

Dawid Nowakowski

Czy wolność jest do szczęścia potrzebna? Wolność w renesansowych utopiach

Człowiek nie może zaprzeczyć, że był kiedyś szczęśliwy, nawet tak jak jelen w lesie; a po niezliczonej ilości lat wciąż drzemie w nas dążność ku dniom pierwotnego świata, gdy każdy stąpał po ziemi niczym bóg, nim coś (nie wiem co) oswoiło człowieka; i kiedy zamiast ścian i martwego budulca obejmowała go dusza świata i wszechobecna święta atmosfera.

Hölderlin, *Hyperion*

239

Żyjemy w najszcześniejszych i zarazem najnieszczęśliwszych czasach. Od takiej antynomii pragnę rozpocząć swoje rozważania. Najszcześniejszych dlatego, że spełniły się oto pragnienia minionych pokoleń, pragnienia o długowieczności, powszechnej edukacji, postępach techniki i komforcie życia. A jednak zarazem najnieszczęśliwszych, gdyż, jak pokazują badania, doświadczenie depresji jest we współczesnym świecie Zachodu tak wszechobecne, że psychiatrzy nie wahają się nazywać naszych czasów „wiekiem melancholii”¹. Należy więc zadać poważne pytanie, czy było szczęściem to, co sobie pod jego pojęciem dotąd wyobrażaliśmy, czy rzeczywiście osiągnęliśmy to, czego chcieliśmy?

Jeśli prawdą jest, a nie znajduję podstaw, by twierdzeniu temu nie ufać, że celem wszelkich dążeń człowieka jest szczęście², to również i kształt

¹ Por. D.G. Blazer, *The Age of Melancholy. „Major Depression” and its Social Origins*, New York–Hove 2005, s. 3.

² Z twierdzeniem takim spotkać się możemy u wielu filozofów, por. np. Sokrates (według I. Terence, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, t. 1, New York 2007, s. 22); Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 18 i nast., s. 27 (por. I. Terence, *op. cit.*, t. 1, s. 22, 123 i nast.); Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, s. 48, 61 i nast.; św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995, s. 325; F. Petrarka, *Familiarium rerum*, tłum. K. Morawski, [w:] *Wybór*

współczesnego, wypracowanego w procesie dziejowym świata musi być w jakiejś mierze odzwierciedleniem żywionego o szczęściu przekonania. Skoro zatem naczelną ideą, przynajmniej deklaracyjnie, do której odwołuje się i na której wspiera świat teraźniejszy, jest idea wolności jednostki, nie powinno nas dziwić, że i we współczesnym pojęciu szczęścia wolność zajmować będzie naczelne miejsce. Jest ona, jak się zwykło dzisiaj uważać, nie tylko warunkiem koniecznym szczęścia, ale też sama w sobie traktowana jest jako dobro³. Dlatego też kiedy mamy do czynienia z projektami, które mienia się być najszczęśliwszymi z możliwych, a wolności w nich nie ma, dostrzegamy tam sprzeczność i z perspektywy dzisiejszej oceniamy negatywnie. Jako że tematem moich rozważań jest zakres i znaczenie wolności w utopiach renesansowych, by uniknąć upraszczającej oceny, uznałem za zasadne również postawienie nadrzędnego pytania, mianowicie: czy wolność jest do szczęścia potrzebna?

Utopia jako gatunek literacki swymi korzeniami sięga czasów starożytnej Grecji, gdy powszechna wówczas praktyka zakładania nowych kolonii pobudziła wyobraźnię niektórych myślicieli do oddawania się planowaniu miast całkowicie od podstaw, włącznie z obowiązującym w nich prawodawstwem⁴. Choć Arystoteles⁵ jako pierwszego utopistę wymienia architekta Hippodamosa z Miletu, to jednak największy wpływ na potomnych wywarł oczywiście Platon ze swoim projektem sprawiedliwego, a więc uporządkowanego państwa w *Politei*. Dwie te podstawowe właściwości – budowanie państwa od podstaw i racjonalne jego uporządkowanie – stały się odtąd ramami konstrukcyjnymi wyznaczającymi kształt całej późniejszej utopijnej myśli.

Historycznym momentem, w którym utopijna wyobraźnia po wiekach milczenia przebudziła się na nowo, był przełom XV i XVI w., gdy niezwykle odkrycia geograficzne i wyprawy podróżnicze – podobnie jak wcześniej praktyka kolonizatorska – pozwoliły myśli politycznej przekroczyć granice znanej dotąd ziemi⁶. Stąd też renesansowa i wczesnonowożytna utopia po-

pism, Biblioteka Narodowa, ser. 2, nr 206, Wrocław 1982, s. 227 i nast.; M. Montaigne, *Pisma*, tłum. T. Żeleński-Boy, t. 1, Kraków 1917, s. 80; J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, [w:] *idem, Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2006, s. 52; Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*, tłum. J. Prokopiuk, [w:] *idem, Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 248 i nast.

³ Por. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012, s. 728.

⁴ Por. D. Dawson, *Cities of Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York – Oxford 1992, s. 21 i nast.

⁵ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, 1267b-1269a, s. 60–63.

⁶ Por. G. Ernst, *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2003, s. 70; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 59–60. Warto jednak przypomnieć, że wpływ odkryć geograficznych był słabo

łożona jest zazwyczaj na nieznanym wyspie, gdzieś w rejonach obu Ameryk lub też Indii. Motyw morskiej wyprawy stanowi zwykle nieodłączny element wszystkich tych opowieści, gdyż pozwala na opisanie całkowicie nowego świata⁷. Świat ten jest światem miejskim o przemyślanej strukturze, inspirowanej bez wątpienia XV-wiecznymi traktatami o sztuce architektury⁸, światem o wspólnotowym i uregulowanym, niczym w średniowiecznych klasztorach, życiu⁹, światem jednolitym i w zasadzie niezmiennym. Przedmiotem naszych rozważań będzie pięć dzieł: *Utopia* Tomasza Morusa (1516), *Miasto Słońca* Tommasa Campanelli (1602), *Christianopolis* Johanna Valentina Andreae (1619), *Nowa Atlantyda* Francisa Bacona (1626) i *Labirynt* świata Jana Komenskigo (1631).

Quentin Skinner¹⁰, wybitny badacz myśli politycznej renesansu i reformacji, swój rozdział o *Utopii* Morusa zaczyna stwierdzeniem, że choć niemal wszystko, co dotyczy tego dzieła, jest dyskusyjne, to przynajmniej jedna rzecz nie budzi żadnych wątpliwości, mianowicie naczelnym jego przedmiot. Jest nim bowiem, jak głosi już sam pełny łaciński tytuł dzieła, *optimusreipublicae status*. Przedmiot ten jest zresztą naczelnym tematem nie tylko *Utopii* Morusa, ale i utopii w ogóle, która traktując o najszcześniejszym ustroju, rozumie przez to i ustrój najlepszy¹¹. Jednakże, jak różne są koncepcje ludzkiej natury i świata, tak też i odmienne wyznaje się koncepcje szczęścia i prowadzącej do niego drogi. Renesansowe utopie, mimo że powstawały z podobnych pobudek, propagowały nie jedną, lecz

obecny we włoskiej myśli utopijnej (F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge–Massachusetts 1997, s. 154).

⁷ Por. T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 19, 142; T. Campanella, *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955, s. 3; F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 73; J.V. Andreae, *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, tłum. E. Felix, New York 1916, s. 142 i nast. Również Montaigne (*op. cit.*, t. 1, s. 280–281) w eseju o kanibalach jest wyraźnie pod urokiem świeżych doniesień podróżników o doskonałości życia obcych ludów.

⁸ O wpływie włoskich traktatów o architekturze z XVw. na późniejszą myśl utopijną patrz: P.F. Grendler, *Utopia in Renaissance Italy: Doni's „New World”*, „Journal of the History of Ideas” 1965, vol. 26, nr 4, s. 479–480; F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 157–158.

⁹ O wpływie monastycyzmu na regularność życia utopian patrz np.: J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writings 1516–1700*, New York 1983, s. 82; J. Delumeau, *Tajemnica Campanelli*, tłum. E. Burska, Warszawa 2011, s. 27; J. Szacki, *op. cit.*, s. 124 i nast. More przez cztery lata, nosząc włosienicę i regularnie dokonując samobiczowania, żył z mnichami w Charterhouse (J.C. Davis, *op. cit.*, s. 45). W jego *Utopii* odniesienia do klasztorowego życia są szczególnie częste (*ibidem*, s. 58–59). Wpływ ideałów monastycyzmu na *Miasto Słońca* Campanelli zob.: J.C. Davis, *op. cit.*, s. 72.

¹⁰ Q. Skinner, *Visions of Politics*, t. 2, Cambridge 2002, s. 213.

¹¹ T. More, *op. cit.*, s. 17, 99. To samo jest również przedmiotem *Państwa* Platona, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 420 b, s. 118.

wiele konkurencyjnych wizji, wśród których możemy wyróżnić przynajmniej trzy podstawowe typy: utopię cnoty, utopię wiedzy i utopię łaski.

