

Paulina Napierata

Uniwersytet Jagielloński

Relacje między purytanami a kwakrami w XVII-wiecznej Nowej Anglii

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie skomplikowanych relacji między purytanami a kwakrami w kolonialnej Nowej Anglii, zwłaszcza w drugiej połowie XVII wieku. Autorka przedstawia genezę obydwu ruchów religijnych i okoliczności przybycia członków tych wspólnot do kolonii w Ameryce Północnej, omawia struktury polityczne stworzone tam przez purytanów oraz wyjaśnia, jakie miejsce zostało w nich przypisane kwakrom. Analizuje też przyczyny szczególnej niechęci purytanów do kwaków, wyodrębniając wśród nich trzy kategorie (teologiczne, teologiczno-polityczne oraz społeczno-polityczne) i podkreślając znaczenie tych ostatnich. Ponadto, wskazuje na wpływ, jaki pojawienie się kwaków wywarło na kolonie purytańskie, a także na przyszłe amerykańskie rozwiązania prawne dotyczące relacji państwo-Kościół.

Słowa kluczowe: purytanie, kwakrzy, kolonialna Nowa Anglia, prześladowania religijne, radykalizm społeczny

Wstęp

Aby zrozumieć relacje między purytanami a kwakrami w XVII-wiecznej Nowej Anglii, niezbędne jest przedstawienie historii obu ruchów religijnych, wyjaśnienie różnic w ich założeniach teologicznych, a także omówienie społeczno-politycznych okoliczności ich przybycia do Ameryki. Niniejsza analiza rozpoczyna się więc od nakreślenia kontekstu historycznego i teologicznego, następnie zarysowane zostają relacje między omawianymi grupami w koloniach purytańskich. Na koniec analizowane są przyczyny niechętnego stosunku purytanów do kwaków, a także wpływ obecności Przyjaciół na dalszy rozwój amerykańskich rozwiązań polityczno-prawnych.

Purytanie

Purytanizm jako ruch religijno-społeczny powstał w Anglii w XVI wieku w reakcji na przyjęcie tam specyficznej formy protestantyzmu. Gdy w roku 1534 Henryk VIII ogłosił *Akt o supremacji*, Kościół angielski został wyjęty spod władztwa papieskiego. Nie pociągnęło to jednak za sobą istotnych przemian doktrynalnych czy liturgiczno-organizacyjnych, choć Henryk przyjął zasadę usprawiedliwienia przez wiarę oraz nadrzędny autorytet Pisma (Zieliński 1995: 221). Ważne rozwiązania

przyniosło objęcie tronu przez Elżbietę I, która uznała, że Kościół Anglii miał stanowić „drogę pośrednią” pomiędzy surowym kontynentalnym ewangelicyzmem reformowanym a Kościołem stworzonym przez Henryka. Tak zwane *regulacje elżbietańskie*, czyli zmiany wprowadzone przez monarchinię, okazały się jednak niewystarczające dla wielu angielskich protestantów związanych z nurtem kalwińskim (Stawiński 2012: 13).

Zwolenników głębszych reform w duchu kalwińskim nazwano „skrupulantami” lub „purytanami”, gdyż chcieli oni oczyścić (ang. *purify*) Kościół Anglii, zarówno z pozostałości katolickich, jak i z podważających koncepcję predestynacji wpływów arminiańskich. Purytanie, na których poglądy wpływ wywarli anabaptyści¹ i kalwinistyczni baptyści (*Particular Baptists*) (Stawiński 2012: 16–21), podkreślali znaczenie predestynacji, a także sprzeciwiali się rozbudowanej hierarchii i liturgii oraz uznawali jedynie autorytet Biblii. Wiązało się to z zanegowaniem roli Korony w Kościele. Ich zdaniem, Kościół powinien być, mimo związków ze strukturami państwowymi, ciałem autonomicznym, niepoddanym kontroli władzy świeckiej. Opowiadali się więc za wprowadzeniem ustroju prezbiteriańskiego. Ze względu na sztywną postawę hierarchów Kościoła anglikańskiego znaczna część purytanów wycofała się jednak z tych żądań, decydując się na budowę „prezbiterianizmu w episkopalizmie” lub „Kościoła w Kościele” (Zieliński 1995: 224–226). Zwolennicy takiego stanowiska utworzyli główny trzon ruchu purytańskiego, który stawiał sobie za cel reformowanie Kościoła anglikańskiego od wewnątrz.

Obok niego rozwinął się nurt tak zwanych nonkonformistów, inaczej zwanych separatystami². Postanowili oni odłączyć się od Kościoła Anglii i kontynuować reformy bez oczekiwania na zgodę hierarchów Kościoła, którego nie uznawali za prawdziwy. Jednym z przywódców ruchu był Robert Browne. Separatyści tworzyli samodzielne i niezależne od wspólnoty anglikańskiej gminy kościelne, gromadzące zgłaszających się indywidualnie i dobrowolnie wiernych, którzy jako świadomi wierzący przystępowali do wspólnoty na podstawie osobistego wyznania wiary. W ten sposób zrodził się ruch kongregacjonalistyczny, który opierał się na teologii kalwinistycznej i niezależności każdej gminy kościelnej od państwa i innych zborów (Zieliński 1995: 226).

Purytanie w Nowej Anglii

Po śmierci Elżbiety I władzę przejął Jakub I, który intensywnie zwalczał wpływy purytańskie. To właśnie w okresie jego rządów grupa separatystów, których początkowo przyjął Holandia (Amsterdam i Lejda), udała się do Nowego Świata, by założyć kolonię Plymouth. „Ojcowie Pielgrzymi”, którzy przybyli do Nowego Świata w roku 1620 na statku „Mayflower” jeszcze na pokładzie zawarli porozumienie,

¹ Anabaptystami w latach 1612–1660 nazywano w Anglii różne wspólnoty niekoniecznie ze względu na praktykowanie chrztu dorosłych, ale ze względu na ich radykalizm religijny i społeczno-polityczny (Stawiński 2012: 16).

² Wydaje się, że pierwotnie purytanami nazywano właśnie separatystów, jednak od XVII wieku używano tej nazwy głównie w odniesieniu do chcących reformować Kościół od wewnątrz (Stawiński 2012: 20–21).

zwane *Mayflower Compact*, w którym zobowiązali się do zbudowania zgodnej społeczności dla szerzenia wiary chrześcijańskiej i chwały Bożej. Nie tylko oddali się w nim pod opiekę Bogu, wierząc w moc łączącego ich z Nim przymierza, ale również zawarli umowę społeczną między sobą, ustalając religijną i społeczną organizację swojej kolonii (Rozbicki 1995: 51–52).

Przybycie do Ameryki purytanów głównego nurtu i założenie w roku 1630 kolonii Massachusetts Bay związane było ze wzrostem prześladowań religijnych w okresie panowania Karola I, który za pośrednictwem arcybiskupa Williama Lauda przystąpił do oczyszczania doktryny i praktyki anglikańskiej z elementów kalwińskich, m.in. przez wprowadzenie doktryny arminiańskiej i przywrócenie praktyki liturgicznej opartej na koncepcjach sakramentalistycznych (Zieliński 1995: 230). Ostre represje wobec zwolenników praktyk w duchu purytańskim skłoniły ich do emigracji, a za swoje przeznaczenie uznali oni stworzenie „świętej społeczności”, wolnej od wpływów londyńskich.

Osadnicy z Massachusetts ufali, że na Nowej Ziemi, która nie była skorumpowana „wypaconą religią” obecną na Starym Kontynencie, stworzą społeczeństwo, którego zasady opierać się będą na ich wierze. Samych siebie postrzegali jako lud wybrany, Nowy Świat miał być dla nich Nowym Izraelem, a stary utożsamiali z biblijnym Egipcem. Wierzyli, że do Nowej Ziemi dotarli dzięki temu, że zawarli przymierze z Bogiem i dlatego zobowiązani są zbudować społeczność opartą na prawach bożych. Życie w kolonii zdominowane więc było przez religię. We wszystkich dziedzinach panowały obyczaje religijne, a prawo biblijne uznawano jednocześnie za prawo świeckie (Potz 2008: 42).

Choć z czasem powstało jeszcze kilka kolonii purytańskich (Connecticut, New Haven, New Hampshire), najciekawszym i najbardziej wyrazistym przykładem purytańskiej organizacji społeczno-politycznej była kolonia Massachusetts Bay, której przywódcy, na czele z Johnem Winthropem i Johnem Cottonem, sięgnąwszy do starotestamentowych wzorów, zbudowali oligarchiczną organizację państwową o pewnych cechach teokratycznych (Małajny 1992: 21). Co prawda Kościół i władza świecka formalnie były tam od siebie oddzielone, jednak miały się nawzajem wspierać – m.in. w przymuszaniu wiernych do przestrzegania wymogów religii. Wynikało to z przyjęcia tak zwanej zwingliańsko-kalwińskiej koncepcji stosunków państwo-Kościół oraz ze specyficznego rozumienia teologii przymierza³.

Wprowadzenie Kościoła państwowego⁴ powodowało poważne reperkusje w sferze praw politycznych. Status obywateli mieli bowiem jedynie należący do niego mężczyźni. Prawo wyborcze, zarówno czynne, jak i bierne, było więc związane z cenzusem konfesyjnym (a także majątkowym). Co więcej, początkowo przysługiwało ono jedynie „wybrany”, to znaczy tym, którzy otrzymali *łaskę* i zademonstrowali odrodzenie duchowe, stając się „świętymi we wspólnocie” (Corbett 1999: 34). Zasada ta, wynikająca z koncepcji predestynacji, stawała się jednak z czasem coraz

³ Temat teokracji i teologii przymierza zostanie rozbudowany w dalszej części artykułu.

⁴ Został on zorganizowany w sposób odzwierciedlający kompromis między independentyzmem a prezbiterianizmem (*Middle Way* lub *New England Way*) (Zieliński 1995: 237–238). Por. Stawiński 2010.

trudniejsza do zrealizowania. Dlatego uznano ostatecznie, że w skład członkostwa zboru można dopuszczać osoby „ochrzczone, moralne i prawowierne”, które jednak bez złożenia świadectwa o doświadczeniu *łaski* nie były dopuszczane do udziału w Wieczerzy Pańskiej. Reguły takie nazwano *Half-Way Covenant* – od połowiczności rozwiązań, na jakie musieli się zgodzić w stosunku do wyznawców drugiej i trzeciej generacji purytańscy pionierzy (Stawiński 2012: 65). Dzięki temu, osoby żyjące w przymierzu połowicznym, choć nie były pełnymi członkami Kościoła, nabywały więcej praw⁵.

