

Piotr Robak

IDEA TOLERANCJI RELIGIJNEJ W POGLĄDACH
I DOŚWIADCZENIACH POLITYCZNYCH
WILLIAMA PENNA (1644–1718)

Reformacja, rozbijając jedność religijną Europy, uczyniła z kwestii wolności sumienia jeden z najistotniejszych problemów czasów nowożytnych. Polemika jaka rozgorzała wokół tej sprawy przeszła ewolucję od rozważań teologiczno-moralnych w wieku XVI (humaniści, a później zwolennicy tzw. radykalnej reformacji)¹, poprzez argumentację filozoficzno-racjonalną pod koniec wieku XVII postulującą pełny rozdział kościoła i państwa (John Locke) do racji, które w stuleciu następnym uznały ten rozdział za podstawę funkcjonowania społeczeństwa oświeconego (Pierre Bayle, Denis Diderot, Voltaire, Jean Jacques Rousseau). Ewolucji owej towarzyszyły liczne wojny religijne i prześladowania na tle wyznaniowym, które spowodowały, iż idea tolerancji religijnej została przeniesiona ze sfery wolności sumienia na sferę wolności politycznej i społecznej² ujętej w zbiór zasad i praktyk określanych mianem swobód obywatelskich. Ważną rolę w tym procesie odegrały wydarzenia i spory, do jakich doszło w Anglii w wieku XVII. Niniejszy artykuł ukazuje wkład w batalię o tolerancję religijną w czasach panowania ostatnich Stuartów (1660–1688), mało znanego w polskiej literaturze historycznej Williama Penna (1644–1718)³, angielskiego gentlemana

¹ J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973, s. 19–21.

² Ks. S. Pamuła, *Od wolności do tolerancji*, „Tolerancja. Szkice Socjologiczne” [Częstochowa] 1994, R. 1, t. 1, s. 34.

³ Polskiemu czytelnikowi postać Williama Penna przybliży książka Ch. A. i M. R. Beardów, *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*, t. 1, Warszawa 1961, s. 83–86 oraz praca W. Osiatyńskiego, *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1983, s. 68–70. Pełen nieścisłości i błędów rys biograficzny kwakerskiego mistyka dał J. W. Kowalski, *Reformatory chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 274–293. Oprócz tego postać Williama Penna odnotowana została w różnych opracowaniach dziejów religii i monografiach protestantyzmu, np. *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, Warszawa 1968, s. 902–903; A. Tokarczyk,

i fundatora Pensylwanii w Ameryce Północnej, którego do zabrania głosu w sprawie wolności sumienia zmusiły prześladowania współwyznawców – kwakrów.

KWAKIERSKIE DZIEDZICTWO

William Penn spotkał się z kwakrami i stał się członkiem ich wspólnoty religijnej w 1667 r. w Irlandii, gdzie chwilowo zarządzał dobrami swojego ojca. Wcześniej był słuchaczem Uniwersytetu w Oksfordzie, a potem protestanckiej Akademii w Saumur i dworskiej szkoły Lincoln's Inn. Pobierał zatem najpierw teologiczną, a później prawniczą edukację, choć krótkotrwałą. Pochodził z rodziny o bardzo krótkim rodowodzie szlacheckim. Jego dziadek był żeglarzem i kupcem, ale ojciec, Sir William Penn już admirałem – początkowo Cromwellowskiej, a potem królewskiej floty Karola II Stuarta. Młody William wbrew nadziejom ojca nie rozpoczął kariery dworskiej. Targany wewnętrznym niepokojem religijnym, który wcześniej zmusił go do opuszczenia Oksfordu po zaledwie rocznym tam pobycie, odnalazł spokój duchowy wśród kwakrów stając się misjonarzem, teologiem i obrońcą prześladowanych współwyznawców⁴.

Kwakrzy (Quakers) jako ruch religijno-społeczny pojawili się w Anglii w końcu lat czterdziestych XVII w., w momencie kiedy tocząca się w tym kraju wojna domowa wkraczała w najbardziej radykalną fazę zakończoną obaleniem monarchii, ścięciem króla i ustanowieniem republiki. Sami kwakrzy nazywali siebie Dziećmi Światła (Children of Light), Głosicielami Prawdy (Publishers of Truth) lub Przyjaciółmi (Friends). Byli jedną z najbardziej radykalnych, szybko rosnących liczebnie, purytańskich sekt doby rewolucji. Wywodzili się głównie z wolnych, średniozamożnych chłopów, ale byli wśród nich także rzemieślnicy, kupcy, nieliczni przedstawiciele gentry i równie nieliczni biedacy. Opowiadali się za republiką, drobną własnością, równością wobec prawa i potrzebą jego nowej kodyfikacji, ale czasem odzywały się wśród nich głosy piętnujące wszelkie podziały społeczne, bogactwo, a także nawoływania do przeniesienia purytańskiej rewolucji na kontynent⁵. Nonkonformizm kwakrów przejawiał się jednak najmocniej

Protestantyzm, Warszawa 1980, s. 112–113; H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 237. Ostatnio pacyfistyczne i kolonizacyjne aspekty działalności Penna przedstawił autor niniejszego artykułu. Zob. P. Robak, *Projekt ładu europejskiego Williama Penna z 1693*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 1995, Folia Historica 53, s. 5–23; idem, *Amerykańskie doświadczenia Williama Penna. Projekt współpracy kolonii z 1697 r.*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 1996, Folia Historica 57, s. 25–46.

⁴ H. E. Wildes, *William Penn*, New York 1974, s. 11–40.

⁵ Początki ruchu kwakerskiego ujmuje syntetycznie B. Reay, *Quakerism and Society*, [w:] *Radical Religion in the English Revolution*, ed. by J. F. McGregor and B. Reay, Oxford

w sferze obyczajowej i ich wierzeniach religijnych. Odmawiali oni składania przysięg i zdejmowania kapelusza w obecności sędziów lub urzędników, odrzucali płacenie podatków oraz dziesięcin, przede wszystkim jednak burzyli ortodoksyjną purytańską mentalność pokazując się nago na ulicach „na znak” bądź wyzywająco i obraźliwie zachowując się w kościołach. To wszystko powodowało, że zarówno władza, jak i społeczeństwo widziało w kwakrach, zdaniem ówczesnego obserwatora wydarzeń Richarda Baxtera, rewolucjonistów i fanatyków⁶. Głosiciele Prawdy zostali zatem od 1653 r. poddani prześladowaniom, zwłaszcza przez władze lokalne, mimo iż okres Protektoratu Olivera Cromwella odznaczał się narzuconą odgórnie względną tolerancją religijną. Stąd apele kwaków o wolność sumienia, listy i petycje wysyłane do władz lokalnych oraz spotkania z samym Lordem Protektorem⁷.

