

236 Annales Universitatis
Paedagogicae Cracoviensis

ISSN 2081-6642

Studia Sociologica

Dziedzictwo reformacji
Wymiar społeczno-kulturowy

The Legacy of the Reformation
Socio-Cultural Dimension

redakcja/edited by
Piotr Stawiński

9(2) • 2017

Recenzenci/Reviewers

Kazimierz Banek, Sławomir Cebula (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Bożenna Chylińska (Uniwersytet Warszawski), Janusz Fałowski (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nysie), Tomasz Goban-Klas (Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie), Jacek Haman (Uniwersytet Warszawski), Henryk Hoffmann (Uniwersytet w Pardubicach), Guillermina Jasso, Professor of Sociology (New York University), Tadeusz Michalczyk (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego), Dominika Motak (Uniwersytet Jagielloński), Zbigniew Necki (Uniwersytet Jagielloński), Marian Niezgoda (Uniwersytet Jagielloński), Zdzisław Noga (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), Agnieszka Ogonowska (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), Zbigniew Pasek (Akademia Górniczo-Hutnicza), Piotr Petrykowski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), Bogdan Pliszka (Politechnika Śląska), Marcin Rzepka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Antoni Szwed (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie), Piotr Swistak, Associate Professor (University of Maryland), Maria Świątkiewicz-Mośny (Uniwersytet Jagielloński), Andrzej Tarnopolski (Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie), Aleksandra Tokarz (Uniwersytet Jagielloński), Tadeusz Tyszka (Akademia Leona Koźmińskiego), Eligiusz Wronka (Uniwersytet Jagielloński), Tadeusz J. Zieliński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna)

Redaktor naczelny/Editor-in-chief

Janusz A. Majcherek

Sekretarz redakcji/Assistant editor

Aldona Guzik

Redaktor prowadzący/Executive editor

Piotr Stawiński

Redaktorzy językowi/Language editors

Anna Siedlik, Piotr Radzięda

Redaktor statystyczny/Statistical editor

Tadeusz Sozański

Kolegium redakcyjne/Editorial Board

Krzysztof Czekał, Sławomir Kaprański, Maria Paula Malinowski Rubio, Jadwiga Mazur, Anna Rębowska-Sowa, Halina Sekuła-Kwaśniewicz, Piotr Stawiński

Rada naukowa/Advisory board

Michael Daxner (University of Oldenburg, Freie Universität Berlin)

Stefan Garsztecki (Technische Universität Chemnitz)

Stina Jeffner (Dalarna University, Falun)

Hieronim Kubiak

Agamali K. Mamiedow (Uniwersytet im. Łomonosowa, Moskwa)

Halina Mielicka-Pawłowska (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce)

Judith Narowe

Jan Pakulski (University of Tasmania)

Anna Peck (University of North Carolina)

Steven Saxonberg (Masaryk University, Brno)

Beata Szluz (Uniwersytet Rzeszowski)

Mirosław J. Szymański (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)

Nina Witoszek (University of Oslo)

Viktor Yelenski (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Dragomanowa)

Strona internetowa czasopisma/Journal website:

www.ifis.up.krakow.pl/studia_sociologica

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2017

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego

Zapraszamy na stronę internetową: <http://www.wydawnictwoup.pl>

druk i oprawa Zespół Poligraficzny WN UP

Spis treści/Contents

WSTĘP/PREFACE

Piotr Stawiński

- Dziedzictwo reformacji. Wymiar społeczno-kulturowy 5
The Legacy of the Reformation. Socio-Cultural Dimension

ARTYKUŁY/ARTICLES

Michał Warchala

- Max Weber, Werner Sombart i spór o znaczenie reformacji 10
dla genezy zachodniej nowoczesności
Max Weber, Werner Sombart and the Controversy over the Importance
of the Reformation for the Genesis of Western Modernity

Maria Rogińska

- „Niezamierzona reformacja” i początki nowożytnej nauki 26
“Unintended Reformation” and the Beginnings of Modern Science

Jerzy Sojka

- Dziedzictwo teologiczne Marcina Lutera jako inspiracja 44
dla współczesnej krytyki globalizacji, na przykładzie publikacji
Światowej Federacji Luterskiej
Theological Heritage of Martin Luther as an Inspiration
for the Contemporary Criticism of Globalisation,
on the Basis of a Publication by the Lutheran World Federation

Bogusław Tondera

- Irenizm – irenologia. Bartłomiej Bythner Starszy (1559?–1629) 56
i Witold Benedyktowicz (1921–1997) – dwa protestanckie spojrzenia
na problematykę pokoju
Irenicism – Irenology. Bartholomew Bythner the Older (1559?–1629)
and Witold Benedyktowicz (1921–1997) – Two Protestant Looks
on the Issue of Peace

Antoni Szwed

- Oliver Cromwell – purytanin doskonały? 70
Oliver Cromwell – a Perfect Puritan?

Mariusz Misztal

- Johna Knoxa opinia na temat rządów kobiet 87
John Knox's Opinion on the Rule of Women

Paulina Napierała

- Relacje między purytanami a kwakrami w XVII-wiecznej Nowej Anglii 101
Relations Between Puritans and Quakers in the 17th Century New England

Grzegorz Pełczyński

- Religijno-ideowe i społeczne źródła rosyjskiego ewangelikalizmu 125
Religious, Ideological, and Social Sources of Evangelicalism in Russia

Bożena Domagała	
Polski Narodowy Kościół Katolicki a dziedzictwo reformacji	143
Polish National Catholic Church and the Heritage of Reformation	
Grażyna Kubica	
Krakowscy ewangelicy w społeczno-kulturowym krajobrazie miasta – od reformacji do połowy XIX wieku. Szkic z antropologii historycznej	156
Cracowian Protestant in the socio-cultural landscape of the city – from the Reformation to the mid-nineteenth century. An essay in historical anthropology	
Iwona Kłóska	
Kultura zaufania. Charakter współzależności w warunkach zróżnicowania kulturowego środowiska pracy	187
The Culture of Trust. The Character of Co-dependency in the Conditions of Cultural Diversity of the Working Environment	
Sławomir Cebula	
Adaptacja społeczna członków wspólnoty sikhijskiej w Raszynie	198
Social Adaptation of the Members of the Sikh Community in Raszyn	
SPRAWOZDANIA/REPORTS	
Michał Warchala	
Powinowactwa z wyboru – Peter Berger między socjologią a teologią	208
Dorota Czakon-Tralski	
„Religia i historia”. Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Praktycznej w Mińsku, kwiecień 2017	214
Grzegorz Kubiński	
Sprawozdanie z 13. Konferencji Europejskiego Towarzystwa Socjologicznego, Ateny 29.08.2017–1.09.2017 “(Un)Making Europe: Capitalism, Solidarities, Subjectivities”	219
Mariola Kulon, Bogdan Pliszka	
Bektaszyci. Uwagi na kanwie raportu ze zwiadu badawczego. Albania 2016	223
RECENZJE/REVIEWS	
Michał Warchala	
John Witte, <i>Reformacja praw. Prawo, religia, i prawa człowieka w kalwinizmie u progu nowoczesności</i> . Tłum. M. Dybowski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017	231
Jakub Drath	
<i>Dziedzictwo kulturowe Reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej: w 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra</i> , Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; red. K. Pilarczyk, współpraca W. Gajewski, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2017, ss. 292	236
AUTORZY/AUTHORS	240

Piotr Stawiński

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Dziedzictwo reformacji.**Wymiar społeczno-kulturowy**

Jak to się stało, że wezwanie do reform, które tak wielu wydawały się niezbędne, doprowadziło do schizmy na taką skalę i z takimi konsekwencjami? Znamy całą litanię przyczyn i skutków, od czysto duchowych, związanych z nauczaniem kościelnym i formami pobożności, po polityczne i społeczne. Kryzys na najwyższym szczeblu (papieskim), zagrożenie osmańskie, wzrost nastrojów mistycznych (apokaliptycznych), ruchy chłopskie... O tym wszystkim powiedziano już bardzo wiele.

Literatura dotycząca znaczenia reformacji w różnych jej aspektach jest dziś nie do ogarnięcia i przybywa jej w tempie trudnym do uważnego śledzenia, do czego jeszcze zapewne przyczynia się okrągła rocznica, którą właśnie odnotowujemy. Wielość tekstów jest dobrą wiadomością dla zainteresowanych, choć także powodem konfuzji tych z nas, którzy szukają informacji syntetyzującej, podsumowującej stan wiedzy i dorobek badawczy. W nauce nie ma wszakże syntez „raz na zawsze”, oceny zmieniają się pod wpływem nowych informacji (w tym aspekcie trudno liczyć na coś spektakularnego), doskonalszych metod analitycznych, zmieniających się paradygmatów czy – niestety – również mód intelektualnych lub szukania oryginalności za wszelką cenę.

Jedność kulturowo-religijna Europy średniowiecznej – rola papieża jako ośrodka ogni (*per fas et nefas*) wszystkie jej aspekty, system aksjologiczny skupiony wokół wspólnego obrazu świata, język kultu i nauki – były czymś wyjątkowym w dziejach. Nie ma drugiego przykładu tak dużego obszaru, przez tak długi czas pozostającego pod wpływem równie jednolitej kultury i religii (MacCulloch 2016: 1). Analiza biegu zdarzeń wymaga integracji historii ruchów społecznych i historii myśli teologicznej, powiązań między ideami i strukturami, nauczaniem Kościoła i społeczeństwem (Hsia 2004: XVI). Wielość i różnorodność ruchów protestu w pierwszych dekadach niemieckiej reformacji kierowała przez stulecia uwagę badaczy na jej socjologiczny aspekt. Z wieloma cennymi konstatacjami, ale też z redukcjonistycznymi uproszczeniami, zbyt często prowadzącymi do ignorowania wewnętrznych, duchowych motorów działania. Reformacja nie zrodziła się w pierwszym rzędzie z potrzeb społecznych i ekonomicznych, choć te potrzeby ją umożliwiły i znalazły w niej pożywkę na wielką skalę. U jej podstaw leży gorliwość

i pasja religijna, wiara w Boga Wszechmogącego, Pana Życia i Śmierci, wobec wyroków którego człowiek jest całkowicie bezsilny. „Protestantami nie zostawali ludzie obojętni religijnie, ale ci, co wzorem Marcina Lutra wierzyli w głoszoną przez starożytny Kościół drogę zbawienia, i którzy czuli się przez ten im współczesny oszukani” (MacCulloch 2016: 3). A także rozgoryczeni, że sami w tym „oszustwie” uczestniczyli, co tłumaczy – zdaniem McCullocha – tak znaczącą rolę ważnych postaci Kościoła w szeregach reformatorów.

Reformacyjna, pesymistyczna wizja człowieka wyznacza skomplikowane relacje tego nurtu z jej renesansowym kontrodpowiednikiem, humanizmem, z jego wiarą w możliwości ludzkie dane przez Stwórcę. Ponieważ wielu zwolenników reform podzielało jednocześnie tę wiarę, musiało to prowadzić do wewnętrznych napięć – jak pogodzić przekonanie o deprawacji ludzkiej natury z nadzieją i dążeniem do zbudowania tu na ziemi idealnej społeczności wiernych. Przykładem takiego rozdarcia może być szwajcarski teolog reformator Ulrich Zwingli, którego z Lutrem dzieliły (oprócz zasadniczych różnic teologicznych, np. odnośnie do Eucharystii), właśnie zagadnienia społeczne. I kontynuatorzy głównej linii rozwojowej protestantyzmu, wśród których na pierwszym miejscu wymieniony być winien Jan Kalwin.

Bardziej zasadniczym od różnic w obozie protestanckim stało się rozdarcie kulturowo-religijne między Kościołem rzymskim a Kościołami reformowanymi. Po obu stronach zaczęto budować własną opowieść o przeszłości i teraźniejszości; kształtować obraz przeciwnika, uproszczony, jak tego wymaga zrozumiały przekaz, a krew męczenników szybko cementowała nowe struktury narracyjne. Wpływ na obyczajowość, stosunek do pracy, sposób spędzania wolnego czasu, utrwalił elementy stylu życia, opisywane dziś w kategoriach kultury masowej¹. W niektórych nurtach bardzo surowe (por. Stawiński 2005), chociaż, jak np. w etyce małżeńskiej i seksualnej, na ogół uwzględniające ludzką słabość i skłonności. Wskazujące na wysokie ideały czystości i świętości, ale i świadome ograniczeń.

Reformacja zaznaczyła się także na niwie nauki i edukacji. Najpierw negatywnie, Ojciec Reformacji odnosząc się z wielką niechęcią do średniowiecznego modelu edukacji przyczynił się do zniszczenia dorobku i stanu posiadania wielu ośrodków szkolnych. Niechętnie patrzył na klasyczny typ wykształcenia, krytykował programy i metody wychowawcze, co tak niepokoiło umysły otwarte, m.in. Erazma. Z czasem jednak uległo to zmianie. Luter zmienił swoje podejście, a szkoły i uczelnie protestanckie wypracowały i utrwaliły wiele z cenionego współcześnie dorobku pedagogicznego. Marcin Luter i Filip Melancton przyczynili się do upowszechnienia szerszych programów nauczania, z uwzględnieniem historii, literatury czy innych nauk humanistycznych. W wyniku oddziaływania pierwszego z nich odradzały się szkoły w wielu miastach niemieckich, takich jak Magdeburg, Nordhausen, Halberstadt, Eisleben i Norymberga. Zauważalne jest to na uniwersytecie w Wittenberdze, gdzie studiowano Biblię w języku ojczystym, ale także na uczelniach we Francji i Anglii. Filip Melancton, jeden z gorliwszych współpracowników Lutra (zyskał miano *preceptor Germaniae*, o czym wspomina w tym tomie

¹ Np. Marcin Luter jako bohater masowej wyobraźni, „osobowość medialna”, mistyk i demagog, uczoney i przywódca polityczny itd. (por. Mullett 2010: XXIX).

w szerszym kontekście Maria Rogińska), zasłynął jako organizator szkolnictwa i zwolennik wykorzystania środków publicznych do rozwoju placówek edukacyjnych. W Genewie, miejscu aktywności Kalwina, potem Teodora Bezy, powstała akademia kształcąca w podobnym duchu, będąc źródłem tej imponującej znajomości filozoficzno-teologicznej tradycji greckiej, hebrajskiej i łacińskiej, którą uchodźcy religijni zanieśli potem do Nowego Świata.

Reformacja wywarła także swój wpływ na aktywność misyjną w krajach Afryki i Azji. Otworzyła drzwi do ekspansji religijnej XVIII i XIX stulecia. Myśl protestancka ma swój udział w umacnianiu się sprzeciwu wobec niewolnictwa i wyzysku.

Trudno mówić o jednolitym „programie społecznym reformacji”. Wiele napisano o socjologicznych przyczynach rozbieżności w poglądach na cele i metody dążenia do przemian. Nie dość wszakże podkreśleń, że miały one swoje podstawy w religijnych nastrojach eschatologicznych, tak silnie kształtujących postawę przywódców (Luter) i mas. Czy zbliżający się koniec świata oznacza radykalną przebudowę struktur społecznych i kościelnych, w którą prawy chrześcijanin winien się włączyć (pokojowo lub przemocą), czego chcieli radykałowie; czy wyczekiwać cierpliwie Bożych zrządeń z nadzieją, że niedługo nastąpią? Luter gromił „anabaptystyczne hordy opętańców i buntowników”, które – jak oceniał – w swoim radykalizmie poszły zbyt daleko; Tomasz Münzer nazywał go ospałym sybarytą, który wypaczył przesłanie chrześcijańskie (Hsia 2004: XIII; Baylor 1991: 74). Oczekiwania apokaliptyczne były istotną cechą czasów, o których mówimy, częścią mentalnego świata ich bohaterów (Mullett 2010: XIX).

Powstanie protestantyzmu jako znaczącego nurtu w zachodnim chrześcijaństwie jest częścią *reformy* Kościoła, której drugą odsłoną – spowodowaną przez konieczność stawienia czoła wyzwaniu zmian – była tzw. *kontrreformacja*. Słuszniej chyba postrzegana jako poważny proces (segment) przemian w łonie tej religii, niż jako doraźna reakcja na zaistniałą sytuację. Tak jak wizji religijnej Marcina Lutra nie da się sprowadzić do szkolnej formułki „walki z kupowaniem odpustów”, tak reakcji papieżstwa nie zamkniemy w upraszczającym schemacie starcia z herezją i schizmą. Kościół w dniu wystąpienia wittenberskiego Mnicha nie był, jak zwykle się sądzić, zrujnowaną instytucją, którą „wystarczyło trącić palcem, by powalić” (MacCulloch 2016: 3). Był potężną, pewną siebie instytucją, której znaczenie mogły podważyć tylko bardzo nośne idee i ich niezależna siła. A jednak wymagał zmian i te zmiany nastąpiły; w podwójnym wymiarze: głębokiego przeorania teologicznej i społecznej tkanki chrześcijaństwa reformowanego i jego odnowionej rzymskiej wersji. Od tej pory nic nie pozostało takim, jak było...

To sprawa, że zaduma nad przyczynami, przebiegiem i skutkami reformacji jest tak pasjonującym zajęciem. I otworzyła pole do naukowego oglądu i zdyscyplinowanej metodologicznie wyobraźni. Na kilka stuleci stając się wyzwaniem dla badaczy różnych dziedzin, w tym także nauk społecznych. Wyzwaniem żywym, bo mającym intensywny wpływ na rzeczywistość nam współczesną. W pewnym sensie nie da się zrozumieć dzisiejszego świata zachodniego (Europy i Ameryki) bez cofnięcia się do czasów XVI-wiecznej reformy Kościoła.

Bardzo interesującym zagadnieniem, w sposób oczywisty nasuwającym się przy okazji rocznicowych rozważań, jest pytanie o aktualność myśli sprzed połowy

tysiąclecia. Aktualność teologiczną – ale tę zostawmy teologom i historykom idei – oraz społeczną i gospodarczą. W pewnym sensie także polityczną, na ile dwie pierwsze sprzężone są z nią we współczesnej nam rzeczywistości. Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytania może być bardzo owocne, bowiem – jak zauważa James A. Beckford – religie są czujnymi krytykami własnego rozwoju i wrażliwymi obserwatorami zmieniających się okoliczności, w których działają. „Są jak filtry, które rejestrują i analizują dane na temat zmian w atmosferze” (Beckford 2006: 149), dostosowują cele i strategię do oceny sytuacji. Przyglądając się religiom, obserwujemy całą dynamikę społeczno-polityczną współczesności. Dlatego, na przykład, mamy do czynienia z wieloma modelami odzwierciedlającymi stosunek wspólnot religijnych do globalizacji, która może być postrzegana jako niosąca duchowe i moralne niebezpieczeństwa, wynikające z unifikującego skażenia obcymi ideami, lub jako szansa na wzbogacenie środowiska zewnętrznego wartościami danej religii. Albo stosunek do zagadnień wojny i pokoju czy sposobu pojmowania i urzeczywistniania sprawiedliwości społecznej – w latach rozwijającej się reformacji jedno z najważniejszych kwestii doczesności.

* * *

Czuając się spadkobiercami *klasyków* socjologii religii i historyków idei w dziele poznania i zrozumienia, czujemy się do obowiązku stawiania pewnych pytań na nowo i reinterpretacji ustaleń. Do czego zapraszamy Czytelników niniejszego numeru „Studia Sociologica”. Jego zawartość jest związana w znacznym stopniu z konferencją naukową „Dziedzictwo reformacji. Wymiar społeczno-kulturowy”, którą w marcu 2017 roku zorganizowały wspólnie Katedra Socjologii Religii Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej oraz Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii Wydziału Humanistycznego AGH. Nie stanowi jej wiernego zapisu, jest jednak owocem spotkania, dyskusji i wzajemnej inspiracji osób zajmujących się naukowo protestantyzmem w jego różnorodnych wymiarach: historycznym, filozoficznym, kulturowym i – co ze względu na profil naszego periodyku szczególnie interesujące – socjologicznym. Elementy każdego z tych aspektów odnajdziemy w zaproponowanych artykułach, z których część ma charakter przeglądowy i syntetyzujący, inne podejmują zagadnienia szczegółowe. Dotyczące bądź określonych nurtów i wspólnot wyznaniowych, bądź wybranego regionu geograficznego.

Dziedzictwo reformacji pojmujemy szeroko, snujemy refleksję nad jej przyczynami i przebiegiem, szukamy społecznych mechanizmów rozwoju, ale także przypominamy i poddajemy ocenie krytycznej obecne w nauce paradygmaty, zarówno klasyczne, znaczone dorobkiem Sombarta, Müllera, Tawneya, jak i nowsze. Nie unikamy zjawisk „z pogranicza”, stawiając pytania o źródła i genetyczne związki grup i prądów religijnych z myślą protestancką (np. sekt rosyjskich czy polskiego Kościoła narodowego), czerpiących albo tylko pozostających pod jej – uświadamianym lub nie – wpływem.