Nie mieli na to jednak szans innowiercy. Purytanie nie uznawali tolerancji religijnej, ponieważ uważali, że grzesznicy muszą być podporządkowani sprawiedliwym. Przymuszanie do wyznawania „prawdziwej wiary” i karanie za „fałszywe poglądy” uważali za słuszne, gdyż grzechem było, według nich, niestosowanie się do boskich nakazów. Wysiłki na rzecz zachowania religijnej jednolitości zaowocowały wkrótce prześladowaniami, zarówno jednostek, jak i grup religijnych. Jako najśłynniejsze przykłady mogą tu posłużyć losy Rogera Williama, początkowo purytańskiego pastora, który zainspirowany teologią baptystów, sprzeciwiał się silnemu powiązaniu państwa i Kościoła; jak również losy Anne Hutchinson, która podważyła autorytet purytańskich władz, głosząc poglądy antynomistyczne (Pestana 1991: 1–3). Kolejnymi przykładami nietolerancji były prawa przeciwko katolikom, żydom czy baptystom. To właśnie do tak zorganizowanych kolonii purytańskich przybyli kwakrzy i, jak się okazało, ściągnęli na siebie szczególnie intensywne prześladowania⁶.

Kwakrzy

Kwakrzy to grupa religijna, która wyodrębniła się w Anglii pod koniec lat 40. XVII wieku. Sydney Ahlstrom opisuje ich jako ruch wyrosły z radykalnego purytanizmu, „nieustępliwy i zdecydowany w swej walce o wyrwanie się z hierarchicznego, skoncentrowanego na sakramentach chrześcijaństwa wieków średnich” (Ahlstrom 1972: 176). Jak podkreśla autor, w tym okresie pojawiło się co prawda wiele radykalniejszych nurtów, a jednak to właśnie ruch kwakerski, akcentujący indywidualizm i spirytualizm, przetrwał i pozostał najbardziej wyraźną manifestacją purytańskiego radykalizmu zarówno w Anglii, jak i w Ameryce (Ahlstrom 1972: 176).

Kwakrzy początkowo określali siebie jako Dzieci Światła, Głosiciele Prawdy, Przyjaciele w Prawdzie, a od roku 1652 po prostu jako Przyjaciele. Nazwa Towarzystwo Przyjaciół pochodzi z antykwakerskiego traktatu Johna Wiggana, wydanego w roku 1665. Dopiero około roku 1800 kwakrzy przyjęli dla swojej organizacji oficjalną nazwę: Religijne Towarzystwo Przyjaciół. Termin „kwakrzy” był przymiotnikiem nadanym w roku 1650 przez Gervase’a Benette’a, purytańskiego sędziego

⁵ Szczegółowe informacje na temat kolonii purytańskich można znaleźć zwłaszcza w: Miller 1984; Miller 1959; Miller 1954.

⁶ Carla G. Pestana podkreśla, że stosunek mieszkańców Massachusetts do baptystów był nieco przychylniejszy niż stosunek władz. Kwaków, jako radykalniejszego ruchu, obawiali się natomiast wszyscy (1991: 22). Opisane powyżej zagadnienia omawiam szerzej w monografii *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA* (Napierała 2015).

pokoju w Derby, i wiązał się z ich stanami religijnego uniesienia (*to quake* – drżeć) (Robak 2000: 44).

Założycielem ruchu był George Fox (1624–1691), urodzony w purytańskiej rodzinie w hrabstwie Leicestershire, pasterz i terminator szewski, syn tkacza, nazywanego przez sąsiadów „prawym Christopherem Foxem” (Fiske 1899: 109). Z prowadzonego przez George’a dziennika wynika, że przez wiele lat poszukiwał on właściwego światopoglądu religijnego, jednak żaden nie odpowiadał jego oczekiwaniom (Kaźmierczak 2016: 7). Najprawdopodobniej w czasie tych poszukiwań miał kontakty z baptystami i spirytualistami. W efekcie, około roku 1648 (1849) poczuł się powołany przez Boga do niesienia światu przesłania o zbawczej sile Ducha Świętego – Światła Wewnętrznego, którego rozpoznanie w sobie i przyjęcie oznaczało poddanie się kierownictwu Chrystusa (Robak 2000: 44). Fox około 1648 roku po raz pierwszy odczuł, że doświadcza „spotkania z Bogiem”. Przy spotkaniu tym potrzebne było, jak twierdził, jedynie pośrednictwo Ducha Świętego, a nie wyświęconych kapłanów. W późniejszym czasie jeszcze wielokrotnie doświadczał „spotkań”, zwłaszcza w miejscach publicznych (Ahlstrom 1972: 177). Przez kolejne lata nauczał jako wędrowny kaznodzieja, początkowo w północnej Anglii, a od roku 1654, razem z innymi nawróconymi kwakrami, na południu, m.in. w Londynie i Bristolu. Wkrótce Przyjaciele zaczęli szerzyć swą misję także w Walii, Szkocji i Irlandii.

Zwolennikami Foxa stawali się często purytańscy nonkonformiści, dla których religia stanowiła duchowy obszar protestu wobec grzesznej Anglii oraz widzialnych Kościołów (Robak 2000: 45–46). Byli wśród nich wcześniejsi prezbiterianie, baptyści, ranterzy, w mniejszym stopniu diggerzy, lewellerzy oraz seekerzy (Robak 2000: 46). Co ważne, przekonania religijne pierwszych Dzieci Światła nie były ani jednorodne, ani jednolite pojęciowo. Ich zdefiniowanie jest trudne, tym bardziej że do lat 70. XVII wieku nie stworzyli oni żadnego systemu teologiczno-doktrynalnego. Niemniej, na podstawie zachowanych pism pierwszych kwaków, można naszkicować pewien zarys ich poglądów religijnych.

Istotą ich wiary był fenomen indywidualnego doświadczenia religijnego, które prowadziło do wewnętrznego oświecenia, czyli źródła poznania i przyjęcia Chrystusa przychodzącego w postaci Ducha Świętego bądź Światła Wewnętrznego (Robak 2000: 48). Jak podkreśla Ahlstrom, w pierwszym okresie, zwłaszcza w podejściu Foxa, widać wyraźne związki ruchu nie tylko z szeroko pojętym nurtem chrześcijaństwa, ale również z koncepcjami purytańskimi. Przesłanie Foxa było bowiem, jak podkreśla autor, bardzo chrystocentryczne i uwzględniało znaczenie łaski Bożej i zbawienia (Ahlstrom 1972: 177). Nawrócenie, następujące po okresie przygotowania poprzez uczestnictwo w kwakerskich spotkaniach, przypominało purytański proces wewnętrznego odrodzenia. Niemniej, podczas gdy purytanie szczególnie nacisk w tym procesie kładli na studiowanie Pisma Świętego i życie według jego zasad, dla kwaków, którzy pozostali w nurcie koncepcji spirytualistycznych, była to sprawa drugorzędna, a „nowy człowiek” odradzał się głównie w sferze duchowej przeciwstawionej ziemskiej egzystencji. Ponadto, narodziny „nowego człowieka” kwakrzy postrzegali jako radykalną przemianę natury ludzkiej w boską, a źródłem tej przemiany miało być, ich zdaniem, tkwiące w człowieku „nasienie Boga” uwolnione przez Światło Wewnętrzne (Robak 2000: 49).

Nie uznawali też koncepcji predestynacji (Dandelion 2008: 19). Wierzyli natomiast, że wszyscy mogą dostąpić zbawienia, o ile tylko uznają potrzebę usunięcia wewnętrznego zła – „nasienia węża”. Co prawda, nie oznaczało to jedynie aktu wolnej woli, gdyż bez Światła Wewnętrznego pochodzącego od Boga grzeszny człowiek, w ich przekonaniu, nie może zrobić nic dla swojego zbawienia. Niemniej, uważali, że człowiek pragnie zbawienia, a nawrócenie daje mu gwarancję dostąpienia uniwersalnej łaski zbawczej (Robak 2000: 49–50).

Co bardzo ważne, zbawienie nie było dla kwaków sprawą przyszłości, bo dzięki „nasieniu Boga” dokonywało się w teraźniejszości, a piekło i niebo stanowiły raczej „wewnętrzne stany” rozpięte między tym, co ludzkie, a tym, co boskie (Robak 2000: 50). Kwakrzy nie koncentrowali się więc na powtórnym nadejściu Chrystusa (Dandelion 2008: 19), ale uznali, że – jak powiedział Fox – Chrystus już „przyszedł i zaprawdę mieszka w sercach swojego ludu i tam króluje” (cyt. za: Kaźmierczak 2016: 8). To rozróżnienie na sferę cielesną i duchową było dla nich bardzo ważne. Oświecenie doskonałej duszy pochodzącej od Boga (i oddzielnej od grzesznego ciała) przez Światło Wewnętrzne stanowiło, ich zdaniem, jedyne źródło poznania Boga i Jego zamiarów (Robak 2000: 50). Dlatego sądzili, że Zbawca powinien być czczony jedynie duchowo. Zbędne więc były funkcje i posługi kapłańskie; uznawali natomiast „Duchowe Kapłaństwo” (Robak 2000: 50–51)⁷. Ponadto, duszpasterzami mogli być zarówno mężczyźni jak i kobiety, a w ruchu nie istniała żadna sformalizowana hierarchia (Dandelion 2008: 19).

Fox doszedł do wniosku, że cała historia Kościoła od apostołów do czasów mu współczesnych jest „długą nocą apostazji” i w konsekwencji odrzucił większą jej część (Kaźmierczak 2016: 8), włączając w to liturgię, dogmaty, rytuały i sakramenty. Chciał przywrócić kultowi ewangeliczną prostotę – na wzór chrześcijaństwa bezwyznanowego. Treść kultu miało, w jego założeniu, wypełniać indywidualne doświadczenie religijne, następujące zazwyczaj w trakcie wspólnej modlitwy kontemplacyjnej na zgromadzeniu (*quaker meeting*) (Robak 2000: 51). Spotkania modlitewne mogły odbywać się w domach prywatnych, budynkach na uboczu lub na polach i wzgórzach, a nawet w stodołach. Specjalne domy spotkań zaczęto budować dopiero, gdy wierni nie mogli pomieścić się już w domach prywatnych (Dandelion 2008: 9). Zebrani tam Przyjaciele w milczeniu oczekiwali na Światło Wewnętrzne i indywidualnie go doświadczali, co na zewnątrz objawiało się drżeniem wszystkich uczestników spotkania. W czasie zgromadzeń możliwe były omdlenia i utrata świadomości, co zebrani poczytywali za impuls objawienia (Robak 2000: 51–52). Zgromadzeniom przewodniczyli tzw. *starsi*, wybierani przez kwaków spośród siebie.

Chcąc podkreślić równość wszystkich w oczach Boga, Przyjaciele odmawiali uchylania kapelusza w obecności anglikańskich duchownych i urzędników sądowych. W sferze językowej, zdecydowali się ponadto na używanie form „thee” i „thou” zarezerwowanych w XVII-wiecznej angielszczyźnie dla równych sobie – zamiast „you”, którym powinno się zwracać do stojących wyżej na drabinie społecznej (Kaźmierczak 2016: 9). Odmawiali też składania przysięg, co motywowali głównie przesłaniem Nowego Testamentu (Mt 5, 33–37; Jk 5, 12).

