

Dariusz Trzeźniowski

Rodzina w utopiach

Prace Polonistyczne / Studies in Polish Literature 61/2, 119-129

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dariusz Trzeźniowski

RODZINA W UTOPIACH

W utopiach klasycznych, od Platona do Rousseau i Krasickiego, rodzina wydawała się anachronizmem. Pojmowano ją jako twór historii, konstrukt uwarunkowany przez czas. Utopijna wizja doskonałej rzeczywistości tworzyła ideał ponadhistoryczny, „wyzwalała człowieka od historycznego działania”¹. Przynosiła obraz swoistego raj u odzyskanego, porządku będącego zaprzeczeniem świata, w którym przyszło żyć jej autorom². Dlatego też zasadniczym układem odniesienia dla człowieka nie było już tak dobrze znane, uformowane na patriarchalnych zasadach małżeństwo, lecz wspólnota, zbiorowość. Rodzina ponadto wydawała się gwarantem własności prywatnej, głównego źródła wszelkiego zła, zatem strażnikiem egoizmu i izolacjonizmu grupowego. Pisał Tomasz Morus: „jak długo istnieć będzie własność prywatna, nie ma żadnej nadziei przywrócenia organizmowi społecznemu trwałego zdrowia i sił”³. Zatem już Platon likwidował w swym *Państwie* rodzinę jako twór zbyteczny, nawet szkodliwy. U Campanelli mieszkańcy *Miasta słońca* mają wspólne domy i sypialnie, które zmieniać muszą co sześć miesięcy, by nie przywiązywać się nadmiernie do miejsc i osób. Morus podkreślał, iż wszyscy obywatele doskonałego państwa „stanowią jakby jedną rodzinę”⁴. Generalnie utopiści byli zdania, że energia i czas poświęcane rodzinie powinny być wykorzystane inaczej.

Dzięki osłabieniu czy rozbiciu więzi rodzinnych człowiek zyskiwałby wolność już od narodzin. Rodzina to przecież nierówność płci, nierzadko niewolnictwo kobiety. W uto-

Dariusz Trzeźniowski (ur. 1961) – doktor habilitowany, kierownik Zakładu Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski w Instytucie Filologii Polskiej UMCS w Lublinie; z UMCS związany od 1985 roku. W l. 1991–1994 przebywał na kontrakcie w Université de Nancy; stopień naukowy doktora habilitowanego uzyskał w 2006 roku na podstawie książki *W stronę człowieka. Biblia w literaturze polskiej (1863–1918)*. Pod jego redakcją (współ z Janiną Szcześniak) ukazały się: *Modernistyczny wizerunek człowieka* (2001) oraz *Peregrynacje do źródeł. Twórczość pisarzy ubelszczyzny od połowy XIX wieku po współczesność* (2006). Publikował w tomach zbiorowych wydawanych w kraju (Warszawie, Krakowie, Toruniu) i za granicą (w Paryżu) oraz w „Pamiętniku Literackim”.

¹ J. Trybusiewicz, *W poszukiwaniu państwa słońca*, Warszawa 1977, s. 49.

² J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 32–37.

³ T. More (Morus), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 53.

⁴ *Ibidem*, s. 81.

piach, jak podkreślał Aleksander Świętochowski, kobieta „wraz z innymi środkami produkcji przestaje [...] być własnością mężczyzny, wraz z innymi nierównościami społecznymi zostaje zniesione jej uposledzenie”⁵. Kobieta odbiera więc takie samo wykształcenie jak mężczyzna i może pełnić jego rolę w grupie. Platon postępując się cokolwiek konsternującym porównaniem przekonuje, iż dobrze ułożona suka myśliwska może być równie użyteczna jak pies⁶. Kobiety w *Mieście Słońca* Campanelli mogą być wojownikami i władcami. W *Utopii* Morusa pełnią również zaszczytną funkcję kapłanek (choć jedynie wdowy w podeszłym wieku). Starcy pospołu z „matronami sędziwymi”⁷ strzegą porządku i obyczajności w doskonałym państwie Krasickiego⁸.

Dzięki rozbiciu rodziny w jej tradycyjnej postaci można kierować się w życiu uczuciem, które decyduje o emocjonalnych wyborach. Małżeństwo przestawało być „zwykłą umową handlową”⁹; by do niego doszło, „miłość musi być wzajemna”¹⁰, głęboki związek zrodzi się z „harmonii serc”¹¹, podkreśla Rousseau. Utopie ogłaszają koniec małżeństw z rozsądku, obwarowanych społecznymi (i majątkowymi) przesadami i znacznie poszerzają obszar swobody seksualnej. Kobiety, jak pisał Platon, należą do wszystkich. Jeszcze Rzecki w *Lalce* postrzegając socjalizm w kategoriach tradycyjnej utopii, pojmował ideę nowego świata jako wspólnotę erotyczną. Trzeba podkreślić wszakże, iż utopie są dalekie od libertyńskich skrajności. Grzechy, w tym także rozwiązłość, jak podkreślał Morus, są zawsze wynikiem głupoty, egoizmu, zepsucia. Bliskość natury daje człowiekowi szansę życia w cnocie. W związkach małżeńskich, jeżeli takowe pozostały, należy prowadzić się statecznie i przyzwoicie. „Rozpustnik zatracca poszanowanie godności własnej”¹², podkreśla Bacon. Rousseau pochwała wstrzemięźliwość seksualną i skromność. Cudzołożników trzeba surowo upominać, zaś recydywistów karać nawet, jak chciałby Morus, śmiercią. Ponadto generalnie utopie (nowożytnie, siłą rzeczy nie sposób tego znaleźć u Platona...) piętnują związki homoseksualne.

