

Przemysław Michalski

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Homo Novus vs. Homo Vetus **w Utopii Tomasa Morusa**

Z ogromnej liczby projektów utopijnych można wyodrębnić dwie zasadnicze wizje natury ludzkiej, które przesądzają o charakterze organizacji wymyślanego państwa. Pierwsze stanowisko jest pesymistyczne: jego zwolennicy, traktujący bardzo poważnie biblijną naukę o grzechu pierworodnym i upadłej ludzkości, która własnymi siłami nie może ani stworzyć trwałego dobrostanu, ani też powrócić do stanu dawnej szczęśliwości, widzą w człowieku raczej naturalną skłonność do zła, nieuleczalną słabość, której trzeba ciągle przeciwdziałać przez tworzenie mechanizmów nadzoru. Prawdopodobnie najbardziej wyrazistym przedstawicielem tego nurtu był angielski filozof Thomas Hobbes¹. Drugą z tych wizji można by określić mianem romantycznej, a za jej najbardziej charakterystycznego

¹ Można by zaryzykować twierdzenie, że Hobbes wyciągnął ostateczne konsekwencje z doktryny grzechu pierworodnego, jednak wiązałyby się to z zafałszowaniem przesłania chrześcijańskiego, które ostatecznie przewyższa pesymizm i rozpacz. Przeróżający pesymizm wizji Hobbesa nie jest ekstremalną ekstrapolacją biblijnego mitu o grzechu pierworodnym, lecz podniesieniem przekonania o nieuleczalnym skażeniu człowieka na zupełnie inny poziom. Chrześcijańska narracja o losach człowieka byłaby niepełna, gdyby zignorować eschatologiczne nadzieje chrześcijaństwa (również w jego najbardziej radykalnej formie, czyli wierze w możliwość apokatastazy).

reprezentanta uznaje się powszechnie Jana Jakuba Rousseau². Takie stanowisko zakłada przyrodzoną dobroć człowieka, która została zepsuta (czy raczej przesłonięta) poprzez instytucje społeczne i mechanizmy stworzone przez cywilizację. W takiej sytuacji zadanie twórców powszechnej szczęśliwości polegałoby zatem na ponownym odkryciu (w obu znaczeniach tego słowa) owej dobroci, która – gdyby nie zgubny wpływ cywilizacji – tryśkałaby nieustannie niczym niezmaconym strumieniem. Człowiek naturalny to człowiek dobry, pełen szlachetności i życzliwości, kierujący się spontanicznie ku cnocie. Z teologicznego punktu widzenia można by rzec, że jest to człowiek nieskażony piętnem grzechu pierworodnego, zdolny do wybudowania królestwa Bożego na ziemi, a przynajmniej zapewnienia powszechnej równości w idealnym systemie politycznym, gdzie każdy znajdzie odpowiednie dla siebie miejsce³.

Podczas gdy Rousseau będzie obiecywał, że uwolniony z pęt cywilizacji człowiek natychmiast objawi swą anielską naturę i będzie nieustannie obmyślał, jak mógłby się przyczynić do powszechnej szczęśliwości, to Hobbes ostrzega, że poluzowanie smyczy despotycznego nadzoru nad ludzką naturą sprawi, że przyrodzone zło ujawni się natychmiast z całą swą destrukcyjną mocą, wywołując powszechną wojnę, anarchię i rzeź.

Te odmienne wizje człowieczeństwa przekładają się na diametralnie różne pomysły urządzenia idealnego państwa, czy też państwa jako takiego, gdyż trudno opis jego funkcjonowania w *Lewiatanie* Hobbesa nazwać projektem mającym na celu zapewnienie ludziom szczęścia; jest to raczej kwestia wyboru mniejszego zła. Utopie inspirowane myślą romantyczną będą przede wszystkim dążyć do zmiany zewnętrznych warunków życia, aby wrodzona dobroć człowieka mogła się w pełni rozwinąć⁴. Projekty

² Odwołując się do pojęcia romantyzmu oraz symptomatycznego przedstawiciela tej formacji, stosuję pewien skrót myślowy dla oznaczenia pewnych propozycji utopijnych, ukazujących specyficzny obraz natury ludzkiej, obecny w kulturze od niepamiętnych czasów, także tych, które chronologicznie wyprzedzają pisma francuskiego myśliciela.

³ Taka wizja bliska jest heretyckiemu optymizmowi Pelagiusza, niezależnie od tego, czy jej twórca odwołuje się bezpośrednio do poglądów brytyjskiego mnicha z przełomu IV i V wieku; chodzi mi o pewien obraz natury ludzkiej, a nie o wpływ konkretnej koncepcji.

