

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Politologica 18 (2017)

ISSN 2081-3333

DOI 10.24917/20813333.18.1

CZAS NA UTOPIE – POLSKA PRZESTRZEŃ MARZYCIELI

Stefan Bielański

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Włoscy utopiści epoki nowożytnej (Machiavelli, Botero, Campanella) w polskich badaniach naukowych XX i przełomu XX i XXI wieku

Tytułowe zagadnienie badawcze, czyli przegląd polskich badań naukowych (dwudziestowiecznych oraz z przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku) dotyczących najbardziej znanych *włoskich utopistów epoki nowożytnej*, mieści się w szeroko rozumianych studiach nad dziejami myśli politycznej. Zastosowana została metoda historyczna, przy czym bazą źródłową są zarówno dzieła samych *utopistów*, jak i polskie publikacje z zakresu *dziejów utopii nowożytnej*. Zastosowanie tej metody sprawiło też konieczność bezpośredniego odwołania się do wspomnianych wyżej tekstów źródłowych. Równocześnie próbując ukazać możliwie w pełnym zakresie polskie badania nad włoską myślą utopijną czasów renesansu i baroku, należy mieć na uwadze, jakże cenne w wymiarze metodologicznym, refleksje Jana Baszkiewicza, który konstatował, iż

[...] historię myśli politycznej interesuje, czemu ludzie tak właśnie myśleli, w jakim stopniu ich poglądy były prawdziwe, to znaczy odzwierciedlały socjopolityczną rzeczywistość ich czasu, a wreszcie – o ile owe poglądy tę rzeczywistość kształtowały (Baszkiewicz 2009: 6).

Co istotne, twierdzi dalej wybitny znawca tak dziejów myśli politycznej, jak i historii ustroju:

Opis rzeczywistości politycznej to ważne zadanie i zrozumiała ambicja myśliciela: nawet w najśmielszych fantazjach utopisty odnaleźć można zazwyczaj jakieś elementy pozwalające rozpoznać rzeczywistość jego czasów; warto zarazem też pamiętać, iż nie zawsze refleksję polityczną uprawia się niewinnie. Idee polityczne mogą nieść skutki społecznie korzystne, ale mogą też stać się przyczyną działań destrukcyjnych i srogich spustoszeń (Baszkiewicz 2009: 7).

Prezentacja polskich badań nad włoskimi utopistami epoki nowożytnej, zwłaszcza zaś w odniesieniu do wpływu – nie zawsze pozytywnego tych utopii i to nawet w wiele stuleci po ich napisaniu – w pełni potwierdza prawdziwość cytowanych powyżej uwag i spostrzeżeń Jana Baszkiewicza.

Na początku XX wieku zagadnienie utopii podjął Aleksander Świątchowski, który w pracy zatytułowanej *Utopie w rozwoju historycznym* (Warszawa 1910) tak oto ten termin definiował:

Utopia jako idealna postać stosunków społecznych jest najpowszechniejszym pierwiastkiem w świecie ducha. Wchodzi ona w skład wszystkich wierzeń religijnych, teorii moralnych i prawnych, systemów wychowawczych, utworów poetyckich, słowem, wszelkiej wiedzy i twórczości, dającej wzory życia ludzkiego (Świątchowski 1910: 7).

Nie należy jednak zapominać, iż prawdziwym prekursorem polskich badań nad problemem utopii był wybitny działacz socjalistyczny Bolesław Limanowski, który już w 1873 roku opublikował rozprawę poświęconą dwóm doskonałym komunistom: Tomaszowi Morusowi i Tomaszowi Campanelli. Na zagadnienie to zwrócił uwagę Andrzej Drózdź, który – pisząc o socjologicznym fenomenie literatury utopijnej – podkreśla, iż wspomniana rozprawa Limanowskiego „stała się prawdopodobnie źródłem inspiracji Karola Kautsky'ego do napisania książki o *Utopii T. More'a*” (Drózdź 2000: 50). Co ciekawe – jak z kolei notuje Monika Brzóstowicz-Klajn – w latach pięćdziesiątych XX wieku dzieła Limanowskiego nie wznawiano: „zapewne ze względu na podkreślany w niej chrześcijański wymiar wizji obu utopistów” (Brzóstowicz-Klajn 2012: 58, przyp. 11). Ta sama autorka trafnie zauważa, iż choć

[...] po II wojnie światowej w krajach Europy Wschodniej i Środkowej niemożliwe było podjęcie refleksji nad utopijnością założeń marksizmu, to z drugiej jednak strony przyznawano się do historycznych antecedenencji odnajdywanych w *Państwie* Platona, u utopistów renesansu i ich siedemnastowiecznych naśladowców, wreszcie tradycji socjalizmu utopijnego (Brzóstowicz-Klajn 2012: 46).

Nic więc dziwnego, iż pierwsze polskie tłumaczenia dzieł utopistów z okresu odrodzenia czy przełomu XVI i XVII wieku ukazały się właśnie w okresie bezpośrednio powojennym, konkretnie zaś *Utopia* Tomasza Morusa (w przekładzie Kazimierza Abgarowicza) w 1947 i 1954, zaś Tomasza Campanelli jako *Państwo Słońca* w 1954 (przekład Wiktora Kornatowskiego) oraz jako *Miasto Słońca* w 1955 (przekład Luby i Rachmiela Brandwajnow). Opublikowanie w tym samym okresie „aż trzech tak ważnych dla tradycji utopii utworów [Morusa, Campanelli i Bacona]” oznaczało chęć wpisania się w „literacką tradycję utopii europejskiej oraz o wykazanie jej «postępowości»”. W ten sposób: „Słynne utopie zostały wpisane do wielowiekowej walki, której ukoronowanie stanowił tworzony od rewolucji październikowej komunizm” (Brzóstowicz-Klajn 2012: 55)¹.

Przed 1956 o utopiach nowożytnych pisał także Andrzej Nowicki, wyrażając jeszcze w 1955 zdziwienie, iż „tradycją utopii nie interesują się dostatecznie

¹ W tym kontekście autorka przypomina spór o *Utopię* Tomasza Morusa, którego aktywnym uczestnikiem był młody, oddany wówczas komunizmowi, student filozofii Leszek Kołakowski, który w swym tekście (opublikowanym w 1949 na łamach „Nowych Dróg”) polemizującym z komentarzem Maksymiliana Rodego do edycji *Utopii* z 1947, negował przede wszystkim wiązanie Morusa (skądinąd świętego Kościoła rzymskiego) z tradycją katolicką. W efekcie dochodził Kołakowski do wniosku, iż: „Morus może być uważany za poprzednika nowożytnego socjalizmu” (Brzóstowicz-Klajn 2012: 60).

wydawnictwa marksistowskie”. W szczególności krytykował przedmowę Wiktora Kornatowskiego do *Państwa Słońca* Campanelli, którą definiował jako „próbę opisu tradycji utopii poza ideologią”². A. Nowicki w następnych dziesięcioleciach kontynuował prace badawcze nad myślą utopistów renesansowych (nie tylko Campanelli, ale także Giordana Bruna i Giulia Cesarego Vaniniego) i prowadził je zgodnie z założeniami metodologii marksistowskiej oraz wyrażając w nich poglądy antyreligijne i ateistyczne. Ich podsumowaniem było opublikowanie w 1967 wyboru tekstów z historii filozofii włoskiego odrodzenia. Skądinąd w późniejszym (z 1980 roku) tekście poświęconym włoskiej filozofii kultury, Nowicki stwierdzał, iż choć współczesnej filozofii włoskiej „nie można postawić zarzutu braku zainteresowania filozofią Odrodzenia, to jednak: zainteresowanie ma charakter jednostronnie historyczny, i co gorsza nie czerpie inspiracji z własnej renesansowej tradycji i nie próbuje jej rozwijać”. W efekcie: „Trudno byłoby znaleźć wśród współczesnych filozofów włoskich takiego filozofa, który miałby odwagę przyjąć renesansowy punkt widzenia na świat dzieł ludzkich jako wartość wyznaczającą sens życia” (Nowicki 1980: 191).