Bibliografia

- Baylor M.G. (red.). (1991). *The Radical Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford J. (2006). *Teoria społeczna a religia*, Magdalena Kunz, Tomasz Kunz (przeł.). Kraków: Nomos.
- Hsia R. Po-chia (2004). *Introduction: The Reformation and its Worlds*. W: R. Po-chia Hsia (red.), *A Companion to the Reformation World*. Blackwell Publishing, s. XII–XIX.
- MacCulloch D. (2016). *All Things Made New. The Reformation and Its Legacy*. New York: Oxford University Press.
- Mullett M. (2010). *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*. Lanham: Scarecrow Press.
- Stawiński P. (2005). *John Winthrop i jego „Wzór chrześcijańskiego miłosierdzia” [1630]*. W: Z. Pasek (red.), *Doskonałość. Zbawienie. Rodzina. Z badań nad protestantyzmem*. Kraków: WiR Partner, s. 59–67.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 10–25

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.1

ARTYKUŁY/ARTICLES

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Max Weber, Werner Sombart i spór o znaczenie reformacji dla genezy zachodniej nowoczesności¹

Streszczenie

Artykuł zajmuje się sławnymi tezami Maxa Webera dotyczącym relacji między reformacją a kapitalistycznym etosem gospodarczym zawartymi w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* od strony ich związku z analizami genezy kapitalizmu dokonanyymi nieco wcześniej przez Wernera Sombarta. Ten ostatni, często lekceważony dziś, a przede wszystkim zapomniany, jawi się jako ciekawy prekursor wielu Weberowskich argumentów i rozwiązań teoretycznych, a spór między obu uczonymi okazuje się pasjonującą dysputą na temat duchowych fundamentów zachodniej nowoczesności.

Słowa kluczowe: Max Weber, etyka protestancka, Werner Sombart, kapitalizm

Wprowadzenie

Narrację o związkach między reformacją a kapitalizmem zawartą w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* Maxa Webera zgodnie uznaje się dziś za jeden z fundamentów socjologii w ogóle, a socjologii religii w szczególności. Tezy Webera postrzegane są jako coś absolutnie oryginalnego i przełomowego. Zapoznaje się przy tym zwykle zewnętrzny, nieograniczony do samego dzieła niemieckiego socjologa kontekst, w jakim powstały, fakt, że stanowią one także część szerszej debaty na temat znaczenia reformacji – debaty historycznej, filozoficznej, teologicznej – toczonej w określonym kontekście historycznym, filozoficznym i teologicznym. Mało kto spośród czytelników *Etyki...* zdaje sobie np. sprawę, że ta jej postać, z którą zwykle mamy dziś do czynienia, jest rodzajem palimpsestu złożonego z dwóch wersji: pierwszej z lat 1904–1905, gdy *Etyka* ukazywała się jako zbiór artykułów na łamach współredagowanego przez Webera „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, oraz drugiej, z lat 1919–1920, gdy owe artykuły połączone w jedno, stały się wstępną częścią *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, czyli pism zebranych z socjologii religii (por. Weber 2006). Zasadniczo zmieniło to sens i funkcję całej rozprawy: z samodzielnego opracowania dotyczącego problemu „duchowej” genezy kapitalizmu stała się ona swoistym *case study*, analizą jednego z etapów

¹ Niniejszy tekst stanowi fragment większej całości przygotowywanej do druku przez autora.

wieloaspektowego i rozgrywającego się na wielu poziomach historycznego procesu przejścia od „tradycjonalizmu” do „nowoczesności”, nazwanego przez Webera racjonalizacją, którego kapitalizm zachodni z jego racjonalną organizacją pracy jest kluczowym aspektem i „symptodem” (Schluchter 1979: 19). W sążnistych przypisach tworzących w zasadzie odrębną narrację, nie mniej fascynującą od tej zawartej w tekście głównym, widać, w jaki sposób – między jedną edycją a drugą – Weberowskie pojęcia i argumenty na coraz wyższych poziomach ogólności nabierają konkretnego kształtu w dialogu i sporze z innymi autorami.

Kluczowym nazwiskiem, które się tam pojawia, jest nazwisko Wenera Sombarta, dziś – z różnych powodów – niemal nieobecne w dyskursie nauk społecznych. Poglądy tego niemieckiego ekonomisty i historyka gospodarki miały jednak podstawowe znaczenia nie tylko dla „reformacyjnych” tez Webera, ale i dla całego późniejszego projektu porównawczej „socjologii racjonalizmu i racjonalizacji”, jak określił ją trafnie Karl Löwith (1993: 63). Pierwszym z brzegu dowodem na to jest fakt, również przeoczany przez większość współczesnych czytelników *Etyki protestanckiej...*, że w jej pierwszym wydaniu tytułowe pojęcie „duch” ujęte było w cudzysłów. Weber traktował je jako zapożyczenie, przyswajane dopiero na własne potrzeby (Whimster 2007: 34–35). W istocie określenie to pojawia się najpierw w książce Wenera Sombarta *Der moderne Kapitalismus*, wydanej po raz pierwszy w roku 1902, gdzie pisząc o „pojęciu i istocie kapitalizmu”, którą, jego zdaniem, stanowi zjawisko kapitalistycznego przedsiębiorstwa, Sombart wskazuje na „ducha kapitalistycznego” jako podstawowy „subiektywny warunek” jego powstania (Sombart 1902: 207–208). I nie chodzi tu tylko o samo pojęcie czy zbitkę pojęć – bardziej istotne jest to, że Weber przejmuje od Sombarta pewien sposób rozważania kapitalizmu w kategoriach, jak nazywa to ten ostatni, „psychicznych dyspozycji” (*Seelenstimmungen*). Przypisy do drugiego rozdziału *Etyki...* (w wydaniu z roku 1920) układają się w spójną i fascynującą polemikę z Sombartem: nie tylko z *Der moderne Kapitalismus*, ale też z późniejszym, wydanym w 1913 roku dziełem *Der Bourgeois*, poświęconym już w całości dyspozycjom współczesnego przedstawiciela zachodniej cywilizacji kapitalizmu. Temu sporowi Webera z Sombartem chciałbym przyjrzeć się bliżej – nie po to, by odbierać zasługi Weberowi, ale wręcz przeciwnie – po to, by tym wyraźniej uwypuklić oryginalność jego narracji o związkach między czynnikami duchowymi i ściśle materialnymi motywacjami, a zatem i oryginalność jego sposobu potraktowania reformacji.

Teza Webera i kapitalizm według Sombarta

Problem kapitalizmu, jego wewnętrznej dynamiki i znaczenia dla Zachodu zajmuje w ramach Weberowskiego projektu „socjologii racjonalizacji” miejsce uprzywilejowane. Dobrze widać to w *Vorbemerkung*, „uwadze wstępnej” do całego zbioru pism z socjologii religii, gdzie Weber nazywa nowoczesny kapitalizm „najistotniejszą dla naszego losu potęgą współczesnego życia” (Weber 1994: 4). Zadaniem *Vorbemerkung*, tego krótkiego acz fundamentalnego tekstu, jest swoisty „reset” problematyki genezy kapitalistycznego typu gospodarowania, jego wewnętrznej dynamiki i wpływu na cywilizację Zachodu, która zajmowała Webera niemal od

początku jego kariery jako wykładowcy ekonomii politycznej. Wyrastający na styku niemieckiej tradycji historyzmu, austriackiej szkoły ekonomicznej, mający za podstawę neokantowską refleksję epistemologiczną i usytuowany w krytycznej opozycji do marksizmu i pozytywizmu pierwotny zamysł Webera zaowocował studiami nad związkiem łączącym reformacyjną religijność z kapitalistycznym etosem pracy i bogacenia się – studiami publikowanymi w latach 1904–1905 na łamach współredagowanego przez Webera wraz z Edgarem Jaffé i Wernerem Sombartem „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” (Whimster 2007: 30 i nast.; Schluchter 1989: 20). Wychodząc od danych czysto socjologicznych – dystrybucji bogactwa w poszczególnych grupach wyznaniowych w Niemczech, preferowanych przez nie typów edukacji itp. – studia te przechodzą stopniowo do problematyki teologicznej (kwestia *Beruf*, zawodu-powołania w teologii Lutra), by w końcu zaprezentować właściwą „tezę Webera”, zgodnie z którą „nieładzka” doktryna predestynacji, obecna już u Lutra, ale rozwinięta we właściwy sposób w kalwinizmie, przyczynia się do powstania „nienaturalnego” kapitalistycznego etosu bogacenia się, nienaturalnego, bo wychodzącego poza zwykłe zaspokajanie potrzeb (nawet tych najbardziej wyrafinowanych), ba, wręcz rezygnującego z nich na rzecz niezmiernie trudnej pracy *dla* samej pracy i bogacenia się *dla* samego bogacenia (por. Weber 1994: rozdz. 3).

„Teza Webera” sytuuje się na pograniczu teologii i psychologii, dowodząc, że to „psychiczne napięcie” związane z kwestią wyboru do łaski spowodowało sformułowanie praktycznego sylogizmu, zgodnie z którym znakiem łaski jest sukces zawodowy. Analiza związków między etyką protestancką a duchem kapitalizmu wykorzystująca konkretny przykład purytanów jest więc przede wszystkim studium postaci religijnego „wirtuoza”, dążącego do zbawienia i niejako przez przypadek – na zasadzie niezamierzonych konsekwencji – rozwijającego praktyczną „etykę biznesu”, która w miarę historycznego rozwoju stanie się już czysto utylitarną, pozbawioną religijnych treści zasadą nieskrępowanej akumulacji kapitału, niewiele różniącą się w gruncie rzeczy od tego, co w swoich krytycznych analizach kapitalizmu konstatował Marks.

Naszkicowanej powyżej „tezy Webera” z lat 1904–1905 nie będę rozwijał, jako że jest ona zapewne wystarczająco dobrze znana zainteresowanemu czytelnikowi polskiemu. Natomiast warto skupić się na tych jej aspektach, które nawet w literaturze zachodniej omawiane są zdecydowanie rzadziej: przede wszystkim, jak Weber ją tworzy a potem rozwija i przemodelowuje w dialogu i sporze z Wernerem Sombartem.

Jak była już mowa wyżej, samo określenie „duch kapitalizmu” zawarte w tytule jego najsłynniejszego dzieła Weber zapożyczył właśnie od Sombarta. Sombart, przez lata współpracownik Webera w ramach *Verein für Sozialpolitik* (Stowarzyszenia na rzecz Polityki Społecznej) i współredaktor „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, jako uczonego i intelektualista publiczny przeszedł skomplikowaną drogę od zabarwionego pozytywistycznie marksizmu z jego materialistyczną koncepcją praw dziejowych do czegoś, co Jeffrey Herf trafnie nazwał „reakcyjnym modernizmem”, a co stanowiło paradoksalną mieszaninę Nietzscheańskiego pesymizmu kulturowego i tęsknoty za narodową, „organiczną” *Gemeinschaft* ze swoistym kultem przemysłu i techniki jako wyrazu siły woli owej narodowej wspólnoty

(Herf 1984). Według Arthura Mitzmana tę ideową ewolucję można opisać jako stopniowe przeformułowywanie relacji między determinizmem a wolą w kierunku prymatu woli, która wchodzi w konflikt z obiektywnymi uwarunkowaniami społeczno-ekonomicznymi (kapitalizm przemysłowy), przekształcając w sposób pożądaný z punktu widzenia narodowych interesów (Mitzman 1973: 162 i nast.). Początkowo reprezentantem woli był dla Sombarta proletariát, później jednak – zwłaszcza po I wojnie światowej – stał się nim niemiecki *Volk*, czy szerzej żywioł germański z właściwym sobie wzorcem narodowej wspólnoty. Reprezentantem obiektywnych uwarunkowań pozostał kapitalizm przemysłowy, jednak Sombart nieustannie wahał się między jego potępieniem jako złowrogiego „Molocha” zbudowanego na bazie bezwzględnej spekulacji i wyzysku a apologią kapitalistycznej przedsiębiorczości jako wyrazu rdzennie germańskiego ducha. Sombart właściwie do końca życia wierzył w jakąś postać „socjalizmu”, będącego oswojeniem i ucłowieczaniem kapitalistycznej maszyny, jednak wyraźne łączenie owego socjalizmu z nacjonalizmem – zabarwionym zresztą w coraz większym stopniu rasowo – i antysemityzmem zbliżyło go nie tylko do teoretyków konserwatywnej rewolucji w rodzaju Ernsta Jüngerá, ale później także do nazizmu (choć nie sposób nazwać go po prostu nazistą – por. Herf 1984: rozdz. 6; Repp 2000: rozdz. 4). Te niebezpieczne związki spowodowały, że po II wojnie światowej jego nazwisko zniknęło niemal całkowicie z dyskursu nauk społecznych – i mimo że na początku XX wieku znaczyło w tym dyskursie dużo bardziej niż nazwisko Webera, a jego analizy z pogranicza historii i ekonomii czy studia nad „psychogenezą” kapitalizmu wydają się do dziś inspirujące (por. Grundmann, Stehr 2001).

Z Weberem łączyło Sombarta rzeczywiste intelektualne pokrewieństwo związane z wyzwaniem się spod wpływu starszego pokolenia członków *Verein für Sozialpolitik*, reprezentujących niemiecką szkołę historyczną, nieufną wobec wszelkiego teoretyzowania, czy to kantowskiego, czy marksistowskiego. Dzielił ich (zwłaszcza na początku) stosunek do Marksa – bardziej przychylny u Sombarta i bardziej krytyczny u Webera – ale ta różnica nie wydawała się istotna, zwłaszcza że sam Weber Marksa bez wątplenia szanował jako prekursora badań nad kapitalizmem. Relacja intelektualnej przyjaźni stopniowo ewoluowała jednak w kierunku ostrej rywalizacji, kiedy Sombart wycofał się z redagowania „Archiv...” i rozpoczął długotrwały flirt z ideologią volkistowską, kładąc w swoich pismach coraz większy nacisk na rasowe uwarunkowania badanych zjawisk społecznych – perspektywę, którą Weber z kolei traktował raczej podejrzliwie (por. 1994: 16–17). Poza wszystkim zaś Weber, targany nieustannie wątpliwościami i do końca życia odczuwający skutki nerwowego załamania z lat 1897–1902, był ewidentnie zazdrosny o wpływ i znaczenie Sombarta jako uczonego i publicysty, które przez wiele lat wydawały się znacznie większe niż jego własne. Rywalizacja rzadko jednak owocowała bezpośrednimi atakami, przypominała raczej rywalizację „dwóch magików, którzy [...] prowokują się nawzajem sięgając do coraz to innych sztuczek z własnych przebogatych zasobów” (Radkau 2011: 202).

W omawianym okresie wszystko to było jeszcze kwestią przyszłości. Trudno nie zgodzić się z Samem Whimsterem, który wskazuje na fundamentalne znaczenie Sombartowskich badań nad kapitalizmem dla kierunku zainteresowań Webera

w *Etyce protestanckiej*. Sombart dokonał zasadniczej „teoretycznej reorientacji” niemieckiej ekonomii politycznej, dostarczył też kilku „pojęć kluczowych dla analizy narodzin nowoczesnego kapitalizmu”, na których mógł następnie bazować Weber, formułując swoją sławną tezę o relacjach między reformacją a kapitalizmem (Whimster 2007: 33). W tym sensie Sombart jest niejako ogniwem pośredniczącym między Marksem a Weberem: wychodząc od Marksowskiego pojęcia kapitału jako czegoś, co – będąc nieustannie w ruchu – pomnaża samo siebie, zmienia materialistyczną perspektywę Marksa tak, by móc uwzględnić w pierwszym rzędzie „duchowe” uwarunkowania kapitalistycznego systemu, które nie sprowadzają się do ogólnikowo rozumianej „świadomości klasowej” traktowanej jako „nadbudowa” systemu produkcji.

Te kluczowe pojęcia pojawiają się już w *Der moderne Kapitalismus* Sombarta z 1902 roku. Przede wszystkim wspomniany wyżej „duch kapitalistyczny” definiowany jako całość „psychicznych dyspozycji” (*Seelenstimmungen*), bez których, jak zaznacza Sombart, „zgromadzone zasoby pieniężne nie mogłyby przybrać postaci kapitału”. Dyspozycje te to „dążenie do zysku, zmysł kalkulacji i ekonomiczny racjonalizm”. Odpowiadają one kilku podstawowym aspektom działania kapitalistycznego przedsiębiorstwa: „dysponująco-organizacyjnemu” (w sensie zarządzania ludźmi i ich pracą), „kalkulacyjno-spekulatywnemu” oraz „racjonalistycznemu” (Sombart 1902: 208, 197–198). Dwa ostatnie aspekty są szczególnie istotne. „Spekulacja”, która się tu pojawia, nie ma znaczenia ekonomicznego, ale filozoficzne: chodzi o to, że kapitalistyczna kalkulacja to zwykle, jak pisze Sombart, „równanie z kilkoma niewiadomymi”, wymagające od przedsiębiorcy łączenia „ostrości intelektu” z „mnóstwem fantazji”. Przedsiębiorca staje się więc z konieczności „umysłem spekulatywnym” (*ein spekulativer Kopf*) (Sombart 1902: 198). Z kolei „racjonalizm” oznacza myślenie w kategoriach przyczyny i skutku, nieustanną świadomą analizę otaczającej rzeczywistości i własnego działania, wykrywającą czynniki sprawcze i ich rezultaty. Właściwym ekonomicznym przejawem racjonalizmu jest dokładna, oparta na naukowych, matematycznych podstawach księgowość, która rozwija się od początków XV wieku, najpierw we Włoszech, a później w całej Europie (Sombart 1902: 392 i nast.). Racjonalizm ma jednak u Sombarta cały czas znaczenie szersze, filozoficzno-psychologiczne, a jego podstawową konsekwencją jest specyficzna „bezosobowość” kapitalistycznego gospodarowania, rozumiana jako „oderwanie rzeczowej zdolności od [samej] osoby przedsiębiorcy” oraz „emancypacja” gospodarczej „systematyki” od „przypadłości i zachcianek” przedsiębiorcy. Za sprawą racjonalizmu „kapitał zostaje spersonifikowany” (Sombart 1902: 394). Zarazem racjonalizm leży u podstaw całej „nowoczesnej konstrukcji świata” z jej ścisłymi powiązaniem przy czynowo-skutkowymi, które bada nauka przyrodnicza. Ta ostatnia, jak wskazuje Sombart „mogła się narodzić tylko za sprawą ksiąg rachunkowych” nowożytnego kapitalistycznego przedsiębiorstwa (Sombart 1902: 199).

Wszystko to nie ma jednak wedle Sombarta wiele wspólnego z religią. Owszem, protestantyzm z pewnością wchodzi w pewną relację z kapitalizmem, ale raczej jako skutek niż przyczyna omawianych tu zjawisk. Sombart cytuje wprawdzie starszą pracę Eberharda Gotheina z 1890 roku, w której pojawia się teza, iż „herezja sprzyja duchowi handlu” (była to bodaj pierwsza tego typu ogólna sugestia na gruncie

ówczesnych nauk historycznych), cytuje też słynną przypisywaną Kalwinowi sentencję *quis dubitat pecuniam vacuum inutile esse?* (któż wątpi, że niewykorzystany pieniądź jest bezużyteczny) jako przykład typowo kapitalistycznego podejścia do kwestii pieniądza. Sam jednak za przyczynę przejścia od gospodarki typu rzemieślniczego do kapitalizmu uznaje przede wszystkim „gorączkę złota” i pogoń za pieniądzem; rozpalają one umysły Europejczyków pod koniec średniowiecza, znajdując ujście w łupieżczych ekspedycjach kolonialnych, albo rozwoju alchemii, która z nauki tajemnej zmienia się w świadomie podejmowane próby uzyskania metali szlachetnych. Wspomina też o „przemieszczeniu wewnętrznych popędów natury ludzkiej”, do jakiego dochodzi w tamtej epoce. Dążenie do zysku staje się takim właśnie „popędem” (*Trieb*), który teraz zaczyna odgrywać podstawową rolę w narodzinach „kapitalistycznego ducha” (Sombart 1902: 379–380 i nast.).