⁴ Jak pisze o nich przenikliwie Leszek Kołakowski: „Utopijny dogmat, zgodnie z którym zło w nas jest konsekwencją wadliwych instytucji społecznych i zniknie wraz z nimi, jest faktycznie nie tylko dziecinny, ale i niebezpieczny; sprowadza się on właśnie do wspomnianej nadziei na instytucjonalne zagwarantowane braterstwo – nadziei, na której wzniesiono ideologie totalitarne. Wszelako równie zgubne może się okazać zastąpienie tej optymistycznej fantazji jej negatywem, zgodnie z którym

„antyromantyczne” („hobbesowskie”) będą kłaść nacisk na konieczność jak najbardziej drobiazgowego uregulowania wszelkich sfer życia, aby jak najmniej miejsca pozostawić na naturalne poruszenia natury ludzkiej, które zawsze prowadzą do nieszczęścia. Dzieła te, określane mianem anty-utopii, dystopii czy kakotpii (pomijam subtelne rozważania semantyczne odróżniające te pojęcia), zdecydowanie odrzucają pelagiańsko-romantyczne mrzonki o powszechnym braterstwie; najczęściej funkcjonują one jako ostrzeżenia lub złowieszcze ekstrapolacje, a nie jako propozycje optymalnej organizacji życia społecznego⁵.

W który z tych nurtów należałoby wpisać słynną *Utopię* Tomasza Morusa, dzieło, którego tytuł stał się nazwą całego gatunku⁶? Czy jego autor, który jako gorliwy katolik nie mógł ignorować pesymistycznego przesłania opowieści o skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny (zwłaszcza w ujęciu augustiańskim), wierzył w jakąkolwiek możliwość jej ulepszenia, czy też całą nadzieję na zapewnienie sprawiedliwości pokładał w odpowiedniej reorganizacji mechanizmów państwowych? Innymi słowy, powstaje pytanie: czy powszechną szczęśliwość da się zapewnić jedynie od zewnątrz, przez przeprowadzenie odpowiednich zmian w urządzeniu życia społecznego, czy też może się ona ziścić jako rezultat tego, co wiara chrześcijańska określa greckim terminem *metanoia*, czyli gruntowna przemiana wewnętrzna jednostki, która wyraźnie oddziela „starego człowieka” (*homo vetus*) od „nowego” (*homo novus*)⁷? Czy ten nowy,

w wszystkich relacjach międzyludzkich manifestuje się jedynie wrogość, chciwość i żądza panowania, a wszelakie przejawy miłości, przyjaźni, braterstwa i poświęcenia nie są niczym innym jak złudnymi pozorami, ukrywającymi „rzeczywiste”, nieodmiennie samolubne motywacje” (L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 28–29).

⁵ Oczywiście stosunkowo rzadko spotykamy w literaturze takie stanowiska w stanie czystym; zazwyczaj mamy do czynienia z ich amalgamatem. Warto jednak naszkicować je w postaci skrajnej, oczyszczonej z wszelkich dwuznaczności i niedopowiedzeń, jako użyteczne punkty odniesienia.

⁶ Trzeba w tym miejscu poczynić następującą uwagę: epokowe dzieło Morusa obrosło tak olbrzymią ilością objaśnień i analiz, że właściwie każde zdanie powinno kończyć się odesłaniem czytelnika do jakiegoś komentarza. Zdecydowałem się tego nie robić, aby tekst artykułu nie zginął pod lawiną przypisów i odsyłaczy.

⁷ W Liście do Kolosan św. Paweł w następujący sposób opisuje napięcie między „starym” i „nowym” człowiekiem: „Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, zły żądz i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem. Z powodu nich nadchodzi gniew Boży na synów buntu. I wy niegdyś tak postępowaście, kiedyście w tym żyli. A teraz i wy odrzucicie to wszystko: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę od ust waszych! Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli

przemieniony człowiek ma zaprowadzić szczęśliwy ład na ziemi, czy też nowe urządzenie społeczeństwa ma doprowadzić do powstania nowego człowieka? Zanim przejdziemy do próby udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania, warto przypomnieć kontekst historyczny, w którym powstała *Utopia*.

Jak powszechnie wiadomo, Tomasz Morus (Thomas More) był renesansowym angielskim humanistą, pisarzem i politykiem zasiadającym w Izbie Lordów, a nawet piastującym stanowisko lorda kanclerza. W wyniku konfliktu z Henrykiem VIII został osadzony w londyńskiej Tower, a następnie ścięty w roku 1535. W 1886 roku został beatyfikowany, w 1935 kanonizowany, a w 2000 Jan Paweł II ogłosił go patronem mężów stanu i polityków. Przez pewien czas Morus był przyjacielem Erazma z Rotterdamu, jednak ich stosunki znacznie się ochłodziły przez to, że Erazm wypowiadał się krytycznie na temat Kościoła, podczas gdy Morus był żarliwym obrońcą katolickiej ortodoksji (do tego stopnia, że jego religijny żar przekładał się nieraz na jak najbardziej dosłowny żar stosów, na którym spalił kilku protestantów). Do dziś trwa wśród historyków burzliwa dyskusja o tym, jakim naprawdę człowiekiem był Tomasz Morus. Większość z nich z uznaniem wypowiada się o jego osobistej odwadze i uczciwości, jednocześnie podkreślając skłonność do fanatyzmu i brak tolerancji⁸.