Metoda marksistowska (tak jak ją przynajmniej postrzegano jeszcze w końcowych latach Polski Ludowej) widoczna jest również w pracy Anieli Kowalskiej (*Od utopii do antyutopii*), zawierającej rozważania nad teoretycznym wyobrażeniem przyszłości u Platona, *Utopią* Tomusza Morusa, wizjami przyszłości Herberta George’a Wellsa, *Nowym, wspaniałym światem* Aldousa Huxleya oraz Stanisława Lema refleksji między utopią a antyutopią. Autorka odwołując do *Utopii* Tomusza Morusa, konstatuje, iż był on „twórcą pierwszej renesansowej utopii społecznej, zakładającej protest przeciw rodzącemu się kapitalizmowi i wzrastającej nędzy pokrzywdzonych. Jego projekt idealnego państwa zakładał wyrzeczenie się własności prywatnej mieszkańców, ceniących wysoko pracę i wartości moralne, opierał się na zasadach sprawiedliwości, «prawach natury» i «prawa rozumu»”. Tomasz More przyjmował zatem możliwość realizacji ustroju socjalistycznego, określanego później (za Marksem i Engelsem) mianem socjalizmu utopijnego (Kowalska 1987: 15).

Po 1989, w nowej już epoce, znany historyk idei Marcin Król w publikacji zatytułowanej *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, stwierdza, iż:

Utopie zawsze powstawały w okresach kryzysu i również pierwszy kryzys nowożytności wyprodukował ich wiele. Były dowodem na bezradność wobec załamania, bezradność tak wielką, że ich autorom znacznie łatwiej było propagować rozpoczęcie społeczeństwa idealnego (...) niż naprawę tego rzeczywiście istniejącego (Król 1998: 24).

Niewątpliwie wybitnym polskim badaczem zajmującym się zagadnieniem utopii był Jerzy Szacki, autor *Spotkań z utopią*, których pierwsza edycja ukazała się jeszcze w roku 1980, ale także erudycyjnego *Wstępu do Miasta Słońca* Tomusza

² Autorka odnosi się tu do opublikowanego w 1955 roku na łamach „Trybuny Ludu” programowego artykułu Andrzeja Nowickiego, zatytułowanego *Wielcy utopiści epoki odrodzenia*, w którym jego autor upominał się o zaliczenie dzieł Morusa, Campanelli i Bacona do „tradycji postępowej” (Brzóstowicz-Klajn 2012: 65).

Campanelli (1994). W edycji *Spotkań z utopią* z roku 2000 Szacki podkreślał, odwołując się przy tym do klasycznego przykładu dzieła Tomasza Morusa, iż „odkrywanie utopii”, to

[...] nieustająca podróż ludzkości do kraju, którego nie ma; poszukiwanie wyspy szczęśliwej, podejmowane na wiele różnych sposobów i przy użyciu najrozmaitszych środków literackich. [...] Mówiąc o utopii i utopizmie, ma się najczęściej na myśli pewien sposób myślenia, pewną postawę wobec świata, która nie musi wcale przybierać kształtu „mówiących obrazów” (Szacki 2000: 15).

Nie zawsze tezy zawarte w publikacjach Szackiego przyjmowane były z akceptacją. Krytycznie np. o koncepcjach autora *Spotkań z utopią* pisał Andrzej Drózd, zdaniem którego Szacki nie był w stanie „zbudować spójnego modelu utopii z powodu marksistowskich założeń aksjologicznych” (Drózd 2000: 61). Sam zaś, w pracy *Mity i utopie pedagogiczne* (2000) – odnosząc się do istoty utopii, wskazuje na jej cztery stałe elementy, a mianowicie: „pogrzebanie «starego świata»; ustanowienie «doskonałego» porządku; zabezpieczenie przed destrukcją od zewnątrz oraz od wewnątrz”. W konkluzji tych rozważań stwierdza natomiast:

Utopie mają charakter zarówno historyczny, jak i ahistoryczny. Niektóre są odporne na jakiegokolwiek zmiany i występują w postaci czystej, ale większość z nich, ratując się przed śmiercią, „produkuje” w czasie własne mutacje i przystosowuje się do nowych warunków. Mutacje starych utopii znajdują dla siebie wciąż nowe odżywki w zmieniających się formach kultury oraz stają się składnikiem wielu ideologii, łudzących ludzi rzekomą antycypacją przyszłości (Drózd 2000: 72).

W publikacji z 2009 roku (*Od Liber Mundi do hipertekstu. Książka w świecie utopii*), Drózd przypomina, iż: „Badaniem utopii społecznych zajmują się najczęściej historycy idei, wykorzystujący ich paradygmat do lepszego poznania dziejów ludzkości” (Drózd 2009: 148).

W tym kontekście swoistym metodologicznym powrotem do przeszłości są konstatacje Andrzeja Sylwestrzaka zawarte w *Historii doktryn politycznych i prawnych* (2009). Autor tej publikacji odnosi się do systemów utopijnych również w kontekście prezentacji wizji Morusa, czyli „utopijnego komunizmu drobnych producentów”. Uważa wręcz, iż:

[...] utopia Morusa stała się swoistym programem prawidłowych stosunków społecznych. Była wyrazem wiary w możliwości rozsądnego zorganizowania ustroju społecznego, gospodarczego i politycznego, pod warunkiem jednak, że władza przyjmie wiedzę jako podstawę działania. (...) Służyć to może sprawiedliwości, pełnej tolerancji oraz względnej samodzielności majątkowej wszystkich z zachowaniem kryteriów egalitaryzmu (Sylwestrzak 2009: 152).

Warto podkreślić, iż w ostatnich latach ukazało się w Polsce szereg interesujących publikacji podejmujących – z różnych punktów widzenia – zagadnienie utopii, jej tradycji, ale także wyzwań dla współczesności. W tym kontekście można wymienić prace autorstwa Łukasza Zweiffła; Łukasza Stefaniaka; Moniki Brzóstowicz-Klajn; Macieja Czeremskiego i Jakuba Sadowskiego; Joanny Kamińskiej czy też publikację

zbiorową zatytułowaną *Utopia obecna/nieobecna*. Punktem odniesienia dla autora niniejszego artykułu są jednak przede wszystkim prace badawcze polskich uczonych dotyczące zarówno *motywów utopijnych* zawartych w najbardziej znanych traktatach Niccola Machiavellego (1469–1527) – w *Księżcu* i *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* oraz w pismach Giovanniego Botera (1544–1617), autora *Della Ragion di Stato* i *Le Relazioni Universali*; jak w myśli utopijnej Tommaso Campanelli (1568–1639), czyli w sławnym *Mieście Słońca*.

Pierwsze dwudziestowieczne tłumaczenia *Księżca* na język polski przypadają na rok 1917 (przekład Wincentego Rzymowskiego) oraz 1920 w tłumaczeniu Czesława Nankego, który zresztą połączył tekst *Il Principe* ze sławnym dziełem późniejszego króla Prus Fryderyka Wielkiego *Anti-Machiavel*. Natomiast wśród najbardziej wartościowych polskich publikacji naukowych okresu międzywojennego można wymienić prace Bronisława Dembińskiego, Henryka Dembińskiego oraz Antoniego Peretiatkowicza.

Z punktu widzenia wpływów swoistego „utopizmu” (ale odnoszącego się do XX wieku), szczególnie interesująca jest rozprawa z 1938 roku, autorstwa ówczesnego rektora Uniwersytetu Poznańskiego, prof. Antoniego Peretiatkowicza. Analizując wymowę zarówno *Księżca* jak i *Rozważań*, przedstawił krytykę myśli Machiavellego, ale też jego obronę ze strony Benito Mussoliniego. I zdaniem Peretiatkowicza to właśnie tego typu pozytywna interpretacja dzieł Machiavellego autorstwa „Il Duce: wpłynęła w znaczący sposób na rozwój włoskich studiów nad Machiavellim i jego myślą” (Peretiatkowicz 1938: 16)³.

