



Publikacja jest udostępniona na licencji  
Creative Commons (CC BY 4.0)

WIELOGŁOS

Pismo Wydziału Polonistyki UJ

3/2023 (57), s. 93–110


ISSN 1897-1962 (druk) | 2084-395X (online)

doi: 10.4467/2084395XWI.23.021.18557

<https://www.ejournals.eu/Wieloglos>

**Andrzej Juszczyk**

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0002-8872-4737>

## Kobiety w męskich snach o idealnym świecie. Klasyczne teksty utopijne XVI i XVII wieku

Klasyczne utopie czytane dzisiaj, po przeszło pięciuset latach od publikacji pierwszego dzieła ustanawiającego normy tego gatunku, wywołują u współczesnego czytelnika pewną konsternację. Z jednej bowiem strony ma on świadomość, że *Utopia* Thomasa More'a<sup>1</sup>, a następnie *Civitas Solis* (*Miasto Słońca*) Tommasa Campanelli (1623), *Christianopolis* Johanna Valentina Andreaego (1619) i *Atlantis Nova* (*Nowa Atlantyda*) Francisca Bacona (1624), a także dzieła ich licznych naśladowców, mimo swego pierwotnie wyłącznie literackiego statusu, wprowadziły do europejskiego dyskursu postępowe jak na owe czasy idee (m.in. powszechnej równości, pracy jako wartości, otwartego dostępu do edukacji) i tym samym wpłynęły w jakiś sposób na zmiany społeczne, ekonomiczne i polityczne, które przyniosła nowożytność. Bez większego trudu dałoby się przeprowadzić linię łączącą wiele zjawisk współczesnego świata zachodniego z propozycjami zawartymi w pierwszych utopijnych tekstach. Oczywiście niełatwo jednoznacznie orzec, czy to, że w społeczeństwach Zachodu na ogół zlikwidowano karę śmierci, dzień pracy ograniczono do ośmiu godzin, wprowadzono powszechny obowiązek nauki, zniesiono przywileje klasowe itp., wynika bezpośrednio z inspiracji myślą More'a i jego następców, ale nie da się zaprzeczyć, że w owych tekstach takie propozycje ulepszenia ówczesnego świata padały po raz pierwszy.

---

<sup>1</sup> Dzieło *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* Thomasa More'a, opublikowane po raz pierwszy w Leuven w 1516 roku.

Z drugiej strony wiele rozwiązań zastosowanych w fikcyjnych utopijnych światach może dzisiejszego czytelnika dziwić, napępiać niesmakiem czy wręcz przerażać: unifikacja społeczeństwa, kontrola obejmująca wszystkie sfery życia, ograniczenie wolności osobistej. W wizjach owych idealnych światów jedną z najbardziej niepokojących wydaje się jednak kwestia pozycji i roli kobiet: z dzisiejszego punktu widzenia trudna do przyjęcia. Panujący w literackich utopijnych światach skrajnie patriarchalny system społeczny, brak możliwości udziału kobiet w jakichkolwiek władzach opisywanych państw, nacisk położony na głównie prokreacyjną rolę kobiety czy wreszcie nawet zakaz strojenia się i używania makijażu (u Campanelli – pod karą śmierci) wydają się – z dzisiejszego punktu widzenia – dowodami na mizoginię ich męskich autorów. Utopie pozytywne, nie tylko te pierwsze, ale prawie wszystkie aż do XX wieku, były tworzone najczęściej przez mężczyzn<sup>2</sup>, pisane z męskiego punktu widzenia, toteż obraz świata w nich był prawie zawsze rezultatem swoistej męskiej dialektyki (nawet jeśli ich autorzy opowiadali się za równouprawnieniem kobiet, to czynili to z męskocentrycznych pozycji).

Może jednak, gdy weźmie się pod uwagę realną pozycję kobiet w XVI- i XVII-wiecznej Europie, a także ówczesne – ukształtowane przez chrześcijaństwo – dyskursy oficjalne (religijny, naukowy czy prawny) oraz rozpowszechnione wówczas stereotypy, ta surowa ocena utopistów jako zdecydowanych wrogów kobiet, przestanie być tak oczywista i bezdyskusyjna. Nie jest moim zamiarem obrona ewentualnej mizoginii omawianych autorów, ale raczej przyjrzenie się temu, jak ich poglądy odnosiły się do zastanej sytuacji kobiet i odpowiedź na pytanie, czy dawne utopie wzmacniały ich ucisk, czy raczej stanowiły próbę jego ograniczenia.

Cztery, wspomniane powyżej, utopie klasyczne uznawane są za teksty założycielskie dla całego gatunku, toteż na nich chciałbym się głównie skupić, zwłaszcza że późniejsze utwory utopijne tylko w niewielkim stopniu odbiegały od ustalonego przez owych czterech autorów wzorca. To, co rzuca się bowiem w oczy podczas lektury tych dawnych tekstów, to niezwykła spójność i konsekwencja ich poetyki, a także uderzające podobieństwo w rozwiązaniach społecznych wprowadzanych w owych fikcyjnych wspólnotach. Pamiętać też należy, że nigdy nie były one realnymi projektami politycznymi, nikt nie myślał również wówczas o rzeczywistym wcielaniu ich w życie (to odrębna kwestia, że później w jakimś stopniu tak się stało). Stanowiły one zatem pole myślowego eksperymentu, w którym z jednej strony prezentowano dowolne pomysły (ich prawdopodobieństwo dodatkowo osłabiał niezwykły status owych idealnych, niedostępnych miejsc), a z drugiej były one podporządkowane kluczowej dla ich autorów idei, ograniczającej swobodę wyobraźni. Są one zatem jawnie fikcjonalnym (stąd nazwa „*ou-topia*”, nie-miejsce), literackim obrazem

---

<sup>2</sup> Ch. Ferns, *Narrating Utopia. Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, Liverpool: Liverpool University Press 1999, s. 26–27.

świata, obrazem holistycznym i idealnym, w którym wszystkie ogólne i szczegółowe rozwiązania oparto na pewnej – najczęściej metafizycznej, choć często niezgodnej z obowiązującą teologią – idei. Jej obecność w każdym przejawie życia miałyby przynieść ludzkości szczęście (stąd drugie rozumienie nazwy – „*eu-topia*”, miejsce szczęśliwe)<sup>3</sup>.

## Kobiety w Europie XVI i XVII wieku

Zanim jednak przejdziemy do przedstawiania roli kobiet w poszczególnych tekstach utopijnych, warto przypomnieć sobie, jak wyglądała sytuacja kobiet w Europie w czasach, kiedy powstawały pierwsze utopie, czyli w wieku XVI i XVII. Jak zauważa Maria Bogucka, o obliczu ówczesnej Europy zdecydowały trzy nowe zjawiska: rozwój wczesnego kapitalizmu (manufaktury, intensyfikacja produkcji, ograniczenie roli gospodarstwa domowego), dyscyplinowanie społeczeństwa (przez instytucje kościelne i sądowe) i reformacja. Ich rezultaty współdziałały na siebie i szybko doprowadziły do znaczących zmian społeczno-ekonomicznych. Wszystkie one też spowodowały znaczne pogorszenie kondycji kobiet<sup>4</sup>.