Kapitalizm, zauważa w pewnym momencie Sombart, ze swym charakterystycznym przymusem bogacenia się powstaje zatem jako „dokładne przeciwieństwo” uduchowienia człowieka, do którego dążyło średniowiecze, niezamierzona konsekwencja toczonych „walk o wiarę”. To „zeświecczenie [*Verweltlichung*] całej organizacji życia” powoduje, że kapitalizm staje się podstawowym zjawiskiem zachodnio-europejskiej cywilizacji. Zetknięcie (m.in. za sprawą krucjat) ze światem Wschodu i jego charakterystycznym zamiłowaniem do luksusu, w połączeniu z przemieszczeniem gospodarczego środka ciężkości na Zachodzie w stronę miast jako centrów gospodarki pieniężnej, wytworzyło „tęsknotę za materialnym dobrobytem”, wskazując jednocześnie „drogi i środki jej zaspokojenia” (Sombart 1902: 383).

Równocześnie dobiegł końca „wart uwagi psychologiczny proces, którego przebieg pokazał nam ostatnio z właściwym sobie mistrzostwem Georg Simmel” (Sombart 1902: 383). Chodzi o wspomnianą już wcześniej zmianę samej funkcji pieniądza, konieczną do tego, by zarabianie mogło stać się „popędem” we właściwym sensie, niez mordowanym poszukiwaniem wciąż nowych zdobyczy. Pieniądź, wskazuje Simmel w *Filozofii pieniądza*, ze środka zaspokajania potrzeb stał się najwyższym celem – w ten sposób zarabianie, akumulacja pieniądza i bogacenie się mogło stać się wartością samą w sobie, prowadząc do powstania czegoś, co biorąc pod uwagę wielowiekową dominację tradycyjnej gospodarki, mającej na celu po prostu zaspokajanie ludzkich potrzeb, jest wedle Sombarta zjawiskiem ze wszech miar „nienaturalnym” (Sombart 1902: 383). Od XIV wieku widać skutki europejskiej *auri sacra fames* w postaci narzekań moralistów, takich jak Dante albo Erazm z Rotterdamu (Sombart 1902: 383–284).

Jeśli potraktować te wywody Sombarta jako tło, można natychmiast docenić teoretyczną subtelność czy wręcz wyrafinowanie Webera i jego tez dotyczących reformacji – i to mimo oczywistych podobieństw między obu autorami, nieodmiennie wskazujących źródła inspiracji drugiego z nich. Weber w ślad za Sombartem śledzi „subiektywne” uwarunkowania kapitalistycznej gospodarki, przejmując pojęcie „ducha” kapitalizmu, który jest dla niego po prostu pewnym stanem psychicznym; obaj autorzy starannie unikają języka mogącego doprowadzić do skojarzenia ich koncepcji z jakąś postacią postheglowskiego idealizmu, zgodnie z którym duchowa, rozumna siła w jakiś sposób „wytwarza” rzeczywistość materialną (por. Schluchter 1981: 21; Whimster 2007: 35). Sombart wskazuje na nienaturalność kapitali-

stycznego przymusu zarabiania w porównaniu z bardziej pierwotną gospodarką, której celem jest zaspokojenie potrzeb, a Weber idzie dalej, zauważając „irracjonalność”, a nawet „perwersyjność” całego kapitalistycznego sposobu życia, w którym gratyfikacja potrzeb odwlekana jest w nieskończoność – mimo że, ogólnie rzecz biorąc, ów sposób życia jest świadectwem „procesu racjonalizacji” usuwającego w cień „tradycjonalistyczne” metody gospodarowania (Weber 1994: 48, 51, 52). Te ostatnie uwagi stanowią zaczątek fundamentalnego dla Weberowskiej teorii racjonalizacji paradoksu: racjonalność (nazwana później przez Webera formalną) kapitalizmu, będąca podstawową manifestacją procesów racjonalizacyjnych na Zachodzie, ma swoje źródło w z gruntu irracjonalnym popędzie do gromadzenia zasobów *dla samego* gromadzenia, niesłużącego zaspokojeniu żadnych potrzeb.

Zasadnicza rozbieżność między Sombartowskim pojęciem kapitalizmu wyłożonym w *Der moderne Kapitalismus* i analogicznym pojęciem Webera w *Etyce protestanckiej* z lat 1904–1905 pojawia się w momencie, gdy w grę wchodzi wyjaśnienie przyczyn jego źródłowej „nienaturalności” czy „irracjonalności”. Sombart, jak widzieliśmy, mówi o niezamierzonych konsekwencjach średniowiecznej duchowości, której następstwem jest epoka kapitalizmu. To zmiana charakteru historycznych epok oznaczająca sekularyzację potocznej orientacji życiowej, która od tego momentu stawia w centrum coraz bardziej racjonalne gromadzenie zasobów pieniężnych. Nie ma tu jednak paradoksu, jaki pojawi się u Webera, dla którego to ściśle *religijne* „wzmoczenie” związane z reformacją stanowi podstawowe (choć, rzecz jasna, nie jedyne) źródło kapitalistycznego ducha. Irracjonalność czy nienaturalność przymusu zarabiania związana jest z totalnie irracjonalną – z punktu widzenia „naturalnego” ludzkiego poczucia sprawstwa przyjmowanego *de facto* na gruncie średniowiecznego chrześcijaństwa – cechą duchowości reformowanej, jaką stanowi wizja predestynacji, „wyboru do łaski”.

To, co teologicznie ubezwłasnowolnia człowieka i mogłoby skłaniać albo do kwietystycznej rezygnacji, albo wręcz do wcielania w życie zasady *pecca fortiter*, w praktycznej etyce wyznań reformowanych (przede wszystkim purytanów), stało się wedle Webera potężną sprężyną konstruktywnej, racjonalnej działalności ekonomicznej, przełamującą tradycjonalizm wcześniejszych reguł gospodarowania. Zasada, że sukces zawodowy, mierzony zgromadzonym majątkiem stanowi znak łaski (nieobecna jeszcze u Kalwina), nie tylko rozwiązywała psychiczne napięcie związane z „nieludzką” – jak ujmuje to Weber – irracjonalnością predestynacji, ale też pozwalała nader owocnie spożytkować zasadę wszechogarniającej grzeszności ziemskiego świata. Asceza religijnego wirtuoza, który musi zmagać się ze światem opuszczonym przez Boga i gardzi wszystkimi jego elementami, w tym bogactwem, stała się „ascezą wewnątrzświatową”, postawą ścisłej samokontroli i analogicznej kontroli nad światem, który można dowolnie zmieniać i kształtować na chwałę Boga (Weber 1994: rozdz. 3; Poggi 1983: 67–68.). Kalwinizm samodzielnie nie „stworzył” nowoczesnego kapitalizmu ani jego ducha i stworzyć ich nie mógł, bo jego religijne intencje były z nimi całkowicie sprzeczne, ale wbrew owym intencjom stał się elementem *Wahlverwandschaft*, „powinowactwa z wyboru” między motywowaną religijnie etyką a istniejącym od zawsze w takiej czy innej postaci zjawiskiem gromadzenia bogactwa.

Tomizm, judaizm i „duch mieszczański”

Ten Weberowski paradoks, rozwinięty później (w *Vorbemerkung* oraz w rozprawach o religiach światowych) do postaci historycznej teorii racjonalizacji, pobudził Sombarta do intelektualnej kontrofensywy, czy też – jeśli pozostać przy wspomnianej wyżej metaforze Joachima Radkaua – do wyciągnięcia z magicznego kapelusza kolejnego królika. W dwóch kolejnych książkach *Żydzi i życie gospodarcze* (1911), a zwłaszcza *Der Bourgeois* (1913) Sombart, czując wagę argumentacji Weбера, zajął się szerzej religijnymi uwarunkowaniami kapitalizmu, które wcześniej traktował jako właściwie nieistotne.

Wątek Żydów jako kulturowo „obcego” elementu, który miał wpływ na uformowanie się zachodniego kapitalizmu, pojawia się już w *Der moderne Kapitalismus*, ma jednak marginalne znaczenie. Tymczasem w książce o Żydach Sombart uczynił ich odpowiedzialnymi za większość elementów „ducha kapitalistycznego”, przy czym właściwym źródłem tych ostatnich jest żydowska religia oraz religijnie motywowana etyka. Nazwisko Weбера pada tu kilkakrotnie: „Max Weber wykazał nam niedawno związek między purytaniem a kapitalizmem. W pewnej mierze poszukiwaniom jego zawdzięczamy powstanie tej książki” (Sombart 2010: 189), zauważa w pewnym momencie Sombart, tylko po to, by kilkanaście stron dalej *de facto* całkowicie zdezawuować główną tezę swojego adwersarza: „Religię żydowską i kapitalizm charakteryzują te same idee zasadnicze; są one przesiąknięte tym samym duchem”. Weber mylił się zatem, uznając kalwiński protestantyzm za prekursora kapitalistycznej mentalności: „przewodnie, a dla kapitalistycznego rozwoju tak pełne znaczenia idee purytanizmu, rozwinęły się silniej i naturalnie o wiele wcześniej w religii żydowskiej” (Sombart 2010: 201, 245). Tak naprawdę, wskazuje Sombart, gdy chodzi o etyczne poglądy na życie gospodarcze, „purytaniezizm jest judaizmem”, tyle że dopasowanym do specyficznie chrześcijańskiego kontekstu (Sombart 2010: 246). Dotyczy to przede wszystkim dwóch purytańskich elementów uznanych przez Weбера w *Etyce protestanckiej* za kluczowe: racjonalizmu i powiązanej z nim zasady ścisłej samokontroli, a także przykazania pracy na wyłączną chwałę bożą. To religia żydowska i wynikająca z niej etyka mają charakter ściśle intelektualistyczny – a więc i „racjonalistyczny”; oczyszczone są ściśle nie tylko z magii, ale nawet z wszelkich elementów tajemnicy. Zasadą obu pozostaje tłumienie naturalnych jednostkowych instynktów i podporządkowywanie ich „rozumowi”, pojmowanemu jako nadrzędna instancja swego rodzaju racjonalności instrumentalnej, wyznaczająca możliwe do osiągnięcia cele i dopasowująca do niej środki (Sombart 2010: 202 i nast.). Judaizm jako religia prawa, którego należy ściśle przestrzegać, wytwarza w wyznawcach mechanizmy uważnej „obserwacji samych siebie” motywowanej bojaźnią bożą i staniem o to, by stawiane sobie cele były zgodne z wolą Boga. Ponadto, zauważa Sombart, idea przymierza ludu wybranego z Bogiem do złudzenia przypomina kapitalistyczny kontrakt (Sombart 2010: 204; por. Herf 1984: 138).

Słowem, religijnie motywowany „światopogląd żydowski jest światopoglądem człowieka nowoczesnego”. To Żydzi wedle Sombarta stali się propagatorami takich idei jak nieograniczona wolność handlu i swoboda konkurencji prowadzonej *per fas et nefas* – za sprawą owych idei kapitalizm staje się rozumianym na sposób

Marksa królestwem wartości wymiennej, w którym ani jakość towaru, ani rzeczyciwista potrzeba ludzka nie mają większego znaczenia. To Żydzi odpowiadają też za wspomnianą wyżej charakterystyczną dla nowoczesnego kapitalizmu bezosobowość relacji opartych na abstrakcyjnym medium pieniądza: o ile w gospodarce typu prekapitalistycznego takie instytucje jak pożyczka, dług czy kontrakt mają jeszcze charakter osobisty, bazując niejako na osobowości konkretnego człowieka tudzież relacji między konkretnymi jednostkami, o tyle nowoczesny kapitalizm za sprawą Żydów czyni z tych instytucji całkowicie bezosobowe narzędzia i formy, w które można „włożyć” dowolnych ludzi i które nie uwzględniają żadnych istniejących między nimi „pozapieniężnych” relacji (Sombart 2010: 52 i nast.; por. Mitzman 1973: 203–204; Herf 1984: 141–142).

Koronnym dowodem na „żydowską” genezę kapitalizmu z jego bezwzględną walką o ekonomiczny byt ma być jednak, wedle Sombarta, plemienna zasada „podwójnej moralności”, stosowana jakoby przez Żydów zawsze w relacjach ze społecznościami, w których się osiedlali. Moralność wobec religijnych pobratymców jest moralnością braterstwa zabraniającą większości praktyk tradycyjnie traktowanych jako nieuczciwe, w tym pożyczania pieniędzy na procent. Z kolei w relacjach z „obcymi” wszystkie chwytły są dozwolone – tego rodzaju moralność przenika, zdaniem Sombarta, do nowoczesnego kapitalizmu, czyniąc go tym, czym jest (por. Sombart 2010: 236 i nast.).

Obraz Żydów jako zawziętych i bezwzględnych przeciwników „naturalnej” społecznej harmonii, hołdujących spontanicznemu kultowi pieniądza i bogacących się kosztem naiwnych chrześcijan, należał do tradycyjnego wyposażenia niemieckiego antyjudajizmu, który w XIX wieku zmienia się stopniowo w rasistowski antysemityzm. Wystarczy porównać, w jaki sposób o Żydach – jeszcze przed epoką rasistowskich mitów – pisał Hegel w młodzieńczych pismach teologicznych albo Marks w swojej *Kwestii żydowskiej*. Niebezpieczne balansowanie przez Sombarta na granicy owego antysemityzmu, wynikające z ogólnego zwrotu jego myślenia w stronę twardego nacjonalizmu i ideologii germańskiej *Gemeinschaft* spowodowało, że książkę o Żydach traktuje się współcześnie raczej jako kuriozum – znany historyk gospodarki David Landes nazwał ją wręcz „pseudonaukowym oszustwem” (por. Grundmann, Stehr 2001: 265; Herf 1984).

Nas w tym wszystkim interesuje bardziej to, że próbując podważyć tezę Webera o związkach reformowanego chrześcijaństwa z kapitalizmem poprzez dość mechaniczne „wstawienie” Żydów w miejsce purytanów, Sombart przede wszystkim upraszcza cały problem w sposób, którego Weber ze swoją ideą wielowymiarowych „powinowactw z wyboru” między społecznymi formami a religijnymi ideami starał się za wszelką cenę uniknąć. Dla Sombarta zarówno kapitalistyczny „duch” jak i konkretne formy kapitalistycznego gospodarowania mają bezpośrednie źródło w judaizmie, który staje się ich „przyczyną”. Stwierdzenia typu „judaizm to kapitalizm” – nawet jeśli uznać je po części za świadome retoryczne przerysowanie – również rażą jako nieuprawnione uproszczenie nader złożonej kwestii subiektywnych uwarunkowań i stosunku do warunków obiektywnych.

Nieco bardziej zniuansowany obraz wyłania się z książki *Der Bourgeois* napisanej mniej więcej w tym samym okresie (1913) i również w dużej mierze

polemicznej wobec koncepcji Webera. Widać w niej zmianę samej koncepcji „ducha kapitalistycznego”, który Sombart rozdziela teraz na dwa elementy o odmiennej proveniencji: „ducha przedsiębiorczości” i „ducha mieszczańskiego”. Ten pierwszy zawiera większość elementów wcześniejszej koncepcji, wyłożonej w *Der moderne Kapitalismus* i w książce o Żydach: „namiętność do pieniądza”, objawiającą się pod różnymi postaciami, od korsarstwa aż po alchemię; „miłość przygody” czy „ducha wynalazczości”, którego manifestacją będą rozmaite finansowe przedsięwzięcia w rodzaju XVIII-wiecznego brytyjskiego „systemu Lawa”. „Duch mieszczański” z kolei zawiera rozwinięcie tego, co Sombart wcześniej opatrywał zbiorczą nazwą racjonalizmu: „refleksyjną roztropność”, „kalkulującą ostrożność”, „racjonalne rozważanie” kolejnych posunięć, wreszcie „ducha porządku i oszczędności” (Sombart 1913: 23–24). Narodziny i rozprzestrzenienia się ducha przedsiębiorczości Sombart wiąże z Żydami, powtarzając większość stwierdzeń z wcześniejszej książki – za sprawą owego ducha takie instytucje jak wielka własność ziemska, państwo nowożytne czy pożyczanie pieniędzy stają się przedsięwzięciami typu kapitalistycznego, których głównym celem jest już nie zaspokajanie wszelkiego rodzaju potrzeb, a generowanie zysków traktowanych jako wartość sama w sobie.

Z punktu widzenia naszego wywodu ciekawsza i bardziej istotna jest koncepcja „ducha mieszczańskiego”, którego poszczególne elementy przyjmują funkcję etycznych imperatywów, „cnót mieszczańskich” (Sombart 1913: 135 i nast.). Mają one bowiem wedle Sombarta wyraźną genezę religijną wewnątrz chrześcijaństwa, w relacjach między katolicyzmem i protestantyzmem. Koncepcja tej genezy, będąca elementem nowym w stosunku do wcześniejszej wizji kapitalizmu z *Der moderne Kapitalismus*, wywołała energiczną polemikę Webera w drugim wydaniu *Etyki protestanckiej*.

Sombart wiąże narodziny ducha mieszczańskiego z włoskim renesansem, a za jego typowego przedstawiciela uznaje XV-wiecznego humanistę Leona Battistę Albertiego, który obok sztuki, poezji i architektury zajmował się także „ekonomią”, rozumianą tradycyjnie jako sztuka zarządzania domem, tudzież rodzinnym interesem (Sombart 1913: 136). Z formułowanych przez niego zasad oszczędnego trybu życia, uporządkowanego i racjonalnego gospodarowania pieniędzmi, przeciwstawianego wielkopańskiej rozrzutności, wyłania się wedle Sombarta obraz „doskonałego mieszczanina”. Benjamin Franklin, jeden z głównych bohaterów narracji Maxa Webera w *Etyce protestanckiej*, ucieleśniający protestancki etos „ascezy wewnątrzświatowej” (choć już w wersji zsekularyzowanej) jedynie „powtórzy po angielsku” wszystko to, co Alberti napisał dużo wcześniej (ibid.). To renesansowy humanizm wyrastający z kultury przedreformacyjnego chrześcijaństwa jest właściwym zapleczem dla mieszczańskiej racjonalności, stanowiącej z kolei jeden z fundamentów kapitalizmu.

Religijno-etyczne źródła kapitalistycznego ducha sięgają wedle Sombarta jeszcze głębiej w przeszłość – do tomizmu, najważniejszego teologiczno-filozoficznego systemu średniowiecza, przyjętego później jako „urzędowa” doktryna Kościoła katolickiego. Odwołując się do rekonstrukcji średniowiecznego chrześcijaństwa dokonanej przez Ernsta Troeltscha Sombart wskazuje, że dominantą tomizmu jako systemu etycznego jest idea „racjonalizacji życia” za sprawą posłuszeństwa rozumowemu

prawu naturalnemu. Prawo to, określające ziemskie obowiązki człowieka – wyraźnie oddzielone od „wyższych” celów określanych bezpośrednio w przykazaniach i prawie bożym – zawiera w sobie *in statu nascendi* etyczne regulacje racjonalnej działalności ekonomicznej typu kapitalistycznego: przede wszystkim rozróżnienie pieniądza dobrze i źle użytego (inwestowanego), związane z pochwałą *industria*, racjonalnej przedsiębiorczości przeciwstawianej czerpaniu zysków z lichwy (*usura*), a także – w tym samym kontekście chrześcijańskiego zakazu pobierania procentów – potępienie lichwiarskiego skąpstwa (*avaritia*) jako czegoś, co w konsekwencji prowadzi do *inertia*, lenistwa i próżnowania. „Usiłuje się tu wszelkimi sposobami rozbudzić w człowieku pobożnym miłość przedsiębiorczego działania, przekonać go, że jedynej dopuszczalnej korzyści może nam dostarczyć *industria*, będąca źródłem zysków z kapitału” (Sombart 1913: 321). Ten sposób myślenia Tomasza, wskazuje Sombart, rozwijają dalej chrześcijańscy etycy z przełomu XIV i XV wieku, tacy jak Bernardyn ze Sieny czy Antonin z Florencji, a potem także przytaczany wyżej Alberti, którego relacja wobec religijnej etyki przypomina strukturalnie relację Franklina wobec jego purytańskich przodków.

