

DIONIZY WOJTKOWIAK (Poznań)

Renesansowa utopia społeczna jako wyraz dyskusji politycznych XVI wieku

I. Zarys dziejów utopii. II. Pojęcie utopii społecznej. III. Podstawowe idee renesansowych utopii na tle epoki. IV. Koncepcje państwa w renesansowej utopii. V. Struktura społeczna, forma i funkcje państwa. VI. Próba podsumowania.

I

Utopie społeczne są pewnym rodzajem literackim, jaki się pojawił i rozwinął, głównie w związku z istniejącym złem społecznym, które uderzało uwagę ludzi na nie wyczulonych. Takie jest przede wszystkim dzieło T. Morusa, które dało nazwę dla tego rodzaju twórców umysłu ludzkiego i jest dla nich wzorem klasycznym.

Szczególne okoliczności sprawiły, że początkiem europejskiej myśli utopijnej były marzenia o raju, o złotym wieku i o takim ustroju, w którym wszyscy będą mogli żyć bez pracy¹. W końcu myśl utopijna, której niejako pośrednim wyrazem było wiele z maksym siedmiu mędrców, jakie mówiły o „najlepszych” instytucjach państwowych, stworzyła pierwszy obraz państwa idealnego. Podstawą tego obrazu, którego twórcą był uczeń Pitagorasa, Hippodamos z Miletu, były: przeświadczenie o tym, że tak jak we wszechświecie, tak i w życiu społecznym panuje ład i harmonia, oraz dość powszechne w starożytności legendy o potężnym i bogatym państwie, położonym na Atlantydzie, a wspomniane później przez Platona w *Timaiosie* i w *Kritiasie*. Ludzie, którzy zajmują się dziejami utopii, często wspominają o koncepcji stosunków idealnych Hippiasza z Elidy, o państwie słońca Arystynikosa² i o innych. Jednak punktem szczytowym w rozwoju myśli utopijnej starożytności³ były:

¹ R. Pöhlmann, *Geschichte der Sozialen Frage und des Sozialismus*, Monachium 1925, t. I, s. 300 - 322.

² Arystinikos, przywódca powstania przeciwko Rzymianom w Małej Azji, opisuje państwo, w którym obywatele żyją całkowicie wolno w braterskiej przyjaźni.

³ Inne liczne obrazy podobne nie odegrały większej roli. Przykładem opowieść Teopomposa o ludziach długowiecznych i inne. Por. w tej sprawie: A. Święto-

Cyropedia Ksenofonta oraz *Państwo i Prawa* Platona, gdzie przedstawił on ogólny model ustroju, do którego wszyscy późniejsi twórcy utopii będą nawiązywali. Model ten był przede wszystkim wyrazem pragnienia, by racjonalnie zbudować jakiś trwały i hierarchicznie uporządkowany system społeczny i polityczny.

Rzymianie nie stworzyli żadnej, w pełni ukształtowanej utopii społecznej. Co najwyżej, pewne marzenia o idealnym władcy znalazły wyraz w twórczości poetyckiej i filozoficznej⁴. Podobnie było w wiekach średnich, gdzie myśl utopijna znalazła wyraz w podaniach i pieśniach, w zasadach organizacyjnych pierwszych gmin chrześcijańskich i klasztorów oraz w hasłach ruchów społeczno-religijnych (np. u Albigenów). Z tego okresu warto tu wspomnieć o pracy P. Dubois pt. *O odzyskaniu ziemi świętej* (1307). Później nastąpił okres zastoju w tworzeniu utopii.

Utopie społeczne zaczęły się znowu pojawiać w XVI i XVII w., a więc w okresie narodzin nowej formacji społeczno-gospodarczej, w epoce Odrodzenia i humanizmu. Teraz dopiero w pełni rozkwitła właściwa twórczość utopijna, zrodzona w strożytnej Grecji. Pojawiła się *Utopia* Tomáša Morusa. Ona też będzie odtąd impulsem dla wyobraźni filozofów, polityków i literatów. Nic więc dziwnego, że prac tego rodzaju będzie się pojawiało coraz więcej, jak np.: M. Rosea *Pochwała Garamantów* (1543), A. F. Doniego, *Świat mądry i szalony* (1552)⁵, D. Agostiniego, *Republika wymaginowana* (1575 - 80), T. Campanelli *Państwo Słońca*, J. W. Andreä *Opis Rzeczypospolitej Christianopolitańskiej* (1619)⁶. Warto tu przypomnieć, że pod wpływem dwóch ostatnich, Cataldino i Maceta opracowali statut utopijnego państwa jezuickiego w Paragwaju⁷.

Z kolei F. Bacon napisał *Nową Atlantydę*, G. Winstanley *Prawo wolności* (1652), J. Harrington *Oceanę* (1656), D. Vairasse *Dzieje Sewerambów* (1677), F. Fénelon *Przygody Telemacha* (1699). Pojawi się też pierwsza niemiecka utopia-anonim pt. *Królestwo Ofir* (1699).

W utopiach tego okresu odbijał się złożony charakter epoki. Tak np. u T. Morusa ostra krytyka niesprawiedliwości społecznej, jaka stała się widoczna w okresie przejścia od ustroju feudalnego do ustroju

chowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 24 - 25; W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa 1950, s. 183 - 188 i 420 - 423.

⁴ Np. u Cicerona w *De republica* i w *De legibus*; listy Seneki i inne.

⁵ Por. *Utopisti italiani del Cinquecento* (wybór tekstów), Rzym 1944.

⁶ Choć praca ta ukazała się wcześniej niż *Państwo Słońca*, jest ona tylko jego dość nieudolną kopią, przystosowaną do protestantyzmu. J. Andreä znał rękopis *Państwa Słońca* na długo przed wydrukowaniem. Por. A. Voigt, *Die sozialen Utopien*, Lipsk 1906, s. 73 - 74; H. Freyer, *Die politische Insel*, Lipsk 1936, s. 109; *Schlaraffia politica*, Lipsk 1892, s. 186 i n.

⁷ Por. J. Pfotenhauer, *Die Missionen den Jesuiten in Paraguay*, 1892; A. Świętochowski, o. c., s. 72 i n.

kapitalistycznego, splatała się z ideami tradycyjnymi. U F. Bacona agresywna wiara w wyzwalającą rolę nauki łączyła się z dążeniem do ustroju autorytatywnego. U T. Campanelli, pobożne życzenia mnicha Kalabrii z antypatią do tyranii oraz z dążeniem do pełnej wolności badań naukowych, których celem miało być usunięcie wszelkiego zła społecznego. Najbardziej realistycznym reprezentantem utopistów-humanistów był J. Harrington. Czerpiąc z licznych materiałów, próbował poprzez porównawczą analizę form państwowych znaleźć taki ideał państwa, który by mógł być zastosowany w państwie angielskim czasów O. Cromwella. Wywarł on nawet duży wpływ na późniejszych twórców konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Później występują: L. Mercier (*Rok 2440*, 1770), S. Cabet (*Podróż do Ikarii*, 1840), B. Lytton (*Rasa pojawiająca się*, 1871), S. Butler (*Erewhon*, 1872), N. Bellamy (*Rok 2000*, 1888), W. Morris (*Wieści z nikąd*, 1890).

Ten trzeci etap w dziejach twórczości utopii był okresem wielkiego wzburzenia i niepokoju społecznego, okresem ekonomicznego i społecznego panowania burżuazji. Wzburzenie i niepokój znalazły wyraz w zbiorczych (heterogenicznych) utopiach, dla których wzorem były utopie humanistów okresu Odrodzenia. Utopie tego czasu grupowały się wokół pewnych wspólnych idei politycznych. Dlatego F. Engels w swej pracy pt. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, mógł, pomijając pewne różnice, łącznie traktować takich utopistów, jak Morelly, F. Babeuf, K. H. de Saint-Simon, K. Fourier, S. Cabet, H. Owen i nazwać ich wcale nieobraźliwie socjalistami utopijnymi.

Wreszcie w XX w. pojawiają się utopie o innym już charakterze. Przykładem utopie G. H. Wellsa, Solariego (*Miasto odbudowane*), A. France'a (*Na białym kamieniu*), M. J. Fourastié (*Cywilizacja 1960*), M. Krleży (*Bankiet na Blitwie*) i wiele innych. Z chwilą pojawienia się doktryny socjalizmu naukowego, utopie straciły swoje znaczenie społeczne. I dlatego współczesne utopie, choć nieraz osiągały sukcesy literackie, nie miały dla rozwoju myśli społecznej tak wielkiego znaczenia, jak formalnie podobne dzieła ich poprzedników⁸.

Ciąg dziejowy utopii społecznych jest długi. I interesujące jest to, że najwięcej utopii napisali Anglicy i Francuzi. Najmniej zaś Słowianie. Z polskich utopii najbardziej znane są: S. Leszczyńskiego *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem królestwa Dumocala* (1752), kilka fragmentów u I. Krasickiego w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach*, W. Gutkowskiego *Podróż do Kalopei*⁹ i L. Królikowskiego *O Zjednoczeniu*¹⁰.

⁸ Przeciwnie tu stanowisko zajmują autorzy, którzy utożsamiają utopię z ideałem społecznym — por. J. Szacki, *Utopie*, Warszawa 1968, s. 19-22.

⁹ Książka ta nie została wydana. Por. W. Kornatowski, *Wstęp do „Nowej Atlantydy” F. Bacona*, Warszawa 1954, s. 42 przypis 1.

¹⁰ Por. L. Królikowski, *Polska Chrystusowa*, z. 2 z 1943, s. 209-383. Należy to wizja struktury organizacyjnej utopijnego społeczeństwa.

Naszkiecowany krótki zarys dziejów utopii ma tylko przypomnieć, jak wielka jest liczba utopii. Ta ich wielość, a zarazem różnorodność treściowa i „czasowa” sprawiają, że prawie niemożliwe jest sformułowanie poprawnej definicji utopii. Trudno jest bowiem wskazać wszystkie jej istotne cechy, ponieważ w toku dziejów zmieniała się nieustannie zarówno jej treść, jak i forma. Zmieniały się funkcje, znaczenie, intencje, waga i ocena utopii¹¹. Obok takich, gdzie tkwiły załączki koncepcji, jakie z biegiem czasu okazywały się wielce pożyteczne w praktyce społecznej, a później stawały się nawet dyrektywą poszukiwań i prób (tak właśnie z marzeń o sprawiedliwości społecznej wyrosła niejedna użyteczna instytucja społeczna), znajdujemy i takie, które pozostały dotąd tylko fantastycznymi opowiadaniem, powieściami czy baśniami.

II

Pragnienie, by lepsze było życie ludzkie, przybierało w dziejach rozmaitą postać. Czasem wyrażało się w działaniu i często prowadziło do buntów, rewolucji czy też do reform społecznych. Niekiedy zawarte było w zespole poglądów społecznych i politycznych danego człowieka. Oba te czynniki, poglądy i działania człowieka, wskazują nam, jaka jest jego postawa wobec rzeczywistości.

Poglądy bywają wyrażane w różny sposób. Najczęściej są one wyraźnie sformułowane. Wtedy ich związek z konkretną sytuacją jest łatwo uchwytne. Łatwo wtedy również ustalić, do czego zmierzał ich autor. Inaczej jest, gdy autor, co najmniej formalnie, odrywał swoje wywody od rzeczywistości i tworzył obraz idealnego w jego oczach świata. I choć treść takiego obrazu bywała nieraz fantastyczna, niemniej z reguły wyrażała, mniej czy bardziej jasno, poglądy autora o współczesnym mu świecie i przez to łączyła się z rzeczywistością, bo niezadowolenie z niej było podłożem, na jakim wyrastały marzenia o lepszym życiu.

Właśnie niedoskonałość wielu urządzeń społecznych i państwowych była najczęściej przyczyną, że myśl ludzka szukała od wieków odpowiedzi na pytanie, czy możliwe jest zniesienie panowania krzywdy i ucisku, że tworzyła od dawna idealne plany lepszego państwa, plany doskonalszego ustroju społecznego i gospodarczego. Miały one być, w mniemaniu, przynajmniej niektórych spośród ich autorów, planami przebudowy społecznej.

Te plany powstały w głowach ludzi, którzy myśleli o sprawach całej zbiorowości: jedni z bezinteresownej życzliwości, inni, by polepszyć

¹¹ Świadczą o tym np. najrozmaitsze próby klasyfikacji utopii. Por. np. A. Voigt, o. c., s. 16-22; Le Senne, *Traité de morale générale*, s. 707; R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paryż 1950, s. 7 oraz interesującą, ale na dyskusyjnych podstawach opartą typizację utopii u J. Szackiego, o. c., s. 37-51.

własny byt albo byt określonej grupy, klasy czy warstwy społecznej. Obok planów, które tkwiły swymi podstawami w istniejącej rzeczywistości, pojawiły się obrazy jakiegoś innego, odmiennego stanu rzeczy, przedstawiające w mglistym i złudnym, choć nieraz nadzwyczaj sugestywnym obrazie, doskonałe państwo ze znakomitą formą rządu, z doskonałymi organami i idealnym porządkiem stosunków społecznych i gospodarczych. Twórcy takich obrazów nie troszczyli się z reguły o to, jak dojść do tego idealnego stanu szczęśliwości powszechnej. Co najmniej niektórzy z nich, z różnych względów, podkreślali, że nie ma widocznego i realnego związku między lich mirażem szczęścia a rzeczywistością i nazwali ten obraz „utopią”, społecznością, jakiej nie ma na żadnym określonym miejscu. Nie wskazywali również, gdzie i jak należy tę społeczność budować.