Omawiając natomiast powojenne, choć i zupełnie współczesne publikacje polskich uczonych, Małgorzata Kiwior-Filo zwraca uwagę na fakt, iż „Zainteresowanie dziełami Machiavellego powraca do kraju, który sam odradza się po katastrofie wojennej, rodzi się dyskurs intelektualny, w którym myśl polityczna Florentczyka, a przede wszystkim jego teoria państwa i polityki, zostaje poddana nowym, często kontrowersyjnym, interpretacjom” (Kiwior-Filo 2015: 121). W tym kontekście cytowana autorka wymienia nazwiska znanych polskich uczonych, takich jak: Adam Krzyżanowski, Henryk Barycz, Bogusław Leśnodorski, Antonina Kłoskowska, Mieczysław Maneli, Bogdan Suchodolski, Franciszek Ryszka i Jan Baszkiewicz, a także Marcin Król oraz Piotr Kimla. Ważne miejsce w tzw. *studi machiavelliani* zajmują prace badawcze Jana Malarczyka, autora tak istotnych studiów jak *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini* (1963) czy też *La fortuna di Niccolò Machiavelli in Polonia* (1969). Niemniej – zwłaszcza w kontekście analizy wątków utopijnych w myśli politycznej sekretarza Republiki Florenckiej, punktem odniesienia pozostają prace wybitnego krakowskiego historyka doktryn politycznych i prawnych Konstantego Grzybowskiego.

W 2015 roku ukazała się w języku włoskim, ale przygotowana w Krakowie, publikacja, zawierająca tłumaczenie znanego doskonale w Polsce *Wstępu* autorstwa Konstantego Grzybowskiego edycji *Księżca* Machiavellego (z 1969; powtórne wydanie 1979). Istotnym elementem publikacji są także „obudowujące” *Il Commento di*

³ O polskich publikacjach – z II połowy XIX oraz I połowy XX wieku – dotyczących życia i twórczości Machiavellego por.: Bielański 2015: 111–120.

Grzybowski studia autorstwa Bogdana Szlachty, Wiesława Kozuba-Ciembroniewicza oraz włoskiego uczonego Alessandra Vitalego; uzupełnieniem zaś szkice bibliograficzne przygotowane przez Stefan Bielańskiego, Małgorzatę Kiwior-Filo oraz Zdzisława Pietrzyka. W publikacji tej o problematyczności realizmu politycznego, w kontekście prac badawczych Konstantego Grzybowskiego i Wiesława Kozuba-Ciembroniewicza, odwołując się bezpośrednio do Machiavellego, pisze Bogdan Szlachta, przypominając, iż

[...] problemy „pozyskiwania ludu”, „brania go pod opiekę”, zabiegania wreszcie o jego „przychyłość” [...] podejmowane były przez licznych polityków i publicystów uzasadniających panowanie nazistów nad Niemcami, faszystów nad Włochami, wreszcie bolszewików nad różnymi, a rozlicznymi narodami i narodowościami żyjącymi w Związku Sowieckim.

Co istotne, problemy te

badali także obaj Profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego [...] próbowali pojąć racje, które sprawiły, że społeczeństwa zdawałoby się tak różne, mające tak odmienne tradycje, stosunkowo łatwo poddały się panowaniu nazistów, faszystów i bolszewików (Szlachta 2015: 10).

Z kolei Wiesław Kozub-Ciembroniewicz w tekście poświęconym postaci i twórczości naukowej Konstantego Grzybowskiego charakteryzuje jego metodologiczny sceptycyzm oraz historyczno-prawny pozytywizm. Odnosząc się zaś do wszechstronnej analizy zawartości *Księcia* podkreślał, iż nie kto inny jak Grzybowski „kontestował szeroko rozpowszechniony mit o skrajnym amoralizmie Machiavellego” (Kozub-Ciembroniewicz 2015: 31). Jest to uwaga bardzo istotna, którą autor niniejszego artykułu pozwolił sobie wyrazić także we *Wstępie* do innego wybitnego dzieła Machiavellego, a mianowicie *Historii florenckich* (polskie tłumaczenie 1990)⁴. Aktualne pozostają też refleksje Konstantego Grzybowskiego, który właśnie we *Wstępie* do polskiej edycji *Księcia* dobitnie stwierdzał:

Realistyczna analiza rzeczywistości została podporządkowana utopijnemu i idealistycznemu celowi: zjednoczeniu Włoch. I dlatego *Il Principe* jest najbardziej chyba paradoksalnym traktatem politycznym. Równocześnie głęboko moralnym i amoralnym, proabsolutystycznym i demokratycznym, aktualnym pamfletem politycznym i ponadczasowym traktatem o cechach rządzących i rządzonych, wyrazem skrajnego realizmu politycznego i irracjonalnej, w epoce, w której był pisany, tęsknoty do zjednoczenia państwowego (Grzybowski 1969 (1979): LXXIII).

Na motywy o charakterze utopijnym występujące w myśli Machiavellego wskazuje również Jerzy Szacki w cytowanej już publikacji *Spotkania z utopią*. Otóż gdy potraktować „utopię jako synonim moralnego i społecznego ideału”, to w takim

⁴ Dla autorów *Wstępu* do *Księcia*, jak i do *Historii florenckich*: „rzekomy «amoralizm» jest legendą. Machiavelli bowiem jest bardziej moralny niż wielu pisarzy Odrodzenia. Działania sprzeczne z moralnością nazywa wyraźnie takimi i ocenia je z punktu widzenia norm wytworzonych przez kulturę helleńsko-rzymsko-chrześcijańską” (Grzybowski 1973: 80–81; Bielański 1990: XVIII).

ujęciu „utopistą jest każdy, ktokolwiek dostrzega zło i szuka środków zaradczych”. Zatem z takiego punktu widzenia:

[...] nie ma żadnego przeciwieństwa między marzycielstwem Tomasza More'a a przysłowiową okrutną trzeźwością Machiavellego, który zalecał zajmować się środkami a nie celami; skutecznością technik a nie walorami projektów, których realizacji te techniki służą. Bo i autor *Księcia* miał przecież swój ideał „cnoty”, swoją „utopię” zjednoczonych Włoch (Szacki 2000: 25).

Choć większość polskich badaczy dziejów doktryn politycznych raczej wskazuje na realizm polityczny Machiavellego – Andrzej Sylwestrzak wręcz twierdzi, iż autor *Księcia*: „Daleki był od konstruowania jakichkolwiek systemów idealnych czy utopijnych, na politykę patrzył wnikliwie, uważając, iż za fikcje płaci się wyjątkowo wysoką cenę” (Sylwestrzak 2009: 148), to jednak śladem Grzybowskiego i Szackiego idzie Marcin Król, który z przekonaniem pisze, iż „nawet u Machiavellego, przy całym jego zimnym realizmie, stale napotykamy na utopijny motyw zaczynania od nowa”. Działo się zaś tak dlatego, iż: „Marzenie o świecie pełnym ładu i szczęśliwości, a co najmniej pozbawionym nieustannych napięć i walk, będzie towarzyszyło ludzkości przez całą nowożytność” (Król 1998: 24).

Giovanni Botero (1544–1617), formalnie jeden z najbardziej znanych antymakiawelistów, był włoskim pisarzem politycznym, tworzącym swe dzieła w drugiej połowie XVI i na początku XVII wieku. Osiągnął uznanie i sławę już u swych współczesnych, która przetrwała także w wieku XVII, zaś wymowę dzieł Botera odnotowywano w stuleciach następnych. Związane to było z faktem, iż był autorem bardzo istotnego traktatu politycznego: *Della Ragion di Stato* (1589), w którym po raz pierwszy użył jasno zdefiniowanego terminu *racja stanu*, czy też dzieła opisującego cały świat końca XVI wieku, zatytułowanego *Le relationi universali* (1596). To ostatnie zostało także przetłumaczone na język polski jako *Relatiae Powszechne* (1609, 1613 i 1659). Mimo iż najważniejszy polityczny traktat Botera (*Della Ragion di Stato*) aż do dzisiaj nie został przetłumaczony na język polski, zaś takiego współczesnego tłumaczenia wymagają również *Le relationi universali*, to zainteresowanie koncepcjami Botera ze strony polskich uczonych było znaczące. Wspominał o nim zatem Stanisław Kot w publikacji z 1919 roku (*Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*), pisali o Boterze także Tadeusz Glemma, Jan Ślaski, Alojzy Sajkowski i Stefan Bielański. Osobne miejsce zajmują odniesienia do postaci i dzieła Botera zawarte w książkach Janusza Tazbira poświęconych postawom społeczeństwa szlacheckiego dawnej Rzeczpospolitej wobec zjawisk wynikających z odkrycia i hiszpańskiej kolonizacji Ameryki.