Argumentacja kwaków towarzysząca tym zabiegom odwoływała się do ich zasad religijnych. We wczesnej eschatologii kwakerskiej kładziono nacisk na przeżycie duchowe jednostki i wewnętrzne doświadczenie przez nią przyjścia Chrystusa w postaci Światła Wewnętrznego. Rozpoznanie w sobie i przyjęcie tego Światła otwierało drogę do prawdy i zbawienia „Nowemu Człowiekowi w Chrystusie”. Kwakrzy odrzucali predestynację. Ich spirytualizm kładąc największy nacisk na doświadczenie mistyczne, a odrzucając doktrynę, organizację, kult i funkcje kapłańskie, prowadził do indywidualnego osądu prawdy religijnej. Z drugiej jednak strony „Głosiciele Prawdy” dostrzegali konieczność zachowania jedności duchowej i wyznaniowej wspólnoty⁸. Postulat suwerenności i wolności sumienia implikowany przez kwakerski spirytualizm zawierał zatem antynomię wytworzoną przez próbę pogodzenia skrajnego indywidualizmu przeżycia religijnego z koniecznością zachowania i przestrzegania zasad wiary utrzymujących spójność ruchu. Stąd liczne konflikty, jakie wybuchały we wczesnym okresie istnienia wspólnoty między założycielem sekty Georgiem Foxem a innymi misjonarzami i „Głosicielami

1986. Na temat projektów ekspansji rewolucji zob. W. C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism*, v. 1, London 1912, s. 440.

⁶ *The Autobiography of Richard Baxter*, ed. with introd. and notes by J. M. Lloyd Thomas, London 1931, s. 81, 179 i 189. Sposoby zachowania kwaków przedstawił H. Barbour, *The Quakers in Puritan England*, New Haven 1964, s. 216.

⁷ O prześladowaniach kwaków od 1653 roku informuje przygotowywany już od połowy XVII w. zbiór kwakerskiej martyrologii: J. Besse, *A Collection of the Sufferings of the People Called Quakers*, etc., London 1753, v. 1, s. 39, 41, 75, 84–85. Początek wysyłanym petycjom oraz spotkaniom z Cromwellem dał George Fox, *ibidem*, v. 1, s. 136; W. Sewel, *The History of the Rise, Increase and Progress of the Christian People Called Quakers*, etc., v. 1, Philadelphia 1856, s. 48. Z Protektorem dyskutowali także Francis Howgill i John Camm, por. H. Barbour, *op. cit.*, s. 56 przyp. 51.

⁸ E. Russell, *The History of Quakerism*, New York 1943, s. 46–56; H. Barbour, *op. cit.*, s. 94–113.

Prawdy”⁹. Poza tym kwakerski postulat wolności sumienia zawierał inną sprzeczność. Wynikała ona z potrzeby pogodzenia indywidualnego rozumienia prawdy religijnej z profetycznym powołaniem do dokonania powszechnego nawrócenia ludzkości w „Wojnie Baranka”, ale bez uciekania się do stosowania przymusu bądź przemocy¹⁰. Kwakrzy łączyli ideę wolności sumienia z ewangelicznym pacyfizmem, choć niekiedy w okresie wojny domowej sięgali po broń w obronie „starej dobrej sprawy” i „rządu Świętych”¹¹. Tolerancja religijna wynikała bowiem dla Głosicieli Prawdy również z ich koncepcji władzy świeckiej, którą w tym czasie identyfikowali z rządami republikańskimi. Według jednego z kwakerskich misjonarzy Edwarda Burrougha władza powinna służyć „do karania i powstrzymywania złoczyńców i do nagradzania tych, którzy czynią dobro...”¹², a zatem represjonowania zbrodni, a nie ludzkich sumień. Inny kwakerski misjonarz James Nayler w liście do Cromwella pochodzącym z 1655 r. stwierdzał, iż władza nie ma prawa nic narzucać społeczeństwu w sprawach religii, domagał się wolności kultu, gdyż „każdy lud może udawać się na swoje miejsca zgromadzeń”, usprawiedliwiał też odmawianie przez „Przyjaciół” składania przysięg. Wreszcie zapytywał, czy prześladowania religijne pozostają w zgodzie z sumieniem i sprawiedliwością¹³. Kwakrzy domagali się zaprzestania stosowania wobec nich represji, podkreślając również lojalność ruchu okazywaną Cromwellowskiej władzy, ale tylko wtedy, kiedy nie wkraczała ona w obszar sumień i zasad religijnych wspólnoty¹⁴.

Głosiciele Prawdy, podobnie jak inni prześladowani dysydenci, rozumieli wolność religijną zgodnie z normami swoich czasów. Tolerancja była dla nich prawem do istnienia ruchu, gromadzenia się jego członków, odprawiania kultu, misjonarstwa i zachowania obyczajowości dyktowanej wymogami wiary. Kwakerską ideę tolerancji religijnej należy bowiem widzieć w kontekście tradycji stanowiska radykalnego purytanizmu wobec władzy, której zalecał on nieingerencję w sprawy wiary¹⁵. Przede wszystkim jednak ruch kwakerski był produktem rewolucji politycznej dokonanej w Anglii w latach 1648–1649 przez radykałów z Cromwellowskiej Armii Nowego Wzoru, jedną z wersji (obok seekersów, rantersów czy ruchu Piątej Monarchii) odrodzonej ewangelicznej nadziei w „niespokojnych czasach” wojny domowej, która w swej independencjnej odsłonie uczyniła sprawę wolności religijnej argumentem politycznym

⁹ H. G. Wood, *George Fox*, London 1912, s. 112–113.

¹⁰ W. C. Braithwaite, *op. cit.*, v. 1, s. 151; H. Barbour, *op. cit.*, s. 40–41.

¹¹ Zdarzało się to zwłaszcza w 1659 r. Zob. B. Reay, *The Quakers and the English Revolution*, London 1985, s. 81–91.

¹² Cyt. za E. Russell, *op. cit.*, s. 57.

¹³ *A Collection of Sundry Books, Epistles and Papers Written by James Nayler, etc.*, London 1716, s. 186–187.

¹⁴ H. Barbour, *op. cit.*, s. 222–223.

¹⁵ J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, Warszawa 1964, s. 358–359.

wykorzystywanym w konstruowaniu systemu republikańskiego (William Walwyn, Richard Overton, John Lilburn). Echa rozdziału polityki i religii odezwały się w kwakerskim pojmowaniu tolerancji religijnej, ale wolność sumienia uzasadniali Głosiciele Prawdy argumentacją teologiczną i moralną, odrzucającą wszelki relatywizm ludzkiego poznania. Nie uniknęli jednak pewnych paradoksów. Z takim też dziedzictwem rozumienia wolności religijnej zetknął się William Penn stając się kwakrem.

W OBRONIE PRZEŚLADOWANYCH INNOWIERCÓW

Zmagania Williama Penna o tolerancję religijną dla purytańskich dysydentów, a zatem nie tylko kwaków, przebiegały na dwóch płaszczyznach: teoretyczno-polemicznej i politycznej.