Utopia (1516) została napisana po łacinie, a sam autor nie chciał, by przełożono ją na język ojczysty. Być może zdawał sobie sprawę, że zaproponowana przez niego wyrafinowana gra literacka zostanie przez proste umysły odczytana jako zachęta do radykalnych zmian społecznych, czy wręcz do rewolty – gwałtownego odrzucenia starego ładu i urządzenia życia w państwie na całkowicie innych zasadach. Niewątpliwie łatwo znaleźć w tekście, zwłaszcza w jego pierwszej części, wiele autentycznej odrazy do panującego zepsucia obyczajów i surowej krytyki Anglii początku XVI wieku. Za ledwie rok po ukazaniu się *Utopii* pewien mnich z Niemiec, odczuwając podobną odrazę do zepsucia ówczesnego Kościoła, rozpocznie największy przewrót w historii zachodniego chrześcijaństwa...

nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3, 5–11). Dla św. Pawła jasne jest, że tak gruntowna przemiana możliwa jest przede wszystkim dzięki łasce udzielonej człowiekowi przez Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Dla mieszkańców Utopii sprawa przedstawia się nieco inaczej, gdyż kształt życia społecznego i sposób funkcjonowania państwa skryształizowały się, zanim poznali oni Ewangelię.

⁸ Wszystkie dane zaczerpnięte z biografii pióra Petera Ackroyda pt. *The Life of Thomas More*, New York 1999.

Wspomniana powyżej wyrafinowana gra wieloznaczności, znaczących niedopowiedzeń, misternej ironii, absurdałnych nieporozumień i naracyjnych zasłon zaczyna się wraz z tytułem dzieła. Neologizm Morusa tłumaczy się zazwyczaj jako zbitkę negatywnego przedimka *ou* oraz rzeczownika *topos*, który oznacza „miejsce”. Tak więc utopia to nie-miejsce, miejsce nieobdarzone realnym istnieniem, byt czysto tekstowy, choć mający moc sprawczą⁹. Nie można jednak wykluczyć, że tytuł w przewrotny sposób wykorzystuje współbrzmienie przedimków *ou* oraz *eu*. Ten drugi oznacza coś dobrego. Jeśli przyjąć odczytanie tytułu, które nie próbuje usunąć tej dwuznaczności, mogłoby to oznaczać, że szczęśliwy kraj opisany na kartach *Utopii* to z konieczności byt czysto fikcyjny, niemożliwy do urzeczywistnienia. Być może w ten subtelny sposób już sam tytuł kwestionuje możliwość skutecznego wprowadzenia projektów utopijnych w życie¹⁰.

Jak już wielokrotnie wykazano, ukazany paradygmat funkcjonowania społeczeństwa, który znajdujemy w *Utopii*, pod wieloma względami przypomina projekt platoński. Grecki filozof jest zresztą przywoływany w tekście niejednokrotnie. Sama narracja zaczyna się od opowieści o podróży Morusa do Antwerpii, gdzie spotyka on jednego z mieszkańców tego miasta, który z kolei przedstawia go niejakiemu Rafałowi Hythlodayowi. Również tu mamy do czynienia z misterną mistyfikacją i interesującą dwuznacznością, jako że nie jest jasne, w jakim stopniu należy utożsamiać Tomasza Morusa – autora książki, z Tomaszem Morusem – jednym z bohaterów. Wydaje się często, że tekstowy Morus to *porte parole* samego autora, nie można jednak udowodnić, że całkowite ich utożsamienie byłoby uprawnionym zabiegiem hermeneutycznym. Rafał Hythloday nie jest bynajmniej naturalnym mieszkańcem Utopii, jednak przebywał na wyspie pięć lat i to właśnie od niego Morus dowiadyuje się o możliwościach alternatywnego rozwiązania problemów życia społecznego. Po raz kolejny jednak dobrze wykształcony i uważny czytelnik może się zorientować, że autor celowo komplikuje tę prostą na pozór opowieść i chytrze myli tropy. Pojawia się bowiem pytanie o to, czy Rafał Hythloday jest narratorem godnym zaufania (tzw. *reliable narrator*). Nasza naturalna skłonność do

⁹ Zwłaszcza projekty komunistyczne czerpały inspirację z tekstu Morusa. Dobrym przykładem odczytania silnie zideologizowanego jest np. książka Karla Kautsky'ego *Thomas More and His Utopia*.