W porównaniu z systemem etyki tomistycznej, protestantyzm w ujęciu Sombarta jawi się w pierwszym rzędzie jako antykapitalistyczny fanatyzm. Idee Lutera na temat działalności ekonomicznej były „raczej zacofane” w porównaniu z ideami Tomasza. Protestantyzm jako taki (Sombart, inaczej niż Weber, traktuje tu w zasadzie zbiorczo wszystkie wyznania) był znacznie mniej „wrozumiały” wobec pieniądza i zarabiania niż tomistyczny katolicyzm: ten ostatni uznaje wprawdzie, że sukces materialny nie ma znaczenia z punktu widzenia najwyższego celu, jakim jest zbawienie, ale bynajmniej go nie potępia – o ile jest osiągany wspomnianymi wyżej, prawomocnymi środkami. W tomizmie zawarty jest etyczny, ale i estetyczny ideał *magnificentia*, wielkości i wspaniałości ludzkich tworców, do której jedną z dróg może być *industria*. Tymczasem w protestantyzmie, przy zachowaniu Tomaszowej dystynkcji między celami ziemskimi i „wyższym” celem zbawienia, zdaniem Sombarta, dominuje – zwłaszcza na wczesnym etapie rozwoju doktryny – pochwała ubóstwa, i w zasadzie „podstawowa przysługa, jaką protestantyzm oddaje swojemu śmiertelnym wrogowi kapitalizmowi, polega *de facto* na tym, że przyswoił on sobie zasady etyki tomistycznej, broniąc jej z nowym zapałem, któremu dorównywała jedynie umysłowa ciasnota” (Sombart 1913: 328). To od tomizmu protestantyzm, zwłaszcza purytanizm, przejmuje ideę świadomej racjonalizacji sposobu życia i działania, a fakt, że u purytańskich „świętych” osiągnęła ona niespotykany wcześniej zakres, tłumaczy się zdaniem Sombarta wyłącznie „intensyfikacją uczuć religijnych u człowieka XVII wieku”. Doktrynalne treści powtarzają „słowo w słowo” reguły etyki tomistycznej (Sombart 1913: 329).

Protestantyzm zatem – podsumowuje Sombart swój wyraźnie polemiczny wobec Webera wywód – trudno uznawać za prekursora, gdy chodzi o kapitalistyczny etos pracy i zarabiania czy mieszczańską racjonalność. Przede wszystkim pojawia się on stosunkowo późno, długo po tym, jak wizja mieszczańskich cnót uobecnia się w ramach chrześcijaństwa. Z drugiej strony protestantyzm nie jest też odpowiedzialny za ciemniejszą stronę kapitalizmu, za „bezmyślną namiętność do pieniądza”, nawet jeśli zaakceptował w końcu bogactwo, to jedynie w roli środka do wyższych

celów, także wspólnotowych; podobnie jak tomizm etyka protestancka również operuje pojęciami takimi jak „sprawiedliwa cena” i przeciwstawia się bezwzględnej konkurencji. Nie sposób też traktować purytanizmu jako przyczyny „wielkiego rozprzestrzenienia się ducha przedsiębiorczości w epoce postpurytańskiej w krajach o purytańskim rodowodzie” (Sombart 1913: 335). U współczesnych wielkich kapitalistów, którzy decydują o charakterze całego systemu i rządzącym nim „duchu” (jeśli takowy jeszcze w ogóle się zachował), trudno dostrzec jakiegokolwiek ślady ich rzekomego purytańskiego dziedzictwa.

W gruncie rzeczy argumentacja Sombarta w *Der Bourgeois*, gdy chodzi o zasadniczą logikę, nie odbiega zanadto od wcześniejszych wywodów z *Der moderne Kapitalismus*. W genezie kapitalizmu protestantyzm odgrywa rolę całkowicie drugoplanową – jest pośrednikiem czy pasem transmisyjnym czegoś, co inicjują inni: późnośredniowieczny tomizm albo judaizm. Protestancki etos pracy nie jest być może „efektem” ducha kapitalistycznego, nie jest też jednak na pewno jedną z jego podstawowych przyczyn. Nic dziwnego zatem, że podobne postawienie sprawy wywołało niejako Webera do tablicy. W kilku olbrzymich przypisach do drugiego wydania *Etyki protestanckiej* z 1920 roku, tworzących właściwie odrębną minirozprawę, pełną cytatów po grecku, łacinie i włosku, Weber usiłuje podważyć argumentację Sombarta.

Wydając swoje studia po raz drugi, już w ramach znacznie obszerniejszego projektu, Weber zachowuje w tekście uwagi poświadczające dług wdzięczności wobec przyjaciela i konkurenta zarazem – jak choćby ten przypis, w którym wspomina, ile jego własne badania „zawdzięczają już samemu faktowi istnienia wielkich, pełnych dobitnych stwierdzeń ksiązek Sombarta, także – i właśnie – tam, gdzie idzie on innymi drogami” (Weber 2011: 198). Z drugiej strony, Weber nie tylko rezygnuje z cudzysłowu, którym dotąd opatrywał słowo duch w zwrocie „duch kapitalizmu”, sygnalizując ewidentne zapożyczenie od Sombarta, ale też pozwala sobie na sugestie kwestionujące naukową wiarygodność oponenta: *Der Bourgeois* wydaje mu się np. „książką z tezą – w najgorszym sensie tego słowa” (ibid.). Właściwa polemika dotyczy przede wszystkim podobieństwa między Franklinem a Albertim, czyli tak naprawdę samego sedna problemu ewentualnej „wtórności” protestanckiego etosu wobec wcześniejszych poglądów etycznych. Twierdzenie, że maksymy Franklina są dosłownym powtórzeniem analogicznych wywodów Albertiego, wydaje się Weberowi „nie do utrzymania”. Jego zdaniem zasady, które wykląda Alberti, odnoszą się do „utrzymania pewnego standardu życia” – a więc i pozycji w sztywnej hierarchii społecznej – gdy tymczasem Franklin, wygłaszając sentencję, że „czas to pieniądz”, ma na myśli przede wszystkim zarabianie i „rozszerzanie stanu posiadania” („co akurat Sombart powinien dobrze rozumieć”, zauważa uszczypliwie Weber). Większość przykazań Albertiego dotyczących uroków elitarnego stylu życia czy radości czerpanej z dziedzictwa przodków „byłoby w oczach każdego purytanina grzesznym «ubóstwianiem stworzenia», a w oczach Benjamina Franklina nieznanym mu arystokratycznym patosem” (Weber 2011: 195). Podobnie wysoka literatura kultura czerpiąca z greckich i rzymskich wzorców, którą reprezentuje Alberti, różni się całkowicie od trzeźwego i nieco przyziemnego stylu Franklina, zwracającego się do przedstawicieli niższej klasy średniej.

Podstawowa kwestia, zauważa Weber, dotyczy jednak gatunkowego ciężaru i statusu argumentacji obu autorów. W przypadku Albertiego mamy do czynienia ze swoistą „sztuką życia”, nawiązującą do wzorów rzymskich, której trudno nie przypisywać – jak czyni to Sombart – „racjonalistycznego” charakteru. Tym jednak, co stanowi *differentia specifica* Franklina, jest wyraźne *etyczne* zabarwienie, mające swoje oczywiste źródło w religii i jej przykazaniach (i to mimo dystansu, jaki Franklin zachowuje wobec rodzimego purytanizmu). To nadaje argumentacji Franklina specyficzną moc, która wskazuje na przełomowe historyczne znaczenie stojących za nią rzeczywistych przekonań religijnych – znaczenie, jakiego poglądy Albertiego siłą rzeczy mieć nie mogą. „Ale czy można by sądzić, że taka nauka literatów potrafiłaby zrodzić przemieniającą życie siłę podobną do wiary religijnej, wiążącej z bawczepremie z określonym (w tym przypadku: metodyczno-racjonalnym) sposobem życia?”. Podstawowa różnica, ciągnie dalej Weber, sprowadza się do tego, że

zakorzeniona religijnie etyka wiąże z wywoływanym przez siebie zachowaniem całkiem określone i, jak długo wiara religijna pozostaje żywa, niezwykle skuteczne psychologiczne sankcje (o nie ekonomicznym charakterze), którymi nie dysponuje czysta nauka o sztuce życia, np. Albertiego. Tylko gdy premie te oddziałują i – przede wszystkim – w sposób, w jaki oddziałują, często (to jest decydująco) odchylający się znacznie od nauki teologów (która też jest wyłącznie „nauką”), etyka zyskuje samodzielny wpływ na sposób życia i przez to na gospodarkę (Weber 2011: 196–197).

Weber przeciwstawia zatem argumentacji Sombarta podstawowy paradoks, który fundował jego reformacyjną tezę, a teraz określa logikę teorii „odczarowania” i racjonalizacji jako historycznego procesu organizującego w ramach kultury zachodniej relacje między religią a „światem”. Im bardziej „pozaświatowa”, a więc „irracjonalna” i odległa od codziennego życia, wydaje się treść doktryny, tym bardziej w istocie „racjonalizujący” wpływ może ona wywierać. Protestantcki etos oparty na dalece zmodyfikowanej dla potrzeb praktycznych, niemniej jednak „irracjonalnej” w swej zasadniczej treści, koncepcji predestynacji, mógł rzeczywiście zrewolucjonizować sposób życia, wpływając decydująco na kształt dominującego w Europie Zachodniej systemu gospodarczego. Miał on rzecz jasna, zauważa Weber w tym samym wywodzie, swoje historyczne antecedencje, sięgające głębiej niż reformacyjna teologia: jego źródłem wydaje się jednak nie tomizm czy oficjalna doktryna Kościoła, lecz praktyka życia zakonnego, w której pojęcie *industria* zajmuje istotne miejsce. Protestantyzm przeniósł poniekąd ascezę klasztorną do codziennego życia – stąd określenie „asceza wewnątrzświatowa” wydawało się Weberowi od zawsze najtrafniej oddawać sens protestanckiego (kalwińskiego) etosu. To przeniesienie nie tylko zmieniło treść i cel praktyk ascetycznych, ale nieporównanie zwiększyło ich społeczny zasięg. Dotąd ograniczony do zakonnej elity pracującej na powiększeniem duchowego *thesaurus ecclesiae*. Odziedziczone z ascezy klasztornej protestanckie potępienie bogactwa, tak podkreślane przez Sombarta, okazuje się wedle Webera poddane temu samemu paradoksalnemu procesowi odwrócenia – i ostatecznie na mocy niezamierzonych konsekwencji funduje etos nieograniczonej akumulacji kapitału.

Rewolucyjnej „przemiany życia” w kierunku „metodyczno-racjonalnej” samokontroli, której dokonał protestantyzm, nie mógł zdaniem Webera dokonać judaizm – mimo pewnych pozorów podobieństwa między obu wyznaniem. Tezy Sombarta o decydującym wpływie Żydów na życie gospodarcze Zachodu, a zwłaszcza o wtórnym wobec judaizmu charakterze purytańskiego etosu, wydają się Weberowi fałszywe, pomimo że nie zaprzecza on ani znaczeniu jakie miała „podwójna etyka”, ani pewnym podobieństwom między judaizmem a purytanizmem – np., gdy chodzi o grzeszność wszelkich przedstawień Boga, albo traktowanie doczesnego powodzenia jako znaku Jego przychylności. Podobieństwa te, zauważa Weber w innym przypisie do drugiego wydania *Etyki protestanckiej*, trzeba jednak traktować „bardzo ostrożnie”. Bowiem to właśnie połączenie zasady „podwójnej etyki” z regułą kazującą postrzegać sukces jako boże błogosławieństwo, spowodowało że ta druga nie mogła przynieść tak rewolucyjnych konsekwencji jak w przypadku purytanizmu. „Wobec «obcego» dozwolone było to, co wobec «brata» było zakazane. Sukces w domenie tego, co nie «nakazane», lecz «dozwolone», nie mógł stać się (już choćby dlatego) wyróżnikiem religijnego potwierdzenia i pobudką metodycznego kształtowania życia w tym sensie, jaki miało ono u purytanów” (Weber 2011: 276). Etyka żydowska „jakkolwiek dziwnie może to z początku brzmieć”, zauważa Weber, „pozostała bardzo silnie tradycjonalistyczna”, a swoisty model żydowskiego kapitalizmu, „spekulacyjny kapitalizm pariasów” wyobcowanych z dominującej kultury przypominał nie nowoczesny kapitalizm mieszczański, lecz starsze jego formy związane z wojną, dostawami dla państwa, dzierzawą monopoli itp. (Weber 2011: 277)².

Zakończenie

Ten argument Webera nie kłóci się właściwie z koncepcją Sombarta, który zarówno w *Żydach i życiu gospodarczym* jak i w *Der Bourgeois* decydujący wpływ Żydów na ducha nowoczesnego kapitalizmu dostrzegał przede wszystkim w „abstrakcyjnej” dziedzinie finansowej spekulacji (np. giełdowej) czy działalności kredytowej w relacjach z nowożytnym państwem (*casus* Rotszyldów). W grę wchodzi tu raczej sygnalizowana już wyżej charakterystyczna różnica w pojmowaniu kapitalizmu przez obu autorów. Tytułem podsumowania niniejszego tekstu można ją wyraźniej uwypuklić, zwłaszcza że wyjaśnia w znacznej mierze różnice podejścia do kwestii duchowej genezy kapitalistycznego systemu gospodarowania.

W kwestii kapitalizmu, zarówno Weber, jak i Sombart, są pesymistami – wyrażicielami kulturowego postnietzscheańskiego pesymizmu charakterystycznego dla

² W bardziej precyzyjnej polemice z Sombartowską interpretacją wkładu Żydów w powstanie kapitalizmu, przeprowadzonej w *Gospodarce i społeczeństwie* Weber zauważa, że pobożność żydowska jest zawsze kwestią „nastroju” a nie – jak u purytanów – racjonalnego działania. Instrumentalny racjonalizm żydowski, tak bardzo podkreślany przez Sombarta, dla Webera jest przede wszystkim „racjonalizmem literata” biegle posługującego się kazuistyką religijnego prawa. Nie jest to jednak racjonalizm mieszczańskiego wirtuoza, postrzegającego siebie jako aktywne „narzędzie” Boga. W tym sensie etyka żydowska byłaby bliższa „sztuce życia” arystokraty Albertiego, a różnica między nią a etyką purytańską jest dla Webera tą samą różnicą, która oddziela Albertiego od Franklina (por. Weber 2002: 471–473, 475).

Niemiec tamtej epoki – każdy z nich jednak na swój własny sposób. Dla Webera nowoczesny kapitalizm oznacza pierwotne *podporządkowanie* popędu zarabiania (motywacji czysto materialnej) ekonomicznemu racjonalizmowi ufundowanemu na religijno-etycznym poczuciu obowiązku, którego ostateczną podstawą są religijne idee zbawienia i łaski. Stopniowe „obumieranie” religijnego etosu i jego przemiana w czysto utylitarny instynkt bogacenia się wywołuje swoisty przerost racjonalizmu, sprawia, że „kapitalistyczny kosmos” zmienia się w *stählhartes Gehäuse*, „twardą jak stal konstrukcją”, z której nie ma ucieczki (Weber 1994: 181). Ten triumf „racjonalności formalnej”, ogarniającej stopniowo wszystkie dziedziny życia, prowadzi do „politeistycznego” kryzysu wartości opisywanego w *Nauce jako zawodzie i powołaniu*: moralne imperatywy niczym dawni olimpijscy bogowie walczą o prymat, podczas gdy formalna racjonalność niczym archaiczne fatum sprawuje nad nimi niepodzielną władzę (Weber 1998).

Dla Sombarta tymczasem cały proces wygląda niejako odwrotnie. Racjonalizm już w punkcie wyjścia rozwoju kapitalizmu zdaje się być całkowicie podporządkowany irracjonalnemu „przymusowi zarabiania”, który jest pierwotnym impulsem kapitalistycznego gospodarowania. Mieszczańskie cnoty oparte na tomistycznej etyce, o których mowa w *Der Bourgeois*, są próbą uczłowieczenia kapitalistycznego instynktu, niejako wtłoczenia go w ramy czegoś, co przypomina przedkapitalistyczną tradycyjną gospodarkę. „Duch mieszczański” jako komponent kapitalizmu przegrywa jednak z „obcym” zachodniej kulturze (żydowskim) żywiołem abstrakcyjnej spekulacji i nieograniczonego zarabiania, który stanowi jedynie religijnie usankcjonowaną formę „przymusu zarabiania”, i sprawia, że w swej szczytowej fazie rozwoju kapitalizm przyjmuje formę infantylnego, sprzecznego z ekonomicznym racjonalizmem „pragnienia nieskończoności”, pogoni za wielkością, szybkością i wszystkim, co nowe (por. Sombart 1913: 452 i nast.; Ringier 2004: 131 i nast.). Sombart wprawdzie wyraźnie dostrzega zagrożenie, jakim jest biurokratyzacja kapitalizmu i zduszenie przez nią „ducha przedsiębiorczości”, nie ono jednak jest w jego oczach złem najgorszym.

Dla Webera wyjściem z sytuacji jest rozwijanie „etyki odpowiedzialności”, która każe cierpliwie wypełniać „nakazy dnia”, bez większej nadziei na jakąś radykalną zmianę. Rozwiązanie Sombarta z dzisiejszej perspektywy wygląda bardziej złowrogo: to kolejna próba uczłowieczenia kapitalizmu poprzez podporządkowanie go narodowej woli.

Bibliografia

- Grundmann R., Stehr N. (2001). Why is Werner Sombart Not Part of the Core of Classical Sociology? From Fame to (Near) Oblivion. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, nr 2, s. 257–287.
- Herf J. (1984). *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwith K. (1993). *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge.
- Mitzman A. (1973). *Sociology and Estrangement*. New York: Knopf.

- Poggi G. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*. London: Macmillan.
- Radkau J. (2011). *Max Weber. A Biography*. London: Verso.
- Repp K. (2000). *Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ringier F. (2004). *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schluchter W. (1979). *The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World*. W: W. Schluchter, G. Roth, *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press, s. 11–64.
- Schluchter W. (1981). *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter W. (1989). *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*, Neil Salomon (przeł.). Berkeley: University of California Press.
- Sombart W. (1902). *Der moderne Kapitalismus*. T. I–II. Leipzig: Duncker und Humblot.
- Sombart W. (1913). *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Sombart W. (2010). *Żydzi i życie gospodarcze*, Melania Brokmanowa (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Weber M. (1984). *Etyka gospodarcza religii światowych*, Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski (przeł.). W: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Jan Miziński (przeł.). Lublin: Test.
- Weber M. (1998). *Nauka jako zawód i powołanie*, Paweł Dybel (przeł.). W: Idem. *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków–Warszawa: Znak – Fundacja Batorego, s. 111–140.
- Weber M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo*, Dorota Lachowska (przeł.). Warszawa: PWN.
- Weber M. (2006). *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Tadeusz Zatorski, Grzegorz Sowiński, Dominika Motak (przeł.). Kraków: Nomos.
- Weber M. (2011). *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Dorota Lachowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Whimster S. (2007). *Understanding Weber*. London: Routledge.

Max Weber, Werner Sombart and the Controversy over the Importance of the Reformation for the Genesis of Western Modernity

Abstract

The paper deals with Max Weber's famous theses on the relation between Reformation and the capitalist economic ethic included in *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* in terms of their connection with the account of the genesis of capitalism formulated earlier by Werner Sombart. This latter, sometimes openly belittled, and mainly forgotten today, turns out to be an interesting precursor of many Weberian arguments and conceptual developments. The controversy of the two scholars becomes a fascinating debate on the spiritual foundations of Western modernity.

Key words: Max Weber, protestant ethic, Werner Sombart, capitalism

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 26–43

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.2

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

„Niezamierzona reformacja” i początki nowożytnej nauki

Streszczenie

Artykuł dotyczy związków między reformacją a rewolucją naukową w kontekście tezy o konflikcie nauki i religii. Wychodząc od jednej z wpływowych propozycji wyjaśniających powiązanie tych dwóch „rewolucji”, a także ich rolę w kształtowaniu zachodniej nowoczesności („teza Mertona”), autorka omawia kilka obszarów, w których charakterystyczny dla krajobrazu porewolucyjnego pluralizm opinii jawi się jako zjawisko o samodzielnej wartości eksplanacyjnej. Polifonia światopoglądowa i wolność dociekań, których katalizatorem była reformacja, wydają się tendencją bardziej fundamentalną niż wiele zależności postulowanych przez zwolenników „tezy Mertona”. Dopiero na tym tle należy rozpatrywać złożony i wielowymiarowy ruch w kierunku Weberowskiego „odczarowania” wszechświata, w który zostają włączone „zreformowane” nauka i religia.

Słowa kluczowe: rewolucja naukowa, reformacja, „odczarowanie”, teza Mertona

Co najmniej od epoki oświecenia istnieje przekonanie, że nauka jest zagrożeniem dla religii i przyczynia się do osłabienia wiary w siły nadprzyrodzone, a przynajmniej zastąpienia jej tam, gdzie chodzi o objaśnienie fizycznego wszechświata. Jest zatem postrzegana jako jeden z czynników „odczarowania” społeczeństw zachodnich. Niezależnie od tego, jak – optymistycznie czy pesymistycznie – traktujemy to dość uproszczone, jak dziś widzimy, wyobrażenie, leży ono u podstaw tradycji intelektualnej rozpatrującej zmiany zachodzące w nauce i w religii jako procesy powiązane. Takie powiązanie nieuchronnie prowadzi badacza ku początkom – ku dwóm rewolucjom, które nadały wspomnianym zmianom kierunek i doczekały się obszernej literatury traktującej je łącznie.

