

# Jerzy Kapuścik

---

## Bankructwo sacrum i triumf pesymizmu : "dziennik szatana" Leonida Andriejewa

---

Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze 8, 31-49

---

1985

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Bankructwo sacrum i triumf pesymizmu. „Dziennik szatana” Leonida Andriejewa

*Jerzy Kapuścik*

## I

Refleksja nad kondycją człowieka w świecie, niedoskonałością jego natury i kruchością jego istnienia wobec sytuacji ostatecznych towarzyszyła myślicielom i filozofom od czasów najdawniejszych. Casus Leonida Andriejewa tym wszakże różni się od innych, że pisarz ten z niezwykłą pasją — nawet jak na warunki rosyjskie w dobie modernizmu — wdał się w dysputę nad problemami egzystencjalnymi. Wiele jego utworów nosi przeto wszelkie znamiona powieści, opowiadania czy dramatu wychodzących od tezy, ale równocześnie — poprzez splot wydarzeń fikcyjnych — konstruujących dowód tej tezy. Charakterystyczne, że w krytyce mówiło się wówczas i pisało o plakatowości, publicystyczności, hiperbolizmie, fantastyce i symboliczności wielu z nich. Wymienione cechy twórczości miały przekonać o niechęci Andriejewa do tradycyjnych sposobów wyrażania własnych poglądów i przekonań światopoglądowych poprzez opisywane wydarzenia<sup>1</sup>.

Pisarz ten nie był filozofem. Jak zaświadcza znający go wiele lat Maksym Gorki, zapas wiadomości autora *Judasza Iskarioty* był w tym zakresie dość skąpy<sup>2</sup>. Wszelako cała twórczość potwierdza jego dążenie do rozwiązania zagadki człowieka uwikłanego w paradoksy otaczającej go rzeczywistości. W stawianiu sobie podobnego celu nasz autor nie był odosobniony. Znane są bowiem koncepcje, głównie symbolistów rosyjskich, upatrujące możliwość dotarcia do prawdy o człowieku i świecie bądź to w religii chrześcijańskiej, bądź też w teozofii, a zwłaszcza — później nieco — w antropozofii. Andriejew daleki był od wszelkiej doktrynalizacji poglądów, ale doskonale odczuwał antynomiczność sytuacji egzystencjalnej człowieka, dostrzegał — być może nawet w sposób bar-

<sup>1</sup> O współlistnieniu owych cech w twórczości Andriejewa pisze K. Czukowski: К. Чуковский: *О Леониде Андрееве*. С.-Петербург 1911.

<sup>2</sup> *Книга о Леониде Андрееве*. Петербург—Берлин 1922, s. 10. G. Czulkow, który również wypowiada się tu o pisarzu, potwierdza jego nieznamość historii filozofii (s. 70).

dziej wyostrzony niż Dostojewski — jego zagubienie, ograniczoność rozumu i bezsens wszelkich ludzkich poczynań. Problematykę twórczości tego pisarza doskonale ilustruje jego pogląd:

Są takie chwile, kiedy widzisz dwie prawdy dwóch światów, przeciwnych sobie i wrogich. W takich chwilach człowiek czuje, że wszystko jest fałszem, albo że wszystko jest prawdziwe i sprawiedliwe, i że w świadomości człowieka nie ma prawdy absolutnej.<sup>3</sup>

Wytwarzane przez rozum ludzki idee Boga i Szatana, duszy ludzkiej i wszechświata, stanowiące podstawowe zagadnienia metafizyki tradycyjnej, Andriejew na swój sposób rozwijał i wzbogacał o nowe elementy przeniknięte własną artystyczną, subiektywną wizją świata. Wyznał kiedyś Gorkiemu:

Wiem, że Bóg i Diabeł są tylko symbolami, ale wydaje mi się, że życie ludzkie, jego sens polega na tym, aby w sposób bezgraniczny, nieskończony poszerzać te symbole, dając im pożywkę z krwi i ciała świata.<sup>4</sup>

Zadanie pisarza, według autora *Myśli*, polega więc na oderwaniu się od empirii i pogrążeniu w świecie wyabstrahowanym, zachowującym jedynie luźne powiązania z realną rzeczywistością.

Ludzie stają się dla mnie interesujący od momentu, gdy zaczyna się o nich pisać historię, a więc kłamstwo, czyli tę naszą jedyną prawdę

— stwierdził znamienne Andriejew<sup>5</sup>. Ze zdumiewającym uporem i konsekwencją bronił on stworzonej przez siebie metody twórczej, ignorując zastrzeżenia i napastliwe nieraz uwagi wypowiedane o niej przez realistów, jak i symbolistów. Dla jednych był on zdegenerowanym realistą, dla drugich niedostatecznym symbolistą. Jego twórczość, poczynając od *Bargamota i Garaški* — utworu utrzymanego jeszcze w tonacji „współczującego humanizmu” *Biednych ludzi* Dostojewskiego, na *Dzienniku Szatana* kończąc, stanowi oryginalną dysputę myśliciela i pisarza w jednej osobie ze światem, którego on zrozumieć nie może, aczkolwiek nieustannie dąży do odnalezienia możliwej, lecz nie istniejącej harmonii, do wyprowadzenia jedynej, niezmiennej formuły odnoszącej się do losu człowieka w świecie. W swych próbach rozumowego, intelektualnego ogarnięcia kondycji ludzkiej doszedł on do przerażających, wyabstrahowanych z realiów schematów, które potwierdzają autorskie przekonanie o ingerencji Szatana, sił infernalnych w egzystencję jednostki. Odwieczne idee Boga i Szatana, harmonii i chaosu, światłości i ciemności,

<sup>3</sup> Cyt. według: W. Andriejew:  *Dzieciństwo*. Warszawa 1966, s. 244. Dialektykę owych dwóch prawd omawia W. Lwow-Rogaczewski w ciekawym studium: *Две правды. Книга о Леониде Андрееве*. С.-Петербург 1914.

<sup>4</sup> *Книга о Леониде Андрееве...*, s. 35 (tłum. moje — J. K.).

<sup>5</sup> Tamże, s. 86.

dobra i zła były dlań bowiem, jak sam stwierdził, symbolami wymagającymi zgłębienia, obleczenia w „ciało i krew świata”.

Światopogląd Andriejewa determinował, rzecz jasna, określoną wizję artystyczną, nie ograniczającą się do ram opisu realistycznego, lecz przybierającą często postać dyskursu filozoficznego, moralitetu, koszmaru socjologicznego. Krzyk rozpacz, podniosła retoryka, wyostrome spojrzenie na świat, hiperbola i fantastyka — to najczęściej spotykane w jego twórczości środki wyrazu, zdradzające wpływ romantyzmu. Przekonanie o odrębności literatury od życia, o kreacyjnym charakterze sztuki słowa i wolności pisarza nie sięgało wprawdzie tak daleko, jak u romantyków (u Andriejewa pierwiastek racjonalny kształtuje wizję), tym niemniej świadczyło o próbach przełamania barier estetycznych uniemożliwiających stawianie przez literaturę pytań natury uniwersalistycznej, ponadczasowej. Stąd też realizm Andriejewa koegzystuje z abstrakcją, tworząc oryginalną symbiozę natury i fantastyki, plastyki i wymysłu, a wszystko to zdaje się zaprzeczać schematowi opracowanemu przez T. Ribota, który wyodrębnił dwa przeciwstawne typy wyobraźni: plastyczną i abstrakcyjną. Należy jednak pamiętać o dążeniu autora *Saszki Żegulowa* do połączenia prawdy życia (a to może zapewnić opis realistyczny, plastyczny właśnie) z dociekaniem natury metafizycznej. Metafizyka bowiem jest dlań naturalną potrzebą umysłu, szukającą wsparcia w świecie realnym, empirycznym.