¹⁰ Zob. np. D. Labuschagne, *Deconstructing Utopia in Science Fiction: Irony and the Resituation of the Subject in Iain M. Banks's the Player of Games*, „Journal of Literary Studies” 27 (2011) nr 2, s. 58–75, <https://doi.org/10.1080/02564718.2011.580655>.

tego, aby dać wiarę jego opowieści, zostaje nadwątlona, kiedy uświadomimy sobie, że nazwisko „Hythloday” oznacza po grecku kogoś, kto opowiada bzdury¹¹.

Jak wygląda państwo Utopii? Przede wszystkim jest to wyspa, a więc kraina, która nie musi się obawiać skalania przez kontakt ze światem zewnętrznym. Geograficzna izolacja umożliwia mieszkańcom Utopii uczestniczenie w rewolucyjnym eksperymencie społecznym. Jak wiemy, autorzy licznych utopii oraz dystopii napisanych w późniejszych czasach często decydowali się umieścić akcję swych powieści na wyspie. Tak jest w przypadku *Nowej Atlantydy* Francisa Bacona, powieści Aldousa Huxleya, która nosi wymowny tytuł *The Island*; dzieje się tak również w przypadku *Władcy much* Williama Goldinga, przerażającej dystopii, która wpisuje się w antyromantyczny (Hobbesowski) schemat, nakreślony pokrótce na początku tego artykułu. Utopia nie jest jednak naturalną wyspą, to jej założyciel, Król Utopus, zrozumiał, że dla dobra mieszkańców należy jego włości odizolować od świata, i kazał przekopać szeroki kanał oddzielający idealną krainę od większej połaci lądu.

Życie na wyspie jest ściśle hierarchiczne i precyzyjnie skodyfikowane, a jej społeczeństwo doskonale homogeniczne. Przeraźliwa jednorodność i – w konsekwencji – całkowita wymienialność jednostek w sytuacji, gdy każde odstępstwo od normy jest potencjalnym zagrożeniem ładu społecznego, to niewątpliwie jedna z najbardziej charakterystycznych cech literatury utopijno-dystopijnej. Jak pisał Leszek Kołakowski:

Wyśnionym celem konsekwentnie egalitarnej utopii jest obalenie wszystkiego, co może odróżniać jedną osobę od drugiej; świat, w którym ludzie mieszkają w identycznych miastach, identycznych warunkach geograficznych, noszą identyczne ubrania i mają, rzecz jasna, identyczne myśli jest znajomym obrazkiem utopijnym. Głoszenie takiego ideału zakłada, że jest coś z natury złego w samym akcie asercji własnej osobowości, nawet jeśli nie szkodzimy przy tym innym ludziom – innymi słowy, że jest coś zasadniczego złego w byciu człowiekiem¹².

A oto garść przykładów tej przeraźliwej jednolitości. Według opowiadania Rafała Hythlodaya „W Utopii jest 54 przestronnych i wspaniałych

¹¹ Zob. D. Baker, *Divulging Utopia: Radical Humanism in Sixteenth-Century England*, Amherst 1999, s. 53–54.

¹² L. Kołakowski, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, op. cit., s. 24.

miast. Mowa ich mieszkańców i prawa są zupełnie jednakowe. Wszystkie miasta założone są według jednego planu i takie same mają budynki [...]”¹³. Nie dziwi zatem, że „Kto pozna jedno miasto Utopii, pozna wszystkie, tak dalece podobne są do siebie, o ile tylko pozwala na to naturalne położenie miejsca”¹⁴. Jeśli chodzi o ubranie, to „Wszyscy mieszkańcy wyspy noszą odzież jednakowego kroju bez względu na wiek; jeśli w ubiorze są pewne różnice, mają one tylko na celu odróżnienie mężczyzn od kobiet oraz bezżennych od żonatych”¹⁵. Łatwo też znaleźć przykłady upiornej kodyfikacji, bezwzględnego spętania żywiołu życia drobiazgowymi przepisami, które nie pozostawiają jednostce praktycznie żadnego marginesu wolności: „Ludność każdego miasta powinna składać się z 6000 rodzin [...], żadna zaś rodzina nie może posiadać mniej niż 10, a więcej niż 16 dorosłych osób. [...] Nadmiar dzieci przydziela się rodzinie uboższej w potomstwo”¹⁶. Jak widać, mieszkaniec Utopii to nie istota obdarzona podmiotowością, lecz wymienny trybik w wielkiej maszynie społecznej¹⁷. Kolejna niepokojąca cecha, która zwłaszcza u czytelników z krajów o totalitarnej przeszłości wywoła nieprzyjemne skojarzenia: aby wyjechać z rodzinnego miasta, trzeba otrzymać specjalne pozwolenie, chociaż, jak uspokaja swoich słuchaczy narrator, bardzo łatwo je uzyskać. Również przepis mówiący o tym, że „Zbieranie się poza senatem i zgromadzeniem publicznym w sprawach ogólnych podlega karze śmierci”¹⁸, przywodzi na myśl raczej krwawe totalitaryzmy XX wieku niż wyśniony raj spełnionej sprawiedliwości. Raz po raz natrafiamy na zdania, które mrożą krew żyłach każdemu czytelnikowi, choćby pobieżnie znającemu historię ubiegłego stulecia.