Utopia cnoty, mająca swego najsłynniejszego wyraziciela w Tomaszu Morusie, wyrosła ze spostrzeżenia pozorności i iluzyjności zasad, na których wspiera się teraźniejsze społeczeństwo. Nawiązując niejako do o parę lat wcześniejszej *Pochwały głupoty* Erazma, próbuje More wprowadzić pierwszą z proponowanych przez tamtego strategii – odrzucenie iluzji i powrót do natury¹². Tylko bowiem unikając pułapki pozoru i ceniąc to, co naprawdę wartościowe, można zdobyć szczęście. Skoro więc polityczną wartością człowieka nie jest ani jego posiadanie, ani pochodzenie czy wśród ludu poważanie, lecz jedynie to, na ile rzeczywiście przyczynia się on do wspólnego dobra ludzkości, należy stworzyć takie społeczeństwo, w którym własność prywatna, szlacheckie przywileje i próżna chwała zostaną usunięte¹³. Powstały w ten sposób projekt Utopii jako wartość naczelną stawia cnotę, która jest niczym innym jak „życiem zgodnym ze wskazaniem natury”¹⁴, działanie zaś zgodne z naturą, jest – jak wiemy od cenionego przez humanistę Arystotelesa – szczęściem.

Utopia wiedzy wyłoniła się na przełomie XVI i XVII w. jako efekt wzmożonego zainteresowania naukami przyrodniczymi i mechanicznymi, gdy do głosu doszła nowożytna idea postępu, z towarzyszącym jej przekonaniem, że „wiedza to władza”. Choć owo przekonanie *explicite* wyraził w *Novum Organum* Francis Bacon¹⁵, stosuje się ono doskonale również do poglądów młodszego nieco Campanelli, który w *Mieście Słońca* przedstawił kompletny program inżynierii społecznej. Kiedy zatem wcześniejsza utopia Morusa receptę na szczęście widziała w dostosowaniu życia do natury, utopia wiedzy Campanelli i Bacona zapragnęła nad tą naturą panować. Tylko bowiem wydarłszy naturze jej tajemnice, można było pokierować nią tak, by życie płynęło szczęśliwie. Droga do szczęścia stała się więc tutaj wiedza.

Utopia łaski, której prominentnymi przedstawicielami nieprzypadkowo, jak sądzę, byli myśliciele niekatolicki – protestant Johann Valentin Andreae oraz morawianin Jan Komensky – wyłoniła się jako efekt zawodu marnością tego świata.

Kiedy wędrując jako obcy na ziemi – tak rozpoczyna swą opowieść Autor *Christianopolis* – cierpliwie bolejąc wiele od tyranii, sofisterii i hipokryzji, szukając człowieka i nieznajdując tego, którego tak niespokojnie szukałem, zdecydowa-

¹² Por. D. Nowakowski, 500 lat „Pochwały głupoty”. *Dzieło – recepcja – inspiracje*, „Avant-Plus” 2011 (nr specjalny), s. 277–280.

¹³ Por. też Q. Skinner, *op. cit.*, s. 230–231.

¹⁴ T. More, *op. cit.*, s. 90.

¹⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.

łem się raz jeszcze rzucić na Akademickie Morze, jakkolwiek wiele razy mnie już ono zraniło. I tak, wstąpiwszy na pokład dobrego okrętu, Fantazji, wraz z kilkoma innymi porzuciłem port i wystawiłem me życie i osobę na tysiące niebezpieczeństw, które przychodzą z pragnieniem wiedzy¹⁶.

Odnalezione na wyspie miasto Christianopolis, niczym Chrystus, chętnie przyjmuje wszystkich dobrych i szlachetnych ludzi, wygnanych przez zły świat z jego granic¹⁷. W podobny sposób, od wędrówki, rozpoczyna się również *Labirynt serca* Komenskiego, którego narrator wpierw, niczym Dante po piekle, prowadzony jest przez upersonifikowane Zuchwalstwo i Kłamstwo uliczkami nędznego świata, by wreszcie odnaleźć prawdziwy spokój w wewnętrznej komnacie swojej własnej duszy. Jedyne łaska, nie zaś próżne poszukiwania ludzi, którzy „trudzą się bezkresną pracą”, może zapewnić człowiekowi wszystko to, czego w głębi serca pragnie¹⁸.

Mamy zatem trzy typy renesansowej utopii. W pierwszej do szczęścia wiedzie moralna cnota, w drugiej naukowa wiedza, w trzeciej Boża łaska. Utopia, jak już wcześniej wspomniałem, jest takim projektem, który ma na celu realizację państwa najdoskonalszego i najszczęśliwszego. Kolejnym więc naszym zadaniem, skoro pytamy o znaczenie i zakres ludzkiej wolności, będzie zbadanie szczegółowych zaleceń, które według naszych autorów mają do tego celu prowadzić.

Centralnym założeniem utopii Morusa jest przekonanie, że cnota jest najważniejszą i najpewniejszą drogą wiodącą do szczęścia. Jeśli zaś przez cnotę rozumie się „życie zgodne ze wskazaniami natury”, to jako korolarium naszego założenia występować będzie twierdzenie, że przyczyną ludzkich nieszczęść będzie wszystko to, co oddala życie człowieka od natury – a więc sztuczność, fałsz i ułuda. Tak wyglądają ogólne ramy projektu Tomasza More’a.

W tej apoteozie natury daje się słyszeć dalekie echo zarówno sofistycznych rozważań na temat *physisi nomos*, jak również cynickich zaleceń Diogenesa z Synopy. Tylko bowiem natura wskazuje nam, na czym polega szczęśliwe życie, zachęcając zarazem, na mocy równości wszystkich ludzi względem Opatrzności, do pomagania sobie nawzajem¹⁹. Wspiera nas w tym rozum, określający, których rzeczy należy pożądać jako prawdziwych przyjemności, a których unikać jako fałszywych rozkoszy²⁰.

¹⁶ J.A. Andreae, *op. cit.*, s. 142.

¹⁷ *Ibidem*, s. 144.

¹⁸ J.A. Comenius, *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*, tłum. C. Lut-zow, London 1905, s. 205.

¹⁹ T. More, *op. cit.*, s. 90.

²⁰ *Ibidem*, s. 89, 91, 92, 93.

Tym, co uniemożliwia osiągnięcie pełnego szczęścia, jest według More'a zło moralne, mające swe korzenie w chciwości i pysze człowieka²¹. Zło to w sensie ścisłym przyjmuje postać iluzji, pozoru bytu, a w istocie – nicości i ujawnia się jako zbytek i pragnienie czci:

Jakże bowiem może sprawić ci naturalną prawdziwą przyjemność to, że ktoś zdejmuje z głowy kapelusz przed tobą lub zgina kolana? Czy takie zachowanie się uwolni twoje nogi od gościa, głowę zaś wyleczy z obłędu? [...] Dlaczego kamień podrobiony miałby ci przy oglądaniu mniejszą sprawić rozkosz, skoro oko twe nie umie odróżnić go od prawdziwego? Oba kamienie powinny mieć dla ciebie jednakową wartość²².

Sposobem na usunięcie tej przeszkody na drodze do szczęścia jest – w sferze osobistej: indywidualne doskonalenie się w cnocie²³, a w sferze politycznej: zniesienie własności i prywatności²⁴. Gdzie brak własności i prywatności, nie ma także miejsca na pojawienie się iluzji, zaś dzięki cnocie człowiek poddaje się panowaniu prawa naturalnego dobrowolnie²⁵, znajdując przyjemność w przyczynianiu się do dobra wspólnego. Ustrój Utopii zasadza się więc na tych dwóch: zniesieniu wszelkiej prywatnej własności i ustawicznym doskonaleniu moralnym, zaś jego celem jest „zapewnienie wszystkim obywatelom jak największej ilości czasu, aby oderwawszy się od trosk materialnych mogli swobodnie poświęcać się kulturze duchowej. W tym bowiem upatrują życie szczęśliwe”²⁶.

Efektem tego jest ściśle uporządkowanie zajęć mieszkańców Utopii. Utopianie wspólnie i o jednakowym czasie pracują, jedzą i odpoczywają. Niczym w klasztorze wszyscy wstają o czwartej nad ranem, by jeszcze przed wschodem słońca udać się na publiczny wykład, później zaś, od godziny dziewiątej do południa wykonują obowiązkowe prace. Następnie jedzą obiad i mają dwie godziny wypoczynku, a około piętnastej znowu udają się na trzy godziny do pracy. Dzień kończą wieczrą, po której do około dwudziestej mogą zabawiać się muzyką, rozmową lub grami – pod warunkiem że nie będą one prowadziły do moralnego ze-

²¹ *Ibidem*, s. 75. Por. F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 125.

²² T. More, *op. cit.*, s. 92–93.

