

## **Tomasz Morus – przewyciężyć pychę. Rozmowa z Tomaszem Żyrą**

Utopianin jest istotą godną – nie znając jeszcze chrześcijaństwa – mimo wszystko w dużej mierze działa w zgodzie z chrześcijańską wizją życia. Późniejsze utopie odrzucają ten kontekst, są dowodem postępującej laicyzacji elit intelektualnych, zeświecczenia idei. Opisywane ustroje prezentuje się w nich jako nieskazitelny ideał, a człowiek staje się Bogiem dla samego siebie – mówi Tomasz Żyro w rozmowie dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Morus. Państwo jako utopia?”.

**Maciej Wilmanowicz (Teologia Polityczna):** Mogłoby się wydawać, że interpretacji znaczenia „Utopii” Tomasza Morusa jest tak wiele, jak wielu jest jej czytelników – rozciągają się one od swego rodzaju spełnionego snu renesansowego humanizmu aż po XIX-wieczne odczytania w duchu komunistycznym. Jak duże znaczenie ma w tym kontekście uważna lektura całości dzieła, zwłaszcza (niestety niekiedy pomijanej) otwierającej dzieło dyskusji pomiędzy Morusem i Hytlodeuszem?

**Prof. Tomasz Żyro (Uniwersytet Warszawski):** Należy wskazać, że do zmiany interpretacji „Utopii” doszło bardzo szybko, bo już w następstwie fermentu intelektualnego, politycznego i religijnego związanego z reformacją. To wówczas znacznie wzrósł poziom wzajemnej nieufności w ramach wspólnoty, którą do tej pory można

było postrzegać jako zunifikowaną *Christianitas*. „Utopię” zaczęto wtedy czytać z dużą dozą podejrzliwości. Morus naraził się na krytykę m.in. w związku z polemiką, którą na żądanie Henryka VIII prowadził z Marcinem Lutrem. Była ona niezwykle ostra, zarówno ze strony Lutra, jak i – choć w mniejszym stopniu – Morusa, który zresztą przeprosił za to w swojej „Apologii”. Dekonstrukcja „Utopii” zaczęła się zatem już wtedy. Pamiętajmy, że z dzieła tego czytano przede wszystkim część drugą, zawierającą słynny opis ustroju mitycznej wyspy. Część „pierwszą” Morus dołączył później, pod wpływem okoliczności politycznych w Anglii. Na początku mieliśmy zatem do czynienia przede wszystkim z intelektualną zabawą typową dla renesansowego myśliciela, który bawiąc się znaczeniem słów (należy pamiętać, że Hytlodeusz to tyle co „nośnik bezsensu”), ironizując, prezentował jednocześnie pewne treści etyczne. Morus szybko zorientował się jednak, że jego tekst zaczęto czytać z pełną powagą. Co więcej, uświadomił sobie, że „Utopię” można interpretować jako propozycję pewnych rozwiązań idących w kontrze do epoki. Wtedy to też dołączył część pierwszą, w której wyraźnie krytykuje współczesną mu sytuację społeczno-polityczną w Europie – niektórzy angielscy badacze twierdzą, że jest to zakamuflowana krytyka rządów Henryka VII i Henryka VIII.

**Czy ta krytyka, jak sugeruje się m.in. w nauce anglosaskiej, dotyczyła rodzącego się wówczas świata stosunków proto-kapitalistycznych? Czy mamy do czynienia z początkiem poważnego namysłu nad problematyką tych stosunków?**

To interpretacja, która zyskuje na znaczeniu w XIX wieku, zwłaszcza wraz z narodzinami socjalizmu. Wielu socjalistów odnosi się do tekstu Morusa jako do zapisu idealnego świata, w jakimś wymiarze zbieżnego

