

**Tadeusz Sucharski**

„Obowiązkiem naszym zmusić do szczęścia”

Jakub Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Wydawnictwo *Ibidem*: Łódź 2005, ss. 148 + il.

Jeden z „leśnych” bohaterów Różewiczowskiego dramatu *Do piachu* w czasie pogadanki politycznej, mającej uzasadnić konieczność walki partyzantki akowskiej z armią sowiecką, zadaje pytanie: „Jak jest w kotchozach ze wspólnymi babami? W praktyce?”. Otrzymuje na to odpowiedź:

Tego wam powiedzieć nie mogę, bo nie wiem... to, co powiedziałem, dotyczy zjawisk ogólnych, zapewne i tam może zdarzyć się wypadek indywidualnej miłości, choć należy w to wątpić<sup>1</sup>.

Nieco wcześniej bowiem prelegent o znaczącym pseudonimie „Kiliński” mówi:

Wielki ten czerwony kolos, odgradzony jest od nas murem. Co tam się naprawdę dzieje, trudno sobie wyobrazić. [...] Dla materialisty człowiek jest materiałem pozbawionym duszy. Trybikiem w maszynie. Materialista, czyli komunista, nie wierzy w duszę ludzką, co pociąga za sobą konsekwencje obyczajowe, życie w stadzie, miłość na wiarę, wspólne żony i zupa ze wspólnego kotła, a przy tym wspólne mieszkania z kuchnią i ustępem<sup>2</sup>.

W wypowiedzi tej odnajdziemy wszystkie elementy, które konstituowały stereotypowe polskie wyobrażenie o sowieckiej codzienności i obyczajowości: zamiast uczucia – „miłość na wiarę”, w miejsce rodziny – „stado”, „wspólny kotłowiec, wspólny ustęp” miast własnego mieszkania. Polskie reportaże z Kraju Rad, pisane głównie w latach

---

<sup>1</sup> T. Różewicz, *Do piachu*, [w:] idem, *Teatr niekonsekwencji*, Wrocław 1979, s. 448.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 447.

1932-1937, będące próbą odpowiedzi na olbrzymie zainteresowanie i równie wielki niepokój Polaków („jak tam jest?”), choć nieco przybliżyły sowiecką codzienność, akcentowały raczej „wiecznego Ruska”, a nie nową rzeczywistość. Dominowały w nich zatem te cechy, które zwykle przypisywano Rosji i Rosjanom (niechlujstwo, brud, pijaństwo, zniewolenie), aczkolwiek Słonimski w *Mojej podróży do Rosji* podkreślał z poczuciem bezradności dążenie do „wychowania nowego człowieka” opartego na „braku opinii i wolności słowa”<sup>3</sup>. Z grubsza rzecz biorąc, taki był stan wiedzy międzywojennego Polaka o życiu sąsiadów zza wschodniej granicy. Pytania Różewiczowskiego partyzanta wydają się zatem w pełni uzasadnione.

A po wojnie? Można chyba zaryzykować tezę, że wiedza współczesnego Polaka (jeśli w ogóle zaprzęta on sobie tym głowę) na temat rzeczywistości, obyczajowości w Rosji po bolszewickim puczu niewiele różni się od tej, którą reprezentował bohater *Do piachu*. Postawieni między Scyllą przedwojennej propagandy antybolszewickiej i Charybdą powojennej propagandy komunistycznej w dalszym ciągu przyjmujemy za swój ów „chtópskorozumowy”, aprioryczny punkt widzenia.

Tę lukę w istotny sposób zapełnia, unaoczniając jednocześnie owe aprioryczne przekonania, świeżo wydana przez Wydawnictwo *Ibidem* świetna książka Jakuba Sadowskiego *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów*, czyniąca tematem, jak informuje podtytuł, problem rodziny, prokreacji i przestrzeni życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku. Warto w tym miejscu, jeszcze przed refleksją nad pracą Sadowskiego, poświęcić kilka słów oficynie, która tę książkę wydała. Otóż Wydawnictwo *Ibidem* od roku 1999 systematycznie publikuje prace powstałe w „Interdyscyplinarnym Zespole Badań Sowieologicznych Uniwersytetu Łódzkiego”. Na szczególną uwagę zasługuje tu fundamentalny trójjęzyczny, pięciotomowy na razie leksykon *Idee w Rosji* pod redakcją profesora Andrzeja de Lazari (pierwszy tom wydało Wydawnictwo „Semper” z Katowic).