Po raz pierwszy nazwy: „utopia” użył T. Morus jako tytułu dla jednej ze swoich prac: *Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii*. W dziele tym opisuje wymagowaną wyspę, którą stworzył król Utopus, a na której miało istnieć idealne państwo. Właśnie dzięki doskonałym instytucjom społecznym i państwowym miała tam żyć ludność doskonale szczęśliwa i mądra¹².

Tak rozumiana „utopia” często będzie również stanowić tytuł innych późniejszych, a treściowo podobnych prac¹³. Stanie się w końcu nazwą, jaką będzie się oznaczało wszelkie opisy, które przedstawiają, często konkretnie i szczegółowo, idealną organizację społeczności ludzkiej. Przy tym forma tych dzieł bywała najrozmaitsza. Jedni posługiwali się dialogiem (np. Platon), inni formą noweli czy powieści albo jakąś postacią podobną¹⁴.

Będzie się również rozumiało przez utopię obraz fikcyjnego stanu rzeczy, jaki — wywołując wrażenie, że jest zrealizowany konkretnie, że gdzieś istnieje — ma albo ocenić konsekwencje, które implikuje albo, i to jest częstsze, ma pokazać, jak te konsekwencje są dla społeczności korzystne i pożądane¹⁵.

Z czasem, wyrazy „utopia”, „utopijny” staną się, w ich potocznym rozumieniu, synonimami wszelkich koncepcji niezgodnych z rzeczy-

¹² Najczęściej tak właśnie definiuje się utopię. Por. np. A. Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, Paryż 1938, t. II, s. 933; „Bolszaja sowietskaja Encykłopedija”, vol. 44; „Encyclopedia of the Social Sciences”, Nowy Jork, 1947, vol. 15, s. 200.

¹³ Przykładem *News from Nowhere* W. Morrisa czy *Erewhon* (nowhere) S. Butlera.

¹⁴ Zwraca na to uwagę C. W. Leibniz w *Teodycei*, I, § 10 — za A. Lalande, o. c., s. 933.

¹⁵ Tak określał utopię A. Lalande w wykładach o utopiach i o metodzie utopijnej, wygłoszonych w latach 1917 - 1918.

wistością. W tym raczej pejoratywnym znaczeniu utopią zwykle nazywać się będzie jakiś sugestywny ideał społeczny czy polityczny, którego realizacja jest niemożliwa, który ani nie liczy się z realnymi faktami, ani z określonymi warunkami życia społecznego¹⁶. Czasem nazwy „utopia” używa się w znaczeniu deprecjacyjnym, gdy dany obraz stosunków społecznych jest niezgodny z poglądami danego człowieka. Współcześnie można zaobserwować zupełnie niecelową tendencję, aby uznać za utopię każdą ideę lub projekt udoskonalenia porządku społecznego¹⁷.

Wydaje się, że jeśli pominiemy czyste „utopie-satyry”, utopie pozorne oraz utopie „nie-poważne”, to z grubsza biorąc, można chyba przyjąć, że utopią jest przedstawiany w różnej, swoistej postaci, wyimaginowany obraz ustroju, optymalnie sprawiedliwego w najszerszym tego słowa znaczeniu; obraz, który z reguły nie wskazuje dróg, etapów, środków i sposobów, pośrednio prowadzących do idealnego stanu rzeczy albo co najmniej, obraz, który nie wskazuje, zdaniem ludzi współczesnych lub w świetle stanu współczesnej wiedzy, realnych w określonej sytuacji historycznej dróg przejścia do tego idealnego ustroju.

Utopia społeczna jest obrazem, który koncentruje się wokół ustroju społecznego w najszerszym tego słowa znaczeniu. Przedmiotem tak rozumianej utopii będą, w zasadzie, stosunki gospodarcze, społeczne i polityczne; czasem jednak i antycypacja zmian technicznych, które mają wpłynąć na zmianę życia społecznego.

Treść obrazu utopijnego jest zawsze zgodna z pełnią wiedzy jego autora o otaczającym świecie. Można powiedzieć, że wyraża ona jego interpretację doświadczeń historycznych i politycznych epoki¹⁸. Bywa przedstawiona w różnej, ale zawsze w swoistej formie, dzięki której

¹⁶ Np. E. H. Carr w *The Twenty Years Crisis 1919-1939*. Utopistą jest ten, kto nie zwraca uwagi na fakty, na rzeczywistość, na stosunek między przyczyną a skutkiem w polityce. Por. tu: L. S. Stebbing, *Ideale and Illusions*, Londyn 1945, s. 7.

¹⁷ Wiąże się to z analizą tzw. myślenia utopijnego. Podstawę dla tych rozważań daje głównie praca K. Mannheim'a, *Ideology and utopia*, Londyn 1948 — por. też krytykę tych poglądów u A. Schaffa (*Ideologia w ujęciu Mannheim'a*, 1958). Utopia w tej socjologicznej koncepcji to pewien ideał społeczny niezgodny z aktualnym porządkiem społecznym i dążący do jego całkowitego lub częściowego rozbicia. Utopie mogą być przejęte przez ruch masowy i urzeczywistnione. Tak szerokie rozumienie pojęcia utopia odnaleźć można np. u Z. Kuderowicza (*Hegel: moralistyka a utopia*, w: *Filozofia i utopia. Studium z dziejów ideologii* — Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, nr 10, Warszawa 1964, s. 227, 245); B. Baczko, *Demokracja i konserwatyzm w utopii J. J. Rousseau*, tamże, s. 5. W tych ujęciach dzieje społeczne byłyby po prostu dziejami utopii. Przestrzega przed takim szerokim ujęciem J. Szacki, nie dając jednak, jak się wydaje, bezdyskusyjnych rozwiązań (o. c., s. 29, 30-36).

¹⁸ Związek utopii z historią, z życiem podkreśla mocno np. S. Treugutt, *Napoleon — mit i utopia*, w: *Filozofia i utopia*, o. c., s. 106. Także: Hegel — por. Z. Kuderowicz, o. c., s. 245 i inni.

utopie stają się tworem artystycznym. Autor utopii usiłuje naszkicować przed oczyma czytelnika obraz jakiegoś idealnego społeczeństwa, zorganizowanego w doskonały, zdaniem jego twórcy, sposób i z reguły umieszcza go w bliżej nie określonym miejscu, przeważnie na jakiejś wyspie, nie wiadomo, gdzie położonej. Zazwyczaj przedstawia tę społeczność jako izolowaną, oderwaną od rzeczywistości. I w tym sensie już w swoim założeniu tę rzeczywistość neguje¹⁹. Aktualnemu, łaadowi społecznemu przeciwstawia ustrój społeczny, lepszy w jego oczach, bardziej harmonijny i szczęśliwy, oczyszczony z wad i nieszczęść, jakie istnieją w realnym życiu. Szczególna forma utopii nie powinna przesłaniać nam elementów konkretnych i realistycznych w obrazie utopijnym. Pozwala ona autorowi utopii wyrażać swobodnie jego idee polityczne i społeczne. Pozwala robić to tym wyraźniej, że nie jest skrepowany „ściślością” badań, że wybiega w przyszłość nie logiką, lecz przede wszystkim intuicją i fantazją, wycuciem tych dróg, na które zaledwie wkracza teraźniejszość²⁰. Znamienne jest przy tym to, że utopie stają się wyjątkowo liczne w okresach wielkich przełomów lub głębokich kryzysów społecznych²¹. Intencja krytyczna utopii wobec istniejącej rzeczywistości powoduje, że idee w niej zawarte zalicza się do ideologii protestu społecznego.

W epoce Odrodzenia, w przodujących gospodarczo, feudalnych jeszcze, krajach Europy pojawiły się elementy wczesnego kapitalizmu. I właśnie dzięki temu, że okres ten był niejako graniczny między dwiema epokami dziejowymi, wytworzył kulturę o swoistych cechach, której wyrazem była m. in. ówczesna myśl filozoficzna, społeczna i polityczna. Również w niej odbijał się ten graniczny charakter epoki: myśli nowoczesne splatały się czasem jeszcze z poglądami średniowiecza²².

Interesujący nas okres jest różnie pojmowany. Różnie określa się jego znaczenie i charakter. Dla niektórych jest on przeciwieństwem średniowiecza, dla innych zaś tego średniowiecza „zmodernizowaną kontynuacją”²³. Mimo różnych tendencji w ujęciach, Odrodzenie było nie-

¹⁹ Por. J. Szacki, o. c., s. 30, 60, 189 i n.; S. Treugutt, o. c., s. 106.

²⁰ Saint-Simon, *Oeuvres*, t. XX, s. 73-74.

²¹ Por. J. Szacki, o. c., s. 192, Z. Kuderowicz, o. c., s. 245 i inni.

²² Por. K. Kautsky, *Tomasz More i jego utopia*, Warszawa 1969, s. 13.

²³ We współczesnej polskiej historiografii bezsporne jest uznanie Odrodzenia za nowy, przełomowy, przeciwstawny średniowieczu okres dziejowy. Nie jest to wcale nowe. Por. w tej mierze: J. Michelet, *Histoire de la France*, 1855, t. VII; klasyczne dzieło J. Burckharda, *Kultura Odrodzenia we Włoszech* (przekład polski M. Kreczkowskiej z 1930); R. Hauser i A. Renandet, *Les débuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme*, Paryż 1929, t. VIII, rozdz. II; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique en XVI^e siècle*, Paryż 1936; J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, Paryż 1956, t. II, s. 650; E. Gilmore, *Le monde de l'humanisme*, Paryż 1958, s. 140 i n. Z polskiej literatury wystarczy tu wymienić: K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1967, s. 238 i n.;

wątpliwie okresem wielkich, wielostronnych i nadzwyczaj złożonych przemian gospodarczych, społecznych, politycznych i światopoglądowych i z tego względu było okresem przełomowym i nowatorskim. O charakterze pewnej epoki dziejowej decyduje bowiem powszechność określonych zjawisk i ich tendencje ogólne, a nie pojedyncze fakty lub idee. F. Engels bardzo wysoko cenił tę epokę, pisząc: „Odrodzenie było największym postępowym przewrotem, jaki ludzkość do owych czasów przeżyła: było epoką, która wymagała olbrzymów i olbrzymów zrodziła — olbrzymów myśli, namiętności, charakteru, wszechstronności i wiedzy. Mężom, którzy zakładali nowożytne władztwo burżuazji, można było przypisać wszystko, ale nie ograniczoność burżuazyjną”²⁴.

Odrodzenie było epoką odkryć i burzliwego rozwoju gospodarczego²⁵. Był to okres pierwotnej akumulacji kapitału, rozwoju manufaktur, zaniku gospodarki naturalnej, rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej, która prowadziła do tego, iż wzrastał ucisk chłopów, upadało rzemiosło, rozwijała się wymiana handlowa, wzrastała grabież kolonialna itp.

Tym przemianom towarzyszyły, a równocześnie je przyspieszały, liczne odkrycia geograficzne oraz wynalazki techniczne. W 1487 r. okrążono Przylądek Dobrej Nadziei, w 1492 r. odkryto Amerykę, w 1498 r. odkryto drogę do Indii Wschodnich, w 1521 r. zdobyto Meksyk, w 1532 r. zdobyto Peru. W XV w. wynaleziono druk, założono pierwsze obserwatorium (1471). W XVI w. pojawiła się pierwsza poczta (1595), wystąpił M. Kopernik (1543), pojawił się termometr G. Galileusza (1597 r.) itp.

Równolegle następowały stopniowe przemiany układu sił społecznych w poszczególnych krajach. Wraz z rozwojem miast coraz silniejsze stawało się mieszczaństwo, wzrastała liczba zatrudnionych poza rolnictwem, wzrastała liczba pracowników najemnych. Pogarszała się stopniowo sytuacja społeczna chłopów, wzrastała siła zawodowych urzędników.

Równocześnie zmieniał się sposób życia i myślenia. Powstawało, wyzwolone od autorytetu teologii, nowożytne przyrodoznawstwo. Ponieważ przemiany gospodarczo-społeczne XV i XVI w. nie mogły być wytłumaczone starymi poglądami i doktrynami średniowiecznymi, przeto poszukiwało się tych teoretycznych uzasadnień w starożytności. Wydobyto

J. Baszkiewicz i F. Ryska, *Historia doktryn politycznych*, Warszawa 1970, s. 171-173; J. Chałasiński, *Humanizm socjalistyczny i rewolucja kulturalna oraz problem renesansu i humanizmu w Polsce*. W: *Problem humanizmu*, Łódź 1954; Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, Wrocław 1953, wstęp H. Barycza, s. VI i n. i inni. Współczesne tendencje historiografii burżuazyjnej zmierzają do uznania Odrodzenia za kontynuację średniowiecza. Krytykę tej tendencji znaleźć można u W.N. Łazariewa, *Przeciwko fałszowaniu kultury Odrodzenia*. Materiały do studiów i dyskusji, nr 7-8, 1951, s. 269-294 oraz A. Kłoskowska, *Problem Odrodzenia w burżuazyjnej historiografii*. W: *Problem humanizmu*, o. c., s. 79-89.