⁷ Początkowo odrzucali też konwencjonalne wyobrażenie Trójcy Świętej.

Pierwsi kwakrzy stanowczo odmawiali stworzenia nowego Kościoła, wierzyli jednak w swoją misję, uważali się za duchowy Izrael i dążyli do odrodzenia pierwotnego chrześcijaństwa. Miało to ogromne znaczenie społeczno-polityczne, gdyż występując wobec świata w roli proroków, oznajmiali ludzkości „Wojnę Baranka” i nadejście Królestwa Bożego. Ich broń miała być jednak duchowa, a nie cielesna. Wojna była zatem duchowym podbojem świata oraz misją powszechnego nawrócenia ludzkości, która wykluczała stosowanie przemocy w czasie procesu ewangelizacji. U podstaw tego pokojowego przesłania leżały iluminizm i spirytualizm (Robak 2000: 53). Z takiego podejścia (obok przyczyn praktycznych)⁸ wyewoluuje wkrótce m.in. kwakerski pacyfizm (Brock 1990).

Kwakrzy byli negatywnie postrzegani przez ówczesne angielskie władze. Ich agresywny antyklerykalizm, organizowanie nielegalnych zgromadzeń i radykalne hasła doprowadziły do postrzegania ich jako element politycznie i religijnie rewolucyjny (Robak 2000: 62). Początkowo, władze centralne wymierzały im jednak kary głównie za naruszanie porządku publicznego, unikając skazywania za wiarę. Na poziomie lokalnym karano ich za łamanie zasad życia publicznego, głoszenie kazań na placach i rynkach oraz w kościołach (co często łączyło się z atakami na duchownych i ich nabożeństwa), odmawianie płacenia dziesięcin, a także działalność misyjną, która spotykała się z oskarżeniami o wółczęgostwo i łamanie zakazu podróży w Dniu Pańskim, dniach publicznej pokuty lub Dziękczynienia (Robak 2000: 64–65).

Kwakrzy nie zjednywali sobie też sympatii zhierarchizowanego społeczeństwa stanowego, łamiąc jego normy obyczajowo-religijne. Oprócz tego, że zwracali się do wszystkich używając formy „ty” i odmawiali uchylenia kapelusza, dodatkowo prowokowali jeszcze pokazywaniem się nago na „znak” bezsilności ziemskiej władzy (podobnie jak prorok Izajasz) (Robak 2000: 62). Legendą obrosła historia, kiedy to na znak paruzji James Nayler wjechał na ośle do Bristolu (Robak 2000: 65), imitując Jezusa. Towarzyszyła mu wtedy grupa kwaków, która zrzuciła z siebie ubrania. Obserwujący to Anglicy uznali, że kwakrzy wierzą w to, że Nayler jest Jezusem i oddali ich pod sąd (Damrosch 1996: 66, 221).

Gdy Przyjaciele postanowili wyruszyć do kolonii w Ameryce Północnej, mieli już więc opinię burzycieli porządku i ładu społecznego. Co ważne, decyzja o wyjeździe nie była związana jedynie z prześladowaniami, których wkrótce mieli zacząć doświadczać w Anglii. Nacisk na działalność misyjną był bowiem wśród nich bardzo silny, dlatego do Nowego Świata płynęli z zapałem misyjnym i chęcią dzielenia się religijnym entuzjazmem, postulując indywidualizm przeżycia religijnego i antyinstytucjonalizm (Robak 2000: 54–55).

Kwakrzy w koloniach

Zainteresowanie kwaków angielskimi terytoriami w Ameryce Środkowej i Północnej pojawiło się już w połowie lat 50. XVII wieku. W roku 1655 pierwsi kwakrzy dotarli na Barbados, a w 1656 do Bostonu w Massachusetts. Z czasem ze swą misją zawitali też na Jamajkę i Bermudy. Wkrótce ich akcja ewangelizacyjna objęła wszystkie ówczesne posiadłości angielskie w Ameryce Północnej, a także holenderski Nowy Amsterdam: w roku 1656 pojawili się w Maryland, w 1657 w Wirginii,

⁸ Będzie o tym mowa w dalszej części pracy.

w 1658 w New Haven, Long Island i Rhode Island. Ze względu na swoją reputację spotykali się zazwyczaj z wrogim przyjęciem ze strony większości władz kolonialnych, a fakt, że w Nowej Anglii wyznawców chcieli pozyskiwać głównie wśród tych, którzy nie mogli sprostać restrykcyjnym purytańskim wymaganiom religijno-społecznym, przyczynił się do szczególnie negatywnych relacji z purytanami (Robak 2000: 127). Największych prześladowań doświadczyli w Massachusetts, gdzie wykonano na nich nawet cztery wyroki śmierci.

Relacje między purytanami a kwakrami w Massachusetts

Jeszcze zanim kwakrzy przybyli do Massachusetts, wydawano tam ostrzegające przed nimi pamflety⁹. Gdy w roku 1656 do portu w Bostonie przybył statek „Swallow”, władze miasta wiedziały już, że na pokładzie są dwie kwakerskie misjonarki, Mary Fisher i Ann Austin, które przybyły z Barbadosu. Kobietom nie pozwolono zejść z pokładu, a ich bagaże zostały przeszukane, co doprowadziło do skonfiskowania ponad stu „heretyckich” książek i broszur (Ahlstrom 1972: 178). Wszystkie publikacje spalono, a w kolonii zakazano rozpowszechniania, posiadania, a nawet dotykania „zwodniczej i zatrutej” kwakerskiej literatury. Mimo że nie istniało jeszcze prawo regulujące postępowanie wobec kwaków, kobiety szybko osadzono w więzieniu. Zostały też rozebrane w celu odszukania na ciałach znaków świadczących o tym, że są czarownicami (Ahlstrom 1972: 178; Lowenherz 1959: 158). Po pięciu tygodniach kapitan statku „Swallow” otrzymał 100 funtów za to, żeby odwieźć je na Barbados.

Dwa dni po opuszczeniu portu przez „Swallow”, inny statek przywiózł do Bostonu kolejnych ośmiu kwaków. Tym razem zostali oni osadzeni w więzieniu na jedenaście tygodni. Zanim jednak udało się ich odesłać do Anglii, zdążyli nawrócić co najmniej jedną osobę – Nicholasa Upshalla, który zbiegł później do Rhode Island. Władze kolonii postanowiły więc wprowadzić prawo, które nakładało grzywny: 100 funtów na każdego kapitana, który przywiezie do Massachusetts kwakra oraz 5 funtów dla każdego, kto będzie w posiadaniu kwakerskiej książki. Prawo to przewidywało także kary więzienia i chłosty dla każdego kwakra przybyłego do kolonii oraz zobowiązywało go do niezwłocznego opuszczenia purytańskiego terytorium bez możliwości nawiązania jakiegokolwiek kontaktu z jego mieszkańcami (Ahlstrom 1972: 178; Lowenherz 1959: 158–159).

Przyjaciele, którzy dowiedzieli się o tych regulacjach, nie poddali się jednak i, oddani swej misji, wybudowali własny statek („Woodhouse”). Przybił on do Newport 3 sierpnia 1657 roku. Wiedząc o bardziej tolerancyjnej polityce w założonej przez Rogera Williamsa kolonii Rhode Island¹⁰, przybysze postanowili przedostać się na purytańskie tereny Nowej Anglii przez jej terytorium. Władze zjednoczonych w Konfederacji Nowej Anglii kolonii purytańskich zaalarmowane sytuacją starały się wywrzeć wpływ na władze w Providence, by te zakazały przyjmowania

⁹ Co ciekawe, w pamfletach porównywano ich niekiedy do katolików, gdyż uważano, że są równie „zdegenerowanymi heretykami” (Ryan 2009: 37).

¹⁰ W roku 1636 Williams założył osadę Providence, a w 1644 powstała kolonia, w której panował rozdział państwa od Kościoła.

kwaków. Gubernator Benedict Arnold ustosunkował się jednak do ich prośby negatywnie, zaznaczając, że władze Rhode Island nie ingerują w sprawy sumienia, a przyjęcie kwaków do kolonii jest mniej niebezpieczne niż środki podjęte przez władze purytańskie (Ahlstrom 1972: 178).

Kwakrzy, którzy przybyli do kolonii Williamsa, skrupulatnie korzystali z panującej tam wolności wypowiedzi (i duku), niemniej czuli się zobligowani do szerzenia swej misji zwłaszcza w Massachusetts, czyli w sercu purytańskiej ortodoksji. Dlatego już zaledwie po kilku tygodniach Mary Clark przeniosła się do Bostonu. Przekonała się tam, że purytanie traktują swe antykwakerskie regulacje bardzo poważnie: została skazana na 20 batów i 12 tygodni więzienia (Ahlstrom 1972: 179). Nie bacząc na represje, do roku 1660 kwakrzy rozprzestrzenili się po niemal całej południowej części Massachusetts. Ważnym ich skupiskiem stało się też Salem (Pestana 1991: 25). Tymczasem, w roku 1658 Zgromadzenie Ogólne (*General Court*) w Bostonie usankcjonowało prawnie represje, które spotykały tam kwaków od roku 1656: banicję, chłostę, obcięcie ucha, a w wypadku „recydywy”, przebijanie języka rozpalonym żelazem. Wprowadzono też karę śmierci (Pestana 1991: 28). W latach 1661 i 1662 władze w Bostonie wydały kolejne antykwakerskie przepisy, w tym *Cart and Whip Act* (Robak 2000: 127). Dokument ten, zwany inaczej *Vagabond Quaker Act*, nakazywał traktować misjonarzy kwakerskich jako „włóczęgów i łotrów”, karać chłostą i wyganiać z kolonii. W praktyce przywiązywano kwaków do wozów, obnażano do pasa i wymierzano baty przez całą drogę do granic kolonii (Laursen, Nederman 1998: 265). Często stosowano też karę przymusowej służby i nakładano na nich wysokie grzywny (Ryan 2009: 40).

Mimo prześladowań, kwakrzy wciąż przybywali do Massachusetts, drukowali swoje broszury (Pestana 1991: 30), odbywali nielegalne spotkania, przerywali purytańskie nabożeństwa bądź wygłaszali swe nauki tuż po nich, a kazania głosili nawet z okien więzień (dlatego zaczęto osadzać ich w celach bez okien). Między 1656 a 1661 rokiem coraz więcej kwaków trafiało do więzień, a w latach 1659–1661 wykonano nawet cztery wyroki śmierci.

