарас Бульба*). Druga redakcja *Tarasa Bulby*, która powstała w latach 1839–1842, zawierała doprecyzowanie jednoczącego ideału: to prawosławie i wspólnotowość. Ideał życia opartego na tradycji i apoteozę prawosławno-patriarchalnego modelu Gogol wyraził też w opowiadaniu *Rzym* (*Рим*)<sup>18</sup>.

Życie Gogola obfitowało w gwałtowne zwroty i przełomowe momenty, zaś uważny obserwator spostrzeże wyraźną cykliczność nastrojów: mistyczne uniesienia były przeplatane okresami zwątpienia i ogromnej rozpacz. W listopadzie 1840 roku Gogol pisał do M.P. Pogodina: „Нервическое мое побуждение обратилось вдруг в раздражение нервическое. Все мне бросилось разом на грудь. Я испугался... К этому присоединилась болезненная тоска, которой нет описания”<sup>19</sup>. W 1841 roku pisarz czuł się już wolny od lęku i tęsknoty, przypisując swój powrót do

<sup>17</sup> *Historia literatury rosyjskiej*, t. 1, red. M. Jakóbiec, Warszawa 1976, s. 608.

<sup>18</sup> Bardzo krytycznie ocenionym przez W. Bielińskiego. Cf. W.G. Bieliński, *Pisma literackie*, przeł. J. Walicka, W. Anisimow-Bieńkowska, oprac. A. Walicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 293.

<sup>19</sup> Cyt. za: К. Мочульский, op. cit., s. 53.

zdrowia ingerencji Boga. Oddzielając wyraźnie zły stan fizyczny od samopoczucia psychicznego, Gogol napisał w liście do Wasyla Żukowskiego: „Вся жизнь моя – один благодарный гимн”<sup>20</sup>. Od momentu, gdy autor *Rewizora* (*Ревизор*) zyskał przeświadczenie, że usłyszał głos Boga, rozpoczęła się postępująca dezintegracja jego osobowości, mająca przyczyny w rozłącznych źródłach: prawosławiu i romantyzmie. Stan psychiczny Gogola Bieliński określił mianem *mania religiosa*<sup>21</sup>. Poczucie romantycznego posłannictwa u Gogola zderzyło się z przykazaniem chrześcijańskiej pokory, w pojmowaniu służby na plan pierwszy wysuwał się ten, który służy – czyli on sam, nie zaś społeczeństwo lub inny człowiek<sup>22</sup>. Listy, pisane do przyjaciół w roku 1841 i 1842, obfitują w zwroty, które mają podkreślić niemal nadprzyrodzoną moc słowa Gogola „Властью высшей облечено теперь мое слово. (...) Вместе с письмом сим несется тебе благословение и сила. (...) Имея в меня каплю веры а живящая сила отделится в твою душу”<sup>23</sup>.

Gogol był świadom własnego wewnętrznego rozbitcia i niestabilności nastrojów. Interpretował je jako chorobę duszy i upadek w grzech. *Martwe dusze*, początkowo pomyślane jako obraz Rosji i Rosjan, z czasem przekształciły się w narzędzie samopoznania i wychowania siebie. Próba uporządkowania wewnętrznego świata oraz integracja osobowości dokonywała się nie drogą logicznego wnioskowania, lecz poprzez cerkiewną obzędowość, z jej naciskiem na formę i stałe zasady. W 1842 roku rozpoczęło się powolne przechodzenie od manii do depresji, odezwał się ponownie ogromny strach przed śmiercią, który spowodował, że Gogol odsunął się od wszelkiej aktywności. W dążeniach do realizacji religijnego ideału otchłań depresji została zinterpretowana jako otchłań grzechu<sup>24</sup>. Gogol zapragnął, aby wytknięto mu wszystkie jego występki i niedostatki, upatrując w tym szansy na rozpoznanie grzechów, a przez to – możliwość uleczenia duszy. Jednocześnie trudno nie dopatrzeć się w jego prośbie pragnienia poniżenia, kary dla siebie samego za grzech pychy, częściowe-

<sup>20</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>21</sup> В.Г. Белинский, *Письмо к Гоголю*, w: idem, *Статьи и рецензии 1843–1848*, red. В.И. Кулешова, Москва 1948, s. 711.

