

Paweł Rutkowski (Warszawa)

Polityczne korzenie *Utopii* Tomasza Morusa

Od swych starożytnych początków europejska utopia, rozumiana jako opis idealnej organizacji państwowej, związana jest z teorią polityki. Za ojca utopii tradycyjnie uważa się Platona, on to bowiem wprowadził do filozofii pojęcie doskonałości państwa osiągalnej środkami politycznymi. Jego *Państwo*, będące wykładnią teorii polityki, jest jednocześnie pierwszą utopią w kulturze zachodniej. Grecki filozof, wychodząc z założenia, iż ludzie są zasadniczo istotami społecznymi, stwierdził, że to, czy ludzką egzystencję można uznać za dobrą, zależy w dużym stopniu od modelu społeczności, w jakiej ludzie żyją. Przywiązywał również wielką wagę do wykształcenia jako środka mającego zapewnić wzorowemu społeczeństwu doskonałych obywateli. Odpowiednio zaprojektowany system kształcenia jest w stanie wyłonić kilka świątłych jednostek zdolnych urządzić życie współobywateli w jak najlepszy sposób, dlatego też tych kilku wybranych należy obdarzyć największą władzą polityczną w państwie. Doskonałość została określona przez Platona jako harmonia i zgoda elementów składowych (grup społecznych) osiągnięta poprzez odpowiednie rozwiązania strukturalne i instytucyjne. Zaufanie pokładane w państwie i jego społecznej organizacji łączyło się z wiarą w ludzki rozum zdolny do stworzenia harmonijnego społeczeństwa *milieu*¹. Wszystkie te koncepcje zostały po wielokroć wykorzystywane przez późniejszych pisarzy z utopijnego panteonu.

Zanim jednak utopijne koncepcje Platona mogły się rozpowszechnić w Europie, przez całe wieki pozostawały „w uśpieniu” i na zbudzenie musiały poczekać do końca średniowiecza. Powodem tej znaczącej przerwy w utopijnej tradycji był średniowieczny brak zainteresowania utopią. Ludzie tego okresu wierzyli, że w zmiennym świecie żadna rzecz stworzona przez człowieka nie jest w stanie osiągnąć doskonałości, która z definicji możliwa jest jedynie poza ziemskim czasem i przestrzenią. W swym pragnieniu ideału ludzie liczyli raczej na lepszy świat oczekujący ich po śmierci². Wedle średniowiecznych standardów utopia była czymś w rodzaju raju na ziemi, czyli sprzecznością samą w sobie. Ówczesna myśl nawet nie

¹ A. Nehamas, „Introduction”, w: Plato, *The Republic*, przeł. A. D. Lindsay, London 1992, s. viii–xix.

² F. Graus, *Social Utopias in the Middle Ages*, „Past and Present”, 38, 1967, s. 5.

próbowała tworzyć dzieł podobnych do *Państwa* Platona, gdyż leżało to poza jej kręgiem zainteresowań³.

Za punkt zwrotny w rozwoju europejskiej myśli utopijnej można przyjąć rok 1516, kiedy to Thierry Martins, wydawca z Louvain, opublikował niewielkich rozmiarów dzieło pod długim tytułem *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip[ublicae] statu, de[que] nova Insula Utopia*, napisane przez angielskiego humanistę i prawnika z londyńskiego City, Tomasza Morusa. Ta dwuczęściowa książeczka była zapisem rozmowy, która jakoby odbyła się w Antwerpii pomiędzy Morusem, jego przyjacielem Piotrem Egidiuszem i niejakim Rafałem Hythlodaeusem, uczonym podróżnikiem i byłym towarzyszem Amerigo Vespucciego⁴. Dialog rozpoczyna się omówieniem niektórych problemów nękających ówczesną Anglię i Europę, jak: ubożenie chłopów będące efektem przekształcania gruntów orných w pastwiska dla owiec, beczynność i nieproduktywność klas wyższych, zepsucie moralne kleru, rozpowszechnienie przestępczości i włóczęgostwa oraz zamiłowanie władców do wojen. Następnie Hythlodaeus rozpoczyna opis Utopii, idealnego państwa, które niegdyś odwiedził i w którym żadne z powyższych negatywnych zjawisk nie mogłoby mieć miejsca.

Relacja Hythlodaeusa ukazuje nam *eutopię*⁵, na tle której ówczesna Europa rysuje się w bardzo ciemnych barwach. Utopia, wyspa o bliżej nieokreślonym położeniu (wiemy jedynie, że leży gdzieś na półkuli południowej), jest konfederacją pięćdziesięciu czterech miast–państw, nie różniących się od siebie praktycznie niczym pod względem języka, tradycji, praw i obyczajów. Niezwykle umiłowanie prostoty sprawia, że mieszkańcy Utopii nie chcą wyróżniać się nawet strojem. Tak daleko posunięta skromność idzie w parze z pracowitością. Na całej wyspie nie ma leniwych lub beczynnych ludzi — wszyscy tutaj ciężko pracują przez sześć godzin w ciągu dnia z przerwą na obiad i odpoczynek. Po pracy i kolacji Utopianie poświęcają swój wolny czas na wysłuchiwanie wykładów i na inne intelektualne rozrywki. Nikt nie jest zainteresowany tak nieproduktywnymi zajęciami, jak picie czy hazard. Najbardziej jednak uderzającą cechą życia codziennego w Utopii jest brak własności prywatnej i pieniędzy. Ludzie nie

³ Należy podkreślić, że ludzie średniowiecza bynajmniej nie odrzucili całego intelektualnego dorobku Platona. Niemal bliźniacza koncepcja doskonałości osiągalnej w świecie doczesnym została naturalnie odrzucona, lecz inne postulaty greckiego filozofa — harmonia określająca stosunki pomiędzy poszczególnymi warstwami społecznymi, konieczność wyboru najlepszych kandydatów na urzędy publiczne czy też stosowanie rozumu w rozwiązywaniu politycznych i społecznych problemów — stały się podstawą średniowiecznych teorii politycznych.