Wśród kwaków skazanych na powieszenie byli: William Robinson, Marmaduk Stephanson, Mary Dyer i William Leddra. Mary Dyer po raz pierwszy przyjechała do Massachusetts w 1633 roku. W roku 1652 wróciła jednak do Anglii, gdzie znalazła się pod wpływem kwakerskich nauk. Do Bostonu ponownie przybyła w roku 1657 w towarzystwie Robinsona i Stephansona. Zaraz po przyjeździe wszyscy zostali uwięzieni, a następnie nakazano im opuszczenie kolonii. Mary zgodziła się wyjechać z Massachusetts, gdyż głównym celem jej powrotu do Ameryki było spotkanie z rodziną, która zamieszkiwała wtedy w Rhode Island. Tymczasem mężczyźni odmówili, dlatego w roku 1659 zostali ponownie aresztowani. Gdy Mary wróciła, by ich odwiedzić, również została osadzona w więzieniu. Przebywała tam przez dwa miesiące, bez możliwości wyjścia za kaucją. Całej trójce nakazano opuścić kolonię pod groźbą kary śmierci, ale mężczyźni ponownie odmówili. Mary wyjechała, ale w październiku wróciła do Bostonu, by odwiedzić w więzieniu innego kwakra. Tym razem władze skazały całą trójkę na karę śmierci. 27 października 1659 roku powieszono dwóch mężczyzn, zmuszając Mary do przyglądania się karze, ale ostatecznie darowano jej życie (Ryan 2009: 38). Gdy odmówiła zejścia z szubienicy, sprowadzono ją

stamtąd siłą, a następnie wydalono z kolonii (Pestana 1991: 32–34). Nie zdało się to na wiele, gdyż już wiosną 1660 roku wróciła do Bostonu. Aresztowano ją więc, a 1 czerwca przeprowadzono szybki proces, po którym w parku Boston Common wykonano na niej wyrok śmierci (Ryan 2009: 39). Ostatnim kwakrem, który został skazany na śmierć w Bostonie, był Willima Leddra; wyrok na nim wykonano w roku 1661. Wszyscy czworo stali się symbolem kwakerskiego męczeństwa – najprawdopodobniej dobrowolnego. Według zachowanych przekazów, kwakrzy ci szli na śmierć radośnie, nadal głosząc słowo, co zresztą starano się zagłuszyć uderzeniami w bębny (Pestana 1991: 34).

Historycy uważają, że Przyjaciele umyślnie prowokowali władze Massachusetts, uznając to za manifest swojej wiary i wypełnienie obowiązku sług bożych. Badacze nie są jednak zgodni co do tego, jak egzekucje odebrali zwykli obywatele. Choć z czasem ukształtowało się przekonanie, że mieszkańcy Bostonu nie pochwalali tak drastycznej polityki władz, Carla G. Pestana przytacza argumenty świadczące o tym, że ludność nie była przeciwna egzekucjom i chętnie się im przyglądała (Pestana 1991: 34–36). Z kolei James E. Ryan, powołując się na kronikarza kwaków, Williama Sewella, zdaje się skłaniać ku opinii, że władze początkowo darowały Dyer życie, gdyż wyczuwały współczucie tłumu dla kwakerskich męczenników (Ryan 2009: 38). Zważając na to, że wcześniej poczyniono wiele zabiegów, by zdemonizować kwaków, pierwsza opinia wydaje się bardziej prawdopodobna.

Tymczasem, gdy wiadomość o egzekucjach dotarła do króla Karola II, zakazał on stosowania kary śmierci wobec Przyjaciół (1664–1665). W Massachusetts nie powieszono więc już żadnego kwakra, co nie znaczy, że zaprzestano prześladowań (Ahlstrom 1972: 179), np. w roku 1667 misjonarze z Anglii, Alice i Thomas Curwen, którzy głosili słowo w Rhode Island i New Jersey, zostali uwięzieni w Bostonie i zgodnie z obowiązującym tam prawem publicznie wychłostani.

Ze względu na zastosowanie w koloniach purytańskich szczególnie drastycznych środków wobec kwaków, warto dokładnie przeanalizować powody takiej polityki. Wydaje się też, że wskazane jest wyodrębnienie wśród przyczyn kilku kategorii. Dlatego dzielę je na: przyczyny teologiczne, teologiczno-polityczne, a także społeczno-polityczne.

Teologiczne przyczyny prześladowań

Główną przyczyną teologiczną prześladowań kwaków było uznanie ich za heretyków. Stało za tym przede wszystkim odrzucenie przez nich niemal wszystkich rytuałów i sakramentów charakterystycznych dla Kościołów chrześcijańskich. Dla purytanów nie do zaakceptowania było kwakerskie przekonanie, że Wieczerza Pańska jest tylko spożywaniem chleba i wina, a chrzest jest niepotrzebny, gdyż działanie sakramentów może się spełniać jedynie wewnątrznie (Robak 2000: 53). Przyjaciele tymczasem podkreślali, że tylko w duchu można się jednoczyć z Chrystusem i w ten sposób zostać przez niego obmytym „prawdziwym chrztem” (Kaźmierczak 2016: 13).

Redukując teologię, odrzucając Kościół zinstytucjonalizowany i polegając na Wewnętrznym Świetle i działaniu Chrystusa w każdym człowieku, kwakrzy narażali się na zarzuty nie tylko o spirytualizm, ale i o panteizm i iluminizm. Ponadto,

negując rolę ordynowanych duchownych i liturgii podważali rolę purytańskiego duchowieństwa (Ahlstrom 1972: 178). Szczególnie niebezpieczny wydawał się purytanom stosunek kwaków do Biblii, gdyż jako zwolennicy absolutnego autorytetu Pisma, uważali kwakerskie przekonanie o tym, że ważniejsza jest wiedza płynąca z duchowego oświecenia (Robak 2000: 52) za bluźnierstwo. Dla purytańskich strażników ortodoksji nie miało znaczenia, że pierwsi kwakrzy postrzegali Biblię jako tekst natchniony przez Boga. Nie do zaakceptowania był jednak fakt, że dla spirytualistycznie zorientowanych Przyjaciół Biblia pozostawała czymś „zewnętrznym”, a tym samym drugorzędnym wobec Światła Wewnętrznego. Co ciekawe, tezę o tym, że w każdym człowieku istnieje światło, kwakrzy zaczerpnęli właśnie z Biblii, z Prologu Ewangelii Jana. Wyciągnęli z tego wniosek, że skoro prawdziwa światłość oświeca każdego człowieka, to każdy może dojść do prawdy (Kaźmierczak 2016: 14)¹¹. Zresztą, idea Światła Wewnętrznego, „tego, co boże” w każdym człowieku, prowadziła ich również w stronę uniwersalizmu, który oznaczał nie tylko odrzucenie centralnej dla purytanów koncepcji predestynacji, ale i rozwinięcie rzadkiego w tamtych czasach przekonania, że wszyscy, nawet niechrześcijanie, mogą być zbawieni (Kaźmierczak 2016: 14).

Niebezpieczne było też dla purytanów kwakerskie przejście od tradycyjnego oczekiwania na Królestwo Boże na ziemi do tezy, że Królestwo Boże już się objawiło. Miało to bardzo poważne konsekwencje, ponieważ prowadziło Przyjaciół do przekonania, że jako „prawdziwi święci, mają specjalną misję, aby dokonać duchowej przemiany świata [...]” (Kaźmierczak 2016: 8), czyli również świata purytańskiego. Zresztą, ich zapal misyjny i intensywna kampania ewangelizacyjna w celu pozyskania nowych wyznawców, zwłaszcza w sercu purytańskiej ortodoksji, szczególnie przyczyniły się do tego, że purytanie postrzegali ich jako niebezpiecznych fanatyków, których należy zwalczać za wszelką cenę.

Teologiczno-polityczne przyczyny prześladowań

Wśród tej grupy przyczyn prześladowań kwaków należy przede wszystkim wymienić strukturę polityczną kolonii purytańskich, która stworzona została w oparciu o specyficzne założenia teologiczne uniemożliwiające tolerancję religijną. U ich podstaw leżały: wyakcentowane już w roku 1630 roku przez Johna Winthrop'a w kazaniu „A Model of Christian Charity” przekonanie, że Bóg przeznaczył purytanów do zbudowania „cnotliwej społeczności”¹² oraz koncepcja przymierza, będąca kluczową kategorią teologiczną charakterystyczną dla duchowości purytańskiej¹³.

¹¹ Liderzy ruchu różnili się w swoim stosunku do Biblii. Część z nich (np. G. Fox) nie odrzucała jej, ale uznawała prymat Ducha Świętego nad Pismem, a część (np. S. Fisher, E. Burrough) odmawiała Biblii nieomyślności i bożego autorytetu, widząc w niej raczej źródło konfliktów społecznych. Ich niekonsekwentne stanowisko wynikało z obawy przed całkowitym odrzuceniem tego fundamentu chrześcijaństwa (Robak 2000: 52–53).

¹² Istnieją jednak spory co do tego, jak dokładnie interpretować tę metaforę „miasta na wzgórzu” (Stawiński 2013: 46–47).

¹³ Nawiązuje ona do starotestamentowej historii zbawienia, wskazującej na szczególny stosunek między Jahwe a jego ludem wybranym, Izraelem. W tej relacji pierwsze przymierze (*covenant of works*) Bóg zawarł z Adamem reprezentującym ludzkość. Gwarantował w niej życie wieczne w zamian za posłuszeństwo i potępienie za jej złamanie. Ze względu na

Według Winthropa, przymierze powstało na mocy oddania się przez płynących do Ameryki purytanów pod bożą opiekę na czas podróży i po wylądowaniu. Stwórca przeprowadzał osadników szczęśliwie przez ocean i błogosławił ich misji, polegającej na stworzeniu wzorcowej społeczności, za co oni zobowiązywali się do przestrzegania Jego zasad. Karą za sprzeniewierzenie się zobowiązaniom było odwrócenie się Boga od jego ludu i cofnięcie błogosławieństwa, co miało prowadzić do zguby i zatracenia (Potz 2016: 163; Stawiński 2012: 52).

„Kompleks przymierza – specjalnej misji” stał się ideą organizującą oraz legitymizującą purytański reżim polityczny i system prawa, w tym istnienie Kościoła panującego, ograniczonego przez cenzus religijny obywatelstwa i prawa wyborczego, a także nietolerancji wyznaniowej (Potz 2016: 163–165). Koncepcja przymierza w tym kształcie rodziła jednak pewne problemy teologiczne. Zdaniem badaczy, jeśli wziąć pod uwagę kalwińską doktrynę upadłej natury człowieka i predestynacji, to wizja przymierza zaprezentowana przez Winthropa wydaje się zbyt optymistyczna, a nawet nielogiczna. Co ważne, to właśnie przez tę teologiczną niejasność, wkradała się obca purytanom idea Kościoła uniwersalnego¹⁴, zamiast purytańskiego Kościoła wybranych (Stawiński 2012: 52), co nie pozostało bez konsekwencji dla stosunku wobec dysydentów.