²³ Poświęcone jest temu wiele instytucji na Utopii, taki cel ma zarówno rozrywka, jak i święta. Por. T. More, *op. cit.*, s. 69–70, 78, 108. Wskazując na konieczność nieustannego ćwiczenia moralnego charakteru człowieka, nie musi Morus zakładać doskonałej natury człowieka, dzięki czemu jego koncepcja jest możliwa do pogodzenia z chrześcijańską doktryną grzechu pierworodnego (por. F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 135, jak również słowa More'a o „ułomnej i zmiennej naturze ludzkiej”; T. More, *op. cit.*, s. 130).

²⁴ T. More, *op. cit.*, s. 52–32.

²⁵ *Ibidem*, s. 90–91.

²⁶ *Ibidem*, s. 73.

psucia²⁷. Wszyscy mieszkają w jednakowych domach, noszą jednakowe ubrania, jedzą te same posiłki i nie posiadają żadnej własności. W sprawach materialnych wolność ani prywatność praktycznie nie istnieją. Jednakże, dzięki wyeliminowaniu zbytku, obowiązkowi pracy i zgodnemu współdziałaniu przy wykonywaniu zadań, zyskują Utopianie taką ilość wolnego czasu, jakiej nie spotyka się w żadnym innym ustroju²⁸. Ponadto, za sprawą owej stałości prowadzonego życia, pozbawieni są mieszkańcy Utopii trosk i niepewności związanych ze sprawami materialnymi, gdyż idealne państwo, niczym Ojciec w niebiesiech, troszczy się o nich²⁹.

Mimo jednak tego, że obywatele idealnego państwa Morusa nie mogą w pełni prowadzić takiego życia, jakie by chcieli, wolno im posiadać własne poglądy w sprawach filozoficznych i religijnych. Zresztą nawet ów brak obywatelskiej wolności nie jest w sensie ścisłym zniewoleniem, skoro społeczna rola człowieka jest mu przydzielana na podstawie jego talentów przez prawy rozum, który, zdaniem More'a, nigdy nie stoi w sprzeczności z naturą. A więc to raczej chcenie czegoś innego niż wyznaczyła natura jest oznaką braku cnoty i zniewolenia, nie zaś odwrotnie. Takie rozumienie wolności z trudem spotyka się z aprobatą we współczesnym świecie, ukształtowanym przez romantyczną afirmację indywidualności, oryginalności i samowoli. Co więcej, nawet obecna w *Utopii* wolność religijna, wbrew naiwnym sądom Johna Stuarta Milla, niewiele ma wspólnego z jego liberalizmem – tak samo jak nie można utopijnej doktryny przyjemności łączyć z nowoczesnym utylitaryzmem³⁰. Wolność intelektualna nie jest tu bowiem wartością samą w sobie, lecz stanowi jedynie środek zachowujący pokój w państwie. Innymi słowy to swoboda człowieka każdorazowo wymaga usprawiedliwienia, nie zaś – jak to jest obecnie – sama wolność i swobody obywatelskie uzasadniają wszystko inne. Jeśli wolność osłabia cnotę, to szczęście nie potrzebuje takiej wolności, jeśli zaś wolność cnotę sprzyja – nie należy jej ograniczać. Choć brzmi to dość radykalnie, nie powinniśmy zapominać, że twierdzenia te łagodzone są przez założenie, iż prawdziwie cnotliwe działanie, jako zgodne z naturą, nigdy nie jest wymuszone, lecz wynika z przekonania o tym, co dobre i co złe.

²⁷ *Ibidem*, s. 69, 80.

²⁸ *Ibidem*, s. 67–80. Jak stwierdzają F.E. Manuel i F.P. Manuel (*op. cit.*, s. 176), Utopianie wolą mniej konsumować, niż więcej pracować.

²⁹ Należy tutaj zwrócić uwagę, że szesnastowieczna obawa przed tyranią wynikała nie tyle nawet z ze strachu przed utratą wolności obywatelskiej, co raczej przed samowolą tyrana i wynikającą stąd niepewnością ludzkiego losu (por. E. de La Boetie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008, s. 7).

³⁰ F.E. Manuel, F.P. Manuel, *op. cit.*, s. 145.

Na nieco innych podstawach wspierają się utopie wiedzy. Towarzyszy im przekonanie, że najważniejszą drogą do szczęścia jest panowanie nad naturą, środkiem zaś tego panowania jest wiedza. W przypadku Campanelli naczelną rolę pełnić tu będzie wiedza astrologiczna, w przypadku Bacona – magia naturalna.

Gdy zapytamy o to, na czym polega szczęście w utopijnym projekcie Campanelli, odpowiedź, jaką uzyskamy, nie będzie się w zasadzie różniła od tego, co zastaliśmy już u Morusa: szczęście polega na życiu zgodnym z naturą³¹. Gdy jednak będziemy dopytywać dalej, okaże się, że nacisk jest tutaj kładziony nie tyle na samą realizację tego życia, co raczej na dokładne rozpoznanie tego, czym jest owa natura. A nie jest ona bynajmniej dla wszystkich jednaka. Stąd też szczególne znaczenie uzyskuje wiedza o tajemnych właściwościach natury – astrologia.

Świat opisywany na stronach traktatów Campanelli jest bardzo odległy od tego, jaki znamy z pism humanisty Morusa. Bliżej mu do Platona czy pism hermetycznych, zwłaszcza wtedy gdy opisuje życie człowieka za pomocą metafor więzienia i grobu³². „Świat to wielka, żywa istota, my zaś żyjemy w jego trzewiach, jak robaki w naszych wnętrznościach” – czytamy w *Mieście Słońca*³³. Składa się człowiek z trzech zasadniczych części – ciała, tchnień i umysłu, i w zasadzie jedynie ta ostatnia w pełni do niego należy, podczas gdy pozostałe znajdują się we władaniu namiętności³⁴. Umysł pochodzi bezpośrednio od Boga i do niego dąży (*celsitudo*), tchnienia zaś są zaklętą w ciałach energią nieba, która nie mogąc emanować, rodzi życie³⁵. Energia ta, będąc siłą napędową wszelkich działań człowieka, *vehiculummentis*, znajduje się pod przemożnym wpływem gwiazd, stąd też żadne ludzkie przedsięwzięcie nie może być skuteczne, póki nie określi się tego wpływu i nad nim nie zapanuje. Kluczową rolę w tym odkrywaniu *naturaehominis* pełni, rzecz jasna, wspomniana już wcześniej astrologia. Utopijny projekt Campanelli *Miasto Słońca* jest więc oparty na założeniu, że jedynie poprzez odpowiednie kierowanie naturą, nie zaś, jak u Morusa, za sprawą etycznego ćwiczenia, możliwe jest osiągnięcie wiodącej do szczęścia doskonałości ludzkiej istoty³⁶. Astrologia określa zatem życie człowieka we wszystkich jego najważniejszych aspektach.

³¹ Por. G. Ernst, *Tommaso Campanella. The Book and the Body of Nature*, tłum. D.L. Marshall, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2010, s. 95.

³² Por. G. Ernst, *Profecja...*, s. 44.

³³ T. Campanella, *op. cit.*, s. 78.

³⁴ Por. G. Ernst, *Profecja...*, s. 34, 48.

³⁵ *Ibidem*, s. 40. Por. również T. Campanella, *op. cit.*, s. 72.

³⁶ *Ibidem*, s. 34.

Kieruje ona prokreacją i odpowiada za wyznaczanie właściwego czasu na rozpoczęcie istotnych zadań:

Do spółkowania przystępują – pisze o mieszkańcach Miasta Słońca Campanella – dopiero po przetrawieniu posiłku i po modlitwie do Boga. W sypialniach stoją piękne posągi znakomitych mężów, którym kobiety się przyglądają, po czym ze wzrokiem utkwionym w niebo proszą Stwórcę o godne potomstwo. Aż do godziny stosunku śpią w dwóch oddzielnych sypialniach. Wtedy wstaje kierowniczka i otwiera z zewnątrz drzwi obydwu pokoiów. Godzinę tę określa astrolog i lekarz [...] ³⁷

Wolność jednostki jest tutaj ograniczona troską o doskonałość ludzkiej natury oraz – co z tym się wiąże – troską o doskonałość państwa. Ta pierwsza ściśle reguluje dietę, harmonogram dnia i prokreację, ta druga zaś, dbając o zachowanie pokoju i jedności, znosi wszelką własność prywatną ³⁸. Tak więc jednostka, by mogła osiągać szczęście, zobligowana jest do spożywania tylko tego, co zalecają lekarze, do spółkowania tylko z tymi, których wskażą medycy i tylko wtedy, gdy astrologowie uznają to za słuszne. Wszyscy mają jednakowe mieszkania, jednakowe stroje, razem jedzą i pracują ³⁹. Lenistwo jest surowo wzbronione ⁴⁰.

Czy oznacza to skrajną niewolę? Tak, jeśli rozpatrujemy człowieka na sposób czysto naturalistyczny. Jednakże, gdy przypomnimy sobie, że istnieje w człowieku jeszcze boski *mens*, okaże się, że to zniewolenie niższych części ludzkiego bytu jest warunkiem *sine qua non* wolności części najwyższej ⁴¹. Tylko bowiem dzięki wyeliminowaniu roli przypadku – a do niego zalicza się przecież samowola – może nastąpić pełne panowanie rozumu ⁴² i tylko przez opanowanie tchnień i ciała może ów święty umysł wznieść się na powrót do swojego Stwórcy ⁴³.