Zainteresowaniu polskich uczonych dziwić się nie można, jeżeli uwzględni się fakt, iż o Rzeczpospolitej polsko-litewskiej i o specyfice jej systemu politycznego (mającego dlań nieco „utopijny” charakter) pisał Botero już w traktacie *Della Ragion di Stato* z 1589, a konkretnie w podrozdziale zatytułowanym *Del modo tenuto da Polacchi*, stwierdzając, iż: „Polacy rozszerzyli wielce swe imperium i potęgę, obierając obcych monarchów, których państwa przyłączali później do Korony Polskiej. I tak (by nie mówić o innych przykładach) wybierając na królów Wielkich Książąt Litewskich (*di Casa Jaggellona*) uczynili w końcu ową Prowincję częścią swego

Imperium (Imperio)” (Bielański 1995: 69). Odwołując się do własnych koncepcji politycznych (najszerzej zaprezentowanych w *Della Ragion di Stato*, ale powtarzanych wielokrotnie i na kartach *Le relationi universali*), Botero stwierdzał:

[...] do potężności Państwa czterech Conditii potrzeba: to iest / żeby siły jego były własne / dostateczne / potężne / y prędkie. Naprzód mają być własne/bo się nie możesz ubezpieczyć na cudzych: Po tym dostateczne / żeby ich zostawało po przegraniu/y po nieszczęściu: Potężne/bo liczba bez potęgi mało pomaga; y owszem więcej zawadza/a niż pomaga: Prędkie / żeby ie mógł zaraz zebrać do kupy / y wyprawić gdzie by potrzeba ukazała. Z czterech Conditii / nie dostaie Polakom czawartey: bo prędkość woyska ze dwu osobliwie rzeczy pochodzi; Jedna iest / Poważność Pańska/a druga/gotowe pieniądze. Lecz w Polsce krol nie ma mocy / rezolwować się abo zacząć woynę / ani ustawić poborow dla zebrania pieniędzy bez pozwolenia Seymowego: a Seymy zaś takowe consultacie / na których wiele ludzi bywa / są jakby maszyny ku budowaniu zamku (Botero 1609: 49).

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku był Botero wysłany na misje dyplomatyczne przez księcia Sabaudii Karola Emanuela I, a następnie mediolańskiego kard. Fryderyka Borromeusza. W okresie tym przebywał przede wszystkim w Rzymie i to wówczas opublikował wspomniany traktat *Della Ragion di Stato*. Miał też, dzięki kard. Fryderykowi, możliwość zapoznania się stosunkowo z bliska czterem kolejnymi konklawe. Niewątpliwie więc należał Botero do prawdziwych znawców mechanizmów sprawowania władzy w ramach struktur kościelnych. Pod sam koniec XVI wieku przeszedł na służbę księcia Karola Emanuela I, jako jego sekretarz i wychowawca synów władcy Sabaudii i Piemontu; na jego rzecz też wypełniał misje dyplomatyczne, pragnąc przy tym osiągnąć dwa cele: stworzyć sojusz europejski na rzecz walki z islamem oraz w tym kontekście wzmocnić alians Piemontu z Hiszpanią, którą uważał za państwo mogące stać się punktem odniesienia dla realizacji koncepcji *monarchii uniwersalnej*. Koncepcję tę Botero sformułował w *Le relationi universali*, konkretnie zaś w części drugiej (*Nella quale si tratta de' maggiori Principi, che siano al mondo & delle cagioni della grandezza, & ricchezza de' loro Stati*), stwierdzając, iż prawowitym władcą ziem Nowego Świata mógł być jedynie król Hiszpanii, przy czym *Re Catholico* panować miał nie tylko nad *Mondo nuovo*, ale *de facto* stać się monarchą prawdziwie uniwersalnym. Botero sądził bowiem (w traktacie *Discorso dell'eccellenza della monarchia*, 1607), iż „rodzaj ludzki najszcześliwiej żyłby, jeżeli świat cały pod panowaniem jednego władcy (*sotto un solo Principe*) się znajdował [...]. I wówczas można by ojczyznę, więcej, wspólnym domem (*casa comune*) nazwać” (Bielański 1995: 132).

Nie można zatem zapominać o znaczącym komponentcie XVI-wiecznej myśli utopijnej w koncepcjach Botera, dla którego:

[...] najważniejsza była idea monarchii uniwersalnej, słowem państwa, w którym podani jednego tylko władcy mogliby używać tego samego języka, tej samej monety, i co więcej: państwo takie nie musiałyby stosować nadmiernych obciążeń fiskalnych. Idea spajającą monarchię uniwersalną byłaby wspólna wszystkim wiara katolicka. Ona to pozwoliłaby na uniknięcie wrogości między różnymi krajami i ludami, a nadto umożli-

wiłaby wspólne wystąpienie świata chrześcijańskiego przeciw śmiertelnemu wrogowi, jakim według Botera był przede wszystkim islam (Bielański 1995: 216).

Autorem innej koncepcji monarchii uniwersalnej przedstawionej w traktacie *La monarchia di Spagna* (1598) był Tommaso Campanella (wł. Giovanni Domenico [1568–1639]) który twierdził, iż: „W Chrześcijaństwie nie może być monarchii uniwersalnej, która nie byłaby zależna od papieża, i w konsekwencji papież jest prawdziwym monarchą uniwersalnym” (Campanella 1989: 28)⁵. Również Józef Andrzej Gierowski, autor polskiej syntezy dziejów Italii, w znamienne zatytułowanym podrozdziale (*Myśl naukowa między Kontrreformacją a Miastem Słońca*) podkreśla znaczenie idei monarchii uniwersalnej w myśli Campanelli, będącą zarazem „analizą i pochwałą państwowości hiszpańskiej”. Polski historyk wskazywał zarazem na pewien pragmatyczny cel powstania tego traktatu politycznego; otóż liczył Campanella, iż „ułatwi to pomoc Hiszpanii przy utworzeniu monarchii uniwersalnej podległej papieżowi. Później zresztą uznał, że miejsce Hiszpanii w świecie zajmie Francja (*Monarchia delle Nazioni*)” (Gierowski 1999: 216). Zdaniem Autora *Historii Włoch: Miasto Słońca* to również traktat o „monarchii uniwersalnej”, zaś sam Campanella to „rzecznik utopijnego komunizmu”, zaś źródłem tego „utopijnego wizjonerstwa” była „filozofia przyrody” (Gierowski 1999: 216)⁶. Nie ulega wątpliwości, iż niepokorny dominikanin, przez wiele lat więziony zarówno z przyczyn politycznych, jak i podejrzeń o nieprawomyślność religijną, stał się – dzięki autorstwu traktatu *Miasto Słońca* (*La Città del Sole*) jednym z najbardziej znanych utopistów w dziejach nowożytnych (i nie tylko). Oto bowiem we *Wstępie* do polskiego wydania *Miasta Słońca* z 1955 (opr. Rachmiel Brandwajn) Tommaso Campanella jawi się jako

[...] utopista „postępowy”, gdyż jego koncepcja natury, aczkolwiek zabarwiona mistyką, przeczy chrześcijańskiemu pesymizmowi i zbliża Campanellę do wielkich myślicieli XVI wieku. „Marzyciel ze Stilo” podejmuje ulubiony argument odrodzenia, wizje królestwa ludzkiego (*regnum hominis*), zrównującą człowieka z bogami. Cechą charakterystyczną poglądów Campanelli miała być zatem laicka moralność, gdyż: Cnotliwym, jak nauczał,

⁵ O specyficznych powiązaniach pism Botera i Campanelli pisze cytowana Germana Ernst, podkreślając, iż oprócz roli papieża, Campanella w *Monarchia di Spagna* (...) podkreślił uniwersalistyczną i opatrnościową rolę katolickiego króla [Hiszpanii]. Ten monarcha (...) miał wyzwolić Kościół od niewiernych i zjednoczyć wszystkie narody w jednej wierze. To ważne dzieło, które w XVII wieku zyskało znaczną popularność w przekładzie na język łaciński, dopiero ostatnio ukazało się w pierwotnej wersji włoskiej, oczyszczonej z dokonanych bez wiedzy autora interpolacji zaczerpniętych z „Ragion di stato” Giovanniego Botero, obecnych we wszystkich dawnych wydaniach (Ernst 2003: 17).