Pierwsza rewolucja – religijna, czyli reformacja – leży, jak pokazują historycy, u zarania procesów sekularyzacyjnych wynikających z przejęcia, odrzucenia lub przetworzenia średniowiecznego chrześcijaństwa. Są to procesy okrężne, powolne i, by odwołać się do Brada Gregory’ego i jego obszernej rozprawy *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, przeważnie niezamierzone, a ich owocem jest zachodnia nowoczesność (Gregory 2012).

Termin „rewolucja” w odniesieniu do drugiego procesu – rewolucji naukowej – wiele mówi o nowoczesnej narracji założycielskiej. W tytule dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* słowo *revolutio* odwołuje się raczej do idei obrotu,

cykliczności. Jako o rewolucjonistach zrywających z kulturą dawnych czasów, z *ancien régime*, mówią o sobie francuscy *philosophes*. Wcale nie przypadkowo termin „rewolucja naukowa” zainaugurują historycy szukający czytelnego klucza do nowocześnieści. Na przełomie lat 30. ubiegłego stulecia stosują go: Alexandre Koyré, który uważa narodziny nauki za największy od starożytności wstrząs przeżywany przez ludzkość, oraz Herbert Butterfeld sugerujący, że w porównaniu z tym wydarzeniem renesans i reformacja mają znaczenie tylko epizodyczne (por. Shapin 1988: 1–3).

Ogromną zmianę, którą przynoszą obie te rewolucje, odczuwają oczywiście współcześni. Biblijna fraza *post tenebras lux* (po mrokach światło) staje się hasłem reformacji, sygnalizując koniec długiej nocy i nadejście nowego dnia. W tytułach prac naukowych pojawia się powszechnie idea nowości (by wspomnieć choćby *Astronomia nova* Keplera, *Novum Organum* Bacona czy Galileusza *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*). Pod tym względem, zarówno w tamtych czasach, jak i dzisiaj, panuje jednomyślność.

Jednak ocena obu rewolucji i ich powiązań zmienia się w ciągu wieków zasadniczo. W Europie XVI–XVII stulecia pamięta się jeszcze powinowactwo teologii chrześcijańskiej i nowej nauki, która wyrasta z wnętrza bardzo religijnego społeczeństwa. Powinowactwo to odbierane jest optymistycznie, a o nauce mówi się językiem religijnym i niemal mistycznym. Zarówno rewolucja naukowa, jak i reformacja mają przybliżyć – jak wierzy się, np. w ówczesnej Anglii, gdzie powstaje Towarzystwo Królewskie, najważniejsza wówczas akademia naukowa – „epokę światła”. W tym duchu pisze John Milton: „Widzę [...] szlachetny i potężny naród, budzący się jak można człowiek ze snu [...] widzę go jako orła [...] przecierającego [...] swe długo zamglone oczy w samym źródle blasku niebiańskiego”. I o rewolucji naukowej: „zaczyna się druga epoka reformacji, i znowu Anglikom wypadło w niej przewodzić” (Milton 1918 [1644]: 55, XVIII). Dla części myślicieli protestanckich nauka jest obietnicą naprawy, i to obietnicą religijną. Ma odwrócić, choćby częściowo, skutki grzechu pierworodnego, udoskonalić świat, przywracając mu blask pierwotnej świetności, zbudować ład bardziej sprawiedliwy, zawalczyć z cierpieniem i chorobami (por. Brooke 1991: 111).

Po upływie dwóch stuleci nadziei na lepsze nie wiąże się już z rewolucjami naukową i religijną, lecz z nauką uwolnioną od religii. Propagator XIX-wiecznej narracji wojny między nauką i religią, John Draper (1874), występuje głównie z krytyką Kościoła katolickiego walczącego o intelektualną wolność. Inny natomiast klasyk tej narracji, Andrew White, rysuje obraz bardziej totalny – wojnę pomiędzy dwoma światami, gdzie teologia dogmatyczna ściera się z nauką. Znowu pojawia się wizja światła. Ale dla White’a epoka światła już nadchodzi: to „światło [nauki] przemieni święte teksty”, tryumfuje on, „z dawnego chaosu powstaje porządek” (White 1996 [1896]: 717). Idea, że nauka wygra ostatecznie walkę, i to w niej, a nie w religii, zagniemy szukać nadziei na zbawienie, będzie odtąd towarzyszyć rozmaitym projektom, diagnozom i obawom nowocześnieści, od tych pojawiających się w dziełach XIX-wiecznych pozytywistów przez prognozy teoretyków sekularyzacji z lat 60. XX wieku, aż po dzień dzisiejszy, kiedy historyk nauki napisze: „chrześcijaństwo stało się cywilizacją nauki i techniki; większość ludzi nie od księdza, lecz od naukowca oczekuje wyjaśnień mogących uśmierzyć trwogi” (Minois 1996: 11).

Jak doszło do tej metamorfozy? Nie mamy ambicji wyczerpać odpowiedzi na to pytanie. Poniższe rozważania powinny raczej przyczynić się do wzbogacenia obrazu zaistniałych zmian. Chcemy przy tym zachować optykę traktującą obie rewolucje łącznie, jako elementy jednego procesu, złożonego i okrężnego, który doprowadził do niezamierzonej transformacji, jeśli chodzi o miejsce religii w świecie zachodnim. Jako punkt wyjścia potraktujemy przy tym wpływową w socjologii nauki i religii propozycję wyjaśnienia mechanizmów odpowiedzialnych za powiązanie dwóch rewolucji, a także ich roli w kształtowaniu zachodniej nowoczesności, autorstwa Roberta Mertona (tzw. teza Mertona). Praca Mertona zainspirowała debatę ukazującą coraz bardziej złożony obraz zjawiska, którego analizy uwzględniają rozmaite czynniki – religijne, metafizyczne, polityczne czy gospodarcze (por. Henry 2001: 109; Deason 1985: 222). Zarysujemy poniżej kilka kontekstów, w których charakterystyczna dla krajobrazu porewolucyjnego złożoność kulturowa będzie pokazana jako zjawisko o własnej wartości eksplanacyjnej. Wartości, jak się wydaje, bardziej fundamentalnej niż wiele zależności postulowanych przez zwolenników „tezy Mertona”, które, jeśli ujęte są w sposób zdecydowany, wyglądają w ich świetle mniej przekonująco.

Dyskusja wokół „tezy Mertona”

Poszukując społecznych czynników, jakie mogły przyczynić się do powstania nauki, Merton nawiązuje do znanych idei Maxa Webera upatrującego korzeni nowoczesnego, racjonalnego i zeświecczonego społeczeństwa w etyce protestanckiej. W swojej rozprawie doktorskiej na temat XVII-wiecznej nauki (1938) sugeruje, że wiele wartości, uczuć i motywacji ówczesnych purytanów okazało się kompatybilnych z potrzebami naukowymi. Wewnętrzświatowy ascetyzm, inspirujący wiernych do aktywnych działań gospodarczych, miał również stymulować naukowców do wytrwalszych badań. Utylitaryzm, wiara w postęp, metodyczne działanie, empiryczne wewnętrzświatowe nastawienie i pragnienie sprawowania kontroli nad powierzonym człowiekowi światem, a także obowiązek czytania Pisma wspierały, według Mertona, rozwój nauki opartej na eksperymencie (Merton 1938).

Teza Mertona, jak wyżej wspomniano, wywołuje burzliwą dyskusję. Głównym kontekstem odniesienia dyskutantów staje się, po weberowsku, koncepcja podwójnej predestynacji wyłożona w *Institutio christianae religionis* Kalwina: „zbawienie zgodnie z wolą Boga jednym jest oferowane, podczas gdy innym dostęp do niego jest zablokowany” (Calvin 1559 [III, 21,1], cyt. za: Szwed 2015: 484). Ta uderzająca, zarówno dla zwykłych wiernych, jak i potencjalnych naukowców, idea stawia ich w obliczu „trudnego” Boga, który część swojego stworzenia skazuje na potępienie (por. Stark 1951). Decyzji Boga nie da się pojąć na ścieżce spekulatywnego rozumowania. Bóg Kalwina jest bowiem tajemniczy i suwerenny w tym, jak tworzy świat i porządkuje jego sprawy. Metafizyka woluntarystyczna zastępuje więc scholastyczny racjonalizm średniowiecza i, zdaniem niektórych historyków, przyczynia się do powstania metody eksperymentalnej. Ta ostatnia pozwala na „przyglądanie się” zamysłowi Stwórcy bez uprzedzeń dawnych ekspertów religijnych i filozoficznych (przede wszystkim Arystotelesa i scholastyków). Protestanci odrzucają przecież Tradycję i pisma dawnych autorytetów (Stark 1951; Harrison 2002; Henry 2009).

Na dodatek, wiara w indywidualną zdolność człowieka do interpretacji Pisma, obojętność jego badania, powszechne kapłaństwo wiernych oraz większa swoboda opinii w świecie protestanckim powodują uwolnienie inwencji naukowej (Harrison 1998; Hooykaas 1975: 133). Dosłowna lektura Pisma jest natomiast kompatybilna z eksperymentalnym, „dosłownym” niejako odczytaniem przyrody (Shapin, Schaffer 1985). Z kolei bierna, pokorna postawa wobec woli Boga odpowiednia jest dla niezbędnego w fizyce newtonowskiej ujęcia materii jako substratu biernego (w odróżnieniu od arystotelesowskiej materii, realizującej własną celowość) (Davis, Winship 2000: 323–326).

To bardzo niepełne wyliczenie¹ daje wyobrażenie o różnorodności hipotez wypowiedzianych przez uczestników dyskusji wokół „tezy Mertona”. Zrodziła ona również wiele tekstów polemicznych czy krytycznych (Mulligan 1973; Kearney 1964; Hill 1964; Solt 1967; Rabb 1962; Shapiro 1968, 1975; Webster 1975). Teksty te tworzą natomiast bogaty obraz epoki, polifoniczność której uniemożliwia, jak się wydaje, próby uczynienia jednego elementu (religii) odpowiedzialnym za rozwój drugiego (nauki), za co krytykował młodego Mertona Pitirim Sorokin po lekturze pierwszej wersji jego pracy (Merton 1989). Dopiero na tym polifonicznym tle należy rozpatrywać wspomniane hipotezy, przyglądając się trzem, obecnym na stworzonej przez zwolenników „tezy Mertona” liście zasług protestantyzmu wobec nauki, przemianom: odrzuceniu arystotelizmu, zwrotowi ku dosłownej lekturze Pisma Świętego oraz utrwaleniu woluntarystycznej teologii kalwińskiej.

Odrzucenie arystotelizmu

Teza o zasługach reformacji dla odrzucenia arystotelizmu i teologii scholastycznej wymaga ostrożniejszego sformułowania, ponieważ spuścizna Arystotelesa znajduje się w tym okresie raczej w środku tendencji przeciwstawnych – zachowawczych i rewolucyjnych. Nie jest przypadkiem, że liczba komentarzy do dzieł Arystotelesa nie tylko nie maleje, ale nawet wzrasta (Kuhn 2014). Arystoteles przykuwa uwagę rozmaitych nurtów teologicznych i filozoficznych, zarówno zwolenników, jak i przeciwników nowej filozofii przyrody, „ortodoksów” i „heretyków” w zakresie religii i nauki.

Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że arystotelizm traci w świecie protestanckim aureolę niepodważalnego dogmatu. W roku 1661 anglikański duchowny Joseph Glanvill tak podsumowuje pretensje żywione przez „wiele najmądrzejszych” umysłów jego czasów. W swoim *Scepsis Scientifica, Or the Vanity of Dogmatizing* nazywa arystotelizm „zbiorem pustych słów” i „nieistotnych terminów”, niezdolnym do nowych odkryć i „nieprzydatnym w życiu”. Arystotelizm wydaje mu się więc wcieleniem poznawczej niemocy (Glanvill 1885 [1661]: 80–90). Słowa Glanvilla oddają ducha epoki, która nie cierpi stagnacji. Wielu angażuje się w poszukiwanie nowych wyjaśnień dotyczących wszechświata, a w tym celu gotowych jest porzucić

¹ Szersze omówienie dyskusji wokół „tezy Mertona”, wydłużające znacznie listę padających w niej argumentów, znaleźć można w monografii: M. Warchał, M. Rogińska, P. Stawiński (2017), *Reformacja i nowoczesność*. Kraków: Nomos. Niniejszy tekst zawiera podstawowe tezy jednego z jej rozdziałów.

przestarzałą wiedzę i wyruszyć w nieznanne. Gdzieś leży „Ameryka tajemnic” i „niepoznane Peru przyrody”, przypomina Glanvill, jednak żeglować tam, opierając się na starych doktrynach, to tak, jak gdyby zamiast gwiazd orientować się za pomocą minerałów (Glanvill 1885 [1661]: 178; Aleksander 2002: 184).

A jednocześnie, mimo całej tej nagromadzonej w Europie energii rewolucyjnej, stara filozofia zachowuje ogromną inercję. Wiele środowisk szuka możliwości ocalenia choćby podstawowych zrębów byłego ładu. Sami reformatorzy niejednokrotnie wykazują pod tym względem tendencje zachowawcze. Świat protestancki początkowo potrzebuje tradycyjnej teologii. Luter odrzuca Arystotelesa, jednak analiza tekstów samego Lutera wykrywa wiele elementów argumentacji arystotelesowskiej i scholastycznej (Baghi 2006). Melanchton, reformator niemieckich uniwersytetów i Nauczyciel Niemiec (*Praeceptor Germaniae*), czyni Arystotelesa, jako mistrza metody, fundamentem swoich podręczników. Protestanckie centra akademickie, takie jak Wittenberga, Genewa, Herborn czy Marburg, szybko odkrywają, że Arystoteles jest skuteczną bronią w walkach z religijnymi oponentami, co prowadzi w istocie do protestanckiej konfesjonalizacji arystotelizmu (Luthy 2005: 81–114). Jest to naturalne: nowe podstawy teologiczne nie są jeszcze do końca wypracowane, podczas gdy chaos w nauczaniu może prowadzić do zagrożeń duchowych. Większość też Arystotelesa Melanchton uważa natomiast za światopoglądowo bezpieczne. Wydaje się, że właśnie zachowanie światopoglądowego bezpieczeństwa studentów z Wittenbergi wchodzi w grę (Omodeo 2014: 88), kiedy Melanchton ostro reaguje na teorię Kopernika, sugerując, że „mądrzy władcy powinni powściągnąć utalentowaną lekkomyślność” (Melanchton 1541/1570, cyt. za: Kitrasiewicz 2011: 7).

Również w środowiskach naukowych odrzucenie Arystotelesa nie zawsze jest zdecydowane. Postępowe uniwersytety Anglii, takie jak Oksford i Cambridge, stosują utarte średniowieczne modele edukacji. *Elizabethan Statutes* (1570) w Cambridge oraz oksfordzki *Laudian Code* (1636) utrwalają jej stary model (Allen 1949). Co więcej, w świecie protestanckim nietrudno o naukowców i promotorów nauki, którzy chcą zachować Arystotelesa pod warunkiem dostosowania jego doktryny do nowych podejść. I tak, odkrywca magnetyzmu i jeden z pierwszych fizyków eksperymentatorów William Gilbert rezygnuje z poszukiwania ukrytych przyczyn na rzecz doświadczenia (*De Magnete*), jednak wciąż jest przywiązany do arystotelesowskich materii i formy, stosuje też w wielu miejscach argumentację scholastyczną (Kargon 1967: 9). John Dee, zwolennik fizyki atomistycznej, w duchu nowej nauki nawołuje do połączenia eksperymentu i matematyki, ale równie chętnie łączy w swoich poglądach platonizm z arystotelizmem (Clulee 1988: 122).

Spotkamy za to wielu przekonanych krytyków arystotelesowskiej kosmologii i fizyki, którzy pochodzą z kręgów, by tak rzec, nieortodoksyjnych, jak np. francuski lekarz i filozof przyrody Sébastien Basson, wykładowca w niewielkiej akademii w Die, centrum francuskiego kalwinizmu, który jest zwolennikiem optyki woluntarystycznej i współbrzmiącego z nową nauką mechanistycznego obrazu przyrody. Jego poglądy wywołują niepokój w Genewie. W 1620 roku wyrusza tam, by wytłumaczyć się przed kalwińskimi teologami. Opublikowana w Genewie praca Bassona *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII* (1621) okazuje się, według

genewskiego organu aprobacji, pełna „dziwacznych” i „niebezpiecznych” poglądów. Zostaje wycofana z druku i poddana cenzurze (Luthy 1997: 19).

Na dodatek, przeciwnicy Arystotelesa rozwijają własne wizje nauki, wielokrotnie odmienne od tej, jaką dzisiaj znamy. W Anglii np. Arystotelesa odrzucają zwolennicy Paracelsusa. Rezygnując z arystotelesowsko-galenowskiej tradycji nauczania uniwersyteckiego, nie spoglądają przy tym w gwiazdne niebo, lecz obserwują chemiczne elementy przyrody, które są przedmiotem ich wiary religijno-naukowej. Księga Rodzaju staje się dla nich opisem procesu alchemicznego traktującego o rozdzieleniu czterech elementów. Dla odmiany, konsekwentny i bezwarunkowy anty-arystotelizm sam staje się niekiedy czymś w rodzaju dogmatu i jako taki hamuje odważne pomysły. Dzieje się tak w przypadku ojca angielskiej medycyny Thomasa Sydenhama, lekarza w Cromwellowskiej *new model army*, który wierzy, że medyk nie powinien badać procesów wewnętrznych organizmu: wykrywanie „ukrytych przyczyn choroby” kojarzy się mu ze scholastycznym poszukiwaniem przyczyn naturalnych (Turner 1990).

Najbardziej interesujące pod względem tezy mertonowskiej środowisko znajdujemy w XVII-wiecznej Anglii, m.in. wokół powstającego właśnie Towarzystwa Królewskiego. O Arystotelesie mówi się tu językiem religijnym. W tym duchu Franciszek Bacon nie tylko ostro występuje przeciwko arystotelesowskim błędom oraz racjonalistycznym uprzedzeniom, ale upomina tych, którzy powtarzają grzech pierwszych Rodziców, i w swoim szaleństwie pragną „być podobnym Bogu i kierować się nakazami własnego rozumu” (Hooykaas 1975: 54). Bacon sądzi, że rozum ludzki nie jest w stanie wnikać w najgłębszą istotę rzeczy, i przekłada nad pychę rozumu skrupulatne gromadzenie obserwacji empirycznych. Podobnie myśli Robert Boyle, kiedy przestrzega przed zbyt ogólnymi teoriami i nalega, aby trzymać się teorii najniższego poziomu (*the lowest level theories*). Natomiast biskup angikański i historyk Towarzystwa Królewskiego Tomas Sprat tworzy całą ascetykę metody empirycznej, stwierdzając iż „wątpiącemu, skrupulatnemu, rzetelnemu obserwatorowi przyrody” bliżej jest do „skromnej, poważnej, łagodnej, pokornej postawy chrześcijanina” niż temu, kto w swoje pysze uprawia naukę spekulatywną (Sprat 1667, cyt. za: Gaukroger 2006).

Obok tej apologetyki „wstrzemięźliwej” metody naukowej dostrzeżmy jednak i inną emocję, która w kontekście rozważań nad drogami odrzucenia starej filozofii wydaje się nie mniej, a prawdopodobnie bardziej fundamentalna. „Jestem wolny, nie ulegam niczym słowom z wyjątkiem tych, które są z inspiracji Boga”, pisze z uczuciem jeden ze współczesnych ludzi nauki (Hooykaas 1975: 136). Słowo „wolność” często gości w tekstach filozoficznych i kazaniach. Faktycznie, pod względem indywidualnego, nieskrępowanego tradycyjnymi autorytetami poszukiwania prawdy protestanci w wielu miejscach cieszą się niespotykaną wcześniej wolnością. Szczególnie w takich krajach jak Anglia, gdzie działają liczne odłamy i sekty religijne, jest większe przyzwolenie na różnicę poglądów i wzajemną krytykę niż w świecie katolickim. John Wilkins pisze zatem o uniwersytecie w Oksfordzie, że znajdują się tam wyznawcy wszystkich ważnych doktryn naukowych, zarówno ci, którzy zgadzają się z Arystotelesem, jak i odrzucający go, wszyscy tam bowiem są „gotowi iść

za Sztandarem Prawdy, niezależnie od tego, kto go wznosi”. Zaznacza z satysfakcją: „nie można sobie życzyć większej powszechnej swobody w myśleniu i dyskusji niż ta, która jest tutaj dozwolona” (Wilkins 1654: 1–2; cyt. za: Hooykaas 1975: 134).