W doskonałym świecie miłość (małżeńska i pozamałżeńska) wyrażać się ma „raczej w przyjaźni niż w zmysłowym pożądaniu”¹³. Zresztą stosowne służby utopijne posiadają prawo do kontroli zachowań seksualnych ludzi. U Morusa kobieta musi mieć 18 lat, męż-

⁵ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 331.

⁶ Zob.: Platon, *Państwo*, przeł., wstęp, objaśn. W. Witwicki, t. 1, Wrocław 1994, s. 217.

⁷ I. Krasicki, *Mikolaja Doświadczynskiego przypadki*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław 1973, s. 131.

⁸ Pewnym wyjątkiem pozostają koncepcje największego chyba tradycjonalisty spośród utopistów, Jana Jakuba Rousseau, który pisze: „[...] całe wychowanie kobiet winno mieć na względzie męczyznę i jego potrzeby. Podobać się mężczyźnie, być dla niego pożyteczną, zyskiwać jego miłość i szacunek, [...] uczynić mu życie słodkim i przyjemnym – oto obowiązki kobiety po wsze czasy” (*idem, Emil, czyli o wychowaniu*, do druku przygot. F. Wnorowski, wstęp i kom. J. Legowicz, przeł. W. Husarski, t. 2, Wrocław 1955, s. 231).

⁹ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, [w:] *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, wstęp J. Szacki, Warszawa 1995, s. 63.

¹⁰ *Ibidem*, s. 10.

¹¹ *Ibidem*, s. 312.

¹² F. Bacon, *op. cit.*, s. 64.

¹³ T. Campanella, *Miasto stołeca*, przeł. L i R. Brandwajnowie, Warszawa 1994, s. 25.

czynna 22, gdy rozpoczynają współżycie (u Campanelli: 19 i 21). Platon w przypadku mężczyzny przesuwa próg, nie tyle może inicjacji, co prokreacji na rok 30. Wynika to z faktu, że mężczyźni powinni myśleć o ojcostwie dopiero, gdy minie ich „szczytowy okres sprawności w bieganiu”¹⁴. Utopijny sport zatem okazuje się ważniejszy niż utopijna rodzina...

Wynika to wszystko z faktu, że utopijny erotyzm przestaje być wartością samą w sobie. Morus bagatelizuje rozkosz fizyczną, przypisując jej najwyżej uzasadnienia fizjologiczne czy atawistyczne: „doznajemy miłego uczucia, gdy wydalamy z ciała nadmiar substancji, np. przy wypróżnieniach, przy płodzeniu dzieci lub wtedy, gdy odczuwamy swędzenie sprawiamy sobie ulgę przez tarcie lub drapanie”¹⁵. Seks w utopiach spełnia głównie funkcję prokreacyjną i pełni służebną rolę w hodowli nowego człowieka. Dlatego też wszyscy powinni ten zaszczytny obowiązek wypełniać. Platon sugerował nakładanie kar dla mężczyzn stanu wolnego, którzy przekroczyli 35 lat. Jak pisał Campanella: „Miłość ma pieczę przede wszystkim nad rodzeniem dzieci i nad tym, aby związek kobiety i mężczyzny wydał jak najlepsze potomstwo”¹⁶. Stąd właściwy dobór partnerów-rodziców zapewni grupie najlepiej uformowane biologicznie dzieci, kochankowie winni się uzupełniać. I tak mędracy winni płodzić potomstwo z kobietami „żywego usposobienia, ruchliwymi i ładnymi”. Mężczyźni „bystrzy, żywi, niespokojni i gwałtowni” z kobietami „ociężałymi i łagodnymi z natury”¹⁷, grubi z chudymi, i na odwrót. Platon przewidywał w tym względzie komplikacje i osobiste upodobania, więc proponował, iżby o związku decydowało po prostu losowanie.