Książka Sadowskiego to kolejny już tom poświęcony problematyce rosyjskiej i sowieckiej. Wspomniałem, że zapełnia ona istotną lukę w polskiej wiedzy na temat codzienności w państwie bolszewików. Ale czyni to jakby mimochodem. Bo choć sam tytuł zapowiada udzielenie odpowiedzi na owo pytanie: „jak jest w kotchozach ze wspólnymi babami” (innymi słowy – jak Rosjanie radzili sobie w bolszewickiej „przestrzeni życia” z prokreacją i z życiem rodzinnym), to jednak dokładniejsza lektura uświadamia, że nie jest to główny cel autora książki. Jakub Sadowski nie podjął się bowiem zadania opisu rzeczywistości sowieckiej pierwszego dziesięciolecia bolszewizmu, ale prześledzenia teorii utopijnych, rosyjskiej świadomości utopijnej w sferze obyczajowości. Owo zasugerowane czytelnikowi w tytule napięcie między popularnonaukową narracją poświęconą

---

<sup>3</sup> A. Słonimski, *Moja podróż do Rosji*, Warszawa 1932. Cyt. z wyd. II, Warszawa 1997, s. 131.

codzienności sowieckiej a naukową refleksją nad rosyjskimi nurtami utopijnymi wyraźnie dominuje w całej książce. Sadowski niejednokrotnie daje się ponieść swadzie narracyjnej, co zresztą wychodzi jego pracy na dobre, ale badawcza dyscyplina zwycięża, hamuje temperament opowiadacza. Owa dialektyka jest jednak odzwierciedleniem, jak sądzę, znacznie istotniejszego problemu niż tylko kwalifikacje czy temperament autora.

Niezwykle trudnym problemem, przed którym stanął Sadowski, stało się wytyczenie relacji między literaturą (światem przedstawionym w dziele literackim) a codziennością sowiecką, czyli rzeczywistością pozaliteracką. Przecież w rzeczywistości sowieckiej nie były to obszary rozłączne. Autor mówi o tym kraju, który literaturę cenił najwyżej, a którego władcy – jak mówił Osip Mandelsztam – za wiersze skazywali na śmierć. W sowieckiej rzeczywistości pisarz przekształcony został z wizjonera, w „inżyniera dusz”. Czym innym była *Utopia* Tomasza Moore’a w XVI-wiecznej Anglii, czym innym *Państwo Słońca* Campanelli we Włoszech początku XVII wieku, a czym innym teksty utopijne w kraju, który arbitralne założenia siłą wprowadzał w życie. I ten aspekt Sadowski stara się w swojej pracy uwidocznić.

*Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów* jest w istocie opowieścią o tym, jak możliwa jest świadomość utopijna w kraju nie tyle urzeczywistnionej utopii, ile „utopii u władzy”. Dramatyzmu narracji Sadowskiego w takim kontekście dodaje wskazanie już na samym początku książki podstawowej cechy świadomości utopijnej, którą autor za Mannheimem przyjmuje jako transcendencję wobec rzeczywistości i dążenie do rozkruszenia danego porządku. Jak więc pogodzić zachowanie władzy z realizacją założeń, które *ex definitione* istniejący porządek powinien zniszczyć? Dla Sadowskiego pierwsze dziesięciolecie nowego porządku to okres dziwnej koegzystencji utopii i utopizmu (takie rozróżnienie wprowadza autor). Utopia, jak za Hellerem i Niekriczem słusznie podkreśla Sadowski, pozostawała u władzy przez długie dziesięciolecia, utopizm towarzyszył jej za ledwie w latach pierwszej dekady. Utopia wykorzystywała te elementy rosyjskiej świadomości utopijnej, które pozwalały jej zniszczyć świat dawnych wartości i wykreować porządek nowy, czyli przeprowadzić proces przemiany struktury mentalności i uczuciowości społeczeństwa. Godne zatem najwyższej pochwały jest zadeklarowane w założeniach wstępnych i rygorystycznie przestrzegane rozróżnienie między „Rewolucją Październikową” i „rewolucją bolszewicką” (jak w monumentalnej pracy Richarda Pipesa *Rewolucja rosyjska*); pierwsza z nich to wydarzenie jednorazowe, *coup d'état*, druga zaś oznacza proces, który miał doprowadzić do trwałych zmian, także antropologicznych.