Rozwój demograficzny Europy (w XVI wieku nastąpił przyrost ludności o mniej więcej 30 procent)<sup>5</sup> i związana z nim postępująca urbanizacja przyniosły wielkie zmiany nie tylko w gospodarce, ale także w stylu życia. W dużych miastach, czyli tych liczących ponad 40 tys. mieszkańców, pojawiała się konieczność nowych sposobów zaopatrywania w żywność i środki konieczne do codziennego życia (np. ubiór): zamiast produkować je w gospodarstwach domowych, jak to się działo na wsi i – do tej pory – w niewielkich miastach, zaczęto je wytwarzać na szeroką skalę i sprzedawać gotowe wyroby na targach i w sklepach, co sprawiło, iż rola codziennej pracy kobiet w gospodarstwach domowych znacząco zmalała. Do tego nastąpiło stopniowe wykluczanie kobiet z rynku pracy: zamknięcie przed nimi cechów lub przejmowanie cechów kobiecych (które powstawały licznie od XII wieku, podczas gdy w wieku XVI spotkać je można było jedynie w niektórych wielkich miastach Europy)<sup>6</sup>. Jak pisze Bogucka: „miasto z jego nowymi strukturami społeczno-gospodarczymi było zdecydowanie nieprzyjazne kobiecie”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Szerzej o kwestii podwójnego znaczenia terminu „*utopia*” zob. A. Juszczyk, *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2014, s. 28–30.

<sup>4</sup> M. Bogucka, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa: Wydawnictwo Trio 2005, s. 92.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 90 i nast.

<sup>6</sup> G. Bechtel, *Cztery kobiety Boga. Ladacznica, czarownica, święta, głupia gęś*, przeł. K. Pachniak, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2001, s. 60.

<sup>7</sup> M. Bogucka, *op.cit.*, s. 91.

Coraz silniejsze procesy centralizacyjne, wynikające z potrzeby skutecznego zarządzania większą liczbą mieszkańców żyjących w obszarach odległych od ośrodków władzy, doprowadziły do pojawienia się instytucji umożliwiających skuteczną kontrolę życia społecznego i gospodarczego. Owo „dyscyplinowanie” lub „cywilizowanie” społeczeństwa oznaczało dla kobiet poddanie ich silniejszej niż dotychczas kontroli obyczajowej, rozciągającej się też na sferę seksualną: „całe życie prywatne, rodzinne, domowe znalazło się pod obserwacją władz państwowych i kościelnych i miało być przez nie regulowane”<sup>8</sup>.

Jedyną dopuszczalną formą egzystencji kobiet było małżeństwo, nad którym instytucje kościelne (niezależnie od wyznania) przejmowały coraz większą kontrolę (pojawia się wtedy np. obowiązek zawierania małżeństwa przed kapłanem w kościele)<sup>9</sup>. Kobiety pod względem prawnym były całkowicie zależne od mężczyzny – ojca lub męża, którzy decydowali o wszystkich kwestiach ich dotyczących. Kobiety miały ograniczone możliwości występowania przed sądami (konieczność posiadania prawnego opiekuna); ponadto owe sądy wymierzały surowsze kary dla kobiet niż dla mężczyzn.

Jak pisze Guy Bechtel, na przełomie XV i XVI wieku daje się zauważyć wręcz zorganizowany ruch redukcji – i tak już niewielkich – praw kobiet<sup>10</sup>. Tendencja ta przejawiała się w całej Europie nie tylko w odmówieniu kobietom prawa własności czy swobodnego dysponowania swoim losem (kobieta jako niemy świadek przed sądem), ale także w stopniowym ograniczaniu dostępu kobiet do pracy, którą do tej pory mogły wykonywać na równi z mężczyznami (choć nie na równych zasadach). Według badacza proces ten był odzwierciedleniem powszechnych wyobrażeń na temat kobiet, mających źródło w chrześcijaństwie. Prawdopodobnie zaostrenie antykobiecego kursu europejskiej cywilizacji w dobie renesansu było konsekwencją pojawienia się reformacji, która stanowiła impuls do formułowania coraz bardziej zdecydowanych i surowych stanowisk w teologii i moralności Kościołów reformowanych i katolickiej kontreformacji, toteż mizoginistyczne poglądy dawnych teologów w wieku XVI znalazły się znowu w centrum zainteresowania.

Bechtel zauważa też, że naczelną cechą postrzegania kobiety w chrześcijaństwie, właściwie od samego jego początku, było jej deprecjonowanie, ze szczególną zaś niechęcią przedstawiano kobiety w roli matek: jako nieczystych (bo skalanych doświadczeniem seksualnym) i w gruncie rzeczy niezastępujących na zbawienie (w odróżnieniu od świętych dziewic)<sup>11</sup>. Jak pisze badacz, „w państwie doskonałym [czyli po Sądzie Ostatecznym – dop. A.J.] nie będzie miejsca na seks. Seks nie jest więc częścią doskonałości”<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>10</sup> G. Bechtel, *op.cit.*, s. 58–60.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Takie poglądy oparte były bezpośrednio na – rozumianych literalnie – słowach Ewangelii, choć źródło tych idei tkwi zapewne jeszcze w Starym Testamencie. Doktorzy Kościoła, tacy jak św. Jan Chryzostom (350–407) czy św. Hieronim (331–420), krytykowali też instytucję małżeństwa, jako niepotrzebnego, skoro nadchodzi już koniec czasów i nowe dzieci właściwie nie są na tym świecie mile widziane. Św. Augustyn (354–430) dopuszczał w ostateczności małżeństwo, jednak wyżej cenił celibat i dziewictwo (mężczyzn i kobiet). Do V wieku małżeństwo było lekceważone, a od XII wieku „uznawano je za mało znaczące”<sup>13</sup>.

Mimo pewnych zmian w postrzeganiu kobiety przez duchownych, teologów i filozofów, jakie nastąpiły w XI i XII wieku, a także w drugiej połowie wieku XV, mizoginistyczny dyskurs był powszechny w chrześcijańskiej Europie. Kobiety oskarżano głównie o zwierzęcą wręcz cielesność, brak rozumu, nieczystość<sup>14</sup>, a te zarzuty chętnie rozpowszechniały ówczesne autorytety, a mianowicie św. Hieronim (ok. 347–420), św. Ambroży (337–397), św. Izydor z Sewilli (560–636), św. Bernard z Clairvaux (1090–1153), św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) czy biskup Jakub z Voragine (1228–1298). Święty Albert Wielki (1206–1280) za Izydorem z Sewilli powtarzał, że „słowo «menstruacja» może wywodzić się od słowa księżyc” (*méné* w języku greckim), co miało być dowodem na „związek z boginią Księżycem, to znaczy z pogaństwem i herezją”<sup>15</sup>. Co ważne, owe insynuacje, których dopuszczały się kościelne i intelektualne autorytety, były powtarzane na różne sposoby przez pisarzy, urzędników czy zwykłych ludzi w kolejnych wiekach (czasem wręcz do początku wieku XXI).