<sup>22</sup> Cf. К. Мочульский, op. cit., s. 55.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>24</sup> P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, s. 124.

go chociażby zmycia win przed Stwórcą. Zwracając się z prośbą do każdego Rosjanina, Gogol zarazem zachował dystans do siebie samego, a potencjalną krytykę złagodził stwierdzeniem, iż pragnienie poznania własnej małości jest wyrazem i drogą do prawdziwej wielkości. Jest coś dziwnego w tym zabiegu pisarza sugerującego, iż w gruncie rzeczy skupiał się on raczej na własnej wielkości, a przez krytykę pragnął się „prześliznąć”. Wiedząc, że z punktu widzenia chrześcijaństwa pokora i uznanie małości są konieczne do zbawienia, dążył on przede wszystkim do zachowania poczucia wielkości i wyjątkowości. Tę wewnętrzną niespójność myśli Gogola zauważyli słowianofile – ludzie, wydawałoby się, światopoglądowo bliscy Gogolowi ze względu na odwołanie się do prawosławia jako podstawy rosyjskiej kultury. W liście Siergieja Aksakowa do jego brata Iwana, z 11 (25) stycznia 1847 roku, widnieją słowa dopisane ręką żony Siergieja:

У нас чтения и толки беспрестанные. Получена книга Гоголя и мы пришли в ужас и уныне. Ты сам прочтешь и увидишь всю эту нелепость. Как делался пошл и вял его язык в последних годах! Лучше чтобы это было просто сумасшествие<sup>25</sup>.

Sam Siergiej Aksakow w liście pisanym sześć dni później dodawał:

Я также прочел всю книгу Гоголя. Если бы я не имел утешения думать, что он на некоторых предметах помешался, то жесткими словами назвал бы его. **Я вижу в Гоголе добычу сатанской гордости а не христианское смирение** (podkreślenie – M.A.)<sup>26</sup>.

W liście Siergieja do Gogola, pisanym 9 (23) grudnia 1846 roku, czytamy:

Уже давно начало не нравиться мне ваше религиозное направление (...) Пятый год душа моя наполняется этими чувствами и убеждениями, и, наконец, переполнилась мера<sup>27</sup>.

W roku 1846 Gogol powrócił do zdrowia i ponownie nastąpił u niego przyływ sił, radości i twórczej energii. W stanie radosnego podniecenia zrodziła się myśl o przygotowaniu dzieła na podstawie korespondencji

<sup>25</sup> С.Т. Аксаков, *История моего знакомства с Гоголем. Со включением всей переписки с 1832 по 1852*, ред. Е.А. Смирнова, Москва 1960, s. 165.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 161, 164.

z przyjaciółmi. *Wybrane fragmenty...* łączyły kilka funkcji: były podsumowaniem poszukiwań Gogola i próbą nadania sensu temu, co wycierpiał, porządkowały dotychczasowe doświadczenia, układały się w drogę człowieka do Boga i, w zamyśle Gogola, miały służyć zarówno jemu, jak i całej Rosji. Jednocześnie Gogol realizował za ich pomocą swoje pragnienie służby, kreśląc przejrzystą koncepcję porządku państwowego.

*Wybrane fragmenty...* zawierały wszystkie myśli Gogola z poprzedniego okresu jego twórczości<sup>28</sup>. Zbiór był manifestacją duchowego przełomu i próbą wyartykułowania najważniejszych myśli Gogola, stanowił historię jego duszy. Na nieświadomym poziomie tekst jawił się jako próba odkupienia, czy też – skierowania na drogę odkupienia grzesznego świata, a przez to i samego autora. Najgłębszym motywem był strach, co trafnie odgadł Bieliński, pisząc w liście z Salzbrunn: „Не истиной христианского учения, а болезненною боязнию смерти, черта и ада веет от вашей книги!”<sup>29</sup>. Strach był wynikiem dezintegracji systemu porządkowania rzeczywistości, konsekwencją zderzenia kodu semiotycznego z syntaktycznym, tradycji romantycznej z prawosławną. Zmaganie się tych dwóch sposobów porządkowania rzeczywistości odbywało się w duszy Gogola, chociaż sam myśliciel skłaniał się ku interpretowaniu owych zmagania jako „grzechu” i „odkupienia”. Walka wewnętrzna przełożyła się na relacje ze światem zewnętrznym, gdzie doszło do zderzenia kodu semantycznego z asemantyczno-asyntaktycznym, reprezentowanym przez okcydentalistów, w tym przez Wissariona Bielińskiego.

Bielińskiego różniły od Gogola warunki, w jakich się wychował: w dzieciństwie nie zaszczepiono mu wiary prawosławnej w żadnej postaci, przejął natomiast od ojca pragnienie zdobycia wykształcenia jako sposobu na wyrwanie się z prowincji. Lata 30. XIX wieku to dla Bielińskiego czasy idealizmu, fascynacji heglowską filozofią poznania i rozmyślań nad procesem historycznym, pojmowanym jako walka „starego” z „nowym”. Pisany w czasach studenckich dramat *Dymitr Kalinin*, za który Bieliński został wyrzucony z uniwersytetu, podejmował problem okrutnego losu chłopów pańszczyźnianych, jednakże bez wskazania na jego prawdziwe źródło:

<sup>28</sup> B. Galster, *Mikołaj Gogol*, Warszawa 1976, s. 363–376. Cf. także A. Kościółek, *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi: o ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004.