Czytanie Pisma

Takie właśnie nastawienie na filozoficzną wolność określi w znacznym stopniu przebieg dalszych wydarzeń. Podczas gdy odrzucenie dogmatycznego arystotelizmu toruje drogę wolności filozoficznej i naukowej, protestancka zgoda na samodzielny namysł nad Pismem przyczynia się do rosnącego pluralizmu w jego interpretacji. Oba te procesy są skutkiem ubocznym zupełnie innych zamierzeń. Zwięźle określa je Thomas Sprat, kiedy nalega na stosowanie, zarówno do rewolucji naukowej, jak i religijnej, terminu „reformacja”: obie zmierzają do odrzucenia „uszkodzonych kopii” w imię przywrócenia „doskonałych oryginałów” (Sprat 1667, cyt. za: Deason 1985: 211–240).

Zarówno dla Lutra, jak i dla Kalwina powrót do „oryginału” Pisma Świętego jest kamieniem węgielnym całej reformy. Reformatorzy są przy tym przekonani, że Pismo jest napisane w sposób prosty i jasny, zaś czytelnik powinien przyłgnąć do dosłownego, naturalnego sensu jego słów. Ta okoliczność okazuje się istotna, kiedy przychodzi czas na recepcję osiągnięć powstającej nauki. Szeroko znana jest reakcja Lutra na nieopublikowane jeszcze dzieło Kopernika: „Ów Kopernik, w swojej głupocie, chce zburzyć wszystkie zasady astronomii. W Piśmie Świętym czytamy bowiem, że Jozue nakazał zatrzymać się Słońcu, a nie Ziemi” (cyt. za: Kitrasiewicz 2011: 7). Paradoksalnie to nie w świecie protestanckim, lecz w katolickim odnajdujemy lepsze możliwości pogodzenia nowej nauki z Biblią, gdzie dawna tradycja egzegetyczna wywodząca się od św. Augustyna, według której tekst biblijny zawiera wiele warstw znaczeniowych, umożliwia metaforyczne odczytanie obu Ksiąg (Pisma Świętego i Przyrody).

Wydaje się więc, że początkowo imperatyw dosłownego czytania Biblii w środowiskach protestanckich jest czynnikiem hamującym wolność dociekania naukowego. Czynniki ten zostaje jednak osłabiony ze względu na tkwiący w myśli reformatorów problem o doniosłych konsekwencjach. Jego niebezpieczeństwo wkrótce się ujawni. Podczas gdy Wittenberga i Genewa opowiadają się za dosłowną lekturą Pisma Świętego, narasta uzasadniona wątpliwość, czy jest to zadanie wykonalne. Już w interesującym nas okresie bierze początek proces, który od renesansowego zainteresowania antycznymi oryginałami prowadzi do odkrycia wielości ich wersji i zaniepokojenia ich wiarygodnością (Mandelbrote 2008: 3–41). Ten sam proces zmierzał będzie od coraz bardziej radykalnej krytyki biblijnej ku postmodernistycznej rezygnacji z wiary w istnienie oryginału jako takiego i stwierdzeniu końca wielkich narracji. Podstawowe pytanie podniesione przez reformację w rozmaitych obszarach dotyczy potrzeby zastanowienia się, *kto* i *w jaki sposób* decyduje o poprawnym odczytaniu tego, co „źródłowe”, „proste” czy „dosłowne”. W świecie katolickim sobór trydencki przypomina: Pismo jest pojmowane tylko zgodnie z *sense quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*. Świat protestancki nie może skorzystać z takiego udogodnienia.

Ten problem objawia się już u Lutra. Ma on swoje ściśle zasady czytania Pisma i podstawowe kryterium słuszności interpretacyjnej – takim kryterium, *punctus mathematicus sacrae*, jest sam Chrystus. Jednak Luter nie do każdego tekstu biblijnego ma jednakowy stosunek. Reinhold Seeberg podaje pokaźną liczbę przykładów, w których Luter występuje jako krytyk Pisma. Uważa np., że prorocy często popełniają błędy; że Księga Królewska jest bardziej godna zaufania niż Księga Kronik; że nie ma różnicy, kto jest autorem Księgi Rodzaju; że teksty Pisma nie mają tej samej wartości, i że lepiej by było, gdyby kilka z nich nie znalazło się w kanonie (Seeberg 1997). Przywiązanie do dosłowności u Lutra ma różną wagę w kwestiach bardziej i mniej istotnych dla zbawienia. Heliocentryzm ma charakter drugorzędny i jego wypowiedź przeciwko Kopernikowi nie wpływa znacząco na stosunek szerokich kręgów luteranckich do heliocentryzmu (Hooykaas 1975: 140).

Kalwin, a wraz z nim wielu innych autorów protestanckich, stosuje w odniesieniu do spornych kwestii przyrodniczych pomysł Augustyna – tzw. koncepcję przystosowania. Stwórca mówi o przyrodzie, przystosowując się do zdroworozsądkowej wyobraźni, dopuszczając się nawet zwyczajnych błędów, aby narrację zdołali odczytać ludzie nieuczeni (Calvin 1975 [1554]; Calvin 1981 [1563]). W podobny sposób rozumuje również Retyk, kiedy zapewnia, że Duch Święty nie chce mówić jak filozof, lecz odpowiednio do głównego celu Pisma Świętego zmierzającego do nawrócenia człowieka. We fragmentach kosmologicznych Mojżesz próbuje uwypuklić fakt, że Bóg tworzy świat z nicości, chcąc zadziałać na wyobraźnię czytelników, żeby nie odwracali się od Stwórcy i nie czcili słońca, gwiazd czy innych rzeczy stworzonych, tylko samego Boga (Rheticus 1984 [1651]: 61–71; patrz też: Snobelen 2008).

Wyjaśnienie Retyka wyraźnie demonstruje, że Pismo w obszarach dotyczących kosmologii nie jest wcale pojmowane dosłownie – w tym przypadku ma na celu niejako „manipulację” czytelnikiem, wywołanie jego pożądanego reakcji. Ogólnie rzecz biorąc, trudno się oprzeć wrażeniu, że zwolennicy koncepcji przystosowania coraz bardziej odchodzą od postulatu „dosłowności”. Zmiany obrazu świata są bowiem bardzo poważne i pogłębiają się wraz z rozwojem myśli naukowej. Rewolucja naukowa nie dotyczy rzeczy prostych, lecz przewraca znany świat do góry nogami. Nowa kosmologia nie jest zrozumiała sama przez się, a co gorsza, nie może też być przez „prostaczką” zlekceważona. Ma ona dla wszystkich wiernych zbyt doniosłe konsekwencje duchowe i może, jak wie już Melanchton, stanowić niebezpieczeństwo dla dusz nieprzygotowanych. Dlatego autorzy protestanccy z biegiem czasu używają coraz więcej słów, aby wyjaśnić złożone rzeczy, które Bóg wypowiedział „prosto”, tłumacząc to, co miał w poszczególnych przypadkach na myśli.

Z kolei, wyróżnienie poziomu hermeneutyki przeznaczonego dla prostaczków otwiera furtkę próbom poszukiwania innych, bardziej zaawansowanych sensów w tekście – hermeneutyki dla mądrych. Sam Kalwin zaznacza, że choć Duch Święty przemawia w Piśmie do wszystkich bez wyjątku, astronomowie i ludzie uczeni widzą w nim więcej (Calvin 1981 [1554] [1, 6]; por. Hooykaas 1975: 143). Konsekwencje takiej hermeneutyki – zupełnie już odmienne od zamiarów Kalwina – są najlepiej widoczne na przykładzie Izaaka Newtona.

Newton także uznaje dwie Księgi jednego Autora, i na początku rozważań o Apokalipsie św. Jana powtarza protestancką zasadę, aby w sposób prosty

odczytywać Biblię. Zasadę ową aplikuje również do natury, zaznaczając, że woli zawsze najprostszą interpretację zjawisk przyrodniczych. Jednocześnie zakłada istnienie „bardziej szlachetnej” warstwy mistycznej, ukrytej przed osobami niegodnymi. W nieopublikowanym rękopisie *Irenicum* przeciwstawia więc proste prawdy (*milk for babes*) bardziej skomplikowanym (*strong meats*) (Newton 1710, cyt. za: Snobelen 2008: 491–530; por. Snobelen 2005), prawdopodobnie zaliczając siebie do wybranych, którzy rozumieją to, co jest trudne dla innych. Co więcej, Newton uważa, że ukryte fragmenty Pisma mówiące o prawach fizycznych mają na celu pomóc w realizacji Bożego planu, który polega na oddzieleniu ziarna od plew. Również nasz Zbawiciel – przypomina – mówił przypowieściami do Żydów, a ci nie rozumieli. Te przypowieści miały ich wypróbować, tak jak fragmenty mistyczne Pisma mają wypróbować nas (Snobelen 2008). Jest to swoista, zaskakująca wersja kalwińskiej koncepcji predestynacji, w której naukowcy jawią się jako „ziarna” wybrane przez Boga – wersja wpadająca już w gnozę.

Ten przypadek jeszcze raz zmusza do zastanowienia się, kto jest uprawniony do poszukiwania ukrytych sensów przyrodniczych w Piśmie? Czyje wnioski są teologicznie poprawne? Reformatorzy, jak się zdaje, czują się pod tym względem bezpiecznie, chcąc budować pewność bezpośrednio na Duchu Świętym. Są przekonani, że każde rozumienie jest dziełem Ducha i oświecenia rozumu przez wiarę. Chwiejność tego założenia ujawnia zderzenie z różnymi odłamami protestantyzmu, a zwłaszcza radykalnymi sektami protestanckimi zwanymi w Anglii „entuzjastami”. Entuzjaści zamiast średniowiecznego tomizmu i Tradycji opierają się na wewnętrznym oświeceniu (*insight*) oraz Piśmie, odrzucając często wszelkie inne źródła wiedzy. Niektórzy polegają jednak już tylko na wewnętrznym rozpoznaniu prawd duchowych (Beiser 1996: 7). Tacy entuzjaści nie tylko wnoszą dodatkowy zamęt w interpretację Biblii, ale są, jak zauważa Franciszek Bacon, bardzo szkodliwi dla nauki, bo zastępują poszukiwanie wiedzy ekstremizmem (Bacon 2000 [1622/1629]).

Proces, który będzie postępował w obliczu tych budzących wiele namiętności konsekwencji poreformacyjnej wolności interpretacyjnej, a także niejasności zasad interpretacji fragmentów przyrodniczych Pisma, sprzyja utrwaleniu w nauce umiarkowanego, opartego na jednolitych procedurach podejścia empirycznego. Jest to ruch próbujący okiełznać dowolność w interpretacji przyrody poprzez sformalizowaną metodę. Ale jest to również ruch w kierunku rezygnacji z poszukiwania prawd naukowych w Biblii i zapowiedzianej już przez Galileusza autonomizacji badań naukowych, która w końcu dość skutecznie uniezależni naukę od rozterek religijnych. Nauka, w myśl Galileusza, ma ograniczyć swoje kompetencje do wiedzy, zaś religia do wiary. Ten rozejm przyczyni się zarazem do uwolnienia samej przyrody z sensów religijnych i duchowych. Już w Galileusza *Liście do Castellego* widzimy załączki późniejszego stanu rzeczy. Przyroda zostaje pozbawiona aspektu metaforycznego i duchowego, jest „nieubłagana i niezmienna w zakresie nadanych jej praw, jak gdyby nie troszczy się o nic więcej, jak tylko o swoje ukryte racje i sposoby działania, niezależnie od tego, czy są one rozumiane przez człowieka” (cyt. za: Sierotowicz 2004: 14). W ujęciu Galileusza przyroda nie dba więc o człowieka, nie

chce mu nic powiedzieć. W tym opisie łatwo już dostrzec widmo nowoczesnego, odartego z wymiaru nadprzyrodzonego wszechświata, o którym mówi się w beznamiętnym języku sformalizowanej nauki.

W sferze interpretacji Pisma staje się widoczne podobne przesunięcie hermeneutyczne. Współbrzmi ono z protestanckim nastawieniem na poszukiwanie niezanieczyszczonego oryginału Pisma. Europa epoki renesansu żywi szczególne zainteresowanie źródłowymi tekstami klasyków, pierwotnym brzmieniem ich słów, uczy się języków starożytnych. Z zainteresowaniem patrzy się teraz również na wymiar „ludzki”, indywidualny. Dzięki temu, z jednej strony, zmienia się stopniowo pojmowanie tego, co jest treścią źródłową Pisma. Szuka się w nim coraz częściej prawdy w znaczeniu komunikacyjnym (co Bóg chciał powiedzieć człowiekowi) i, w odróżnieniu od Wszechświata, który stopniowo milknie w odpowiedzi na ludzkie troski duchowe i przestaje przemawiać do człowieka w jego języku, Pismo mówi głośniejszym głosem do czytelnika. Człowiek staje się współuczestnikiem, niemal współnarratorem tekstu, a sprzyjają temu protestanckie praktyki osobistego obcowania z Pismem. Z drugiej strony natomiast wielość sposobów odczytania Pisma wzmacnia potrzebę dotarcia do trwałego, oryginalnego sensu jego słów. Podczas gdy nauka w poszukiwaniu fundamentów wypracowuje intersubiektywnie sprawdzalną procedurę, okazuje się, że tekst biblijny również wymaga takiej analizy. Tekst Pisma niepostrzeżenie przekształca się w problem badawczy.

Sama Biblia jest więc teraz przedmiotem badania naukowego. Intencja dotarcia do niezafałszowanego oryginału będzie przyświecać protestanckim i nieprotestanckim autorom podejmującym się tego zadania. W rezultacie Baruch Spinoza odkryje w Piśmie sprzeczności wskazujące, że tekst jest owocem kontekstu historyczno-kulturowego. Francuski oratorianin, Richard Simon, zainspirowany Spinozą, zaproponuje historyczną krytykę Pisma z innego zupełnie powodu – aby pokazać, że protestanci nie mają racji w postulatcie *sola scriptura*, i bez autorytetu Kościoła Pismo nie ma waloru jednoznaczności. Publikując w roku 1678 swoje *Histoire critique du Vieux Testament*, Simon rozpocznie prawdziwe trzęsienie ziemi stwierdzeniem, że Mojżesz nie jest autorem Pięcioksięgu (por. Yarchin 2008: 41–83). Motywacje Spinozy i Simona są podobne pod jednym względem – obaj poszukują niezakłamanej podstawy narracji biblijnej. Podobne będą również owoce ruchu, w który, każdy po swojemu, się włączą, a który w XIX wieku zrodzi szkoły mitologiczną i historyczną, popularne szczególnie wśród protestantów niemieckich. Bliscy tym szkołom autorzy odrzucą biblijne cuda, podważą nawet historyczność Jezusa.

O takich nieoczekiwanych konsekwencjach dobitnie powie William Whitla, w swoim czasie prezydent British Medical Association, zaś w roku 1922, w którym przygotowuje do wydania Newtonowe *Uwagi dotyczące prorocत्व Daniela i Apokalipsy św. Jana* (1733), profesor medycyny w Belfaście. Whitla z nostalgią wypowie się o dziele teologicznym Newtona: „Kiedy pisano tę starożytną książkę, destrukcyjnej niemieckiej krytyki nie było jeszcze nawet na horyzoncie” (Whitla 1922: X; por. Mandelbrote 2008: 5). W XX wieku ekstrawagancka interpretacja Biblii przez Newtona wyda się profesorowi czymś nieszkodliwym w porównaniu z realiami teologicznymi jego czasów.

Woluntarystyczna ontologia

Być może najdonioślejsze dla relacji nauki i religii skutki wywoła dokonująca się w okresie rewolucji naukowej zmiana w postrzeganiu roli Boga w przyrodzie. Mechanistyczny obraz świata początkowo budzi powszechną fascynację swoim porządkiem – ujętym już inaczej niż w tradycyjnym tomizmie, ale nie pozostawiającym wątpliwości co do doskonałości jego zamysłu. Angielscy wirtuozi widzą w precyzyjnym dopasowaniu zjawisk w przyrodzie dowód na istnienie Boga oraz Jego miłość do człowieka. Mechanistyczna fizyka zaspokaja więc tęsknotę za utraconym łańcem duchowym i ontologicznym.

Jednak porządek wkrótce uzyska zgoła inne zabarwienie. Okaże się na tyle doskonały, że trudniej będzie znaleźć w nim miejsce dla twórczego działania Boga. Zegar wszechświata nie będzie już wymagał ingerencji Stwórcy. Czy kalwinizm sprzyja w jakiś sposób tej zmianie?

Metafora zegara przywołuje natychmiast na myśl deterministyczną koncepcję predestynacji Kalwina, w której próbuje się nieraz szukać analogii do determinizmu fizyki newtonowskiej, jak w woluntarystycznej teologii szuka się przesłanek, które przystają do mechanicznego obrazu przyrody. Wydaje się jednak, że kalwinizm nie wytycza w tych kwestiach jasnej ścieżki rozumowania, tworząc, po raz kolejny, przestrzeń dla wielości domysłów. Kalwin podkreśla, że przedwieczny charakter wszystkich podstawowych decyzji Boga odnośnie do człowieka nie jest żadną naturalną koniecznością czy fatum, lecz suwerenną wolą Stwórcy: „...Jego Opatrzność kieruje nie tylko niebem, ziemią i bytami nieożywionymi, lecz także zamysłami i wolą ludzi, by poruszali się dokładnie wedle tego, co wcześniej określił. Cóż więc – zapytasz – nic nie zdarza się przypadkowo i kontyngentnie? Odpowiem, za Bazylim Wielkim, że fortuna (*fortuna*) i przypadek (*Casum*) są pustymi nazwami, których znaczeniem nie powinny zaprzętać się umysły pobożnych” (Calvin 1576 [I, XVI, 8]; cyt. za: Nowakowski 2013: 42).

Z jednej więc strony nie ma w świecie przypadku, kieruje nim Opatrzność. I są świadectwa, że w obliczu przypadkowości we własnym życiu zwykli wyznawcy kalwinizmu szukają raczej oparcia w ciepłej i aktywnej obecności Boga, skierowanej do każdego wiernego, niż w wizji odwiecznie ustalonego porządku (Reeves 2015). Jednocześnie idea Kalwina, iż człowiek „porusza się dokładnie wedle tego, co [Bóg] wcześniej określił”, że Bóg kieruje w podobny sposób bytami nieożywionymi i wolą ludzką, budzi pokusę, aby postrzegać również historię ludzkości jako wielką deterministyczną maszynę. Jak ujmuje to zwolennik mechanicznej wizji przyrody Basson, *opus nostrae redemptionis, opera naturae illustremus* („dzieło naszego odkupienia zilustrujemy działaniem natury”). A więc, Judasz zdradzał, Żydzi obwiniali, Piłat skazał – a wszyscy działali na rzecz zbawienia; tak też elementy przyrody dążą ku swoim celom ze względu na ustanowiony przez Boga od samego początku „porządek i dyspozycję” (Luthy 1997: 20).

Znowu pluralistyczny kontekst kulturowy ówczesnej Europy sprawia, że rola Boga w mechanicznym wszechświecie jest przedmiotem niezwykle zróżnicowanej refleksji filozofów. Co zatem – ustalony odwiecznie łańcuch czy stała ingerencja Boga? Jak interpretować kwestię cudów? Jedni dopuszczają cuda biblijne, częste

lub rzadkie, wyjątkowe. Inni nalegają, że dowodem mądrości Boga są prawa natury, a nie cuda. Próbuje się bronić koncepcji Opatrzności, wyjaśniając ją jako przedwiedzę Boga, który może od początku pokierować wydarzeniami tak, aby zmierzały ku pożądanemu przez Niego skutkowi. Kolejni natomiast postulują, że istnieje zarówno opiekuńczy Bóg, jak i wszechświat mechanistyczny, nie bardzo dbając o pogodzenie tych twierdzeń.