Przypisywanie kobietom wszelkich możliwych wad stało się wręcz uznaną rozrywką ludzi pióra w XV wieku (a więc w czasie bezpośrednio poprzedzającym powstanie pierwszej literackiej utopii): znamienne dla tego czasu były „alfabety”, w których alfabetycznie lub w formie akrostychu układano całe litanie inwektyw wymierzonych w kobiety. Tworzyli je między innymi Antoninus, arcybiskup Florencji (urząd pełnił w latach 1446–1459) czy XVI-wieczny teolog z Lyonu, Benedicti, którego akrostych pochodzący z *Summy grzechów* warto tu przywołać za Guyem Bechtem:

M: Zło (*mal* w języku francuskim),

V: Próżność nad próżnościami (*vanité des vanités*),

L: Rozpusta (*luxure*),

I: Gniew (*ire*, to znaczy tak powszechna wśród kobiet wściekłość),

E: Erynie, boginie zemsty,

R: Ruina ruin, do której zawsze prowadzą kobiety<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 15–16.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 43–53.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>16</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 55.

Z całą pewnością najbardziej przerażającym przejawem ówczesnej mizoginii było polowanie na czarownice. Za początek tej antykobiecej hysterii można uznać publikację w 1486 roku w Kolonii dzieła *Malleus Maleficarum* (*Młot na czarownice*), którego autorami byli Institoris (inkwizytor) i Jakub Sprenger (profesor teologii na uniwersytecie w Kolonii). Ich podręcznik do walki z czarownicami oparty był na encyklice Innocentego VIII *Summis desiderantes* z 1484 roku (pierwszej bulli papieskiej wydanej drukiem), której tekst został przytoczony w *Mlocie*. Oddziaływanie *Malleus...* nie ograniczało się jednak tylko do stosowania go w konkretnych procesach o czary: jako jedna z najlepiej sprzedających się książek Europy (16 wydań w Niemczech, 11 we Francji, sześć wydań w Anglii w ciągu zaledwie 80 lat) kształtowała ona popularne wyobrażenia na temat tych kobiet, które w najmniejszym choćby stopniu wykraczały poza rolę skromnych i cichych niewiast, przypisywaną im przez teologów chrześcijańskich<sup>17</sup>.

Warto tu zauważyć, że niektórzy ówcześni intelektualiści (XVI–XVIII wiek) widzieli rolę kobiety nieco inaczej niż Kościół katolicki, Kościoły reformowane czy opinia publiczna. Erazm z Rotterdamu, Juan Louis Vives czy sir Thomas Elyot „wyrażali pogląd, że kobieta jest równa duchowo mężczyźnie”<sup>18</sup>, choć raczej uważali, że do odegrania ma inną niż męczyzna rolę, co w gruncie rzeczy powoduje jej podległość. Jedynie Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) – samozwańczy doktor prawa, medycyny i teologii, słynny obrońca w procesach czarownic<sup>19</sup>, ale też obrońca praw kobiet w ogóle, dowodził w swoich pismach wyższości kobiet nad mężczyznami, popierał ich dostęp do edukacji, postulował samodzielność prawną i prawa publiczne<sup>20</sup>. Podobne głosy stanowiły jednak margines w filozoficznym, teologicznym i naukowym dyskursie omawianej epoki i nie potrafiły podważyć oficjalnej doktryny oraz masowych wyobrażeń.

I choć mogłoby się wydawać, że owe ciemne wieki pogardy dla kobiet powinny ustąpić miejsca renesansowemu humanizmowi i rozsądkowi, to dokładniejsza analiza realnej pozycji kobiet w wiekach XVI czy XVII potwierdza opinię Joan Kelly-Gadol, autorki głośnego tekstu *Did Women Have a Renaissance?*, która zauważa, że renesans nie dał kobietom w praktyce zupełnie nic<sup>21</sup>. Pojedyncze głosy humanistów proponujących nieco inne spojrzenie na kobiety w owym czasie nie odniosły żadnego realnego skutku. Niemniej jednak, gdy uświadomimy sobie, jak intensywna i trwała był mizoginia

<sup>17</sup> K. Baschwitz, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady 1999, s. 81–85.

<sup>18</sup> M. Bogucka, *op.cit.*, s. 117.

<sup>19</sup> K. Baschwitz, *op.cit.*, s. 86.

<sup>20</sup> M. Bogucka, *op.cit.*, s. 119.

<sup>21</sup> J. Kelly-Gadol, *Did Women Have a Renaissance?* [w:] *Becoming Visible. Women in European History*, eds. R. Bridenthal, C. Koonz, Boston: Houghton Mifflin 1977, s. 137–164.

w społeczeństwach europejskich u progu XVI wieku, koncepcje dotyczące roli kobiet zawarte w *Utopii* More'a oraz w późniejszych tekstach tego gatunku wydawać się mogą nieśmiałą zapowiedzią późniejszych zmian.

## Kobieta w utopijnej rodzinie

Jedną z kluczowych kwestii rozważanych w dawnych utopiach pozytywnych była rola i pozycja rodziny w konstrukcji idealnego społeczeństwa. Trzeba przy tym pamiętać, że średniowieczne, a później XVI- i XVII-wieczne rozumienie terminu „familia”, jakim posługiwali się twórcy klasycznych utopii, może znacząco odbiegać od naszych współczesnych wyobrażeń. Autorzy ci stosowali pojęcie powszechnie znane, choć dość specyficznie pojmowane zwłaszcza w łacińskim piśmiennictwie. Jak zauważa David Herlihy, słowo „familia” używane było nie tylko wobec osób spokrewnionych, ale także wobec grup osób tworzących jakąś organizację lub wykazujących jakieś podobieństwa w swoim stylu życia: rodziną mogły więc być zgromadzenia mnichów, szkoły filozoficzne, jednostki wojskowe, ale też grupy zawodowe na przykład poborcy podatkowi czy osoby parające się prostytutką<sup>22</sup>. Wydaje się zatem, że twórcom utopii bliżej jest właśnie do takiego szerokiego rozumienia owego terminu, w którym więzy krwi nie odgrywają zbyt ważnej roli.