⁶ Oryginalny włoski tekst *Miasta Słońca* powstał w trakcie pobytu Campanelli w neapolitańskim więzieniu w 1602 roku; w 1613 został przetłumaczony przez autora na łacinę i w 1623 ukazał się drukiem we Frankfurcie (*F. Thomae Campanellae Appendix Politicae Civitas Solis. Idea Reipublicae Philosophicae*). Kolejne wydania miały miejsce w Paryżu w 1637 oraz Utrechcie. W Bibliotece Watykańskiej jest też rękopis zatytułowany *Citta` del Sole di fra Thomasso Campanella, cioe` Dialogo di Republica, nel quale si disegna l'Ida di Riforma della Republica Christiana conforme alla promessa da Dio fatta alle Sante Catherina e Brigida*. Drukiem włoskie tłumaczenie ukazało się w 1904 (*La Citta` del Sole di Tommaso Campanella*, Modena 1904), zaś polskie – zatytułowane *Miasto Słońca czyli Dialog Poetycki* w roku 1955.

należy być nie ze względu na życie pozagrobowe, ale dlatego, że cnota sama stanowi najwyższe dobro (Campanella 1955: XXI).

We *Wstępie* do polskiego wydania *Miasta Słońca* z 1955 roku pojawia się także teza o podobieństwach koncepcji Campanelli i Machiavellego: „znajdziemy mianowicie tą samą pochwałę wielkości ludzkiej, to samo gorące umiłowanie *virtù*, cnoty, która nie jest darem niebios. Z Machiavellim [...] łączy również Kalabryjczyka zbliżony stosunek do współczesności, żywy, namiętny udział w sporach i walkach epoki” (Campanella 1955: XXIII). Jednoznacznie marksistowskie i laickie stanowisko – w odniesieniu do *utopii* Campanelli – zajmował Andrzej Nowicki, który omawiając zagadnienie włoskiej renesansowej filozofii kultury, podkreśla znaczenie rozważań nad *godnością człowieka* (Nowicki 1980: 188). Mamy tu odwołanie do myśli Giannozzo Manettiego, którą – jak twierdzi Nowicki: „W istotny sposób uzupełnił i dookreślił [...] Tommaso Campanella w siódmym rozdziale *Ateizmu zwyciężonego*”. Zdaniem Nowickiego zatem:

[...] dzięki Campanelli, renesansowe ujęcie człowieka jako twórcy kultury [...] oddzielone zostaje od elitarnej koncepcji kultury, w której garstkę genialnych twórców przeciwstawia się ciemnej, bezmyślnej masie. Twórcami kultury mogą i powinni być wszyscy ludzie: jeśli tak nie jest, to winę za ten stan rzeczy ponosi niesprawiedliwy porządek społeczny, wytwarzający liczne społeczne bariery osobowości i uczestnictwa w kulturze (Nowicki 1980: 189).

Z kolei Jerzy Szacki we *Wstępie do Miasta Słońca* (1994) stawia tezę, „iż dzieło to jest jednym z najdoskonalszych obrazów utopii jako gatunku literackiego [...] doskonałość *Miasta Słońca* polega również na tym, że ów opis został sporządzony z niezwykłą, wręcz przerażającą, konsekwencją” (Szacki 1994: 10).

Nie unika przy tym Szacki – choć w specyficzny sposób próbując jednak (o czym w dalszej części) „bronić” Campanelli przed tego typu „oskarżeniami” – nasuwających się powiązań wymowy XVII-wiecznego traktatu z zagadnieniem XX-wiecznego totalitaryzmu. Szacki przyznaje zatem, iż „ustrój *Miasta Słońca* gwałci, podobnie jak totalitaryzmy XX wieku, wszystkie tabu liberalno-demokratycznej Europy, mając w szczególności za nic – wynalezione później – prawa człowieka i obywatela. [...] Niepiękny to zaiste system i niepokojąco podobny do koszmarów XX wieku” (Szacki 1994: 10–11).

Pozytywnie natomiast postrzega utopijny ustrój *Miasta Słońca* Andrzej Sylwestrzak według którego:

Wizja nowego państwa przedstawiona przez Campanellę opiera się na skrajnym racjonalizmie, kreacyjnej roli wiedzy odpowiadającej potrzebom człowieka. Autor ten uważa też, że: W tym tkwi głęboki humanizm jego utopii, a zhierarchizowane państwo w niczym nie zagraża jednostce, ponieważ hierarchia okazuje się bardziej zwierzchnictwem wiedzy, umiejętności czy świadomości w kierowaniu polis. [...] Nowoczesność Campanelli sprowadza się głównie do głęboko zhumanizowanej interpretacji zasad organizacji państwa i społeczeństwa (Sylwestrzak 2009: 182).

Zdaniem tego autora zatem dzieło Campanelli nie miało jedynie ograniczonego do swej epoki znaczenia, wręcz odwrotnie: „Campanella wpłynął również na formowanie postaw późniejszego socjalizmu utopijnego” (Sylwestrzak 2009: 182).

Jeszcze inne ujęcie koncepcji Campanelli prezentuje Andrzej Drózdź w swej pracy z 2009 roku (*Od Liber Mundi do hipertekstu*), stwierdzając, iż „Oryginalną cechą tej utopii stało się odświeżenie paradygmatu dominującego księgi. *Miasto Słońca* jest dziełem zagadkowym w swej symbolice kabalistyczno-alchemicznej, ale też i ekscentrycznym ze względu na radykalizm postulatów obyczajowych” (Drózdź 2009: 160). Oślawiona *Wspólnota kobiet* była dla Campanelli istotą systemu oparte-go na „powszechnej równości” w Mieście Słońca. I chociaż

[...] wśród pozostałych mieszkańców tej ziemi nie przyjęła się wspólnota kobiet, u nich samych jednak weszła w zwyczaj, jako że wszystkim władają pospołu. Rozdział dóbr jest w rękach funkcjonariuszy; jednakże wiedzę, zaszczyty i rozkosz uważają za wspólne w takim stopniu, że nikt w tej dziedzinie niczego nie może sobie przywłaszczyć. Wszelka własność, jak twierdzą, powstaje i umacnia się dzięki temu, że każdy z nas ma swoje własne domostwo, własną żonę i dzieci. Stąd pochodzi samolubstwo [...]. Ale gdy wyzbędziemy się samolubstwa, zostaje w nas tylko umiłowanie wspólnoty.

Co ważne też:

Wszyscy rówieśnicy mówią do siebie „bracie”, starszych od siebie o dwadzieścia dwa lata nazywają „ojcami”, młodszych zaś o dwadzieścia dwa lata „synami”. I funkcjonariusze baczną na to zwracają uwagę, aby jeden drugiemu nigdy nie uchybił w tym braterstwie (Campanella 1955: 16, 18).

W istocie lektura dzieła Campanelli może budzić całkowicie współczesne (zwłaszcza w kontekście dziejów II połowy XX wieku) i zarazem niezbyt pozytywne skojarzenia. Oto bowiem choć w *Mieście Słońca* przestępczość kryminalna została zlikwidowana, to jednak – pisze Campanella

Każdy Solariusz podlega jurysdykcji głównego kierownika swego zawodu. Wszyscy naczelnicy są więc sędziami i mogą karać wygnaniem, chłostą, naganą, pozbawieniem wspólnej biesiady, interdyktem kościelnym, zakazem obcowania z kobietami. W wypadkach ciężkiej zbrodni stosuje się karę śmierci lub też zasadę: oko za oko, nos za nos, ząb za ząb itd., zgodnie z prawem odwetu, jeżeli zbrodnię popełniono świadomie i z rozmysłem. [...] Ich prawa są nieliczne, zwięzłe i jasne [...]. Wyroki są pewnymi i skutecznymi lekami; skazani przyjmują je raczej z przyjemnością, a nie jako kary (Campanella 1955: 67, 69–70).

Solariusze zatem:

Więzień nie mają poza jedyną więź, w której zamyka się buntowniczych wrogów itp. Nie stosują procedury sądowej na piśmie, u nas powszechnie procesem zwanej, lecz sędziemu i Mocy przedstawia się oskarżenie i świadków, a obwiniony występuje w swojej obronie; zwalnia się go na miejscu albo też sędzia od razu wymierza mu karę; jeżeli zaś apeluje do jednego z triumwirów, to na drugi dzień albo uzyskuje zwolnienie, albo wyrok skazujący. Na trzeci dzień albo SOL ułaskawia obwinionego i zwalnia, albo też

wyrok nabiera ostatecznej mocy prawnej. Oskarżony jedna się z oskarżycielem i świadkami, jak gdyby z lekarzami swej choroby, ściskając ich i całując (Campanella 1955: 68).