Podobnie jak w wielu innych projektach utopijnych (np. u Platona, a w XIX wieku u Edwarda Bellamy’ego¹⁹), jądrem wszelkich innych przeobrażeń jest radykalna zmiana stosunku do posiadania dóbr i pieniędzy.

¹³ Wszystkie cytaty z tekstu *Utopii* pochodzą z: T. More, *Utopia*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 115.

¹⁴ *Ibid.*, s. 117.

¹⁵ *Ibid.*, s. 121.

¹⁶ *Ibid.*, s. 126.

¹⁷ Jeśli populacja wyspy przekracza określoną liczbę, część mieszkańców zostaje wysiedlona i przewieziona na najbliższy stały ląd. Tam składają oni mieszkańcom „propozycję nie do odrzucenia”, tzn. proponują przyjęcie zasad, jakimi kierują się mieszkańcy Utopii. Jeśli autochtoni akceptują te warunki, wszyscy żyją w zgodzie i harmonii. W przypadku odmowy przybysze z Utopii wypowiadają im wojnę i przeganiają ich (*ibid.*, s. 127).

¹⁸ *Ibid.*, s. 120.

¹⁹ Zob. np. E. Bellamy, *Looking Backward*, London 1888, wyd. pol. *W roku 2000*, tł. z oryg. Józef Karol Potocki, Warszawa 1890.

Jak zauważa Rafał: „Zdaje mi się, że gdziekolwiek jest własność prywatna, gdzie wszystko mierzy się wartością pieniędzy, tam nie można spodziewać się ani sprawiedliwości, ani społecznego dobrobytu, chyba że nazwałbyś sprawiedliwością taki stan rzeczy, iż wartości najcenniejsze są udziałem ludzi najgorszych”²⁰. Taka diagnoza nie pozostawia zbyt wiele miejsca na wybór metod leczenia. Właściwie istnieje tylko jeden środek zaradczy: „Jestem więc mocno o tym przekonany, że zupełne zniesienie prawa własności jest jedynym środkiem do równego i sprawiedliwego podziału dóbr i do zapewnienia ludziom szczęścia”²¹. Co prawda Morus próbuje oponować, dowodząc, iż „tam, gdzie wszystkie dobra są wspólne, nigdy nie można żyć szczęśliwie”²², utożsamiając bogactwo z poważaniem, jakim się cieszy dana osoba i twierdząc, że bez tego w państwie nastąpiłoby zupełne rozprzężenie.

Ten mało przekonujący wywód zdaje się jedynie przygotowywać grunt pod replikę Rafała (można by z łatwością znaleźć lepsze argumenty, wskazując chociażby na zasadniczą nieprzystawalność postulatu zniesienia wszelkiej własności prywatnej z podstawowymi własnościami natury ludzkiej), który dowodzi, że wspólnota dóbr i zniesienie pieniędzy to najprostsza droga do budowy sprawiedliwego społeczeństwa. *Homo novus* nie tęskni za posiadaniem gotówki, nie odczuwa żądy nabywania dóbr, nie przyzwyczajają się do używanych przedmiotów i nie kieruje nim chęć wywyższenia się poprzez bogactwo. Na wszelki wypadek jednak życie na wyspie zorganizowane jest w taki sposób, aby zapobiec niebezpieczeństwu rozbudzenia atawistycznej potrzeby posiadania, która jest cechą „starego człowieka”. To właśnie dlatego domy zmieniają właścicieli co dziesięć lat drogą losowania, srebro i złoto, przedstawiające dla Utopian niewielką wartość, są one używane przez dzieci jako błyskotki i zabawki, a przywiązanie do nich świadczy o infantyлизmie. Dlatego też – jak podaje narrator w wielokrotnie przytaczanym i komentowanym fragmencie – ze złota wyrabia się tam przede wszystkim przedmioty codziennego użytku, takie jak nocniki lub łańcuchy dla niewolników. Pieniądze zostały z powodzeniem zastąpione przez wzajemną wymianę dóbr i usług: „Každy ojciec rodziny przychodzi tu [na rynek miasta] i prosi o to, czego on sam, bądź też jego rodzina potrzebuje, i otrzymuje bez pieniędzy czy jakiegó innego wynagrodzenia. Dlaczego bowiem miano by czegoś odmawiać im, skoro wszystkiego jest pełno i nie ma obawy, aby ktoś żądał więcej,

²⁰ T. More, *Utopia*, op. cit., s. 108.