²⁴ F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1952, s. 8.

²⁵ Oryginalną analizę przemian społeczno-gospodarczych okresu Odrodzenia zawiera cytowana praca K. Kautsky'ego, s. 15-112.

z zapomnienia wartościowe osiągnięcia kultury greckiej i rzymskiej, przystosowując je do aktualnych potrzeb, które wypływały z rozwoju gospodarczego i społecznego. Tak wskrzeszono, a zarazem zmodernizowano filozofię starożytną (głównie: poglądy epikurejczyków, sceptyków, stoików, Platona i Arystotelesa). Filozofia Odrodzenia²⁶, w przeciwieństwie do scholastyki i mistycyzmu średniowiecza, zaczęła skupiać swą uwagę na przyrodzie i człowieku, jego życiu i aktywności. W nauce o bycie główne miejsce zajęła teraz filozofia przyrody. Wyrazem odrzucania dogmatów były poszukiwania metodologiczne. One też zajmują główne miejsce w teorii poznania i prawdy²⁷. Przede wszystkim jednak rozwijała się filozofia praktyczna (etyka, ekonomika, polityka).

Ośrodkiem zainteresowania kultury Odrodzenia stał się człowiek i jego życie doczesne na ziemi (antropocentryzm). Tej nowej w stosunku do średniowiecza idei wyrazem był humanizm²⁸.

I religia przeżyła wielkie przemiany (husytyzm, inkwizycja, 1478), tezy wirtenberskie (1517), biblia M. Lutra (1522), powstanie kościoła anglikańskiego (1531), powstanie zakonu jezuitów (1540), noc św. Bartłomieja (1572), itp.) Złamany został uniwersalizm papieski oraz monopol Kościoła, co się dotyczy pośrednictwa między Bogiem a ludźmi. Pojawiły się koncepcje religii naturalnej.

Odrodzenie przyniosło wreszcie wielkie przeobrażenia w sztuce oraz obfitowało w wielkie wydarzenia w polityce. Stopniowo przekształcały się ustroje państwowe. W większości krajów Europy, w związku ze zmianami w życiu gospodarczym (rozwój rynku wewnętrznego) i w układzie sił klasowych (mieszczaństwo „sojuszniakiem” króla), zanikało rozdrobnienie feudalne, kształtowały się scentralizowane monarchie, prawie jednolite narodowo. Oczywiście te przemiany, ich tempo i główne tendencje rozwojowe były niezupełnie jednakowe w poszczególnych krajach. Niemniej, prawie wszędzie pozycja monarchy wzmocniła się, mimo tego, iż władzę krępowały nie tylko przepisy prawa pozytywnego (tzw. prawa fundamentalne), ale i ustalające się już uprawnienia organów reprezentacyjnych. Wyrazem tych zmian politycznych były ówczesne doktryny społeczne i polityczne.

Rzeczywistość polityczna wymagała rozwiązania całego szeregu problemów teoretycznych: czy państwo winno się zamknąć samo w sobie, jakie cele wyznaczyć rządzącym, czy zwiększać centralizację i uprawnienia monarchy, czy też przyznać większe uprawnienia ciałom pośrednim (zgromadzenia, rządy), kto jest nosicielem suwerenności, jak zorganizować

²⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, Warszawa 1961, t. II, s. 9-14.

²⁷ Por. np. B. Kieszkowski, *Nauka i państwo w utopiach T. Campanelli*, Warszawa 1935, s. 13 (oraz podaną tam literaturę).

²⁸ Por. K. Kautsky, o. c., s. 83 i in.; J. Baszkiewicz i F. Ryszka, o. c., s. 173-174; K. Grzybowski, o. c., s. 242; H. Barycz, o. c., s. XVII-XVIII; J. Chałasiński, o. c., s. 9, 11, 79 i in.

wać państwo (problem najlepszej „konstytucji”) itp. Oto bogactwo pytań, hipotez, tendencji, zwiększone jeszcze przez rozpowszechnianie dzieł myślicieli starożytnych.

Już ten szkic podstawowych przemian w życiu społecznym okresu Odrodzenia pozwala ustalić pewne ogólne tezy. Akumulacja pierwotna kapitału i rozwój gospodarki towarowo-pieniężnej szybko doprowadziły do wyraźnych spięć społecznych. Raz po raz państwa przeżywały wstrząsy społeczne i polityczne, które wywarły wpływ na treść i kierunek rozwoju myśli społecznej i politycznej. Teraz zagadnienia ustroju państwowego stawały się coraz bardziej problemem centralnym. Rozwijały się silnie idee harmonijnego współżycia ludzi, których dobrobyt miał być zapewniony dzięki wspólnej pracy i idee zniesienia nierówności społecznych będące przejawem idei powszechnej życzliwości. Coraz częstsze stawały się próby reform, bunt poddanych, a także wizje nowego świata o wspólnej własności i powszechnej pracy. Te wizje, których autorzy, co najmniej, formalnie zrywali związek swych rozważań z rzeczywistością, były swoistą postacią krytyki współczesnych ustrojów państwowych i społecznych. Ich twórcami byli z reguły ci, co dostrzegali wyraźnie, iż rozkładają się stare, a równocześnie rodzą się nowe układy gospodarcze i społeczne.

I choć renesansowe utopie społeczne są na pozór odległe od rzeczywistości, to opisywany w nich ustrój, sposób życia, obyczaje, odbijały pośrednio pełnię wiedzy danego autora o współczesnym mu świecie. Dlatego, by zrozumieć koncepcje utopijne Odrodzenia, trzeba je wiązać ściśle z wszechstronnymi przemianami epoki oraz z doktrynami społecznymi i politycznymi tego okresu, który zwrócił uwagę na określone problemy społeczne, opracowane później przez myślicieli Oświecenia i XIX w. Znaczenie społeczne utopii Odrodzenia wyznaczała konkretna sytuacja materialna. Każda bowiem myśl społeczna znajduje swą podstawę, a zarazem granicę w istniejącej strukturze gospodarczej i społecznej. Byli wśród utopistów tego właśnie okresu tacy, co opisując utopijne społeczności myślą swą wybiegali poza fakty, budując na nich ostrożnie, ograniczone w swym zasięgu uogólnienia. Można je uważać za nieśmiałe próby ustaleń praw życia zbiorowego. Okazało się, że utopie, mimo fantastycznej nieraz treści, wywierały duży wpływ na kształtowanie się życia społecznego i teorii społecznych²⁹. Te treści wyprzedzały na ogół epokę, wskazując jej nowe szlaki.

Najbardziej wartościowymi utopiami społecznymi Odrodzenia, do których trzeba sięgać szukając cech charakterystycznych prądów ideowych epoki, były utopie humanistów: T. Morusa (1478 - 1535) i T. Campanelli (1568 - 1639). W nich bowiem znalazły wyraz wszelkie zasadnicze

²⁹ Por. np. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969, s. 21; J. Szacki, o. c., s. 197 - 198.

rysy twórczości utopijnej. One też odegrały w dziejach myśli bardzo istotną, inspiracyjną rolę. Odbijały też ów złożony i nowatorski charakter epoki. Bogactwo poruszanych problemów oraz krytyczna i konstrukcyjna ich funkcja sprawiają, że wszechstronny, ale i trudno nieraz uchwytny jest ich udział w dyskusjach politycznych swoich czasów.

Wiadomo, że w każdej społeczności państwowej pojawiają się, zrodzone z dążeń i ocen, pewne koncepcje wyobraźni, jakie dają obraz świata społecznego lub jego części, albo obraz tego, jakim winno być państwo i tego, jakie dyrektywy należy przyjąć, aby skuteczna była działalność tego państwa (idee społeczne lub polityczne). Są one bodźcami do działań, a jednocześnie przez to, że wskazują, jak być powinno, wyznaczają kierunek tych działań. Idee, jakie autor utopii opisał w swoim dziele, nie były szczegółowym planem, według którego można by budować społeczność lub państwo. Wyznaczały tylko, i to w sposób ogólny, pewien ostateczny stan rzeczy. Nie wskazywały natomiast instytucji lub urządzeń, jakie miały ten stan rzeczy wprowadzić lub utrzymać.

Bogactwo tych idei w utopiach Renesansu uzasadnić można tym, że ówczesna sytuacja mocno sprzyjała tworzeniu utopii. Widocznie, jak podkreśla się powszechnie, ówczesne życie i prądy umysłowe epoki były dobrą podstawą, z jakiej wyrastały liczne obrazy utopijne.

Renesansowe utopie nie były tylko rezultatem prostej gry wyobraźni ich autorów, lecz wyrażały, mniej lub bardziej jasno, ogólne tendencje epoki i to nie tylko w swej treści, ale również w formie (wszystkie przedstawiały obrazy państw, poznanych w czasie jakichś wypraw odkrywczych lub morskich podróży, i nawiązywały do wzorów starożytnych). To powodowało, że te utopie obok różnic miały pewne cechy wspólne. Tym, co wspólne, był przede wszystkim reformatorski kierunek dążeń ich autorów, wyznaczony przez cechy charakterystyczne dla Odrodzenia i humanizmu. Dlatego właśnie poglądy np. T. Morusa, mimo że miały wiele cech indywidualnych i swoistych, można uznać za typowe dla jego epoki ³⁰.

Cechą istotną utopii Odrodzenia (jak zresztą i większości obrazów utopijnych) było to, że ostro, choć zawsze w swoisty sposób, bezpośrednio lub co najmniej pośrednio krytykowały stosunki społeczne, gospodarcze i polityczne epoki. Warto już tutaj podkreślić, że głęboko sięgająca krytyka pozwoliła T. Morusowi sformułować znaną tezę o klasowym charakterze państwa feudalnego, która w jego czasach była bardzo radykalna i nowoczesna i która odegrała ogromną rolę w późniejszych programach rewolucyjnych ³¹.

³⁰ Np. D. P e t s c h, *Tomasz Morus*, Warszawa 1962, s. 8.

³¹ Nie oznacza to, że T. Morus odkrył istotę społeczną państwa w ogóle. Szło tu najwyraźniej o współczesne mu państwo feudalne („państwami, które dzisiaj istnieją”). Nie odbiera to tej tezie jej nowatorskiego charakteru. Por. J. T o u c h a r d, *Histoire des idées politiques*, Paryż 1959, t. I, s. 264.

Każda radykalna lub krytyczna myśl, jaka dotyczyła ustroju państwowego, mogła być ówczasnie niebezpieczna dla jej twórcy. Stąd i to, o czym pisali autorzy utopii mogłoby wywołać gniew władcy, wraz ze wszystkimi tego skutkami. I właśnie między innymi dlatego wybierano ów swoisty sposób, jaki pozwalał tym autorom wyrażać poglądy społeczne i polityczne możliwie bezpiecznie. Tym sposobem był obraz nie istniejącego kraju. To tłumaczy, dlaczego nawet bardzo radykalne idee zawarte w utopiach nie zaniepokoiły władców, którzy traktowali utopie z reguły tylko jako modne, fantastyczne obrazy państw nieznanych, tworzone głównie dla zabawy³². Oczywiście bywały i inne przyczyny, dla jakich pisano utopie. Tak np. twierdzi się, że F. Bacon napisał *Nową Atlantyde* między innymi dlatego, że po niepowodzeniu życiowym (po utracie stanowisk politycznych) w utopii szukał ucieczki od trosk codziennych lub dlatego, że uznał, że utopia jest sposobem, jaki pozwala każdemu łatwo uchwycić poglądy jej autora³³.

Podobnie i treść utopii zależała od wielu różnych czynników. Wystarczy tylko ogólnie stwierdzić, że zależała ona od rzeczywistości społecznej danego kraju, od założeń filozoficznych i politycznych epoki i autora utopii lub od praktycznych celów, jakie ten autor chciał osiągnąć. Wyraźnego przykładu na potwierdzenie tej zależności dostarczy proste porównanie dwóch utopii: T. Morusa i F. Bacona. Tę zależność dostrzegł i mocno podkreślił Erazm z Rotterdamu, pisząc, że autor *Utopii* dał nam obraz Anglii, jaką widział i jaką gruntownie poznał³⁴.