Spór o rolę Boga w przyrodzie dzieli, jak często się twierdzi, XVII-wiecznych dyskutantów na dwa obozy – intelektualistów i woluntarystów. Można je traktować, według Johna Henry’ego (Henry 2009), jako historiograficzne uogólnienia, ponieważ łączą idee w swoiste zlepki. I tak, intelektualiści kładą nacisk na boską racjonalność, co wynika z uprawianej przez nich zazwyczaj racjonalistycznej filozofii i nadziei na racjonalne poznanie przyrody na drodze „odtworzenia” logiki samego Stwórcy. Akcentowanie przez woluntarystów boskiej wolności zawiera założenie, że świat można poznać tylko *a posteriori*, badając go empirycznie. Uważa się zarazem, że opcja woluntarystyczna, bardziej „kalwińska”, jest także bardziej zgodna z nową nauką. W rzeczywistości jednak woluntaryzm budzi wiele kontrowersji i niekoniecznie staje po stronie nauki. Dla przykładu: woluntarystyczna teologia nie tylko sprzyja recepcji Newtonowskiego postulatu bierności materii (aktywny jest tylko Bóg), ale i wywołuje niepokojące pytania. Jeśli Bóg jest wolny i wszechmogący, to co stoi na przeszkodzie, by stworzył *materię aktywną*? „Gdzie tutaj sprzeczność?”, zapytuje presbiteriański teolog Richard Baxter Henry’ego More’a (Baxter 1682, cyt. za: Henry 2009). To intelektualista More, a nie woluntarysta Baxter, promuje tezę o materii bierniej. Dla More’a, platonika z Cambridge, intelekt jest odbiciem umysłu Stwórcy, zatem More jest przekonany, że racjonalny namysł jest drogą do Boga. More w swoich publikacjach dowodzi logicznej niemożliwości materii aktywnej.

Woluntaryzm jest problematyczny i w bardziej fundamentalnym aspekcie. Jeśli Bóg jest woluntarystą, a więc może rządzić w sposób arbitralny, to jak w ogóle możliwa jest nauka odkrywająca prawa? Nie pomoże tutaj eksperyment. Nawet jeśli w doświadczeniu odkryjemy jakieś działanie, jak możemy gwarantować, że będzie ono następować regularnie? Kto może być pewien, że Bóg jutro zechce działać tak, jak wczoraj? To poważny zarzut i woluntaryści, aby uprawiać naukę, potrzebują wiary w jakiś stopień przewidywalności Bożych decyzji odnośnie do przyrody. Wprowadzają więc odpowiednie dopuszczenia, jak np. anglikański duchowny Isaac Barrow, profesor z Cambridge i nauczyciel Newtona. Zaleca on przyjmowanie prawdziwości potwierdzonych przez eksperyment jako uniwersalnych oraz zakładanie stałości natury, której Autor pozostaje w zgodności sam ze sobą (Harrison 2002).

Obserwując tę zawiłą dyskusję, trudno się nie zgodzić z opinią Petera Harrisona, który pokazuje, że w rzeczywistości czysty typ woluntarysty-empirysty i racjonalisty-intelektualisty w tym okresie nie istnieje. Debatujący filozofowie, mimo deklarowanych światopoglądów, wkładają te czy inne maski i używają argumentów z cudzego podwórka, aby osiągnąć cele polemiczne. Stąd, sugeruje Harrison, to nie protestancki woluntaryzm (pojęcie w praktyce nader rozmyte) jest bodźcem dla rozwoju nauki, m.in. metody eksperymentalnej. Jest nim raczej narastający sceptycyzm, uświadomienie sobie słabości skażonego przez grzech umysłu ludzkiego, który potrzebuje wsparcia obserwacji i powtarzalnego doświadczenia (Harrison 2002).

Od pluralizmu do sceptycyzmu. Ku podsumowaniu

Epoki rewolucyjne są zazwyczaj burzliwe i taka była też epoka dwóch rewolucji – naukowej i religijnej. Obie one dążyły do oczyszczenia swojej dziedziny od zafałszowań, chcąc zbudować gmachy wiedzy i wiary na niezawodnym fundamencie, poszukując ładu bardziej trwałego niż ten, który zaczął się właśnie rozsypywać. Rewolucja religijna, rezygnując z Tradycji i dogmatów, autorytetu papieży i soborów, inicjowała i przyspieszała procesy, które ujawniły swoją niezaplanowaną dynamikę. Z jednej strony umożliwiły one twórcze i swobodne poszukiwanie naukowe i religijne, sprzyjały docenieniu jednostki i uznaniu jej indywidualnej odpowiedzialności w sferze poznawczej i duchowej. Z drugiej strony otworzyły furtkę dla rozmaitości interpretacji zarówno filozoficznych, jak i biblijnych, których liczba rosła lawinowo. Kluczowe zagadnienia filozoficzne i teologiczne, a także sama nauka, zostały włączone w tę burzliwą transformację. Stały się obszarami poszukiwań, ale jednocześnie i walki – światopoglądowej, religijnej, politycznej i wojennej.

Ostry konflikt teologiczny pomiędzy protestantami i katolikami wprowadził dyskusję o Bogu i Jego stworzeniu w – by odwołać się znowu do sformułowania Brada Gregory’ego – „intelektualnie sterylny impas” (Gregory 2012: 47). Nieustępliwy opór, który stawiali oponenci z różnych obozów teologicznych w najważniejszych tematach dotyczących obecności Boga w świecie (takich jak kwestia cudów, transsubstancjacji czy sakramentów), powodował, że każda dyskusja, aby nie ugrząźć „w trzęsawisku kontrowersji”, musiała wziąć te tematy w nawias. Badanie empiryczne przyrody nie obaliło żadnych twierdzeń teologicznych, pisze autor *The Unintended Reformation*, to raczej sprzeczności w poglądach teologicznych spowodowały, że dociekania na ten temat musiały się przenieść na bardziej neutralny grunt. „Jaki więc środek poznania świata naturalnego ostał? Tylko rozum, pojęty i używany w sposób, który nie zależy od żadnej z konkurujących doktryn chrześcijańskich” (tamże). Jednym z niezamierzonych skutków reformacji będzie więc późniejszy „bunt racjonalistów” (Szwed 2015).

Z drugiej strony, w obliczu braku zgody, zarówno z katolikami, jak i wśród protestantów, obecności różnych, często skonfliktowanych wspólnot i radykalnych sekt, rozbieżności doktryn filozoficznych i religijnych podejmujących próby oswojenia nowych odkryć naukowych, wielości argumentów padających w obronę wiary przed widmem ateizmu, a także ustępstw w kwestii dopuszczalnych obszarów niewiary – ludzie wykształceni coraz częściej nastawieni byli sceptycznie wobec wszelkich pewnych stwierdzeń (Osler 2000: 164).

Wielu uczestników ówczesnych wydarzeń we własnym życiu odczuje te zmiany, zaś ich biografie staną się odzwierciedleniem wstrząsów epoki. Za jednego z najważniejszych przedstawicieli XVII-wiecznego sceptycyzmu uważa się Pierre’a Bayle’a, którego los nie tylko doskonale symbolizuje owe wstrząsy i zmiany, ale także zapowiada niedaleką już przyszłość. Pierre Bayle, syn francuskiego protestanta wychowywanego w atmosferze nasilających się prześladowań wspólnoty protestanckiej we Francji, doświadcza na własnej skórze sporów religijnych i religijnej nietolerancji. Rozważenie argumentów pochodzących z różnych obozów skłania go w pewnym momencie do przejścia na katolicyzm, później natomiast powraca do protestantyzmu. Bayle jest więc podwójnym apostatą, obcym w obu światach. Jego przesłaniem

i być może jedynym konsekwentnym wnioskiem z kolizji własnego losu jest ironia. Bayle wychwytywa głupoty i absurdy, których, jak się szybko okazuje, pełno jest we wszystkich najspójniejszych doktrynach – od należących do empirystów, racjonalistów i platoników, do tych materialistycznych czy ateistycznych. Jego *Dictionnaire*, kompendium wiedzy o postaciach ówczesnego świata intelektualnego i zapowiedź przyszłych encyklopedii oświeceniowych, szybko staje się popularne w Europie. Słownik przetłumaczono na język angielski i niemiecki, w samej Francji ukazało się w najbliższych dziesięcioleciach pięć kolejnych wydań. Treść artykułów, a szczególnie przypisów do nich, jest nieraz zjadliwa wobec opisywanych postaci, nie tyle nawet komentatorska i filozoficzna, ile parodyjna, drwiąca i krytyczna.

Z Bayle'em polemizują największe umysły. Leibniz pisze *Teodyceę*, zaniepokojony tkwiącą, jak mu się wydaje, w krytyce Bayle'a niewiarą w istnienie Opatrzności (Kopania 2001: VIII–IX). Niepotrzebnie jednak chce bronić Boga przed Bayle'em, ponieważ sceptycyzm Bayle'owski pomyślany jest właśnie jako obrona Boga. Bayle'a odpowiedzią na odczuwalne zagrożenia epoki jest wiara niewsparta rozumem. Należy po prostu wierzyć – nie zaleca więc szukania zgodności wiary z nauką. Światopogląd Bayle'a jest zarazem fideistyczny, jak i relatywistyczny, pobożny i ironiczny, w społeczno-politycznym sensie natomiast nawet „ateistyczny”. Spory międzyreligijne oparte na racjonalnych argumentach również nie mają dla Bayle'a sensu, skoro rozum uszkodzony jest przez grzech. Za to pada z jego ust słowo, które robi właśnie ogromną karierę, a okaże się kluczowe dla zachodniej nowoczesności – „tolerancja”. W *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* z roku 1686 idzie dalej od Locke'owskiego *Essay on Toleration*, bowiem występując przeciwko prześladowaniom protestantów we Francji, nalega na akceptację nie tylko chrześcijan, ale i niechrześcijan – w równym stopniu katolików, unitarianów, żydów, muzułmanów i niewierzących. Mówi na razie tylko o tolerancji politycznej, ale nie przypadkiem Pierre Jurieu, opiekun Bayle'a i obrońca kalwińskiej ortodoksji, uważa go za ukrytego ateistę. Kilka lat wcześniej Bayle podał swoją receptę na zagrożenia dla państwa wynikające z obecności w nim religii. Wyjściem miało być państwo zsekularyzowane („społeczeństwo ateistów”) (Popkin 1965). Temperament Bayle'a można więc najściślej określić jako sceptyczny. Jak stwierdza Richard Popkin, który kończy na Bayle'u swoją *The History of Scepticism*, tego rodzaju nowożytny sceptycyzm jest właśnie produktem kryzysu intelektualnego reformacji, kiedy legły w gruzach wszelkie kryteria prawdy, zaś Biblia przestała przemawiać tym samym językiem do każdego (Popkin 2003: 3–17).

Sceptyczna filozofia schyłku epoki newtonowskiej miała okazać się atrakcyjną dla młodego Woltera czy Diderota. A w każdym razie prześwitywało w niej już to, co miało nastąpić. Wkrótce skończy się okres odkryć, a zacznie wątpliwości. Obowiązywać będzie coraz bardziej zasada: „jeśli chce się czynić postępy w wiedzy, trzeba wątpić” (Minois 1996: 102). I filozofowie nadchodzącego oświecenia, którzy za przedmiot wątplenia obiorą religię, będą traktować Bayle'a jako jednego ze swoich prekursorów. Przekonani, że jest zwolennikiem opcji areligijnej, empirycznej i naturalistycznej.

A przecież Bayle do końca życia uważał się za wiernego ucznia Kalwina (Popkin 1965: XVII).

Bibliografia

- Aleksander A. (2002). *Geometrical Landscapes: The Voyages of Discovery and the Transformation of Mathematical Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bagchi D.V.N. (2006). "Sic Et Non: Luther and Scholasticism". W: C.R. Trueman; R.S. Clark, *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Eugene: Wipf and Stock, s. 3–15.
- Bacon F. ([1622/1629], 2000). *An Advertisement Touching a Holy War*, Illinois: Wave-land Press.
- Baxter R. (1682). *Of the immortality of mans soul, and the nature of it and other spirits. Two discourses, one in a letter to an unknown doubter, the other in a reply to Dr. Henry Moore's Animadversions on a private letter to him, which he published in his second edition of Mr. Joseph Glanvil's Sadducismus triumphatus, or, History of apparitions by Richard Baxter*. London: B. Simons.
- Beiser F. (1996). *The Sovereignty of Reason: The Defence of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press
- Brooke J. (1991). *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calvin J. ([1554], 1975). *Commentary on Genesis*, t. 1. Edinburg: Banner of Truth Trust.
- Calvin J. ([1563], 1981). *Commentaries on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Calvin J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genevae: Robert Estienne.
- Clulee N. (1988). *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*. London: Routledge.
- Davis E., Winship M. (2000). *Early-modern Protestantism*. W: B. Ferngren *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. London: Garland Publishing, s. 321–329.
- Deason G. (1985). The Protestant Reformation and the Rise of Modern Science. *Scottish Journal of Theology*, vol. 38, nr 2, s. 221–240.
- Draper J. (1874). *History of the Conflict Between Religion and Science*. New York: D. Appleton.
- Galilei G. ([1632], 1953). *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Edward Ligocki, Krystyna Giustiniani-Kepińska (przeł.). Warszawa: PWN.
- Galilei G. ([1613], 1968). *Lettera a D. Benedetto Castelli (21 dicembre 1613)*. W: *Le Opere di Galileo Galilei: Edizione Nazionale*. Firenze: Guinti Barbera, t. V, s. 281–288.
- Gaukroger S. (2006). *The Emergence of a Scientific Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Glanvill J. ([1661], 1885). *Scepisis Scientifica, or the Vanity of Dogmatizing*. London: Kegan Paul, Trench & Co.
- Gregory B. (2012). *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harrison P. (1998). *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison P. (2002). Voluntarism and Early Modern Science. *History of Science*, vol. 40, nr 1, s. 63–89.

- Henry J. (2009). *Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison*. *History of Science*, vol. 47, nr 1, s. 79–113.
- Hill Ch. (1964). Debate. Puritanism, Capitalism, and the Scientific Revolution. *Past and Present*, nr 29, s. 88–97.
- Hooykaas R. (1975). *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, Stanisław Ławicki (przeł.). Warszawa: Pax.
- Kargon R. (1967). *Atomism in England from Hariot to Newton*. Oxford: Clarendon Press.
- Kearney H. (1964). Puritanism, Capitalism and the Scientific Revolution. *Past and Present*, nr 28, s. 81–101.
- Kierul J. (1996). *Izaak Newton Bóg, światło i świat*. Wrocław: Quadrivium.
- Kitrasiewicz P. (2011). *Wstęp*. W: *Mikołaj Kopernik. O obrotach ciał niebieskich*, Jan Baranowski (przeł.). Warszawa: Druk. S. Strąbski, s. 7–23.
- Kopania J. (2001). *Wstęp*. W: G. Leibniz, *Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Małgorzata Frankiewicz (przeł.). Warszawa: PWN, s. VII.
- Koyré A. (1992). *The Astronomical Revolution. Copernicus – Kepler – Borelli*. New York: Dover Publications.
- Kuhn H. (2014). *Aristotelianism in the Renaissance*. W: E. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/aristotelianism-renaissance> (26.01.2017).
- Luther M. ([1539], 1916). *Tischreden*, t. 4. Weimar: Bohlau.
- Luthy C.H. (1997). Thoughts and Circumstances of Sébastien Basson. Analysis, Micro-History, *Questions. Early Science and Medicine*, vol. 1, nr 2, s. 1–72.
- Luthy R. (2005). *The Confessionalization of Physics: Heresies, Facts and the Travails of the Republic of Letters*. W: J. Brooke, I. Maclean (red.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press, s. 81–114.
- Mandelbrote S. (2008). *Biblical Hermeneutics and the Sciences, 1700–1900: An Overview*. W: J. Van der Meer, S. Mandelbrote, *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700 – Present*. Leiden: E.J. Brill, s. 3–41.
- Melanchtonis Ph. ([1541], 1570). *Alter libellus epistolarum*. Wittenbergae: Schleich.
- Merton R.K. (1938). Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. *Osiris*, 4, s. 360–632.
- Merton R. (1989). The Sorokin Merton Correspondence on “Puritanism, Pietism and Science”, 1933–34. *Science in Context*, vol. 3, nr 1, s. 291–298.
- Milton J. ([1644], 1918). *Areopagitica*. New York: Cambridge University Press.
- Minois G. (1996). *Kościół i nauka: dzieje pewnego niezrozumienia. Od Galileusza do Jan Pawła II*, Adam Szymanowski (przeł.). Warszawa: Volumen–Bellona.
- Mulligan L. (1973). Civil War Politics, Religion and the Royal Society. *Past & Present*, nr 59, s. 92–116.
- Newton I. (1733). *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*. London: J. Darby and T. Browne.
- Newton I. (ok. 1710). *Irenicum, or Ecclesiastical Polyty tending to Peace*. Cambridge: King’s College Library. Pobrano z: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00003> (11.08.2017).
- Nowakowski D. (2013). Kalwina koncepcja wolnej woli i usprawiedliwienia. *Acta Universitas Lodziensis. Folia Philosophica*, nr 26, s. 35–51.

- Omodeo P. (2014). *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy transformation*. Leiden: E.J. Brill.
- Osler M. (2000). *Scepticism*. W: B. Ferngren, *The History Of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. London: Garland Publishing, s. 141–146.
- Popkin R. (1965). *Introduction*. W: P. Bayle, *Historical and Critical Dictionary. Selections*. New York: The Bobbs-Merrill Company, s. XI–XXXII.
- Popkin R. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Allen Ph. (1949). Scientific Studies in the English Universities of the Seventeenth Century. *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, nr 2, s. 219–253.
- Rabb T. (1962). Puritanism and the Rise of Experimental Science in England. *Journal of World History*, nr VII, s. 46–67.
- Reeves J. (2015). The Secularization of Chance: Toward Understanding the Impact of the Probability Revolution on Christian Belief in Divine Providence. *Zygon*, vol. 50, nr 3, s. 604–620.
- Rheticus G. ([1651], 1984). *Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Seeberg R. (1997). *History of Doctrines in the Middle Ages and Early Modern Ages*, t. 2, Grand Rapids: Baker.
- Shapin S. (1988). Understanding the Merton Thesis. *Isis*, vol. 79, nr 4, s. 594–605.
- Shapin S. (1998). *The Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shapin S., Schaffer S.J. (1985). *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Shapiro B. (1968). Latitudinarianism and Science in Seventeenth-century England. *Past and Present*, vol. 40, nr 3, s. 16–41.
- Shapiro B. (1975). Debate: Science, politics and Religion. *Past and Present*, vol. 66, nr 2, s. 133–138.
- Sierotowicz T. (2004). Galileo Galilei: List do Benedetto Castelli. Tekst i znaczenie listu. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XXXV, s. 103–140.
- Sierotowicz T. (2015). Uwagi o rozumieniu wszechmocy Boga u Galileusza. W stronę fenomenologii człowieka sceny. *Filo-Sofija*, nr 30, s. 95–110.
- Snobelen S. (2005). “The true frame of Nature”: Isaac Newton, Heresy, and the Reformation of Natural Philosophy. W: J. Brooke, I. Maclean, *Heterodoxy in Early Modern Science*. Oxford: Oxford University Press, s. 224–262.
- Snobelen S. (2008). “Not in the language of Astronomers”: Isaac Newton, Scripture and the Hermeneutics of Accommodation. W: J. Van der Meer, S. Mandelbrote, *Interpreting Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: History of a Dialogue*, vol. 1. Leiden: E.J. Brill, s. 491–530.
- Solt L.F. (1967). Puritanism, Capitalism, Democracy, and the New Science. *The American Historical Review*, vol. 73, nr 1, s. 18–29.
- Sprat T. (1667). *History of the Royal-Society The History of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*. London: Printed by T.R. for J. Martyn.
- Stark W. (1951). Capitalism, Calvinism and the Rise Of Modern Science. *The Sociological Review*, vol. 43, nr 1, s. 95–102.

- Szwed A. (2015). „Fideizm Jana Kalwina w doktrynie podwójnej predestynacji”. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, vol. 5, nr 2, s. 477–500.
- Szwed A. (2016). *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*. Kęty: Marek Derewiecki.
- Turner B. (1990). The Anatomy Lesson: a Note on the Merton Thesis. *The Sociological Review*, vol. 38, nr 1, s. 1–18.
- Warchala M., Rogińska M., Stawiński P. (2017). *Reformacja i nowoczesność*. Kraków: Nomos.
- Webster C. (1975). *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*. London: Duckworth.
- White A. ([1896], 1996). *A history of the warfare of science with theology in Christendom*. Albany, Oregon: SAGE Software.
- Whitla W. (1922). *Preface*. W: I. Newton, *Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse; with an introductory study of the nature and the cause of unbelief, of miracles and prophecy*. London: John Murray.
- Wilkins J. (1654). *Vindiciae academiarum*. London: Leonard Lichfield for Thomas Robinson.
- Yarchin W. (2008). *Biblical Interpretation in the Light of the Interpretation of Nature, 1650–1900*. W: J. Van der Meer, S. Mandelbrote, *Interpreting Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: History of a Dialogue*. Leiden: E.J. Brill, s. 41–83.
- Young R. (1973). *The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteenth Century Debate on Man's Place in Nature*. W: M. Teich, R. Young (ed.), *Changing Perspectives in the History of Science*. London: Heinemann, s. 344–438.