Motyw powrotu jest kluczowy również dla innej utopii wiedzy – *Nowej Atlantydy* Francisca Bacona. Jednakże, inaczej niż u Campanelli, drogę wyznaczać tu będzie nie astrologia – którą Bacon wielokrotnie jako za-

³⁷ *Ibidem*, s. 29–30. Por. *ibidem*, s. 34, 57 i nast.; G. Ernst, *Profecja...*, s. 75–76; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 159 i nast.

³⁸ O zniesieniu własności prywatnej, patrz: T. Campanella, *op. cit.*, s. 16, 39–40; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 161; G. Ernst, *Profecja...*, s. 72, 89; G. Ernst, *Tommaso Campanella*, s. 97.

³⁹ T. Campanella, *op. cit.*, s. 19, 24 i nast., s. 70–71.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 43, 56; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 161; G. Ernst, *Profecja...*, 71; G. Ernst, *Tommaso Campanella*, s. 96–97.

⁴¹ Por. G. Ernst, *Profecja...*, s. 46.

⁴² Por. *Aforyzm polityczny* nr 28 (cyt. za: G. Ernst, *Profecja...*, s. 66).

⁴³ T. Campanella, *op. cit.*, s. 78; G. Ernst, *Profecja...*, s. 40–41. Ów powrót stworzeń do Stwórcy i wielości do jedności określa Campanella mianem religii (J. Delumeau, *op. cit.*, s. 290).

bobon krytykuje – ale magia naturalna⁴⁴. Ponadto, gdy u autora *Miasta Słońca* ów powrót dokonywał się osobno dla każdej jednostki, Baconowski projekt *Instauratio Magna* dokonuje odnowy ludzkości w powszechnym zrywie. Dla myśliciela z Werulamu zasadniczym celem nauki jest bowiem odzyskanie kondycji człowieka sprzed Upadku, a tym samym – restauracja pierwotnego i szczęśliwego panowania człowieka nad naturą⁴⁵. Temu też zadaniu poświęcone jest największe dzieło założyciela królestwa na wyspie Bensalem – instytut naukowy Dom Salomona, zwany również Kolegium Sześciu Dni⁴⁶.

Nowa Atlantyda – gdyż taką alternatywną nazwę nosi wyspa Bensalem – była w zamyśle autora projektem doskonałego państwa, w którym dzięki owocności prac naukowych i wynalazczości panowałaby doskonała szczęśliwość⁴⁷. Jednakże dzieło to pozostało niedokończone, przez co nie jesteśmy w stanie dokładnie ustalić, na czym miały polegać specyficzne przepisy regulujące życie mieszkańców wyspy. Wiemy tylko tyle, że uczeni najważniejszej instytucji Nowej Atlantydy – Domu Salomona – poprzez zgłębianie natury dokonywali licznych wynalazków i rozszerzali swą nad tą naturą władzę⁴⁸. Jak zapewnia autor, przyczyniało się to nie tylko do komfortu życia, ale również do poprawy obyczajów⁴⁹. Tkwiąca u podstaw filozofii Bacona idea postępu wydaje się jednak stać w sprzeczności z zasadniczą cechą renesansowej utopii, jaką jest jej niezmienność⁵⁰. Być może to właśnie owa sprzeczność między nieustannym postępem nauki a utopią jako państwem najlepszym z możliwych kazała Baconowi porzucić swój projekt, ograniczając go jedynie do opisu Domu Salomona, który stał się – jak wiemy – wzorcem dla późniejszego *Royal Society of Science*.

Ostatni typ renesansowej utopii, który omówimy, to utopia łaski przedstawiona w *Christianopolis Andrae* i *Labiryncie świata* Komenskiego. W projektach tych – co wynika, być może, z ich intelektualnej blisko-

⁴⁴ Astrologię jako zabobon krytykuje Bacon w *Novum Organum* (tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 70), a w *Esejach* (tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 191) podkreśla wyższość cnoty i ćwiczenia nad gwiazdowym determinizmem.

⁴⁵ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, s. 368–369; McKnight, *The Religious Foundations of Francis Bacon Thought*, Columbia–London 2006, s. 38, 41.

⁴⁶ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 97; McKnight, *op. cit.*, s. 39, przyp. 20.

⁴⁷ Bensalem jawi się bohaterom *Nowej Atlantydy* jako „obraz zbawienia” i „kraj aniołów”; jest ona krajem najszcześliwszym (F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 83–84).

⁴⁸ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 113; *idem*, *Novum Organum*, s. 41, 105–106, 159.

⁴⁹ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 107; S. McKnight, *op. cit.*, s. 30.

⁵⁰ Paradoksalnie również Bacon wartościuje zmianę negatywnie, gdy wspomina, że Solamon ustanowił zakaz wstępu dla cudzoziemców z obawy przed zmianami (F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 96).

ści względem teologii reformacji – nie spotykamy już tak typowego dla wcześniej przedstawionych utopii założenia, że szczęście polega na zgodności z naturą. Tutaj źródłem szczęścia jest tylko jedno: Chrystus i jego łaska. Na tych dwóch zasadach – odrzuceniu koncepcji religii naturalnej⁵¹ i na przekonaniu o transcendentnym źródle szczęścia – opiera się konstrukcja tak jednej, jak i drugiej utopii.

Johann Valentin Andreae, poszukując, jak każdy utopista, recepty na stworzenie najdoskonalszego państwa, spostrzega, że najlepszym jego modelem jest ten, który najbardziej zgadza się z niebem⁵². Nie ma zaś na ziemi niczego bardziej niebiańskiego poza Ewangelią. Dzięki więc temu, że w Christianopolis, inaczej niż we wszystkich państwach świata, władza Ewangelia, dokonują się w nim prawdziwe zaślubiny nieba z ziemią i powstaje jedyna, szczęśliwa i „błogosławiona Boża republika”⁵³.

Od razu jednak należy się pewne zastrzeżenie. Christianopolis, w przeciwieństwie do Utopii, Miasta Słońca i Nowej Atlantydy, nie jest projektem uniwersalnym. Andreae wielokrotnie podkreśla, że jego mieszkańcy stanowią szczególną rasę ludzką, złożoną z istot dobrych i szlachetnych, które zły świat przegnał ze swoich granic⁵⁴. Jest to społeczność elitarna – by się dostać na wyspę, wszyscy przybysze są poddawani skrupulatnemu badaniu, analizuje się nie tylko ich charaktery i wychowanie, ale także rysy twarzy i dopiero gdy ocena jest pozytywna, dostają zezwolenie na wstęp do Christianopolis⁵⁵. Dzięki temu na wyspie panują pobożność i chrześcijańska cnota, które wyznaczają rangę obywateli⁵⁶. Nawet u młodzieży, już od najwcześniejszych lat, rozbudza się pragnienie zbożnego działania⁵⁷. Mieszkańcy utopii łaski to lud prawdziwie Chrystusowy, który najpełniej realizuje prawdziwy cel człowieka, jakim jest radowanie się Chrystusem⁵⁸. Szczęście nie polega bowiem – jak zapewnia nas Andreae – na pogoni za dobrami jedynie wyobrażonymi, które jako niewłaściwy przedmiot pragnienia powodują, że człowiek zawsze żyje w potrzebie, lecz na uwierzeniu i poznaniu Chrystusa⁵⁹. Poza pewnością dostąpienia nieba – co jest największym pragnieniem mieszkańców Christianopolis – z wiary płynie również przyjemność świadomości słuszne-

⁵¹ Por. np. J.A. Comenius, *op. cit.*, s. 299.

⁵² J.V. Andreae, *op. cit.*, s. 183.

⁵³ *Ibidem*, s. 143, 237, 277.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 239, 144.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 145–148.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 163, 206–207.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 178, 187.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 235–236.

go działania, przekroczenia ciemności i panowania nad namiętnościami, a „nade wszystko, niewysłowna radość obcowania ze świętymi”⁶⁰.