Pisarstwo Andriejewa, będące w gruncie rzeczy kwintesencją niewiary i rozpacz, wyrosło na gruncie idącej przez całą Europę fali sceptycyzmu i rozczarowania, która ogarnęła wiele umysłów dostrzegających pesymistyczne podstawy deterministycznej naukowości, bankructwo idei, pozytywnych przekonań, wierzeń i ideałów. Stąd bierze się niezwykle moda na Hartmanna i Schopenhauera — „ojców” pesymizmu europejskiego, a także tych twórców, którzy w większej lub mniejszej mierze stali się kontynuatorami ich idei. Związki Andriejewa z epoką są więc nazbyt silne, by ich nie dostrzec. Chodzi tu bowiem nie tylko o zbieżność jego postawy światopoglądowej z estetyką modernistów, ale także o ukazywanie przezeń paradoksalności świata konstатовanej jako rezultat sprzecznej i przewrotnej natury psychicznej człowieka. Równocześnie jeśli moderniści usiłowali przenieść ciężar odpowiedzialności z jednostki ludzkiej na porządek świata — wielce niedoskonały i absurdalny, to Andriejew interpretował człowieka w duchu humanizmu antropocentrycznego. Jego twórczość, przynosząca konsekwentną teorię pesymizmu, nie była więc jedynie daniną złożoną określonej modzie literackiej okresu, lecz wyrastała z głębokich przemyśleń pisarza.

## II

Napisany pod koniec życia i opublikowany w 1921 roku w Helsingforsie *Dziennik Szatana* jest utworem zarówno wieńczącym drogę twórczą Andriejewa, jak i oryginalnym testamentem, w którym odnaleźć można wiele motywów, myśli i uogólnień obecnych już we wcześniejszych opowiadaniach i dramatach. Autor przywiązywał doń wielkie znaczenie, miała to być niejako suma jego rozmyślań o człowieku i świecie, ale zamierzeń tych nie było mu sądzone doprowadzić do końca. Pozostał *Dziennik Szatana* utworem mało znanym przeciętnemu czytelnikowi, a także nie docenionym przez krytykę, która zaledwie skwitowała jego pojawienie się kilkoma niewiele znaczącymi uwagami. Wydaje się również, że taki los spotkał tę powieść ze względu na anachroniczność zawartych w nim treści, które w dobie wielkich przemian społeczno-politycznych nie mogły już znaleźć szerokiego odzewu.

Andriejew od dawna nosił się z zamiarem nakreślenia szerokiego obrazu będącego uogólnieniem sytuacji człowieczej. W odróżnieniu od znanego dramatu *Życie Człowieka*, w *Dzienniku Szatana* obraz ten powstaje pod piórem prowadzącego zapiski diabła, ucłowieczonego pod postacią miliardera amerykańskiego Wanderhoda, który ów obraz ziemski kreśli „z zewnątrz”, stojąc poza światem, jego troskami i codziennością. Rola tego bohatera jest dwojaka: z jednej strony ma on dać „zobiektywizowany” portret ziemskiego padołu z punktu widzenia Infernum, z drugiej zaś — paradoksalne — wskazać ludziom możliwość osiągnięcia szczęśliwości przez rozumne spożytkowanie ofiarowanych im przezeń trzech miliardów dolarów. Wkrótce jednak wychodzi na jaw przewrotność intencji Szatana, który w istocie pragnie raczej poigrać z człowiekiem, pośmiać się z jego słabości i przywar, ujawniając przy tym cały bezsens i jałowość jego egzystencji. Wykazuje on ponadto całkowity brak rozeznania co do potrzeb i oczekiwań ludzi i w rezultacie daje się opętać przez złe moce ziemskie, które uosabiają w powieści Tomasz Magnus i jego kompani. W przeciwieństwie do Szatana — ci ostatni mają już gotowy scenariusz działania. Ich program zmierza do utrzymania w ryzach ludzkiej woli, do czynienia człowieka niezdolnym do przeciwdziałania złu i nieprawościom. Konfrontacja dwóch postaw — obojętności i nienawiści — oto ogniwo, wokół którego rozgrywiają się wydarzenia powieściowe.

Nie mniej istotne jest tło tych wydarzeń. Nie jest dziełem przypadku, że Andriejew — w swym dążeniu do nadania uniwersalnego znaczenia wypowiedzianym przez bohaterów poglądom — jako miejsce akcji powieści wybrał Rzym. Wieczne Miasto symbolizuje tu ciągłość historii ludzkości, zyskuje rangę jej mitycznego praźródła, a zarazem stanowi ilustrację powtarzającego się w nieskończoność schematu: stwo-

zenie — zniszczenie — stworzenie. Równocześnie, by posłużyć się sformułowaniem Eliadego<sup>6</sup>, można tu mówić o symbolice środka świata, który jakkolwiek zostaje tu odarty ze swej treści religijnej, ma jednak znaczenie uogólnienia naszych potocznych pojęć o nowoczesnej cywilizacji biorącej swój początek na Półwyspie Apenińskim. Za podobną interpretacją przemawia nie tylko przejawiony przez autora lekceważący stosunek do empirii, faktu, historii, lecz także ubóstwo sztafażu, który w jego pojęciu mógłby wypaczyć ideę *Dziennika*. Rzym — widziany oczami Szatana — to nie uosobienie potęgi ducha i nieśmiertelności myśli ludzkiej, lecz centrum zdeprawowanej cywilizacji urągającej zdroworozsądkowym zasadom etyki i moralności.

Materiał historyczny traktuje więc autor dość swobodnie i dowolnie, czyniąc zeń użytek, w sposób dość przewrotny, jedynie wówczas, gdy pragnie zilustrować własne przekonania. Wedle koncepcji Andriejewa bowiem tylko dwie siły zdolne są przeniknąć do istoty tego, co istnieje. Obie dotyczą sfery psychiki ludzkiej: nieświadomości i podświadomości. Są one, według niego, podstawą działalności duchowej człowieka, określają jego wyobrażenia o świecie, przeżycia i zachowania. Zbiorowa nieświadomość, kształtowana przez tysiąclecia, dostrzegana już przez Schopenhauera i Nietzschego, a uczyniona w późniejszym czasie, jak wiadomo, jednym z najważniejszych elementów teorii archetypów Junga, w twórczości Andriejewa odgrywa rolę bodaj najważniejszą<sup>7</sup>. Rozdzwięk między świadomością a nieświadomością oznacza dlań niemożność zrozumienia obiektywnych i konkretnych zjawisk bez odwoływania się do wielowiekowego doświadczenia konstytuującego psychikę ludzką. Znacznie wyżej stoi ów drugi czynnik: nieświadomość. Od jego bowiem docenienia i zrozumienia zależy możliwość oddziaływania na rzeczywistość, kształtowania jej zgodnie z wolą i zdrowym rozsądkiem. Historia zatem jako zespół faktów zaistniałych obiektywnie ma dla Andriejewa znaczenie tylko w tym sensie, że wpływa — niezależnie od woli człowieka — na jego konstrukcję psychiczną, formuje jego nieświadomość. Stąd też zapewne bierze się przekonanie autora o istnieniu dwóch światów, dwóch prawd: prawdy obiektywnej, podlegającej weryfikacji za pomocą doświadczenia, oraz prawdy ukrytej pod powłoką rzeczywistości widzialnej i odczuwanej. Ta druga, irracjonalna sfera bytu, była bliższa autorowi *Otchłani* aniżeli pierwsza. Jej istoty — jeszcze przed Szatanem — pragnęli dociec inni bohaterowie Andriejewa, między innymi: bez-

<sup>6</sup> M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1974, s. 61—70.