<sup>29</sup> В.Г. Белинский, *Письмо к Гоголю*, s. 713.

samodzierżawie<sup>30</sup>. Zmuszony do pracy zarobkowej, Bieliński pisał artykuły do czasopisma redagowanego przez Mikołaja Nadieżdina „Mołwa” („Молва”); nosiły one wspólny tytuł *Literackie dumania* (*Литературные мечтания*). W treści artykułów zaznaczył się charakterystyczny dla Bielińskiego stosunek do tekstów: młody krytyk dokonał przeglądu i analizy dzieł literackich od czasów Piotra I i wysnuł wniosek, iż w Rosji nie istnieje jeszcze prawdziwa literatura; zapowiadają ją dopiero dzieła G. Dzierżawina, A. Kryłowa, A. Grybojedowa i A. Puszkina. Przekonanie, że prawdziwa literatura rosyjska dopiero powstaje, towarzyszyło Bielińskiemu przez całe jego życie i zrodziło fascynację, podziw i szacunek dla Gogola, którego krytyk uznał za prawdziwego rosyjskiego pisarza.

W 1842 roku w czasopiśmie „Отечественные записки” pojawił się artykuł Bielińskiego *Русская литература в 1841 году*. Zawierał on wysoką ocenę artystycznego talentu Gogola<sup>31</sup>. W styczniu 1842 roku Gogol spotkał się z Bielińskim w Moskwie i poprosił, aby przekazać rękopis *Martwych dusz* do cenzury w Petersburgu. Po szczęśliwym przejściu tekstu przez cenzurę Bieliński napisał do Gogola list, w którym znalazły się znamienne słowa:

Вы у нас теперь один – и мое нравственное существование, моя любовь к творчеству тесно связаны с вашей судьбой, не будь вас и прощай для меня настоящее и будущее в художественной жизни нашего отечества<sup>32</sup>.

W pierwszej recenzji zatytułowanej *Похождения Чичикова или мертвые души* wydrukowanej w 7 numerze czasopisma „Отечественные записки” z 1842 roku Bieliński ponownie pisał o wyjątkowości dzieła Gogola: „(...) вдруг словно освежительный блеск молнии среди томительной и тлетворной духоты и засухи является творение чисто русское”<sup>33</sup>. W kolejnym numerze czasopisma Bieliński zamieścił komentarz do recenzji *Martwych dusz* Konstantego Aksakowa („Отечественные запис-

<sup>30</sup> Cf. И. Кубиков, В.Г. Белинский. *Жизнь и литературная деятельность*, Москва (s.a.), s. 10.

<sup>31</sup> Cf. В.Г. Белинский, *Русская литература в 1841 году*, w: idem, *Статьи и рецензии 1841–1845*, red. С.П. Бычкова, Москва 1948, s. 168.

<sup>32</sup> Сут. за: Б. Соколов, *Гоголь. Энциклопедия*, Москва 2003, s. 65.

<sup>33</sup> В.Г. Белинский, *Похождения Чичикова или мертвые души*, w: idem, *Статьи и рецензии 1841–1845*, s. 288.

ki” 1842, numer 8). Stwierdzał, że Gogol jest typowo rosyjskim poetą, tworzy w „duchu czasów” i pojmuje je najlepiej ze wszystkich ówczesnych pisarzy<sup>34</sup>. Zachwyty nad artystycznym talentem Gogola powtórzył w artykule *Русская литература*, napisanym w 1843, a opublikowanym w 1844 roku w pierwszym numerze czasopisma „Отечественные записки”.

Recenzja Bielińskiego na temat drugiego wydania *Martwych dusz* zawierała adekwatną ocenę twórczości Gogola i błędne wnioski wysunięte przez Bielińskiego na podstawie subiektywnej oceny, z pozycji reprezentowanego przezeń kodu asemantyczno-asyntaktycznego.

По нашему крайнему разумению и искреннему, горячему убеждению *Мертвые души* стоят выше всего, что было и есть в русской литературе, ибо в них глубокость живой общественной идеи неразрывно сочеталась с бесконечною художественностию образов, и этот роман, почему-то названный автором поэмою, представляет собою произведение, столь же национальное, сколько и высокохудожественное<sup>35</sup>.