Jednakże zdaniem Jerzego Szackiego:

[...] odczytywanie Campanelli (czy też jakiegokolwiek innego utopisty) wyłącznie pod tym kątem [związków ze współczesnym totalitaryzmem] nie wydaje się sprawiedliwe, gdyż – jak twierdzi autor *Spotkań z utopią* – owa wizja społeczności idealnej, którą po doświadczeniach XX wieku jesteśmy skłonni nazywać totalitarną, powstała w zupełności w innych warunkach historycznych – w warunkach w których dla większości ludzi największym problemem było zaspokojenie elementarnych potrzeb życiowych, wolność zaś czy indywidualność były przywilejami garstki wybrańców [...] Tak samo tradycja bezkompromisowej krytyki własności prywatnej, sięgająca zarówno wczesnego chrześcijaństwa i średniowiecznych herezji, jak i starożytności klasycznej (Szacki 1994: 11–12).

Istotny w tym kontekście jest dla Szackiego podział na

[...] utopie eskapistyczne [czyli] te wszystkie marzenia, które nie pociągają za sobą żadnego nakazu walki o ów świat. [...] Mogą pośrednio inspirować walkę, ale same nie są jej programami i być nimi nie chcą. Natomiast utopie heroiczne to marzenia połączone z programem i nakazem działania. [...] Falanster Fouriera jest konstrukcją nie mniej fantastyczną i oderwaną od rzeczywistości niż *Państwo Słońca* Campanelli, ale Fourier próbuje to realizować. [...] Utopie eskapistyczne bywają intelektualną zabawą, utopie heroiczne stają się sprawą śmiertelnie poważną, jeśli nawet ich skutki bezpośrednie nie są imponujące (Szacki 2000: 56–57).

Jerzy Szacki podejmuje też kwestię relacji między *utopiami epoki nowożytnej* a współczesnymi (XX-wiecznymi) *antyutopiami*, podkreślając, iż gdy analizuje się *dawne utopie*, to bez trudu można się przekonać, iż „stosunki pomyślane jako idealne wyglądają nierzadko mało zachęcająco”. Przykłady to *Państwo Platona* czy też *Państwo Słońca* Campanelli. Natomiast:

Pisarze tacy jak Orwell czy Huxley skłonni są często protestować przeciwko istniejącemu światu nie mniej gwałtownie od swoich poprzedników. [...] Są z rodu sceptyków i katastrofistów. Przyjęli do wiadomości rezultaty krytyki utopizmu [...]. Wiedzą, że dobro w praktyce obracać się w swe przeciwieństwo. [...] Dlatego ich negatywna utopia jawi się jako negacja utopii pozytywnych [...]. Z niegdysiejszego utopizmu pozostaje przeciwstawność dobra i zła, ale tylko to drugie ukazuje się w pełnym świetle dnia (Szacki 2000: 207).

Podobną do Szackiego postawę prezentuje w gruncie rzeczy Marcin Król, odnosząc ją generalnie do utopistów epoki nowożytnej. Stwierdza bowiem:

Historia ludzkiej refleksji o społeczeństwie – od *Państwa* Platona poczynając, aż do rozprawy ukazującej się w końcu XIX wieku – pełna jest utopii. [...] Totalitaryzm był zatem zjawiskiem wykraczającym poza sferę czystych doktryn politycznych i stanowił bezprecedensowe połączenie myśli politycznej o pewnych cechach charakterystycznych z praktyką polityczną i społeczną. [...] zawsze można w nim odnaleźć dwa składniki:

utopijny zamysł oraz towarzyszącą temu zamysłowi rzeczywistość ideologicznej wyłączonej, monopartyjnej władzy i terroru (Król 1998: 223).

Dużo bardziej pesymistyczny pogląd wyrażał dawny (z lat pięćdziesiątych) żarliwy komunista, a następnie wybitny krytyk teorii i praktyki marksizmu, a mianowicie Leszek Kołakowski, który z perspektywy czasu (na początku lat osiemdziesiątych XX wieku) konstatował: „Wielkimi dziełami w naszym stuleciu są antyutopie bądź kakotopie – wizje świata, gdzie podeptano wszelkie wartości, z którymi utożsamiali się ich autorzy (Zamiatin, Huxley, Orwell)” (Kołakowski 2000: 20). Kołakowski przypomina zarazem, iż:

Utopie – takie jak Campanelli czy Marksa – które obiecują świat łączący zaspokojenie potrzeb, szczęście i braterstwo z postępem mogły powstać tylko dzięki własnej niekonsekwencji. Utopie logicznie spójne akceptują i wychwalają świat w zastoju, z którego usunięto wszelką różnorodność, a istoty ludzkie zredukowano do powszechnej, niezmiennej miernoty. [...] utopiści, kiedy już biorą się za przekuwanie własnych wizji w praktyczne propozycje, przedstawiają najbardziej złowieszczy projekt, jaki kiedykolwiek wymyślono: chcą zinstytucjonalizować braterstwo, co jest najpewniejszą drogą do totalitarnego despotyzmu (Kołakowski 2000: 22).

W tym kontekście warto przytoczyć jakże istotne spostrzeżenie Moniki Brzóstowicz-Klajn dotyczące prywatnych lektur przywódców bolszewickich; otóż Autorka ta przypomina, iż:

Przy tworzeniu koncepcji propagandy monumentalnej Lenin był zainspirowany słynną utopią z początku XVII w. *Miasto Słońca* Tomasza Campanelli. [...] Zatem niespodziewanie *Miasto Słońca* stało się w XX wieku znaczącym kontekstem inspirującej tradycji dla wielkich masowych, starannie przygotowywanych widowisk i uroczystości rocznicowych odbywających się w najważniejszych miastach bolszewickiego państwa (Brzóstowicz-Klajn 2012: 43–44).

Choć autorka uwzględnia „ostrzeżenie” Jerzego Szackiego przed „instrumentalną i prezentystyczną lekturą dzieła Campanelli”, to jednak stwierdza wyraźnie, iż jego: „Dialog filozoficzno-polityczny, rzeczywiście czytany z perspektywy doświadczeń dwudziestowiecznej historii zdaje się bardzo przypominać wizję państwa totalitarnego i rozbiciem znaczenia rodziny. [...] właśnie taka lektura *Miasta Słońca* miała miejsce w porewolucyjnej Rosji” (Brzóstowicz-Klajn 2012: 44–45).

W tym kontekście warto też – bez zbędnego „usprawiedliwiania” Campanelli – zastanowić się nad dalekosiężnym wpływem myśli autora *Miasta Słońca*. Czy na przykład nie należałoby pomyśleć nad zbieżnością, przynajmniej częściową, utopii Campanelli z antyutopią George’a Orwella? A może *Miasto Słońca* to nie utopia pozytywna lecz właśnie pochodząca z początku XVII wieku antyutopia? Warto zatem przypomnieć, co pisał w swoim dzienniku z datą 4 kwietnia 1984 roku (o ile to był rzeczywiście rok 1984) Winston Smith, protagonista dzieła Georga Orwella. Otóż:

Ideał do którego dążyła Partia, cechowały rozmach, monstrialność i połysek: był to świat ze stali i betonu, świat gigantycznych maszyn i straszliwej broni, świat wojowników i fanatyków maszerujących naprzód noga w nogę, identycznie myślących i skandujących

te same hasła, wiecznie zapracowanych, walczących, tryumfujących i szpiegujących się wzajem – trzysta milionów obywateli o jednej twarzy. Tymczasem na rzeczywistość składały się żałosne, sypiące się miasta, których ulice przemierzali niedożywieni ludzie w przemakających butach, ludzie z obdrapanych dziewiętnastowiecznych czynszówek, cuchnących gotowaną kapustą i pozatykanymi ustępów (Orwell 1988: 46; 55–56).

Winston Smith, funkcjonariusz systemu miał zarazem świadomość, iż

Pewnego dnia Partia ogłosi, że dwa i dwa to pięć, i wszyscy będą musieli w to uwierzyć. Prędzej czy później właśnie do tego dojdzie; taki krok był logicznym następstwem dotychczasowej linii. Ideologia Partii negowała pośrednio nie tylko świadectwo zmysłów, lecz samo istnienie świata zewnętrznego. Za największą herezję uznawano zdrowy rozsądek. Najbardziej przerażało nawet nie to, że mogą zabić człowieka za odmiennosc poglądów, lecz że mogą mieć rację. Bo przecież skąd naprawdę wiadomo, że dwa i dwa to cztery? Lub że istnieje siła grawitacji? Albo że przeszłość jest niezmienna? Jeśli zarówno przeszłość, jak i świat zewnętrzny istnieją wyłącznie w naszym umyśle, a umysł można kontrolować – co wtedy? (Orwell 1988: 60).