I wreszcie tradycyjna rodzina oznacza dla utopistów złe, bo niekontrolowane wychowanie dzieci. Najlepiej byłoby, sugeruje Platon, gdyby dzieci w ogóle nie znały rodziców, wychowywane w instytucjach ku temu powołanych. Ideał utopijny dla Rousseau to sierota. Morus sugerował, że rodziny wielodzietne powinny dzielić się swym potomstwem z tymi uboższymi w dzieci. Matki mają prawo zajmować się swym potomstwem, co sugerowali Campanella i Rousseau, w okresie karmienia, potem rolę wychowawców spełniać powinny siły do tego dobrze przygotowane. Jak podkreślał Campanella „osoby prywatne źle płodzą i źle wychowują, po większej części deprawując swoje potomstwo na zgubę kraju”¹⁸. Nawet Krasicki w *Mikołaju Doświadczynskim* nie przekreślał rodziny (nie akceptując też zresztą, podobnie jak Morus czy Rousseau, rozwodów), odbierał jej zadania wychowawcze; zadaniem szkoły jest korygowanie błędów rodziców, skłonnych do nadmiernego rozpieszczania dzieci: „Pieszczoty nieznacznie wprawują w upór i dobre o sobie rozumienie; stąd krnąbrność, stąd odraza do pracy, stąd hardość roście”¹⁹. To szkoła zatem ma precyzyjnie zdefiniować wartości moralne i nauczyć postaw altruistycznych. Mędracy (wychowawcy, filozofowie, starcy) mogą formować dziecko dając mu najlepsze z możliwych wykształcenie, przygotowując je do zajęcia określonego miejsca w grupie.

¹⁴ Platon, *op. cit.*, s. 232.

¹⁵ T. More, *op. cit.*, s. 95–96.

¹⁶ T. Campanella, *op. cit.*, s. 25.

¹⁷ *Ibidem*, s. 42.

¹⁸ *Ibidem*, s. 44.

¹⁹ I. Krasicki, *op. cit.*, 121.

Utopiści więc bez żalu żegnali się z tradycyjnym modelem rodziny, traktując tę obyczajową rewolucję jako naturalną konieczność. Aleksander Świętochowski podsumowywał: „Nie jest to zbурzenie instytucji potrzebnej, lecz bezużytecznej”²⁰.

Klasyczne utopie były przede wszystkim projekcją ideału, zapisanym marzeniem o ładzie doskonałym. Były konstruktami fantastycznymi, zrodzonymi w umysłach idealistów-filozofów. Były książkową ideą. Zmiana, jaka nastąpiła w wieku XIX oznaczała przesunięcie utopii w przestrzeń historyczną. Mesjanizm romantyczny oznaczał oczekiwanie na realizację Królestwa Sprawiedliwości Bożej na ziemi, socjalizm utopijny przewidywał jakąś nową postać porządku społecznego, ideał altruistycznego ładu moralnego zarysował się w myśli pozytywistów. Myślowa formacja XIX wieku oznaczałaby zatem oczekiwanie na bezpośrednią ingerencję Stwórcy, stopniowe dojrzewanie ludzkiej zbiorowości, wsłuchującej się w głos filozofów i nauczycieli, do moralnego ideału²¹. XI-X-wieczność utopijna oznaczałaby fascynację rewolucją i jednocześnie niechęć do gwałtownych metod działania, co uznać należy za efekt traumatycznej pamięci rewolucji francuskiej.

Nowoczesne utopie, powstające od 2. połowy XIX wieku mają odmienny charakter. Szybko zmieniający się, na płaszczyźnie naukowej i technicznej, świat otworzył przed utopiami, jak nigdy dotąd, szansę szybkiej realizacji. Utopia popychać zaczęła do działania, współkształtując na równi z ideologią wyobraźnię społeczną i wskazując cel zbiorowego wysiłku²². Wizja zbiorowości ludzi szczęśliwych żyjących w świecie na nowo uporządkowanym nabierać zaczęła charakteru praktycznego celu. Karol Marks dystansując się wobec socjalizmu utopijnego (choć oczywiście wiele mu myślowo zawdzięczał), stawiał na rewolucyjną pragmatykę swojej wizji. Świadomość ludzką poruszała idea możliwego do wypracowania sprawiedliwego, kolektywnego ładu. Znalazło to swój wyraz w literackich opracowaniach projektów utopijnych, w porządku socjalizmu państwowego Bellamy'ego czy anarchicznego Morrisa²³.

Z drugiej strony nowoczesna utopia zaczęła budzić lęk. Nie był to już tradycyjny strach przed rewolucją, co przed rewolucyjnymi konsekwencjami, przed porządkiem wypracowanym przez rewolucję. Katastroficzne nastroje końca XIX wieku, o czym przekonuje Justyna Miklaszewska, w istotnym stopniu były prowokowane przez ideę nowego kolektywu, redukującego granice wolności samodzielnej jednostki. Myślowi spadkobiercy Fryderyka Nietzschego (socjologów tłumu, Dostojewskiego) przestrzegali przez cywilizacyjnym regresem, powrotem do stanu pierwotnego prymitywu, bezmyślnego mrowiska. Modernistyczni indywidualiści podkreślali, iż niezależność jednostki jest podstawowym gwarantem cywilizacji ludzkiej. Społeczeństwa zaś radykalnie przebudować się nie da, jest tworem z natury złym; Lord Tedwen, bohater *Starej Ziemi* Żuławskiego, pod wieloma względami *porte-parole* autora, wygłasza deklarację:

²⁰ A. Świętochowski, *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa 1910, s. 331.