W *Utopii* Thomasa More'a rodzina („familia”) to podstawowa jednostka organizacji społeczeństwa, lecz z pewnością nie przypomina ona rodzin funkcjonujących w Europie na przełomie XV i XVI wieku. Owa rodzina skupia od 10 do 16 dorosłych mieszkańców, żyjących w małżeństwach, ich dzieci są zaś do piątego roku życia wychowywane wspólnie przez matki z owej rodziny. Nieletnie dzieci podlegają ponadto swoistej dystrybucji: jeśli bowiem w jakiejś rodzinie jest ich mniej, to są one tam przekazywane na wychowanie, tak by w całym kraju liczba ludności była stała.

Rodziny te żyją i mieszkają razem: 15 rodzin stanowi „dom” („domus”), w którym wszelkie czynności wykonywane są wspólnie. Mieszkańcy domu spożywają w grupie posiłki przygotowywane przez dyżurne kobiety, one także mają obowiązek ich podawania do stołu. Miejsce przy stole jest również uregulowane: pod ścianami siedzą mężczyźni, po drugiej stronie kobiety, a te, które karmią dzieci, ulokowane są tak, by mogły łatwo odejść od wspólnego stołu.

Małżeństwa w *Utopii* są monogamiczne, a decydującą rolę odgrywają w nich mężczyźni. To oni podejmują decyzję, oni też spowiadają swoje żony i wymierzają im kary, warto jednak zauważyć, że sami także podlegają obowiązkowi spowiedzi, który jest dość specyficznie zhierarchizowany

<sup>22</sup> D. Herlihy, *Women, Family, and Society in Medieval Europe. Historical Essays, 1978–1991*, ed. A. Molho, Providence: Berghahn Books 1995, s. 116.



(obywatele spowiadają się swoim zwierzchnikom, a ci z kolei księciu, który stanowi najwyższą władzę na wyspie – to spowiedź dotycząca przede wszystkim grzechów przeciwko społeczności, które jednak otrzymują sankcję religijną).

Wyraźnie widać, że funkcją kobiety w rodzinie jest rodzenie i wychowanie potomstwa, co pozostaje w zgodzie z ówczesnymi powszechnymi wyobrażeniami. Maria Bogucka przypomina, że od XVI do XVIII wieku zarówno wśród katolików, jak i protestantów:

[...] obowiązywała zasada sformułowana kategorycznie przez św. Pawła: *vir est caput mulieris (mąż jest głową żony)*, co wiązało się nie tylko z wymogiem posłuszeństwa, ale też brakiem możliwości opuszczenia domu męża, obowiązkiem wierności, koniecznością oddawania mężowi posiadanych dóbr i zarobionych pieniędzy<sup>23</sup>.

Warto jednak zauważyć istotną różnicę między fikcją a rzeczywistością: w *Utopii*, choć mąż sprawuje nadzór nad kobietą (i rodziną), to nie ma on praw do jej majątku ani efektów jej pracy. Dzieje się tak dlatego, że w państwie tym nikt nie posiada niczego na własność. I chociaż zamysłem autora nie było przyznanie kobietom prawa posiadanie czegokolwiek, to jednak jego główna idea całkowitego zniesienia własności prywatnej jako źródła wszelkiego zła między ludźmi, będąca zarazem naczelną zasadą *Utopii*, znosiła też jedną z najbardziej upokarzających form ucisku kobiet, które obserwował More w rzeczywistym świecie.

Również kwestia zawierania małżeństw w *Utopii* wydaje się rozwiązaniem osłabiającym negatywne oddziaływania XVI-wiecznego patriarchy na kobiety. Jak bowiem stwierdzają niemal wszyscy badacze tego okresu w dziejach Europy, dominacja mężczyzn przejawiała się wówczas także w realnym ubezwłasnowolnieniu kobiet – małżonki i córki nie miały wpływu na wybór swojej drogi życiowej<sup>24</sup>. Ojciec mógł sam decydować o małżeństwie córki, i miał na to przyzwolenie ze strony chrześcijańskich teologów (takich jak św. Ambroży), a nakaz bezwzględного posłuszeństwa władzy męża lub ojca okazywał się czymś oczywistym w nauce chrześcijańskiej jeszcze w XX wieku, kiedy to Pius XI w swej encyklice *Casti connubii* zadekretował konieczność „gorliwego poddania” i „spontanicznego posłuszeństwa” kobiety mężowi<sup>25</sup>. I choć prawo kanoniczne zakładało wyrażenie wolnej woli przez obojga małżonków, to jednak w rzeczywistości małżeństwa były najczęściej wymuszane<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> M. Bogucka, *op.cit.*, s. 100.

<sup>24</sup> G. Bechtel, *op.cit.*, s. 62–63.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 65–66.

<sup>26</sup> M. Bogucka, *op.cit.*, s. 95.



W *Utopii* decyzję o zawarciu małżeństwa podejmują pełnoletni mężczyzna i kobieta, wybierając swoich przyszłych małżonków po uprzedniej wnikliwej obserwacji – oglądają się wzajemnie nago, co ma zabezpieczyć ich przed przykrymi niespodziankami (kalectwem, cherlawością, brzydota partnera) w przyszłości<sup>27</sup>. Co prawda nie mogą współżyć przed ślubem (jest to surowo karane), ale prawo *Utopii* dopuszcza rozwody, do których oboje mają równe prawa, choć jedynie w wypadku cudzołóstwa małżonka lub jego zachowania „w sposób niemożliwy do zniesienia” (M, s. 105). Ten komiczny proceder wzajemnego badania swych ciał dla czytelnika współczesnego More’owi musiał być dość niezwykły (inni utopiści ironizowali na temat tego rozwiązania, a zatem musiało ono być dla nich swoistym „dziwactwem” autora *Księżeczki...*), ale rozumieć go można jako zwrócenie uwagi na konieczność realnego współdecydowania kobiet o swoim losie. Można by rzec, że oglądanie się nago jest symbolicznym wyrazem przekonania o konieczności wzajemnego poznania się przed ślubem i podjęcia świadomej decyzji przez oboje małżonków, choć i tu służyć ma ona jedynie skutecznej prokreacji. Wydaje się jednak, że na tle XVI-wiecznych wyobrażeń to dosyć śmiała propozycja.

Co ciekawe, pomysł ten powtórzył Francis Bacon w *Nowej Atlantydzie*, ale w nieco bardziej „przyzwoitej” formie: otóż w jego idealnym państwie małżonków kojarzą ze sobą starsi żonaci przedstawiciele wspólnoty, oni też – jako reprezentanci obojga młodych – obserwują kandydatów do małżeństwa w kąpieli. Ta dość zabawna przez swą pruderyjność, konserwatywna trawestacja motywu znanego z *Utopii* potwierdza, jak pomysł More’a swoją odwagą (?), nieprzyzwoitością (?) oddziaływał na jego czytelników.