<sup>7</sup> Na fakt zbieżności poglądów Andriejewa z psychoanalizą Junga po raz pierwszy zwrócił uwagę L. Karancsy: *Л. Андреев о психологическом изображении*. „Slavica” 1972, nr 12, s. 91—104. Badacz ten wszakże słusznie dodaje, że podobieństwo wniosków, do jakich obaj dochodzą, świadczy nie tyle o wzajemnej zależności jednej teorii od drugiej, ile wiąże się z określonymi ogólnymi tendencjami rozwoju nauki i literatury, częstokroć krzyżującymi się (s. 99).

imienni bohaterowie *Sciany, Anatemy*, autorzy pamiętników z *Czerwonego śmiechu*, pop Wasyl Fiwejski.

Szatan, zstąpiwszy na ziemię i przyoblekłszy się w ciało miliardera z Illinois, Henry Wanderhooda, jest świadom istnienia owych dwóch sfer rzeczywistości, doskonale wyczuwa bezsilność człowieka wobec spraw ostatecznych. Słabość ludzka, w jego rozumieniu, wynika z nieświadomości istnienia zamkniętego kręgu egzystencji. Życie ludzkie przypomina bohaterowi kubeł na śmieci, a więc stanowi zaprzeczenie nieskalanego prapoczątku, jest ono w gruncie rzeczy jednym wielkim kłamstwem i nieporozumieniem:

Здесь все тащат друг друга в суд: живые мертвых, мертвые живых, История тех и других, а Бог — Историю — и эту бесконечную клязу, этот грязный поток лжесвидетелей, лжеприсяг, лжесудей и лжемошенников Я принял за игру бессмертных? Или Я не туда попал? Скажи мне, уважаемый туземец: куда ведет эта дорога? Ты бледнеешь, твой палец, дрожа, указывает на что-то... ах, это мусорный ящик!<sup>8</sup>

Przybysz z piekieł, nabierając stopniowo cech ludzkich i uczestnicząc w tym feerycznym tańcu śmierci trwającym w zamkniętym kręgu doczesności i powszedniości, zaczyna pojmować zbieżność losu własnego i człowieka:

Видишь, какая это бессмыслица и ложь, в которой мы танцуем с тобою.  
(s. 323)

W innym zaś miejscu stwierdza on:

Так больно и страшно быть одному в этой жизни, когда все выходы из нее закрыты.  
(s. 350)

Twierdzi, że człowiek jedynie powiela ustalone schematy postępowania, w jego postawach powtarzają się stale te same sytuacje, doprowadzając go do przekonania o bezwyjątkowości położenia, do pesymizmu. Powracający stale w rozmyślaniach Szatana motyw źródeł zła i bezeceństw, urastający do rangi lejtmotywu utworu, wyrażają najpełniej jego słowa:

Били нас и будут бить, били мы Христа и будем бить... Ах, горька наша жизнь, почти невыносима.  
(s. 350)

W życiu ludzkim, jawiącym się bohaterowi *Dziennika Szatana* jako pasmo bezprzykładnych, absurdalnych czynów i gestów, brakuje momentów jaśniejszych, bardziej uroczystych i odświętnych. Powtarzanie

<sup>8</sup> Л. Андреев: *Повести и рассказы в двух томах*. Т. 2. Москва 1971, s. 324. Dalej w tekście, cytując fragmenty z *Dziennika Szatana* na podstawie tego wydania, podajemy w nawiasie stronę.

przez człowieka wciąż tych samych, narzuconych przez zbiorowość wzorców zachowań i sytuacji ignorujących nakazy religijne doprowadza go w rezultacie do pesymistycznej wizji egzystencji na ziemi<sup>9</sup>. Z perspektywy zaświatów, z punktu widzenia przybysza „stamtąd” wydaje się ona nieautentyczna, obłudna i nieprawdziwa. Jednym ze szczególnych przejawów owej nieautentyczności jest, twierdzi Szatan, życiowy pragmatyzm, doraźna użyteczność postępów człowieka. Jego jałowy praktycyzm i codzienna walka o byt odbierają możliwość zrozumienia sedna egzystencji, spraw ostatecznych. Oto przykład domniemanych pytań, jakie mógłby on zadać tajemniczemu przybyszowi, gdyby ten ujawnił się:

Откуда Я? Каковы порядки у нас в аду? Существует ли бессмертие, а также каковы цены на каменный уголь на последней адской бирже?

(s. 272)

Odkrycie właściwego oblicza świata, w którym funkcjonują jedynie dwa pojęcia o istnieniu — życie i śmierć — oto zadanie, jakiego podejmuje się uczyłowieczony Szatan, którego dziennik ma charakter dysputy filozoficznej z sobą samym, a także z domniemanym czytelnikiem<sup>10</sup>.

Płonność wspomnianych zamierzeń rychło jednak wychodzi na jaw, gdy u jego boku znajdują się dwaj sprytni oszuści — Tomasz Magnus i Kardynał X. Są to ludzie pozbawieni skrupułów, a równocześnie znający doskonale naturę człowieka, jego dążenia i oczekiwania. Pierwszy z nich swą nienawiść do ludzkiej masy opiera na przekonaniu, że jest ona bezwolna i podatna na oddziaływanie jednostek silnych, bezkompromisowych, przedkładających cele nadrzędne nad tymczasowe, doraźne<sup>11</sup>. Jeśli więc w postawie Szatana dostrzec można beznamiętną kon-

<sup>9</sup> Por. uwagi ogólne Eliadego o historii świętej: *Sacrum, mit...*, s. 117. Warto tu przy sposobności zwrócić uwagę na zbieżność wniosków na temat natury ziemskiego bytowania, jakie wyciągają Szatan i Roquentin — bohater *Młodości* J.-P. Sartre'a. Pomijając wszelkie odniesienia czasowe i artystyczne różnicujące oba utwory, nie sposób wszak nie zatrzymać się na chwilę nad stwierdzeniem Roquentina o nieobecności sacrum w życiu człowieka, o beznadziejności codziennej egzystencji, wyzutej z chwil doskonałych, o pustce wszelkiej nadziei na nadejście chwil bardziej uroczystych i doniosłych.

<sup>10</sup> Nasuwa się tu nieodparcie analogia z późniejszym poglądem M. Heideggera o autentyczności bycia-w-stronę-śmierci (*das Sein-zum-Tode*), które jest równocześnie odkryciem prawdziwego „wymiaru egzystencjalnego”, skłaniającego człowieka do ucieczki w codzienność, a więc w jałowość i nieautentyczność. Zob.: K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 131 i n., a także: А. Л. Григорьев: *Леонид Андреев в мировом литературном процессе*. „Русская литература” 1972, № 3, s. 194—195.

<sup>11</sup> Magnus jest niewątpliwie spadkobiercą wielkich buntowników Andriejewa z wcześniejszych jego utworów: Kierżencewa z *Myśli*, Anatemy, Wasyla Fiwejskiego, bohatera *Moich zapisków* i innych. W swej nienawiści dla tłumu, kulcie siły, jaką dysponują jednostki wyjątkowe, stojące ponad zbiorowością, a zatem mające jakoby prawo dyktowania zasad moralnych, Magnus równocześnie ucieleśnia supranaturalistyczne poglądy Th. Carlyle'a — filozofa angielskiego, zdecydowanego przeciwnika egalitaryzmu.



templację nad losem człowieczym, to w charakterze Magnusa uderza siła jego woli — woli przetworzenia ludzi w słabych i posłusznych „królików”:

Я обещаю кроликам, что они станут львами... Видишь ли, кролик не выносит ума. Если кролика сделать умным, он повесится от тоски. Ум — это логика, а что хорошего может обещать кролику логика? [...] Ему надо или обещать бессмертие за небольшую плату... или земной рай.

(s. 391)

Utopijnemu przekonaniu Szatana, że człowieka można uczynić dobrym, Magnus przeciwstawia — na wzór Iwana Karamazowa, autora *Legandy o Wielkim Inkwizytorze* — pesymistyczny pogląd udowadniający zbyt silne zakorzenienie się zła w człowieku, zbyt dużą jego odporność na reedukację, zapędy odnowicielskie i propagowanie nowych idei:

[...] вы алхимик из Евангелия —owiada do Wanderhooda — берете свинец и хотите превращать в золото.