Stosunek Bielińskiego do autora *Rewizora* zaczął się zmieniać po opublikowaniu drugiego wydania *Martwych dusz*. Niepokój krytyka budziły liryczne fragmenty, w których Gogol przyjmował ton proroka. W recenzji zamieszczonej w pierwszym numerze czasopisma „Современник” z 1846 roku Bieliński pisał:

Важные же недостатки романа *Мертвые души* мы находим почти везде, где из поэта, из художника силится автор стать каким-то пророком и впадает в несколько надутый и напыщенный лиризм<sup>36</sup>.

Twierdził także, że mogą one stanowić zapowiedź utraty talentu<sup>37</sup>. Podejrzliwość Bielińskiego wzbudził przyjęty przez Gogola ton pokory; uznał postawę prezentowaną przez autora *Martwych dusz* za fałszywą.

О *Wybranych fragmentach...* Bieliński pisał:

Это едва ли не самая странная книга, какая когда-либо появилась на русском языке. Беспристрастный читатель, с одной стороны найдет в ней жестокий

<sup>34</sup> Cf. В.Г. Белинский, *Объяснение на объяснение по поводу поэмы Гоголя „Мертвые души”*, w: idem, *Статьи и рецензии 1841–1845*, s. 336.

<sup>35</sup> В. Г. Белинский, *Похождение Чичикова...*, s. 684.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 685.

удар человеческой гордости, а с другой стороны обогатится любопытными психологическими фактами касательно бедной человеческой природы<sup>38</sup>.

W recenzji, ze względu na cenzurę, Bieliński nie mógł wypowiedzieć się na tematy, które zajmowały go najbardziej: samodzierżawia, wolności jednostki i rosyjskiego ludu. Poruszył natomiast zagadnienie roli kobiety w świecie. Sam był jednym z pierwszych, którzy głosili konieczność zrównania w prawach kobiet z mężczyznami<sup>39</sup>. Odniósł się również do takich kwestii, jak: lekceważenie zdrowego rozsądku na rzecz myślenia życzeniowego<sup>40</sup>, problem fizycznego zdrowia (sam cierpiał na gruźlicę i nie chciał zaakceptować poglądu Gogoła, że choroba jest błogosławieństwem zsyłanym przez Boga, aby uchronić człowieka przed grzechem pychy<sup>41</sup>), rola literatury i powołania pisarza, zagadnienie edukacji najniższych warstw społeczeństwa.

Recenzja Bielińskiego, zamieszczona w drugim numerze „Современника” z 1847 roku, wzburzyła Gogoła, stanowiła bowiem odzwierciedlenie nastrojów rosyjskiej inteligencji w Rosji po przeczytaniu *Wybranych fragmentów...* List Gogoła, pisany we Frankfurcie nad Menem, został wysłany do N. Prokopowicza w Petersburgu z prośbą o przekazanie go Bielińskiemu. Bieliński, wówczas już bardzo chory, przebywał w Salzbrenn i tutaj dotarł do niego list. Paweł Annienkow wspominał, iż Bieliński nie miał przy sobie książki Gogoła; pisząc odpowiedź odwoływał się do tych fragmentów, które poruszyły go w sposób szczególny:

<sup>38</sup> В.Г. Белинский, „Выбранные места из переписки с друзьями” Николая Гоголя, w: idem, *Статьи и рецензии 1843–1848...*, s. 687.

<sup>39</sup> В.С. Нечаева, В.Г. Белинский. *Жизнь и творчество 1842–1848*, Москва 1967, s. 446.

<sup>40</sup> „Тогда бы им вовсе не для чего было просить у мужей денег, а мужьям вовсе не для чего было бы брать даже жалованье, не только взятки... Исправление нравов было бы все совершенное... С этим могут не согласиться только так называемые практические люди, которые все понимают не вдохновением, а здравым смыслом да опытностью. (...) Но мало ли чего могут наговорить практические люди, да что их слушать! Ведь они черпают свои мысли в разуме, рассудке и знании – источниках мирских, светских и греховных”. В.Г. Белинский, „Выбранные места...”, s. 690.

<sup>41</sup> „Нездоровье лучше здоровья, в здравьи человек, особенно русский, любит рисоваться и заноситься, а в болезни он ясно видит, что прежде он делал одни глупости, а вот теперь-то за ум хватился и стал молодец хоть куда!”, В.Г. Белинский, „Выбранные места...”, s. 691.