z ideałem socjalistycznym czy komunistycznym. Należy jednak pamiętać, że opisywany przez Morusa proces „grodzenia” i problemy z niego wynikające, które tak dobrze uchwycił, stanowiły element o wiele szerszej krytyki zjawisk społecznych, wyraźnie rozchodzących się z ideami humanistycznymi. U Morusa bardzo wyraźnie widać tę dwutorowość – z jednej strony szlachetny ideał renesansowego humanizmu, z drugiej bardzo dobre rozeznanie realiów społecznych i politycznych. Morus starał się podążać za receptą św. Augustyna, łącząc wypełnione modlitwą i działalnością intelektualną życie prywatne z aktywnym uczestnictwem w życiu publicznym. Ten świadomy wybór pozwala mu bezpośrednio zderzyć się z sytuacją społeczno-polityczną – jako poseł do Izby Gmin, sekretarz króla, wreszcie kanclerz. Z tych pozycji przeprowadza zresztą bardzo ostrą krytykę m.in. polityki fiskalnej Henryka VII, który zdaniem historyków uzdrowił angielskie finanse po latach wojen, ale za cenę drakońskich środków. Historycy twierdzą, że sformułowana przez Morusa krytyka była tak ostra i tak przekonująca, że doprowadziła do zatrzymania części reform Henryka VII. To początek jego kariery. Wraz z każdym kolejnym jej etapem jego wiedza o funkcjonowaniu królestwa rosła, co przekładało się także na jego ewolucję intelektualną. Wielkie nadzieje, jakie niósł ze sobą renesansowy humanizm, stopniowo ustępowały rzeczywistości: wystarczy porównać tonację listu do Martina Dorpa wychwalającego humanizm z jego pięknym traktatem „The Four Last Things”. Proszę także pamiętać, że elementem kultury humanistycznej była również humanistyczna teologia. Pisał o tym pięknie prof. Świeżawski. Morus wzrastał w niezwykle żywych kręgach intelektualnych Londynu przełomu XV i XVI wieku, które z optymizmem zapatrywały się na kwestię ludzkiej racjonalności, nawet jeśli ujmowały ją z właściwymi platońskiemu Sokratesowi przekorą i ironią. Współczesne Morusowi wydarzenia w Anglii i Europie wystawiały ten optymizm na coraz cięższą próbę.

**Czy wobec tego zasadne byłoby zestawienie rosnącego  
rozczarowania Morusa z krytyczną wobec ideałów  
humanistycznych postawą innego giganta myśli renesansowej –  
Machiavellego?**

Takie zestawienie byłoby jak najbardziej uzasadnione, na co zwracali uwagę m.in. J.G.A. Pocock, czy włoscy badacze tacy jak Maurizio Viroli. Choć trzeba zwrócić uwagę, że Machiavelii w jakimś sensie uległ myśli reformacyjnej – natura ludzka nie jest u niego tylko „zraniona”, jak twierdził jeden z intelektualnych mentorów Morusa – św. Augustyn; zło nie miało statusu ontologicznego jako brak dobra. Anglik wskazuje, że człowiek nie jest wprawdzie doskonały, ale że można doskonalić go dzięki edukacji i dobrym instytucjom, których opis dał także w „Utopii” (jego „Historia Ryszarda III” także to potwierdza). Natomiast Machiavelli jest przekonany, że natura ludzka jest z natury zła, idąc w tym wymiarze w sposób zdecydowany za Lutrem – stąd też jego „Książę”. Perspektywa Morusa jest szersza z tego względu, że nie zajmuje się on wyłącznie sferą polityczną. Jest jednym z pierwszych autorów, którzy opisują i interesują się także rzeczywistością społeczną. Morus i Machiavelli inaczej postrzegają także sferę *voluptas* – wiemy, jakim przyjemnościom oddawał się Książę; Morus pisze natomiast o wyższości przyjemności duchowych – znacząca jest jego selekcja tekstu tłumaczonej biografii Pico della Mirandoli, w której ostatecznie występuje pochwała filozofii i *vita contemplativa*. Jakimś zwornikiem pomiędzy Morusem i Machiavellim może być także – niestety często pomijana – postać Francesco Guicciardiniego – włoskiego historyka, który z właściwym Machiavellemu pesymizmem opisywał dzieje Italii, w tym *Sacco di Roma*, ale któremu bliskie były jednocześnie historyczne zainteresowania Morusa, w tym fascynacja

Salustiuszem. Zanurzony w kulturze antycznej Morus czytał historyków rzymskich, samemu będąc w dodatku autorem nieukończonego tekstu o historii rządów Ryszarda III.