Wiemy, że humanizm uczynił człowieka i jego sprawy doczesne ośrodkiem zainteresowania. Zgodnie z tym, humaniści włoscy traktowali społeczność jako zgromadzenie ludzi, jakie jest powołane po to, aby żyć nie tylko dobrze, lecz nawet i szczęśliwie³⁵. Ta idea była przyczyną, że zrodziło się dążenie, by podkreślać praktyczne znaczenie różnych koncepcji

³² Swoista forma mogła rodzić złudzenie, że *Utopia* napisana jest dla zabawy. Por. tu K. Kautsky, o. c., s. 326. D. Petsch, o. c., s. 7, gdzie autorka przedstawia 14 interpretacji dzieła T. Morusa, zebrane w pracy R. A. mesa, *Citizen Thomas More and his Utopia*, Princeton Press 1949. Sam T. Morus rozstrzyga to wyraźnie w liście do Piotra Egidiusza: *I nie zaprzeczam zupełnie, że gdybym był postanowił pisać o państwie — bardzo możliwe, że bym się nie cofnął ze strachu przed podobnym wymysłem, za pomocą którego prawda, jak gdyby posmarowana miodem, słodziutko wsiała do duszy*. Por. też: Erazm z Rotterdamu, *Pochwała Głupoty*, o. c., s. 7. Różne wskazuje się źródła tej formy. Najczęściej widzi się w niej wpływ Platona lub Lukiana z Samosaty. Ważna też była i troska o bezpieczeństwo autora *Utopii*. Por. też J. Touchard, o. c., s. 263. M. Prélôt, *Histoire des idées politiques*, Paryż 1959, s. 220; P. Mesnard, o. c., s. 173. J. Szacki, o. c., s. 57.

³³ K. Leśniak, *Franciszek Bacon*, Warszawa 1961, s. 82; W. Kornatowski, *Wstęp do „Nowej Atlantydy”*, o. c., s. 41.

³⁴ Podkreśla to wielu autorów. M. in. R. Ruyer, o. c., s. 160; J. Baszkiewicz i F. Ryszką, o. c., s. 175 i 176.

³⁵ Por. B. Kieszkowski, *Nauka i państwo w utopiach Campanelli*, Warszawa 1935, s. 14; K. Kautsky, o. c., s. 135.

lub myśli oraz dążenie, aby każde działanie miało cele praktyczne. Ludzie Renesansu zaczęli teraz interesować się sprawami społecznymi i politycznymi, co prowadziło nieuchronnie do tego, że niektórzy humaniści formułowali tezę, iż konieczna jest radykalna poprawa stosunków gospodarczych, społecznych i politycznych. Tłumaczy to nam także, dlaczego pojawiły się w okresie Odrodzenia koncepcje, jakie miały dać obraz doskonałego ustroju politycznego, który byłby zgodny z nowym poglądem na naturę świata i człowieka. Bardzo często nawiązywano do platońskiej koncepcji państwa idealnego, rządzonego przez filozofów. Formułowano w związku z tym podstawowy postulat, aby życie zbiorowe w ramach pewnej społeczności było zgodne z porządkiem przyrody i wszechświata, i aby prawodawstwo zgodne było z filozofią ³⁶.

W późniejszym okresie Odrodzenia, gdy przyroda stawała się ośrodkiem zainteresowania, utopie okazały się obrazami życia, ulepszanego właśnie dzięki opanowaniu przyrody i dzięki jej wykorzystaniu dla potrzeb ludzkich. Problemy społeczne zeszyły w tych utopiach już na dalszy plan. Przykładu dostarcza *Nowa Atlantyda* F. Bacona.

Prawie każda renesansowa utopia — podobnie jak inne koncepcje protestu społecznego, skupiała swą uwagę na własności środków produkcji i na życiu gospodarczym w ogóle. Z reguły też ta własność, odpowiednio uregulowana, była podstawą całego życia zbiorowego w społeczności utopijnej. Da się to prosto wyjaśnić, zwłaszcza gdy się zważy, że głęboko sięgające w życie społeczne i bardzo złożone przemiany gospodarcze epoki Odrodzenia, związane z pierwotną akumulacją kapitału, rodziły także i ujemne zjawiska społeczne. Autorzy utopii, protestując przeciwko temu złu oraz przeciwko recypowaniu z prawa rzymskiego konstrukcji własności i dając koncepcję innej, doskonalszej w ich oczach społeczności, musieli oprzeć ją na innych podstawach, między innymi na innych koncepcjach własności. I trafnie widzieli, że własność prywatna jest jedną z głównych przyczyn zła społecznego.

Wiązało się to również z indywidualizmem życia duchowego Odrodzenia ³⁷, którego idee z czasem zostały przyjęte także w życiu gospodarczym. Tutaj jednak znalazły wyraz przede wszystkim w samolubnym dążeniu do bogactwa i dobrobytu. Często przy tym uznawano, że dozwolony jest każdy środek pozwalający ten cel osiągnąć. I właśnie renesansowe utopie wyrażały głównie opozycję ich autorów przeciwko złu społecznemu, jakie zrodził rozwój gospodarczy oraz przeciwko indywidualizmowi i samolubstwu. Istniejącej rzeczywistości społecznej przeciwstawiły obraz harmonijnego współżycia ludzi w zbiorowości, jakie można, ich zdaniem, osiągnąć poprzez powszechną pracę i uznanie, że każdy

³⁶ Tamże. Był do wyraźny wpływ Platona.

³⁷ Por. K. Chodnicki; *Początek dziejów nowożytnych. Wielka historia powszechna*, t. V, cz. 1, s. 97 - 98 i 92 - 93.



człowiek ma prawo do dostatniego życia, że może korzystać w równej mierze ze środków materialnych.

Mimo, że poszczególni autorzy utopii akcentowali sprawy różne, niemniej prawie każdy z nich uznawał, że własność prywatna jest w życiu społecznym tym czynnikiem, jaki rodzi nierówność między ludźmi, budzi pożądanie i chciwość i pozwala, aby jedni czerpali korzyści z pracy innych. Dlatego uważali, że gdy się zniesie lub co najmniej ograniczy tę własność, to usunie się automatycznie główną przyczynę zła społecznego i wyrówna różnice między ludźmi. Podstawowa ich teza głosiła, że ludzie powinni być równi, a to jest możliwe tylko tam, gdzie nie ma własności prywatnej. Zakładali oni, że jej zniesienie pozwoli człowiekowi odrodzić się wewnątrz i spowoduje, że osłabną w nim złe instynkty i że w działaniu swoim będzie się kierował tylko życzliwością powszechną.

Poglądy T. Morusa są tu przykładem klasycznym. Jego *Utopia* jest bowiem obrazem zbiorowości, opartej o wspólność majątkową. Sama ta idea nie była nowa. T. Morus nawiązywał tu zresztą wyraźnie do koncepcji państwa Platona³⁸. Uzasadniał jednak tę wspólność zupełnie inaczej i bardziej realistycznie. Platon wiązał wspólnością dóbr tylko członków klasy rządzącej, co miało im zapewnić wygodne, pozbawione kłopotów majątkowych życie. Natomiast T. Morus wiązał tą wspólnością całą zbiorowość Utopii (z wyjątkiem niewolników). Znając dobrze życie szesnastowiecznej Anglii widział, że rozwój gospodarczy prowadził do zubożenia ludu. To pozwoliło mu odkryć, że źródłem krzywdy i nędzy tego ludu jest własność prywatna. T. Morus dostrzegał także i to, że można ograniczyć i załagodzić zło społeczne środkami innymi. Ale jedynie zniesienie własności prywatnej pozwoli trwale to zło z życia społecznego wyłączyć³⁹. Te idee T. Morusa, jakie dotyczą problemów własności i jakie uzasadniają wspólność majątkową, wykraczają daleko poza jego epokę i zajmują w dziejach myśli społecznej bardzo poczesne miejsce. Do nich też prawie wszyscy późniejsi autorzy utopii kolektywnych będą wyraźnie nawiązywali. Tak np. T. Campanella, którego wiedza ekonomiczna była nieduża, w niektórych fragmentach *Państwa Słońca* po prostu powtórzył pewne tezy T. Morusa; natomiast swoją własną koncepcję ekonomiczną przedstawił w sposób ogólnikowy⁴⁰.

Wyraźnym i chyba jedynym wyjątkiem była tu *Nowa Atlantyda* F. Bacona, rzecznika postępu technicznego. Staje się to jasne, gdy się zważy, że została ona napisana w okresie, kiedy mieszczaństwo utrwalało już swoją przewagę gospodarczą i kiedy rozwój przemysłu kierował

³⁸ Niektórzy autorzy zwracają uwagę, że dziełem, które inspirowało pomysł T. Morusa były *Prawa Platona* — patrz: R. Ruyer, o.c., s. 160. Nie wydaje się to trafne. Pierwsze drukowane wydanie *Praw* ukazało się w 1513 r. Poza tym w konkretnych rozwiązaniach więcej spraw zbieżnych widać z *Państwem* Platona.

³⁹ T. Morus, *Utopia*, Warszawa 1954, s. 108–111.

⁴⁰ T. Campanella, *Państwo Słońca*, Warszawa 1954, s. 62, 81.

myśl ludzką ku poznawaniu praw przyrody, by je umiejętnie wykorzystując, zwiększać dobrobyt społeczny ⁴¹. Te zaś problemy społeczne, jakie były pierwszoplanowe w XVI w., straciły teraz swoją ostrość. Dlatego właśnie F. Bacon interesował się w swojej utopii przede wszystkim tym, jak poznać i wykorzystać dla celów utylitarnych prawa natury.

Inne dążenie reformatorskie autorów renesansowych utopii, jakie było prawie nierozzerwalnie związane z ich koncepcją rodziny i własności, kierowało się ku państwu i władzy państwowej. Oczywiście i tutaj różne czynniki kształtowały ich ogólną koncepcję państwa. Różne też związki ideowe można w niej wykryć. Ogólnie można stwierdzić, że tworzona koncepcja państwa utopijnego była z reguły wyrazem protestu przeciwko bezwzględnej polityce państw feudalnych i przeciwko tendencjom jedynowładczym panującym. Widać to szczególnie jasno w I księdze *Utopii*, która zawiera obraz wad ustrojowych feudalnej Europy (wojny zaborcze, intrygi dworskie, surowość sądów itp.). Widząc te wady, autor *Utopii* chce dać obraz innego, bardziej sprawiedliwego państwa. Szukał też dla niego innej podstawy ustrojowej, którą tworzą: wspólnota gospodarcza, równouprawnienie kobiety, powszechny obowiązek pracy, udział obywateli w działaniach państwowych. Jego państwo kieruje się w swoim działaniu zawsze (także u F. Bacona) dobrem całej zbiorowości, a nie dobrem tylko pewnej klasy społecznej lub stanu. Ponieważ przy tym celem działań państwowych miało być szczęście ziemskie, stąd też państwo utopijne było stowarzyszeniem wytwórczym w tym sensie, że organy jego nie miały rządzić ludźmi, lecz miały przede wszystkim zarządzać dobrami społecznymi („państwo gospodarcze”). W związku z tym pewne jego zadania były dość rozwinięte; zewnętrzne polegały prawie wyłącznie na organizowaniu wywozu lub przywozu towarów, wewnętrzne zaś, na działaniu, jakie miało ulepszyć produkcję, równo i sprawiedliwie rozdzielić dobra i odpowiednio ukształtować świadomość obywateli. Głowa państwa miała zgodnie z humanistyczną ideą dobrego władcy dbać o szczęście poddanych więcej niż o szczęście własne ⁴².

Wiadomo, że autor utopii, konstruując obraz ustroju utopijnego, stara się przedstawić ten ustrój jako jednolity, niezmienny i stały. Jest to widoczne we wszystkich utopiach Odrodzenia. W niektórych utopiach konsekwentnie kolektywnych tę trwałość miał między innymi zapewnić sprawnie działający aparat państwowy, jakiemu jednostka była często w pełni podporządkowana. Równocześnie zgodnie ze zmodernizowaną ideą egalitaryzmu, charakterystyczną dla ideologii ruchów plebejskich, twórca utopii chciał sprawić, aby ludzie byli zupełnie równi i zapewnić im większy zakres wolności niż ten, jaki mieli w państwach realnych.

⁴¹ W. Tatarkiewicz, o. c., s. 32 i 33; K. Leśniak, o. c., s. 30 i 31.

⁴² Por. T. Morus, o. c., s. 104. Widać tu także wpływy modnej w Anglii teorii patriarchalnej.

Tego jednak problemu nie potrafił rozwiązać. Równość bowiem miały zapewnić: ścisła reglamentacja życia i niezmiennność stosunków społecznych, opartych o wspólność dóbr i powszechny obowiązek pracy; a to przecież zamiast zwiększyć sferę wolności, wyraźnie ją ogranicza. Przykładem klasycznym może tu być *Państwo Słońca* T. Campanelli, gdzie niemal każdy ruch człowieka jest ściśle wyznaczony. Trzeba podkreślić, że twórcy renesansowych utopii nie w idei wolności widzieli ideał szczęścia. W utopiach idzie raczej o jakąś wolność społeczną, nierozdzielnie związaną z równością pozycji gospodarczej i socjalnej. Za wcześniej jeszcze było na ideę wolności politycznej, tak charakterystyczną dla XVIII wieku.