Stąd też zrozumiałe staje się przyjęcie przez autora cezur okresu, którym się zajmuje. Łatwo wskazać *terminus a quo*, jest nim oczywiście przewrót październikowy, chociaż sięga także Sadowski do tekstów przedpaździernikowych. Z większą natomiast trudnością przyszłoby określić *terminus ad quem*. Dla autora *Rewolucji i kontrrewolucji obyczajów* będzie to rok opracowania niezrealizowanego projektu Pałacu Rad (z czterdziestometrowym posągiem Lenina na szczycie), który miał stanąć na miejscu zburzonego przez

Stalina Soboru Chrystusa Zbawiciela. Podstawowym jednak argumentem decydującym o przyjęciu takiej granicy czasowej staje się dla autora wyparcie

przejawów świadomości utopijnej z życia publicznego i zastąpienie jej polityczną absolutyzacją utopijnego ideału, absolutyzacją „jedynie słusznej” drogi do „jedynie słusznego” utopijnego celu (s. 8).

„Szkodliwe utopijne przedsięwzięcia” zostały zabronione, kiedy już, jak podkreśla Sadowski, rodzina i przestrzeń życia zostały zniszczone (s. 120). Mimo zakreślenia takich granic Sadowski omawia także dzieła wykraczające poza ramy czasowe, np. *Zaproszenie na egzekucję* Władimira Nabokowa (1938), komentującego z emigracji codzienność sowiecką, czy też *Dżan* Andrieja Płatonowa.

Autor jednoznacznie deklaruje podejście interdyscyplinarne do problemu. Zbadanie myśli utopijnej, jak słusznie podkreśla, wymaga analizy różnych tekstów kultury. A zatem obok tekstów literackich i publicystycznych analizuje Sadowski także plakaty, filmy. Trzeba jednak od razu podkreślić, że filolog zwycięża badacza kinematografii, plastyki, architektury. Tu często można odnaleźć refleksję niepgłębioną (w najmniejszym zakresie uwaga ta odnosi się do rozdziału III). Nie sądzę, aby wynikało to z niedostatków w sztuce interpretacyjnej autora (o czym świadczy wspomniany rozdział III), ale raczej z przyjęcia zasady szukania uzupełnień do wyników analizy dyskursu utopijnego w literaturze. Aczkolwiek Sadowski nie daje także czytelnikowi szansy pełnego docenienia warsztatu filologicznego, rezygnuje bowiem z drobiazgowej analizy tekstów utopijnych, raczej wybiera z przywołanych tekstów fragmenty, które „inkrustują” narrację poświęconą założeniom przeobrażeń mentalnych. Praca ma bardziej charakter opisowy niż analityczny. Zamiast więc skrupulatnej analizy wybranego tekstu lub tekstów (np. *My* Zamiatina, *Czewengur* Płatonowa czy też *Zaproszenie na egzekucję* Nabokowa, szczególnie bliskie, jak się wydaje, autorowi), prezentuje on całe spektrum rosyjskiej świadomości utopijnej odzwierciedlonej w literaturze.

Dla Sadowskiego rosyjskimi filarami (autor nazywa je „bytami”, „architektonicznymi tworamii” [s. 84]) koncepcji utopijnych w zakresie obyczajowości są dwa dzieła XIX-wiecznej literatury rosyjskiej: *Co robić?* Czernyszewskiego, konkretnie sen Wiery oraz *Legenda Wielkiego Inkwizytora z Braci Karamazow*. Jest to o tyle uzasadnione, że właśnie myślenie utopijne zakłada możliwość uporządkowania świata według zasad racjonalnych, utylitarnej etyki. Ale takie myślenie abstrahuje zupełnie od uczuć, zakłada bowiem możliwość poddania ich kontroli, reglamentacji. A przecież już Człowiek z podziemia Dostojewskiego, komentując plany stworzenia Kryształowego Pałacu z *Co robić* Czernyszewskiego, podkreślał, że człowiek może nie chcieć dla siebie szczęścia, że irracjonalny kaprys jest ważniejszy, uchroni przed „naginaniem życia do