²¹ Zob. omówienie J. Miklaszewskiej, *Antyutopia w literaturze Młodej Polski*, Wrocław 1988, s. 31-44.

²² Zob.: P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, [w:] *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris 1986.

²³ Zob.: J. Miklaszewska, *op. cit.*, s. 44-55.

Wszelka utopia [...] utopia na zawsze pozostanie: dopóki roi się po książkach, buduje się gmach z kart nie dbając o prawo ciężkości, ale z chwilą gdy się rękę do dzieła przyłoży, widzi się nowe zło, które na miejscu dawnego, usuniętego powstaje. [...] W końcu to obojętne, czy władca lud czy tyran, mędrzy wybrani czy szalona gromada krzykaczy: zawsze ktoś jest uciśniony, zawsze komuś jest źle, zawsze jakaś krzywda się dzieje. Ktoś zawsze musi cierpieć.²⁴

Nie sposób wszakże zamknąć złożoności pejzażu modernistycznych utopii w antynomii: pochwała szczęśliwej zbiorowości i dramatyczna obrona niezależności człowieka. Refleksja twórców zmierza do znalezienia kompromisu między kolektywizmem i indywidualizmem, cywilizacją i naturą, rozumem i emocjami. Podobnie zatarciu ulega granica między utopią i antyutopią, u progu nowoczesności powstają przede wszystkim twory hybrydyczne – utopie z elementami antyutopii, antyutopie z utopijnymi wkładkami; w wielu przypadkach wszystko zależało od punktu widzenia, wyznawanej hierarchii wartości, wyobrażeń szczęścia²⁵.

Trzeba podkreślić, iż stosunek nowoczesnych wizji utopijnych do rodziny niczym nie różni się od klasycznego projektu. Nie istnieje rodzina w tradycyjnym sensie, nowa postać wspólnoty przekracza związki rodzinne. W utopii czasu przeszłego²⁶ u Tetmajera w *Na skalnym Podhalu* i w *Legendzie Tatr* grupą doskonałą, podziwianą z perspektywy zmęczonego cywilizacją literata, pozostają zmityzowani zbójnicy. Przekraczający prawa ludzkie i boskie są dziećmi natury, uosobieniem witalnej siły, pasji życia, spełniającej się poza dobrem i złem. I co ciekawe, to z nimi sympatyzuje sam Chrystus wędrujący po ziemi ze świętym Pietrempawłem. Zbójnicy to męska wspólnota, wyłamująca się w patriarchalnego porządku wsi; zbójnicy kobiety należały do rzadkości. Zdrada ideału grupy jest niewybaczalna, małżeństwo Janosika z Maryną (*Legenda Tatr*) doprowadziło go wprost do śmierci. U Wacława Berenta w *Żywych kamieniach* znaleźć można ponadrodzinną utopię zakonu; to franciszkanie, choć także przeciw goliardzi. Wspólnotą bez kobiet pozostaje falanster Franka Rakoczego w powieści Orkana *W roztokach*; narzeczona utopisty nie potrafiła zrozumieć jego idei, podobnie zresztą jak cała, tkwiąca w patriarchalnych uprzedzeniach, wieś. Męskocentryczny charakter wykazuje wspólnota Turowego Rogu w *Nietocie* Tadeusza Micińskiego. Pojawiają się też utopie feministyczne, wspólnotę bez mężczyzn tworzą wyrzekające się grzechu upadłe kobiety w majątku Bodzanty (*Dzieje grzechu Żeromskiego*). Jakaś forma kobiecego kolektywu, upodrzedniającego rolę mężczyzny, budowana jest w porewolucyjnym świecie w *Duchach* Świętochowskiego (obraz *Burza*); jest to próba twórczego powrotu do szczęśliwego niegdyś matriarchatu (z obrazu *Moronowie*).

Te utopijne społeczności mają jedną zasadniczą słabość: ekskluzywizm. Ideał realizować się może w obrębie wąskiej grupy. Próby wyjścia poza jej granice są praktycznie nie-

²⁴ J. Żuławski, *Stara Ziemia*, Kraków 1979, s. 136–37.

²⁵ Zob.: J. Pieszczechowicz, *Utopie*, [w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*, pod red. A. Brodzkiej, Wrocław 1992. Na płynną granicę między utopią i antyutopią wskazuje J. Szacki (*op. cit.*, s. 196): „utopia może przeobrazić się w negatywną utopię, eutopia w dystopię, jeżeli podejść do niej z innym systemem wartości, z innymi aspiracjami, interesami, potrzebami, gustami”.