Duży jest wkład autorów renesansowych utopii do rozwoju problematyki właściwego ukształtowania obywatela. Przeważnie zdawali sobie sprawę z tego, że nawet doskonała organizacja społeczności, aby móc sprawnie funkcjonować potrzebuje odpowiednio ukształtowanych ludzi. Szukali więc odpowiedzi na pytanie, jaki powinien być obywatel utopii, by mógł i umiał żyć w tym wymarzonej państwie. Bogactwo proponowanych tu rozwiązań wyraźnie pokazuje, że są to utopie pisane przez humanistów. Tym, co ma obywatela przygotować do życia w doskonałym państwie są: właściwe wychowanie społeczne, oświata i nauka. Nie jest więc dziwne, że problemy wychowania i kształcenia mieszkańców utopii z reguły zajmują w interesujących nas utopiach dużo miejsca. Co więcej, stają się niekiedy głównym przedmiotem pomysłów utopijnych. To właśnie sprawia, że wielu autorów podkreśla, iż wychowanie społeczne, oświata i nauka, jako potężne czynniki postępu i dobrobytu ludzkości, tworzą podstawę życia zbiorowego i kulturalnego utopian. Tutaj warto mocno podkreślić, że poglądy pedagogiczne renesansowych utopii były w ich czasach zaskakująco postępowe. Znajdujemy bowiem w ich utopiach wiele zupełnie nowoczesnych postulatów. Prawie wszyscy formułują postulaty powszechnego nauczania i występują przeciwko temu, by nauka była przywilejem dla pewnych tylko członków społeczności. Niektórzy z nich próbują znaleźć taki system organizacyjny, jaki pozwoliłby godzić pracę fizyczną z nauką⁴³. T. Campanella postulował, aby oprócz nauczania dzieci i młodzieży na bezpośredniej obserwacji natury. W jego programie nauczania podstawowe miejsce zajmują: matematyka i nauki przyrodnicze. Postulował on również, aby wprowadzić metodę pogładową, jako tę, która ma ułatwić zdobywanie i utrwalanie wiedzy⁴⁴.

Autorzy renesansowych utopii starają się uczynić proces wychowania możliwie jednolitym, najczęściej przez to, że składają go w ręce państwa i w ten sposób chcą chronić dziecko przed możliwie nieudolnym lub niedbałym oddziaływaniem rodziców. Uważają, że tylko wychowanie w do-

⁴³ T. Morus, o. c., s. 122, 124.

⁴⁴ T. Campanella, o. c., s. 57, 60.

brze urządzonych instytucjach publicznych da dziecku staranną i równą opiekę i pozwoli wykorzystać w pełni, doskonale poznane, jego właściwości indywidualne⁴⁵.

Dużo miejsca w utopijnych obrazach okresu Odrodzenia zajmuje krytyka filozofii scholastycznej⁴⁶ oraz opis roli, jaką odgrywa nauka w społeczności utopijnej. Ta rola jest czasem ogromna. Wpływa ona z utilitarnych, praktycznych celów, jakie ma spełnić. Nauka bywa nie tylko podstawą, lecz zarazem i celem wychowania społecznego. I dlatego jej rozwojem opiekuje się z reguły idealne państwo. Na jej wynikach opiera się całe życie społeczne mieszkańców utopii; ona wyznacza także, jakie winny być instytucje utopii. Szczególnie postępowe w tym względzie są na przykład poglądy T. Campanelli. Pragnął on, aby naukę ciągle doskonalić i odpowiednio do tego przystosować stosunki społeczne, które winny być oparte na wiedzy o wszelkich osiągnięciach myśli ludzkiej w świecie, a nawet na wiedzy o wszechświecie. Zasób posiadanej wiedzy bywa podstawowym kryterium oceny ludzi, powoływanych na stanowiska państwowe. W niektórych utopiach najwyższe urzędy są zarezerwowane wyłącznie dla uczonych (echo poglądów Platona). I tu opisane idee były i nowatorskie, i równocześnie typowe dla humanizmu, choćby ze względu na ich niewątpliwy, ale i nie mechaniczny związek ze starożytnością. Warto tu także zaznaczyć, że dzieje zawdzięczają właśnie utopii Odrodzenia idee (wówczas nowe), aby powołać na najwyższym szczeblu organ, do kierowania rozwojem nauki i sztuki (idea planowania i centralnego kierowania nauką) i by powołać do życia coś w rodzaju instytutu naukowo-badawczego. Ta ostatnia idea, jaka jest zawarta w utopijnym obrazie Domu Salomona opisanego w *Nowej Atlantydzie*, stała się wzorem dla realnej organizacji Towarzystwa Królewskiego (Royal Society — 1645).

Obszerne fragmenty utopii Odrodzenia dotyczą: małżeństwa, rodziny i pozycji kobiety w społeczności utopijnej. I chociaż także tutaj autorzy utopii różnie te sprawy rozwiązywali, to nie zawsze ich poglądy były wyrazem protestu przeciwko upadkowi obyczajów i poniżeniu kobiety we współczesnej im Europie.

W utopiach kolektywnych (T. Morusa i T. Campanelli) konsekwencją zniesienia własności prywatnej jest usamodzielnienie kobiety, co powoduje, że przestaje ona być własnością męża. Uwolniona od pracy domowej (u T. Morusa poprzez wprowadzenie instytucji wspólnych posiłków) i czasem od obowiązków macierzyńskich (u T. Campanelli), otrzymuje jednakowe z mężczyzną wykształcenie. Dlatego też może zająć wszelkie stanowiska, na jakie pozwala jej natura. Postulat równouprawnienia kobiety, w owych czasach wprost rewolucyjny, został sformułowany przez T. Morusa. I tak, kobieta i mężczyzna pracują w idealnym państwie w

⁴⁵ Ibidem, s. 90.

⁴⁶ Ibidem, s. 67.

zasadzie jednakowo, mają równy udział w działaniach państwowych i w studiach naukowych.

Warto jednak podkreślić, że to równouprawnienie było niepełne. I tak nawet u T. Campanelli kobieta nie może pełnić wyższych funkcji państwowych. U T. Morusa to ograniczenie kobiety jest jeszcze większe. Wpływa tam ono głównie z utrzymania rodziny patriarchalnej (ścisły zakaz rozwiązywania małżeństw przez żonę, możliwość cielesnego ukarania żony przez męża itp.)⁴⁷.

Inną jeszcze sprawą, jaka zgodnie z ogólnymi tendencjami epoki interesowała autorów utopii Odrodzenia, była religia i jej stosunek do państwa. Humanisci i reformatorzy ostro zwalczali błędy Kościoła i krytykowali zepsucie obyczajów wśród duchowieństwa i w klasztorach. Chcieli przez to doprowadzić do reformy życia kościelnego. Ich krytyka dotyczyła nie tyle religii, ile tego, co było niewłaściwe w organizacji kościelnej i klasztornej. W tej sytuacji zrozumiałe jest, że we wszystkich renesansowych utopiach istnieje określony system wierzeń. Zgodnie ze starą ideą o niezgodności zasad moralnych z ateizmem nie ma w tym czasie utopii ateistycznych⁴⁸. Autorzy utopii Odrodzenia, z jednej strony dając obraz właściwego życia religijnego, z drugiej zaś chcąc rozładować napięcie walk religijnych, domagali się tolerancji (T. Morus, F. Bacon) lub próbowali przedstawić nową religię, jaka łączyłaby w sobie elementy różnych wyznań (T. Campanella) i tym przechodzili na pozycję irenizmu, propagowanego przez Erazma z Rotterdamu⁴⁹.

Najdokładniej tolerancję religijną przedstawił T. Morus. W *Utopii* religia jest w zasadzie oddzielona od państwa. Uznaje się tam, że wiara należy do sfery przekonań osobistych człowieka. T. Morus wprowadził też pewną gwarancję swobody wyznania. Może ją tworzyć zagrożenie banicją w przypadku, gdyby jakiś fanatyk wzniecał waśnie religijne. Ta wolność wyznania nie rozciąga się jednak na ateistów. Zabroniona jest bowiem publiczna nauka ateizmu, a ateści są odsunięci od udziału we władzy i nie nadaje się im obywatelstwa *Utopii*. T. Morus postuluje również pewne reformy dotyczące duchowieństwa. W *Utopii* więc znajdujemy małą liczbę duchownych (pośrednia krytyka nadmiernego rozrostu liczby kleru w Anglii), małżeństwo i wybór kapłanów.

Warto tu podkreślić, że właśnie te poglądy religijne T. Morusa były podstawą długowiecznego sporu, dotyczącego interpretacji *Utopii*. Niektórzy próbując przesłonić to, co było postępowe i radykalne w myśli

⁴⁷ T. Morus, o. c., s. 174, 164, 152 - 154.

⁴⁸ Por. O. E. Lejst, *Woprosy gosudarstwa i prawa w trudach socjalistow-utopistow XVI-XVII wiekow*, Moskwa 1966, s. 37. Dopiero w końcu XVII w. przeciwną tezę sformułuje P. Bayle w *Dictionnaire historique*. Por. też: W. W. Sokółow, *Oczerki filozofii epoki Wozrozdienija*, Moskwa 1962, s. 151.

⁴⁹ Por. J. Baszkiewicz i F. Ryszka, o. c., s. 177. K. Grzybowski, o. c., s. 247.

społecznej T. Morusa, akcentowali tylko to, co zgodne było z doktryną katolicką. To zaś, co z tą doktryną niezgodne, uznawali bezpodstawnie wyłącznie jako żart ⁵⁰.

Inaczej jest u F. Bacona i u T. Campanelli. W *Nowej Atlantydzie* doskonala współpraca łączy państwo z kościołem. Jeszcze dalej idzie w tej sprawie T. Campanella, który ściśle wiąże religię z państwem przez to, że łączy najwyższe funkcje państwowe z kapłańskimi. Nie ma tam miejsca na tolerancję, bo Solaryjczycy wyznają jedną tylko religię (jeden z czynników, jakie mają utrzymać niezmiennosc ustroju), która jest bardzo podobna do religii chrześcijańskiej. To podobienstwo, jego zdaniem, pozwoli religii chrześcijańskiej, po przewycięzeniu błędów, opanować cały świat. Ta teza wyraża skrótowo znaną idee T. Campanelli o uniwersalnej monarchii chrześcijańskiej ⁵¹.

Wreszcie, wskazując istotne tylko zagadnienia, jakie interesowały twórców utopii Odrodzenia, a tym samym wyznaczając zakres ich udziału w dyskusji politycznej XVI wieku, warto zwrócić uwagę na problem wynalazków technicznych i na problem ich roli w społeczności utopijnej. Wprawdzie dopiero najnowsze utopie w pełni wykorzystują technikę dla budowy idealnej społeczności, niemniej fakt, że niektórzy autorzy utopii Odrodzenia (T. Campanella i F. Bacon) dostrzegli już, że zmiany w technice mogą przyczynić się do udoskonalenia życia społecznego, stanowi rys bardzo nowoczesny ich utopii.

Widział to, ale może niezbyt jeszcze doceniał T. Morus. Jest to jednak zrozumiałe, bo zgodne z czasami, w jakich żył. To, że nie doceniał w pełni wpływu, jaki wywiera postęp techniczny na życie społeczne, było prawdopodobnie przyczyną, że idealizował średniowieczną rzemieślniczą pracę ręczną, na jakiej opierała się cała produkcja utopian. Między innymi także dlatego utrzymywał w *Utopii* niewolnictwo, bo skoro nie było maszyn, to ktoś musiał wykonywać prace nieprzyjemne ⁵².

Nowa Atlantyda i *Państwo Słońca* to już utopie, jakie opierają system społeczny o wynalazki techniczne. Ich autorzy mocno cenią postęp techniczny i postulują, aby ciągle wykorzystywać praktycznie osiągnięcia nauki, bo to pozwala ulepszyć i ułatwić życie społeczne. Najbardziej pełny tego obraz dał nam F. Bacon w *Nowej Atlantydzie*. Jego stanowisko wobec techniki wpływało z jego utylitaryzmu. Rozwój techniki

⁵⁰ Takie stanowisko zajmują prawie wszyscy pisarze chrześcijańscy. Por. np. H. Morawska, *Święty Tomasz More*, 1947; A. Tretiak, *Mąż stanu — kanclerz. Tomasz Morus i jego „Utopia”*, Warszawa 1938 r. i inne.

⁵¹ T. Campanella, o. c., s. 117 i 118. Tę idee T. Campanella powtarzał wielokrotnie. Najbardziej pełny jej wyraz dał w *Monarchii hiszpańskiej*.

⁵² Różnie się to tłumaczy: jedni twierdzą, że instytucje niewolnictwa przejął od Platona (wtedy znałby *Prawa*) — inni, że system gospodarczy *Utopii* potrzebuje niewolników (brak maszyn), a O. E. Lejst dodaje, że jest to wyraz bardzo humanitarnego sposobu ograniczenia kary śmierci (o. c., s. 42).

traktował jako jeden z warunków koniecznych postępu społecznego. W programie poszukiwań technicznych, jaki opisał szczegółowo w *Nowej Atlantydzie*, nie wyszedł jednak w zasadzie poza granice umysłowe epoki. Niemniej jego poglądy na rolę postępu technicznego w życiu społecznym oraz opis pewnych wynalazków sprawiły, że trafnie uznaje się go w tej mierze za zwiastuna nowych czasów⁵³.