Белинский в течение трех дней был поглощен писанием ответа Гоголю, ответа, который имел первой прямой целью беспощадно сорвать с писателя маску смирения и унижения, за которой тот прятал гордыню призванного пророка и учителя, заставить его взглянуть на свою книгу как на гнусное преступление против народа, родины, требуя ответственности как писателя (...) В письме заключалось не одно только опровержение его мнений и взглядов: письмо обнаруживало пустоту и безобразие всех идеалов Гоголя, всех его понятий о добре и чести, всех нравственных основ его существования вместе с диким положением той среды, защитником которой он выступал<sup>42</sup>.

Annienkow próbował nakłonić Bielińskiego do złagodzenia tonu listu, wyobrażając sobie wrażenie, jakie pismo wywrze na Gogolu, lecz Bieliński uznał za swój obowiązek zdemaskowanie fałszu *Wybranych fragmentów*... Krytyk wskazał na społeczną szkodliwość tekstu Gogoła, nie zaprzeczył jednak, że zaprezentowana w tekście postawa Gogoła dotknęła go osobiście:

Надо всеми мерами спасать людей от бешеного человека, хотя бы взбесившийся был сам Гомер. Что же касается до оскорбления Гоголя, я никогда не могу так оскорбить его, как он оскорблял меня в душе моей и в моей вере в него<sup>43</sup>.

Wśród prób objaśnienia motywów Gogoła: rozstrój nerwowy, chęć zaskarżenia sobie łaski cara Mikołaja I, Bieliński nie dopuścił do siebie myśli, że zawarte w *Wybranych fragmentach*... przemyślenia mogą być odzwierciedleniem najgłębszych przekonań Gogoła i przy tym przekonań o fundamencie moralno-religijnym, abstrahujących od kontekstu społeczno-politycznego Rosji.

Gogol i Bieliński porządkowali rzeczywistość, wykorzystując rozłączne kody kulturowe. Ich odmienność najwyraźniej zaznaczyła się w koncepcji antropologicznej: pojmowaniu człowieka, jego istoty i roli w świecie. Dla autora *Martwych dusz* człowiek jest przede wszystkim grzeszny i nieustannie musi walczyć z obecnymi w świecie siłami demonicznymi; natomiast dla redaktora czasopisma „Отечественные записки” człowiek został uświęcony poprzez jego niepowtarzalność i godność; dla Gogoła świat materialny jest zagrożeniem, dla Bielińskiego – przejawem

<sup>42</sup> Cyt. za: В.С. Нечаева, op. cit., s. 348.

<sup>43</sup> Ibidem.



rozumnego ducha; Gogol walczył z grzechem, Bieliński – na ile było to możliwe w ówczesnej sytuacji politycznej – walczył z carskim despotyzmem. Autor *Literackich dumań* marzył o zniesieniu samodzierżawia i wolności dla jednostki, podczas gdy twórca *Martwych dusz* pragnął uświęcić porządek państwowy i przenieść rzeczywistość w sferę *sacrum*, uwalniając ją tym samym od grzechu.

Na początku lat 40. XIX wieku, gdy Bieliński mógł odczytywać twórczość Gogola przez pryzmat znajomego sobie sposobu kodowania rzeczywistości, uznawał głos autora *Rewizora* za podobny do własnego. Pragnął pozyskać talent twórczy Gogola do walki o sprawę wolności w Rosji. Obawiając się wpływu słowianofilów na Gogola, Bieliński zaproponował twórcy *Rewizora* współpracę z czasopismem „Отечественные записки”, a nawet żywił nadzieję, że uda mu się wywrzeć wpływ na charakter jego twórczości, jeśli sam Gogol „даст предварительно позволение на открытость”<sup>44</sup>. Gogol nie odpowiedział Bielińskiemu na propozycję, a raczej: odpowiedział pośrednio, przez N. Prokopowicza, zaznaczając, że zagadnienie wymaga omówienia przy bezpośrednim spotkaniu<sup>45</sup>. Podobnie, nie wprost, Gogol prosił Bielińskiego o pozytywną recenzję na temat mających się ukazać *Martwych dusz* i Bieliński taką recenzję napisał, nie czytając tekstu, co świadczy o bezkrytycznym zaufaniu do talentu pisarskiego Gogola. D. Owsjaniko-Kulikowski zauważył też ogromną zbieżność między tym, co sam Bieliński głosił w latach 30. XIX w., a słowami wypowiedzianymi przez Gogola na kartach *Wybranych fragmentów*...:

Только в ней (в философии) ты найдешь ответы на вопросы души твоей, только она даст мир и гармонию душе твоей. Пуше всего оставь политику и бойся всякого политического влияния на свой образ мыслей. Политика у нас в России не имеет смысла, и ею могут заниматься только пустые головы. Люби добро и только тогда будешь необходимо полезен своему отечеству, не думая и не стараясь быть ему полезным. Если бы каждый из индивидов, составляющих Россию, путем любви дошел до совершенства – тогда Россия без всякой политики сделалась бы счастливейшей страной в мире<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>45</sup> Do spotkania nie doszło. Cf. В.С. Нечаева, op. cit., s. 78.