Z uwagi na to, że jedynymi cenionymi wartościami są wartości duchowe, do rzeczy materialnych nie przywiązuje się w Christianopolis większej wagi. Są one istotne tylko o tyle, o ile przyczyniają się do zachowania ludzkiego życia i do rozwoju duchowego. Poza tym są one zupełnie nie niewarte. Konsekwencją takiej postawy jest wyeliminowanie własności prywatnej⁶¹. Andreae, podobnie jak wcześniej Morus i Campanella, widzi w pieniądzu i zbytku źródło wszelkiego zła⁶². Nikt się zatem o dobra materialne nie martwi i jedynym przedmiotem troski mieszkańców Christianopolis jest dusza⁶³. Stąd też w codziennym życiu centralna rola religii, częstych modlitw i podporządkowania władzy świeckiej chrześcijańskim zasadom⁶⁴. Dzięki zaś temu, że władza sprawowana jest nad ludźmi oddanymi Chrystusowi, prawo nie jest tutaj potrzebne, podobnie jak niepotrzebni są także prawnicy, gdyż i tak najważniejszym i jedynym prawidłem jest *imitatio Christi*⁶⁵. Rządy pełni się w Christianopolis nie poprzez rozkazywanie, lecz poprzez dawanie przykładu⁶⁶. Ponadto wszystkie obyczaje, jak również porządek pracy, urządzone są w taki sposób, by dzięki wspólnemu wysiłkowi oraz odpowiedniemu wyzyskaniu talentów otrzymać możliwie największą ilość wolnego czasu⁶⁷. W rozrywkach chrystusowego ludu nie ma jednak „głupiego rozmiłowania w sporcie ani wrzawy bezcelowego włóczęgostwa”, lecz tylko „oswobodzenie umysłu, rozmyślanie o pewnym przedmiocie, a zwłaszcza rozpatrywanie rzeczy odnoszących się do troski o przyszłe życie”⁶⁸. Wolnością, która jako jedyna ma znaczenie w Christianopolis, jest wolność od spraw doczesnych, od grzechów i marności świata. Pragnienie swobód obywatelskich i możliwości decydowania o sobie, które cenione są zwłaszcza dzisiaj, mogłyby przez Andreae być postrzegane jako jeszcze jeden przejaw największego zniewolenia, oddalającego nas od Boga – zniewolenia przez miłość własną. Prawdziwej wolności nie ogranicza bowiem ani ścisła cenzura za-

⁶⁰ *Ibidem*, s. 239, 163, 226.

⁶¹ *Ibidem*, s. 160; z zastrzeżeniem specjalnych okoliczności, kiedy dopuszczalne jest użytkowanie czegoś na wyłączność (*ibidem*, s. 161).

⁶² *Ibidem*, s. 196.

⁶³ *Ibidem*, s. 162.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 252, 158, 176 i nast. (Andreae podkreśla zasadniczą zgodność Wyznania wiary Christianopolis z augsburskim wyznaniem wiary Melanchtona: *ibidem*, s. 252).

⁶⁵ *Ibidem*, s. 246, 239.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 167.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 160, 161, 154, 155.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 167.

równie literatury, jak i muzyki, ani całkowity brak prywatności i zupełna jawność, ani też doszczętne pozbawienie wszelkiej indywidualności.

Jak pisze Andreae:

Istnieje wielka różnica pomiędzy człowiekiem i człowiekiem, lecz daleko większa różnica pomiędzy chrześcijaninem a człowiekiem świata. Człowiek świata nie służy tak wielu rzeczom, jak [nad wieloma] chrześcijanin ma panowanie. Ten drugi jest nie tylko wolny od wszelkiego złego wpływu Niebios, ale jest nawet z nim pogodzony. Stąd też czerpie on swoje codzienne dary niczym od przyjaciela, jako że Bóg rozkazał, by wszelkie stworzenie było dobrze nastawione do chrześcijanina. [...] Błogosławieni są ci, którzy używają świata, a nie są używani przezeń, tak dalece, jak dalece hojnie im go Bóg podarował! Ten, kto rozpozna wolność chrześcijańską, nigdy nie podporządkowuje się podłej służebności stworzeniom⁶⁹.

Dzieło Johanna Valentina Andreae wywarło przemożny wpływ na *Labirynt świata i raj serca* Komenskigo. Traktat ten różni się istotnie od wcześniej omówionych utopijnych dzieł tym, że utopią jest on tylko częściowo, w końcowych rozdziałach, podczas gdy w znaczącej mierze stanowi on typową opowieść drogi, zapowiadającą swym kształtem słynną *Wędrówkę pielgrzyma* Johna Bunyana. Dlatego też pominiemy całą, pięknie zresztą opisaną, wędrówkę bohatera oprowadzanego po pozornych dobrach doczesności i rozpoczniemy dopiero w momencie gdy wraz z porzuceniem spraw tego świata zaczyna się wątek utopijny. Na dźwięk głosu zachęcającego do powrotu do siebie bohater wstępuje do własnego serca, które wciąż jeszcze spowite jest ciemnościami. Panuje tu – z dala od wrzawy i pośpiechu świata – prawdziwa cisza i spokój⁷⁰. W komnacie, pod postacią jasności i światła, pojawia się Chrystus obwieszczający, że szczęścia nie można znaleźć w świecie, tylko w Bogu, Boga zaś tylko we własnym sercu⁷¹. Tym, co potrzebne do szczęścia, nie jest bowiem ani ludzki wysiłek czy cnota, ani też wiedza, lecz jedynie Boża łaska⁷². Komensky stosuje tutaj nieco kontrowersyjne porównanie Chrystusa do pijawki, która łącząc się z człowiekiem, zwalcza chorobę i przedłuża życie⁷³. Dopiero od momentu tego złączenia odzyskuje człowiek władzę nad swoją duszą:

Daję tobie – mówi Chrystus w *Labiryncie świata* – twą duszę i ciało, byś władał [nad nimi] jak nad królestwem. Jak wiele członków masz ty i twe ciało, i różne emocje twa dusza, tak wielu będziesz miał poddanych; bacz, by twe władanie nad nimi było dobre⁷⁴.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 229–230, 232.

⁷⁰ J.A. Comenius, *op. cit.*, s. 277–279.

⁷¹ *Ibidem*, s. 280–282.

⁷² *Ibidem*, s. 285.

⁷³ *Ibidem*, s. 286–287.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 288.

Zastosowanie tego popularnego przecież porównania człowieka do państwa nadaje nowe znaczenie rajowi serca, czyniąc z niego prawdziwie doskonałą, pozbawioną w świecie miejsca, utopię. Utopia ta jest – tak samo jak wszystkie dotąd omawiane – odcięta od świata i samotna, co stanowi warunek zachowania jej w doskonałej czystości⁷⁵. Choć, jak już wspomniano wcześniej, złączenie człowieka-utopii z Chrystusem daje mu panowanie nad sobą, to jednak czyni go ono jednocześnie podległym Bogu. Chrystus – jak pisze Komensky – zabiera okulary iluzji i uzdę tego świata, lecz w zamian daje własne okulary do rozpoznawania marności świata i zakłada swoje jarzmo⁷⁶. Kiedy świat ludził się w swym zniewoleniu posiadaniem wolności, wolność prawdziwa wynika z pozornego zniewolenia.

[Chrześcijanie] otrzymują przeto to, na co wszyscy najmądrzejsi ludzie na mar-no pracują – mianowicie, pełną wolność umysłu; stąd też nie są oni poddani i podlegli nikomu, poza Bogiem, ani też nie są oni zmuszeni czynić niczego wbrew swej woli⁷⁷.

To, co świat nazywa wolnością – jako panowanie własne nad wszystkimi – jest jedynie cieniem i pozorem wolności, podczas gdy prawdziwa chrześcijańska wolność polega na dobrowolnej wobec wszystkich służbie⁷⁸.

O błogosławiona służebności synów Bożych – wykrzykuje Komensky – od której nic bardziej wolnego nie może być wyobrażone – służebności, w której oddaje, podporządkowuje się człowiek tylko Bogu, by w ten sposób mógł być wolny we wszystkim! O nieszczęsna wolności tego świata, od której nic nie może być bardziej niewolniczego, w której człowiek nie słuchając samego Boga, nieszczęście zgadza się na bycie niewolnikiem innych, mianowicie, kiedy służy stworzonym bytom, nad którymi powinien panować i odrzuca Boga, któremu powinien być posłuszny⁷⁹.

Wolność, z której wywodzi się myślenie utopijne, jest wolnością początków, wolnością niezdeterminowanego tworzenia rozpoczynanego w absolutnej pustce, wolnością, w obliczu której zbłąkana wyobraźnia pragnie odzyskać czy też odnaleźć zagubiony ład i porządek. Utopia wyłania się z morza chaosu i rozpadu jako jedyny, być może, stały punkt, *terminus*, który potrafi na nowo wymierzyć życie, czyniąc je nieprzypadkowym i sensownym. Schyłek renesansu i początek nowożytności, jako czas wybiegającej ku nieznanemu utopijnej nadziei, był zarazem świadkiem

⁷⁵ Por. *ibidem*, s. 289.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 295–296.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 305.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 306.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 307.

zanikania kolejnych granic: pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy tym, co stałe i tym, co ruchome, pomiędzy tym, co względne i tym, co absolutne⁸⁰. Powstała w ten sposób bezgraniczna przestrzeń niepewności⁸¹, połączona z lękiem przed utratą tego wszystkiego, co dobrze znane, skutkowałą właśnie skazaniem na wolność, która jako dowolność i przypadkowość nie była chyba ani oczekiwana, ani upragniona. Owa wolność nieokreśloności i zatruty szybko rozpoznana została jako największe zagrożenie i choroba wieku – *morbis melancholii*. Uskarżali się na nią niemalże wszyscy ówczesni pisarze i nikt – jak twierdzili – w „tym naszym szalonym wieku” nie był od niej wolny⁸². Od czasów średniowiecza powszechnie łączono melancholię (wcześniej acedię) z grzechem pierworodnym⁸³ i – choć subiektywnie jawiła się ona jako smutek bez przyczyny⁸⁴ – najtrafniejsze chyba jej rozpoznanie nastąpiło u Lutra⁸⁵, który utożsamiał ją z niepokojem wywołanym wewnętrznym nieporządkiem. Ten wewnętrzny nieporządek, będący – jak wiemy od św. Augustyna – efektem odsunięcia od upadłego człowieka, utrzymującego harmonię między jego władzami, światła łaski⁸⁶ – niepokoi swoją niesfornością, nie-