IV

Wiemy, że w związku z ogólnym dążeniem myśli Odrodzenia, aby koncepcje teoretyczne służyły praktycznym celom, filozofowie skupiali swoją uwagę przede wszystkim na etyce, ekonomice i polityce. Polityka stopniowo wyodrębniała się z filozofii i stawała się nauką samodzielną, zbliżoną do nauk prawnych.

W związku ze zmianami politycznymi, utraciły swoje znaczenie doktryny uniwersalizmu papieskiego i cesarskiego. Bardzo szybko ich miejsce zajęły koncepcje coraz bardziej powszechne, jakie uzasadniały suwerenność zewnętrzną państwa, jego samowładność i niezależność od jakichkolwiek czynników zewnętrznych. W praktyce, w oparciu o to uzasadnienie teoretyczne, państwo nie uznawało już w sprawach ziemskich żadnego zwierzchnictwa.

Teraz sama instytucja państwa („państwo samo w sobie”) silnie przyciągała uwagę myślicieli, którzy zaczęli ją traktować w sposób nowy. Rozważania na temat, co jest dla tego państwa istotne, stawały się w koncepcjach społecznych prawie pierwszoplanowe. W tej sytuacji dość znamienne i zaskakujące było to, że autorzy renesansowych utopii, którzy w wielu problemach społecznych potrafili przecież wybiec myślą w daleką nawet przyszłość, w rozważaniach ogólnych o państwie i ustroju politycznym zajmowali stanowisko raczej tradycyjne.

I tak np. T. Morus, chociaż wprowadził do obrazu państwa utopian wiele demokratycznych instytucji ustrojowych, nie mógł sobie wyobrazić „rzeczypospolitej” bez księcia. Jeszcze mocniej jednak uderza nas to, że ci autorzy żyjąc w okresie, kiedy zagadnienia państwa i prawa tak mocno ludzi interesowały, sami poświęcali im stosunkowo mało miejsca. Ich obraz ustroju państwowego i mechanizmu działania samego państwa był w zasadzie nieostro i tylko fragmentarycznie zarysowany. Jedynym tutaj pewnym wyjątkiem może być obraz „państwa Słońca”, opisany przez T. Campanellę. Regułą jednak jest, że renesansowy obraz utopijnego państwa daje nam tylko jakieś bardzo ogólne rysy istotnych urządzeń państwowych. Prawie zawsze utopianie mają niedużo przepisów prawnych i niewielu urzędników. Co więcej, kompetencje organów pań-

⁵³ Por. W. Kornatowski, o. c., s. 55, por. też A. Świętochowski, o. c., s. 76.

stwowych, a więc to, co wyznacza lich pozycję prawną, są niezbyt wyraźnie opisane. Najczęściej autor utopii ograniczał się do opisu rzeczy, jakie dają się ująć jak gdyby cyfrowo (np. ilość urzędników). Dlatego też nie można traktować utopii Odrodzenia jako projektu konstytucji. Gdyby ktoś jednak takie państwo utopijne zbudował, to wówczas zrodziłby się problem, na jakiej zasadzie i jak ono ma działać, bo przecież owe nieliczne przepisy prawne, jakie zresztą dotyczą najczęściej szczegółów nieistotnych i prawie zupełny brak przepisów kompetencyjnych takiej podstawy dla działań państwowych nie tworzą. Według autora utopii stworzyć nawet jej nie mogą. Często zakładał on bowiem, że doskonałe państwo, w jakim żyją idealni ludzie, będzie działać prawie automatycznie. I to także jest jedną z wielu przyczyn, dla których autor utopii daje nam nieprecyzyjny obraz aparatu państwowego. Trudno bowiem przedstawić państwo, gdy nie przewiduje się norm, które by to państwo w ruch wprowadziły. Ta nieprecyzyjność obrazu państwa sprawia, że wielu historyków utopii albo tylko ogólnie powtarza to, co mówił sam autor, utopii o władzach, pomijając milczeniem sprawy niejasne, albo nawet bezpodstawnie obraz ten uzupełnia ⁵⁴.

Przyczyny nieostrych wizji grupy państwowej były najrozmaitsze. Przede wszystkim utopie nie są traktatami teoretycznymi o państwie. Nie dają nowej ogólnej koncepcji państwa. Są raczej zgodne z duchem humanizmu i realizmu obserwacji ich autorów. Dzieła te są głównie zbiorem wskazań i dyrektyw, jak rządzić skutecznie i jak ulepszyć instytucje państwowe. Inną przyczyną tej nieostrości było też to, że wczesne utopie Odrodzenia kierowały uwagę przede wszystkim na sprawy gospodarcze. Klasycznym wprost przykładem jest tu *Utopia* T. Morusa. *Utopia* nie miała być obrazem, jaki by przedstawiał jakieś doskonałe państwo w sposób precyzyjny i pełny. Miała głównie pokazać, dlaczego współczesne T. Morusowi państwa, a zwłaszcza Anglia, której ustrój zbadał i znał gruntownie, były w złym stanie. Chciał więc zwrócić uwagę tylko na pewne urządzenia państwowe, jakie krytycznie wybierał z ustrojów dawnych i nowych. Szło mu głównie o te urządzenia, co do których uważał, że tworzą podstawę dobrobytu i sprawiedliwości społecznej. Przede wszystkim i co najmniej chciał zło społeczne, jakie istniało w realnym świecie, osłabić (jego program minimalny). Pisał o tym wyraźnie w *Utopii*: *Jeśli nie potrafisz tego dokazać, aby w jakiejś sprawie zwyciężyło dobro, czynь przynajmniej wysiłki, aby wpływ zła jak najbardziej osłabić, niemożliwością jest bowiem idealny stan rzeczy na świecie, chyba żeby wszyscy byli doskonali: lecz tego nie spodziewam się przed upływem wieków* ⁵⁵. To pokazuje, że *Utopia* nie miała być chyba planem do-

⁵⁴ Tak robi np. A. Świętochowski, o. c., s. 39 - 40; R. Ruyer, o. c., s. 162; *Schlaraffia politica*, s. 50.

⁵⁵ T. Morus, o. c., s. 106.

skonałego państwa. Miała być tylko obrazem państwa, w którym istnieje dużo pożądanых instytucji ⁵⁶.

Fragmentaryczność uwag o strukturze i działaniu aparatu państwowego utopian można wytłumaczyć indywidualizmem humanizmu. T. Morus pragnął raczej zmienić ludzi i obyczaje niż instytucje państwowe i dlatego poświęcał im mniej uwagi. Warto zwrócić uwagę i na to, że po prostu wyobrażnia autora utopii w sprawach związanych z ustrojem państwowym mogła być ograniczona. Wtedy jego myśl także nie wychodziłaby poza ramy, jakie wyznaczały instytucje współczesnych mu ustrojów politycznych. Wreszcie nie bez znaczenia mogło być tutaj i to, że dając jasny i precyzyjny obraz ustroju państwowego o innych i lepszych urządzeniach, autor utopii mógł narazić się na niebezpieczeństwo represji ze strony rządzących.

Jeszcze i dzisiaj sporne bywa, czy to, jaki jest w danym kraju ustrój społeczno-gospodarczy, a zwłaszcza to, na jakiej podstawie on się opiera, ma wpływ na to, jak się w tym kraju rządzi. Tradycyjna nauka tego związku nie dostrzegała (np. A. Esmein, W. Komarnicki i inni). Dzisiaj coraz częściej, niewątpliwie pod wpływem nauki socjalistycznej, niektórzy prawnicy burżuazyjni, analizując instytucje polityczne, dostrzegają wreszcie rolę, jaką odgrywają czynniki ekonomiczne w wykonywaniu władzy państwowej (np. M. Duverger).

I w tym zakresie duży jest wkład myśli utopijnej dla rozwoju doktryn politycznych Renesansu. Szczególnie cenne wydają się być poglądy T. Morusa, które wyrażają ów związek między życiem gospodarczym i sposobem rządzenia. Jego państwo „gospodarcze” opiera się na społecznej produkcji, na powszechnym obowiązku pracy na roli i w rzemiośle wszystkich obywateli Utopii, na planowej i surowo uregulowanej organizacji pracy (mała wolność w wyborze zawodu), na równym rozdziale dóbr według potrzeb (to zastępuje handel wewnętrzny), na wspólnej konsumpcji i na państwowym monopolu handlu zagranicznego. Powszechna i planowana praca pozwala ograniczyć dzień pracy do sześciu godzin. W ten sposób utopianie uzyskują wolny czas, jaki przeznaczają na naukę i rozrywki. To rozwiązanie, jakie stanowi nowoczesny rys *Utopii*, było zgodne z humanistycznym rozumieniem szczęścia.

W I księdze *Utopii*, która zawiera szereg rad, jak dobrze rządzić państwem, spotyka się uwagi o wpływie czynników gospodarczych na wykonywanie władzy ⁵⁷. T. Morus prawdopodobnie uchwycił swoją intuicją prawdę, że nie każdy ustrój społeczno-gospodarczy stwarza korzystną sytuację, aby móc rządzić sprawiedliwie i w sposób demokratyczny. Tej sytuacji nie tworzy system gospodarczy opierający się na prywatnej własności środków produkcji, gdzie miernikiem wszystkiego jest pieniądz.

⁵⁶ Ibidem, s. 182.

⁵⁷ Ibidem, s. 104, 105, 137.

Warto także zwrócić uwagę na to, co tak podkreślał K. Kautsky, że T. Morus poznał zasadę nowoczesnego socjalizmu, a mianowicie, że człowiek jest wytworem sytuacji materialnej, w jakiej żyje⁵⁸, co wcale oczywiście nie znaczy, że jest to wpływ jednostronny.

Te jego nowe i zarazem nowoczesne koncepcje (nowe, bo znane mu wcześniejsze egalitarne idee utopijne i poglądy Anabaptystów mówiły o wspólnocie spożycia, a nie o wspólnej produkcji) wywołały liczne spory, co się tyczy postawy ideowo-politycznej T. Morusa⁵⁹. Niewątpliwie pewne jest to, że jego poglądy kształtujące się przecież w okresie, kiedy istniały tylko produkcja rzemieślnicza i nieliczne manufaktury, zawierały niemało idei współczesnego socjalizmu.

Przy tym znamienne jest dla autora *Utopii*, że obok idei nowych, przyjmował i idee dawne, nawet niekiedy niepostępowe (np. niewolnictwo, przywiązanie do zawodu) i że w jego koncepcji krzyżowały się różne tendencje (np. kolektywizm z indywidualizmem, idealizm z utylitaryzmem)⁶⁰.

Mniej może wyraźny jest już wpływ życia gospodarczego na sposób rządzenia w *Państwie Słońca*. Oczywiście i T. Campanella z własności czyni wyłączny atrybut państwa, znosi handel wewnętrzny, wprowadza konsekwentą wspólność życia społecznego, rozdział dóbr według potrzeb i powszechną, czterogodzinną, jednakowo pożyteczną i zaszczytną pracę, jaka staje się nie tylko obowiązkiem, ale i życiową potrzebą ludzi. Nie ma jednak w *Państwie Słońca* bezpośrednich uwag o znaczeniu, jakie ma ta wspólność życia społecznego dla sposobu rządzenia.

Państwo Słońca jest jednak także państwem „gospodarczym”, bo zajmuje się administracją dóbr i kieruje rzeczami. Pośrednio można by więc również wnioskować, że skoro ustroj wspólnoty likwiduje ujemne zjawiska społeczne i wywołuje dążenia, aby ochoczo spełniać powinności publiczne i pożyteczne prace, więc jest ustrojem, jaki ułatwia sprawowanie władzy. A jeśli jest tak, to można przyjąć, że i *Państwo Słońca* pośrednio wyraża istotny związek między systemem gospodarczym a sposobem rządzenia. I to jest także nowoczesny rys utopii T. Campanelli. Dlatego

⁵⁸ Por. K. Kautsky, o. c., s. 236.

⁵⁹ Niektórzy autorzy uważają T. Morusa za socjalistę utopijnego (K. Kautsky, o. c., s. 223, 235, 293) albo nawet „za jednego z pierwszych prekursorów nowoczesnego socjalizmu” (D. Petsch, o. c., s. 63). Podobnie: K. Vorlander (za pierwszego socjalistę nowych czasów) por. jego *Von Machiavelli bis Lenin*, Lipsk 1926, s. 19 i 28. Inni, np. G. Louis (*Thomas Morus und seine Utopia*, Berlin 1895, s. 4, 14, 15, 16, 19, 27), traktują *Utopię* jako czysty obraz fantazji, wskazują jego „irrealny charakter” i widzą jedyną różnicę między *Utopią* a *Państwem Platona* w tym, że T. Morus nie myślał o urzeczywistnieniu swego państwa. Mówi się także, że T. Morus miał zastrzeżenia przeciwko komunizmowi, ale nie występował z nimi zbyt mocno, bo wtedy poddałby w wątpliwość istnienie wyspy Utopii (H. W. Donner, *Introduction to Utopia*, Uppsala 1945).

⁶⁰ T. Morus, o. c., s. 121 - 122 i 151 - 152, 160.

trudno tu zgodzić się z tymi, którzy w tej utopii widzą tylko rozwinięte cechy średniowiecznej wspólnoty klasztornej⁶¹.