wymogów abstrakcyjnego ideału”<sup>4</sup>. W książce Sadowskiego zabrakło jednak wzmianki o *Zapiskach z podziemia*, autor pokazuje tylko „pozytywnego” Dostojewskiego – wizję Wielkiego Inkwizytora i koncepcje Szygalewa z *Biesów*. Być może wynika to z metodologicznego założenia, chęci udowodnienia, że myślenie utopijne nie było charakterystyczne tylko dla rosyjskich marksistów. Bo także u myślicieli związanych z prawostawiem, u Konstantina Mereżkowskiego, Nikołaja Fiodorowa, dopuszczone jest traktowanie społeczeństwa jako materiału, z którego można ukształtować wizję arbitralnego szczęścia. Konsekwencją jednak takiego założenia jest pozbawienie antyutopistów bolszewickiej Rosji Wielkiego Poprzednika.

Sadowski pisze o „rosyjskim dyskursie utopijnym”, a więc rzeczywistości postulowanej w publicystyce, a także rzeczywistości wykreowanej w świecie przedstawionym utworu literackiego. Autor podkreśla, że miejscem polemiki z utopijnymi teoriami bolszewików stanie się literatura (podobnie jak to było w sporze Człowieka z podziemia z wizją Czernyszewskiego). Bo w odpowiedzi na utopię w życiu pojawi się antyutopia w literaturze. Odnosi się to jednak tylko do pisarzy wybitnych (Jewgienij Zamiatin, Andriej Płatonow, Władimir Zazubrin, Władimir Nabokow). W literaturze dostrzega więc autor sprzeciw wobec kwestionowania, ignorowania uczuć ludzkich. I podkreśla, jak często dochodziło do sytuacji, w której pisarze, traktujący swoje teksty jako „retortę”, sprawdzian założeń utopijnych w świecie przedstawionym utworu, wielokrotnie przechodzili od utopii do antyutopii, od haseł rewolucyjnych do „reakcyjnych”, od kolektywu do jednostki. Ukazanie takiej ewolucji twórców rosyjskich wydaje mi się bardzo ważnym osiągnięciem Sadowskiego. Przejmująco widać to na przykładzie twórczości Płatonowa i Nabokowa, którzy pozbawiają jakiegokolwiek nadziei na pojawienie się „wysp szczęścia” w totalitarnym świecie. Twórca *Czengura* najpełniej wyraża przerażenie człowieka spowodowane zawłaszczeniem przez system najbardziej intymnych sfer życia – prokreacji, rodziny. Czytając literaturę jako zapis doświadczenia przeprowadzonego w wielkim laboratorium, kreśli właściwie Sadowski zapis moralnego spustoszenia, które dokonano się w bolszewickiej Rosji.

Ale autor *Rewolucji i kontrrewolucji obyczajów* pokazuje również publicystyczne próby uzasadnienia bolszewickiego eksperymentu – „traktowania społeczeństwa, a nawet ogółu ludzkości jako tworzywa w urzeczywistnianiu arbitralnej wizji powszechnego szczęścia” (s. 31). Bo publicystyka, inaczej niż literatura, afirmatywnie odpowiedziała na zbrodnicze plany Nowej Władzy. Iwan Karamazow odrzucał powszechną szczęśliwość, jeśli miałyby być zbudowana na jednej łzie dziecka. Bolszewicy dla utopijnej wizji nie wahałi się poświęcić milionów. Wszystko podporządkowane zostało pragnieniu stworzenia

---

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, [w:] i d e m, *Notatki z podziemia*. Gracz, Londyn 1992, s. 32.

nowego człowieka, nadczłowieka, jak pisał Trocki w *Literaturze i rewolucji* czy Aron Załkind w *Dwunastu przykazaniach płciowych rewolucyjnego proletariatu*.