⁴ W celu wzmocnienia wrażenia, jakie opis Utopii miał wywrzeć na czytelnikach, Morus w bardzo umiejętny sposób próbował stworzyć pozory, iż jego książka nie jest fikcją, lecz opisem jak najprawdziwszych miejsc i wydarzeń. Dlatego też Hythlodaeus, postać fikcyjna, została wprowadzona w towarzystwo osób historycznych. Wybór Antwerpii roku 1515 na miejsce tej niezwyklej rozmowy także nie był przypadkowy — jak wiemy w tym czasie Morus udał się tam z misją dyplomatyczną w imieniu angielskich kupców i mógł spotkać Hythlodaeusa.

⁵ Morus wymyślając nazwę wyspy wykorzystał grę słów greckich. W rezultacie idealne państwo Hythlodaeusa było jednocześnie „eu-topią”, czyli miejscem, w którym żyje się szczęśliwie i „u-topią”, czyli miejscem, którego nie ma.

mają na własność nawet swoich domów, które podlegają ciągłej, przeprowadzanej co jakiś czas, wymianie. Ogólnie rzecz biorąc Utopianie przedkładają życie we wspólnocie nad zachowania indywidualne, co wyraża się choćby ich upodobaniem do wspólnych posiłków w wielkich jadalniach.

Gdybyśmy chcieli określić ustrój polityczny panujący w Utopii, moglibyśmy nazwać go demokracją przedstawicielską z elementami patriarchy⁶. Każdy niższy urzędnik państwowy (*syfogranti*), odpowiedzialny za dzielnicę miasta, jest wybierany raz do roku przez trzydziści lokalnych rodzin rządzonych przez najstarszych przedstawicieli płci męskiej. Dożywotni zarządca całego miasta obierany jest przez zgromadzenie wszystkich *syfograntiów*. Raz w roku trzech starszych i doświadczonych obywateli z każdego miasta udaje się do stolicy, by debatować nad sprawami dotyczącymi całego państwa. Należy podkreślić, że rola struktur państwowych ogranicza się do pełnienia funkcji administracyjnych. W Utopii nie ma potrzeby, by władze zajmowały się prawodawstwem, a to za sprawą jej legendarnego założyciela Utopusa, który zaraz na początku stworzył tak udany zbiór praw, że nawet po prawie dwóch tysiącach lat istnienia stanowi on nadal fundament tego idealnego państwa.

Entuzjazm, jaki wywołała „złota książeczka” Tomasza Morusa, jest niewątpliwie jednym z najbardziej niezwykłych i znaczących zjawisk europejskiego renesansu⁷. Po ukazaniu się *Utopii* w 1516 roku ruszyła lawina jej kolejnych łacińskich wydań. Wychodziły one jedno po drugim spod pras drukarskich w Paryżu, Bazylei, Florencji, Wenecji, Wiedniu, Kolonii, Wittenberdze, Frankfurcie, Hanowerze, Mediolanie, Amsterdamie, Oksfordzie, Londynie, Glasgow i Berlinie. Wszędzie dzieło Morusa spotykało się z gorącym przyjęciem miejscowych humanistów i ludzi wykształconych⁸. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że jest ona odpowiedzialna za odrodzenie myśli utopijnej w szesnasto- i siedemnastowiecznej Europie. Jej publikacja zapoczątkowała reakcję łańcuchową, w wyniku której w całej europejskiej literaturze pojawiły się niezliczone opisy idealnych miejsc i społeczności. Przykładowo, książka angielskiego humanisty miała wpływ na Hiszpana Antonia de Guevara, którego *Relox de príncipes* (1529) zawiera obraz idealnej krainy Garamantów, a także na Włocha Antonio Francesco Doniego opisującego z zapałem „nowy świat” w *Il mondo savio e pazzo* (1552). Inni pisarze zainspirowani przez Morusa to Tommaso Campanella

⁶ M. N. Raitiere, *More's Utopia and the City of God*, „Studies in the Renaissance”, 20, 1973, s. 163.

⁷ J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516–1700*, Cambridge 1983, s. 42.

⁸ B. R. Goodey, *Mapping Utopia: A Comment on the Geography of Sir Thomas More*, „Geographical Review” 60:1 (1970: Jan.), s. 15–6; P. R. Allen, *Utopia and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses*, „Studies in the Renaissance”, 10, 1963, s. 101. Łaciński oryginał prawie natychmiast przełożono na główne języki narodowe Europy. Pierwsze było tłumaczenie na niemiecki (1524), później przyszła pora na włoski (1548) i francuski (1550). Do końca szesnastego wieku również Hiszpanie i Holendrzy mogli już przeczytać *Utopię* w swoim języku ojczystym. Ciekawostką jest fakt, iż pierwszy angielski przekład, dokonany przez Ralpha Robertsona, powstał dopiero w 1551 (por. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1951, s. 153 (przypis); *Cambridge Guide to Literature in English*, ed. I. Ousby, Cambridge 1995, s. 972).

(*Cittá del Sole*, 1602), Johann Valentin Andreae (*Christianopolis*, 1619), Francis Bacon (*New Atlantis*, 1627) czy też James Harrington (*The Commonwealth of Oceana*, 1656)⁹.

Spośród licznych problemów, nasuwających się przy analizie odrodzeniowych utopii, jednym z ważniejszych wydaje się pytanie, dlaczego tak niezwykle wybuch twórczości utopijnej w ogóle miał miejsce i dlaczego nastąpił właśnie w renesansowej Europie. Próbując na nie odpowiedzieć, możemy zacząć od hipotezy o uniwersalnej skłonności człowieka do tworzenia utopijnych wizji. Elementy utopijne pojawiały się w wielu kulturach, a twórcami traktatów o idealnych państwach bywali na przestrzeni dziejów nie tylko Europejczycy, lecz również Chińczycy, Japończycy, Hindusi i Arabowie. Jeśli jednak porównamy liczbę utopii stworzonych w kulturze europejskiej i w innych kulturach świata, porównanie to wypada zdecydowanie na korzyść tej pierwszej. Jak się zdaje, utopia wybrała nowożytną Zachodnią Europę na swoje naturalne siedlisko¹⁰.