²¹ *Ibid.*, s. 109.

²² *Ibid.*, s. 110.

niż potrzebuje? Bo i któż przypuszczałby, że człowiek mający pewność, iż nigdy nie zabraknie mu niczego, będzie żądał rzeczy niepotrzebnej”²³. Ten fragment przemycy pewne założenia dotyczące „nowego człowieka” Utopii, które stoją w sprzeczności z powszechnym doświadczeniem i wiedzą o naturze ludzkiej. Można dodać, że to właśnie chęć posiadania dóbr, których się nie potrzebuje, jest kołem zamachowym kapitalizmu.

Wydaje się, że *homo novus* w narracji Morusa jest istotą wyzbytą wszelkiego egoizmu oraz postępującą w sposób nieubłagany racjonalny²⁴. Niewątpliwie taki sposób rozwiązania problemów ekonomicznych przez psychologicznie błędne i historycznie nieprawdziwe odwołanie do naturalnej racjonalności człowieka w kwestii zaspokajania potrzeb materialnych sytuuje *Utopię* Morusa bliżej nurtu romantycznego. Rafał jest zapewne świadomy podobnych obiekcji, dlatego też przyznaje, iż to pycha (dla chrześcijanina źródło wszystkich innych grzechów) sprawia, że człowiek pragnie więcej, niż rzeczywiście potrzebuje, aby zaimponować innym, jednak „wśród mieszkańców Utopii tego rodzaju szkodliwe zachcianki są nie do pomyślenia”²⁵. Nie wyjaśnia jednak, dlaczego „zachcianki” owe są „nie do pomyślenia” i jaki to proces sprawił, że Utopianie kierują się w postępowaniu wyłącznie rozumem oraz cnotą. Czy mamy tu do czynienia z innym gatunkiem człowieka, czy raczej z człowiekiem, który przeszedł radykalną metanoję? Jeśli tak, to jaki byłby jej mechanizm?

Ponieważ *Utopia* to przede wszystkim traktat społeczno-polityczny opisujący alternatywny sposób zorganizowania państwa, a nie narracja historyczna wyłuszczająca okoliczności, w jakich doszło do przemiany, nie dowiemy się z tekstu zbyt wiele o konkretnych zdarzeniach, które doprowadziły do obecnego stanu²⁶. Narrator często podkreśla cnotliwość i racjonalność Utopian, nie jest jednak jasne, czy tak obiecujące „tworzywo ludzkie” stanowiło odpowiedni grunt do przeprowadzenia eksperymentu społecznego, czy też (udana) próba urzeczywistnienia abstrakcyjnych założeń utopizmu doprowadziła do ich interioryzacji przez mieszkańców i w konsekwencji do zmiany ich natury.

Przejęcie do zrealizowanej utopii następuje jak gdyby na dwóch poziomach: po pierwsze, trzeba zbudować odpowiednie instytucje społeczne,

²³ Ibid., s. 127.

²⁴ Tę bezlitosną racjonalność widać też w stosunku Utopian do nieuleczalnie chorych, którym zaleca się eutanazję (152). Jednak ciała samobójców wrzucane są do bagna.

²⁵ *Utopia*, op. cit., s. 128.

²⁶ W przeciwieństwie do Williama Morrisa, który w *News from Nowhere* (Boston 1890) szczegółowo opisuje przebieg rewolucji.

narzędzia nacisku i nadzoru, co ma spowodować wewnętrzną przemianę jednostki. Nie jest to jednak metanoja w rozumieniu chrześcijańskim (jak np. u św. Pawła) – Utopianin to raczej istota, która dobrowolnie zgadza się odegrać rolę małej części w wielkiej maszynie społecznej, a jego konformizm wynika z bezwarunkowej akceptacji norm narzuconych mu przez państwo. Dlatego też Utopianie nie tylko bez oporu poddają się ciągłej kontroli, ale też są głęboko przekonani o nieodzowności drobiazgowych regulacji oraz istnienia rozbudowanego systemu kar i nagród.