W przywołanej przez Sadowskiego (s. 110) powieści *My Zamiatina* bohater zanotował w swoim dzienniku: „Jeżeli nie zdołają pojąć, że przynosimy im matematycznie bezbłędnie szczęście, obowiązkiem naszym będzie zmusić je do szczęścia”<sup>5</sup>. Sadowski pokazuje, że to, co w powieści Zamiatina mogłoby się wydawać porażającą wizją, w rzeczywistości sowieckiej stawało się upiorną codziennością. Odkrywa prawdziwą twarz, a raczej zbrodniczą mordę urzeczywistnionej utopii – zmuszanie do szczęścia. Otóż tu pojawia się istotny problem, który jakby sączy się podskórnym nurtem refleksji Sadowskiego, a mianowicie pytanie o miejsce i znaczenie racjonalności w życiu. Czy to, co mądre, jest dobre. Jest to zatem problem, który postawił Człowiek z podziemia, odrzucając pokusę Kryształowego Pałacu. Konieczność stosowania racjonalnie uzasadnionej „przemocy w celu nagięcia życia do wymogów abstrakcyjnego ideału”, a więc w celu wprowadzenia koncepcji utopijnych nie jest tylko – co oczywiste – fenomenem sowieckiej „utopii u władzy”, jest cechą wszystkich systemów napędzanych „racjonalistyczną pychą”. A jednocześnie – na szczęście – jest to system skazany na klęskę, gdyż rzeczywistość życia jest silniejsza od rozumowych abstrakcji. Otóż w tym kontekście książkę Sadowskiego można także czytać jako przestrożę przed uzurpacją racjonalizmu w życiu.

Pochwalić trzeba przejrzystą kompozycję *Rewolucji i kontrrewolucji obyczajów*, będącej nie tyle odzwierciedleniem problematyki wyrażonej w podtytule (*Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia*), ile obrazującej kolejne fazy zaplanowanego procesu niszczenia człowieka. A zatem jako pierwszy pojawia się rozdział poświęcony relacji między rewolucją i obyczajami, w którym Autor analizuje teksty publicystyczne i literackie poświęcone prokreacji i doborze partnerów. Skupia się nad artykułowanym wprost w publicystyce (np. we wspomnianych *Dwunastu przykazaniach płciowych* Arona Załkinda) pragnieniu zapanowania nad seksualnością, dążeniu do zawłaszczania popędami. Chciałoby się owe przykazania cytować, by w pełni zobaczyć, do jakiego stanu zaślepienia prowadzi ortodoksja. Świetnym pomysłem okazało się dołączenie aneksu, w którym umieścił autor nieznane polskiemu czytelnikowi „perełki” publicystyki bolszewickiej, fragmenty Załkinda, Aleksandry Kołfontaj, postulującej „nowe” w dziedzinie życia seksualnego i rodzinnego. Bo życie seksualne w państwie bolszewików przestało być, jak pisał Aron Załkind, „prywatną sprawą poszczególnych ludzi”, stało się „jedną z płaszczyzn organizacji społecznej, klasowej” (s. 27). Dwie drogi rozwiązania problemu płci: albo sublimacja, albo hedonizm prowadziły, jak słusznie podkreśla Sadowski, do tego samego – zniszczenia duchowości człowieka. Odrzucenie miłości, zapanowanie nad uczuciami to odrzucenie boskiego porządku świata, a nawet nadanej przez Boga „struktury bytu” (s. 35).

---

<sup>5</sup> E. Z a m i a t i n, *My*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1989, s. 5.

W kolejności, w II rozdziale, pisze Sadowski o kształtowaniu cech psychologicznych, „wykuwaniu”, hodowaniu „nowego człowieka”, któremu będzie przyświecał przede wszystkim – jeżeli nie jedynie – interes kolektywu. Żeby to nastąpiło, konieczne stało się zniszczenie tradycyjnej, patriarchalnej rodziny. Sadowski pokazuje zatem, rozpatrując konflikt między powinnościami wobec rodziny a obowiązkami wobec rewolucji, jak możliwy stał się syndrom Pawlika Morozowa.