Młody angielski gentleman, który dzięki swoim zdolnościom i wiedzy stał się szybko jednym z liderów wspólnoty, wypracował w trakcie obrony współwyznawców teorię swobód obywatelskich będącą filarem jego idealistycznej wizji państwa i naturalistycznej koncepcji prawa. Najważniejszym elementem tej teorii była idea wolności sumienia głoszona przez Penna w ok. 50 traktatach i pamfletach napisanych w trakcie jego pracy w kwakerskim Komitecie (Morning Meeting) powołanym w celu obrony zasad wiary wspólnoty. Idea ta oparta na kwakerskich, a nawet szerzej purytańskich, zasadach religijnych, nosiła też ślady spotkań Penna z holenderskimi i niemieckimi pietystami, z którymi zetknął się w roku 1677, w czasie swojej drugiej podróży misyjnej po Europie. Wtedy też kwakerski kaznodzieja miał okazję kilka razy polemizować z socynianami. Być może zapoznał się z ich dziełami poświęconymi tolerancji religijnej, które – opublikowane m. in. w Amsterdamie – zyskały duży rozgłos zarówno na kontynencie, jak i w Anglii¹⁶. Oprócz treści religijnych idea wolności sumienia została oparta przez Penna na argumentacji filozoficznej, prawno-historycznej, politycznej i ekonomicznej. Stanowiło to efekt wielu lektur, ale także bacznej obserwacji otaczającego go świata. Penn znał autorów klasycznych i dzieła pisarzy wczesnochrześcijańskich, czytał prace Michela Montaigne'a, Thomasa Hobbesa oraz utwory Johna Milтона. Przyjaźnił się z Algernonem Sidneyem i być może znał Johna Locke'a, pozostając w ten sposób pod wpływem liberalnej

¹⁶ L. B. Wright, *The Atlantic Frontier. Colonial American Civilization (1607–1763)*, New York 1959, s. 214. Na temat spotkań Penna z socynianami zob. *The Papers of William Penn*, v. 1 (1644–1679), ed. M. M. Dunn and R. S. Dunn, Philadelphia 1981, s. 439 i 493 [dalej: *Papers*], na temat zaś wpływu, jaki wywarli na kwakerskiego misjonarza por. S. Kot, *Oddziaływanie Braci Polskich w Anglii*, „Reformacja w Polsce” [Warszawa] 1935/1936, R. 7/8, s. 242. O recepcji socynianizmu na zachodzie Europy zob. też Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*, Warszawa 1960, s. 49–52.

i racjonalnej myśli politycznej, popularnej w sferach intelektualnych ówczesnej Anglii¹⁷.

Uzasadnienie potrzeby tolerancji religijnej stanowiło w ujęciu Williama Penna dyskusję z racjami zwolenników prześladowań. Punktem wyjścia w tej dyskusji była teologia. Penn jako spadkobierca i wyznawca spirytualistycznej teorii suwerenności sumienia jednostki uznawał wolność religijną za niezbywalne źródło odnalezienia prawdy przez ludzi w trakcie ich wewnętrznej walki duchowej, oświecenia i wreszcie podążania za Światłem Bożym. Stąd próba narzucenia wyznania czy też roszczenia kościoła ustanowionego do osądu w sprawach wiary to – zdaniem kwakerskiego teologa – o czym pisał w traktacie *A Discours on the General Rule of Faith and Practice* (1672) – atak na boską nieomylność i cecha papizmu, jednocześnie uzurpacja prerogatywy Boga, który jako jedyny może niezawodnie i absolutnie rozstrzygnąć religijne kontrowersje. Prześladowania ograniczają więc działanie Światła Wewnętrznego i Bożej łaski¹⁸. W innym traktacie – *The Great Case of Liberty of Conscience, etc.* (1670) – uznał łączenie państwa z kościołem i czuwanie władzy świeckiej nad sumieniami obywateli za kolejny atak na prerogatywę Boga, w którym przymus i represje zastępują boskie oświecenie¹⁹.

W argumentacji filozoficznej William Penn odwoływał się do nowożytnej filozofii prawa naturalnego. Zgodnie z jej założeniami uznał ponadczasowość i niezbywalność praw natury i rozumu ludzkiego. Prześladowania, występując przeciw tym prawom, sprowadzają ludzi do poziomu zwierząt. Zdaniem Penna stan natury był stanem intelektualnej wolności, natomiast represje uczyniły z niego stan siły²⁰.

Z kolei prawno-historyczne uzasadnienia tolerancji religijnej sięgały w teorii Penna momentu powstania państwa. Interpretując jego genezę według XVII-wiecznych pojęć filozofii politycznej wskazywał kwakerski polemista na umowę społeczną jako źródło praw fundamentalnych i tymczasowych, konstruujących życie społeczeństwa. We wspomnianym już *The Great Case of Liberty of Conscience, etc.* przedstawiał prawa fundamentalne jako normy określające zakres wolności obywateli. Gwarantowały one sygnatariuszom umowy uczestnictwo w tworzeniu prawa (co w tym czasie rozumiano jako prawo głosowania) oraz prowadzenie procesu sądowego i wydawanie wyroków przez sędziów przysięgłych. Prawa fundamentalne miały charakter niezmienny, ponadczasowy i precyzowały cel powołania

¹⁷ H. E. Wildes, *op. cit.*, s. 93 i 131; S. M. Morison, H. S. Commager, *The Growth of the American Republic*, New York 1962, s. 89. Bezpośrednią znajomość Penna z Johnem Lockiem, a nawet wpływ filozofii społecznej tego ostatniego na fundatora Pensylwanii kwestionuje C. O. Peare, *William Penn. A Biography*, London 1956, s. 415.

¹⁸ M. M. Dunn, *William Penn. Politics and Conscience*, Princeton 1967, s. 51–53.

¹⁹ *A Collection of the Works of William Penn*, v. 1, ed. by J. Besse, London 1726, s. 443–467.

²⁰ M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 54.

władzy, której zadaniem było zapewnienie społeczeństwu w sposób sprawiedliwy pokoju i dobrobytu²¹. Z teorii umowy wynikało zatem, wskazywał Penn, że nie ma fundamentalnych praw wiążących kościoła z państwem. Stąd narzucanie religijnej jedności jest sprzeczne z treścią umowy społecznej. Wolność sumienia stała się dla młodego gentlemana najistotniejszym elementem swobód obywatelskich. Jednocześnie Penn zauważał, o czym pisał także w innych traktatach: *The Continued Cry of the Oppressed* (1675), *England's Present Interest Discovered* (1675), że prześladowania stanowią pogwałcenie fundamentalnych praw własności. Odstępstwo religijne nie powinno być karane grzywną lub więzieniem, gdyż władza nie działa wtedy zgodnie ze swoją funkcją i celem powołania²². Niewątpliwie Penn poszedł w tym wywodzie po linii, która już od czasów wojny domowej stanowiła stały argument w kwakerskiej obronie przed prześladowaniami. Jednakże do kreowanej przez niego teorii swobód obywatelskich wkładł się duch purytanizmu. Penn był niechętny wobec tolerancji religijnej w stosunku do niechrześcijan bądź niewierzących. Władza jego zdaniem – o czym pisał w *England's Present Interest Discovered* – powinna jednak poprzeć „powszechną i praktyczną religię” dla utrzymania „moralnej jedności” jako źródła pokoju. Zadaniem rządu winno być ustanowienie i wykonywanie jednolitego chrześcijańskiego prawa moralnego²³. Ogłoszone publicznie utrzymywałoby ono porządek moralny w społeczeństwie. Władza powinna również wpajać to moralne prawo poprzez odpowiedni system edukacji, o co apelował w *An Address to Protestants upon the Present Conjuncture* (1679)²⁴. Niejednoznaczłą argumentację prawną, rozciągniętą również na sferę moralności w uzasadnieniu tolerancji religijnej, uzupełnił Penn rozważaniami historycznymi. Odwołał się tu do saksońskiego mitu, czyli do historii prawa ustalonego w tej epoce, przyjętego następnie przez Wilhelma Zdobywcę i potwierdzonego w Wielkiej Karcie Swobód. Wszystkie zmiany, jakie nastąpiły od czasów Henryka VIII do panowania Karola I, miały charakter praw tymczasowych. Stąd jedność ceremoniału kościoła angielskiego nie stanowiła części starożytnej umowy. Z racji historycznych jasno wynikało dla Penna, że nie istniało udokumentowane powiązanie prawne kościoła i państwa, a wszelkie prawa narzucone siłą i wynikające stąd represje mają charakter tymczasowy²⁵.