Powracamy w ten sposób do kwestii napięcia między dwiema wizjami natury ludzkiej. Perspektywa romantyczna zakłada, że człowiek kieruje się w swoim postępowaniu wrodzoną szlachetnością, rozumem, odpowiedzialnością i cnotą. Antyromantyczny punkt widzenia utrzymuje, że człowiek jest istotą grzeszną, skłonną do występku i trzeba go nieustannie kontrolować. Jak powiedziano przed chwilą, tekst wielokrotnie przedstawia Utopian jako ludzi uczciwych, pracowitych, godnych zaufania i racjonalnych, ale w takim razie jaką funkcję pełnią drobiazgowo przepisane oraz rozliczne narzędzia kontroli i nadzoru, a także jasno określony system kar (jedną z nich jest niewolnictwo)? Czy tekst między wierszami nie sugeruje, że „nowy człowiek” zrealizowanej Utopii wymaga nieustannego nadzorowania, aby się przypadkiem nie ześlizgnął w stare przyzwyczajenia? Dlatego też musi istnieć bezwzględna maszyna nieustannej inwigilacji oraz zakłady penitencjarne dla dysydentów, które tak dobrze znamy z historii XX stulecia (a w czasach obecnych chociażby z Korei Północnej). To odpowiednia organizacja życia społecznego ma zapewnić *homo novus* zrealizowanej utopii pozostanie „nowym człowiekiem”. Dlatego też „Nie ma tam ani jednej winiarni czy piwiarni, ani domu rozpusty, nie ma żadnej sposobności do zepsucia, żadnych brudnych nor ani tajemnych schadzek. Ciągły dozór publiczny zmusza wszystkich bądź do ustalonej zwyczajem pracy, bądź do przyzwoitej rozrywki”²⁷.

Jednym z kluczowych fragmentów, zdradzających istnienie napięcia w naszkicowanej wizji sprawiedliwego społeczeństwa, jest ustęp dotyczący wyobrażeń religijnych Utopian. Wykazują oni daleko posuniętą tolerancję religijną, a w ich świątyniach „nie widać żadnych wizerunków boskich, aby każdy mógł wyobrazić sobie bóstwo owej najwyższej religii pod dowolną postacią, zgodnie ze swoją religią”²⁸. Każdy może głosić swoje poglądy i próbować przekonać do nich innych z wyjątkiem materialistów, którzy nie wierzą w życie pozagrobowe oraz w pośmiertną nagrodę lub karę. I to

²⁷ Ibid., s. 132.

²⁸ Ibid., s. 176.

właśnie ich stosunek do tych kwestii zdradza, jak silne jest napięcie pomiędzy romantyczną a antyromantyczną wizją człowieczeństwa, między „starym” i „nowym” człowiekiem. Mieszkańcy Utopii wierzą w sąd po śmierci i choć „zasady te należą do dziedziny religii, jednak zdaniem Utopian zdrowy rozum prowadzi nas do uwierzenia w nie i do przyjęcia ich; nie wahają się oni twierdzić, że w razie odrzucenia tych zasad człowiek musiałby chyba być obrany z rozumu, jeśliby nie dążył do zapewnienia sobie rozkoszy w sposób godziwy lub niegodziwy”²⁹. Wbrew wielokrotnemu podkreśleniu w tekście faktu, iż altruizm jest jak najbardziej racjonalną postawą, powyższy fragment dowodzi, jak trudno zwalczyć w sobie „starego człowieka”, który przede wszystkim kieruje się własnym interesem, a dobro wspólne niewiele dla niego znaczy. Jedynie system odpowiedniego nadzoru może sprawić, iż stare, atawistyczne instynkty (np. chęć posiadania dóbr lub wyróżniania się z tłumu) będą skutecznie trzymane na wodzy. Ponadto wydaje się, że opis naturalnych skłonności Utopian zawiera sprzeczność, gdyż chwilę później Rafał mówi, iż według Utopian „natura wzywa ludzi, aby wzajemnie pomagali sobie i przysparzali radości życia. [...] natura również nakazuje nam pilnie baczyć, abyśmy, pomnażając własne korzyści, nie krzywdzili drugich”³⁰. Chwilę wcześniej Rafał twierdził jednak, że bez strachu przed pośmiertną karą naturalne byłoby dążenie do własnego szczęścia kosztem innych. Jaka jest zatem prawdziwa natura ludzka? Trudno o definitywną odpowiedź, jeśli chodzi o naturę Utopian, nie ma jednak wątpliwości, dlaczego próba realizacji ich ideałów w prawdziwym świecie musiałaby zakończyć się niepowodzeniem; to właśnie uparty *homo vetus*, „stary człowiek” i jego upadła natura sprawiają, że wszelkie plany budowy sprawiedliwego państwa muszą pozostać mrzonkami. Rafał przyznaje pod koniec opowiadania, że wszyscy już dawno poszliby za przykładem Utopii, ale „jeden tylko jakby potwór sprzeciwił się tej przemianie: pycha, która od zarania dziejów była matką wszystkich nieszczęść [...] Pycha jest tym piekielnym wężem, który niejako wślizguje się do serc śmiertelników, wstrzymując ich i odciągając od drogi wiodącej do lepszego życia”³¹.