⁸⁰ Pocucie utraty kryterium rozróżniającego prawdę i fałsz wynikało po części z wielości niesprowadzalnych do siebie filozoficznych i religijnych odpowiedzi powstałych po załamaniu się średniowiecznego oglądu świata, jak i z coraz bardziej nasilającego się wpływu pirrońskiego sceptycyzmu Sekstusa Empiryka (por. R. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York 2003, s. 8, 3; M. Montaigne, *op. cit.*, t. 3, s. 2–3; B.S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge–Massachusetts–London 2012, s. 113 i nast.; S. E. Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty In the Early Modern Era*, New York 2011). Towarzyszyła temu również świadomość utraty twardego gruntu, na którym można by się oprzeć: człowiek nie tylko nie miał już stałego miejsca we wszechświecie (W.J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance 1550–1640*, New Haven–London 2002, s. 83), ale również i on sam, jako podmiot, przestał być czymś stałym (o odkryciu zmienności jaźni, por. Bouwsma, s. 24). Rozmyciu uległy także wzorce moralne, co po części związane było z załamaniem się klasycznej etyki cnoty i wyłonieniem się licznych zsubiektywizowanych etycznych preferencji (B.S. Gregory, *op. cit.*, s. 185, 202–203, 220), jak i odkryciem wielu niesprowadzalnych do siebie postaw moralnych u nieznanym wcześniej ludów.

⁸¹ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 300.

⁸² Por. D. Nowakowski, *Kobieta jako źródło miłosnej melancholii. „The Anatomy of Melancholy” Roberta Burtona*, „Kronos” 2016, nr 1, s. 250–267; J. C. Davis, *op. cit.*, s. 88; J. Delumeau, *op. cit.*, s. 202.

⁸³ Por. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Kraków 2009, s. 101–102.

⁸⁴ R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, t. 1, New York 2001, s. 419.

⁸⁵ M. Luther, *Hebräervorlesung* (cyt. za angielskim przekładem: M. Luther, *Lectures on the Epistle to the Hebrews*, [w:] *idem, Early Theological Writings*, tłum. J. Atkinson, Louisville, Kentucky 2006, s. 92).

⁸⁶ D. Nowakowski, *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 2010, nr 23, s. 80–81.

opanowanymi impulsami pożądlivości, która nie znosi ani sprzeciwu, ani przewodnictwa rozumu. Najmocniej doświadczyły tego niepokoju pokolenia mnichów, których dzieła przepełnione są wskazówkami i zestawami ćwiczeń na odpędzanie tego „demonu pokusy i smutku”. Podobnie i Platon, gdy opisywał w *Państwie* roszczenia niedojrzałej demokracji do pozbycia się wszelkiego panowania jako uzurpacji i przemocy, wskazywał jednocześnie na skrywającą się za maską pozornej wolności tyrańską bestię, która czeka tylko, by w atmosferze lekkomyślnej swobody wyzwolić się spod niemiłego jarzma rozumu⁸⁷. Robert Burton, gdy stwierdza, że również państwa mogą cierpieć na melancholię, mniej lub bardziej świadomie zbliżając się do Platona, identyfikuje ów stan jako burzę nieposkromionych namiętności, wewnętrzny chaos sprzecznych interesów, nieuzgadnialnej mnogości praw i prawników naginających je dla swych prywatnej korzyści, nad czym unosi się „*malusgenius* naszego narodu”, lenistwo i związana z nim nuda⁸⁸. Swawola nie przynosiła oczekiwanej arkadii, lecz skutkowała melancholią, która także mogłaby rzec, odwracając w krzywym zwierciadle marzenie nieskończonej wolności: *et in Arcadia ego*. To właśnie ta odkryta w ten sposób nieszczęśliwa wolność była tą wolnością, ponad którą wzbić się pragnęła tęskniąca za rozumem zbłąkana wyobraźnia utopijna.

254

Utopia zatem, jako rozum zrodzony z wolności, niesie w sobie również tę negatywną pamięć melancholii, przed którą próbuje się bronić i uciekać: określoność staje się lekiem na rozmycie, porządek – na chaos⁸⁹. Jednocześnie, w desperackim pragnieniu szczęścia, korzysta utopia z krańcowych sił melancholijnej wyobraźni⁹⁰, by w ostatecznym akcie wolności raz na zawsze się tej wolności wyrzec: jest utopia próbą odzyskania świata sprzed wczesnonowożytnego kryzysu, miejsca, w którym nowoczesna wolność jako absolutna dowolność jeszcze nie istnieje.

Formą, jaką przyjmuje każda wczesnonowożytna utopia, jest forma matematyczna. Przestrzeń zajmowana przez idealne państwo jest dokładnie rozplanowana, zgodnie z najściślejszymi wytycznymi geometrii, a społeczny porządek skutecznie likwiduje wszelką niewymierność. Zlikwidowany zostaje nieład lenistwa, nieokreśloność lęku, nadmiar lub niedomiar własności, a istoty ludzkie, tracąc swą indywidualność, stają

⁸⁷ Por. Platon, *Państwo*, 562b-573d, s. 271–283.

⁸⁸ R. Burton, *op. cit.*, t. 1, s. 80 i nast.

⁸⁹ Por. M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012, s. 46, 122. Niedostępna była dla mnie niestety książka Wolfa Lepeniesa, *Melancholie und Gesellschaft*, w której opozycję melancholii i utopii analizuje autor bardziej szczegółowo.

⁹⁰ O sile melancholijnej wyobraźni patrz R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *op. cit.*, s. 55. Por. też R. Burton, *op. cit.*, t. 1, s. 254–257.

się w pełni zliczalne i, niczym jednostki matematyczne, doskonale winkorporowane w system. Tak jak studiowanie matematyki, według rad dawanych przez renesansowych humanistów miało uwolnić od smutku i niechcianych myśli, tak geometryczna forma utopijnego życia chronić miała przed mrokiem melancholii. Doskonały ład i porządek stają się tym samym jedynym sposobem na osiągnięcie szczęścia.

Od razu spostrzegamy, że mamy tu do czynienia z zupełnie innym pojęciem szczęścia niż w postromantycznej nowoczesności. Wszystkie w zasadzie wczesnonowożytne utopie zakładają powiązanie szczęścia z rozumnością, wewnętrzną sprawiedliwością i harmonią. Wciąż bowiem żywe są jeszcze klasyczne poglądy starożytnych, którzy szczęście widzieli w posiadaniu wystarczającej wiedzy o dobru (Sokrates), w panowaniu doskonałej *dikaioσύνη* (Platon), w wyrażającej się w cnocie realizacji ludzkiej natury (Arystoteles)⁹¹. Nawet jeśli gdzieś w *Utopii* czy *Mieście Słońca* pojawiają się twierdzenia sugerujące równoznaczność przyjemności ze szczęściem⁹², to jednak zawsze towarzyszą temu uwagi o rodzajach przyjemności, odróżniające rozkosz prawdziwą od fałszywej rozkoszy⁹³, gdyż również i przyjemności – zgodnie z uwagami Cyserona⁹⁴ – mają swoją wyznaczoną przez naturę miarę. A zatem nie każda przyjemność okazuje się być szczęściem, lecz jedynie ta zgodna z naturą. I choć będący najwyższym autorytetem klasycznej etyki cnoty Arystoteles potwierdza, że każdemu przyjemność sprawia to, czego jest miłośnikiem, to jednak chwilę później uściśla, że szczęściem jest tylko taka czynność duszy, która zgodna jest z jej dzielnością⁹⁵. Tak więc celem utopii, podobnie jak wcześniej platońskiego państwa⁹⁶, nie było zapewnienie ludziom wszelkich możliwych rozkoszy (jak w *Cockayne* czy arkadii)⁹⁷, lecz wykształcenie w obywatelach wiodącej do szczęścia cnoty czy też – po prostu – zmniejszenie kondycji człowieka. Gdy Tatarkiewicz w swej książce *O szczęściu* pisał o utopiach⁹⁸, podkreślał, że nie tylko szczęście miały one na celu, lecz przede wszystkim wprowadzenie ładu i racjonalności w życie, zapominał jednak dodać, że oba te cele są w zasadzie ze sobą tożsame. Daje

⁹¹ Por. I. Terence, *op. cit.*, t. 1, s. 14, 24 (Sokrates), s. 89 (Platon), s. 4, 139 i nast. (Arystoteles). Patrz również: Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 42; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 29.

⁹² Por. np. T. More, *op. cit.*, s. 88.