²¹ *The Witness of William Penn*, ed. with an introd. by F. B. Tolles and E. Gordon Alderfer, New York 1957, s. 75–84 [dalej: *Witness*].

²² W. Penn, *The Continued Cry of the Oppressed for Justice, etc.*, London 1675, s. 5–10. Zob. też M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 60 i 62.

²³ W. Penn, *England's Present Interest Discovered with Honour to the Prince, and Safety to the People*, London 1675, s. 23–28.

²⁴ M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 69.

²⁵ *Ibidem*, s. 58.

Ideę wolności sumienia Williama Penna wsparły też racje polityczne i ekonomiczne. Polemizował on z poglądem, który głosił, że destrukcja autorytetu kościoła w sprawach doczesnych, oddzielenie religii od państwa prowadzi do osłabienia monarchii, a nawet rewolucyjnej zmiany władzy. Zwolennicy tej tezy uważali również, że tolerancja religijna to źródło republikanizmu i chaosu, stąd narzucenie jedności wyznaniowej uznawali za konieczne dla politycznej stabilności państwa. Penn natomiast przekonywał, że odstępstwo religijne stanowi test lojalności i dobrego obywatelstwa. We wspomnianym *An Address to Protestants upon the Present Conjuncture* wskazywał, że jedność wyznaniowa dla poszukujących prawdy protestantów jest prawie niemożliwa, co udowodniły losy reformacji²⁶. Jednakże z testu obywatelskiej lojalności Penn wykluczał katolików. Uważał ich za element niepewny, podległy zewnętrznej władzy papieża, stale zachęcany do nieposłuszeństwa i zdrady w nadziei przywrócenia katolickiej supremacji nad Anglią. Poglądy kwakerskiego polemisty, przebijający z nich lęk przed papizmem, były typowe dla ówczesnego Anglika, który jedynie w protestantach widział pokojowych i lojalnych obywateli. Prześladowania religijne wobec purytańskich dysydentów uznał zatem Penn za błąd polityczny, o czym pisał w *England's Present Interest Discovered* i w *One Project for the Good of England* (1679), błąd który już w przeszłości rodził niepokój i bunt przeciw władzy. Wynika stąd, że to nietolerancja, a nie religijne zróżnicowanie, była dla Penna źródłem rewolucji, hipokryzji i działania niszczącego państwo²⁷. Prześladowania bowiem, uzasadniał choćby w *The Continued Cry of the Oppressed*, destabilizowały gospodarkę Anglii, naruszały własność obywateli, hamowały produkcję i wszelkie jej udoskonalenia, osłabiały poważnie handel, powodowały odpływ kupców i manufakturzystów rujnowanych przez grzywny i uwięzienia. Wszystko to, zdaniem Penna, osłabiało pozycję Anglii jako narodu kupieckiego oraz zmniejszało królewskie dochody z ceł handlowych. Natomiast tolerancja religijna pozwoliłaby przyjąć dysydenckich kupców i rzemieślników z innych państw i wzorem Holandii zdobyć znaczącą pozycję gospodarczą w Europie²⁸.

Idea wolności sumienia była więc dla Williama Penna nie tylko kwestią wiary i moralności, ale najistotniejszą częścią swobód obywatelskich, koniecznością historyczną, wreszcie racją polityczną i korzyścią ekonomiczną. Ten zbiór poglądów kwakerskiego polemisty kształtował się równoległe do jego aktywnej postawy w obronie współwyznawców na forum publicznym, a nawet był przez tę działalność korygowany i uzupełniany.

Po restauracji Stuartów i anglikanizmu w roku 1660 kwakrzy podzielili los purytańskich dysydentów, przeciw którym został wydany w latach

²⁶ *Ibidem*, s. 54.

²⁷ W. Penn, *England's Present Interest...*, s. 7–15. Zob. też M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 63.

²⁸ W. Penn, *The Continued Cry...*, s. 7. Zob. też M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 64–65.

1661–1665 blok ustaw represyjnych, tzw. Kodeks Clarendona. Głosiciele Prawdy podlegali nawet większym prześladowaniom (*Quakers Act* z 1662 r.), gdyż odmawiając złożenia przysięgi lojalności wydawali się wyjątkowo niebezpieczni dla przywróconej monarchii, często utożsamiano ich też z katolikami²⁹. Początkowo kwakrzy stosowali wobec represji wyniesioną jeszcze z czasów wojny domowej taktykę biernego oporu. Odżegnywali się od udziału w jakichkolwiek spiskach i powstaniach, ale konsekwentnie odrzucali te postanowienia władzy, które godziły w ich sumienie. Napływ do ruchu w drugiej połowie lat sześćdziesiątych nowego pokolenia kwaków, niekiedy z wykształceniem prawniczym lub teologicznym, zmienił powoli taktykę Przyjaciół. Zaczęli oni rezygnować z biernego oporu na rzecz aktywnej obrony prowadzonej z wykorzystaniem istniejącego prawa, sądów oraz innych instytucji państwowych, stworzyli także sprawny system propagowania swych ideałów i celów. Wzór takiego postępowania dał proces Williama Penna w 1670 r. w Old Bailey. Został on uwięziony za głoszenie kazań i wzniesienie tumultu. Oskarżony kwakier wykorzystał prawo do udowodnienia przed sądem, że jego uwięzienie jest naruszeniem wolności osobistej (zeznanie świadków nie pozwalały wykazać cywilnego wykroczenia). Sąd królewski uznał jednak winę oskarżonego i skazał go na więzienie w Newgate³⁰. Nie przeszkodziło to Pennowi walczyć piórem w obronie współwyznawców. Pisał w celi apele i prośby o tolerancję do komisarzy floty (w grudniu 1670 r.), do parlamentu (w marcu 1671 r., była to jedna z całej serii petycji wysłanych przez kwaków do Izby Gmin, ale nie istnieje ewidencja potwierdzająca ich wpłynięcie), wreszcie do szeryfów Londynu (w czerwcu 1671 r.)³¹. W roku 1673 parlament wydał *Test Act*, który nakazywał deklarację wierności wobec kościoła anglikańskiego. Zmusiło to kwaków do wysłania w marcu tego roku petycji do Izby Gmin. Współredaktorem tej petycji był William Penn. Pismo tłumaczyło, dlaczego kwakrzy nie mogą składać przysięgi oraz zawierało protest przeciw prześladowaniom wspólnoty, która została potraktowana na równi z katolikami, zamierzonymi ofiarami *Test Act*³². Penn włączył się też w tym czasie w obronę Przyjaciół poza granicami Anglii. 14 grudnia 1674 r. wysłał list do rady i do senatu fryzyjskiego miasta Emden domagając się zaprzestania prześladowań non-

²⁹ B. Reay, *The Quakers...*, s. 105–106; T. Harris, *London Crowds in the Reign of Charles II. Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*, Cambridge 1987, s. 60 i 88.