Odpowiedzią była – bezskuteczna w efekcie – próba buntu Winstona Smitha, będąca zarazem odrzuceniem wszelkich utopijnych systemów, a mianowicie przekonanie, iż:

Należy bronić tego, co oczywiste i prawdziwe, mniejsza, że naiwne. Truizmy nie kłamią, na nich należy się opierać! Realny świat istnieje, jego prawa się nie zmieniają. Kamienie są twarde, woda jest mokra, przedmiot nie podtrzymywany spada w kierunku środka ciężkości Ziemi. [...] Wolność oznacza prawo do twierdzenia, że dwa i dwa to cztery. Z niego wynika reszta (Orwell 1988: 60–61).

Współcześni polscy badacze (jak Łukasz Zweiffel oraz Andrzej Drózdź) nawiązują do wymowy *Roku 1984* George'a Orwella, zauważają, że:

Antyutopia błyskawicznie reaguje na zagrażające ludzkości niebezpieczeństwa. Często bywa rozszerzeniem scenariusza zaproponowanego przez komunizm, faszyzm czy inne totalne ideologie. W ten sposób Orwell pokazuje jak niebezpieczne dla człowieka są ideologie totalne. Jak głęboka jest ich ingerencja w życie jednostki, jak wygląda system powszechnej kontroli i jak zniewala człowieka (Zweiffel 2008: 76) [a także] Autorzy antyutopii napisanych po II wojnie światowej znacznie częściej przestrzegają przed negatywnymi skutkami paradygmatu dominującego księgi. Życie jest sprzeczne z utopią i nie przystaje do modeli rzekomo doskonałych, zwłaszcza, że prawda ukrywająca się pod tymi modelami przeważnie jest odrażająca (Drózdź 2009: 181).

Wprawdzie obecnie nie trzeba już uzasadniać – jak czynić to zapewne musiał Artur Sandauer w komentarzu do polskiego (nie podziemnego) wydania *Roku 1984*, zatytułowanym skądinąd *Prawo do prawdy*, iż dzieło Orwella było „wyrazem rozczarowania do systemu, który stawiając sobie cele najwyższe, zaplątał się w środkach (Sandauer 1988: 217–219)⁷. W istocie bowiem niewiele się to różni od cytowanych wcześniej wyjaśnień, iż Campanella miał szlachetne intencje oraz

⁷ W tzw. drugim obiegu polskie tłumaczenie ukazało się w 1980 roku (przeł. Juliusz Mieroszewski, wg wydania Instytutu Literackiego w Paryżu [Orwell 1953]).

że pisał w „odmiennej rzeczywistości historycznej”, tak iż trudno go krytykować za sformułowanie wizji świata przypominającej „koszmary XX wieku”.

Bibliografia

- Barycz Henryk. 1946. „Myśl i legenda Machiavella w Polsce w XVI i XVII”. *Nauka i Sztuka*, 2.
- Baszkiewicz Jan. 2009. Słowo wstępne. W tenże, *Myśl polityczna wieków średnich*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bielański Stefan. 1987. „Le edizioni polache dell’opera di Giovanni Botero «Le Relationi Universali»”. *Studia Italo-Polonica* 3 : 43–53.
- Bielański Stefan. 1990. *Wstęp*. W Machiavelli Niccolò. *Historie Florenckie*. Warszawa–Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bielański Stefan. 1992. La biografia storica in Botero. W *Botero e la „Ragion di Stato”. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo* (Torino 8–10 marzo 1990), a cura di A. Enzo Baldini, 149–166. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Bielański Stefan. 1995. *Giovanni Botero. Historyk i pisarz polityczny epoki Kontrreformacji*. Kraków: Universitas.
- Bielański Stefan. 2012. Opinie o Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej i Wielkim Księstwie Moskiewskim w pismach o. Antonio Possevina SJ i Giovanniego Botera. Analiza porównawcza. W *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki*. Danuta Quirini-Popławska (red.). 415–442. Kraków: Akademia Ignatianum Wydawnictwo WAM.
- Bielański Stefan. 2014. „Il Mondo Nuovo” w dziele Giovanniego Botera „Le Relationi Universali”. W *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz (red.). 255–268. Kraków: Akademia Ignatianum Wydawnictwo WAM.
- Bielański Stefan. 2015. Bibliografia delle pubblicazioni riguardanti la vita e l’opera di Niccolò Machiavelli edite nella seconda metà dell’Ottocento e nella prima metà del Novecento. W *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 111–120. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Botero Giovanni. 1589. *Della ragion di stato libri dieci, con tre libri delle cause della grandezza, e magnificenza delle Città*. Venetia: Appresso i Giolitti.
- Botero Giovanni. 1596. *Le relationi universali di Giovanni Botero Benese, divise in quattro parti*, Venetia: Appresso Giorgio Angelieri.
- Botero Giovanni. 1596. *Le relationi universali di Giovanni Botero Benese. In tre parti e cinque volumi divise [...] et in questa nuova editione dal proprio Autore accresciute et migliorate d’assai*. Bergamo: Comino Ventura.
- Botero Giovanni. 1607. *Discorso dell’eccellenza della monarchia del Sig. Giovanni Botero Benese, Abbate di Santo a Michele della Chiusa*. Torino: Giovanni Domenico Tarino.
- Botero Giovanni. 1609 (1613). *Relatiae Powszechnie Abo Nowiny Pospolite Iana Botera Benesiusa Rozłożone na pięć części*. Kraków: Drukarnia Mikołaja Loba.
- Botero Giovanni. 1659. *Theatrum świata wszystkiego Europa, Asia, Afryka y Ameryka...*. Paweł Łęczycycki [Lencicyus] (przeł.). Kraków.

- Brzóstowicz-Klajn Monika. 2012. *Tomasz Morus w mundurku pioniera, czyli utopia i utopijność w polskim socrealizmie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Czeremski Maciej, Sadowski Jakub. 2012. *Mit i utopia*. Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Campanella Tomasz. 1954. *Państwo Słońca*. Wiktor Kornatowski (przeł.). Warszawa: PAX.
- Campanella Tomasz. 1955. *Miasto Słońca*. Luna i Rachmiel Brandwajnowie (przeł.). Wrocław: Ossolineum.
- Campanella Tomasz. 1994. *Miasto Słońca*. Luna i Rachmiel Brandwajnowie (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Campanella Tommaso. 1989. *La monarchia di Spagna. Prima stesura giovanile* (a cura di Germana Ernst). Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Dembiński Bronisław. 1925. O przyczynowości u Machiavella. W *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 1. Lwów: Ossolineum.
- Dembiński Henryk. 1938. *Machiavelli a czasy dzisiejsze*. Warszawa: Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, Biblioteka Akcji Katolickiej.
- Drózdź Andrzej. 2000. *Mity i utopie pedagogiczne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Drózdź Andrzej. 2009. *Od Liber Mundi do hipertekstu. Książka w świecie utopii*. Warszawa: Biblioteka Analiz.
- Ernst Germana. 2003. *Profecja, natura, i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*. A. Dudzińska-Facca (przeł.). Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii.
- Gierowski Józef A. 1999. *Historia Włoch*. Wrocław: Ossolineum.
- Glemma Tadeusz. 1965. „Piotr Kostka. Lata młodości i działalność polityczna 1532–1595”. *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 61(2).
- Grzybowski Konstanty. 1968. Machiavelli – absolutyzm sytuacji. W *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*. 258–265. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Grzybowski Konstanty. 1969, 1979. Wstęp. W Mikołaj Machiavelli, *Książę*. Wincenty Rzymowski (przeł.). Wrocław: Ossolineum.
- Grzybowski Konstanty. 1973. Machiavelli – człowiek Średniowiecza. W *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*. 80–81. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Grzybowski Konstanty. 2015. Commento a Il Principe di Niccolò Machiavelli (Traduzione dal polacco: Bogumiła Bielańska). W *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 41–108. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kamińska Joanna. 2012. *Nowe wspaniałe światy. Współczesne projekty doskonałego społeczeństwa*. Kraków: Nomos.
- Kautsky Karol. 1949. *Tomasz More i jego utopia*. Kazimierz Błaszyński (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kimla Piotr. 2009. *Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego: Tukidydes, Ploliusz, Machiavelli*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kiwior-Filo Małgorzata. 2015. Machiavelli nella storiografia polacca. Bibliografia ragionata delle pubblicazioni riguardanti la vita e l'opera di Niccolò Machiavelli edite in