Utopia to nie tylko dzieło pionierskie, które dało nazwę całemu gatunkowi, lecz także utwór zaskakująco wielowarstwowy. Jedną z hermeneutycznych komplikacji jest system narracyjnych zasłon i krzywych luster, za którymi chowa się Tomasz Morus. Oczywiście trzeba pamiętać, że to,

²⁹ Ibid., s. 139.

³⁰ Ibid., s. 141.

³¹ Ibid., s. 181.

co dzisiaj uznalibyśmy za sprytną postmodernistyczną zabawę, w czasach More'a było często celowym myleniem tropów, przemyślaną strategią zabezpieczającą pisarza przed gniewem władcy czy zarzutem herezji. Dzięki temu autor zyskuje to, co język angielski określa jako „deniability” – możliwość odcięcia się od poglądów wyrażonych przez postacie przez niego stworzone, a przynajmniej nieutożsamiania się z nimi. Pomysły Morusa są pod wieloma względami na tyle odważne – zwłaszcza w kontekście historycznym Europy początku XVI wieku – że do dziś trwa wśród komentatorów dyskusja, czy rzeczywiście sugerował on przeprowadzenie podobnych reform, czy też przez celową hiperbolizację próbował ośmieszyć możliwość radykalnej zmiany. Sam Morus był przecież człowiekiem zamożnym (choć pod aksamitną szatą stale nosił włosienicę), prawnikiem, mężem stanu i posiadaczem ziemskim, który na pewno poniósłby ogromne szkody, gdyby reformy tego rodzaju zostały zrealizowane. Być może *Utopia* jest po prostu satyrą na tak niedorzeczne pomysły. Punkt widzenia dzisiejszego czytelnika jest naznaczony wiedzą historyczną o próbach zinstytucjonalizowania powszechnego braterstwa, które – nie można tego przemilczeć – również z tekstu Morusa czerpały nieraz inspirację. Dlatego też liczne aspekty tego rzekomo szczęśliwego państwa kojarzą nam się ze współczesnymi dystopiami. Można zgadywać, że dla renesansowego pisarza ważniejsza była krytyka zepsucia współczesnego mu społeczeństwa przez ukazanie go w doskonałym zwierciadle Utopii. Utwór Morusa jest przede wszystkim diagnozą choroby trawiącej Europę początków XVI wieku, próbą znalezienia lekarstwa na różnorakie dolegliwości tego okresu. Z drugiej strony jest również ostrzeżeniem, że cudowne panaceum, które za pomocą określonych rozwiązań społeczno-politycznych miałyby przerobić „starego człowieka” w doskonałego budowniczego nowego, wspaniałego świata może przynieść katastrofalne skutki. Napięcie między *homo vetus* i *homo novus*, skłonnością do zła i gotowością do dobra, egoizmem i altruizmem, jest nieusuwalną cechą natury ludzkiej i jedynie taki sposób urzędzenia życia, które weźmie pod uwagę tę ambiwalencję, może zapobiec groźbie despotyzmu.

Abstract

Homo Novus vs. Homo Vetus in Thomas More's *Utopia*

The essay revisits Thomas More's *Utopia* – the foundational text of the entire genre of utopian and dystopian fiction. It explores *Utopia's* ambiguous and somewhat inconsistent view of human nature. On the one hand, More seems to imply that an optimistic view of

humanity is fully justified as man is naturally inclined to embrace rationality and work towards the common good, while, at the same time, many political institutions described in the text of *Utopia*, whose sole task is constant surveillance and relentless supervision of its citizens, suggest a far bleaker outlook on humanity. The essay attempts to investigate these contradictions with the aid of Paulian terminology, whereby “the new man” (*homo novus*) refers to the new man of realized utopia, who is guided unerringly by the light of reason and responsibility, whereas the concept of “the old man” (*homo vetus*) represents man’s innate proclivity for selfishness, which needs to be kept in check by the state.

Bibliografia

- Ackroyd Peter, *The Life of Thomas More*, New York 1999.
- Baker David W., *Divulging Utopia: Radical Humanism in Sixteenth-Century England*, Amherst 1999.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.
- Booker Keith, *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*, London 1994.
- Kautsky Karl, *Thomas More and His Utopia*, New York 1959.
- Kołąkowski Leszek, *Śmierć utopii na nowo rozważona*, [w:] *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Labuschagne Dalene, *Deconstructing Utopia in Science Fiction: Irony and the Resituation of the Subject in Iain M. Banks’s the Player of Games*, „Journal of Literary Studies” 27 (2011) nr 2, s. 58–75, <https://doi.org/10.1080/02564718.2011.580655>.
- Morus Tomasz [Thomas More], *Utopia*, tłum. Kazimierz Abgarowicz, Warszawa 1954.
- Surtz Edward L., *The Praise of Wisdom: A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More’s Utopia*, Chicago 1957.