³⁰ Sprawozdanie z tego procesu zostało zawarte w pisanym bądź nadzorowanym przez Penna „The People's Ancient and Just Liberties Asserted”. Zob. *Witness*, s. 87–105; H. E. Wildes, *op. cit.*, s. 65–67.

³¹ *Papers*, v. 1, s. 183, 205–208 i 211–212.

³² *Ibidem*, s. 260–261.

konformistów³³. Z kolei trzy lata później skierował list do Jana III Sobieskiego z prośbą o tolerancję religijną dla kwaków represjonowanych w Gdańsku. Nie wiadomo jednak, czy list ten dotarł w ogóle do króla³⁴. W roku 1675 Przyjaciele powołali specjalny komitet – Meeting for Sufferings, którego celem było udzielanie pomocy prześladowanym kwakrom poprzez ich profesjonalną obronę w sądach oraz zbieranie funduszy na opłacenie zasądzonych grzywien i utrzymanie niekiedy doszczętnie zrujnowanych rodzin. William Penn zajmował się w tym Komitecie studiami prawniczymi oraz pisanie petycji do króla, Tajnej Rady i parlamentu. W tym samym roku skierował też do Izby Gmin *Treatise on Oaths, Containing Several Weighty Reasons Why the People Called Quakers Refuse to Swear*, w którym wyjaśniał powód nieskładania przez kwaków przysięgi oraz kierował pod rozprawę reprezentantów sprawę naprawienia krzywd wyrządzonych członkom Towarzystwa Przyjaciół (Society of Friends) – taką nazwę przyjęli Głosiciele Prawdy w latach sześćdziesiątych XVII w. Penn powiadamiał także komitet o dyskusjach dotyczących dysydentów toczonych w Tajnej Radzie. Jego informatorem był dworzanin, Sir Shepherd Fleetwood. Miał również swojego agenta w Urzędzie Skarbu³⁵. Poza tym komitet korzystał z wpływów Penna w kręgach arystokratycznych i na dworze. Warto tu chociażby odnotować udaną apelację Williama o pomoc do księcia Yorku Jakuba Stuarta w 1674 r. Następca tronu wstawił się za uwięzionym Georgem Foxem³⁶. W marcu roku 1678 Penn dwukrotnie stanął przed komitetem parlamentu protestując przeciwko narzucaniu siłą purytańskim nonkonformistom ustawodawstwa antypapieskiego. W obu wygłoszonych mowach domagał się tolerancji religijnej, która miała dotyczyć nie tylko kwaków, ale również i katolików. Penn uznał, że nie powinni być oni prześladowani za sprawy sumienia. Domagał się poza tym uwolnienia więzionych współwyznawców represjonowanych przez prawo, które nie zostało wydane przeciwko nim. Wreszcie podkreślił, że kwakrzy uznają władzę Karola II i są jego lojalnymi poddanymi tak dalece, jak im na to pozwala sumienie. Jak donosił później jeden z członków komitetu parlamentarnego mowy Penna nie były zbyt przekonujące i nie odniósł on sukcesu³⁷. Działając w Meeting for Sufferings kwakerski obrońca wolności sumienia kreślił także różne projekty ustaw tolerancyjnych. Treść tych projektów dotyczyła dwóch zasad-

³³ H. J. Louis, J. O. Heron, *William Penn et les quakers. Ils inventèrent le Nouveau Monde*, Paris 1990, s. 112–114.

³⁴ *Papers*, v. 1, s. 435–439.

³⁵ M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 19–20; C. O. Peare, *op. cit.*, s. 167; H. E. Wildes, *op. cit.*, s. 76.

³⁶ M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 21.

³⁷ *Papers*, v. 1, s. 533–536.

nicznych problemów: odwołania praw represyjnych wobec kwaków i ograniczenia zasięgu składania przysięgi tylko do kandydatów do parlamentu i ich wyborców³⁸.

Poza działalnością Meeting for Sufferings innym przejawem aktywności publicznej kwaków były próby pokojowego włączenia się przez nich do życia politycznego, aby tą drogą powstrzymać prześladowania i osiągnąć tolerancję religijną. Mimo iż byli pozbawieni parlamentarnego przedstawicielstwa, zorganizowali jednak w Izbie Gmin swoje lobby. W roku 1675 inny kwakierski komitet, wspomniany już Morning Meeting, radził Przyjaciółom – tym, którzy mogli wziąć udział w wyborach – jak powinni się zachować w czasie elekcji. Zalecał jednomyślność i podjęcie próby przekonania elektorów, aby opowiedzieli się za powszechną wolnością sumienia i usunięciem antykatolickiego ustawodawstwa, które chcąc nie chcąc uderzało także w kwaków. Był to niewątpliwie rodzaj instrukcji wyborczej³⁹. Ciąg dalszy politycznej aktywności Przyjaciół nastąpił w burzliwych latach 1678–1683. Ujawnienie domniemanego papieskiego spisku, wybuch antykatolickiej hysterii i zgłoszenie w parlamencie wniosku o wykluczenie od następstwa tronu ks. Yorku, sprzyjającego rekuzantom, spowodowały tzw. kryzys ekskluzyjny. W styczniu 1679 r. król rozwiązał parlament. Wobec rozgorzałej walki politycznej i nadchodzących wyborów William Penn napisał traktat polityczny *England's Great Interest in the Choice of This New Parliament*, w którym proponował, aby przyszły parlament zajął się ostateczną likwidacją spisku, przywrócił sprawiedliwość i ukrócił korupcję, zagwarantował praworządność, zabezpieczył państwo przed agresją papieża oraz przyznał wolność sumienia purytańskim dysydem⁴⁰. O ile więc Penn wystąpił w marcu 1678 r. w Izbie Gmin jako idealista, o tyle rok później zaprezentował się już w szacie polityka, który potrafił pogodzić cele polityczne wyłaniającego się stronnictwa wigów z interesem kwakierskiej wspólnoty. W ten sposób bowiem można próbować wytłumaczyć ewolucję jego stanowiska wobec katolików: od obrony ich sumień do uczynienia z nich kozła ofiarnego za cenę wolności kwaków. Penn poparł dwukrotnie w elekcjach 1679 i 1680 r. kandydaturę republikanina Algernona Sidneya, który stanął do wyborów najpierw w Guildford in Surrey, a potem w Amersham oraz kandydaturę Charlesa Worseleya (był to wybór Sidneya) w Bramber. Zaangażował do akcji wyborczej również Przyjaciół mieszkających w tych okręgach. Mieli oni głosować na jego kandydatów. Jednak mimo poparcia kwaków, z których nie wszystkich dopuszczono do uczestnictwa w wyborach, ani

³⁸ *Ibidem*, s. 537–540.

³⁹ M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 25–26.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 27–30; H. E. Wildes, *op. cit.*, s. 114.

Sidney, ani Worseley nie znaleźli się w nowych parlamentach⁴¹. Tymczasem parlament, który zebrał się w sierpniu 1680 r., złożony głównie z antydwor- skiego stronnictwa wigów, postawił sobie za cel pierwszoplanowy odsunięcie Jakuba Stuarta od następstwa tronu, a nie przywrócenie wolności dla dysydentów. Na fali antypapieskiej hysterii trwały więc dalej prześladowania kwaków. Ich udział w pierwszej fazie kryzysu ekskluzywnego nie zmienił sytuacji wspólnoty, przyniósł natomiast rozłam w jej szeregach⁴². Działalność Penna w latach 1679–1680, która wzbudziła wiele kontrowersji wśród Przyjaciół, okazała się mało efektywna⁴³. Zawiedziony w swych nadziejach, poróżniony ze starym przywództwem Towarzystwa Przyjaciół postanowił wraz z innymi kwakrami szukać szansy na ustanowienie tolerancji religijnej w kolonizowaniu Nowego Świata.