Za jedną z przyczyn powstania nowożytnej myśli utopijnej można uważać niekwestionowany autorytet Platona, którego społeczno-polityczne idee, za pośrednictwem Tomasa Morusa, na nowo zadomowiły się w europejskiej kulturze. *Utopia* Morusa nie kryła swych bezpośrednich związków z dialogiem Platona. W krótkim wierszu, dołączonym do pierwszych wydań tekstu Morusa, personifikacja Utopii wprost porównywała samą siebie do słynnego platońskiego miasta. Z naciskiem podkreślała, że nie tylko dorównuje swojemu pierwowzorowi, lecz nawet prześcignęła jego osiągnięcia¹¹. Te przechwałki były sygnałem dla czytelnika, że książka, którą trzyma w ręku, jest jednocześnie spadkobierczynią antycznego dialogu i współczesną odpowiedzią na jego zawartość.

Zainteresowanie renesansu utopiami nie wynikało jedynie z ówczesnej uwagi względem antyku i wszystkiego, co antyczne, lecz także, a może przede wszystkim, z samej natury nowej epoki. Ludzie Odrodzenia mieli wykształconą świadomość czasu, w którym żyli, uważali go zatem za odrębny i wyjątkowy na tle innych okresów historycznych. Liczni szesnastowieczni pisarze — Louis Le Roy, Petrus Ramus, Guillaume Postel — odrzucali przeważającą w wiekach średnich teorię o postępującej degeneracji ludzkości i historii, i z dumą głosili, że w ciągu ich stulecia ludzkość i wiedza poczyniły większe postępy w rozwoju, niż miało to miejsce w minionych czternastu wiekach¹². Na potwierdzenie tej tezy autorzy ci sporzą-

⁹ Powyższa lista oczywiście nie wyczerpuje dorobku odrodzeniowej utopii. Przykłady innych renesansowych utopii można znaleźć, przykładowo, w bibliografii J. A. Martinez, *The Utopian Vision: A Selective, Annotated Bibliography of Works in English*, w: *The Utopian Vision. Seven Essays on the Quincentennial of Sir Thomas More*, ed. E. D. S. Sullivan, San Diego 1983, oraz w opracowaniu M. Eliav-Feldon, *Realistic Utopias: The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516–1630*, Oxford 1982.

¹⁰ F. E. Manuel i F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass. 1979, s. 1–25. Pośrednio ilościową przewagę zachodnich utopii potwierdza Seiji Naita, który zauważa, że japońskie utopie pojawiły się w osiemnastym i dziewiętnastym wieku dopiero po tym, jak Japończycy zetknęli się z literaturami europejskimi (por. Seiji Naita, *Traditional Utopias in Japan and the West: A Study in Contrast*, w: *Aware of Utopia*, ed. D. W. Plath, Urbana 1973, s. 24–9).

¹¹ Por. tekst tego wiersza w: *The Utopia of Sir Thomas More. Ralph Robinson's Translation with Roper's Life of More and Some of His Letters*, ed. G. Sampson, London 1910, s. 197.

dzali długie listy dokonań, na których znalazły się techniczne wynalazki, jak proch, prasa drukarska, kompas, wiatrak i jedwab, jak również postępy w dziedzinach, jak geografia, nawigacja, kartografia, chemia i górnictwo. Szczególnie chętnie rozpisywano się o druku, prochu i kompasie — trzech wynalazkach, którym, wedle powszechnej opinii, nawet osiągnięcia starożytnych nie były w stanie dorównać¹². Wyjątkowość nowych czasów polegała również na tym, że wiedza o otaczającym Europę szerokim świecie znacznie się poszerzyła. Louis Le Roy w swoim traktacie *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1577) zapytuje retorycznie:

Jak wiele odkryto w tym wieku? Wymienię nowe lądy, nowe morza, nowe rasy ludzkie, ich maniere, obyczaje, prawa; nowe choroby i nowe lekarstwa, nowe zjawiska na niebie i na oceanie nieznane przedtem; i jeszcze nowe gwiazdy¹⁴.

Powyższy spis nowożytnych osiągnięć był zarazem manifestem wiary w możliwości człowieka, potrafiącego wprowadzić nowe treści w stare ramy niezmiennego od stuleci rzeczywistości. W konsekwencji oznacza to również wiarę w postęp, który potencjalnie jest w stanie objąć, oprócz naukowych, medycznych i geograficznych odkryć, wszystkie inne sfery ludzkiej wiedzy i działalności, także politycznej.

Ówczesna fascynacja możliwościami rozwoju wiedzy tylko częściowo może wyjaśnić nam renesansowe zainteresowanie utopią. Nowatorstwo nigdy przecież nie było celem samym w sobie — jego wartość mieściła się przede wszystkim w celu, w jakim można było je wykorzystać. Prasę drukarską podziwiano nie tyle za genialność pomysłu z ruchomymi czcionkami, co za jej użyteczność w rozpowszechnianiu Słowa Bożego lub wiedzy. Podobnie i nowożytna utopia, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, nie spotkałaby się z tak gorącym przyjęciem i nie zdołała tak mocno zaznaczyć swojej obecności w obiegu myśli społeczno-politycznej, gdyby nie miała do zaoferowania czegoś, co ludzie renesansu uznali za niezbędne w tworzeniu swojego świata.