To metaforyczne stwierdzenie, pełne rezygnacji i niewiary w ludzi, zostaje spotęgowane przez inne, wyrażone wprost:

Ему нужны тюрьмы и эшафот.<sup>12</sup>

(s. 284)

Widać, że ludzkość jest dla Magnusa odrażająca, jej uczynki są dlań ilustracją stopniowej degradacji i upodlenia człowieka. Nie ma żadnych szans powodzenia filantropijny plan Wanderhooda wyprowadzenia ludzi z kotła, jakim jest życie, za pomocą pieniędzy mających rzekomo ułatwić wywoływanie wojen i rewolucji. Znamienna jest w tym kontekście opowiadka Magnusa o pewnym człowieku, który zabłądziwszy w lesie, dostał się w ręce dzikiego plemienia kultywującego pogański obyczaj nakazujący czynić ofiary z ludzi. Ów człowiek dopatrując się w tym pierwiastka antyhumanitarnego i protestując przeciwko okrutnemu obrzędowi, sam jednakże dokonał mordu na młodym chłopcu w przeświadczeniu, że bierze tym samym na siebie winy członków plemienia, nieświądomych własnej głupoty. Autor tej historii dodał na koniec:

[...] человеческое безумие очень заразительно,

(s. 354)

<sup>12</sup> Owa niewiara Magnusa może być z pewnością odczytana jako jeszcze jeden odzew autora *Dziennika Szatana* na druzgocącą krytykę jego twórczości wyrażoną w zbiorze *Литературный распад*, wydanym w 1908 r. przez krytyków marksistowskich, w tym A. Łunaczarskiego. Ów zbiorek przyczynił się do zdecydowanego poróżnienia się Gorkiego z Andriejewem. Zob. szerzej na ten temat: Л. Силард: *Мои записки Л. Андреева. К вопросу об истории оценок и полемической направленности повести*. „Studia Slavica”. Budapest Akadémiai Kiado 1972, s. 330—342.

dając tym samym do zrozumienia, że normy moralne ustanawiane przez ludzi mają charakter względny i jedynie z rzadka pozostają w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem. Pytanie zatem, jakie stawia on swemu antagoniście, brzmi: Gdzie należy doszukiwać się granicy tego, co ludzkie? Przekonany o odwiecznym współistnieniu dobra i zła, o ich wewnętrznej dialektyce i względności oceny uczynków człowieka, Magnus odrzuca zakusy Wanderhoda na ustanawianie innych zasad, na głoszenie nowych norm porozumienia między ludźmi. Równocześnie opowiedziana przezeń historyjka, mająca bezpośrednie odniesienie do bezsensownej misji fałszywego miliardera, podkreśla przekonanie Magnusa o bankructwie idei ofiarnictwa<sup>13</sup>.

Ten zwolennik relatywizmu przekonany jest o priorytetowym znaczeniu woli ludzkiej, pojmowanej tu jednak nie w znaczeniu irracjonalnym, schopenhauerowskim, lecz jako rozum praktyczny, dyktujący normy prawne i stojący ponad nimi. Wolę przejawiać mogą wszak tylko jednostki wybitne, a więc nieliczne. Ich dokonania o charakterze incydentalnym znacznie wykraczają poza szarżyznę i jałowość życia, w jakim ludzkość tkwi od dwóch tysięcy lat, posiłkując się procentami przynoszonymi przez srebrniki Judasza. Najwyższym przejawem woli geniuszy może być — wedle Magnusa — sztuka, której kolebką są Włochy. Sztuka, stojąca ponad życiem i mająca służyć jako ucieleśnienie najszlachetniejszych idei, nie spełnia jednak swych zadań. Przyczyną tego stanu rzeczy jest odwieczne lekceważenie przez ludzi wszelkich nauk płynących z dzieł wielkich mistrzów słowa, pędzla i dłuta. Pozwala to utrzymywać nas — stwierdza Magnus — w przeświadczeniu, iż ludzkość w swej masie zawsze zbeszczeszcza wzniosłe idee, szlachetne porywy myśli, toteż zalicza on ją do kategorii zwierząt:

Начинает гений, а продолжает и кончает идиот и животное... Начало любви, начало жизни, начало Римской империи и великой революции — как хороши все начала! А конец их? И если отдельному человеку удавалось умереть так же хорошо, как он родился, то массы, массы, Вандергуд, всякую литургию кончают бесстыдством.

(s. 376)

Generalnie więc uczynki ludzkie zasługują na potępienie, wzbudzają odrazę i niechęć do współtworzenia tego, co w ostatniej instancji okazuje się absurdalne i bezsensowne. Temu przekonaniu Andriejewowskiego nihilisty towarzyszy równocześnie swoista wiara w ludzi, którzy mo-

<sup>13</sup> Zwraca tu uwagę, jak również w innych fragmentach *Dziennika*, podobieństwo idei głoszonych przez Magnusa z poglądami Iwana Karamazowa, podającego w swych dociekaniach filozoficznych w wątpliwość zasadność ofiary Chrystusa w świecie, który po wielowiekowym ignorowaniu jego nauki trwa nadal tylko dzięki „cudowi, tajemnicy i aurytetycie”. Obłąd ateisty Iwana z *Braci Karamazow* stanowi jedyne wyjście z koszmaru „przeklętych problemów” dla bohatera wspomnianej opowiadki Magnusa, jak również dla samego Szatana w końcu powieści.

gą okazać się zdolni zadośćuczynić jego pragnieniu, służąc jako bezwolne narzędzie pozwalające mu objąć władzę nad światem. Władza ta, sprowadzająca się w istocie do negacji i niszczenia wszystkiego, co zostało stworzone ręką człowieka, stanowić ma jednocześnie rękojmię „właściwego” spożytkowania bezmyślności i ograniczonej tłumy:

Ты знаешь, что от соединения правды с ложью получается взрыв? — запутuje Magnus — Я хочу соединять. Я ничего не буду делать сам: я только кончу их работу [...] Мы приведем в движение всю землю, и миллионы марионеток послушно запрыгают по нашему приказу [...] Я не могу допустить, чтобы всякая двуногая мразь также называлась человеком. Их стало слишком много, под покровительством докторов и законов они плодятся, как кролики в садке [...] Я их ненавижу. Мне становится противно ходить по земле, которой овладела чужая, чужая порода. Надо на время отменить законы и пустить смерть в загородку. Впрочем, они сделают это сами.

(s. 390)

Ten niezwykle surowy sąd o ludzkości, w którym wyczytać można z pewnością zapowiedź późniejszych dogmatów nazistowskich, opiera się bez wątpienia na naukach Nietzscheańskiego Zaratustry — burzyciela starej i głosiciela nowej moralności.

Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem

— rzecze Zaratustra<sup>14</sup>, w innym zaś miejscu utrzymuje on:

Człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno.<sup>15</sup>

Magnus natomiast zapytuje Wanderhoda:

Когда ты видишь горбатого, ты бросаешь ему лиду, чтобы он дальше таскал свой горб, да? А я хочу уничтожить его, убить, сжечь, как кривое полено.

(s. 389)

Bunt Magnusa, mający swe korzenie w amoralizmie Nietzschego, dopuszczający względność tego, co dobre i złe w myśl zasady „cel uświęca środki”, zmierza ku przewartościowaniu pojęć o człowieku, jako jednostce wymagającej miłości i współczucia, w ich przeciwieństwo. Podstawą tych stwierdzeń jest przekonanie o nierówności ludzi, ich słabości i bezwoli. I znów powstaje skojarzenie z Zaratustrą, który twierdzi:

Ludzie jednakowymi nie są, tak mówi mi sprawiedliwość. I czego ja chcę, tego im chcieć nie wolno.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1904, s. 9.