AMERYKAŃSKIE EKSPERYMENTY

Pierwsze spotkanie Williama Penna z Ameryką nastąpiło w 1676 r., kiedy jako patron kwakerskiej kolonizacji zachodniej New Jersey napisał lub tylko nadzorował wydanie praw konstytuujących funkcjonowanie tej prowincji. *The Concessions and Agreements of the Proprietors Freeholders and Inhabitants, etc.* oraz *The Charter or fundamentall Laws of West Jersey, etc.* gwarantowały kolonistom podstawowy zakres swobód obywatelskich, których Penn domagał się piórem i czynem w Anglii. W prowincji miała być powołana legislatura kontrolująca nakładanie podatków, prowadzenie procesu sądowego powierzono sędziom przysięgłym, co zaś najistotniejsze, rozdział 16 wymienionej konstytucji ustanawiał tolerancję religijną. Zapewniał kolonistów o nieingerencji władzy w sprawy wiary i kultu⁴⁴. William Penn był także współautorem listu z września 1676 r. wystosowanego przez właścicieli zachodniej New Jersey do przyszłych osadników tej kolonii. W artykule 9 tego listu zagwarantowana została wolność sumienia i praktyk religijnych⁴⁵.

Największe jednak zainteresowanie Ameryką angielskiego gentlemiana nastąpiło po niepowodzeniach jego zmaganiach o wolność dla dysydentów

⁴¹ *Papers*, v. 1, s. 546–547 i 554–555. Zob. też. M. M. Dunn, *op. cit.*, s. 32–42 oraz H. E. Wildes, *op. cit.*, s. 114.

⁴² Zdecydowany sprzeciw wobec angażowania się kwaków w politykę zgłosili: John Story, John Wilkinson, William Rogers i inni londyńscy liderzy ruchu. Zob. *Papers*, v. 1, s. 555.

⁴³ Tym bardziej że William Penn nie poparł zdecydowanie próby wykluczenia Jakuba Stuarta, gdyż łączyła go z księciem Yorku przyjaźń, co stało się zwłaszcza widoczne po roku 1685. Por. J. E. Illick, *William Penn: the Politician. His Relations with the English Government*, New York 1965, s. 102.

⁴⁴ *Papers*, v. 1, s. 338–406. Zob. też P. Brodin, *Les Quakers en Amerique du Nord au XVII^e siècle et au debut du XVIII^e*, Paris 1985, s. 276–283; C. O. Peare, *op. cit.*, s. 173–174.

⁴⁵ *Papers*, v. 1, s. 418–421.

w czasie tzw. kryzysu ekskluzyjnego. William Penn zwrócił się do Karola II o nadanie mu terytorium na kolonizowanym przez Anglię wschodnim wybrzeżu Ameryki Północnej. Chciał tam urzeczywistnić, przede wszystkim dla represjonowanych kwaków, model państwa idealnego, w którym nie byłoby prześladowań religijnych i wojen, władza zaś sprawowana byłaby w sposób sprawiedliwy, zapewniając obywatelom dobrobyt i pokój. Tak narodził się kolejny Święty Eksperyment (Holy Experiment) kontynuujący tradycję purytańskich doświadczeń kolonizacyjnych (zwłaszcza kongregacjonalistów) w Nowej Anglii z pierwszej połowy XVII w. Król był winien rodzinie Pennów 16 tysięcy funtów. Potraktował więc nadanie Williamowi ziemi nad rzeką i Zatoką Delaware jako spłatę ciężącego długu⁴⁶. Od marca 1681 do kwietnia 1682 r. Penn opracowywał konstytucję nowej kolonii. Efektem tych starań był *The Frame of the Government of Pennsylvania*, który proponował przyszłym kolonistom pełnię praw fundamentalnych stanowiących istotę wyłożonej w jego pamfletach i traktatach teorii państwa i prawa oraz swobód obywatelskich. Opracowana przez Penna konstytucja zapewniała dotychczasowym (Holendrzy, Szwedzi, Finowie) oraz nowo napływającym osadnikom udział w tworzeniu prawa przez powołanie legislatywy kolonialnej, proces sądowy prowadzony przez sędziów przysięgłych i wydawanie przez nich wyroków, a także nienaruszalność własności⁴⁷. Dopełnieniem tych praw fundamentalnych było zagwarantowanie wolności sumienia. Artykuł XXXV *Laws Agreed Upon in England*, które uzupełniały konstytucję Pensylwanii, orzekał iż

wszystkie osoby żyjące w tej prowincji, które wyznają i uznają Jedyne Wszechmogącego i Wiecznego Boga [...] nie będą w żaden sposób molestowane lub pokrzywdzone z powodu ich przekonań religijnych lub praktyk w sprawach wiary,

nie będą też zmuszane do uczestniczenia w jakimkolwiek obrządku religijnym sprzecznym z ich zasadami wiary i sumieniem. Musiały natomiast zobowiązać się i przestrzegać pokojowego i sprawiedliwego życia w stworzonym społeczeństwie⁴⁸. William Penn traktował tolerancję religijną jako warunek utrzymania ładu wewnętrznego kolonii. Poza tym ogłoszoną wolność sumienia utwierdzał kwakerski pacyfizm. Prawa konstytuujące prowincję nie przewidywały powołania milicji kolonialnej, jej właściciel zaś odrzucał wszelką możliwość prowadzenia bądź uczestniczenia Pensylwanii w jakichkolwiek

⁴⁶ C. A. Buell, *William Penn as the Founder of Two Commonwealths*, New York 1904; S. M. Janney, *The Life of William Penn: with selections from his correspondence and autobiography*, Philadelphia 1852, s. 163–164; E. B. Bronner, *William Penn's „Holy Experiment“*. *The Founding of Pennsylvania (1681–1701)*, New York 1962, s. 31–49.

⁴⁷ *Papers*, v. 2, s. 211–220. Por. też S. M. Janney *op. cit.*, s. 188–192; G. B. Nash, *Quakers and Politics. Pennsylvania 1681–1726*, Princeton 1968, s. 42–43; C. O. Peare, *op. cit.*, s. 227–231; P. Robak, *Amerykańskie doświadczenia...*, s. 30–31.

⁴⁸ *Papers*, v. 2, s. 225.

wojnach i opowiadał się za utrzymaniem dobrosąsiedzkich stosunków z innymi koloniami i ludnością autochtoniczną⁴⁹. W ten sposób wyznawcy ewangelicznego pacyfizmu uniknęli obowiązku uczestniczenia w kolonialnym systemie obrony, co w innych prowincjach było powodem ich prześladowań. Pensylwania w założeniach Penna miała stanowić wzór społeczeństwa bezkonfliktowego, w którym wolność religijna urastała do roli fundamentu namiastki państwa Bożego na ziemi⁵⁰.