Wiemy, że inna jeszcze teza, znana wprawdzie już dawniej (co najmniej od Platona), znalazła także wyraz w utopiach Odrodzenia. Idzie tu o uznanie, że nauka i wiedza są tym, co pozwala skutecznie rządzić. Warto jednak podkreślić, że w tej sprawie autorzy renesansowych utopii myślą swą wybiegali poza koncepcje ich poprzedników i sformułowali wiele postulatów zupełnie już nowoczesnych.

T. Morus w wielu fragmentach *Utopii* podkreślał, że władca, aby móc dobrze kierować państwem, powinien mieć dużą wiedzę i być człowiekiem wykształconym (zbieżność z Platonem i doktryną humanizmu o oświeconym władcy). Dlatego też ostro krytykował ten stan rzeczy, gdy rządzi „tępak lub głupi tylko dlatego, że jest bogaty”⁶². Gdy zaś władca nie umie dobrze rządzić, przez to, że ani sam nie ma wiedzy, jaka jest do tego niezbędna, ani nie słucha rad ludzi mądrych, to wówczas sprowadza na społeczność liczne nieszczęścia, takie jak np. wojny, przestępstwa itp. T. Morus krytykował też mocno tradycjonalizm i konserwatyzm w rządzeniu, który powoduje, że panujący trzyma się dawnych urządzeń i nie pozwala na zmiany reformatorskie⁶³. T. Morus zakładał, iż stosunki społeczne są dobre, gdy dobrzy i mądrzy są obywatele i władca. Aby więc zreformować państwo i ulepszyć życie społeczne trzeba uczynić ludzi dobrymi. To zaś można, jego zdaniem, osiągnąć, gdy się wprowadzi powszechne i możliwie wcześniej rozpoczynane wykształcenie. Tym właśnie T. Morus wybiegł daleko naprzód od Platona. Wychować nowego, oświeconego i uspołecznionego obywatela — oto jest, według T. Morusa, droga realnego postępu w życiu społecznym⁶⁴. T. Morus zgodnie z tendencjami swej epoki zwracał uwagę na praktyczne zastosowanie wiedzy, a przez to po raz pierwszy w dziejach utopii przygotował zwrot utopii ku technice, jakiego pełnym wyrazem będą poglądy F. Bacona. To, że w *Utopii* nie ma cudów techniki nie oznacza przecież, że jej autor nie widzi, jakie znaczenie mają wynalazki techniczne w życiu społecznym i państwowym. Nie były to jednak koncepcje jeszcze w pełni rozwinięte.

T. Campanella widział ten związek między nauką i sposobem rządzenia w sposób bardziej jasny. Jego koncepcja roli nauki w państwie wpływała z jego dążeń reformatorskich. Zmiany, wynalazki, odkrycia, jakie występowały w epoce Odrodzenia, pozwoliły mu sformułować postulat, że trzeba gruntownie zmienić urządzenia społeczne i polityczne współczesnych mu państw europejskich. Odrodzenie traktował jako po-

⁶¹ Por. W. Kornatowski, Wstęp do *Państwa Słońca*, s. 35.

⁶² T. Morus, o. c., s. 84, 85, 100, 106, 137.

⁶³ Ibidem, s. 85.

⁶⁴ Ibidem.

czątek nowej ery, w jakiej winno się odnowić nie tylko życie społeczne, ale także i cała wiedza⁶⁵. T. Campanella wymagał od władcy takich zdolności poznawczych, które pomogłyby mu objąć umysłem całość ludzkiej wiedzy, bo tylko to pozwoli mu celowo i umiejętnie rządzić. Mocno akcentował praktyczne znaczenie wiedzy. Uważał, że poznanie praw przyrody pozwala odkryć różne sposoby, przy których pomocy można z niej korzystać.

V

Renesansowe utopie dają obraz stałych i niezmiennych stosunków społecznych. W *Utopii* np. tę ich niezmiennosć mają zapewnić dobre urządzenia utopian, które pozwalają wyłączyć z życia społecznego wszystko to, co narusza jedność państwa. Przede wszystkim nie ma w *Utopii* podstaw, na jakich mogłaby opierać się fałszywa ambicja i waśnie partyjne, a więc, zdaniem T. Morusa, tych czynników, jakie mogłyby wzniecić niezgodę między obywatelami, a tym samym rozbić zwartość utopian.

Jedność państwu utopijnemu ma też zapewnić prosta jednorodna i jednolita (także narodowo!) struktura społeczna. Dlatego w utopiach Odrodzenia nie ma w zasadzie klas społecznych. Z reguły wyróżnia się tylko po prostu pewne części społeczeństwa, przy czym ich wydzielenie uzasadnione jest odrębnością funkcji, spełnianych w państwie utopijnym. Tym, co powoduje, że struktura społeczna państw utopijnych jest prosta i jednolita, jest najczęściej to, że nie ma w tych państwach własności prywatnej środków produkcji oraz to, że praca jest tam powszechnym obowiązkiem wszystkich obywateli. Wprawdzie T. Morus mówi o klasie robotników (rolników i rzemieślników), naukowców i o stanie kapłańskim, ale są to raczej pewne grupy o charakterze zawodowym, a nie klasy społeczne lub stany, bo przynależność do nich nie daje różnej pozycji społecznej i wolny jest do nich dostęp. Jest tak nawet w przypadku grupy rządzącej. Wprawdzie rekrutuje się ona wyłącznie z ludzi wykształconych, ale wiadomo, że to wykształcenie jest w zasadzie dla wszystkich dostępne. Tym, co mocno dziwi, jest to, że w *Utopii* istnieją niewolnicy, którzy wykonują najcięższe i przykre prace. Tworzą oni jedyną wyraźnie wyróżnioną klasę społeczną.

Istnienie klasy ludzi niewolnych, którzy nie mieli żadnych praw i którzy pracowali za innych i dla innych, tworzy niepostępowy rys *Utopii* i jest niezgodne z podstawową zasadą ustrojową państwa utopian, a mianowicie: z zasadą równości. T. Morus przejął to pewnie od Platona, bo nie mógł rozwiązać problemu prac przykrych i ciężkich. Techniczne zacofanie jego czasów nie poddało mu innej myśli. Wprawdzie próbował z religii uczynić środek, jaki by do prac tych zachęcał, ale widząc małą

⁶⁵ Por. B. Kieszkowski, o. c., s. 15.

tego skuteczność, odwołał się do przymusowej pracy niewolników, których los próbował tylko złagodzić ⁶⁶.

Państwa, jakich obrazy zawarte są w renesansowych utopiach, mają różną strukturę organizacyjną; różny jest też w nich sposób rządzenia. Krótko mówiąc, państwa te występują w różnej formie. Można jednak, z grubsza biorąc, wymienić dwie podstawowe formy rządu, a mianowicie: swoistą republikę i bardzo ograniczoną monarchię.

Najbardziej dyskusyjny jest problem, jaka była forma państwa utopian. Wielu autorów, na niepełnej podstawie wnioskuje, że państwo to jest republiką demokratyczną, że w *Utopii* istnieje „pełny demokratyzm w rządzeniu” ⁶⁷.

Niektórzy z nich idą jeszcze dalej i czynią z tego państwa republikę demokratyczną, opartą o system rad ⁶⁸. Wydaje się, że trudno zgodzić się z tymi poglądami, bo nie opierają się one o rzeczywisty obraz grupy państwowej w *Utopii*, bo nie uwzględniają realnych poglądów T. Morusa i epoki, w jakiej żył. Oczywiście, nie można tutaj powiedzieć, że T. Morus dał nam obraz niedemokratycznych rządów. Prawdą bowiem jest, że w *Utopii* istnieje wiele instytucji, jakie są właściwe państwu demokratycznemu (wybór urzędników i księcia, zgromadzenie publiczne i wiele społecznych uprawnień obywatelskich, stołówki, opieka nad starcami i dziećmi). Idzie tu po prostu tylko o to, że demokratyczny system rządzenia, jaki niewątpliwie w *Utopii* istnieje, jest ograniczony.

Nie wydaje się także, aby uzasadniony był pogląd, jaki uznaje to demokratyczne państwo za republikę. Gdy przyjmiemy, że dla republiki charakterystyczne jest to, że władza zwierzchnia należy do kolegium lub też do jednoosobowego szefa państwa, wybranego tylko na pewien okres czasu, a dla monarchii to, że głowa państwa jest jednoosobowa i sprawuje swoją władzę dożywotnio, to trzeba przyjąć, że państwo utopian było ograniczoną i patriarchalnie uzasadnioną monarchią o demokratycznym systemie rządzenia ⁶⁹. Widać tu pewne znamienne niekonsekwencje w politycznej koncepcji T. Morusa. Niektórzy, biorąc pod uwagę fakt, że księga II *Utopii* była napisana wcześniej (druga połowa 1515 r.) niż księga I (pierwsze osiem miesięcy 1516 r.), wnioskuje, że te niekonsekwencje są wyrazem, iż społeczny reformator Morus zwyciężył społecznego rewolucjonistę Rafała ⁷⁰.

Argumentem, jaki by przemawiał przeciwko tezie o monarchicznej formie rządu w *Utopii*, mogłoby być to, że T. Morus w stosunku do pań-

⁶⁶ T. Morus, o. c., s. 151.

⁶⁷ Por. np. L. Kołakowski, *Tomasz Morus, wielkość w rękach szalbierzy*, nr 4, 1949, s. 122; podobnie O. E. Lejst, o. c., s. 5, 33, 34, 37. Książę jest u niego dożywotnim prezydentem z ograniczonymi kompetencjami.

⁶⁸ W. Ostrowski, *Wprowadzenie do Utopii T. Morusa*, o. c., s. 49.

⁶⁹ Por. K. Kautsky, o. c., s. 177 i n.

⁷⁰ Ibidem, s. 176.

stwa utopian sam używa terminu: „rzczypospolita”. Wiemy jednak, że w innych swoich pismach terminu tego używał zamiennie z „commonwealth”⁷¹. Można stąd wnosić, że T. Morus republiką nazywał wspólnotę i nie zwracał uwagi na to, kto tą wspólnotą kieruje.

Uznanie, że w *Utopii* była ograniczona monarchia odpowiada realnej koncepcji politycznej T. Morusa i jest być może wyrazem przejęcia koncepcji Erazma z Rotterdamu. Było to też zgodne z rolą społeczną T. Morusa i z dążeniami klas społecznych, które reprezentował⁷². Zgodnie z duchem humanizmu, który kierując uwagę na człowieka, kierował ją też na władcę, przyjmował, że król winien słuchać rad filozofów i że powinien być ojcem dla poddanych, a nie tyranem, jaki panuje nad niewolnikami. Takim władcą był w jego oczach początkowo Henryk VIII, szybko jednak przestał nim być. Wydaje się, że I księga *Utopii* jest właśnie obrazem rządów Henryka VIII, co do których T. Morus wyraźnie się rozczarował (wydatki wojenne, rozrzutność, pogarszanie monety itp.). Monarcha winien, zdaniem T. Morusa, opierać swoje działanie na prawie i dążyć, by zaspokajać potrzeby wszystkich stanów. Autor *Utopii* przejmował ideę prawa oporu wobec złego monarchy, którego można pozbawić tronu, po to tylko jednak, aby w jego miejsce postawić innego (instytucja odwołania księcia).

Łatwiej już określić formę, w jakiej było zorganizowane państwo Słońca. Niewątpliwie było ono republiką. To, że T. Campanella nadał swojemu idealnemu państwu postać swoistej republiki jest oczywiście zgodne z jego wcześniejszą koncepcją polityczną. Wiadomo, że gdy przygotowywał powstanie, jakie miało znieść we Włoszech panowanie Hiszpanów, tworzył bardzo radykalne obrazy przyszłego złotego wieku oraz żądał, aby po przewrocie ustalić ustrój republikański i zmienić prawa⁷³.

Niektórzy uważają, że w *Państwie Słońca* mamy republikę demokratyczną, że T. Campanella chce (przeciwnie niż Platon, który uznawał demokrację i tyranję za złe formy rządu), aby wszyscy obywatele brali udział we władzy państwowej i że daje nam obraz społeczności, opierającej się na samorządzie i wolnej społecznej opinii⁷⁴. Formalnie może można by uznać, że ta republika jest demokratyczna, faktycznie jednak pogląd taki nie byłby uzasadniony. Nieliczne są bowiem elementy demokracji w *Państwie Słońca*.

Państwo Słońca, uzasadniane organicznie, jest republiką arystokratyczną, republiką elity i w tym jest ono bardzo podobne do republiki platońskiej. Jest też ono wyraźnie hierarchicznie zbudowane. Życie zakonne, gdzie mógł widzieć w praktyce rządy teokratyczne, wspólnotę i dyscyplinę oraz długoletni pobyt w więzieniu, gdzie poddać się musiał

⁷¹ Zwraca uwagę na to W. Ostrowski, *Wprowadzenie do „Utopii”*, s. 30.

⁷² J. Baszkiewicz i F. Ryszka, o. c., s. 174.

⁷³ Por. W. Kornatowski, *Wstęp do „Państwa Słońca”*, s. 27.