<sup>15</sup> Tamże, s. 59.

<sup>16</sup> Tamże, s. 175.

Wola Nietzscheańskiego proroka jest więc czymś, co ma usprawiedliwiać czyny dotychczas uważane za niemoralne, paradoksalne i niehumanitarne. Podobnie rzecz się przedstawia z Andriejewowskim amoralistą, który wolę własną uczynił jedynym kryterium prawdziwej moralności, sankcjonującym czyny okrutne i wrogie człowiekowi<sup>17</sup>.

Ważne miejsce w konstrukcji akcji dramatycznej *Dziennika Szatana* zajmuje motyw Marii-Madonny — postaci będącej, wedle przekonania Szatana, uosobieniem nieziemskiej piękności i wszelkich cnót. Maria, rzekoma córka Magnusa, staje się dlań obiektem pożądań sprawiającym równocześnie, że jego dusza diabelska, pełna sceptycyzmu i obojętności wobec ludzi, zaczyna nabierać właśnie cech ludzkich. Dzięki uczuciu, jakie żywi dla Marii, Szatan stopniowo zapomina o misji, z jaką zstąpił na ziemię, zaczyna identyfikować się z człowiekiem i dostrzegać urodę życia, jaką odczuć może tylko ten, kto poznał, czym jest miłość i oddanie dla drugiej osoby. Owa milcząca i wyniosła kobieta otoczona jest nimbem niezwykłości, tajemniczości, bóstwa niemal:

Ее необыкновенный образ был воплощением такого всеобъемлющего смысла, что всякое мудрое слово становилось бессмыслицей

(s. 291)

— twierdzi Szatan. Miłość, którą odwzajemnia mu Maria, jest odbierana przezeń jako litość uczłowieczonego bóstwa dla bezbronnego, skazanego na utrapienia i męki samotności człowieka:

Твое бессмертие, Мадонна, откликнулось на бессмертие Сатаны и из самой вечности протягивает ему эту кроткую руку? Ты, обожествленная, не узнала ли друга в том, кто воочеловечился? Ты, восходящая ввысь, не прониклась ли жалостью к нисходящему?

(s. 336)

Nadzieje Szatana na odrodzenie duchowe dzięki miłości nie zostają spełnione. W sprytnie uknutej przez Magnusa intrydze Maria okazuje się narzędziem w jego rękę, swoistym zwiastowaniem cudu. Równocześnie dla obu bohaterów staje się ona probierzem prawdziwości teorii Magnusa utrzymującego, że połączenie prawdy z kłamstwem daje wybuch. Wyjaśnijmy to: posłuszny woli awanturника jest Wanderhoofd wówczas, gdy ma otrzymać nagrodę w postaci ręki Marii, a więc spełniony ma zostać cud (połączenie pierwiastka transcendentnego, boskiego

<sup>17</sup> Jeśli źródła poglądów Magnusa — „filozofa” można doszukiwać się w amoralizmie bohatera *Notatek z podziemia* Dostojewskiego i wypowiedziach Zaratustry, to biorąc pod uwagę jego charakter i uczynki, możemy odnaleźć wiele cech wspólnych łączących go z lubieżnym Fiodorem Karamazowem i postacią Trirodowa z powieści F. Sołoguba *Trupie czary* (*Навьи чары*). Ten ostatni, podobnie jak Magnus, głosi pochwałę okrucieństwa, krzewienia zła i upojenia widokiem cierpień zadawanych innym.

z ziemskim, przemijającym)<sup>18</sup>. „Wybuch” Wanderhoda następuje wtedy, gdy obiecany mu „cud” okazuje się nędzną kreaturą. Ta prawda ostateczna, skonfrontowana z wcześniejszymi wyobrażeniami o Marii jako ziemskim wcieleniu Madonny, które okazały się kłamstwem, stanowi dla bohatera szok, czyni go biernym instrumentem woli silniejszego i przebieglejszego odeń Magnusa. Przeobrażenie Marii z istoty uduchowionej i niezwyklej w kobietę rozpustną, nurzającą się w nieprawościach i grzechu — to nie tylko zdemaskowanie świata irracjonalnego, dostępnego marzeniom, lecz także zjadliwy sarkazm wobec świata przyziemnego, upadłego i ułomnego<sup>19</sup>.

Кто не обманется, встретив Мадонну?

(s. 401)

— pyta Magnus, będąc równocześnie niezbitcie przekonany o triumfie własnej teorii przyjmującej, że cud w warunkach ziemskiego bytowania może mieć jedynie charakter pułapki, a więc kłamstwa.

Na marginesie warto odnotować, że poglądy owego awanturnika z pełnym uzasadnieniem można odczytać jako ostatnią już polemikę Andriejewa z Gorkowowską „wzniosłą ułudą”, indeterminizmem i ufnością w triumfy myśli. Pojmowanie człowieka jako istoty pozbawionej jakichkolwiek perspektyw na przyszłość, a jednocześnie pogrążonej w piekło codzienności świadczy natomiast o zbliżeniu stanowisk autora *Dziennika Szatana* i twórcy *Straszного świata*. Obaj oni — Andriejew i Błok — wykorzystując umowność i symbolikę postaci i zdarzeń, konstatują kruchość i bezsens egzystencji. Jak Arlekin (*Buda jarmarczna*), widząc „niewidzialną dal” i usiłując zanurzyć się w nią, rozrywa zwykły malowany karton wyobrażający rzekomo ów wymagowany świat, tak Szatan również przekonuje się o zgubnej roli marzenia o życiu pełnokrwistym i szczęśliwym dzięki miłości<sup>20</sup>. Nieuchronna jego klęska po-

<sup>18</sup> Nietrudno zauważyć, że bohaterka *Dziennika Szatana*, podobnie jak kobiety u Dostojewskiego, odgrywa rolę probierza postaw ludzkich, dokonując ich polaryzacji, a także — co równie istotne — występuje w charakterze kary lub nagrody, w tym przypadku nagrody i kary równocześnie. Warto dodać, że motyw zmienności osobowości kobiety, znany Andriejewowi z twórczości ulubionego przezeń Goyi, spotykamy już w opowiadaniach *Ściana* i *Kłamstwo* (1900—1901), a zwłaszcza w dramacie *Czarne maski*. Zob.: M. Cymborska-Leboda: *Z obserwacji nad poetyką Czarnych masek L. Andriejewa*. „Slavia Orientalis” 1977, nr 1, s. 33—46.

<sup>19</sup> Owa dwutorowa krytyka świata realnego i nierealnego świadczy o zbieżności światopoglądu Andriejewa i Błoka (*Buda jarmarczna*, *Tańce śmierci*). Nie jest to tylko zbieżność przypadkowa. Jak zaświadcza W. Bezzubow, analogie te są znacznie bardziej dalekosiężne; zob.: В. И. Беззубов: *Александр Блок и Леонид Андреев*. В: *Блоковский сборник*. Тарту 1964, s. 226—320.

<sup>20</sup> Różnica podstawowa między Andriejewem i Błokiem tkwi w sposobie kreowania świata artystycznego. To, co u Błoka jest ukryte w postaciach, opisach i zdarzeniach, w sposób nienatarczywy sugerowane, u Andriejewa przyjmuje po-

niesiona z ręki nihilisty nie tylko pogłębia wymowę ideową utworu (nawet siły infernalne są bezradne wobec zła, jakie rozplenilo się na ziemi), lecz również potwierdza bezpłodność jakichkolwiek poczynań zmierzających do zmiany człowieka i świata.