²⁶ Termin zaproponowany przez J. Szackiego (*op. cit.*); podobnie – utopia zakonu.

możliwe. Ten mały kolektyw nie wytrzymał konfrontacji z niechętnym utopii światem. Zniknął bezpowrotnie świat zbójników, zakonne (w szerokim sensie tego słowa) wspólnoty średniowiecza zmieniły już dawno swój charakter, łagodny i pacyfistyczny matriarchat okazał się ślepą uliczką historii, zniszczony przez męskich wojowników. Feministyczna utopia czasu przyszłego okazuje się jedynie jeszcze jedną z postaci zbiorowego więzienia, tworząc podstawę totalitarnej ideologii. Falanster Bodzanty był tylko nietrwałym, podszytym erotyzmem, kaprysem mężczyzny. Rzeczpospolita Słoneczna Langego wymaga od każdego człowieka przejścia w byt pozacielesny, co okazuje się perspektywą mało zachęcającą dla wszystkich obcych. Wojny, jakie utopia musi toczyć z sąsiadami, choć w tym wypadku zwycięskie, nie przynoszą poszerzenia jej granic.

Dlatego też pojawiają się ekspansywni utopiści, którzy nie chcą zamykać swej idei w ramach wąskiej grupy, działają perswazyjnie z zamiarem hurtowej przemiany całego świata. Im również przeszkadza rodzina. Tomasz Judym czy Stasia Bozowska Żeromskiego są przekonani, że misja wyklucza się z filisterskim szczęściem rodzinnym. Na drodze do realizacji utopii odrodzonego Izraela mesjaszowi żydowskiemu Sabatajowi Cwi stoi żona, piękna Sara, która, budząc zmysłowe pożądanie, osłabia duchową moc mężczyzny. Marek-Zwycięzca nie chce wiązać się z Ihezal, poświęcając swe życie misji, osobodzeniu selenitów. Małżeństwa nie wyrzeka się co prawda Ryszard Nienaski z *Walki z szatanem*, ale żona jest jedynie dalekim tłem jego utopijnej działalności; ani mu specjalnie pomaga, ani też przeszkadza²⁷.

Wszystkie kłęski utopistów mają swe źródło w tępych oporze społeczeństwa, niegotowe go na przyjęcie ideału. Dlatego też reformatorzy dochodzą do przekonania, że skuteczną rewolucję należy rozpocząć od przemiany wewnętrznej pojedynczego człowieka. Jego introwertyczne spojrzenie w głąb siebie, któremu rodzina, rzecz jasna, może stać jedynie na przeszkodzie, będzie pierwszym krokiem duchowego odrodzenia. Podkreślał Świętochowski, iż do tej pory „człowiek rozkradziony został przez ludzkość, przez narody, państwa, religie, partie, rodziny”²⁸, teraz powinien stać się miarą świata, jedynym układem odniesienia. Pisarz był przekonany, że socjalizm nie jest ostatnim wyrazem myśli utopijnej, że kiedyś „królem świata będzie każdy człowiek”²⁹. Autorzy przełomu XIX i XX wieku nie wierzyli w szybką realizację ideału społeczeństwa indywidualuów, ze sceptycyzmem patrzyli na rewolucyjne przyspieszenia, które więcej zła społecznego wyrządzały, niż pożytku. Duchowy ewolucjonizm Świętochowskiego, lucyferyzm chrystusowy Micińskiego, neomesjanizm Górskiego i Lutostawskiego, klerkowski indywidualizm Irzykowskiego, wyrażona w języku groteski refleksja Lemańskiego, zakładały dopiero początek długiej drogi, której celem stałaby się ludzkość na nowo uporządkowana, w myśl zasady „utopii samorealizacji”³⁰.

²⁷ Choć S. Adamczewski (*Sztuka pisarska Żeromskiego*, Kraków 1949, s. 67) jest zdania, że Xenia Granowska stała się bezpośrednią przyczyną upadku męża, T. Sobieraj (*Heroizm i antynomie nowoczesności. Wokół światopoglądu Stefana Żeromskiego*, [w:] *Światy Stefana Żeromskiego*, pod red. M. J. Olszewskiej i G. P. Bąbiaka, Warszawa 2005, s. 417) ostrożniej już skonstatował istnienie antynomicznego napięcia w biografii bohatera: między „pasją naprawiania zła, rozsiewanego przez szatana oraz pociągu do urody życia”.

²⁸ A. Świętochowski, *Duchy*, cz. VI, Warszawa 1909, s. 408.

²⁹ *Idem*, *Utopie...*, s. 346.

³⁰ Termin J. Szackiego, *op. cit.*, s. 218–228.