Jednym z głównych problemów poruszanych przez społecznych i religijnych myślicieli w szesnastym i siedemnastym stuleciu była pilna potrzeba nowej społecznej organizacji¹⁵. Wynikało to z faktu, że względnie zjednoczona pod względem politycznym Europa wieków średnich na ich oczach przekształcała się w zbiorowisko skonfliktowanych państw narodowych, a jej tradycyjne struktury polityczne i społeczne, coraz bardziej odstając od

¹² H. Weisinger, *Ideas of History During the Renaissance*, „Journal of the History of Ideas”, t. 6, 1945, s. 418–24; Tommaso Campanella w swoim *Mieście Słońca* streścił to optymistyczne podejście twierdząc, iż mijające właśnie szesnaste stulecie przebijają — jeśli chodzi o liczbę historycznych wydarzeń — poprzednie cztery tysiąclecia, a pod względem liczby wydanych książek bije na głowę aż pięć tysięcy lat (por. *Miasto Słońca*, przeł. L. i R. Brandwajn, Warszawa 1994, s. 89–90).

¹³ M. Boas Hall, *Problems of the Scientific Renaissance*, w: *The Renaissance Essays in Interpretation*, ed. André Chastel i in., London–New York 1982, s. 274; J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, London 1920, s. 40 (przypis).

¹⁴ Fragment pochodził z angielskiego przekładu, który ukazał się w Londynie w roku 1594 pod tytułem *Of the Interchangeable Course or Variety of Things*, cyt. w: H. Weisinger, *op. cit.*, s. 420.

¹⁵ M. Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, London 1966, s. 202–3.

nowej rzeczywistości, traciły na znaczeniu i w końcu zanikały¹⁶. Wszystkie teorie polityczne renesansu usiłowały na nowo określić strukturę państwa i w ten sposób wypełnić polityczną próżnię. Jak zauważa Quentin Skinner, stałym elementem debat było pytanie, jak skonstruować *optimus status reipublicae*, „rzeczpospolitą najlepszą z możliwych”, oraz jak zapewnić jej dobre rządy. Najmniej kontrowersji wzbudzała kwestia, co miałyby stanowić podstawę takiej republiki — praktycznie wszyscy zgadzali się, że kluczowym komponentem optymalnego państwa powinny być sprawiedliwe prawa gwarantujące wspólne dobro jej obywateli tak, by ci mogli żyć godnie. Różnice zdań pojawiały się natychmiast, gdy przychodziło do określenia metod prowadzących najpierw do zbudowania, a później utrzymania takiego państwa¹⁷. Spośród wielu ówczesnych traktatów koncentrujących się na tych właśnie zagadnieniach można wymienić sławnego *Il Principe* (1532) Niccolò Machiavellego, dokładny opis weneckich instytucji zawarty w *De Magistratibus et Republica Venetorum Libri Quinque* (1543) kardynała Gasparo Contariniego, *Storia d'Italia* (1561–64) Francesco Guicciardiniego, wreszcie *Six Livres de la Republique* (1576) pióra Jeana Bodina¹⁸.

Jak słusznie zauważa Denys Hay, naukowa analiza renesansowej myśli politycznej (określonej aforystycznie jako „to, co według najlepszych umysłów epoki, powinno się wydarzyć”) zwykle skupia się na wyżej wymienionych autorach i tytułach¹⁹. Oznacza to, że niezwykle rzadko historycy idei politycznych biorą pod uwagę renesansowych utopistów (którzy przecież specjalizowali się w „tym, co powinno się wydarzyć!”), jakby zapominając o tym, że na początku ery nowożytnej utopia wydawała się mieć równoprawny głos w politycznych dyskusjach. Granica oddzielająca utopię od traktatu politycznego nie była wtedy jeszcze tak wyraźnie zarysowana jak dzisiaj. Można się o tym przekonać czytając choćby *Relox de principes* [Zegar monarchów] Antonio de Guevary. Książka ta — będąc zasadniczo poważnym podręcznikiem dla władców (jej adresatem był Cesarz Karol V) — zawiera również utopijny epizod przedstawiający czytelnikowi idealną wspólnotą Garamantów. Innym dowodem na to, że *Utopia* Morusa traktowana była — przynajmniej przez niektórych — jako ważny uczestnik politycznych dyskusji, może być opinia Guillaume'a Budé, którego reputację w tamtych czasach porównywano z autorytetem Erazma z Rotterdamu. Budé powitał ukazanie się dzieła Morusa z entuzjazmem, czym zresztą nie różnił się od innych humanistów. Wierzył on niezachwianie, że ludzie jemu współcześni, jak również ich potomkowie, odkryją w *Utopii* skarbnicę politycznych idei, które po dostosowaniu do indywidualnych potrzeb po-

¹⁶ G. Kernan, *Saint Thomas More, Theologian*, „Thought”, Fordham University Quarterly, 17, 1942, s. 300.

¹⁷ Q. Skinner, *St Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism*, w: *The Languages of Political Theories in Early Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge 1987, s. 125–6; J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea*, Westport, Connecticut 1976, s. 110.

¹⁸ F. E. i F. P. Manuel, *op. cit.*, s. 152–3; zob. też J. W. Allen, *op. cit.*

¹⁹ D. Hay, *Historians and the Renaissance During the Last Twenty-Five Years*, w: *The Renaissance Essays in Interpretation*, ed. André Chastel i in., London–New York 1982, s. 10.

szczególne narody pomogą ulepszyć w nich życie społeczne i polityczne²⁰. Warto również wspomnieć, że włoski popularyzator historii Francesco Sansovino (1521–1583) umieścił książkę Anglika nie w antologii literatury pięknej (jakby się można tego spodziewać), lecz w swoim „politologicznym” kompendium porównującym różne ustroje państw (*Del governo del regni et delle repubbliche così antiche come moderne libri xviii*, 1561). W dziele tym Sansovino, kierując się ambitnym zamiarem sformułowania głównych założeń *nuova politica*, zwięźle opisał organy rządów oraz funkcje licznych instytucji zarówno w państwach historycznych, jak i współczesnych. Ostatni podsumowujący rozdział, poświęcony ustrojowi Utopii, był skróconą wersją książki angielskiego humanisty. Wydawca usprawiedliwiał to zestawienie produktu literackiej wyobraźni z rzeczywistością twierdząc, iż obywatele prawdziwych państw mogliby uczyć się od Utopian, jak wieść dobre i szczęśliwe życie²¹.