Dość zaskakującą propozycję odnośnie do rodzin i małżeństw można odnaleźć w *Mieście Słońca* Tommasa Campanelli, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że autor był katolickim kapłanem. Campanella przedstawia świat, w którym, podobnie jak u More’a, ludzie żyją w dużych wspólnotach (domach), jednak rezygnuje on całkowicie z instytucji małżeństwa na rzecz luźnej komuny.

Kobiety i mężczyźni są kojarzeni w pary tylko w celach prokreacyjnych, dobiera się ich do rozrodu wedle posiadanych cech, które mogliby przekazać swoim dzieciom. Kojarzenie par odbywa się podczas ćwiczeń fizycznych, które przedstawiciele obu płci wykonują nago. Tutaj także o terminie aktu seksualnego decyduje wspólnota (ze względu na konieczność dostosowania się do optymalnego układu planet), a młodzi mężczyźni pozbawieni są prawa do decydowania o sobie tak samo jak młode kobiety. Ojcowie, w odróżnieniu od świata znanego Campanelli, nie decydują w ogóle, ponieważ nie ma tu ojców w tradycyjnym rozumieniu (jedynie biologiczni). Główny bohater tekstu,

<sup>27</sup> Th. More (Morus), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1993, s. 104–105. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, dalej numer strony wraz ze skrótem M podaję w nawiasach w tekście głównym.

Genuńczyk, opowiada ponadto ciekawskiemu Hospitalariuszowi o zauważonej przez niego „wspólnocie kobiet pod względem usługiwania i łoża”<sup>28</sup>, nie doprecyzowuje jednak tej kwestii, twierdząc, że tak być może, ale nie jest tego pewny. Trudno stwierdzić jednoznacznie, o co chodziło autorowi: czy o naśladowanie pierwszych chrześcijan, którzy „władali wszystkim pospołu prócz żon, które tylko w usługiwaniu były wspólne” (C, s. 48), do czego nawiązuje w swoim pytaniu Hospitalariusz, czy może o prawo posiadania wszystkich kobiet, jakie mają mężczyźni z Miasta Słońca. Być może to autokomentarz do innego zastanawiającego pomysłu, jaki możemy odnaleźć w dziele Campanelli. W Mieście Słońca bowiem obowiązuje zasada, że kobiety, które z jakichś powodów nie mogą mieć dzieci, mają prawo być używane jako „bezpieczne” obiekty seksualne dla „młodzieńców bardziej zmysłowych i pobudliwych” (C, s. 37). Z pewnością „zaspokojenie potrzeb płciowych”, które organizują i nadzorują „sędziwi kierownicy i kierowniczkę”, jest przywilejem jedynie młodych mężczyzn, co potwierdzałoby tezę o wspólnej własności kobiet. Jednak pamiętać należy, że życie seksualne tej społeczności podporządkowano naczelnemu celowi – prokreacji, nad którą czuwa „główny kierownik do spraw prokreacji – doświadczony lekarz, podległy triumwirowi Miłości” (C, s. 37), toteż owa „wspólnota kobiet” może być tylko terminem prawnym – mającym objaśnić czytelnikowi odmienność systemu Solarian w sytuacji, w której we współczesnej im Europie kobieta jest własnością jednego mężczyzny. W Mieście Słońca nikt nie może czerpać prywatnych korzyści z posiadania kobiety, a refleksja o ewentualnej równości kobiet i mężczyzn w kwestiach rodziny, prokreacji czy małżeństwa u Campanelli w ogóle się nie pojawia.

W dziele Francisca Bacona rodzina, poza kluczowym dla tej utopii opisem idealnej akademii, czyli Domu Salomona, okazuje się właściwie jedyną instytucją, której istnienie filozof odnotował. Opisano ją tu z dwóch perspektyw: najpierw narrator *Nowej Atlantydy* przedstawia z zachwytem oryginalne święto rodzinne, jakiego był świadkiem, obchodzone ku czci mężczyzny, który posiada trzydzieścioro żyjących potomków, a następnie Joabim, mieszkający w Bensalem Żyd, który jest gospodarzem i przewodnikiem narratora, omawia miejscowy system społeczny. Narrator *Nowej Atlantydy* zauważa kobiety w Bensalem jedynie podczas opisu wspomnianej wyżej uroczystości rodzinnej, ale nawet w tej scenie są one obywatelkami drugiej kategorii lub pozostają niewidzialne<sup>29</sup>. W precyzyjnie przedstawianym scenariuszu uroczystości zaznacza wyraźnie, że kobiety – córki głównego bohatera tego obrzędu –

<sup>28</sup> Por. „Hoc vidi Solaribus communes esse mulieres obsequio et thoro” (Th. Campanella, *Civitas Solis* [w:] *Utopia. Nova Atlantis & Civitas Solis (Latin Edition)*, Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform 2013, s. CXLVII. Przekład polski: T. Campanella, *Miasto Słońca*, przeł. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1994, s. 49. Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania, numer strony podaję w nawiasach wraz ze skrótem C tekście głównym.

<sup>29</sup> Ch. Ferns, *op.cit.*, s. 63.

wchodzą na salę za nim, podczas gdy synowie go poprzedzają. Natomiast matka rodu, jeżeli jeszcze żyje, zostaje umieszczona obok męża w zamkniętej łoży, „gdzie zasiada w ukryciu”<sup>30</sup>.

Nie dowiadujemy się też tutaj zbyt wiele o sposobie życia rodzin (ani w ogóle obywateli tego państwa), gdyż całą swą uwagę narrator poświęca w gruncie rzeczy instytucji małżeństwa w Bensalem, które z jednej strony cieszy się tam powszechnym szacunkiem ze względów prokreacyjnych (król Bensalem to niejako dłużnik każdego ojca, który dla niego spłodził wielu podanych), z drugiej zaś uznawane jest tam za „środek przeciwko niedozwolonej pożądliwości”, przy czym jednak „pożądanie naturalne jest [...] bodźcem do małżeństwa” (B, s. 107). Przewodnik narratora obszernie chwala cnoty małżonków i ich czystość, która w Bensalem jest czymś zupełnie naturalnym i tak różnym od obyczajowego zepsucia Europy. I choć zaznacza, że miasto to posiada „liczne i naprawdę bardzo rozsądne i znacznie pomyślane przepisy prawa małżeńskiego” (B, s. 107), to jednak wymienia z nich tylko nieliczne: karę dla małżeństw zawartych przez młodych bez zgody rodziców oraz sposób na rozpoznanie stanu cielesności przyszłego partnera. Bacon opisuje oburzenie Joabima, który przeczytał „gdzieś” o zwyczaju oglądania się parterów nago przed ślubem (to oczywiście aluzja do More’a) i przedstawia tradycję miejscową, wedle której przyjaciele narzeczonych mogą oglądać przyszłych małżonków kąpiących się w specjalnych stawach. Bacon to kolejny autor utopii, który uznaje za konieczne opracowanie metody zapobiegania nieszczęśliwym małżeństwom (inna sprawa, że to nieszczęście może wynikać jedynie z ukrytych ułomności cielesnych). Znamienne też, że w owym procederze uwzględnia się zdanie i przyszły dobrostan w równym stopniu mężczyzn i kobiet.