W żaden lepszy ład na ziemi nie wierzył konsekwentny katastrofista – Jerzy Żuławski. Jego utopie mają charakter jednoznacznie indywidualistyczny i eskapistyczny. Zbawienie może stać się udziałem wyłącznie jednostki, przekraczającej granice niezdołnej do rewitalizacji cywilizacji (w tym także rodziny). Projekt nowej cywilizacji z *Grodu słońca* kończy się klęską Bohatera i zapowiedzią dyktatorskich, jeśli nie wprost totalitarnych rządów Wodza. Zaś proces duchowego zbawienia objąć może wyłącznie mężczyzn. Na drogę do nirwanicznej proajczyzny wschodni mędrzec Nyanatiloka ze *Starej Ziemi* zabiera jedynie swego przyjaciela Jacka, tworząc mizoginiczną barierę: „kobiety nie mogą dostać łaski wiedzy”, gdyż „kobieta nie ma duszy...”³¹.

Pesymistyczna refleksja utopistów z przełomu XIX i XX wieku zaczęła stopniowo skłaniać do przekonania, że przekreślenie rodziny w projekcie nowego świata jest jakimś rodzajem pułapki. Klasyczne utopie, jak wiadomo, zakładały przyrodzoną dobroć ludzkiej natury. Wystarczyło stworzyć człowiekowi właściwe warunki, by przypomniał sobie, iż jest dzieckiem Bożym. Zło brało się z nawyków, także formowanych w procesie złego wychowania rodzinnego. Modernizm na nowo definiował człowieka jako istotę nie w pełni poznawalną, tajemniczą dla samej siebie, mroczną, noszącą wewnętrzne piekło. „Ja to ktoś inny” pisał Rimbaud, tajemniczy On jest składnikiem osobowości człowieka u Maupassanta, Mr Hyde to dopełnienie świadomego portretu bohatera w opowiadaniu Stevenson. Człowiek jest dobrem i złem, twierdzili moderniści, zbudowany pozostaje z manichejskich pierwiastków. Dwa łabędzie, biały i czarny, w parku Bodzanty określają dwie strony ludzkiej natury. Konsekwencją odkrycia stał się strach człowieka przed samym sobą, demonami własnego wnętrza. Joe z *Wampira* Reymonta, idąc tą samą drogą samozbawienia co Nyanatiloka, jedynie oszalał. I co ciekawe, zobaczono (Maupassant) sposoby terapii właśnie w małżeństwie, czyli stałej, codziennej obecności drugiego, najlepiej jeszcze kochającego człowieka. Pojawiła się nieśmiało jeszcze zarysowana alternatywa: małżeństwo albo obłąd.

Zauważali ponadto utopiści, iż likwidacja rodziny prowadzić może do nieokiełznanego erotyzmu. Wolność skłania do libertynizmu w najbardziej skrywanych przez tabu kulturowe odsłonach. Erotyzm stymulowany przez krwawe opowieści o zbrodniach okazywał się podstawą projektu utopijnego Bodzanty. Ewa Pobratyńska, wyzwolona od rodziny, zostaje wulgarną i zadowoloną z siebie ulicznicą w Krakowie i Kielcach. Dumna i nietykalna, jak by się mogło wydawać, księżniczka Ihezal ze *Starej Ziemi, femme fatale* z męskich wyobrażeń, okazuje się skrywaną masochistką

Nagła noc ogarnęła jej głowę, żar w ustach i krtani, ból – jakiś potworny, nieludzki, straszliwy ból, który skręca jej mięśnie i wnętrzności, ból tak ohydny, że aż do dzikiej rozkoszy podobny...³²

Księżycowi tubylcy, szernowie, którzy stworzyli wysokorozwiniętą i przy tym moralnie nihilistyczną cywilizację, bez planu i wyraźnego celu zapładniają wszystkie możliwe istoty żywe, by następnie gardzić swym potomstwem.

³¹ J. Żuławski, *Stara Ziemia...*, s. 249.

³² J. Żuławski, *Zwycięzca*, Kraków 1987, s. 247.

Erotyzm bez granic daje w efekcie poczucie przesytu. Szernowie nie znajdują już żadnej przyjemności w seksie, może poza satysfakcją zadawania bólu. Sławny skrzypek Sarato ze *Starej Ziemi* ucieka przed cywilizacją (i kobietami, zwłaszcza jedną – piękną śpiewaczką Adą) do buddyjskiego klasztoru na Sri Lance; przystojny Marek jeszcze dalej – na Księżyc; uczony Jacek najdalej jak można – w przestrzeń nirwaniczną. Kobiety z dworu Bohatera z *Grodu słońca* nadspodziewanie spokojnie przyjmują wiadomość o jego upadku i śmierci. Rozbawienie libertyńskiej Filistynii w *Oferze królowny* Lemanskiego, doprowadzone do niewybrednych skrajności, budzi jedynie zażenowanie.