Niekłamanie uznanie, z jakim spotkała się *Utopia* zdaje się sugerować, że książka ta — a za jej przykładem całe szesnastowieczne piśmiennictwo utopijne — stanowiła próbę znalezienia nowych konkretnych politycznych rozwiązań dla doświadczającej trudności okresu przejściowego Europy. Rozszerzała ona tym samym zasoby banku pomysłów politycznych, które mogłyby wytyczać drogę przy tworzeniu nowoczesnego państwa. Celem opisu Utopii — która wedle słów narratora pozostaje niezmienną od 1760 lat — było zbadanie, czy możliwe jest skonstruowanie państwa odpornego na procesy zarówno politycznej, jak i społecznej entropii. Opisując swoją nieistniejącą wyspę Morus skonstruował oryginalny teoretyczny model ukazujący, jak można przeciwdziałać degeneracji dowolnej społecznej czy politycznej struktury, lub też jak ją maksymalnie opóźnić²². Opis „wiecznej” Utopii był niewątpliwie bardzo ambitny i odważny, biorąc pod uwagę to, że w renesansie jakakolwiek koncepcja trwałego państwa od razu musiała się zderzyć z głęboko zakorzenionym przekonaniem o naturalnej zmienności rzeczy i wynikającym z niej nieuchronnym końcu każdej rzeczypospolitej czy imperium²³.

W tym miejscu natykamy się na jedną z kwestii spornych dotyczących statusu utopii. Istnieją zasadniczo dwa sposoby jej interpretacji. Jeden każe nam traktować nowożytną utopię jako czysto teoretyczne konstrukcje wzniesione przez ich autorów w celu rozwiązania, lub przynajmniej objaśnienia, pewnych filozoficznych lub politycznych problemów i koncepcji; drugi natomiast sugeruje, że utopie były raczej gotowymi do wykorzystania projektami państw i społeczeństw, zgodnie z kategoryczną definicją Arnol-

²⁰ Por. Guillaume Budé, *A Letter to Thomas Lupset*, w: *Utopia*, ed. G. M. Logan i R. M. Adams, Cambridge 1998, s. 121.

²¹ P. F. Grendler, *Francesco Sansovino and Italian Popular History 1560–1600*, „Studies in the Renaissance”, 16, 1969, s. 161–2; F. E. i F. P. Manuel, *op. cit.*, s. 151.

²² Zgadzało się to zresztą z nowożytną koncepcją polityki, która, jak pisze Ryszard Legutko, miała za zadanie sprecyzować metody zapewnienia politycznej stabilności (por. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1998, s. 37).

²³ F. E. i F. P. Manuel, *op. cit.*, s. 153; D. C. Allen, *The Degeneration of Man and Renaissance Pessimism*, „Studies in Philology”, 35, 1938, s. 215.

da J. Toynbee, według którego utopie „są zawsze programami działań, występującymi w przebraniu urojonej socjologii opisowej”²⁴.

Wiadomo, że dzieło Morusa stanowiło inspirację przynajmniej jednego społecznego eksperymentu, którego autorem był Vasco de Quiroga, biskup Michoacán w Nowej Hiszpanii (Meksyk). W latach trzydziestych szesnastego stulecia Quiroga, wbrew woli rządu hiszpańskiego, założył kilka wiosek w Santa Fé wykorzystując w nich Morusowskie pomysły, jak wspólnota majątku, sześciogodzinny dzień pracy, jeden urzędnik przypadający na trzydzieści rodzin, dystrybucja dóbr we wspólnocie dostosowana do potrzeb poszczególnych osób oraz praca na zmianę w mieście i na roli. Należy jednak zwrócić uwagę na to, iż energiczny biskup nie usiłował wprowadzić *wszystkich* rozwiązań rodem z Utopii, by w ten sposób odtworzyć to idealne państwo, lecz zaadaptował tylko to, co jego zdaniem pasowało do indiańskiej społeczności. Pokazuje to, że kierował się przede wszystkim względami praktycznymi, a nie ślepyim posłuszeństwem wobec opisu Morusa. Przykładowo, przyczyną wprowadzenia wspólnoty ziemi nie było wcale to, że Quiroga z zasady odmawiał każdemu prawa do własności. Powód był bardzo prozaiczny — taki, a nie inny, system posiadania ziemi był zwykłą koniecznością, gdyż wielu ciągle zmieniających się mieszkańców biskupich puebli przebywało tam tylko tymczasowo, nie mogli więc dostać ziemi na własność²⁵. Dla Quirogi książka angielskiego humanisty nie była więc programem działania, który należałoby w całości wprowadzić w życie, lecz tylko inspiracją i źródłem praktycznych wskazówek, które — jak się okazało — dały się zastosować w jego własnym społecznym przedsięwzięciu. Zresztą nawet jeśli któryś czytelnik *Utopii* zinterpretowałby ją jako wezwanie do czynu, nie dowodziłoby to, iż została ona napisana z tą właśnie intencją. Tomasz Morus nigdy nie potwierdził, iż jego pragnieniem było urzeczywistnić opisany przez siebie ideał, a Erazm w liście do Ulricha von Huttena z 1519 roku zapewniał, że zamysłem jego angielskiego przyjaciela było jedynie ukazanie źródeł społecznego zła i nic poza tym²⁶. Dlatego też opis Utopii może być traktowany jako teoretyczny model będący w stanie pomóc w przetestowaniu niektórych społecznych i politycznych idei²⁷.