Wreszcie ostatni rozdział poświęcony został refleksji nad kreowaniem nowej przestrzeni życia. Tutaj głównym przedmiotem analizy, inaczej niż w częściach poprzednich, uczynił autor przede wszystkim sztuki plastyczne (wszechobecne, natrętne plakaty) i architekturę, jako najlepiej wyrażające kontrast między postulowanym „nowym bytem” a rzeczywistością odrzucaną, między „przestrzenią pionową” a tradycyjną „przestrzenią poziomą”. W założeniach „neobabilonizmu”, jak określa autor styl architektonicznej „sztuki” sowieckiej, w dominacji wieży (jako „przestrzennego paradygmatu rewolucji” [s. 85]) dostrzega Sadowski „metaforę sowieckiego ładu społecznego” (s. 91), dążenie do stworzenia raju w doczesności i wyrzucenia raju Boga. Ów postulatywny obraz zostaje jednak przez autora znakomicie skontrapunktowany dzięki przywołaniu wcześniej innej wizji, którą odnalazł w *Internacie Zazubrina*. W tym opowiadaniu tytułowy „internat”, zamieszkały przez samych syfilityków, urasta w ujęciu Sadowskiego do wstrząsającego symbolu państwa bolszewickiego. Objawia zatem autor sztukę posługiwania się metaforycznym skrótem, ale, co ważniejsze, jeszcze raz ukazuje, że na literaturze rosyjskiej spoczęło zadanie obrony społeczeństwa przed Nową Władzą.

Jeden z głównych „bohaterów” książki Sadowskiego, Jewgienij Zamiatin, w szkicu *Boję się*, napisanym i opublikowanym w roku 1920, wyrokował:

Boję się, że nie będzie u nas prawdziwej literatury, dopóki nie przestaniemy patrzeć na demosa rosyjski jak na dziecko, którego niewinności trzeba pilnować, niczym oka w głowie. Boję się, że nie będzie u nas prawdziwej literatury, dopóki nie wyleczymy się z jakiegoś nowego katolicyzmu, który nie mniej niż stary wystrzega się wszelkiego słowa heretyckiego. A jeśli jest choroba nieuleczalna, boję się, że literatura rosyjska ma przed sobą jedną tylko przyszłość: swoją przeszłość<sup>6</sup>.

Otóż jedną z niemałych zasług *Rewolucji i kontrrewolucji obyczajów* jest ukazanie, iż obawy Zamiatina nie miały uzasadnienia. Autor zebrał w książce świetny materiał literacki, który jednoznacznie dowodzi, że w latach zwyciężającego bolszewizmu literatura rosyjska wywiązywała się z wielkiego zadania realizmu rosyjskiego, który pragnął „zgłębić

---

<sup>6</sup> Cyt. za: G. Herling-Grudziński, *Od Autora*, [w:] idem, *Upiory rewolucji*, Paryż 1969. Cyt. za wyd. II, Lublin 1992, s. 5-6.

i osądzić życie moralne” Rosji. Niestety, jej największe ówczesne dokonania, może poza *Zawiszcą* Jurija Oleszy, czytelnicy rosyjscy poznali dopiero po kilkudziesięciu latach. Trzeba zatem wyrazić autorowi wdzięczność za rozszerzenie repertuaru tekstów rosyjskich, szczególnie za przypomnienie zapoznanych albo w ogóle nietłumaczonych na język polski tekstów Płatonowa.

Po części afirmatywnej tylko parę uwag nie tyle polemicznych, ile sugestii, propozycji uzupełnień. Przede wszystkim korzystne byłoby poszerzenie perspektywy. Autor „zamknął się” w świecie rosyjskim, rosyjskich tekstów kultury, a tu aż prosi się o spojrzenie na myśl utopijną (antyutopijną) z perspektywy europejskiego katastrofizmu, historiozofii katastroficznej (Sadowski przywołuje Bierdiajewa, ale tylko, o dziwo, cytaty z jego pism pokrewne założeniom bolszewickim). Można byłoby wówczas skonstatować pewną niezależność problemów od miejsca powstania utworu. Antyutopie nie były wszak zarezerwowane dla pisarzy żyjących bądź pochodzących z kraju utopii zrealizowanej. Ciekawe tu są szczególnie niespodziewane „pokrewieństwa” między literaturą rosyjską i polską. Otóż w *Antisexusie* Płatonowa jedynym człowiekiem, który broni dawnego, broni miłości przed zawłaszczeniem jej przez fizjologię, jest Chaplin. Podobne znaczenie przypisał temu komikowi Aleksander Wat. W *Bezrobotnym Lucyferze* (opowiadaniu powstałym niemal równocześnie z tekstem Płatonowa) to Chaplin broni człowieczeństwa. Równie intrygujące jest zestawienie aktu seksualnego na cmentarzu w *Czewnegurze* Płatonowa i *Pożegnaniu jesieni* Witkacego.