Utopia niejednokrotnie ma kształt, charakter haremu, w którym mężczyzna narzuca kobiecie swoją wolę, czy raczej kobieta bez buntu ją przyjmuje. Przy czym zauważyć wypada, że jednostronną przyjemność z tego stanu rzeczy ma najwyżej (choć nie zawsze) mężczyzna. Raczej nie sposób dostrzec znaków szczególnej rozkoszy u dziewcząt z dworu króla Gwoździka z *Ofiary królowny*, które siedząc na kolanach rozbawionego władcy, doświadczając jego pieśczoł, raz bledną, raz czerwienieją. Już jednak król konkurencyjnego królestwa – Ćwieczek – choć także ma swój harem (zalenieni urzędnicy za karę musieli oddawać mu swoje kobiety), upodobanie znajduje jedynie w piłowaniu paznokci u nóg... Harem Bohatera w *Grodzie słońca* jest wyraźnie smutny, mimo głośnych deklaracji szczęścia; zapewnienia miłości i oddania żon przypominają wyraźnie wyuczne role. Mężczyzna w utopiach, władca haremu, decyduje o wszystkim, także o losie swoich kobiet. Bohater wysłał żony w świat, by tam poszukały na nowo swojego szczęścia. Tomasz – księżycoy patriarcha z *Na srebrnym globie* zabija jedną ze swych żon w chwili kaprysu, nie widząc w tym nic niestosownego.

Dawne Państwo Słońca z utopii Campanelli musiało upaść, jak przekonuje Lange, z powodu „rozluźnienia ducha i obyczajów”³³. W człowieku, pozbawionym zewnętrznych hamulców moralnych wcześniej czy później górę biorą niskie namiętności, budzi się jego biologiczna natura:

Jest w nas człowiek zewnętrzny, mało co różny od zwierzęcia, wieczny ludożerca [...] oraz człowiek wewnętrzny, jego duch nieśmiertelny, jego Jaźń wiekuista – nieraz zupełnie obcy tej gruboskórnej powłoce, w której duch mieszka.³⁴

Realizacja projektów utopijnych, które nie uwzględniają przyrodzonej niedoskonałości ludzkiej natury, zmierzać muszą w stronę najpierw anarchii, rozpadu wszelkich form zbiorowego życia, wreszcie, później – regresu do postaci prymitywnego barbarzyństwa. Nowy ład powstać może, przekonuje Lange, na bazie gnostyckiego marzenia o życiu poza ciałem.

Ponadto, zauważają pisarze, utopie zamiast wyzwolić kobietę, wtłoczyły ją w jeszcze bardziej ograniczające ramy neo-patriarchatu. Marta z *Na srebrnym globie*, jedyna kobieta zabrana z Ziemi w celach prokreacyjnych nowej ludzkości, nie decyduje o niczym. Jan i Piotr, dwaj pozostali przy życiu mężczyźni, rywalizują o nią bez pytania jej o zdanie; gdy

³³ A. Lange, *Miranda*, Kraków 2002, s. 41.

³⁴ *Ibidem*, s. 43.

Jan wspaniałomyślnie rezygnuje z walki czy losowania, Marta staje się własnością Piotra, niekochanego, nawet pogardzanego, by z pokorą znosić swój los:

- Czy chcesz mnie bić, Piotrze? – zapytała Marta [...] takim głosem, jakby mówiła: Czy chcesz napić się wody?
- Tak, będę cię bił, tłukił, mordował, aż... aż...
- Dobrze, bij mnie Piotrze...³⁵

I akceptując naturalną, jak się jej wydawało rolę kobiety niewolnicy, namawia swego syna do kontynuacji tak właśnie pomyślanego patriarchyatu: „będziesz je [siostry-żony] bił, kochał, drapał, pieścił, wszystko, co ci się spodoba! A one będą cię słuchały i pracowały za ciebie [...]”³⁶. Większe znaczenie przypisał Lange kobietom w Rzeczypospolitej Słonecznej. Widmo kobiety wydaje się mieć więcej praw niż jej ciało (widma raczej nie można bić, drapać i pieścić). I tak, gdy Dajmanati zakochała się w przybyszu z innego świata, przemysliwać począła nad możliwością rozwodu z niekochanym już, słonecznym, pierwszym swym mężem. Niemniej nie opuściły jej wątpliwości moralne. W rezultacie zamiast powtórnego małżeństwa, decyduje się na ofiarę własnego życia, która ma uświęcić utopijny porządek kraju. Woli zostać Chrystusem Słońcogrodu, niż dać upust niskim, jak mogłoby się jej wydawać, namiętnościom. Wyzwolenie zatem, jakiego doświadcza kobieta w utopii, okazuje się głównie wyzwoleniem od kobiecości...