²⁴ A. J. Toynbee, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 171.

²⁵ F. B. Warren, *Vasco de Quiroga and his Pueblo Hospitals of Santa Fe*, Washington, D.C. 1963, s. 38–42, 119–20; P. Neville-Sington i D. Sington, *Paradise Dreamed: How Utopian Thinkers Have Changed the Modern World*, London 1993, s. 32–3; J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerontimo de Mendietta (1525–1604)*, Berkeley–Los Angeles 1970, s. 47, 142–3.

²⁶ E. L. Surtz, *Interpretations of Utopia*, „The Catholic Historical Review”, 38:2 (1952: July), s. 171.

²⁷ Jak zauważa Northrop Frye, „Państwo idealne jest dla Morusa (tak samo jak i dla Platona) nie ideałem przyszłości, lecz hipotezą; nie tyle celem realizacji, co raczej pouczającą ideą. Dla Morusa Utopia stanowi wzór sprawiedliwości i zdrowego rozsądku, który, po rozpoznaniu przez umysł, tłumaczy związane z nimi standardy i wartości. Nie oznacza to wcale zniesienia rzeczywistości szesnastowiecznej Europy i zastąpienia jej Utopią; koncepcja państwa idealnego umożliwia jednak dużo wnikliwszą analizę starego porządku, a tym samym efektywniejsze działanie w jego obrębie” (por. N. Frye, *Varieties of Literary Utopias*, „Daedalus”, 94, 2 [1965], s. 334). Również Jerzy Szacki sugeruje, że *Utopia* jest zasadniczo hipotetyczną odpowiedzią na pytanie „Jak wyglądałoby państwo bez własności prywatnej?” (por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 26).

Możemy postawić pytanie o zasadność tworzenia takiego modelu, opar- tego na fikcji i wyobraźni jego autora — w obiegu były przecież polityczne traktaty, których głównym zadaniem była analiza różnych koncepcji, a następnie ocena ich wartości. Renesansowi „politologowie”, jak Machiavelli czy Bodin, też usiłowali określić warunki, w jakich może dojść do utworzenia trwałej organizacji państwowej odpornej na wszelkie zmiany. By odpowiedzieć na to pytanie, należy zwrócić uwagę na to, iż „prawdziwe” dzieła polityczne opisywały państwa i struktury nie idealne — jak czynili to utopiści — lecz *optymalne*. Różnica polega na tym, że termin „optymalny” zasadniczo odnosi się do rezultatu możliwie najlepszego w ściśle określonych warunkach i tym samym implikuje ograniczenia narzucone przez rzeczywistość. Państwo optymalne jest więc zawsze owocem jakiegoś kompromisu, formacją najlepszą w danych okolicznościach, z którymi politycy i mężowie stanu w swej pracy twórczej bezwzględnie muszą się liczyć.

W odróżnieniu od „optymalnej” rzeczywistości, idealne państwo utopijne jest konstrukcją zbudowaną *niezależnie* od danej rzeczywistości, gdyż utopista ma ten komfort, że może tę ostatnią najzwyczajniej w świecie zignorować. Używając formy utopii teoretyk polityki, w dużo mniejszym stopniu ograniczony w nakreślaniu zrębów fikcyjnego państwa, może uciec się do oryginalniejszych i śmielszych koncepcji. Co więcej, wszystkie czynniki — mające wpływ na życie polityczne i, przez swoją mnogość, nieuchronnie zamazujące czytelność jego obrazu — można zredukować do minimum, uczynić łatwiejszymi do ogarnięcia. W ten sposób społeczny i polityczny model staje się czytelniejszy, a tym samym użyteczniejszy, gdyż łatwiej jest się nim posługiwać przy analizowaniu różnych koncepcji, które później, ewentualnie, można by wykorzystać w działaniu praktycznym²⁸.

Rozróżnienie pomiędzy utopistą i politycznym teoretykiem *sensu stricto* nasuwa skojarzenie z podkreślaną w renesansie opozycją pomiędzy poetą i historykiem. Jak można przeczytać w *Obronie poezji* (1595) Philipa Sidneya, różnica ta polega na tym, iż:

Historyk [...] tak dalece skrępowany jest tem, co jest, a nie tem, co być powinno, cząstkową prawdą o rzeczach, a nie ich ogólną zasadą, że jego przykład nie pociąga za sobą żadnej koniecznej konsekwencji i dlatego nauka jego nie wydaje żadnych owoców²⁹.

Ogólnie rzecz biorąc, renesansowa koncepcja literatury dostarcza nam jeszcze jednego powodu, dla którego można kojarzyć *Utopię* z teorią polityczną. Odrodzenie, przywracając piśmnom autorów starożytnych należną im rangę, odkryło na nowo opisywaną w nich relację pomiędzy literaturą a praktycznymi aspektami życia, nie wyłączając polityki. I tak Sidney

²⁸ P. Alexander, *Grmm's Utopia: Motives and Justification*, w: *Utopias*, ed. P. Alexander, R. Gill, London 1984, s. 35. Należy wspomnieć, iż pisarze polityczni we właściwym tego miana znaczeniu zazwyczaj dystansowali się od utopistów. Dobrym przykładem tej niechęci jest Jean Bodin, który chcąc podkreślić powagę własnych *Sześciu ksiąg o rzeczywistości* mówił: „W każdym razie nie chcemy [...] przedstawiać rzeczywistości jako nierealnej idei, jaką imaginowali sobie Platon i Tomasz Morus, kanclerz Anglii, ale zadowolimy się tym, aby pójść za przykładami politycznymi tak ściśle, jak tylko to będzie możliwe” (por. Jean Bodin, *Sześć ksiąg o rzeczywistości*, przeł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski, Warszawa 1958, s. 16).