We wszystkich literackich utopiach klasycznych wychowanie dzieci jest instytucjonalne, a ich związek z rodzicami krótki lub żaden. W Utopii trwa on najdłużej, bo pięć lat, w Mieście Słońca – dwa lata, podobnie w Bensalem i Christianopolis, gdzie rodzice oddają swoje dzieci na wychowanie odpowiednim instytucjom jak najszybciej, a później mogą je tylko czasem odwiedzać. Dzieci w utopiach są opisywane jako bezwolne i nieme przedmioty procesów wychowawczo-dydaktycznych, ich potrzebom nie poświęca się tutaj więcej miejsca, co oczywiście wydaje się dość znamienne dla pedagogiki ukształtowanej na chrześcijańskich zasadach. Związek matek z ich dziećmi nie jest tu w ogóle dyskutowany.

---

<sup>30</sup> F. Bacon, *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1995, s. 102. Wszystkie cytaty z tego wydania, numery stron ze skrótem B podaję w nawiasach w tekście głównym.

## Utopijne kobiety w pracy, nauce i życiu publicznym

We wszystkich utopiach praca jest obowiązkiem każdego obywatela: mężczyźni i kobiety, choć charakter tej pracy poszczególni autorzy wyobrażali sobie różnie. W *Utopii* Thomasa More'a zarówno wszyscy mężczyźni, jak i wszystkie kobiety muszą być obeznani z uprawą roli, ponadto mają obowiązek wyuczenia się co najmniej jednego z głównych rzemiosł: sporządzania tkanin, robót murarskich, kowalstwa lub ciesiołki. Opowiadający o Utopii Hytlodeusz zaznacza, że kobiety na ogół wykonują rzemiosła lżejsze (tkactwo), ale raczej z powodu ich mniejszej siły fizycznej. Nie ma tu jednak zakazu uprawiania innych rzemiosł (M, s. 67).

Podobnie rzecz wygląda u Campanelli: wszyscy obywatele Miasta Słońca pracują, rzemiosła są wspólne dla kobiet i mężczyzn, choć najcięższe prace wykonują raczej mężczyźni. Johann Valentin Andreae miejsce kobiet widzi w domu, ich główne zajęcie to opieka nad dziećmi i rzemiosła tradycyjnie uważane za kobiece (tkanie, ozdabianie tkanin itp.), wykonywane na potrzeby danego gospodarstwa. Do ich obowiązków należy zajmowanie się kuchnią, utrzymanie porządku; nie posiadają też własnego mienia (ale nie mają go również ich mężowie – domy, w których żyją, i sprzęty, których używają, są im jedynie użyczone). Co dziwne: kobietom nie wolno wykonywać „zadań służby” – nie sprecyzowano jednak, co owo zastrzeżenie miałoby oznaczać<sup>31</sup>. Być może wynika z to z purytańskiego przekonania, iż kobieta stateczna powinna wykonywać jedynie czynności odpowiednie dla jej godności i modlić się, a zajmowanie się domem w całej jego materialności uwłaczałoby jej godności (największą estymą wśród kobiet cieszą się w tym utworze stare wdowy, które mieszkają wspólnie, służą dobrą radą i pomagają w wychowaniu starszych dziewcząt, chroniąc je przed zmysłowością i próżnością) (A, s. 263–264). Wzorujący się natomiast na *Christianopolis* Francis Bacon w ogóle nie zwracał w swoim dziele zbytnej uwagi na pracę, tak więc o pracy kobiet siłą rzeczy nie było tam mowy.

W większości utopii sporo miejsca zajmują opisy instytucji edukacyjnych, od których skuteczności zależy przyszłe szczęście danego społeczeństwa. I tu zauważyć można najsilniejsze tendencje równościowe w prezentowanych projektach, ponieważ nauka wydaje się otwarta i dostępna dla wszystkich. W utworze Thomasa More'a jest powszechnym prawem i obowiązkiem. Jak już wspomniano wcześniej, wszyscy obywatele bez względu na płeć muszą się nauczyć pracy na roli oraz konkretnego rzemiosła, zgodnego z ich wrodzonymi talentami. Ponadto jednak mieszkańcy Utopii mają sporo wolnego czasu

---

<sup>31</sup> J.V. Andreae, *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century Translated from the Latin of Johann Valentin Andreae with an Historical Introduction by Felix Emil Held*, New York: Oxford University Press 1916, s. 260–261. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania, numery stron wraz ze skrótem A podaje w nawiasach w tekście głównym.

(dzień pracy trwa 6 godzin), który spędzają najchętniej na nauce. Codziennie przed wschodem słońca odbywają się tutaj wykłady publiczne, w których obowiązkowo uczestniczą zawodowi naukowcy, ale też „mnóstwo mężczyzn i kobiet bez względu na zawód uczęszcza dobrowolnie na różne wykłady zależnie od zamiłowania” (M, s. 69).

Również Tommaso Campanella pisze o wspólnym pobieraniu nauk przez dzieci obojga płci (C, s. 29–30) i to na wszystkich poziomach edukacji – od nauki mówienia i czytania poprzez gimnastykę i elementarne podstawy różnych dziedzin wiedzy aż do nauk zaawansowanych, takich jak matematyka czy medycyna. Ważnym elementem systemu edukacji młodych Solarian jest także architektura miasta, którą podporządkowano poszczególnym dziedzinom wiedzy (na murach każdej z dzielnic umieszczono poglądowe ilustracje, odzwierciedlające stan badań w danej dyscyplinie oraz jej miejsce w naukowo-religijnym systemie Miasta Słońca).

Johann Valentin Andreae, mimo swych purytańskich poglądów, wyraźnie podkreśla, że wszyscy obywatele Christianopolis obojga płci są poddani procesowi nauczania i wychowania (A, s. 209). To bardzo rozbudowany system, gdyż owo idealne miasto pozostaje również symbolem wszelkiej dostępnej wiedzy i mądrości. Podczas gdy spacer w Mieście Słońca pozwala uczniowi zdobyć i uporządkować odpowiednie informacje, to w Christianopolis nauka odbywa się w centralnej instytucji – w specjalnym Kolegium podzielonym na osiem departamentów. Każdy uczeń i każda uczennica podczas swej edukacji przechodzą po kolei przez nie wszystkie, by w rezultacie posiadać kompletną wiedzę, użyteczną dla społeczności, ale też konieczną do stania się pełnoprawnym obywatelem „miasta chrześcijan”. Francis Bacon, rozwijając twórczo pomysł Andreaego, poświęca natomiast wiele uwagi opisowi potężnej instytucji naukowej, jaką jest Dom Salomona, ale zapomina o problemie edukacji, dostępu do wiedzy, wreszcie nic nie mówi o tym, kto miałby się uczyć w tej idealnej akademii. Wydaje się, że Bacona interesowała raczej pozycja, jaką powinna zająć nauka w doskonałym świecie, ale wyczerpujący i spójny opis tego świata oraz jego agend nie był już tak ważny dla autora (być może znalazłby się w nienapisanej części *Nowej Atlantydy*).