⁷⁴ O. E. Lejst, o. c., s. 62.

surowym i ściśle reglamentowanym porządkom, wpłynęły niewątpliwie na T. Campanellę i znalazły swoje odbicie w jego koncepcji państwa i formy państwowej. Ta jego koncepcja wiąże się także, i to ściśle, z jego ogólnymi poglądami politycznymi, jakie wypowiadał w różnych pismach politycznych, a przede wszystkim w *Monarchii Hiszpańskiej*. T. Campanella uważał, że w przyszłości powstanie hierarchicznie zbudowana uniwersalna monarchia chrześcijańska z papieżem na czele.

Wiemy, że w okresie Odrodzenia głównym problemem doktrynalnym było teoretyczne uzasadnienie tego stanu rzeczy, że działania jednostki lub zespołu osób uważa się za działania państwa. Autorzy renesansowych utopii wyraźnie o tym nie mówili, ale z układu ich obrazu grupy państwowej można coś wnioskować o tym, jak tłumaczyli sobie to, skąd organ państwowy czerpie swą moc władczą i czym uzasadnione jest jego działanie.

Najwięcej przesłanek do tego znajdujemy w *Utopii* T. Morusa. Jego poglądy są tu jednak niejednolite i niejednoznaczne (dalsza niekonsekwencja w jego myśli politycznej). Można twierdzić, że T. Morus uważał, że pełnia władzy skupia się w osobie monarchy, — — z którego spływa na cały naród strumień wszelkiego dobra i zła ⁷⁵.

Ale można przyjąć i inną koncepcję, która jest zresztą bardziej uzasadniona, bo opiera się na szerszym materiale, a mianowicie, że T. Morus uznawał, że suwerenem w państwie jest lud (naród, wspólnota rodzin), który poprzez akt wyborczy przekazuje swoją władzę w ręce króla lub księcia i niejako deleguje mu spełnianie określonych czynności państwowych, które mają głównie polegać na staraniu, aby ludzie mogli żyć pomyślnie. Zgodne by to było z ideą referendum prawotwórczego w *Utopii* ⁷⁶.

Wydaje się, że i u T. Campanelli można spotkać pewne elementy koncepcji zwierzchnictwa ludu. Lud (wspólnota ludzi równych) tworzy bowiem prawa albo co najmniej ma pewien wpływ na ich tworzenie i przez to udziela różnie wyznaczonym organom kompetencji do określonych działań państwowych. Ponadto lud może bezpośrednio ingerować w działania państwa przez to, że na zgromadzeniach ogólnych można wskazywać, jakie błędy popełnili urzędnicy i oceniać kandydatów na urzędników. Co więcej urzędnicy są tam zmieniani „stosownie do woli ludu” ⁷⁷. To pokazuje, że — w zakresie uzasadnień działania aparatu państwowego — autorzy renesansowych utopii nie wyszli poza znane w ich czasach doktryny polityczne. Co więcej, sprawy te są w ich utopiach niekonsekwentnie i niejasno przedstawione.

Wśród innych charakterystycznych idei renesansowych utopii wymie-

⁷⁵ T. Morus, o. c., s. 84.

⁷⁶ Ibidem, s. 104, 120, 141.

⁷⁷ T. Campanella, o. c., s. 100.

nić można myśl o ścisłym związku struktury aparatu państwowego z terytorium, uznanie wyboru bezpośredniego albo pośredniego za zasadę powoływania organów państwa, ideę uproszczonej struktury państwa itp. Myśl polityczna otrzymała od utopii T. Campanelli, nadzwyczajną w początkach XVII w., ideę planowego i rzeczywistego podziału władz, zgodną z założeniami jego metafizyki ⁷⁸.

Twórcy renesansowych utopii wypowiadali się również i w sprawach funkcji państwa. W państwach utopijnych są one bardzo zróżnicowane. W utopiach kolektywnych są jednak zawsze dość mocno rozwinięte. Jest to zrozumiałe, bo wiąże się z szerokim zakresem spraw, jakie rozwiązuje tam państwo. Zaspokoić konieczne potrzeby społeczności i zapewnić jej członkom dużo wolnego czasu, aby mogli rozwijać swoją kulturę duchową, oto jasno sformułowany cel państwa „utopian”. Podstawowe założenia ustroju gospodarczego oraz dążenie, aby cel, jaki państwo ma osiągnąć swoim działaniem, urzeczywistnić, są przyczyną, że funkcja organizatorska państwa staje się w utopiach kolektywnych zaśladnicza. W jej ramach można wydzielić bardzo mocno rozbudowane działania państwa, związane z administrowaniem dobrami oraz działania związane z wychowaniem i kształceniem obywateli.

Istotną również ideą utopii renesansu jest pacyfizm (wpływ Erazma z Rotterdamu) złączony z ideą ekspansji ideologicznej i ideą wojny sprawiedliwej. Te myśli o sposobach prowadzenia wojen i ich dopuszczalności naraziły autora *Utopii* na zarzuty niekonsekwencji, usprawiedliwiania wojen i intencji imperialistycznych. Wydaje się, że nie ma do tego takich podstaw. T. Morus widział wojenną politykę państw współczesnych, jej skutki społeczne i mocno to krytykował w księdze I. Czy można przyjąć, znając jego postawę i charakter, że zmienił radykalnie na tę sprawę poglądy w ciągu niecałego roku? Wydaje się, że nie. Trzeba tu raczej przyjąć tezę K. Kautsky'ego, że to, co T. Morus mówił o wojnie w księdze II jest satyrą na zaciekłość wojenną jego czasów ⁷⁹.

Mimo pewnych niekonsekwencji, idee autorów renesansowych utopii dotyczące zadań i działań państwa są niekiedy bardzo nowoczesne. Ich państwo wyszło poza minimum funkcji państwowych i zakresiło szerokie granice dla funkcji organizatorskiej.

VI

Naszkiecowane pewne tylko idee ustrojowe autorów renesansowych utopii pokazują, jak wiele myśl społeczna i polityczna XVI i XVII w. im właśnie zawdzięcza. W dyskusji politycznej swojej epoki zajmują czołowe miejsce, są istotnym krokiem w rozwoju myśli politycznej i praw-

⁷⁸ Ibidem, s. 114.

⁷⁹ K. Kautsky, o. c., s. 232.

nej. Stąd F. Engels trafnie uważał je za zarodek genialnych idei i myśli⁸⁰. Różna jest rzecz prosta wartość ich poglądów. Wysoce cenne, bo formułowane na podstawie bacznej i realistycznej obserwacji i zawierające duży ładunek radykalizmu, są te idee utopistów, które sformułowali w związku z ostrą i głęboką krytyką istniejących ustrojów i ich podstaw. Ale i wśród idei konstruujących racjonalnie nowy porządek społeczny jest wiele oryginalnych i nowatorskich. To zaś, że czasem łączyły się one z recepcją idei czasów minionych, nie odbiera im tego charakteru. Zawsze bowiem była to recepcja jakoś zmodernizowana, oparta nie tylko na głębokich studiach starożytności, ale także na doświadczeniu historycznym swojej epoki i nowego człowieka. Koncepcje utopii Renesansu dowodzą, że ich twórcy potrafili dostrzec i zrozumieć wiele problemów społecznych epoki, zanim powstały możliwości ich rozwiązania. Znaczenie szczególne idei utopijnych polega także na tym, że przyczyniły się do dalszego zróżnicowania orientacji politycznych i społecznych i rozszerzyły bardzo znacznie problematykę myśli społecznej. Przygotowały teren dla nowych konstrukcji ustrojowych okresu Oświecenia i XIX wieku.

Dionizy Wojtkowiak (Poznań)

L'UTOPIE SOCIALE DE LA RENAISSANCE — UN REFLET DE LA DISCUSSION POLITIQUE DU XVI^e SIÈCLE

Résumé

L'article est un fragment d'une étude plus vaste sur la pensée politique des utopies sociales. Tout d'abord, l'auteur entreprend l'analyse du terme: „utopie sociale”. Malgré les tendances actuelles visant à élargir le sens de ce terme, il propose de reconnaître comme utopie sociale des images totales et imaginaires d'un régime idéal, représentées toujours sous une forme spécifique, et qui ne montrent pas, selon l'avis des contemporains ou selon l'état actuel de la connaissance, les moyens et les institutions du passage à ce régime. Et du moins que, en apparence, les utopies sont éloignées de la réalité, on peut dire que le régime, la façon de vie et les mœurs des utopiens sont conformes à la pleine connaissance de l'utopiste et représentent son interprétation de l'expérience historique et politique d'une époque. On peut les traiter comme forme spécifique permettant expliquer les idées politiques et sociales de leurs auteurs. L'artifice d'exposition ne doit pas masquer les éléments concrets et réalistes de la réflexion. La genèse des utopies aussi que de la plupart d'autres doctrines politiques montre qu'elles ont germé dans l'esprit des hommes avec le dessein de remédier aux inconvénients et aux défauts de l'organisation politique et sociale de leur temps. Plus d'une fois les idées respectives d'une utopie ont marqué les aspirations et les actions humaines visant à perfectionner la vie collective.

Les différentes idées se retrouvent et s'entrelacent chez les utopistes de la Renaissance, par exemple: collectivisme et individualisme, idéalisme et utilitarisme, les idées novatrices ou même dépassantes l'époque et les idées traditionnelles. Les

⁸⁰ K. Marks i F. Engels, *Soczinienija*, t. 19, s. 194 i t. 20, s. 269. Por. też: O. E. Lejst, o. c., s. 119 i n.

facteurs différents on aussi modulé les pensées des utopistes concernant l'État, le droit et la société. Il est donc difficile de fixer précisément tous les aspects de la participation compliquée des utopies à la discussion politique du XVI^e siècle.

L'auteur de l'article soulignant le caractère novateur et très composé de la Renaissance, montre que l'humanisme avec sa nouvelle conception de l'homme et du monde, la vie et les courants intellectuels de l'époque aussi que l'utilitarisme et les conséquences sociales considérables et parfois négatives des transformations dans tous les domaines de l'activité et de la pensée ont servi pour base aux conceptions d'un régime idéal. L'idée de l'État et les problèmes de la vie économique et sociale sont maintenant au centre de ces conceptions. Les utopies de la Renaissance manifestent, plus ou moins clair, les tendances générales de l'époque aussi bien dans le contenu que dans la forme. Cela permet de considérer par exemple la pensée de Thomas More, malgré les traits nettement individualisés, comme caractéristique pour l'époque.

Presque toutes les utopies de la Renaissance contiennent les critiques directes ou indirectes de la réalité et montrent les défauts de l'organisation sociale et les vices du régime monarchique de l'Europe féodale. Une société nouvelle qui s'appuie sur la justice suppose un fondement totalement différent: la communauté des biens, l'égalité, le devoir universel du travail, la participation des citoyens à l'activité de l'État.

Ensuite l'auteur étudie les problèmes concrets esquissés dans les utopies de la Renaissance. En aucun domaine les critiques ne sont plus nombreuses et plus pressantes que dans celui du problème de la propriété. Bien que les différents éléments de l'idée de propriété collective se retrouvent chez presque tous les utopistes de la Renaissance, ce n'est que dans la pensée de Thomas More et de Thomas Campanella que l'on peut dire que cette idée constitue la base de toute leur vision du monde. Particulièrement la critique profonde de la propriété privée contenue dans l'Utopie de Thomas More lui a permis de formuler une idée frappante: L'État — expression des intérêts de la classe dominante („conspiration des riches”). Et ce n'est que cette idée qui, aux siècles suivants, a connu un grand succès dans les programmes révolutionnaires.

En comparaison aux certaines autres doctrines du XVI^e siècle, il faut constater que la contribution des utopies de la Renaissance au mouvement des idées politiques est grande de même que différenciée. Dans le composé de la pensée des utopistes on trouve des idées déjà plus ou moins connues aussi que des idées qui apportent de réels nouveautés et se distinguent par leur ampleur, leur universalité ou leur originalité. Entre elles ce sont des idées politiques qui tiennent la place importante. Il est donc surprenant que la vision générale de l'État est peu distincte. Elle s'entrelace avec celle d'une structure sociale simple, égalitaire et homogène, presque sans différenciation des groupes sociaux. Mais il est incontestable que ce ne sont que les grandes utopies de la Renaissance qui apportent une richesse de problèmes et de postulats politiques. On y trouve les éléments d'une économie planifiée, le postulat d'une liaison étroite et indirecte de la vie économique avec le régime politique, les idées résultant du mouvement religieux (la tolérance, l'irénisme, la non-conformité de la morale avec l'athéisme), l'égalitarisme, l'idée de la résistance à la tyrannie, le pacifisme avec l'expansionnisme idéologique, le principe de l'omnipotence de l'État, les idées qui marquent la croissante nationalisation des États, quelques éléments de la conception de souveraineté de la nation et de séparation des pouvoirs etc.

Les grandes utopies de la Renaissance ont contribué à diversifier les orientations de l'époque, à élargir l'éventail des problématiques. Elles ont préparé le terrain où viendront s'édifier des constructions nouvelles. Elles ont une importance non seulement historique mais aussi actuelle.