Autorzy nie są jednak zgodni co do tego, czy i do jakiego stopnia koncepcja przymierza była niezgodna z ideą predestynacji. Część autorów podkreśla, że biblijne przymierze łaski ma jednocześnie charakter bezwarunkowy i warunkowy, co oznacza, że człowiek nie ma żadnego wpływu na to, czy otrzyma łaskę, ale jeśli ją otrzyma, to zostaje zobowiązany do głoszenia Ewangelii i uczestnictwa w życiu Kościoła (Stawiński 2012: 57). To właśnie takie rozumienie idei przymierza miało, ich zdaniem, stać się fundamentem purytańskich rozważań o stosunku Stwórcy – stworzenie, charakterze i roli Kościoła, a także obywatelskich powinnościach jego członków, co w konsekwencji doprowadziło do wyodrębnienia jej trzech płaszczyzn: przymierza łaski, przymierza Kościoła i przymierza obywatelskiego (Stawiński 2012: 60). Inni badacze uważają, że rozbitcie koncepcji przymierza na te trzy elementy było próbą poradzenia sobie z brakiem spójności między jej religijno-społecznym wymiarem, a doktryną predestynacji (Potz 2016: 168). Zdaniem Macieja Potza, teologia przymierza (zwłaszcza w odniesieniu do przymierza łaski) podważała ideę predestynacji. W praktyce poradzono sobie z tym jednak przez przeniesienie akcentu na ponadjednostkowy, czyli kościelny i obywatelski wymiar teologii przymierza (2016: 168). Przymierze łaski miało więc wiązać się z autonomiczną decyzją Boga o włączeniu jednostek do grona zbawionych, przymierze kościelne zobowiązywało jego członków do utrzymania czystości kongregacji (poprzez włączanie do niej jedynie odrodzonych, a z czasem żyjących w przymierzu połowicznym), a narodowe (obywatelskie) dotyczyło wspólnoty politycznej. Był to więc układ między Bogiem a ludem jako całością, zarówno jeśli chodzi o obietnice Boga, jak i zobowiązania wspólnoty. Jak argumentuje Potz, stopniowe faktyczne (choć nie deklarowane

to, że człowiek złamał umowę, konieczna stała się odkupieńcza ofiara Chrystusa, rozumiana jako przymierze odkupienia lub łaski (*covenant of Redemption*) (Stawiński 2012: 55).

¹⁴ A także wspomniana już zasada *Half-Way Covenant* (Potz 2016: 168).

otwarcie w doktrynie) przesunięcie kwestii pewności zbawienia do sfery prywatnej relacji z Bogiem, miało ocalić publiczny wymiar idei przymierza (2016: 169).

Większość autorów zgadza się jednak co do tego, że to właśnie nadanie takiego znaczenia teologii przymierza oraz rozbitcie jej na wspomniane trzy płaszczyzny wywarło najistotniejszy wpływ na stosunek purytanów do innowierców, w tym kwakrów. Zgodnie z logiką przymierza bowiem tolerowanie odstępców stanowiło naruszenie warunków umowy z Bogiem i tym samym narażało wspólnotę na Jego gniew (Potz 2016: 152).

Część badaczy uważa ponadto, że prześladowanie innowierców w Massachusetts wynikało nie tylko ze swoiście rozumianej teologii przymierza, ale również ze stworzonej w oparciu o nią teokratycznej struktury kolonii. Opinie co do tego, jak określić system polityczny panujący w koloniach purytańskich, są jednak podzielone. Zwolennicy jednego ze stanowisk uważają, że nie można teokracją nazwać systemu, w którym przy bardzo znaczącym nawet oddziaływaniu struktur kościelnych, duchowni nie sprawowali rządów bezpośrednio. Autorzy ci stoją na stanowisku, że ustrój w koloniach purytańskich można co najwyżej nazwać teocentrycznym, a nie teokratycznym (Stawiński 2012: 72–74). Perry Miller podkreśla też, że w zasadzie świeccy urzędnicy Nowej Anglii przyznawali sobie takie same prerogatywy do karania heretyków, jak większość ówczesnych rządów europejskich (za: Stawiński 2012: 73).

Inny punkt widzenia prezentuje Maciej Potz, który analizując wiele definicji teokracji dochodzi do wniosku, że warto odróżnić teokrację w sensie proceduralnym (kto rządzi?) od teokracji w sensie nieproceduralnym. Jego zdaniem bowiem pierwsze podejście, utożsamiające teokrację z hierokracją, czyli bezpośrednimi rządami duchowieństwa, obarczone jest poważnymi wadami (Potz 2016: 72). Proponuje więc przyjąć definicję nieproceduralną, gdzie teokracja to „system polityczny wywodzący swą legitymizację ze sfery nadprzyrodzonej” (Potz 2016: 74). Powołuje się przy tym na klasyfikacje rodzajów teokracji Leszka Kołakowskiego oraz Kevina Philippsa (Potz 2016: 74). W tym kontekście uznaje Massachusetts za teokrację i podkreśla, że podstawowe cechy systemu teokratycznego, w tym wywodzenie władzy i jej form od Boga, identyfikacja prawa religijnego z prawem państwowym, nietolerancja religijna i dążenie do względnej homogeniczności, zostały tam wkomponowane w strukturę przymierza i przedstawione jako warunki umowy z Bogiem, a tym samym jako nienaruszalne, wyłączone z gestii ludzkiej (Potz 2016: 170).

Zdaniem Potza więc prześladowania kwakrów i innych mniejszości religijnych wynikały w Massachusetts nie tylko z idei przymierza (zwłaszcza obywatelskiego, w którym losy ogółu zależęć miały od prawowierności wszystkich członków wspólnoty, niezależnie od ich statusu w kwestii indywidualnego zbawienia), ale również z cech charakteryzujących każdą teokrację, a dotyczących potrzeby eliminacji alternatywnych dostawców nagród religijnych dla zachowania monopolu władzy (Potz 2016: 50 i 150). Dla stabilności teokracji szczególnie niebezpieczne jest bowiem pojawienie się wszelkiego rodzaju zjawisk heterodoksyjnych, które stanowią zagrożenie dla istniejących stosunków władzy, zwłaszcza jeśli zdołają zdyskredytować autentyczność rządzących w oczach znacznej grupy wyznawców (Potz 2016: 149).

Potz zwraca uwagę na to, że historia kwaków w Massachusetts dobrze te zagrożenia ilustruje (Potz 2016: 152). Postulowane przez nich kierowanie się indywidualnym objawieniem znacznie osłabiało zakres kontroli państwa nad moralnością obywateli. Zupełnie nie do zaakceptowania w warunkach teokracji był też ich stosunek do wolności sumienia, który wypływał głównie z indywidualizmu przeżyć duchowych, co wiązało się z odrzuceniem jakiegokolwiek przymusu religijnego¹⁵. Strach budziły tendencje demokratyczne, obecne strukturze organizacyjnej kwaków. Purytanie, którzy stworzyli w swych koloniach system oligarchiczny (ze względu na brak arystokracji) ze starszymi Kościoła u władzy, demokrację postrzegali jako sprzeczną z nauką o predestynacji. I choć wielu badaczy zgadza się, że w strukturze kongregacyjnej kościołów purytańskich również drzemały demokratyczne załączki¹⁶, to jednak o wiele bardziej demokratycznych kwaków, odrzucających predestynację, purytanie zaakceptować nie mogli.

Podsumowując należy stwierdzić, że struktura polityczna Massachusetts, oparta w dużej mierze na swoiście rozumianej koncepcji przymierza, uzasadniała prześladowania innowierców. Niewątpliwie była to struktura teocentryczna, włączająca pewne elementy teokratyczne. Według zwolenników tezy, iż była to teokracja, fakt ten wzmacniał przekonanie o konieczności strzeżenia ortodoksji za wszelką cenę. Ich zdaniem surowe kary (w tym karę śmierci) było łatwiej uzasadnić w takim systemie niż w krajach posiadających Kościół państwowy, ale niebędących teokracjami. Choć w tej ostatniej kwestii nie ma zgody, to nie ulega wątpliwości, że struktura kolonii purytańskich z zasady uniemożliwiała tolerancję religijną. Nadal jednak zastanawia fakt, że karę śmierci zastosowano tylko w stosunku do kwaków.

Społeczno-polityczne przyczyny prześladowań

Przyczyny teologiczne i teologiczno-polityczne, w tym system Massachusetts, nie wyjaśniają więc w pełni wyjątkowo niechętnego stosunku do kwaków. Tym bardziej że nie tylko tam byli oni traktowani bardziej surowo niż inne mniejszości religijne. Oprócz tego, że grzywny, więzienie i banicje spadały na kwaków również w purytańskich Plymouth i Connecticut, to poniżani i karani byli nawet w holenderskim Nowym Amsterdamie (zresztą wbrew woli właścicieli kolonii). Ponadto, prawo przeciw nim wydano w roku 1660 w Wirginii (*Act for Suppressing Quakers*), a represje spotkały ich też w Marylandzie i na Barbadosie (Robak 2000: 127).

Wydaje się więc, że ten negatywny stosunek wynikał raczej z tego, że kwakrzy prezentowali nietypowe jak na ówczesne czasy poglądy społeczno-polityczne, często tak rewolucyjne, że postrzegane jako zagrażające ładowi społecznemu, moralności, a nawet podstawowym zasadom obywatelskim. Jak podkreśla James E. Ryan, kontrastowały one ze wszystkim, co ówczesnie uznawano za kanon światopoglądowy

¹⁵ Wypływał on także z ich stanowiska wobec władzy świeckiej, która miała represjonować zbrodnie i ochraniać czysty kult, a nie prześladować sumienia. Wolność religijną rozumieli głównie jako wolność sprawowania kultu, misjonarstwa czy zachowania obyczajowości dyktowanej wymogami wiary. Daleko im było jednak do stanowiska baptystów, postulujących rozdział państwa od Kościoła (Robak 2000: 59–60).

¹⁶ Podobnie zresztą jak w umowie *Mayflower Compact*. Potz lokuje nawet XVII-wieczne Massachusetts w odmianie teokracji demokratyczno-autorytarnej (Potz 2016: 85).

(Ryan 2009: 8). Ponadto, Przyjaciele wyrażali je w niekonwencjonalny sposób, co nie przysparzało im sympatii. Należy przy tym zaznaczyć, że poglądy te nie zawsze były prostym wynikiem kwakerskich wierzeń. To również pozycja i struktura społeczna Przyjaciół wpływała na ich stosunek do określonych aspektów rzeczywistości polityczno-społecznej, a dodatkowo kształtowała ona interpretację pewnych zagadnień teologicznych.