W światach utopijnych także nauka sztuk artystycznych i ich uprawianie są dostępne zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn, choć na przykład u Campanelli to kobiety okazują się bardziej uzdolnione w tej dziedzinie. Sztuka dla wszystkich tych autorów pełni funkcję edukacyjną i wychowawczą – ma chronić od lenistwa i próżniactwa, zaś jej efekty powinny przynosić radość i pożytek całej społeczności.

Kobiety w utopiach odgrywają jeszcze inne role, czasem zaskakujące. Zarówno w *Utopii* Morea, jak i w *Mieście Słońca* Campanelli kobiety biorą udział w działaniach wojennych: uczą się rzemiosła wojskowego tak jak mężczyźni, potrafią posługiwać się bronią i uczestniczą w wojnie jako żołnierki. More dopuszcza w swojej wizji kapłaństwo kobiet, choć ten przywilej dotyczy

jedynie wdów w podeszłym wieku (M, s. 129), cieszących się powszechnym uznaniem i niepełniących w danym momencie innych funkcji w społeczeństwie. Pełnoprawne kapłaństwo kobiet (niemające precedensu w ówczesnym chrześcijaństwie) było oryginalnym pomysłem More'a, nieobecnym w innych wczesnych utopiach. Ich autorzy, jeśli już dopuszczali kobiety do funkcji w życiu religijnym, to ograniczali się raczej do kopiowania ze znanej im rzeczywistości modelu monastycznego.

Zresztą ta inspiracja zakonnym stylem życia widoczna jest też w powszechnym wśród autorów utopii przekonaniu, że kobiety nie powinny się stroić ani tym bardziej malować. Każde upiększenie własnej urody jawi im się jako oszustwo lub co najmniej wyraz próżności, a na to w utopiach nie było miejsca. Poza tym uniformizacja strojów obywateli idealnego miasta (najczęściej taki sam strój dla kobiet i mężczyzn) może być postrzegana jako przejaw zapobiegania nierównościom.

Jeśli chodzi o udział kobiet we władzach poszczególnych społeczności, to sprawa jest nie do końca jasna. Z pewnością w żadnej z omawianych tu utopii nie ma mowy o sprawowaniu realnej władzy przez kobiety (poza rolę wychowawczyń młodych panien w szkołach). Zarazem jednak urzędy idealnych państw są najczęściej obsadzone w wyniku powszechnych wyborów, w których uczestniczą wszyscy obywatele. Czy oznacza to, że również kobiety, skoro na takich samych zasadach jak mężczyźni kształcą się i biorą udział w wojnach? Jest to możliwe, choć inne przypadki nieobowiązywania podziałów płciowych autorzy utopii opisują *expressis verbis*. Czy udział kobiet w wyborach był dla nich tak niewyobrażalny, że nie czuli nawet potrzeby, aby stwierdzić, że prawa te posiadają tylko mężczyźni? Trudno to ostatecznie rozstrzygnąć, choć wolałbym myśleć, że rozciągnięcie praw wyborczych na „wszystkich obywateli” oznacza rzeczywiście wszystkich: kobiety i mężczyzn.

Nawet przy tym pobieżnym przeglądzie widzimy, że wczesne utopie stosunkowo często podejmują temat równości kobiet i mężczyzn. Co prawda jest on ograniczony jedynie do pewnych kwestii, ale na podkreślenie zasługuje samo jego pojawienie się. Można ten wątek w utopiach potraktować jako przejaw próby naruszenia obowiązującego paradygmatu. Ale też trzeba przyznać, że – jak słusznie stwierdza Chris Ferns – owa teoretyczna równość kobiet i mężczyzn jest „wielokrotnie podważana przez szczegóły ujawniające, że podstawowe założenia co do ich niższości pozostają niezmienione”<sup>32</sup>.

## Zakończenie: między fantazmatem a stereotypem

Gdyby współczesna czytelniczka chciała się utożsamić z kobietą mieszkającą w jednej z prezentowanych utopii, zapewne odczułaby swój los jako totalną

<sup>32</sup> Zob. „[...] their theoretical equality is repeatedly undercut by details revealing that underlying assumptions as to their inferiority remain unchanged”. Ch. Ferns, *op.cit.*, s. 56.



i ciąglą opresję, którą w dodatku powinna z radością akceptować. Trzeba jednak pamiętać, że bardzo podobnie czułaby się w utopii jako mężczyzna. Ideologicznie umotywowana opresja i totalna kontrola w podobnym stopniu dotyczyły w utopiach kobiety i mężczyzn. Autorzy tych tekstów nie chcieli stworzyć utopijnym obywatelom warunków do komfortowego życia i samo-realizacji. Ich zamiarem było raczej dokonanie eksperymentu myślowego, pozwalającego na wyobrażenie sobie świata podporządkowanego jednej absolutnej idei, mającej uszczęśliwić wszystkich.

Istotą ich rozwiązań nie jest praktyczny model życia, ale próba wyjścia poza znany obraz rzeczywistości, w stronę idei uważanej przez nich za najlepszą. Utopie klasyczne to układanki, w których ze znanych elementów autorzy usiłują stworzyć nowy, wspaniały świat. Opisując użyte w nich rozwiązania, nie można zapominać, na jakie bolączki ówczesnej rzeczywistości miały być one odpowiedzią. Utopiści przede wszystkim surowo oceniali świat, w którym żyli, a ich wizje na temat idealnych wysp i miast były raczej wyrazem tęsknoty za utraconą pierwotną godnością ludzkości. Miejsce kobiet w tych nieludsko idealnych światach było po części odzwierciedleniem powszechnych wyobrażeń, ale też w pewnych aspektach znacząco wykraczało poza stereotypy i publiczne dyskursy danych czasów. Nie da się oczywiście jasno stwierdzić, że obecne w utopiach przejawy przeciwdziałania wykluczeniu kobiet miały realny wpływ na późniejsze ruchy prowadzące do równouprawnienia. Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia – były to działania zbyt drobne, zanadto zachowawcze i niewykraczające poza patriarchalną wyobraźnię. Gdy próbujemy je jednak zinterpretować na tle ówczesnej rzeczywistości społecznej i panujących dyskursów, wydają się nieśmiały, lecz ważnymi krokami ku powszechnej równości.