⁹³ *Ibidem*, s. 79, 91 i nast., 95 i nast., 99.

⁹⁴ Por. Cyseron, *Katon Starszy o starości*, przeł. A. Twardecki, [w:] Cyseron, Plutarch, *Pochwała starości*, Warszawa 1996, s. 52.

⁹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 26, 29.

⁹⁶ Por. W. Windelband, *Platon*, tłum. S. Bouffał, Warszawa 1902, s. 212 i nast.

⁹⁷ Por. J.C. Davis, *op. cit.*, s. 20–26.

⁹⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1970, s. 453.

to jednocześnie legitymizację dla wprowadzenia różnego rodzaju zakazów mających na celu wyeliminowanie przeciwstawiających się szczęściu – choć wynikających z pogoni za przyjemnościami – postaw. Przyjemności związane jedynie z pozornymi dobrami tak naprawdę oddalają od szczęścia⁹⁹. Pozbawiona rozumności czy też wychowania wolność staje się wypływającą z konieczności pożądlivości zdegenerowaną samowolą; jedynie rozum, poprzez ład i porządek, pozwala odzyskać tej wolności właściwy kształt¹⁰⁰. Skoro więc i sama melancholia, jak przenikliwie zauważył Burton w poprzedzającym dzieło *The Anatomy of Melancholy* poemacie, ma nie tylko swe smutki, ale i rozkosze¹⁰¹, rolą rozumu jest się tym zgubnym rozkoszom przeciwstawić. Tylko przez zastosowanie wychowawczego przymusu, a więc zmniejszenie tak bronionej przez nowożytny liberalizm wolności indywidualnej, odzyskuje się najprawdziwszą, bo związaną ze szczęściem, do którego przecież dążymy, wolność wewnętrzną¹⁰².

Zarysowana powyżej perspektywa tak trudna jest dla nas do zaakceptowania, gdyż wraz z dokonującym się we wczesnonowożytnym świecie przełomem (który, *notabene*, był jednocześnie przyczyną melancholii) przewartościowaniu uległy wszystkie znaczące pojęcia i sposoby ujmowania świata. Przede wszystkim zaś, jak już wspomniałem, zmieniło się samo pojmowanie szczęścia. U podstaw zaś tego powszechnego przewartościowania stała dogłębna krytyka rozpoczęta przez reformację, która doprowadziła w efekcie do załamania się przednowożytnego, opartego na klasycznej etyce cnoty i transcendentaliach, obrazu świata. Myślicielem, który w tej uwolnionej z wartości absolutnych przestrzeni stał się szczególnie atrakcyjny, był Epikur ze swoim hedonizmem¹⁰³. Wraz z jego powrotem z długiego wygnania coraz częstsze stało się zrównywanie bogatszego wcześniej pojęcia szczęścia ze zwyczajną rozkoszą.

Tak rozpoczynają się dzieje nowoczesnego liberalizmu, którego początki łączy się najczęściej z osobą Thomasa Hobbesa¹⁰⁴. Hobbes, znany dzisiaj przede wszystkim ze swojej kontraktualistycznej koncepcji

⁹⁹ Por. *ibidem*, s. 343.

¹⁰⁰ Por. Platon, *Państwo*, *op. cit.*, 562e, 564a, s. 272, 273; *idem*, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, 687e, 689a-c, 697b-c, s. 110, 112–113, 127.

¹⁰¹ „All my joys to this are folly,/ Naught so sweet as melancholy./ [...] All my griefs to this are jolly,/ Not so sad as melancholy”. R. Burton, *op. cit.*, t. 1, s. 11. Por. też. W. Tatar-kiewicz, *op. cit.*, s. 352 i nast.

¹⁰² Opieram się tutaj na definicjach F.A. von Hayeka, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 25–35. Na temat „prawdziwej wolności” realizującej się w ramach utopii patrz: J. Szacki, *op. cit.*, s. 42.

¹⁰³ Por. I. Terence, *op. cit.*, t. 1, s. 48.

¹⁰⁴ Por. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecki, Kraków 1994, s. 21.

państwa (i sprawiedliwości), był również moralnym relatywistą, jak i hedonistą, sprowadzającym wszelkie pobudki naszych działań do doznawania przykrości i przyjemności¹⁰⁵. W podobnym kierunku poszedł i inny angielski myśliciel – John Locke¹⁰⁶, a za nimi wszyscy bez mała zwolennicy koncepcji liberalnych, poczynając od Johna Stuarta Milla, a na Karlu Popperze i Johnie Rawlsie kończąc. Charakterystycznym znamięm nowoczesnego liberalizmu jest bowiem przekonanie, że nie istnieje żadne powszechne kryterium etycznego osądu i że zamiast niego mamy różnorodność konkurujących ze sobą wartości¹⁰⁷. Z pluralizmu tego wynika następnie twierdzenie o wartości wolności indywidualnej, gdyż – na co zwrócił uwagę już Hobbes, mówiąc o tym, że szczęście nie polega na spokoju umysłu, lecz jest wiecznym przechodzeniem od jednej przyjemności do drugiej¹⁰⁸ – wolność wewnętrzna, z uwagi na zniszczenie jej metafizycznych podstaw, staje się w istocie pustym pojęciem. Szczęście nie jest już teraz łączone z rozumnością, lecz raczej z wolnością i oznacza nic innego jak (negatywnie) brak jakiegokolwiek przymusu na drodze ku przyjemności lub (pozytywnie) władzę otrzymywania tego, co się chce. Jak słusznie zauważa Peter Berkowitz¹⁰⁹, liberalizm swój cel widzi nie w osiągnięciu doskonałości człowieczeństwa, lecz w promowaniu wolności. Odkąd identyfikowana ze szczęściem rozkosz¹¹⁰ została nową boginią ludzkości¹¹¹, niedopuszczalne stało się – jak to bywało dawniej – poświęcanie wolności indywidualnej w imię pełniejszej realizacji ludzkiej natury i kultury, lecz – wręcz odwrotnie – za normę uznano oskarżanie cywilizacji jako przeciwnika naturalnego pragnienia wolności (Rousseau)¹¹². To wolność indywidualna, a nie rozumność stanowi o istocie człowieka, stając się niezbywalnym atrybutem działającego podmio-

¹⁰⁵ Por. C. Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008, s. 180, 191; I. Terence, *op. cit.*, t. 2, s. 113, 119–122.

¹⁰⁶ Por. C. Wilson, *op. cit.*, s. 207, 210; I. Terence, *op. cit.*, t. 2, s. 266.

¹⁰⁷ Por. J. Gray, *op. cit.*, s. 53.

¹⁰⁸ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 54, 84–85.

¹⁰⁹ P. Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 2000, s. 4.

¹¹⁰ Por. Z. Freud, *op. cit.*, s. 249.

¹¹¹ O rozkoszy jako o bogu pisze niedwuznacznie Markiz de Sade (*Julietta. Powodzenie występku*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003, s. 73, 138), ta karykatura nowoczesnego nihilizmu.

¹¹² J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 212. Por. również J.W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, Kraków 2005, s. 70. Troska o wewnętrzną harmonię jest dla G. Bataille'a służalczą (G. Bataille, *Dziś i jutro*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 124).

tu, którego życie jest odtąd tylko i wyłącznie jego własnym projektem¹¹³. Nowoczesna jednostka nieskrępowana jest przez jakiekolwiek bezwarunkowe, normatywne czy wartościujące zobowiązania¹¹⁴; co więcej, jako że szczęście – wedle XIX-wiecznych indywidualistów i liberałów – leży w nieskrępowanym rozwoju własnej osobowości¹¹⁵, nowoczesna jednostka ma do tej wolności prawo. Absolutna wolność staje się wreszcie, jako nicość, jedyną właściwą rzeczywistością ludzką (Sartre) i z tej nicości, po odrzuceniu wszelkiej złej wiary, wyłania się „nasza nihilistyczna szansa” na wolność i emancypację (Vattimo)¹¹⁶. To krańcowe wyolbrzymienie liberalno-indywidualistycznych ideałów, skutkujące utożsamieniem szczęścia z nihilizmem i śpiewaniem peanów na cześć nicości, jest – jak sądzę – jedną z największych pomyłek w dziejach człowieka. Pomyłką szczególnie bolesną, bo wyzwającą tragiczną chorobę melancholii: epikurejskie uwolnienie od „przesądów” nie przyniosło bowiem spodziewanego spokoju, lecz poskutkowało jeszcze bardziej przerażającym lękiem niepewności i nieokreśloności¹¹⁷. Nadmierne pragnienie wolności skończyło swój lot tragicznym upadkiem w „smutek bez przyczyny” i „poczucie utraty bytu”¹¹⁸. Obraz nowoczesnego doświadczenia melancholii, przedstawiony w mistrzowskim literackim opisie Hoffmanna, jest doskonałym odwróceniem ładu codziennego życia mieszkańców wczesnonowoczesnej utopii, w której na melancholię po prostu nie było miejsca:

Pozwól, że cię zapytam bezpośrednio, uprzejmy czytelniku, czy były godziny, zaiste całe dni i tygodnie w twoim życiu, podczas których wszelkie twoje zwyczajne czynności stały się boleśnie odrażające [...] twe piersi wzruszone były niejasnym uczuciem, że owo szlachetne pragnienie przedmiotu przekraczającego wszelkie ziemskie przyjemności, musi gdzieś, kiedyś, być zaspokojone [...] to dążenie do czegoś nieznanego owłada tobą, gdziekolwiek tylko jesteś. [...] Wleczesz się tu i tam ze spuszczonym wzrokiem, niczym odrzucony załotnik i żadna z wielu różnych ludzkich aktywności nie daje ci ani radości, ani bólu, jak gdybyś już przestał należeć do tego świata¹¹⁹.