Dlatego warto pamiętać, z jakich warstw społecznych wywodzili się pierwsi kwakrzy. Pierwotnie pochodzili głównie z angielskiej ludności wiejskiej, choć niekiedy przyłączali się do nich również rzemieślnicy z miast. Zazwyczaj nie byli oni biedakami, ale nie stanowili też warstw uprzywilejowanych, co powodowało, że początkowo byli wrogo nastawieni do elit społecznych i intelektualnych. Dopiero z czasem pozyskali nieliczną grupę gentlemanów¹⁷, wśród których był też William Penn, późniejszy założyciel Pensylwanii.

Obok antyklerykalizmu manifestowali więc sprzeciw wobec arystokracji i szlachty – głównie ze względu na niesprawiedliwość podziału ziemi i bogactw (Robak 2000: 59). Części z nich nieobca była też idea wspólnoty dóbr na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich. Większość jednak postrzegała społeczeństwo jako wspólnotę drobnych producentów. Krytyka systemu własności, połączona z przekonaniem o równości wszystkich ludzi, prowadziła ich ostatecznie do opowiedzenia się za egalitaryzmem społecznym, co z kolei obierane było przez elity społeczne jako nawoływanie do anarchii (Robak 2000: 60).

Choć badacze zaznaczają, że kwakryzm był ruchem radykalnym, ale nie ekstremalnym (Robak 2000: 61), to jednak fakt, iż Przyjaciele dodatkowo odmawiali respektowania dyscypliny i hierarchii (również w armii – dopóki jeszcze do niej wstępowali) oraz składania przysięg, sprzyjał skrajnym opiniom na ich temat (Robak 2000: 62–63). Co ważne, ich sprzeciw wobec przysięg motywowany był nie tylko Nowym Testamentem, ale również „protestem przeciw upadkowi społeczeństwa, w którym trzeba składać przysięgę, aby osiągnąć pewność, że ktoś mówi prawdę” (Każmierczak 2016: 9). To rodziło konsekwencje i społeczne, i polityczne¹⁸.

Co prawda kwakrzy przestali z czasem być ruchem opozycyjnym wobec elit społecznych i intelektualnych, a po porażkach politycznych w Anglii starali się deklorować apolityczność, ale nadal pozostali nieprzejednanymi wrogami protestanckiej i katolickiej ortodoksji, a to wciąż budziło lęk i sprzyjało postrzeganiu ich jako fanatyków. W oczach wielu pozostali jeszcze dość długo burzycielami porządku, prowokatorami przeciwstawiającymi się władzy i hierarchii, opętanymi misją ewangelizacyjną (Robak 2000: 85).

To właśnie z taką opinią przybyli do kolonii amerykańskich. Dlatego od początku wiadomo było, że purytanie nie będą ich akceptować. Tym bardziej że w tym okresie kwakrom obce było pojęcie relatywizmu poznania religijnego. Byli przekonani o dostąpieniu objawienia i przyjmowali całkowicie nietolerancyjną postawę

¹⁷ W okresie prześladowań, zmieniło się ich podejście do nauki. Okazało się bowiem, że zwłaszcza dobra znajomość prawa może pomóc w walce o przetrwanie (Robak 2000: 81–82).

¹⁸ Odmawianie przez kwakrów złożenia przysięgi lojalności budziło obawy Olivera Cromwella, zwłaszcza po roku 1653 (Robak 2000: 64).

wobec innych wierzeń, traktując kapłanów z agresją i arogancją (Robak 2000: 60; Dandelion 2008: 90).

Zdobyta w późniejszym czasie sława kwakrów jako łagodnych, pokojowych, sumiennych idealistów początkowo nie do końca odpowiadała rzeczywistości. Tuż po przybyciu do Massachusetts manifestowali oni bowiem swe poglądy w sposób bardzo prowokacyjny, zakłócając nabożeństwa czy skandując obraźliwe hasła na ulicach. Niektórzy autorzy uważają, że w literaturze przedmiotu opisy tego typu sytuacji (w tym też zrzucania ubrań) są wyolbrzymione (Ryan 2009: 59). Niemniej, relacja Rogera Williama na temat zachowania kwakrów zdaje się potwierdzać, że nie należeli oni początkowo do najbardziej łagodnych i ugodowych. Williams, choć uważał, że należy przyjąć ich w Rhode Island, przyznając im pełne prawa, nigdy nie był zwolennikiem kwakerskiej teologii. Dlatego, gdy w roku 1672 do Nowej Anglii przybył George Fox¹⁹, poprosił go o rozmowę, nakreślając 14 punktów, które warto poruszyć w publicznej debacie. Gdy siedemdziesięcioletni już wtedy Williams przybył do Newport, okazało się, że Fox na niego nie czekał, co uznano za ucieczkę i unikanie publicznej konfrontacji. Do dyskusji z Williamsem przystąpili jednak: John Stubbs, John Burnyeat i William Edmudson. Debata okazała się bardzo zaciekle, a momentami agresywna (Ahlstrom 1972: 179). Williams, choć wiedział, że kwakrzy nieraz naruszali ład społeczny, mimo wszystko nie spodziewał się aż tak intensywnego przebiegu dyskusji. Był rozczarowany tym, że okazali oni oponentowi zupełny brak szacunku, porzucając zasady dobrych manier. W czasie debaty mieli zachowywać się głośno i wybuchowo, przerywać wypowiedzi Williama, zakrzykiwać go, stosować argumenty *ad personam* i przezwiska, ośmieszać i przeinaczać jego przekonania (Davis 2010: 162–198). Jego zdaniem, takie zachowanie nie było akceptowalnym sposobem korzystania z prawa do wolności sumienia, tylko naruszeniem podstawowych wymogów obywatelskości i przekroczeniem praw innych osób, za co powinno się nawet stosować sankcje prawne (Davis 2010: 162–198; Lowenherz 1959: 157–165). Oburzony Williams w roku 1676 wydał publikację pt. *George Fox Digg'd Out of His Burrowes*, w której potępiał kwakerski iluminizm, panteizm i „spirytualizację Chrystusa” oraz bronił autorytetu Biblii (Ahlstrom 1972: 179)²⁰. Zresztą wiele z tych poglądów wyrażał już wcześniej, kontestując choćby przekonanie o kwakerskiej nowej rzeczywistości duchowej, gdyż jak podkreślał, nie może być ona osiągalna dla ludzi, którzy ignorują pojęcie realności grzechu. Bronił też trynitarnego wymiaru wiary, chrystologii opartej na Boskości i Człowieczeństwie Jezusa, a także nabożeństw oraz sakramentów chrztu i Wieczerzy Pańskiej (Zieliński 1997: 138–139). Debata jednak dodatkowo pogłębiła jego negatywny stosunek do kwakrów i ich metod prozelitycznych. Przyjaciele z kolei jeszcze stosunkowo długo uważali prowokację za uzasadniony element swej działalności misyjnej w koloniach.

Inną przyczyną społeczno-polityczną, stojącą za wyjątkową niechęcią do kwakrów, był ich pacyfizm, prowadzący niekiedy do aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego. Istotny w tym kontekście jest proces krystalizowania się tzw. pokojowego

¹⁹ Wraz z nim przybyli do Nowego Świata prominentni członkowie ruchu, co uważa się za rozpoczęcie drugiej fazy ekspansji kwakrów w koloniach (Ahlstrom 1972: 179).

²⁰ Fox odpowiedział później na tę publikację, co przyniosło ostatecznie dalsze rozprzestrzenianie się poglądów kwakerskich (Ahlstrom 1972: 179–180).

świadczenia (*peace testimony*) (Weddle 2001). Najprawdopodobniej powstało ono w wyniku represji stosowanych wobec Przyjaciół w Anglii, w odpowiedzi na które przyjęli taktykę biernego oporu. Był to więc w rzeczywistości swoisty, oparty na Ewangelii, pokojowy program przetrwania (Robak 2000: 66). Dlatego warto pamiętać, że niestosowanie przemocy miało dla kwaków dwa znaczenia: teologicznie było pochodną chrześcijańskiej nauki o miłości bliźniego, a politycznie stanowiło pokojową reakcję wspólnoty na prześladowania. Co bardzo ważne jednak, ze względu na indywidualizm promowany przez kwaków, również „pokojowe świadectwo” długo nie było zasadą rygorystycznie obejmującą wszystkich członków wspólnoty. Miało być raczej interpretowane zgodnie z indywidualnym objawieniem (Robak 2000: 68). Ten typ indywidualnego pacyfizmu religijnego został określony przez Petera Brocka mianem „pacyfizmu intuicyjnego” (Brock 1968; Robak 2000: 69).

Warto pamiętać, że pierwsza deklaracja w tej sprawie, wydana w roku 1656, pozwalała kwakrom obejmować stanowiska, a nawet wstępować do armii, traktując to jako religijną misję (Robak 2000: 67–68). Rozczarowanie działaniami armii Cromwella i problemy z odnalezieniem swego politycznego stanowiska po jego śmierci, sprawiły jednak, że w środowisku kwakerskim uwidoczniła się narzucona z czasem głównie przez Foxa tendencja do zachowania neutralności w konflikcie między armią a parlamentem (Robak 2000: 70–71). Co prawda, nie wszyscy Przyjaciele się z tym zgadzali, ale ostatecznie zaangażowanie polityczne uczyniło ich politycznymi bankrutami i przyczyniło się do wzrostu wymierzonych w nich represji, a to ostatecznie doprowadziło do powstania wśród nich przekonania, że kwakerska misja nie może się dokonać w kontekście polityki i wojny (Robak 2000: 72–73). Dlatego większość kwaków ogłosiła w okresie restauracji apolityczność i lojalność wobec króla. Nawet to jednak nie wpłynęło na zakończenie prześladowań²¹, a Fox trafił na trzy lata do więzienia (Dandelion 2008: 22).

Postawy pacyfistyczne kwaków znalazły wyraz w tzw. *Deklaracji Styczniowej* z 21 stycznia 1661 roku. Zdaniem części historyków (m.in. P. Brocka) stanowiła ona ostateczną krystalizację „pokojowego świadectwa”. Piotr Robak tylko częściowo zgadza się z tą opinią. Uważa, że co prawda tym razem stanowisko na temat pacyfizmu zostało wypowiedziane w imieniu całego ruchu, ale nadal nie stanowiło reguły rygorystycznie obejmującej wszystkich kwaków. Było więc, w przekonaniu autora, niejako powrotem do „pacyfizmu intuicyjnego” z czasów protektoratu (Robak 2000: 77–78). Niemniej, pacyfizm wśród kwaków stawał się coraz bardziej powszechny²².