To ostatnie przekonanie, sprowadzające się do akceptacji istniejącego status quo, najlepiej wyraża Kardynał X. — poniekąd współnik Magnusa, gdyż obaj wyznają zasadę ignorowania potrzeb i oczekiwań człowieka. Ten zawzięty przeciwnik racjonalizmu, samodzielnego myślenia i wszelkiej filozofii, przypominający — nie tylko zewnętrznie — Wielkiego Inkwizytora, z *Braci Karamazow*, przejawia wielką błyskotliwość umysłu i siłę oddziaływania na rozmówcę. Podstawowy zrąb jego rozumowania opiera się na stwierdzeniu, że wolna wola dla człowieka jest równoznaczna ze śmiercią, że szczęście jego zawiera się w nauce Kościoła, który najlepiej zna ludzkie potrzeby i dążenia. Zadaniem Kościoła, jak powiada Kardynał X., jest krzewienie miłości do bliźniego, albowiem miłość jest równoznaczna ze współczuciem, które z kolei osłabia siłę. Racjonalizm jest dlań źródłem mądrości, która wszakże za małą ma siłę przebicia w tym świecie bez reguł i zasad, a tylko uczucie czyni człowieka szczęśliwym<sup>21</sup>. Pośsuwając ludziom wiarę w życie wieczne, szczęśliwość, a więc cele, których nie da się osiągnąć na ziemi, a równocześnie mając na podorzędziu mocny argument — wizję wyzwalającą z trosk śmierci — Kościół jest wszechpotężny — twierdzi ów duchowny i dodaje: „Świat chce być oszukiwany!” Na kłamstwie więc opiera się nauka chrześcijańska, toteż nic dziwnego, że odrzuca on ofiarę Szatana-Wanderhoda. Wiara zatem w „cud, tajemnicę i autorytet” — oto jedyne wsparcie dla udręczonej i słabej ludzkiej natury. Dobro i zło, prawda i fałsz, miłość i nienawiść — wszystkie te pierwiastki ulegają zatarciu w wierze, która jednoczy ludzi.

Właśnie pod wpływem argumentów Kardynała X. Szatan w swych dociekaniach na temat sensu ludzkiego istnienia dochodzi do przekonania o kruchości i marionetkowości człowieka, a świat jawi mu się

---

stać apodyktyczną, jednoznaczną dzięki bądź to rozmyśleniom bohatera, bądź też dyskursowi. Tak np. Błokowski świat marionetek egzystuje w *Dzienniku Szatana* nie tyle jako element umowy, ile jako ilustracja tezy, głębokiego przekonania prowadzącego notatki bohatera, iż rzeczywistość ziemska — to w gruncie rzeczy miniaturowy teatr lalkowy wykonany z kartonu (s. 382).

<sup>21</sup> Kardynał zapytuje Wanderhoda: „Ratio? An nescis, quantilla sapientia regitur orbis?” (Rozum? Czyż nie wiesz, jak mało mądrości rządzi światem?) Słowa te są odbiciem poglądów Schopenhauera — zdecydowanego przeciwnika teorii poznania Kanta utrzymującego, że myśl poprzedza świat rzeczywisty w sensie logicznym. Świat jako splot zdarzeń i przedmiotów nie zmierzających donikąd jest więc dlań kosmicznym chaosem, którego nieświadomości sprzyja wiara w Boga. Ona bowiem ma jakoby paraliżować dążenia ludzkie do poznania źródeł zła i bezsensu, a zatem w tym miejscu rozchodzą się drogi rozumowania postaci Andriejewa z filozofią Schopenhauera, który — jak wiadomo — drogę do wolności upatrywał w woli.

jako zbiorowisko kukieł zgromadzonych w śmietniku, w którym przyszło mu przebywać samemu. Sprytniejsi odeń Magnus i Kardynał X., rozumiejący lepiej naturę człowieka i opracowujący własne teorie utrzymania go w ryzach posłuszeństwa, okazują się równocześnie zaborcami fortuny Szatana, którą naturalnie chcą wykorzystać do własnych celów. Intencje bohatera pozostają więc tylko intencjami, a on sam przypomina bezbronny człowieka, którego doli pragnął ulżyć. Jego samotność i bezsilność wobec ziemskiego zła, osaczającego go zewsząd — oto poza, w jakiej zastyga on, stając się jakby żywą ilustracją formuły L. Szeztowa wypowiedzianej przez tego ostatniego w książce *Apoteoza bezglebia*: „ostatnie słowo filozofii — to samotność”.

### III

Dotychczasowe rozważania nad *Dziennikiem Szatana* nasuwają wniosek, iż konflikt, jaki rozwija się w tym utworze, jest jedynie pozorny, że wszystkie postacie przejawiają jednaki stosunek do świata. Autor notatek, oceniający wydarzenia z pewnej perspektywy, a więc rozpoczynający opowieść już po sławetnym „wybuchu”, wykazuje początkowo obojętny doń stosunek, aczkolwiek nie pozbawiony gorzkich refleksji i zjadliwej ironii z kondycji człowieczej, bezsensu i bezwyjściowości egzystencji. Te akcenty ulegają znacznemu nasileniu w miarę, jak osiągnięcie ziemskiego ideału pod postacią Marii zostaje zagrożone, potem zaś okazuje się niemożliwe. W postawie Tomasza Magnusa zrazu uderza jego nienawiść do wszelkich przejawów i wytworów myśli ludzkiej. Swój plan zniszczenia wszystkiego, co stworzone zostało ręką człowieka, realizuje on z wielką zapalczywością i konsekwencją. Kardynał X. — postać co prawda epizodyczna, ale wielce znamienita — jest zwolennikiem zachowania dotychczasowych norm moralnych i etycznych wyznaczonych przez naukę chrześcijańską, mimo iż zdaje on sobie sprawę z niedoskonałości natury ludzkiej i płonności oczekiwań człowieka na przemianę własnego losu w warunkach niebiańskich.

Do napisanych wcześniej opowiadań i dramatów (pod wieloma względami najbliższy *Dziennikowi* jest dramat *Anatema*) dołączył więc Andriejew jeszcze jedną, tym razem już ostatnią próbę przezwyciężenia dręczących go wątpliwości: która z prawd jest istotniejsza, zwycięska — prawda rozsądku czy uczucia w postępowaniu człowieka, czy jest możliwe osiągnięcie przezeń szczęścia na ziemi, czy można dokonać istotnych przesunięć w utrwalonych poglądach i sprawić, by mógł on sam, bez niczyjej ingerencji, decydować o swym losie, będąc równocześnie świadomym, iż jest sam dla siebie celem, a nie środkiem. Te oraz pochodne od nich kwestie podjęte w *Dzienniku Szatana*, świadczące o bliskości autora z modernistami, rozstrzyga on w sposób tradycyjny, w duchu