<sup>46</sup> Д.Н. Овсянко-Куликовский, *История русской интеллигенции*, w: idem, *Собрание сочинений*, t. 7, Санкт-Петербург 1914, s. 54.

Badacz komentuje słowa Bielińskiego: „Не знай мы откуда взяты эти выдержки, можно былобы подумать, что это неизданные страницы из *Переписки с друзьями* Гоголя”<sup>47</sup>. A zatem ideały głoszone przez Gogola nie były Bielińskiemu obce – znał je, ale odrzucił w sposób świadomy i, być może, ponowne zetknięcie się z nimi po dziesięciu latach wzbudziło w nim wspomnienia na temat własnego „pojednania z rzeczywistością”.

Bielińskiego i Gogola odróżniał także stosunek do literatury jako narzędzia przekształcania rzeczywistości oraz pojmowanie roli pisarza. Jak zauważył Moczulski:

Гоголь говорил: чтобы творить красоту нужно самому быть прекрасным; художник должен быть цельной и нравственной личностью; его жизнь должна быть столь же совершенна, как и его искусство. Служение красоте есть нравственное дело и религиозный подвиг. Чтобы исполнить долг перед человечеством писатель должен просветить и очистить свою душу. Одним словом, чтобы закончить *Мертвые души*, автору нужно стать проводником<sup>48</sup>.

W tekstach Gogola wielokrotnie manifestuje się związek między rolą przypisywaną tekstom w kulturze a typem kultury<sup>49</sup>. Autor *Martwych dusz* uważa, że on sam nie wnosi do rzeczywistości nic nowego, a jedynie pomaga odsłonić jej sens. Niezrozumiała i szokująca była dla Bielińskiego myśl Gogola o szkodliwości tekstów innych niż Biblia. Tymczasem, w ujęciu Gogola, chłop „ucieka od tekstu pisanego”, gdyż taki tekst, generując nowe znaczenia, zafalszowuje prawdziwy sens rzeczywistości. Nierozzerwalny związek między poziomem moralnym twórcy a jego zdol-

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> К. Мочульский, op. cit., s. 65.

<sup>49</sup> Odwołujemy się tutaj do przeciwstawienia kultury tekstualnej (zorientowanej na tekst) i funkcjonalnej (zorientowanej na skutek). Pierwsza jest stabilna, ponieważ zachowuje trwałą hierarchię tekstów pozostawionych przez przodków, a zawarty w przekazie głęboki sens dostępny jest jedynie wtajemniczonym. Ten typ kultury pojmuje siebie jako strażniczkę tradycji. Stanowi ona przeciwieństwo kultury funkcjonalnej, która „redukuje tekst do jego znaczenia dosłownego, a samą siebie postrzega jako powstałą od «zera» i gromadzącą stopniowo momenty «prawdy», jest to kultura zorientowana na przyszłość, mająca dopiero osiągnąć swoją pełnię”. Cf. K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981, s. 210.

nością do odstonięcia poprzez słowo odwiecznych prawd nakazuje nieustanne doskonalenie oraz oczyszczanie duszy, wznoszenie jej ku Bogu. W liście do Pletniewa w 1844 roku Gogol pisał:

Я знаю, что нужно чистоты душевной и лучшего устройства себя и почти небесной красоты нравов. Без того не защитишь ни самого искусства, как и всего святого, которому оно служит подножьем<sup>50</sup>.

Przynależność tego sposobu myślenia, który reprezentował Gogol do kodu semantycznego, pośrednio potwierdził Moczulski. Charakteryzując „duchowy pejzaż” autora *Martwych dusz*, badacz pisze:

Несчастное человеческое сознание, повисшее между двумя безднами: бездной мира, владяемого дьяволом, и бездной души, растленной осознанными и неосознанными грехами. Внизу – пламя ада, вверху – Неподкупный Судья; везде дыхание смерти, а впереди – Страшный Суд. Картина, напоминающая сцену средневековой мистерии. И это сходство неслучайно: мироощущение Гоголя – средневековое<sup>51</sup>.

Wyłania się binarny obraz świata oraz ludzkiej duszy, skażonej grzechem i zagrożonej przez zło. Człowiek funkcjonuje wśród symboliki religijnej: pomiędzy niebem a piekłem, Bogiem a diabłem, świętością a grzechem. Kres jego życia wyznacza Sąd Ostateczny, gdy zostanie postawiony przed obliczem Sprawiedliwego Boga. Kodowanie rzeczywistości według reguł semantycznych skazywało Gogoła na nieustanny lęk przed śmiercią oraz na obawę przed życiem.