I wreszcie zwracają pisarze uwagę na smutne dzieciństwo mieszkańców wysp szczęśliwych. Dzieci pozbawiane są intymności, miłości, prawa do radości życia. Szybko dorzewają (starzej się, umierają) na księżycu Żuławskiego. Smutne dzieciństwo wspomina ćwiczek Lemańskiego – Tutkwi, zwyczajny, tuzinkowy, posłuszny, wychowany w zbiorowym bucie. Lange odbiera dzieciom naturalne prawo do buntu. Inicjacja w Rzeczypospolitej Słonecznej oznacza pozbycia się ciała, zatem wszelkich skłonności rewolucyjno-anarchistycznych. Dlatego młodzież ucieka się niekiedy do kontestacji, zakłada nieformalne, zbuntowane grupy żyjące poza utopijnym światem. Dzieci nowoczesnych utopii najpełniej uświadamiają sobie ulomność pozornie idealnego świata.

Utopie przełomu XIX i XX wieku zajmują wobec rodziny ambiwalentny stosunek. Autorzy z jednej strony podkreślają, że proces doskonalenia wewnętrznego, jaki przejść musi człowiek wypracowując nowy ład na ziemi, wymaga introspekcji i samotności; rodzina, małżeństwo bywa tu przeszkodą czy zbyt dużym ograniczeniem. Zauważają jednak także, iż egocentryzm prowadzić może człowieka poza rzeczywistość, w stronę mniej lub bardziej wymagowanej duchowej ojczyzny, lub po prostu w obłąd. Przekreślenie rodziny oznaczać też może powrót do atawistycznej, plemiennej wspólnoty, degradującej jednostkę (najczęściej kobietę, choć w projektach feministycznych rolę upodrzedzoną otrzymuje słaby mężczyzna). Poza rodziną, zakładającą, przynajmniej do pewnego stopnia, moralną dyscyplinę i samoograniczenie, głos dominujący zyskuje ciało i jego hedo-

³⁵ J. Żuławski, *Na srebrnym globie. Rękopis z księżycy*, przedm. S. Lem, posł. K. Kordylewski, Kraków 1987, s. 205.

³⁶ *Ibidem*, s. 208.

nistycznie rozpoznane potrzeby. Człowiek pozbawiony hamulców rodzinnych zaczyna robić to, na co ma ochotę, nie zaś to, co powinien. Wreszcie brak rodziny pozbawia człowieka beztroskiego, bezpiecznego, radosnego dzieciństwa.

Z przemyśleń tych stopniowo i nieśmiało wyłania się wniosek, iż negacja rodziny, jaką proponują utopie, prowadzi do rozpadu świata, jest początkiem rzeczywistego końca cywilizacji, z pewnością niedoskonałej, kalekiej, ograniczającej aspiracje jednostki, ale jednak cywilizacji. Tę myśl rozwijać będą ponure wizje modernistyczne i postmodernistyczne: od Huxleya przez Orwella po Houellebecq.

Dariusz Trzeźniowski

FAMILY IN UTOPIAS

(summary)

Classic utopias did not like the family. Projects of new social orders which can be found in the writings of Plato, Moore, Campanella, Rousseau or Krasicki envisioned only the relations between the individuals and the society without any other intermediary relations. The family alienates the individual and blurs the clear scope of its social obligations. It also discriminates women, assigning them only the role of the guardian of the usually unneeded home. The relations between men and women can thus only have the procreative character; marriage becomes a friendly business relationship, within which eroticism lacks any intrinsic value. Also, the upbringing of children should be delegated to appropriate state institutions.

In as much as classic utopias were predominantly intellectual projects, modernity, as it emerged at the turn of the 20th century, gave utopists the opportunity of practical realization of their visions. Additionally, utopias began to incite fear, unveiling the visions of the degraded civilization and of the return to the primal anhill. Thus utopia acquired its counterpart – anti-utopia (e.g. Żuławski's *Moon trilogy*).

In their attitude towards the family modern utopias are not different from older visions. In Świętochowski's (matriarchy in *Duchy*), Tetmajer's (villains in *Na skalnym Podhalu* and *Legenda Tatr*), Miciński's (the idea of Aurochs Horn in *Nietola*), Żeromski's (Tomasz Judym's choices in *Ludzie bezdomni* and Stasia Bozowska's in *Sitaczka*, Bodzanta's falanster in *Dzieje grzechu*), Żuławski's (Sabataj Cwi's obsessions in *Koniec Mesjasza*) texts, the family appeared to be an anachronism, while individual happiness and joy of self-realization were available through freedom. It was a community that benefited from the individual's activity. Nevertheless, modern utopias slowly came to realize that excess of freedom may lead to unhindered eroticism, destruction of emotional bonds between people, women's depreciation (who were, as in Lange's *Miranda*, liberated from their femininity), negation of childhood, and, finally, to the dwarfing of culture (the civilization of Moon autochthons in Żuławski's *Zwycięzca*, libertine Filistynia in Lemanski's *Ofiara królowy Lemańskiego*). Written at the turn of the 20th century, those anxieties later continued in Huxley's, Orwell's, or Houellebecq's grim visions.