Widzimy zatem, że pierwsze dekady XVI wieku to przełomowy okres w historii Europy. Wzajemne związki pomiędzy kwestiami społecznymi, nurtami intelektualnymi, polityką wewnętrzną i międzynarodową, dynamizm trojga młodych monarchów – Henryka VIII, Karola V, Franciszka I – którzy *de facto* toczyli spór o władzę nad Europą, do tego odkrycia geograficzne, opisy nowych lądów, nowych gatunków zwierząt (o czym pisał także Morus) – to wszystko wystawiało rozum na poważną próbę. Dodajmy jeszcze tak ważne wydarzenia, jak: powstanie państwa, wiążące się z roszczeniami rządzących do ingerowania w sprawy Kościoła, rosnący rozdział pomiędzy polityką a moralnym przekazem chrześcijaństwa, oraz budzenie się świadomości narodowej w opozycji do idei *Christianitas*. Morusa odróżniała od Machiavellego wiara w racjonalność, sens debaty, którą Machiavelli utracił, popadając w zgorzknienie (choć pocieszenia szukał w pisaniu *Discorsi*). U Morusa tego zgorzknienia nie ma – to on, a nie Henryk VIII, któremu papież nadał ten tytuł, zostaje prawdziwym *defensor fidei*, obrońcą wiary. W „Last Things” pisze, aby stosować zasadę: „nigdy nie grzesz w tym świecie”. A do uprawy „ogrodu swojej duszy” konieczne jest rozmyślanie nad śmiercią, przeznaczeniem, radością i bólem. To fascynujący, przełomowy okres, w którym jednak pierzchało wiele wcześniejszych nadziei.

**Jak ten upadek nadziei odbił się na samym myśleniu w kategoriach utopijnych? Czy projekty idealnych krain mają jeszcze do odegrania jakąś rolę, czy też pozostały nam już tylko wizje kolejnych dystopii?**

Przede wszystkim zauważmy przywiązanie Morusa do pewnych stałych determinant życiowych. Niewątpliwie prowadzi go przez życie św. Augustyn. Jego głęboka wiara i modlitwa nie ulegają wątpliwości. Jest przekonany, że siłą napędzającą dzieje jest *execrabilis belua superbia* (zgubny wąż pychy). Prowadził w pewnym momencie wykłady z „Państwa Bożego” w parafii Williama Grocyna. W konsekwencji jego utopia nie przypomina tych późniejszych. Opisane przez Morusa instytucje są dobre czy nawet bardzo dobre, ale nie są doskonałe. Jego człowiek jest racjonalny, ale jednocześnie solidnie osadzony w życiu Utopii, nie stanowi abstrakcji, jak ma to miejsce w późniejszych utopiach. Utopianin jest istotą godną – nie znając jeszcze chrześcijaństwa – mimo wszystko w dużej mierze działa w zgodzie z chrześcijańską wizją życia. Późniejsze utopie odrzucają ten kontekst, są dowodem postępującej laicyzacji elit intelektualnych, zeświecczenia idei. Opisywane ustroje prezentuje się w nich jako nieskazitelny ideał, a człowiek staje się Bogiem dla samego siebie.

Z myśli Morusa można natomiast korzystać także dzisiaj. Nie trzeba być socjalistą, by dostrzec krytyczny potencjał jego opisu realiów, opierającego się na przekonaniu o konieczności racjonalnego podejścia do problemów społecznych, na wierze w możliwość wyboru dobra i ostatecznie na zbawienie. To pozytywne, chrześcijańskie przesłanie pozostaje dla nas niezmiennym wyzwaniem. Przekonanie o plastyczności natury ludzkiej (dzisiaj wyrażone ideologią gender), prometejskie zapędy człowieka – aż do tworzenia ustroju doskonałego – leżą u podstaw wydarzeń XX wieku, składających się na – jak to ujął Pierre Manent – *experientia crucis*. I odpowiedź na nie w postaci dystopii jest w gruncie rzeczy hołdem dla Tomasza More’a.

*Z prof. Tomaszem Żyrą rozmawiał Maciej Wilmanowicz*

*Foto: Domena publiczna*