Podstawową cechą świadomości Gogoła – pochodną średniowiecznego, semantycznego kodu kulturowego – było przekonanie o istnieniu zła metafizycznego, podczas gdy Bieliński zło widział w stosunkach społecznych i w charakterze ustroju politycznego. Dla krytyka okcydentalisty opozycja: szczęście – cierpienie była bardziej czytelna niż przeciwstawienie dobra – zła. Odmienne ukierunkowanie ideałów przekładało się na pojmowanie roli pisarza: Gogol poczuwał się do odpowiedzialności przed Bogiem: „Знаю, что дам сильный ответ Богу за то, что не исполнил, как следует своего дела”<sup>52</sup>, Bieliński wskazywał na odpowiedzialność

<sup>50</sup> К. Мочульский, *op. cit.*, s. 67.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 88.

przed ludźmi: „Publiczność wybaczy pisarzowi książkę słabą, ale nigdy nie wybaczy mu złej”<sup>53</sup>.

Kategorię winy Gogol postrzegał przez pryzmat grzechu. Z tego punktu widzenia wszyscy są winni przed Bogiem, ponieważ wszyscy są grzeszni i jest im niedostępny sens zdarzeń. Koncepcja zbiorowej odpowiedzialności wywodziła się z przeświadczenia o konieczności zdania przed Bogiem relacji ze swoich złych uczynków i zaniedbań. Nie mógł takiego punktu widzenia zrozumieć Bieliński, dla którego pojęcie winy i kary wiązało się ze świadomością prawną i ochroną praw jednostki. Według prawnych koncepcji państwa i społeczeństwa zasada odpowiedzialności zbiorowej była nie do przyjęcia, gdyż otwierała drogę nadużyciom i, jak pisał Bieliński, często karze się jedynie niewinnego<sup>54</sup>.

W myśli Gogola, a także w zdarzeniach z jego życia, widoczna jest cykliczność. Powraca motyw podziału działań na grzeszne i święte, konieczność rozpoznania swojego miejsca w hierarchii społecznej<sup>55</sup>, wertykalnego ukierunkowania uczucia miłości, podejrzliwości wobec rzeczy doczesnych, lekceważenie potrzeb ciała. Świat doczesny układa się w hierarchię, rozpiętą między piekłem a niebem, z człowiekiem pośrodku.

Czas u Gogola ma charakter cykliczny, stąd też jego program reform pozornie jest konserwatywny i reakcyjny. Utożsamienie głoszonych przez Gogola idei z hasłami oficjalnej państwowości, pochwałą „knuta i ciemnoty”<sup>56</sup> nie oddaje głębi religijnej myśli twórcy *Martwych dusz*. Kluczem do zrozumienia istoty przesłania Gogola, a zarazem uchwycenia przyczyn jego klęski, jest zauważenie faktu, iż pisarz porządkował świat i odczytywał jego sens według kodu, który stracił na aktualności w momencie, gdy Rosja weszła na drogę rozwoju historycznego za Piotra I. W latach 40. XIX wieku Gogol jest niezrozumiały, chociaż porusza problemy żywotne dla Rosji, o czym świadczy możliwość odczytania jego dzieł przy użyciu innych kodów, na przykład asemantyczno-asyntaktycznego. Tak właśnie odczytali *Martwe dusze* A. Puszkina, A. Hercen<sup>57</sup> i wielu innych; tak też

<sup>53</sup> Cf. В.Г. Белинский, *Письмо к Гоголю*, s. 712.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 709.

<sup>55</sup> „Каждый хочет быть не тем, что он есть, отсюда путаница, вихрь недорозумений, раздоры и всевозможные пороки”. Cf. К. Мочульский, op. cit., s. 95.

<sup>56</sup> Cf. В.Г. Белинский, *Письмо к Гоголю*, s. 709.

<sup>57</sup> Cf. Д.Н. Овсяннико-Куликовский, op. cit., s. 175–177.