Pojawiają się także istotne pytania. Sadowski wielokrotnie używa określenia „nowy człowiek”, *homo sovieticus*, pisze także o utracie oddziaływania „nowej” rodziny na młode pokolenie, przejmuje więc jakby przekonanie o powodzeniu zbrodniczego eksperymentu bolszewickiego. Otóż czy „nowy człowiek” zaistniał tylko w powieściach Zamiatina, Gładkowa, Oleszy, czy też rewolucja bolszewicka doprowadziła do antropologicznych przemian? Na te pytania jednoznacznej odpowiedzi – słusznie, jak sądzę – w pracy Sadowskiego nie znajdziemy, ale operowanie tym terminem, brak zdystansowania się do niego, zdaje się utwierdzać w przekonaniu, że autor z nim się identyfikuje. Na pewno jednak dzięki książce możliwe staje się „zinwentaryzowanie” cech „pozytywnych”, to znaczy tych konstytuujących „nowego człowieka”: „przezroczystość”, podporządkowanie kolektywowi, odrzucenie miłości i uczuć osobistych, wydolność i wydajność ekonomiczna, racjonalność.

Te uwagi zaś prowokują do wyrażenia pewnych wątpliwości związanych z tytułem książki Sadowskiego, a konkretnie odnoszących się do relacji między tytułem a jej zawartością. Jeśli bowiem nie można mieć żadnych zastrzeżeń co do „rewolucji obyczajów”, której autor poświęca niemal całą książkę, o tyle trzeba przyznać, że „kontrrewolucji”, poza uwagami we *Wstępie*, Sadowski poświęca niewiele uwagi. Może więc warto byłoby pozostać tylko przy samej „rewolucji”?



\* \* \*

Pisał Płatonow:

Faktem jest, że w religii ludzie przywykli lokować swoje serce, podczas gdy w rewolucji zabrakło dla niego miejsca... A gdzie powstaje pustka, naród zwyczajnie się gubi; może narobić straszniego galimatiasu, jeśli serce nie ma się czym ogrzać<sup>7</sup>.

Otóż z wizerunku „rewolucji” obyczajów nakreślonej przez Sadowskiego wieje nie tyle syberyjski, ile wprost kołymski chłód. Ale autor wskazuje także źródło ogrzania wyziębionego przez rewolucję ludzkiego serca – staje się nim literatura.

## Mariusz Guzek

### Kino powojenne zaczęło się przed wojną...

Alina Madej, *Kino. Władza. Publiczność. Kinematografia polska w latach 1944-1939*, Wydawnictwo Prasa Beskidzka: Bielsko-Biała 2002, ss. 212.

Recenzując rozprawę Jolanty Lemann-Zajiček *Kino i polityka. Polski film dokumentalny 1945-1949*<sup>8</sup> napisałem, że badanie początków kina polskiego po roku 1945 opierające się na niedostępnych wcześniej materiałach źródłowych i respektowanie procedur interdyscyplinarnych, przynosi zaskakujące rezultaty. Opublikowana rok wcześniej monografia Aliny Madej *Kino. Władza. Publiczność* nie tylko zaskakuje czytelnika wychowanego na III tomie *Historii filmu polskiego*<sup>9</sup> weryfikacją szeregu błędów czy uproszczeń natury ideologicznej, ale przede wszystkim wskazuje na podstawową właściwość każdego systemu komunikacji audiowizualnej (kinematografii), a mianowicie ciągłość formacyjną. Pojawienie się recenzowanej książki nie było jednak dla środowiska wydarzeniem niespodziewanym, wszak fragmenty pracy w formie odrębnych tekstów trafiały do czytelników znacznie wcześniej<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cyt. za: G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1973-1979*, Paryż 1980. Cyt. za wyd. II, Warszawa 1995, s. 225.

<sup>8</sup> M. Guzek, *Między branżystami a propagandystami*, „Blok” nr 3, 2004, s. 213-217.

<sup>9</sup> *Historia filmu polskiego*, t. 3, red. J. Toeplitz, Warszawa 1974.

<sup>10</sup> A. Madej, *Jest źle, ale musi być lepiej*, „Kwartalnik Filmowy” nr 18, 1997, s. 190-206;