¹¹³ J.J. Rousseau, *op. cit.*, s. 154; Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 36.

¹¹⁴ Por. T. Pfau, *Beyond Liberal Utopia: Freedom as the Problem of Modernity*, „European Romantic Review” 2008, vol. 19, nr 2, s. 85.

¹¹⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 277.

¹¹⁶ J.P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007, s. 238; G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007, s. 25; *idem*, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 52.

¹¹⁷ Por. Z. Bauman, *op. cit.*, s. 51; H. Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, London–New York 2005, s. 25.

¹¹⁸ Oba te określenia są najbardziej powszechnymi definicjami nowoczesnej melancholii (H. Ferguson, *op. cit.*, s. 14).

¹¹⁹ Cyt. za: H. Ferguson, *op. cit.*, s. 25.

Antynomia, od której zacząłem swój wywód, znakomicie pasuje również do określenia minionych czasów „jesieni Renesansu”, gdy myślenie utopijne szczególnie się nasiliło. Również i owe czasy były, jak pisze William J. Bouwsma, „zarazem najlepszymi i najgorszymi z czasów”¹²⁰. I podobnie jak dzisiaj, trudno było wówczas jednoznacznie wskazać przyczynę tego wszechogarniającego smutku; historyk jednak z odległości wieków łatwo dostrzeże, że owa zmiana kulturowego nastroju leżała „w samej kulturze, mając konkretnie swe źródła w wolności, którą [ta kultura – D.N.] promowała”¹²¹. Królujący wszędzie nieporządek, wręcz chaos, w połączeniu z pamięcią niedawno zagubionego ładu i szczęścia, raju utraconego, wyzwalał marzenia o niezależnym, zarówno od tego, co minione, jak i od tego, co rzeczywiste, idealnym świecie utopii. „Przeszłość jest snem, przyszłość – ciemną chmurą, teraźniejszość tylko wiatrem” – pisał Pierre de Lancre w *Tableau o niestałości i zmienności wszystkich rzeczy* (1607)¹²². Utopia jest zjawiskiem sytuującym się zawsze gdzieś „pomiędzy” tym wszystkim, a więc – niczym najmniejsza częśćka w nieskończenie podzielonym cieple – sytuującym się, w zasadzie, nigdzie. Wyrasta ona ze znamionującej nowoczesnego ducha wolności wyobraźni, by w wymaginowanym świecie ideałów odbudować ów porządek, który w zmiennej rzeczywistości zatracił już rację swojego bytu. Utopia renesansowa zatem, nie będąc *sensu stricto* projektem politycznym, stanowi skuteczną, a być może nawet najskuteczniejszą – gdyż likwiduje przyczyny choroby u samych jej korzeni – terapię duszy, pozwalając jej, mimo braku zewnętrznych znaków, na odbudowanie wewnętrznej mapy porządku, tak by wyczuwszy właściwy wiatr, bezpiecznie mogła zawinąć do przystani. Utopia okazuje się być zatem szczęśliwym wewnętrznym żeglowaniem i odbudowaniem wolności wewnętrznej przez porządkowanie życia, który to rejs – mimo upływu czasu – możliwy jest do zastosowania również i dzisiaj, gdy inne środki na melancholię zawodzą.

We wszystkich tych utopiach, jak mieliśmy się okazję przekonać, wolność – pojęta jako swoboda i samowola, nowoczesny pęd do indywidualizacji i oryginalności – stanowi przeszkodę na drodze do szczęścia. Jest ona raczej zniewoleniem przez namiętności czy zewnętrzne pobudki niż panowaniem nad sobą i światem. Nie oznacza to jednak, że według utopijnego myślenia szczęście nie wymaga albo też nie zawiera w sobie żadnej wolności. Wręcz przeciwnie, lecz jest to wolność inna, rozumna. Wolność ta jest zawsze swego rodzaju podległością wobec nadrzędnych

¹²⁰ W.J. Bouwsma, *op. cit.*, s. 113.

¹²¹ *Ibidem*, s. 112.

¹²² Cyt. za: *ibidem*, s. 123.

norm i wartości – jest nią posłuszeństwo wymaganiom cnoty, wiedzy o naturze lub samemu Bogu.

Dzisiejszy świat zredukował pojęcie wolności do pierwszego jej aspektu i być może dlatego jest nieszczęśliwy. Odzyskanie jej drugiego pojęcia, niekoniecznie jako „uświadomionej konieczności”, pozwoli być może na odzyskanie utraconego szczęścia.

Bibliografia

- Andreae J.V., *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century*, tłum. E. Felix, New York 1916.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1995.
- Bacon F., *Eseje*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1959.
- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Wolność*, Kraków 1995.
- Berkowitz P., *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 2000.
- Bieńczyk M., *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2012.
- Blazer D.G., *The Age of Melancholy. „Major Depression” and its Social Origins*, New York–Hove 2005.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006.
- Bouwsma W.J., *The Wanning of the Renaissance 1550–1640*, New Haven–London 2002.
- Burton R., *The Anatomy of Melancholy*, New York 2001.
- Campanella T., *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Wrocław 1955.
- Comenius J.A., *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart*, tłum. C. Lut-zow, London 1905.
- Cyceron, *Katon Starszy o starości*, tłum. A. Twardecki, [w:] Cyceron, Plutarch, *Pochwała starości*, Warszawa 1996, s. 27–98.
- Davis J.C., *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516–1700*, New York 1983.
- Dawson D., *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York –Oxford 1992.
- Delumeau J., *Tajemnica Campanelli*, tłum. E. Burska, Warszawa 2011.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001.
- Ernst G., *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2003.

- Ernst G., *Tommaso Campanella. The Book and the Body of Nature*, tłum. D.L. Marshall, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2010.
- Ferguson H., *Melancholy and the Critique of Modernity. Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, London–New York 2005.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, [w:] Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967.
- Goethe J.W., *Cierpienia młodego Wertera*, tłum. F. Mirandola, Kraków 2005.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecki, Kraków 1994.
- Gregory B.S., *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge–Massachusetts–London 2012.
- Grendler P.F., *Utopia in Renaissance Italy: Doni's „New World”*, „Journal of the History of Ideas” 1965, vol. 26, nr 4, s. 479–494.
- Hayek F.A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Komeński, J. A., *Labirynt świata i raj serca*, Cieszyn 1914.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Kraków 2009.
- La Boetie E. de, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.
- Luther M., *Lectures on the Epistle to the Hebrews*, [w:] M. Luther, *Early Theological Writings*, tłum. J.A. Atkinson, Louisville, Kentucky 2006.
- Manuel F.E., Manuel F.P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge–Massachusetts 1997.
- McKnight S., *The Religious Foundations of Francis Bacon Thought*, Columbia–London 2006.
- Mill J.S., *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, [w:] J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 2006, s. 93–227.
- Montaigne M., *Pisma*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 1–5, Kraków 1917.
- More T., *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Lublin 1993.
- Nowakowski D., 500 lat „Pochwały głupoty”. Dzieło – recepcja – inspiracje, „Avant-Plus” 2011 (numer specjalny), s. 269–288.
- Nowakowski D., *Kobieta jako źródło miłosnej melancholii. „The Anatomy of Melancholy” Roberta Burtona*, „Kronos” 2016, nr 1, s. 250–267.
- Nowakowski D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta UniversitatisLodziensis” 2010, nr 23, s. 61–88.
- Petrarka F., *Familiarium rerum*, tłum. K. Morawski, [w:] F. Petrarka, *Wybór pism*, Biblioteka Narodowa, ser. 2, nr 206, Wrocław 1982, s. 190–263.
- Pfau T., *Beyond Liberal Utopia: Freedom as the Problem of Modernity*, „European Romantic Review” 2008, vol. 19, nr 2, s. 83–103.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Popkin R., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York 2003.

- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 111–135.
- Sade Markiz de, *Julietta. Powodzenie występku*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003.
- Sartre J.P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Schreiner S.E., *Are You Alone Wise? The Search for Certainty In the Early Modern Era*, New York 2011.
- Skinner Q., *Visions of Politics*, t. 2, Cambridge 2002.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 1970.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2012.
- Terence I., *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, t. 1–2, New York 2007–2008.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.
- Wilson C., *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008.
- Windelband W., *Platon*, tłum. S. Bouffał, Warszawa 1902.