## Epilog

W pierwszych utopiach można jeszcze odnaleźć inne pole, na którym pojawia się figura kobiety. Jest to plan ponad światem przedstawionym: można by go określić jako symboliczny lub metafizyczny. Badacze tekstu More'a już jakiś czas temu zwrócili uwagę na znamienne analogię między układem przestrzennym wyspy Utopia a kształtem matczynej łona<sup>33</sup> (co potwierdza słynna rycina dołączona do książki). Jak mówi narrator, kształt wyspy przypomina „ćwiartkę księżyca na nowiu” (M, s. 59), a znajdujące się „wewnątrz” wyspy spokojne wody nasuwają skojarzenie z bezpiecznymi wodami płodowymi. Ponadto wyspa ta kiedyś była połączona z lądem za pomocą długiego i cienkiego przesmyku, który został przekopany przez „mądrego króla Utopusa”, co przypomina akt przecięcia pępownicy, łączącej Utopię ze światem.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 40.



Sens tego symbolu może być rozumiany dwojako: Angelika Bammer uważa, że to przekopanie przesmyku jawi się jako odcięcie Utopii (dziecka) od łona Matki Ziemi, z kolei w ujęciu Chrisa Fernsa to Ziemia zostaje odcięta od łona Matki-Utopii<sup>34</sup>. W tej drugiej wersji Utopia staje się matką wszystkich ludzi, bo właśnie w jej łonie czysta i niewinna ludzkość była i jest u siebie, poszukiwanie Utopii byłoby zaś swoistą próbą powrotu do „łona” idealnego świata. A jeśli pamiętamy, że symbolika lunarna w ówczesnej astrologii łączyła się jednoznacznie z aspektem kobiecym<sup>35</sup>, to możemy założyć, iż Utopia może symbolicznie odzwierciedlać żeński pierwiastek kosmiczny.

W dziele Campanelli możemy również znaleźć dość zaskakującą obserwację natury astrologicznej, wygłoszoną ustami Genuńczyka. Stwierdza on: „Solariusze sądzą, że znaki żeńskie przynoszą obfitość tym krajom, w których rządy sprawują kobiety, i dają władzę na ziemi rzeczom słabszym” (C, s. 97). Następnie z przekonaniem głosi zalety realnego objęcia władzy w wielu krajach europejskich przez kobiety: „Roksolanę w Turcji, Bonę w Polsce, Marię na Węgrzech, Elżbietę w Anglii, Katarzynę we Francji, Blanę w Erturii, Małgorzatę w Belgii, Marię w Szkocji i w Hiszpanii Izabellę” (C, s. 97). Znamienne, że w tym fragmencie *Civitas Solis* Campanella nie mówi o fikcyjnym świecie, ale ówczesnych realiach (inna sprawa, że postrzeganych w dziwacznej, ezoterycznej perspektywie). Autor wiąże te fakty z układem gwiazd i Księżyca, który jest „wspaniałą okazją dla ludzi, aby dokonała się wielka przemiana praw dzięki Opatrzności Boskiej, zawsze zmierzającej ku dobru, jeśli tylko my tych zamiarów nie krzyżujemy” (C, s. 99).

Te fantazmaty kosmicznej kobiecości oczywiście niewiele zmieniają: rola kobiet w utopiach tylko w niewielkim stopniu różniła się od tej w rzeczywistości, a projektowana przez autorów równość była raczej tylko intelektualną abstrakcją. Niemniej jednak, choć owe fantazmaty dla dzisiejszego czytelnika mogą brzmieć trochę niepoważnie, to nie sposób wykluczyć, że autorzy utopii starali się w ten sposób wyrazić przecucie, że szczęście na Ziemi możliwe jest tylko wtedy, gdy kobiety zajmą w nim należne im miejsce.

## Bibliografia

- Andreae J.V., *Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century Translated from the Latin of Johann Valentin Andreae with an Historical Introduction by Felix Emil Held*, New York: Oxford University Press 1916.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1995.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> J.P. Roux, *Kobieta w historii i micie*, przeł. B. Szczepańska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2010, s. 70.

- Baschwitz K., *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady 1999.
- Bechtel G., *Cztery kobiety Boga. Ladacznica, czarownica, święta, głupia gęś*, przeł. K. Pachniak, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2001.
- Bogucka M., *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa: Wydawnictwo Trio 2005.
- Campanella T., *Miasto Słońca*, przeł. L. i R. Brandwajnowie, Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1994.
- Campanella Th., *Civitas Solis [w:] Utopia. Nova Atlantis & Civitas Solis (Latin Edition)*, Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform 2013.
- Ferns Ch., *Narrating Utopia. Ideology, Gender, Form in Utopian Literature*, Liverpool: Liverpool University Press 1999.
- Herlihy D., *Women, Family, and Society in Medieval Europe. Historical Essays, 1978–1991*, ed. A. Molho, Providence: Berghahn Books 1995.
- Juszczyk A., *Stary wspomniały świat*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2014.
- Kelly-Gadol J., *Did Women Have a Renaissance? [w:] Becoming Visible. Women in European History*, eds. R. Bridenthal, C. Koonz, Boston: Houghton Mifflin 1977.
- More (Morus) Th., *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion 1977.
- Roux J.-P., *Kobieta w historii i micie*, przeł. B. Szczepańska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2010.

## Streszczenie

### **Kobiety w męskich snach o idealnym świecie. Klasyczne teksty utopijne XVI i XVII wieku**

Artykuł poświęcony jest analizie klasycznych tekstów utopijnych (Thomas More, Tommaso Campanella, Johann V. Andreae, Francis Bacon) pod kątem zaprezentowanego w nich obrazu kobiety. Autor omawia kwestie: miejsca kobiety w organizacji utopijnych społeczeństw, roli kobiety w rodzinie, pracy kobiet, dostępu kobiet do nauki, w kontekście deklarowanej przez autorów literackich utopii równości obu płci. Tekst sytuuje też utopijne wizje społeczeństw idealnych na tle badań historycznych dotyczących miejsca kobiety w Europie XVI i XVII wieku.

**Słowa kluczowe:** Utopia, Thomas More, Tommaso Campanella, Francis Bacon, Johann V. Andreae, obrazy kobiet, historia kobiet, XVI wiek, XVII wiek

## Summary

### **Women in Men's Dreams of an Ideal World. Classic Literary Utopias of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries**

The article focuses on the analysis of classic utopian texts (Thomas More, Tommaso Campanella, Johann V. Andreae, Francis Bacon) in terms of women's image presented in them. The author discusses the issues of the women's place in the organization of utopian societies, the role of women in the family, the work of women and women's access to science, in context of the equality of men and women declared by the authors of the literary utopias. The text compares utopian visions of ideal societies and the results of historical research on women's place in Europe in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** Utopia, Thomas More, Tommaso Campanella, Francis Bacon, Johann V. Andreae, women's image, women's history, 16<sup>th</sup> century, 17<sup>th</sup> century