Kwakierski kolonizator nie był jednak pierwszym, który głosił ideę wolności sumienia na kontynencie amerykańskim. Na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XVII w. Roger Williams zakładając kolonię Rhode Island opowiedział się za rozdzieleniem kościoła i państwa oraz powszechną tolerancją religijną obejmującą również katolików i niechrześcijan pod warunkiem, że korzystający z tej wolności uznają posłuszeństwo wobec władzy w sprawach świeckich⁵¹. Z kolei w kwietniu 1649 r. wydany został w Marylandzie, zgodnie z instrukcjami lorda Baltimore, tzw. Akt Tolerancji. Nie dotrwał on jednak do czasu, kiedy Penn gwarantował wolność sumienia swoim kolonistom⁵².

Losy Świętego Eksperymentu w Pensylwanii okazały się rozbieżne z założeniami jego twórcy. Wkrótce po wyjeździe Penna z Ameryki, w 1684 r. idealne państwo pokoju stało się widownią zacieklego sporu między radą i zgromadzeniem prowincjonalnym o prerogatywę inicjatywy ustawodawczej⁵³. Spór ten trwał do roku 1690, kiedy to koloniści zjednoczyli swe siły, by pod przewodnictwem kwakerskiej rady walczyć o rozszerzenie samorządu prowincji kosztem praw właściciela i Korony⁵⁴. Jednakże mimo tych stale utrzymujących się konfliktów zagwarantowana w prawach konstytucyjnych wolność sumienia pozostała nienaruszona i była obok korzystnych warunków osadnictwa i perspektyw handlu jednym z najważniejszych czynników sprzyjających demograficznemu i ekonomicznemu rozwojowi kolonii. W ro-

⁴⁹ I. Sharpless, *Experiment in Government. History of Quaker Government in Pennsylvania, 1682-1783*, Philadelphia 1898, s. 1-2; R. W. Kelsey, *Friends and the Indians 1655-1917*, Philadelphia 1917, s. 62-63; P. Robak, *Amerykańskie doświadczenia...*, s. 31.

⁵⁰ S. M. Janney, *op. cit.*, s. 163.

⁵¹ W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 59-62. Por. też V. L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620-1800*, Warszawa 1968, s. 122-138.

⁵² *Documents of American History to 1898* [dalej: DAH], ed. by H. S. Commager, New York 1973, v. 1, s. 31-32.

⁵³ Powołana legislatura prowincjonalna pozbawiona została inicjatywy ustawodawczej na rzecz rady podporządkowanej właścicielowi kolonii. Penn starał się w ten sposób pogodzić autonomiczne aspiracje prowincji amerykańskich z centralistyczną polityką kolonialną Korony. Zob. G. Clark, *The Later Stuarts 1660-1714*, Oxford 1955, s. 335; J. M. Sosin, *English America and the Restoration Monarchy of Charles II. Transatlantic Politics, Commerce, and Kinship*, Lincoln 1980, s. 49-50; L. B. Wright, *op. cit.*, s. 216.

⁵⁴ G. B. Nash, *op. cit.*, s. 127-128; P. Robak, *Amerykańskie doświadczenia...*, s. 32. Zob. też E. B. Bronner, *op. cit.*, s. 87-132.

ku 1682 Pensylwania liczyła tysiąc mieszkańców, rok później przybyło 3 tysiące nowych osadników, w roku 1685 zaś populacja prowincji wynosiła już 9 tysięcy, a w 1689 12 tysięcy obywateli. Filadelfia miała już w 1683 r. 357 domów i stale się rozrastała jako centrum handlowe. Pensylwania była kolonią wyjątkowo kosmopolityczną. Poza wspomnianymi wcześniej osadnikami zamieszkującymi ziemie nad rzeką Delaware przed rokiem 1682, wkrótce po królewskim nadaniu dla Penna zaczęli tu przybywać francuscy hugenoci, protestancy i katolicycy Niemcy, Walijszczy, Irlandczycy, Holendrzy, koloniści z Jamajki, a nawet dysydenci z Gdańska⁵⁵. Trzon społeczeństwa Pensylwanii stanowili oczywiście angielscy kwakrzy. Przykładem zróżnicowanego narodowościowo i religijnie miasta był Germantown założony w 1683 r. przez Franza Daniela Pastoriusa, prawnika, który reprezentował Kompanię Frankfurcką. Początek temu miastu dał alians kwakerskich inwestorów z różnych miast niemieckich z holenderskimi osadnikami z Krefeld. Germantown zamieszkiwali również mennonici⁵⁶.

Spór między Pennem a kolonistami zakończył się w 1701 r., kiedy obydwie strony przyjęły kompromis w postaci *The Charter of Privileges* przyznający prowincjonalnej legislaturze inicjatywę ustawodawczą. Nowa konstytucja symbolicznie kończyła w dziejach Pensylwanii epokę państwa idealnego, jej twórca i inni kwakrzy rozstawali się z utopijnym wyobrażeniem o możliwości istnienia enklawy pokoju w świecie uznającym przemoc i wojny⁵⁷. Natomiast trwała i korzystną zdobyczą Świętego Eksperymentu okazała się wolność religijna, potwierdzał ją bowiem już artykuł 1 nowej konstytucji. Stwierdzał on, że

żadne społeczeństwo nie może być prawdziwie szczęśliwe [...] jeśli ukrócono mu wolność sumienia.

Bóg bowiem jest jedynym władcą sumień, dlatego, jak przyznawał w dalszej części artykułu William Penn, nikt z chrześcijan nie będzie prześladowany z powodu przekonań religijnych pod warunkiem, iż uzna władzę świecką króla i właściciela kolonii⁵⁸.

⁵⁵ S. M. Morison, H. S. Commager, *op. cit.*, s. 91; M. Savelle, *The Foundations of American Colonization. A History of Colonial America*, New York 1942, s. 264–265. Imienny wykaz pierwszych mieszkańców Pensylwanii zawierają *Papers*, v. 2, s. 636–664.

⁵⁶ *Papers*, v. 2, s. 490.

⁵⁷ Świadczą o tym perypetie Penna i jego kolonistów w czasie wojny angielsko-francuskiej w latach 1689–1697. Kwakrzy zmuszeni zostali do udziału w systemie kolonialnej obrony. W roku 1697 właściciel Pensylwanii opracował projekt współdziałania prowincji amerykańskich, który uznając *de facto* konieczność wojny obronnej był efektem podwójnego kompromisu: między wiarą i polityką oraz między autonomicznymi dążeniami kolonii a centralistycznym kursem w polityce zamorskiej Korony. Por. J. E. Illick, *op. cit.*, s. 103–170; E. B. Bronner, *op. cit.*, s. 154–170. Plan współpracy kolonii znajduje się w: *Witness*, s. 136–137 i w DAH, v. 1, s. 39–40. Szczegółową analizę tego projektu dał P. R o b a k, *Amerykańskie doświadczenia...*, s. 36–43.

⁵⁸ DAH, v. 1, s. 40–41.

Kompromis z 1701 r. stanowił ostatecznie doświadczenie amerykańskie kwakerskiego kolonizatora. W tym samym roku Penn powrócił do Anglii i z prowincją utrzymywał jedynie kontakt listowny. Przez resztę życia, dopóki nie został sparaliżowany, pisał traktaty religijne i zajmował się organizacją kwakerskiej wspólnoty, która za panowania Wilhelma III Orańskiego uzyskała upragnioną wolność wyznania. Zmarł w 1718 roku⁵⁹.