schopenhauerowskim, odmawiając światu wartości z tej przyczyny, iż dostarcza on o wiele więcej cierpień i bólu aniżeli przyjemności i szczęścia<sup>22</sup>. Ta smutna konstatacja, wykraczająca nawet poza granice pesymizmu Schopenhauera, gdyż odrzucająca pocieszycielskie aspekty życia, zawarte chociażby w kontemplacji i współczuciu, nie jest wszelako plonem czarnowidztwa Andriejewa. To prawda, iż nie dostrzega on na ziemi wartości trwałych, że akcentuje słabość natury człowieka i widzi niedoskonałość ustanowionych przezeń porządków. Lecz prawdą jest również to, że zło, w jego przekonaniu, o wiele łatwiej przenika do umysłów, niwecząc nawet najlepsze intencje i uczynki. Znamienne jest także to, iż Andriejewowscy poszukiwacze prawdy, harmonii i sprawiedliwości — to z reguły postacie odrażające i wewnętrznie skłócone. W przypadku autora swoistego dziennika paradoks polega nie tylko na szatańskim pomysle, który sam w sobie — ze względu na wybór bohatera — jest już podejrzanym, ale także na jego nieznaomości potrzeb ludzi przy równoczesnym lekceważącym do nich stosunku oraz pełnych sarkazmu i ironii opiniach o jego naturze. Obie postacie centralne, powodowane rzekomo szlachetnymi i wzniosłymi pobudkami mającymi służyć dobru człowieka, stają się jednak jego wrogami pochłoniętymi własnymi ideami utopijnymi. Rozważania Szatana, Magnusa i Kardynała X. o naturze, potrzebach i oczekiwaniach człowieka mogą jedynie budzić kontrowersje i sprzeciw, gdyż snują je postacie ze znakiem minus. Andriejewowski Szatan nie posiadał jeszcze zdolności tworzenia dobra, jak Bułhakowski Woland i jego świta, a zatem jego intencje powinny być odczytane *cum grano salis*. Wypada więc stwierdzić, że jakkolwiek idea *Dziennika Szatana* zawiera się w pesymistycznej ocenie sytuacji egzystencjalnej człowieka, to równocześnie — poprzez konstrukcję psychiczną bohaterów, ich postawy i poglądy — ujawnia się inna myśl autora: protest przeciwko uniwersalistycznemu, „średniostatystycznemu” rozumieniu jednostki, pozbawionej jakoby indywidualnych myśli, upodobań i talentów. Wychodząc z tych założeń, autor *Myśli* jest — jak się zdaje — zwolennikiem subiektywizmu immanentnego, uznającego, jak wiadomo, człowieka za cel sam w sobie, jako wartość najwyższą zaś traktującego osiągnięcie przezeń szczęśliwości<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Warto przypomnieć, że w opowiadaniu *Judasz Iskariota*, opartym na motywie biblijnym, Andriejew usiłował doszukać się prazródła pesymizmu w scenie ukrzyżowania Chrystusa. Wewnętrznie skłócona postać Judasza w tym utworze stanowi odbicie poglądu, iż bezsens ofiary Jezusa jest oczywisty w momencie, gdy uświadomimy sobie obskurantyzm i wygodnictwo tłumu zaprzątniętego jedynie własnymi, egoistycznymi interesami. Podobny sąd o pesymizmie implikuje opowiadanie *Ben-Towit*.

<sup>23</sup> O poglądach Andriejewa spokrewniających go z subiektywizmem immanentnym pisali m.in.: Иванов-Разумник: *О смысле жизни*. С.-Петербург 1910; К. Арабажин: *Леонид Андреев, Итоги творчества. Литературно-критический этюд*. С.-Петербург 1910; Л. Силард: *Мои записки...*



Pełne pesymizmu przekonanie Andriejewa o niemożności jej osiągnięcia wynikało z faktu, iż zdaniem autora jednostka ludzka — pozbawiona możliwości oddziaływania na historię i jej współtworzenia, mająca ponadto ograniczony dostęp do prawdy czy wręcz niezdolna do jej poznania, a zarazem świadomość przemijania i śmierci — stawała się tylko środkiem, a nie celem. Iluzoryczne staje się więc jej samodoskonalenie się, a także dążenie do postępu i wolności. Iluzją jest też postęp społeczny w sytuacji, gdy życie ludzkie przypomina nieustanną walkę z cieniem (*Życie Wasyla Fiwejskiego*), gdy od wieków istnieje i zaostrza się konflikt między biednymi i bogatymi (*Car Głód*), gdy toczą się wyniszczające wojny, zaprzeczające głoszonym ideałom sprawiedliwości i poszanowania praw (*Czerwony śmiech*), gdy niemożliwa jest harmonia i zrozumienie między ludźmi (*Ściana, Widma*). Te oraz inne konkluzje, znajdujące potwierdzenie w poszczególnych utworach, a szczególnie jasno i dobitnie wyrażone w medytacjach bohaterów *Dziennika Szatana*, świadczą nie tylko o hermetyczności światopoglądu Andriejewa, ale także dowodzą jego niewiary w obiektywną celowość życia w warunkach, gdy człowiek nie ma szans stać się celem samym w sobie. „Nadludzie” autora *Moich zapisków* (Sergiusz Piotrowicz, Mikołaj Barsukow, Kierzencew, Sawwa, Sergiusz Mikołajewicz, Szatan, Magnus) noszący na sobie piętno Zaratustry są jednak inni od tych „Übermenschów”, których stworzyła wizja Nietzscheańskiego proroka: przejawiają oni jedynie pogardę dla tłumu i konstatuja własną niemożność zmiany istniejących porządków, a ponadto nie mogą liczyć na wsparcie ze strony innych, są samotni i tragiczni. Paradoks egzystencji, eliminujący możliwość pojawienia się klasy „nadludzi” i ich oddziaływanie na pozostałych, „średniaków”, zawiera się w przeświadczeniu autora *Czarnych masek* o istnieniu dychotomii *cogito* i *esse* (myśli i bytu). Stąd też wszelkie teorie pocieszycielskie, w tym i Zaratustry, były dlań nie do przyjęcia, gdyż kłóciły się z rzeczywistością<sup>24</sup>. Życie bowiem dla ludzi, którzy posiadli zdolność ostrego widzenia, którzy swą świadomością zdecydowanie górują nad masą, zawsze jawi się jako sprzeczność. A trzeba dodać, że większość bohaterów Andriejewa — to właśnie osobnicy odznaczający się niepoślednim umysłem i wrażliwością. Dramat jednostek jest więc

<sup>24</sup> Pocieszycielskie kłamstwo odrzucał również „adogmatyk” L. Szestow, którego zresztą wiele łączy z autorem *Sawwy*. Por.: В. Ерофеев: „Остается одно — произвол” (*Философия одиночества в литературно-критическое кредо Л. Шестова*). „Вопросы литературы” 1975, s. 10.

Tragizm człowieka, przejawiający się w samotności, Magnus ujmuje w postaci schematu wyobrażającego uśmiechniętą twarz człowieka, nad którego głową zawisł topór (s. 391). Do interesujących wniosków może nas doprowadzić zestawienie poglądów filozoficznych Szestowa (zob.: J. Smaga: *Dekadentyzm w Rosji*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, s. 71—75) i Andriejewa (zob.: Л. А. Иезуитога: *Творчество Леонида Андреева (1892—1906)*. Ленинград 1976, s. 50—60).

wynikiem stałego poczucia braku harmonii, sprzeczności między wysokim poziomem świadomości a nędzą rzeczywistości. Jedynie tacy odnajdują w życiu harmonię, którym udaje się żyć chwilą obecną, nie troszczyć się o przyszłość i nie poszukiwać głębszego sensu egzystencji. Udaje się to słudze Szatana — Toppiemu, postaci cieszącej się życiem, zaznającej uciech, ale przez to właśnie prostackiej, nieokrzęsanej, wzbudząjącej — w kontekście idei przewodniej *Dziennika* — śmiech i litość równocześnie. Nie może, rzecz jasna, przekonać jego model postępowania, a co istotniejsze — w konfrontacji z poglądami Szatana i Magnusa wydaje się on równie płaski i infantylny, co scenariusz nakreślony przez Autora z *Budy jarmarcznej* Błoka. Jakkolwiek więc u podstaw światopoglądu Andriejewa leży eudajmonistyczne przekonanie o tym, że najwyższym dobrem dla człowieka jest szczęśliwość, to równocześnie spełnienie tego postulatu uzależnia on od rozwiązania przezeń zagadki istnienia, sprzeczności między myślą i bytem. Lekceważenie tej dychotomii stwarza tylko iluzję harmonii, autentyczności, radości i pełni życia.