W okresie, gdy przybywali oni do kolonialnej Nowej Anglii, stanowisko pacyfistyczne było już w fazie krystalizacji i dlatego dość szybko stało się kolejnym powodem prześladowań. Aż do roku 1674 kwakrzy byli zwolnieni ze służby w milicji kolonialnej tylko w Rhode Island, natomiast w innych prowincjach podlegali z tytułu

²¹ Wydano m.in. *Quaker Act* z roku 1662, nakładający kary grzywny, więzienia i banicji za organizowanie zgromadzeń religijnych, stosowano „writ of praemunire”, czyli oskarżenie o zdradę, a w roku 1664 parlament wydał też *Conventicle Act*, nakładający kary za uczestnictwo w zgromadzeniach religijnych (Robak 2000: 75).

²² Wpływ na to miała też postępująca od roku 1666 strukturyzacja i systematyzacja ruchu (Dandelion 2008: 22).

swego pacyfizmu licznym prześladowaniami, które ciągnęły się do końca XVIII wieku (Brock 1968: 3–63)²³. Ze względu na wolność religijną panującą w Rhode Island, kolonia ta stosunkowo szybko stała się centrum kwakryzmu w Nowej Anglii. Z czasem, zwłaszcza w latach 1663–1714 Przyjaciołom udało się nawet zdobyć znaczny udział w lokalnych władzach, co prowadziło jednak do pewnych komplikacji związanych nie tylko z kwakerskim pacyfizmem, ale również z niechęcią do składania przysięg. Ostatecznie kwakrzy zdecydowali się na kompromis, godząc się na płacenie podatków przeznaczonych na obronność, ale otrzymując zwolnienie ze służby wojskowej (oprócz zwolnienia ze służby w milicji). W okresie rewolucji uznali konieczność prowadzenia wojny, ale bez uczestnictwa w niej ich współwyznawców. Robak uważa, że dzięki temu kwakrzy z Rhode Island przyczynili się do ewolucji „pokojowego świadectwa”, jeszcze zanim udziałem Przyjaciół stały się doświadczenia polityczne z założonej w roku 1682 Pensylwanii (Robak 2000: 128).

Kolejnym nieakceptowanym społecznie aspektem przekonań kwakrów była niespotykana w XVII wieku tendencja do afirmacji kobiet. Od początku istnienia ruchu miały one w nim takie same prawa jak mężczyźni: mogły zabierać głos na nabożeństwach, należały do grupy kierującej spotkaniami zarówno jako „starsi” (*elders*), jak i „urzędnicy” (*clerks*), odgrywały kluczową rolę w misjach w Europie i za oceanem²⁴. Trzeba jednak pamiętać, że choć Fox uważał, że kobiety powinny mieć prawo głosu, to dotyczyło to głównie spraw duchowych, a nie politycznych. Ponadto, kobietom w ruchu powierzano bardziej tradycyjne role, np. zajmowanie się dobroczynnością (Dandelion 2008: 22).

Kay S. Taylor pisze o „niemal równej roli kobiet” w kwakryzmie, podkreślając, że choć wierzone w duchową równość kobiet, które mogły dzięki temu przyjąć o wiele bardziej aktywne funkcje (zwłaszcza misyjne), to jednak w ruchu przetrwały też dość silne elementy patriarchalne. Może o tym świadczyć np. niejednoznaczne, często niechętnie, zachowanie kwakrów w sytuacjach, gdy zachodziła konieczność obrony kwakierek manifestujących swą wiarę poprzez przerywanie nabożeństw czy zrzucanie ubrań. Niektórzy kwakrzy próbowali też wykluczać kobiety z pewnych zadań, do których formalnie miały one prawo. Ponadto, organizowano specjalnie spotkania modlitewne kobiet, które to miały je angażować w „bardziej skromny, kobiecy sposób” (Taylor 2001: 10–29). Niemniej, jak na ówczesne czasy, pozycja kobiet w ruchu kwakerskim oraz ich aktywność w sferze publicznej były niespotykane, a ich kaznodziejstwo było jedną z najistotniejszych przyczyn ogromnej niechęci społeczeństwa (zarówno angielskiego, jak i nowoangielskiego) wobec Przyjaciół (Pestana 1991: 134).

²³ W tym kontekście ciekawe wydaje się przytoczenie opinii George’a Washingtona, który niezbyt przychylnie wypowiadał się o kwakrach, gdyż wolność religijna nie oznaczała dla niego akceptacji poglądów religijnych sprzecznych z obowiązkami obywatelskimi lub uniemożliwiających ich wykonywanie. Niemniej, nie był za wcielaniem Przyjaciół do wojska na siłę (Muñoz 2009: 50–60).

²⁴ Warto jednak zauważyć, że nie wszystkie nurty kwakryzmu były równie przychylnie kobietom, np. późniejsze nurty ewangelikalne w ogóle nie poparły prawa wyborczego dla kobiet, a inne zrobiły to dopiero w roku 1918 (hicksyci) (Kaźmierczak 2016: 12).

Obawa przed kwakierkami wynikała jeszcze z kilku aspektów. Były one bowiem nie tylko aktywne społecznie, ale często również piśmienne i zaangażowane w rozprowadzanie literatury prozelitycznej, która wydawała się purytanom szczególnie niebezpieczna (Ryan 2009: 42). Ponadto, w swych manifestacjach religijnych stosowały równie kontrowersyjne metody jak mężczyźni. Asertywność kobiet kaznodziejek oraz ich większa równość w stosunku do mężczyzn, w ówczesnych konserwatywnych umysłach utożsamiana była często z wyzwoleniem seksualnym (Ryan 2009: 58). Tym bardziej że kobiety częściej niż mężczyźni stosowały praktykę zrzucania ubrań. Dlatego w koloniach purytańskich przedstawiane były jako „potworne, diaboliczne i nieczyste” (Ryan 2009: 44). Co ciekawe, w Ameryce to właśnie kobiety jako pierwsze zamanifestowały swą kwakerską wiarę poprzez zrzucenie ubrań. Zdarzyło się to na ulicach Salem w roku 1662 i miało być wyrazem ich przekonania o „duchowej nagości nienawróconych”. Wcześniej kwakrzy w Nowej Anglii nie stosowali tej metody, mimo że w Anglii w latach 50. XVII wieku praktyka ta była dość częsta. W koloniach jednak mężczyźni preferowali raczej bezpośrednie konfrontacje werbalne (Pestana 1991: 39–40).

Historycy spekulują, że być może w tym właśnie purytanie znajdowali usprawiedliwienie, by publicznie obnażać kwakierki i, teoretycznie poszukując znaków Szatana, w rzeczywistości dawać upust swoim frustracjom. Twierdząc, że kwakierki odrzucają predestynację i wierzą w uniwersalne zbawienie po to, aby wyrwać się z porządku społecznego i swych kobiecych obowiązków, purytańscy liderzy dawali sobie prawo do upokarzania tych kobiet i wystawiania na widok publiczny tego, co normalnie było zakazane (Ryan 2009: 58). Ryan twierdzi nawet, że ilustracje nagich kwakierek publikowane w ówczesnej prasie miały, teoretycznie, przestrzegać obywateli przed religią, która pozwala kobietom na wolność duchową (a w domyśle także seksualną), a w rzeczywistości mogły być formą pornografii (*semi-pornography*) (Ryan 2009: 58). Oskarżenia o „zezwierzęcenie, kazirodztwo, cudzołóstwo i rozwiązłość” szerzyły się, mimo że kwakrzy mieli bardzo restrykcyjne zasady dotyczące małżeństw i życia rodzinnego. Często wymagana była akceptacja wybranka przez wspólnotę, a przez pewien okres obowiązywała też endogamia (Ryan 2009: 14). Ponadto, z czasem opieka nad dziećmi i rodzinność uznane zostały wśród kwaków za najwyższą cnotę. Niemniej, chętnie ośmieszano ich ze względu na wspomnianą, wyższą niż przeciętna, rolę kobiet w ich wspólnotach (Ryan 2009: 64).

W tym kontekście warto podkreślić, że gdy w roku 1672 Fox przybył do kolonii, aby reformować ruch i stworzyć bardziej zintegrowany system, to właśnie kobiety oddane radykalnemu kwakryzmowi najintensywniej sprzeciwiały się zmianom proponowanym przez swego lidera (Pestana 1991: 92–93). Bardziej konserwatywny system organizacji ruchu i nacisk na skoncentrowanie się na rolach rodzinnych podważały bowiem ich niezależną dotąd rolę misjonarską (Pestana 1991: 114–115).

Ciekawe są też czysto polityczne przyczyny wyjątkowo złych relacji między purytanami a kwakrami w koloniach. Prześladowania kwaków mogły być bowiem również wynikiem chęci zachowania przez purytanów niezależności od Anglii. Kwakrzy przybywali do Nowego Świata pod koniec panowania protektoratu w Anglii, w niestabilnym politycznie okresie, gdy wśród purytanów rodziły się obawy, że na tron wróci niechętny im król, co zresztą wkrótce nastąpiło (1660). Bardzo

prawdopodobne, że sztywna postawa wobec kwaków wynikała z próby podkreślenia wagi purytańskiej ortodoksji, którą chciano zachować choćby w koloniach. Stąd intensywne prześladowania, a nawet kary śmierci. Co ciekawe, choć w Anglii w okresie restauracji kwaczy byli dotkliwie represjonowani, to jednak niechętny purytanom Karol II ostro potępił władze Massachusetts za prześladowanie Przyjaciół w Ameryce. Zakazując stosowania kary śmierci, nakazał wysłać wszystkich kwaków na rozprawy sądowe do Anglii. Ostatecznie żaden kwakier nie został tam odesłany, ale żadnego też już po roku 1661 nie powieszono (Ahlstrom 1972: 179). Fakt, iż purytanie zaprzestali wykonywania kary śmierci na Przyjaciółach, wynikał, prawdopodobnie, głównie z obawy przed utratą niezależności od metropolii; dostosowano się, by nie prowokować króla. Część badaczy twierdzi jednak, że również kwaczy w okresie restauracji złągodzili nieco swe prowokacje, uznając, że nowa sytuacja polityczna i tak osłabi purytański *establishment* (Pestana 1991). Obawy kolonistów wobec króla były uzasadnione. Karol II był do nich wrogo nastawiony, tym bardziej że dwaj sędziowie, którzy skazali jego ojca Karola I na śmierć, zostali w purytańskich koloniach powitani jak bohaterowie. Królowi nie podobała się też postępująca niezależność kolonii, dlatego wprowadzając nakaz odsyłania kwaków do Anglii, w rzeczywistości ograniczył autorytet purytańskich władz. Stawiało je to przed trudnym wyborem – jeśli odeślą kwaków na proces do Anglii, to znaczy, że zrezygnują z części swych prerogatyw, a jeśli wykonają kolejny wyrok śmierci, wojska króla zainterweniują, manifestując władzę króla nad kolonią. Jedynym sposobem było więc zrezygnować z najdrastyczniejszej kary, ale stosować te mniej rażące tak długo, jak się da.