²⁹ Philip Sidney, *Obrona poezji*, przeł. Jan Świerżowicz, Lwów 1933, s. 37.

dowodził, że literatura piękna to lepsza *magistra vitae* niż filozofia czy historia, gdyż w odróżnieniu od dwóch pozostałych posiada moc tworzenia ideału. Według jego terminologii, *Utopia* Morusa jest więc „doskonałym malowidłem” (*speaking picture*), żywym przedstawieniem egzystencji tak dobrej, że zdobywało prawie instynktowną aprobatę czytelnika. Sugestywna fikcja Utopii, łącząc „zasadę ogólną z pojedynczym przykładem”, miała zdecydowanie większą siłę oddziaływania niż hermetyczna, „ciemna” nauka filozofii³⁰.

Podobne niezadowolenie z czysto teoretycznego filozoficznego dyskursu znajdziemy u Platona, który w *Timajosie* poprzez Sokratesa wyraził opinię, iż sformułowanie formalnych zasad mających rządzić idealnym państwem, które on i jego rozmówcy próbowali zaprojektować, zwyczajnie nie wystarcza.

A możebyście tak posłuchali — mówił Sokrates — teraz o tym ustroju, któryśmy opisali, jaki ja mam z nim kłopot. Bo jakoś tak mi jest, jakby ktoś zobaczył gdzieś zwierzęta piękne, albo sztuką malarską wykonane, albo i żywe naprawdę, ale pozostające w spokoju. Wtedy by zapragnął zobaczyć je w ruchu, niech by w walce pokazywały coś z tych zalet, jakie zdają się zapowiadać ich ciała. Tak i mnie jest w stosunku do tego państwa, któreśmy opisali. Chętnie bym posłuchał, gdyby ktoś opisał walki tego państwa, jak ono się przyzwocie sprawia w zapasach z innymi państwami, kiedy do wojny przyjdzie, jak ono się i w prowadzeniu wojny zachowa odpowiednio do swojej kultury i wychowania, zarówno w działaniu czynnym, jak i w enuncjacjach słownych, skierowanych do innych państw³¹.

W dialogu Platona powyższe zarzuty zaowocowały sprawozdaniem z wojny toczącej się pomiędzy wyidealizowanymi Atenami i Atlantydą. Morus, wybierając dla swego dzieła atrakcyjną formę literacką i w ten sposób ukazując Utopię „w działaniu czynnym”, w pewnym sensie zadośćuczynił postulatowi Sokratesa.

Książka angielskiego humanisty była nieomal klasycznym przykładem wprowadzenia w życie Horacjańskiej zasady, iż dzieła literackie winny jednocześnie bawić i uczyć. Słowa Horacego: „ten wygra, kto połączył pożyteczne z pięknym, / by lektora zachwycić, ucząc go zarazem. / taka książka [...] profit niesie, morze / przepłynie i pocie długł żywot wróży”³² można z łatwością zastosować do Morusa i jego *Utopii*. Anglik, jak się wydaje, uważał literaturę za ważny czynnik w tworzeniu kultury politycznej i całkowicie zgodziłby się z tym, co żyjący pół tysiąclecia wcześniej Rzymianin miał do powiedzenia o roli poezji w zakładaniu miast czy też ustanawianiu obywatelskiego ładu³³.

³⁰ *Ibidem*, s. 37–38, 41.

³¹ Platon, *Timajos* 19 B–D przeł. Władysław Witwicki.

³² Horacy, *Sztuka poetycka*, t. 1. 343–46, w: *Dzieła wszystkie*, przeł. A. Lam, Warszawa 1999, s. 247.

³³ Por. l. 291–401: „leśnych ludzi od zabójstw i ohydnej strawy / odwiódł Orfeusz, święty tłumacz woli bogów, / stąd mówią, że tygrysy i złe lwy poskramiał; / mówią też, że Amfijon, co założył Teby, / poruszał skały dźwiękiem liry i wezwaniem / prowadził je, gdzie chciał. Niegdyś ta mądrość była, / by wspólna od prywatnych i od świeckich święte / sprawy oddzielać, wzbraniać cudzołóstwa, chronić / małżeństwo, wznosić miasta, prawa ciąć na drzewie. / chwała i sława wieszczów boskich i ich pieśni stąd właśnie poszła” (*Ibidem*, s. 248).

Sposób, w jaki Morus rozumiał sztukę rządzenia, opierał się, przynajmniej pod niektórymi względami, na klasycznej teorii poetyki, która przypisywała literaturze niezwykle moc kształtowania postaw władców i ich poddanych. Według autora *Utopii* poeci — czyli ludzie pióra zajmujący się fikcją — zdolni są swoją twórczością dać swoim odbiorcom coś, bez czego w życiu trudno się obejść. Tym cennym darem jest możliwość nabywania cnoty roztropności. Literatura piękna jawi się więc jako czynnik potencjalnie rozwijający tę właśnie cechę poprzez ukazywanie opartych na rzeczywistości obrazów i sytuacji mogących uaktywnić u czytelnika te zdolności umysłu, które odpowiadają za wydawanie trafnych i roztropnych sądów. Uzdolnienie w tym kierunku jest zaś absolutnie konieczne w rządzeniu, bowiem tylko roztropność jest w stanie zapewnić bezstronne i sprawiedliwe prawa, jak również rozsądne rozwiązania instytucjonalne³⁴. Należy w tym miejscu nadmienić, iż Arystoteles w swej teorii polityki nazwał rozważę główną cnotą polityczną niezbędną u jakiegokolwiek męża stanu, gdyż w praktyce można ją utożsamiać ze zdolnością do rządzenia państwem³⁵.