PRÓBA BILANSU

Zmagania Williama Penna o tolerancję religijną widzieć trzeba w kontekście przemian, jakie dokonały się w Anglii w wieku XVII. Żądanie wolności sumienia, wiary i kultu było w latach 1640–1688 zarówno elementem walki politycznej i religijnej, jak i eksperymentem w konstruowaniu polityki wewnętrznej państwa. Idea tolerancji religijnej spowodowała wyłonienie się różnych teorii i projektów ułożenia stosunków między władzą świecką a kościołem, a także przyczyniła się do sprecyzowania programu swobód obywatelskich ujętych w postaci praw fundamentalnych. W wymiarze ideologicznym i politycznym stała się więc jednym z najistotniejszych czynników ewolucji ustroju Anglii od rządów osobistych Stuartów do monarchii ograniczonej Wilhelma III Orańskiego.

William Penn pojawił się w tym procesie jako członek sekty kwaków zatroskany o los współwyznawców i myśliciel religijny rozstrzygający kwestie sumienia. Z czasem, zmuszony przez sytuację w jakiej znalazła się kwakerska wspólnota, przeistoczył się w polityka i kolonizatora, dla którego tolerancja religijna była podstawą funkcjonowania państwa i społeczeństwa. William Penn poszerzył intelektualnie żądanie wolności sumienia wysuwane nie tylko przez kwaków, ale także przez radykalnych purytańskich dysydentów. Stworzył opartą na argumentacji religijno-moralnej i pozareligijnej teorię swobód obywatelskich, w której idea wolności sumienia stała się podstawą zacieklej polemiki z racjami zwolenników konformizmu religijnego i powiązania kościoła z państwem. Jego rozważania nad tolerancją nie są jednak wolne od paradoksów. Teologiczne przeciwieństwo suwerenności sumienia jednostki z nakazem powszechnego nawrócenia było cechą myślenia religijnego kwaków. Szeroko motywowana przez Penna wolność sumienia kolidowała również z jednolitym prawem moralnym, jakie realizować miała władza świecka. Wreszcie nie był on jednoznaczny w sprawie rozdziału kościoła i państwa, a jego stanowisko wobec katolików cechuje zarówno idealizm, jak i polityczna kalkulacja czyniąca z nich kozła ofiarnego na ołtarzu przygotowanym przez antydworską opozycję. Penn opowiadał się bowiem za tolerancją ograniczoną tylko do tych chrześcijan,

⁵⁹ H. E. Wildes, *op. cit.*, s. 257–385.

którzy zdadzą test lojalności wobec władzy, skoro więc katolicy byli wrogami Anglii, nie mogli tym samym zagwarantować poszanowania porządku publicznego. W takim jej rozumieniu tolerancja odnosiłaby się właściwie tylko do protestantów i Penn widział w niej siłę ich politycznej jedności w walce z katolicyzmem. Poza tym nie miała to być jedynie tolerancja bierna, ale również zasada i praktyka otwierająca dysydemtom drogę do piastowania funkcji publicznych. Koncepcja Williama Penna pozostawała w nurcie rozważań, jakie od czasów Johna Milтона krążyły w środowisku angielskich intelektualistów, liberalistów, czy arystokratycznych republikanów. Świadczy o tym zwłaszcza zbieżność jego poglądów pozareligijnych z argumentacją Johna Locke'a, która mogła mieć też wspólny socyniański mianownik⁶⁰. Ostatecznie więc William Penn *Deklarację Wolności Sumienia* z 1687–1688 r., *Akt Tolerancji* z roku 1689 oraz akt tolerancji dla kwakrów z roku 1696 mógł uważać za swój sukces.

Z kolei podejmowane przez właściciela Pensylwanii amerykańskie eksperymenty urzeczywistnienia wolności sumienia, o wyraźnych analogiach do przedsięwzięcia Rogera Williama, stały się trwałym elementem demokratycznego ustroju kwakerskiej kolonii, jednym ze źródeł jej bogactwa i rozwoju demograficznego. W Pensylwanii został zrealizowany postulat rozdziału kościoła i państwa, a dzięki Świętemu Eksperymentowi zasada tolerancji religijnej wywarła znaczący wpływ na późniejszą amerykańską myśl polityczną i społeczną⁶¹.

Piotr Robak

THE IDEA OF THE RELIGIOUS TOLERANCE IN THE OPINIONS
AND THE POLITICAL EXPERIENCES OF WILLIAM PENN (1644–1718)

An idea of the liberty of conscience was one of the most important problems of the modern history. William Penn's contribution to the development and the realization of the idea in the second period of the 17th century is the subject of the article.

⁶⁰ Być może William Penn znał pierwsze pisma Locke'a na temat tolerancji, które powstały w latach 1659–1660, bądź jego traktat *Essay Concerning Toleration* z roku 1667. Filozof sformułował w nim główne założenia swojego programu tolerancji, wyznaczając granice wolności religijnej w aspekcie interesu państwa. Zob. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, s. 112–114. Poza tym wiadomo, że Locke korzystał z dorobku Braci Polskich, który mógł być również inspirujący dla Penna w czasie jego kontaktów z socynianami. Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 327–330.

⁶¹ A. J. Beitzinger, *A History of American Political Thought*, New York 1972, s. 74–80; W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 69–70.

William Penn was the English gentleman, the member of the Quaker sect – one of the most radical and spiritual group of nonconformists in England – and the founder of Pennsylvania in the North America.

Penn's opinion on the liberty of conscience was the most significant element of his natural theory of state and laws presented in over 50 treatises and pamphlets. His considerations were concerned with the evangelical principles of Quakers and other protestant and spiritual sects. On the other hand, Penn's idea was based on the political philosophy and the historical, juridical and economic arguments had belonged to the Christian intellectual tradition and the modern European liberal and rational thought.

Penn used the idea of the liberty of conscience for defending Quakers and other dissenters in England as well as on the Old Continent (e.g. in Poland) in the age of the Later Stuarts. He wrote many petitions, letters and bills presented to the kings, the parliaments, the Privy Council and to the magistrates of London and other towns. He also profited from the help and the support of many influential courtiers. Moreover Penn and other Quakers took part in the whig political action during the Exclusion Crisis to make real the religious tolerance in England. The failure of these Quaker activities induced Penn, thanks to Charles II the proprietor of Pennsylvania, to found the ideal state of peace, so called Holy Experiment, in the North America. The idea of the liberty of conscience to all the people which believed in God was one of the constitutional laws organizing the public life of the province. About twenty years later when the political experiences in Pennsylvania showed the necessity of change of the Holy Experiment the principle of the liberty of conscience, however, remained as the lasting element of the constitutional laws and one of the great source of the demographic progress and the wealth of the American colony.

Penn's acting on behalf of nonconformists and on the religious tolerance in England was limited by his belonging to Quakers, the different political aims of his Whig supporters, his principles of faith and in general by the attitude of the court, the parliaments and other public institutions towards the sect. But Penn made a success in Pennsylvania where he had as the founder the considerable contribution to the realization of the liberty of conscience. The late American social and political thought was influenced in significant degree by the principle and the practice of the religious tolerance adopted in the 17th century in the Quaker colony and guaranteed in Penn's constitutions.