zinterpretował dzieła Gogola Bieliński. Ideał Gogola i budowana na jego fundamentach koncepcja społeczna nosi cechy utopii, wzbogaconej o element mistyczny. Nie jest to w pełni utopia retrospektywna, jak w przypadku słowianofilów, ponieważ Gogol nie odwołuje się do idealnego modelu, który istniał w zamierzczłej przeszłości; wzór dla modelu Gogola znajduje się poza granicami ziemskiej rzeczywistości. Co więcej, obejmuje on swoim zasięgiem cara, przyznając mu szczególną rolę kanalizowania i przekazywania miłości poddanych wzwyż, aż do Cara Niebieskiego: „Там только исцелится вполне народ, где постигнет монарх высшее значение свое – быть образом Того на земле, Который сам есть любовь”<sup>58</sup>. W zamyśle Gogola miłość ludu do cara nie miała skutkować kultem cara, lecz przenosić się wyżej, aż do Boga. Interesujący jest pomysł, iż Rosjanin potrzebuje pośrednika swojej miłości do Boga. Jeśli zauważymy, że zdolność do odczytania zamysłu Bożego i zbliżenia się do ideału miały jednostki najbardziej rozwinięte moralnie, o czystej duszy, to można wywnioskować, iż car charakteryzował się najwyższym stopniem moralnej doskonałości.

Kod asemantyczno-asyntaktyczny, do którego sięgnął Bieliński, powstał już w czasach dekabryzmu i można go odnaleźć, m.in. w *Православным катехизисом* (Православный катехизис) Siergieja Murawjowa-Apostoła: „– По co Бóg stworzył człowieka? – Aby go kochał, był szczęśliwy i wolny. – Dlaczego ruski lud i wojsko są nieszczęśliwe? – Dlatego, że carowie pozbawili ich wolności”<sup>59</sup>. Postawienie w centrum uwagi człowieka i jego szczęścia warunkowało odmienny obraz świata – doczesnego i wiecznego.

Zderzenie kodu semantycznego z asemantyczno-asyntaktycznym, którego przejawy odnajdujemy w dziełach Gogola i Bielińskiego oraz kolejach ich losów, nabrało dramatyzmu wskutek przyspieszenia rozwoju kultury i pytań o jej tożsamość. Bieliński i Gogol odzwierciedlili nie tylko odmienne sposoby porządkowania – kodowania rzeczywistości, lecz także zaprezentowali rozłączne wizje dróg rozwoju rosyjskiej kultury.

<sup>58</sup> Н.В. Гоголь, *Выбранные места из переписки с друзьями*, Санкт-Петербург 2005, s. 47.

<sup>59</sup> Cf. С.И. Муравьев-Апостол, *Православный катехизис* w: *II дум высокое стремление*, сост. И.А. Арзуманова, Москва 1980, s. 78–87 (tłum. М.А.).

### Literatura

- Abassy M., *Od „klerków” do biurokratyzmu – twórczość Mikołaja Gogola*, w: *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, t. VII: *Kultura i polityka*, red. L. Suchanek, Kraków 2008.
- Аксаков С.Т., *История моего знакомства с Гоголем. Со включением всей переписки с 1832 по 1852*, red. Е.А. Смирнова, Москва 1960.
- Bieliński W.G., *Pisma literackie*, przeł. J. Walicka, W. Anisimow-Bieńkowska, oprac. A. Walicki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
- Белинский В.Г., *Статьи и рецензии 1841–1845*, red. С.П. Бычкова, Москва 1948.
- Белинский В.Г., *Статьи и рецензии 1843–1848*, red. В.И. Кулешова, Москва 1948.
- Cassirer E., *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Czaadajew P., *Listy*, wyb., wstęp i oprac. L. Suchanek, przeł. M. Leśniewska, L. Suchanek, Kraków 1992.
- Evdokimov P., *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.
- Galster B., *Mikołaj Gogol*, Warszawa 1976.
- Гоголь Н.В., *Выбранные места из переписки с друзьями*, Санкт-Петербург 2005.
- Гуковский Г., *Реализм Гоголя*, Москва–Ленинград 1959.
- Kościołek A., *Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi: o ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004.
- Кубиков И., *В.Г. Белинский. Жизнь и литературная деятельность*, Москва (s.a.).
- Ланина Е.Е., Ланин Д.А., *Идеи и знаки. Семиотика, философия языка и теория коммуникации в эпоху Французской революции*, Санкт-Петербург 2004.
- Лотман Ю.М., *Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки*, Санкт-Петербург 2000.
- Мочульский К., *Духовный путь Гоголя*, Paris 1934.
- Муравьев-Апостол С.И., *Православный катехизис*, w: *И дум высокое стремление*, oprac. И.А. Арзуманова, Москва 1980, s. 78–87.
- Нечаева В.С., *В.Г. Белинский. Жизнь и творчество 1842–1848*, Москва 1967.
- Овсяннико-Куликовский Д.Н., *Собрание сочинений*, t. 7, Санкт-Петербург 1914.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej*, Kraków 1998.
- Rosner K., *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981.
- Соколов Б., *Гоголь. Энциклопедия*, Москва 2003.
- Uspienski B., *Religia i semiotyka*, wyb., przeł. i przedmową opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 2001.