W artykule poświęconym związkom utopii i polityki nie może zabraknąć choćby krótkiej wzmianki o aktywności w życiu publicznym, jaką wykazywał autor pierwszej nowożytnej wizji idealnego państwa. Biografia Tomasza Morusa dowodzi, że nie był on jedynie pisarzem — choć jego dzisiejsza sława opiera się głównie na dokonaniach literackich — lecz również, a może nawet przede wszystkim, wybitnym mężem stanu. Rozpoczął swą publiczną karierę jako jeden z zastępców szeryfa w londyńskim City, gdzie wkrótce zasłynął z powodu swojej prawości i sprawiedliwych wyroków. Z uznaniem spotkały się również jego sukcesy w czasie dwóch dyplomatycznych misji na kontynencie w sprawie przywilejów handlowych dla angielskich kupców. Dwa lata po opublikowaniu *Utopii* wstąpił na służbę u króla i w jej trakcie pełnił kolejno funkcje podskarbiego, marszałka Izby Gmin i Kanclerza Księstwa Lancaster. Dwukrotnie też Henryk VIII posyłał go za granicę jako ambasadora do cesarza Karola V do Flandrii i na dwór francuski. Ukoronowaniem jego kariery było objęcie stanowiska Lorda Kanclerza, najwyższego urzędu w Królestwie³⁶.

³⁴ G. B. Wegemer, *Thomas More on Statesmanship*, Washington D.C. 1998, s. 18; 25–6; 77; 83.

³⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI. 7–8, przeł. D. Gromska, Kraków 1956, s. 217–219. Problem politycznej roztropności pojawia się już na samym początku pierwszej księgi *Utopii*, gdzie poznajemy postać kardynała Mortona. John Morton — arcybiskup Canterbury za Henryka VIII i jednocześnie patron młodego Morusa — jest tam przedstawiony jako rozważny i zacny człowiek, który „różne przechodził koleje losu, ustawicznie miotany po burzliwym życia morzu, i wśród tych wielkich niebezpieczeństw zdobył wszechstronną znajomość rzeczy”, w rezultacie czego może służyć za „podporę państwa” (por. Tomasz Morus, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Poznań 1947, s. 10).

³⁶ R. W. Chambers, *Thomas More*, The University of Michigan Press 1958, s. 103–282. Zięć Morusa, William Roper w biografii *The Lyfe of Sir Thomas More Knyghte* (napisanej w drugiej połowie XVI wieku i wydanej w 1626) pragnął pokazać czytelnikom nie tylko zaangażowanie swojego teścia we współczesną politykę, lecz również jego trzeźwość umysłu i realizm, jakim się kierował (cechy pożądane u każdego polityka). Na dowód przytacza anegdotę, jak to Sir Tomasz w odpowiedzi na gratulacje z powodu łask, jakimi cieszył się u króla z uśmiechem odparł: „gdyby [...] za cenę mej głowy Król mógł zdobyć jakiś zamek we Francji [...] niechybnie straciłbym ją” (por. William Roper, *Żywoć Tomasza More*, przeł. W. Unolt, w: Tomasz Morus, *Pisma więziennie*, Poznań 1985, s. 23).

Czytając *Utopię* należy pamiętać, iż jej autorem był wytrawny mąż stanu, który osiągnął szczyty kariery politycznej³⁷, a zarazem polityk żyjący w dobie kryzysu okresu przejściowego i dlatego żywotnie zainteresowany dobrym i sprawiedliwym urządzeniem państwa. W poszukiwaniu najlepszych rozwiązań, zgodnie z duchem swojej epoki, uciekł się do antycznych źródeł, by spróbować stworzyć coś nowego i niepowtarzalnego. Wiedziony wiarą humanisty zaprzęgnął literaturę do zbudowania teoretycznego modelu państwa, którego celem było zbadanie, jak, w efektywny sposób, można próbować osiągnąć ostateczne cele polityki, czyli społeczną harmonię, spokój wewnętrzny i trwałą stabilność Rzeczypospolitej. *Utopia* nie była gotowym projektem przeznaczonym w całości do realizacji. Pierwszy nowożytny utopista był — paradoksalnie — realistą, którego dewiza polityczna wydaje się zawierać w następujących słowach:

Jeżeli nie potrafisz tego dokazać, aby w jakiejś sprawie zwyciężyło dobro, czyń przynajmniej wysiłki, aby wpływ zła jak najbardziej osłabić, niemożliwością jest bowiem idealny stan rzeczy na świecie, chyba żeby wszyscy ludzie byli doskonali, lecz tego nie spodziewam się przed upływem wieków³⁸.

W zamierzeniu Morusa odbiorcami jego najsłynniejszego dzieła mieli być ci wszyscy, którym leżało na sercu dobro ludzi żyjących w społeczności państwowej. Zainteresowani mogli w ten sposób przeanalizować i przemyśleć treść *Utopii*, a potem ewentualnie wybrać z tej „złotej książeczki” to, co według nich byłoby przydatne w konkretnej sytuacji. Tak się przecież robi z każdą „złotą myślą”.

Political roots of Thomas More's *Utopia*

The subject of the paper is revival of utopian thought in the Renaissance Europe. The phenomenon, started by the first early modern utopia written by Thomas More, was caused by: contemporary interest in ancient political theory (re-discovery of Plato, an intellectual patron of all utopian writers); self-consciousness of the new epoch and consequent desire to create things that would distinguish it from the past's achievements; and last but not least political context of the early modern period when new institutional solutions were sought in order to satisfy needs of newly-formed states and societies. Thus the concept of utopia served as a voice in political debates held by contemporary political scientists as it provided a theoretical model of the state whose main features were stability and social harmony, the two ultimate goals of politics. The link between utopia, being a description of an ideal commonwealth, and political theory is also revealed by the Renaissance literary theory according to which literature's strength lies in its ability to create the ideal and to inform the imperfect reality.

³⁷ To, że je opuścił w konsekwencji dobrze znanego konfliktu z Henrykiem VIII nie wynikało bynajmniej z braku jego kompetencji czy realistycznej oceny sytuacji, lecz raczej z własnego wyboru.

³⁸ *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Poznań 1947, s. 38.