- Polonia. W: *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 121–140. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kołąkowski Leszek. 2000. Śmierć utopii na nowo rozważona. W *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kłoskowska Antonina. 1954. „Machiavelli jako humanista na tle włoskiego odrodzenia”. *Prace z Historii Myśli Społecznej* IV.
- Kot Stanisław. 1919. *Rzeczpospolita Polska w literaturze politycznej Zachodu*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Kowalska Aniela. 1987. *Od utopii do antyutopii*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Kozub-Ciembroniewicz Wiesław. 2015. Konstanty Grzybowski – scetticismo metodologico, positivismo storico-giuridico (Traduzione dal polacco: Anita Bielańska). W *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 23–39. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Król Marcin. 1998. *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk: Wydawnictwo Arche.
- Krzyżanowski Adam. 1946. „Machiavelli”. *Sprawozdania z Posiedzeń i Czynności Polskiej Akademii Umiejętności* 6.
- Leśnodorski Bogusław. 1949. Polski Machiavelli. W *Studia z dziejów kultury polskiej*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Limanowski Bolesław. 1873. *Dwaj znakomici komuniści, Tomasz Morus i Tomasz Campanella i ich systematy, Utopija i Państwo Słoneczne. Studyjum socjologiczne*. Lwów: J. Dobrzański i K. Groman.
- Machiavelli Mikołaj. 1917. *Księżę*. Wincenty Rzymowski (przeł.). Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- Machiavelli Mikołaj. 1920. *Mikołaja Machiavella „Księżę” oraz Fryderyka II Króla Pruskiego „Anti-Machiavel”*. Czesław Nanke (przeł.). Lwów–Warszawa: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Machiavelli Niccolò. 1990. *Historie Florenckie*. Karol Estreicher (przeł.). Warszawa–Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malarczyk Jan. 1963. *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Malarczyk Jan. 1969. *La fortuna di Niccolò Machiavelli in Polonia. Edizione seconda e aggiornata*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di Studi a Roma, Ossolineum.
- Malarczyk Jan. 1973. Niccolò Machiavelli – człowiek polityki i pisarz polityczny. W *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*. Anita Tomasiak-Brzost (red.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Maneli Mieczysław. 1968. *Machiavelli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- More (Morus) T. 1954. *Utopia*. Kazimierz Abgarowicz (przeł.). Warszawa: PAX.
- Nowicki Andrzej. 1967. *Filozofia włoskiego odrodzenia*. Warszawa: PWN.
- Nowicki Andrzej. 1968. *Giulio Cesare Vanini (1585–1619): la sua filosofia dell’uomo e delle opere umane*. Wrocław: Ossolineum.

- Nowicki Andrzej. 1979. *Giordano Bruno*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Nowicki Andrzej. 1980. Włoska filozofia kultury. W *Filozofia i kultura włoska. Zagadnienia współczesne*. Mirosława Nowaczyk (red.). 187–204. Wrocław: Ossolineum.
- Nowicki Andrzej. 1987. *Vanini*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Orwell George. 1953. 1984. Juliusz Mieroszewski (przeł.). Paryż: Instytut Literacki.
- Orwell George. 1988. *Rok 1984*. Tomasz Mirkowicz (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Peretiatkowicz Antoni. (1938). *Machiavelli i państwo totalne*. Poznań: Rolnicza Drukarnia i Księgarnia Nakładowa.
- Pietrzyk Zdzisław. 2015. *Elenco delle opere di Niccolò Machiavelli nella Biblioteca Jagellonica*. W *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 141–146. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ryszka Franciszek, Baszkiewicz Jan. 1984. *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sajkowski Alojzy. 1979. Znajomość włoskiej literatury geograficzno-podróżniczej w Polsce (S. Ramusio, G. Botero). W *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani*. A.M. Raffo (red.). Pisa: Giardini Editori.
- Sandauer Artur. 1988. Prawo do prawdy. W George Orwell, *Rok 1984*. 217–219. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stefaniak Łukasz. 2011. *Utopizm. Źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sylwestrzak Andrzej. 2009. *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa: Lexis Nexis.
- Szacki Jerzy. 1968. *Utopie*. Warszawa: Iskry.
- Szacki Jerzy. 1980. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Iskry.
- Szacki Jerzy. 1994. *Wstęp*. W Tomasz Campanella, *Miasto Słońca*. Luba i Rachmiel Brandwajnowie (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Szacki Jerzy. 2000. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Ślaska B. (2015). Machiavelli e due polacchi. Alcune osservazioni sulla problematicità del realismo politico (Traduzione dal polacco: Bogumiła Bielańska). W *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 9–22. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ślaski Jan. 1977. Le traduzioni della letteratura italiana in Polonia durante il Barocco. W *Barocco fra Italia e Polonia*. Jan Ślaski (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Świętochowski Aleksander. 1910. *Utopie w rozwoju historycznym*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Tazbir Janusz. 1969. *Szlachta i konkwistadorzy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tazbir Janusz. 1973. *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tazbir Janusz. 1983. Europa – pojęcie, świadomość. W *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*. Warszawa: Czytelnik.

- Tazbir Janusz. 1992. La reception de la traduction polonaise des „Relazioni Universali”. W *Botero e la „Ragion di Stato”. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8–10 marzo 1990)*. A. Enzo Baldini (red.). 417–434. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Vitale Alessandro. 2015. Machiavelli in Polonia. Il commento a „Il Principe” di Machiavelli di Konstanty Grzybowski e l’alto magistero di Wiesław Kozub-Ciembroniewicz. In ricordo di Wiesław Kozub-Ciembroniewicz. W *Il Commento di Konstanty Grzybowski a „Il Principe” di Niccolò Machiavelli. Saggi e studi*. Wiesław Kozub-Ciembroniewicz, Stefan Bielański, Małgorzata Kiwior-Filo (red.). 147–150. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Zgolińska Ewa J. (red.). 2016. *Utopia obecna/nieobecna*. Siedlce: Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach.
- Zweiffel Łukasz. 2008. *Utopia: idealna odpowiedź na nieidealną rzeczywistość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

Italian Utopians of the Modern Era (Machiavelli, Botero, Campanella) in Polish Scientific Research of the 20th and the Turn of the 20th and 21st Centuries

Abstract

The author of the article analyzes the place and importance of the works of Italian utopians from the modern era (such as Niccolò Machiavelli, Tommaso Campanella and Giovanni Botero) in Polish research from the range of the history of political thought from the 20th and the turn of 20th and 21st centuries. The first works dedicated to the aforementioned political thinkers from the 16th and 17th centuries by Bolesław Limanowski and Aleksander Świątochowski and the publications from the interwar period were the starting point of the research. They were presented much broader – also because of the appearance of the translations of the utopians from the modern era in the 1940s and 1950s. Much interest – before 1956 – was attracted to the concepts by Campanella, included in his famous work, *City of the Sun*. In the later times the important place in the Polish research on the history of Italian political thought was taken by the content and expression of Niccolò Machiavelli, especially those fragments of *The Prince*, which show signs of utopian thought. Much interest was also brought to the works of Giovanni Botero, the author who was the first to use the term “reason of state” and who also proposed the utopia of “universal monarchy”. The final part is dedicated to the reflections on the Italian utopians of the modern era (but also influencing the modern utopias and dystopias – for example Orwell) by such Polish researchers as e.g. Jerzy Szacki, Janusz Tazbir, Leszek Kołakowski, Bohdan Szlachta, Marcin Król, Monika Brzóstowicz-Klajn or Andrzej Drózdź. In the context of the reflections on the possible negative influence of the work of utopians, it is worth to remind the significant observation by J. Baszkiewicz, who thought that “political reflection is not always conducted innocently. Political ideas can bring socially beneficial effects, but they also can become a cause for destructive actions and severe havoc”.

Key words: Italian utopians of the Renaissance, history of political thought, state of scientific research