Wśród pozostałych społeczno-politycznych przyczyn wrogiego stosunku do kwaków należy wyszczególnić samą społeczną przydatność prześladowań. Demonizowanie i represjonowanie „Innego” często służy wzmocnieniu spójności własnej grupy i w tym właśnie celu, jak twierdzi część autorów, purytanie dość sprawnie wykorzystali obecność kwaków (i w nieco mniejszym stopniu baptystów). To właśnie po to, by ukształtować obraz przeciwników jako niebezpiecznych ekstremistów i fanatyków zagrażających całej wspólnocie, purytańscy liderzy rozsiewali przerażające plotki na temat kwaków. Na przykład, Increase Mather, purytański duchowny związany z Kolegium Harvarda i zaangażowany w politykę (w tym w procesy czarownic z Salem), szerzył informacje o szalonych nieprzyzwoitych tańcach nago, powiązanych z rytualnymi zabójstwami i o czczeniu Szatana przez ranterów z Long Island, których nazywał „śpiewającymi i tańczącymi kwakrami”. Tekst pod tytułem *Essay for the Recording of Illustrious Providences* z roku 1684, w którym opisywał te praktyki i dodatkowo oskarżał kwaków o rozwiązość, był powszechnie znany (Pestana 1991: 148–149). W późniejszych latach również jego syn Cotton Mather upowszechniał w swych esejach przekonanie, że kwaczy mają powiązania z czarownicami, kultem Szatana (a także z Indianami) (Pestana 1991: 149). W obu przypadkach chodziło o to, by przypomnieć mieszkańcom Nowej Anglii o „obcej” naturze kwakryzmu. Zdemonizowanie „Obcego” sprawiało bowiem, że stawał się on zewnętrznym wrogiem, który mógł odwrócić uwagę od sporów wewnątrz wspólnoty (Pestana 1991: 148–152). Jego pokazowe ukaranie mogło natomiast dostarczyć okazji do potwierdzenia określonych wartości społecznych. Do pewnego momentu

w koloniach purytańskich zabiegi te skutkowały. Zdaniem, przywołanego przez Ryana, Leo Damrosha, zanim ruch kwakerski się skonsolidował i skonwencjonalizował, odegrał rolę kozła ofiarnego, dzięki któremu purytanie mogli podkreślić swoją „prawość” (Ryan 2009: 32).

Wnioski

Podsumowując, należy stwierdzić, że relacje między purytanami a kwakrami w koloniach amerykańskich były bardzo napięte i skomplikowane. Było to wynikiem wielu, często zachodzących na siebie, czynników teologicznych, teologiczno-politycznych oraz społeczno-politycznych. Za napiętą sytuację odpowiadały obie strony konfliktu. Purytanie wykazali się szczególną wrogością i brutalnością wobec kwaków, podczas gdy kwakrzy, przynajmniej w pierwszym okresie pobytu w koloniach, nieustannie ich prowokowali, odmawiając spokojnego osiedlenia się, np. w Rhode Island, gdzie mogli się cieszyć wolnością religijną. Ostatecznie obecność kwaków w koloniach purytańskich wywarła ogromny wpływ zarówno na stosunki społeczne, jak i na ewolucję amerykańskich rozwiązań polityczno-prawnych.

Uważa się, że aktywność kwaków stanowiła największy przed wojną o niepodległość egalitarny impuls w koloniach. Kwakrzy byli tam pierwszymi „wolnomyślicielami” i jako pierwsi odważyli się podważyć ówczesny porządek polityczny (Ryan 2009: 29). Poprzez swą wiarę w Światło Wewnętrzne, do odczucia którego nie potrzebni są ani księża, ani Kościoły, nieświadomie szerzyli demokratyczne przesłanie w autokratycznym świecie (Ryan 2009: 32). Ponadto, uznaje się ich za prekursorów wolności religijnej, mimo że sami z początku nie byli tolerancyjni. Podważając jednak religijny establishment i wymuszając swą nieustającą obecnością konieczność stopniowego łagodzenia opresyjnego prawa²⁵, przyczynili się ostatecznie do rozwoju tej idei (Ryan 2009: 38). Niezwykle istotne są w tym kontekście również doświadczenia kwaków w Rhode Island i z Pensylwanii. W pierwszej z tych kolonii, w ramach wcześniej wprowadzonej tam wolności religijnej, mogli oni udowodnić, że pokojowe współzycie z wyznawcami innych religii jest możliwe. W drugiej z kolei, jej założyciel, William Penn, będący jednocześnie liderem ruchu kwakerskiego, oparł cały system polityczno-prawny właśnie na zasadzie wolności religijnej. Obie kolonie posłużą później Ojcom Założycielom za wzór przy wprowadzaniu rozdziału państwa od Kościoła w nowej republice.

Warto również odnotować, że doświadczenia ze specyficzną wiarą Przyjaciół wpłynęły na wprowadzenie konstytucyjnego zapisu, mówiącego o tym, że funkcjonariusze państwowi mogą składać bądź przysięgę (*oath*), bądź przyrzeczenie czy też deklarację (*affirmation*) na wierność konstytucji (Napierała 2015: 103). Kwakrzy mogli bowiem składać deklaracje, ale nie przysięgać (Ryan 2009: 13). Wprowadzenie takiego rozróżnienia miało kolosalne znaczenie nie tylko dla kwaków, ale również dla osób niewierzących, którym tym samym otworzono drogę do sprawowania urzędów federalnych. *Oath* ma bowiem implikacje religijne, a *affirmation* ich nie posiada.

²⁵ Początkowo, choćby poprzez wprowadzenie brytyjskiego Aktu o Tolerancji, w roku 1689.

Z czasem niezwykle wojownicze podejście charakterystyczne dla kwakrów w pierwszym okresie ich aktywności w koloniach zelżało (Ryan 2009: 17). Reformy rozpoczęte przez Foxa po roku 1672, mające na celu większą konsolidację ruchu, sprawiły też, że entuzjastyczny, wręcz pokazowy, spirytualizm został zamieniony na nacisk na prostotę życia i moralność (Ryan 2009: 52). To właśnie taki ruch kwakerski²⁶ zyskał z czasem zaufanie amerykańskiego społeczeństwa i zapisał się w historii USA dzięki swojej aktywności na rzecz zniesienia niewolnictwa²⁷, promocji praw kobiet, działalności na rzecz pokoju, edukacji, humanitarnego traktowania więźniów oraz chorych psychicznie. Kwakrzy zdobyli pozytywną opinię również dzięki swej działalności gospodarczej i uczciwości, połączonej z wiarygodnością i sumiennością (Ryan 2009: 12). Wagi pierwszego okresu ich działalności nie sposób jednak przecenić, gdyż to właśnie obecność tego typu grup – kwestionujących restrykcyjne, nietolerancyjne prawa – zmusza społeczeństwa do refleksji, a ich obywateli do wyjścia z własnej strefy komfortu.

Bibliografia

- Ahlstrom S.E. (1972). *A Religious History of the American People*. New Haven: Yale University Press.
- Brock P. (1968). *Pioneers of the Peaceable Kingdom*. Princeton: Princeton University Press.
- Brock P. (1990). *The Quaker Peace Testimony 1660–1914*. York: Sessions Book Trust.
- Corbett M., Mitchell-Corbett J. (1999). *Politics and Religion in the USA*. New York: Garland Pub.
- Damrosch L. (1996). *The Sorrows of the Quaker Jesus. James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dandelion P. (2008). *The Quakers. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis J.C. (2010). *In Defense of Civility. How Religion Can Unite America on Seven Moral Issues that Divide Us*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Fiske J. (1899). *The Dutch and Quaker Colonies in America*. Vol. II. Boston: The Riverside Press Cambridge.
- Każmierczak Z. (2016). *Liberalny kwakryzm jako model współczesnej religijności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Laursen J., Nederman C.J. (1998). *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment*. Philadelphia: Philadelphia University Press.
- Lowenherz R.J. (1959). Roger Williams and the Great Quaker Debate. *American Quarterly* 11(2), s. 157–165.

²⁶ Z czasem doszło też do licznych podziałów w ruchu kwakerskim (Dandelion 2008: 27–36).

²⁷ Warto jednak zauważyć, że na początku istnienia ruchu kwakrzy nie wypowiadali się na temat niewolnictwa, a niejednokrotnie (zwłaszcza na Barbadosie) posiadali niewolników. Obserwacja sytuacji zniewolonych Afrykanów w koloniach spowodowała jednak wypracowanie stanowiska zdecydowanie opowiadającego się za abolicją. Od roku 1776 kwakrom nie wolno było posiadać niewolników, choć i przedtem nie było ono wśród nich rozpowszechnione (Pestana 1991: 180).

- Małajny R. (1992). „Mur separacji” – państwo a kościoły w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Miller P. (1984). *Errand into the Wilderness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miller P. (1959). *Orthodoxy in Massachusetts: 1630–1650*. Boston: Beacon Press.
- Miller P. (1954). *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Muñoz V.P. (2009). *God and the Founders. Madison, Washington, and Jefferson*. New York: Cambridge University Press.
- Napierała P. (2015). *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Pestana C.G. (1991). *Quakers and Baptists in Colonial Massachusetts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Potz M. (2008). *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Potz M. (2016). *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Robak P. (2000). *William Penn – reformator i polityk*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Rozbicki M. (1995). *U źródeł Brytyjskiego Imperium w Ameryce*. W: A. Bartnicki, D.T. Critchlow (red.), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*. T. I. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 55–77.
- Ryan J.E. (2009). *Imaginary Friends. Representing Quakers in American Culture 1650–1950*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stawiński P. (2012). *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Stawiński P. (2010). *Kształtowanie się struktury kongregacyjnej Kościołów Nowej Anglii w XVII w. (wybrane aspekty)*. W: J.M. Majchrowski, B. Stoczewska (red.), *Wartości polityczne*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, s. 385–393.
- Taylor K.S. (2001). The Role of Quaker Women in the Seventeenth Century, and the Experiences of the Wiltshire Friends. *Southern History* 23, s. 10–29.
- Weddle M.B. (2001). *Walking in the Way of Peace. Quaker Pacifism in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Zieliński T.J. (1995). Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego. *Rocznik Teologiczny ChAT* 37 (2), s. 239–240.
- Zieliński T.J. (1997). *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo–Kościół*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Relations Between Puritans and Quakers in the 17th Century New England

Abstract

The aim of the article “The Relations Between Puritans and Quakers in 17th century New England” is to analyze very complicated relations between two specific religious groups after their migration to the “New World”. The author presents history of both religious movements and circumstances of their settlement in America. She also explains how political structures created there by the Puritans influenced the situation of the Quaker missionaries. The main

part of the article is an analysis of the reasons behind a profound Puritan hostility towards Quakers. The author divides these reasons into three categories: theological, theological-political, and socio-political, stressing the importance of the last category. Finally, she tries to explain how Quaker presence and attitude influenced future development of American political system.

Key words: Puritans, Quakers, colonial New England, religious persecution, social radicalism