Pesymistycznych wniosków, jakie wyciąga Andriejew w *Dzienniku* nie należy więc uważać tylko za daninę złożoną dekadentyzmowi, lecz również za przejaw gruntownych przemyśleń autora. Warto także odnotować, że w swym dążeniu do nadania głoszonym przez bohaterów poglądom rangi niezachwianych prawd o świecie twórca *Dziennika* redukuje akcję dramatyczną, eliminując równocześnie lub sprowadzając do minimum wszelkie odniesienia świata przedstawionego do rzeczywistości realnie istniejącej. Z tej przyczyny błędem chyba byłoby mniemać, że zawarł tu autor jedynie krytykę ustroju kapitalistycznego, jak to usiłują przedstawić niektórzy badacze<sup>25</sup>. To nie tyle kapitalizm poddany zostaje krytyce, ile raczej mieszczaństwo, zawierające w sobie odwieczny pierwiastek zła w postaciach, jak utrzymywał Mierieżkowski, Diabła, Arymana i Lucypera, będących „wcieleniem średniactwa i tuzinkowości”<sup>26</sup>. Andriejewowski przewrotny sojusznik człowieka, Szatan — to właśnie typowy średniak, osobnik słaby psychicznie i niezdolny do dokonania przemiany świata, a równocześnie skłonny zaniechać

<sup>25</sup> Zob. np.: В. А. Келдыш: *Русский реализм начала XX века*. Москва 1975; А. И. Наумова, В. Н. Чуваков: *Примечания*. В: Л. Андреев: *Повести и рассказы в двух томах*. Т. 2. Москва 1971, s. 427—429.

<sup>26</sup> Por.: Иванов-Разумник: *История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX века*. Т. 2. С.-Петербург 1911, s. 501.

Warto jednak podkreślić, że pesymizm Andriejewa nie ma wyraźnie zaznaczonych uwarunkowań społecznych. Mieszczaństwo jako siedlisko zła i źródło nieszczęść nie zostało przezeń ukazane w konkretnych przejawach społeczno-historycznych, lecz jako urągający człowieczeństwu odwieczny „Duch Mieszczaństwa”. Ostatnie sformułowanie, autorstwa W. Czuwakowa, wykorzystuje w swej pracy M. Сymborska-Leboda: *Dramaturgia Leonida Andriejewa. Technika i styl*. Warszawa 1982, s. 75.

swych wysiłków w momencie pojawienia się trudności. Wszystko to czyni zeń postać groteskową: heroiczną i bojaźliwą równocześnie, silną, władającą mocą piekielną i bezsilną wobec ziemskiego status quo. Jest więc postacią o dwu obliczach, jednoczącą w sobie pierwiastek dobra i zła, a zarazem ilustracją przekonania autora *Myśli* o istnieniu równowagi między tymi dwoma pierwiastkami.

Satanizm w ujęciu Andriejewa zyskuje dodatkowo, jak staraliśmy się dowieść, inne zabarwienie aniżeli u większości modernistów<sup>27</sup>. Jakkolwiek kategoria ta wyrosła zarówno u autora *Anatemy*, jak i w modernizmie z buntu przeciwko chrześcijańskiemu pojmowaniu dobra i zła pod postaciami Chrystusa i Szatana, to nadał on jej dialektyczne rozumienie: pierwiastek szatański przenika ducha i materię tego świata, wywołując nieustanną walkę między dobrem i złem. Trudno wszakże byłoby jednoznacznie sprecyzować, która z postaci *Dziennika* uosabia Szatana bez reszty, gdyż postać ta — jako hipostaza zła, nieszczęścia, trwogi i grozy w myśl tradycyjnych pojęć — zostaje przez Andriejewa wcielona zarówno w bohatera tytułowego, jak i Magnusa oraz w Kardynała X. Taką interpretację umożliwia fakt, iż autor stopniowo odstępuje od przypisywania tytułowemu Szatanowi cech przysługujących istocie nieziemskiej, „świętej”, a równocześnie obdarza Magnusa cechami takimi, jak tajemniczość, przebiegłość i moc. Owego odwrócenia ról (Szatan usiłujący czynić dobro — człowiek budzący odrazę, popełniający uczynki niemoralne) dokona w latach późniejszych autor *Mistrza i Małgorzaty*, Michał Bułhakow, w sposób jakże radykalny.

*Dziennik Szatana*, jeśli go rozpatrywać na tle wcześniejszej twórczości Andriejewa, może uchodzić za wyrażoną *explicite* deklarację jego poglądów ideowo-estetycznych. Sprawia to nie tylko fakt, iż autor rezygnuje tu z typizacji rzeczywistości, przedkładając ponad nią abstrakcję, lecz również to, że utwór ten, mogący uchodzić za tragedię<sup>28</sup>, pozostaje jednak w obrębie tradycyjnego moralitetu czy też traktatu filozoficznego. Przemawia za tym również przewaga uogólnień i wniosków nad sferą znaczeń implikowanych za pomocą zdarzeń i postaci. Myśli bohaterów *Dziennika* mogą być zatem odczytane jako testament autora *Życia Człowieka*, dla którego zawsze dociekania natury filozoficznej, zwłaszcza gnoseologicznej i etycznej, były najważniejsze.

<sup>27</sup> Por.: R. Padoł: *Filozofia religii polskiego modernizmu*. Kraków 1982, s. 99—110.

<sup>28</sup> Słusznie bowiem stwierdził K. Wyka: „Zwycięza w tragedii konieczność, a nie wola ludzka, ale nie ma tragedii tam, gdzie nie ma woli i walki. Tragedia jest nieuniknionym przełamaniem się pewnej wartości doskonałej w swoje przeciwieństwo, nie może być więc tragedii tam, gdzie tej wartości zabraknie. Fatalizm deterministyczny unicestwia tragedię, ponieważ zabija odpowiedzialność.” (K. Wyka: *Modernizm polski*. W: tenże: *Młoda Polska*. T. 1. Kraków 1977, s. 53).

Ежи Капусьцик

**БАНКРОТСТВО САКРУМ И ТРИУМФ ПЕССИМИЗМА.  
„ДНЕВНИК САТАНЫ” ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА**

Резюме

В статье речь идет о последнем прозаическом произведении Л. Андреева *Дневник Сатаны*, который представляет собой идейно-эстетическое кредо автора. В центре нашего — вопросы философского характера, находящие свое выражение во всем творчестве автора *Анатэмы*, но здесь выраженные особенно четко. *Дневник Сатаны* — последняя попытка Андреева преодоления мучающих его сомнений насчет человеческой судьбы в мире. Эти вопросы, приобретающие универсальный, вневременный диапазон, свидетельствующие о его близости к модернистам, он решает в духе философии Шопенгауэра, лишая земной мир всяких ценностей и указывая на плохую и превратную натуру человека как источник безысходного положения, тупика. В статье анализируется хитрая интрига, задуманная вочеловечившимся Сатаной, создателем, реализатором и жертвой которой стал он сам. В результате он побежден роковыми земными силами, олицетворенными Фомой Магнусом и Кардиналом X. Этот анализ стал предлогом для выводов более общего характера, касающихся мировоззрения автора *Мысли* и его философских убеждений.

Jerzy Kapuściak

**THE BANKRUPTCY OF SACRED AND TRIUMPH OF PESSIMISM.  
THE DIARY OF SATAN BY LEONID ANDREYEV**

Summary

The author discusses the last work of Leonid Andreyev *The Diary of Satan*, representing a peculiar ideologico-aesthetic credo of the writer. The focus of the paper is on the problems of philosophy which, present in the entire output of the author of *The Anathema*, in this work are particularly expressive. *The Diary of Satan* is the last attempt at the attenuation of the apprehensions concerning the human fate. These questions, treated by Andreyev in their universal dimension, being the evidence of the writer's views congenial with those of the modernists, are solved in the traditional manner, according to the spirit of the philosophy of Schopenhauer, contesting all values of the world, and regarding the wicked, frail, treacherous nature of human beings as the origin of this state. The paper analyzes the perfidious plot whose originator, perpetrator and victim is Satan, who becomes human, won by the evils of this world, personified by Thomas Magnus and Cardinal X. The analysis provides a ground for some, rather general statements concerning the views of the author of *The Thoughts*, and his philosophical beliefs.