“Unintended Reformation” and the Beginnings of Modern Science

Abstract

The article focuses on interconnections between Reformation and the scientific revolution which are examined in the framework of the science – religion conflict paradigm. We start with the influential Robert Merton's thesis that explains both correlation between the two revolutions and their role in shaping Western modernity, and discuss several areas in which pluralism of opinion as an attribute of the post-revolutionary cultural landscape appears to be a phenomenon of the independent exploratory value. The polyphony of ideas and the freedom of inquiry that Reformation reinforces seem to be more fundamental phenomena than many dependencies advocated by the Merton's thesis proponents. It is only in this context that complex and multidimensional movement towards the Weberian “disenchantment” of the universe into which the “reformed” science and religion are incorporated must be considered.

Key words: the scientific revolution, Reformation, “disenchantment”, the Merton's thesis

Jerzy Sojka

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Dziedzictwo teologiczne Marcina Lutra jako inspiracja dla współczesnej krytyki globalizacji, na przykładzie publikacji Światowej Federacji Luterńskiej

Streszczenie

Jednym z ciekawszych wątków we współczesnej debacie w łonie luteranizmu na świecie jest pytanie o aktualizację teologii Marcina Lutra w odniesieniu do problemów i wyzwań współczesności. Przykładem takich działań są m.in. wypowiedzi i publikacje wydawane pod auspicjami największej międzynarodowej organizacji zrzeszającej Kościoły luterzańskie – Światowej Federacji Luterńskiej – Wspólnoty Kościołów. Po roku 2000 jednym z ważniejszych obszarów zainteresowania w refleksji podejmowanej na forum Federacji w odpowiedzi na wyzwania, przed jakimi stają jej Kościoły członkowskie, była aktualna sytuacja gospodarcza, w tym szczególnie procesy globalizacyjne. Jedną z inspiracji tej krytycznej refleksji była odczytywana na nowo myśl teologiczna Reformatora, ze szczególnym uwzględnieniem jej wątków poświęconych kwestiom gospodarczym (w tym m.in. pracy, wymianie handlowej), a także postrzeganiu Kościoła w kategoriach wzajemnie zobowiązanej i solidarnej wspólnoty (m.in. wczesne stadium luterskiej teologii Wieczery Pańskiej) czy też interpretacji kluczowego przesłania teologicznego luterńskiej reformacji, a więc nauki o zbawieniu jedynie z łaski przez wiarę. Artykuł prezentuje, jak w programach studyjnych Światowej Federacji Luterńskiej prowadzonych po roku 2000 odniesienia do tych obszarów teologii Marcina Lutra wykorzystywane są jako narzędzia krytyczne wobec panujących współcześnie stosunków gospodarczych, co jednocześnie pozwala ukazać, jak współcześni spadkobiercy reformacji odczytują jej spuściznę teologiczną w odniesieniu do wyzwań dzisiejszego życia gospodarczego.

Słowa kluczowe: luteranizm, globalizacja, Marcin Luter, Światowa Federacja Luterńska

Światowa Federacja Luterńska wobec globalizacji – wprowadzenie

Na przestrzeni ostatnich blisko trzydziestu lat kwestie związane z oceną procesów globalizacyjnych stały się istotnym wątkiem refleksji Światowej Federacji Luterńskiej¹. Stanowią one element namysłu nad rzeczywistością społeczną w jakiej funkcjonują jej Kościoły członkowskie. To krytyczne zaangażowanie widać choćby w wynikach czterech ostatnich Zgromadzeń Ogólnych ŚFL, a więc najważniejszego gremium Federacji. W *Postaniu* VIII zgromadzenia w Kurytybie, jego głównym dokumencie teologicznym, znalazła się wyraźna krytyka niesprawiedliwych systemów

¹ Dalej: ŚFL.

gospodarczych jako zagrożenia dla przyszłości ludzkości. Jako jedno z takich zagrożeń wskazany został także kryzys zadłużeniowy (VIII Vollversammlung 1990: 137–139). Na kolejnym IX zgromadzeniu w Hongkongu w roku 1990, w *Postaniu* zgromadzenia także znalazł się *passus* poświęcony niesprawiedliwości ekonomicznej, który łączył ją wyraźnie z procesami globalizacyjnymi, czyniąc te ostatnie odpowiedzialnymi za procesy marginalizacji w społeczeństwach (IX Vollversammlung 1997: 59). X zgromadzenie w Winnipeg w roku 2003 wypowiedziało się w swoim *Postaniu* jeszcze bardziej krytycznie. Określono w nim neoliberalną globalizację mianem „fałszywej ideologii”, która wymaga zmiany, także poprzez aktywność Kościołów, zaś jej kluczowe przekonania odnośnie do roli rynku, znaczenia prywatnej własności, konkurencyjności uznano za „bałwochwalstwo” prowadzące do systematycznego wykluczenia tych, którzy owych pryncypiów nie spełniają (Vollversammlung 2005: 61). Tę ostrą diagnozę potwierdziło kolejne XI zgromadzenie w Stuttgarcie w oświadczeniu zatytułowanym „*Chleb powszedni*” zamiast *chciwości* – *ŚFL wzywa do ekonomicznej i klimatycznej sprawiedliwości* (XI General Assembly 2010: 65–69). Tytuł ten bezpośrednio nawiązuje to tematu zgromadzenia, którym była IV prośba² Modlitwy Pańskiej „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”.

Temat krytyki sytuacji ekonomicznej nie był tylko przedmiotem zainteresowania Zgromadzeń Ogólnych, stał się też stałym elementem pracy studyjnej ŚFL. Tutaj warto wymienić realizowane w jej ramach cztery inicjatywy, do wyników których będzie się odwoływać poniższa analiza. Pierwszą z nich jest proces studyjny związany z przygotowaniem najważniejszego dokumentu ekumenicznego w dialogu luterancko-rzymskokatolickim, a więc *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z roku 1999 (zob. Karski, Napiórkowski 2003: 499–523). W ramach tego procesu studyjnego odbyła się w Wittenberdze w 1998 roku konferencja poświęcona *Usprawiedliwieniu w kontekstach świata* [*Justification in the World's Context*], gdzie jednym z istotnych elementów refleksji były odniesienia do rzeczywistości globalizacji ekonomicznej. Wyniki tej konsultacji opublikowano w roku 2000 (Greive 2000, *passim*). Kolejny program studyjny dotyczył już bezpośrednio fenomenu neoliberalnej globalizacji. Jego wynikiem jest wydanie w roku 2005 tomu *Odpowiedzialność za siebie i przed sobą nawzajem. Neoliberalna globalizacja jako pytanie do luteranckiej wspólnoty Kościołów* [*Verantwortung füreinander – Rechenschaft voreinander, Neoliberale Globalisierung als Anfrage an die lutherische Kirchengemeinschaft*] (Blomquist 2005, *passim*). Trzecia z inicjatyw poświęconych zagadnieniom gospodarczym w ramach pracy studyjnej ŚFL to tom z roku 2011 poświęcony teologii pracy pod tytułem *Godność pracy. Perspektywy teologiczne i interdyscyplinarne* [*Dignity of Work. Theological and Interdisciplinary Perspectives*] będący plonem seminarium w Genewie w roku 2011 (Mtata 2011, *passim*). Ostatnią zaś jest konferencja zorganizowana w Windhoek w Namibii, w dniach 28.01.–1.11.2015 roku pod hasłem *Global Perspectives on the Reformation. Interactions between Theology, Politics and Economics* [Reformacja w perspektywie globalnej. Interakcje między teologią, polityką i ekonomią]. Konferencja ta stanowiła istotny etap przygotowania ŚFL do

² Chodzi o podział tekstu Modlitwy Pańskiej zastosowany przez M. Lutra w jego katechizmach (por. np. Luter 2011: 109–110).

obchodów jubileuszu roku 2017, a więc 500 lat Reformacji. Warto w tym miejscu także zauważyć, że tematy ekonomiczne stały się przedmiotem dialogu międzyreligijnego prowadzonego przez ŚFL. Tematem strukturalnej chciwości zajęto się na konsultacjach z udziałem ŚFL i partnerów ekumenicznych oraz buddystów różnych tradycji i muzułmanów (Sinaga 2012, *passim*).

Wyżej wskazane inicjatywy, tak jak całość pracy studyjnej ŚFL, cechuje szukanie odpowiedzi na aktualne pytania z wykorzystaniem m.in. charakterystycznych wątków teologicznych luterańskiej tradycji. Jednym z głównych odniesień jest myśl teologiczna samego Marcina Lutra i ukształtowane przezeń kluczowe elementy luterańskiej refleksji teologicznej. W jednym z przyczynków w tomie *Odpowiedzialność za siebie...* Wolfgang Stierle dokonał przeglądu takich wątków teologii luterańskiej, które mogą się okazać ważne dla oceny procesów globalizacyjnych. Wśród nich wymienił: pojmowanie Słowa Bożego (zarówno Słowa kazania, jak i widzialnego – sakramentów); nacisk na egzegezę biblijną; naukę o Bogu (szczególnie wyrażoną przez M. Lutra w objaśnieniu I przykazania Dekalogu); nacisk na dobrodziejstwa zbawcze darowane przez Chrystusa; eklezjologię z jej opisaniem urzędu kościelnego jako służby i podkreśleniem roli lokalnego zboru w kontekście powszechnego kapłaństwa wierzących; antropologię i naukę o usprawiedliwieniu; koncepcję wolności chrześcijańskiej; podziały na Zakon i Ewangelię, a także naukę o dwóch regimentach³ oraz być może nieoczywisty motyw duchowego uzdrowienia, pojmowany w perspektywie luterańskiej chrystologicznie (Stierle 2005a: 158–160). Z powyższych wątków niżej zostaną omówione trzy przykłady luterskich⁴ inspiracji dla krytyki neoliberalnej ekonomii globalizacji. Pierwszy z nich to kluczowa reformacyjna teza teologiczna – usprawiedliwienia z łaski przez wiarę. Drugi to zasadnicza dla samorozumienia ŚFL koncepcja eklezjologii *communio* zakorzenionej w Lutrowym wczesnym wykładzie Wieczery Pańskiej. Trzeci zaś to wypowiedzi M. Lutra odnośnie do gospodarki, krytykujące praktyki wczesnokapitalistyczne i oddające jego rozumienie pracy.

Nauka o usprawiedliwieniu

Temat implikacji nauki o usprawiedliwieniu w ekonomii, pojawił się w dokumencie roboczym, który był podstawą wspomnianej konsultacji w Wittenberdze, odbywającej się pod hasłem *Usprawiedliwienie w kontekstach świata*⁵. W poświęconej temu tematowi części dokumentu krytycznie oceniono dominację neoliberalnej ideologii zwiastującej usprawiedliwienie przez produkcję, prosperitę i konsumpcję.

³ Chodzi o charakterystyczną dla luterskiej etyki politycznej doktrynę dwóch regimentów, a więc sposobów zarządzania światem przez Boga w ramach regimentu duchowego i świeckiego.

⁴ Przymiotnik używany dla wskazania, że dana teza/wątek myśli został zaczerpnięty bezpośrednio z pism Marcina Lutra, w odróżnieniu od wątków/tez „luterańskich”, które pochodzą z teologicznej refleksji całego nurtu chrześcijaństwa odwołującego się do Marcina Lutra, nie są zaś konieczną częścią jego osobistego dorobku.

⁵ W poniższych rozważaniach na temat dokumentu roboczego konsultacji *Usprawiedliwienie w kontekstach świata* odwołano się do badań własnych (Sojka 2015: 56–63).

Zdaniem autorów dokumentu to „rynek” stał się tym, który usprawiedliwia i potępia, oczekuje od ludzi i narodów dostosowania się do jego wymagań, rabując je z ich godności i autonomii. W odpowiedzi na tę diagnozę autorzy ci wskazują, że nauka o usprawiedliwieniu sprzeciwia się uzależnianiu godności osoby od okoliczności natury ekonomicznej, w jakiej funkcjonuje. Przesłanie usprawiedliwienia zakłada ich zdaniem, że uwolniony z ideologicznej stronnicości system ekonomiczny może być kierowany w stronę procesów dających większe pole współudziału. Z usprawiedliwienia wynika życie w miłości do Boga i bliźnich, co przekłada się na wzajemne uznanie bliźnich w ramach lokalnych i globalnych struktur. W praktyce przesłanie usprawiedliwienia w kontekście ekonomicznym oznacza, np., że nie można żądać od krajów rozwijających się, by dostosowały się do wolnego rynku. To, czy spełnia on pokładane w nim oczekiwania, zależy od tego, czy generuje większą sprawiedliwość w ramach działań rynkowych. Usprawiedliwienie tworzy podstawę umożliwiającą pogłębienie dialogu międzyludzkiego (globalnych Północy i Południa, a także między przedstawicielami globalnego Południa), tak by zmiany w rzeczywistości ekonomicznej prowadziły do bardziej sprawiedliwego życia i handlu. Usprawiedliwienie w kontekście ekonomicznym oznacza praktycznie także:

1. Opowiadanie się za ofiarami tyranii rynku, pozbawianymi nie tylko zasobów naturalnych, ale i ludzkiej godności, która powinna być nienaruszalna.
2. Zrównoważoną ekonomię, która szanuje Ziemię i sprzeciwia się ukierunkowaniu jedynie na maksymalizowanie zysku mniejszości.
3. Odrzucenie „religii produktywności”.

Usprawiedliwienie stawia nad wszelką ekonomią Bożą *oikonomię*, która rozwija miłosierdzie i sprawiedliwość (LWF 2000: 182 i nast.).

W trakcie konsultacji takie powiązanie nauki o usprawiedliwieniu i rzeczywistości ekonomicznej spotkało się z zarzutem, że jest zbyt proste i zestawia ze sobą bezpośrednio kwestie nieporównywalne. Stawiająca ów zarzut Uwe Rieske-Braun nie neguje adekwatności nauki o usprawiedliwieniu dla oceny problemu globalizacji. Zwraca jednak uwagę, że lepszym podejściem byłoby nie przekładanie struktury religijnego uwolnienia w usprawiedliwieniu na struktury ekonomiczne, ale położenie nacisku na oddanie się w zaufaniu Duchowi Świętemu. Taki akt zawierzenia pozwoli kształtować przeżywanie doświadczenia usprawiedliwienia, tak by wywołana nim zmiana życia przekładała się na podstawę ludzi uczestniczących w życiu gospodarczym. Taka ocena próby aktualizacji nauki o usprawiedliwieniu w kontekście ekonomicznym podjęta przez omówiony wyżej dokument roboczy wynika z faktu, że jedną z zasadniczych tez autorki jest stwierdzenie: „«usprawiedliwienie» faktycznie oznacza bardzo konkretny egzystencjalny fundament, który ma określone konsekwencje i może być rozumiany tylko w świetle żywego doświadczenia wiary” (Rieske-Braun 2000: 200). Zatem nauka o usprawiedliwieniu nie stanowi prostego wzorca krytycznego rzeczywistości ekonomicznej, ale jednocześnie może być zasadniczym punktem wyjścia i motywacją dla tych, którzy ową rzeczywistość będą krytycznie zmieniać (Rieske-Braun 2000, *passim*). Mimo tej krytyki zaproponowane w dokumencie roboczym odrzucenie usprawiedliwienia przez środki ekonomiczne właściwe neoliberalnej ekonomii stało się istotnym motywem dalszych prac ŚFL nad kwestią globalizacji. Nawiązania do tego wątku są wyraźne w tomie

Odpowiedzialność za siebie..., zarówno w przedłożonym w nim dokumencie roboczym (LWF 2004a: 43–44), jak i w dokumencie *Wezwanie do udziału w przemianie ekonomicznej globalizacji*, który Rada ŚFL przyjęła w roku 2002, a potwierdziło Zgromadzenie w Winnipeg w Kanadzie, w roku 2003. Znalazło się w nim następujące stwierdzenie: „Jako luterkańska wspólnota jesteśmy zjednoczeni we wspólnym wyznaniu. Ufamy w Boży usprawiedliwiający akt zbawienia zamiast w założenia, logikę i wyniki neoliberalnego paradygmatu. [...] Jako lud Boży jesteśmy usprawiedliwieni przez Bożą łaskawą miłość, a nie przez chciwość nakierowaną na nieskończoną akumulację bogactwa, posiadania i władzy” (LWF 2004b: 133–134).

Innym interesującym wskazaniem na znaczenie nauki o usprawiedliwieniu dla krytyki rzeczywistości ekonomicznej w debacie ŚFL jest spostrzeżenie Guillermo Hansena z jego wystąpienia *An Economy of Grace? Money, Religion and Tyranny in Luther's Theology* (Ekonomia łaski? Pieniądze, religia i tyrania w teologii Lutra) w tomie *Reformacja w perspektywie globalnej*. Podkreśla on, że wzorcem krytycznego stosunku M. Lutra do wczesnokapitalistycznych praktyk, do którego jeszcze niżej wrócimy, był kluczowy element jego teologii, a mianowicie nauka o usprawiedliwieniu. Odchodziła ona od logiki długu/winy [niem. *Schuld*], za które człowiek musiał zadośćuczynić Bogu, na rzecz swoistej ekonomii łaski, w której zadośćuczynienie za dług/winę było darem Chrystusa. Dobrym przykładem takiej logiki jest Lutrowy opis „radosnej wymiany”⁶. W tym mającym swe źródła w średniowiecznej mistyce obrazie małżeństwa duszy z Chrystusem, zawieranego na podstawie wiary, dzięki której oboje partnerzy zyskują wspólnotę dóbr, Chrystus wnosi do niej sprawiedliwość, zaś dusza grzeszność. Między duszą a Chrystusem dochodzi do wymiany. Chrystus otrzymuje grzeszność duszy, za którą już zapłacił na krzyżu. Dusza zaś zyskuje wszystko, co konieczne do zbawienia (Hansen 2016: 74–77).

Eklezjologia *communio* i znaczenie Wieczery Pańskiej

Istotnym wątkiem krytyki rzeczywistości gospodarczej jest w refleksji ŚFL to, co Cynthia Moe-Lobeda nazwała „eucharystyczną etyką ekonomiczną”. Znaczenie tej koncepcji wynika z faktu, że przekłada się ona na kluczową koncepcję samorozumienia ŚFL jako *communio* – wspólnoty ugruntowanej także na współudziale w jednej Eucharystii – Wieczery Pańskiej. Jak stwierdza aktualny Statut ŚFL: „Światowa Federacja Luterkańska jest wspólnotą Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza” (LWF 2010: 1).

C. Moe-Lobeda, by dostarczyć podstaw dla „eucharystycznej etyki ekonomicznej”, odwołuje się do wczesnego pisma M. Lutra o Wieczery Pańskiej: *Kazania o najszlachetniejszym sakramencie świętego, prawdziwego ciała Chrystusa i o bractwach* (Luther 1884: 742–758). Kazanie to miało także w refleksji ŚFL istotne znaczenie w kształtowaniu jej eklezjologicznego samorozumienia jako *communio* (por.: Peura 2014: 71–74). C. Moe-Lobeda przywołuje cztery zasadnicze tezy z kazania Lutra (Moe-Lobeda 2004: 167):

⁶ Koncepcja pochodzi z pisma *O wolności chrześcijanina* (Luter 2009b: 34–35).

1. „Tak też samolubna miłość ma zostać wykorzeniona przez ten sakrament, i by ustąpiła miejsca miłości wzajemnej wszystkich ludzi” (Luther 1884: 754).
2. „Gdy więc zakosztowałeś tego sakramentu [...] Twoje serce musi więc oddać się w miłości i uczyć, jak ten sakrament jest sakramentem miłości i jak zostają ci udzielone miłość i wsparcie, jak z kolei ty powinieneś okazywać miłość i wsparcie Chrystusowi w jego potrzebujących” (Luther 1884: 745).
3. „Gdyż tam, gdzie miłość nie wzrasta codziennie i nie przemienia człowieka, by miał społeczność ze wszystkimi, tam nie ma owoców i znaczenia tego sakramentu” (Luther 1884: 748).
4. „Kiedyś używano tego sakramentu właściwie i uczono lud, tak dobrze rozumieć tę społeczność, że przynosili oni także zewnętrzne pokarmy i dobra do Kościoła i tam rozdzielali tym, którzy byli potrzebujący, [...] To wszystko wyblakło już i teraz jest tylko wiele mszy i wiele przyjmowania sakramentu, bez wszelkiego zrozumienia jego znaczenia i właściwego praktykowania. [...] nie chcą pomagać biednym [...] troszczyć się o potrzebujących” (Luther 1884: 747).

Powyższe tezy C. Moe-Lobeda komentuje następująco: „Etyka gospodarcza Lutra i jego teologia Eucharystii są nierozłączne. Owocem Eucharystii, «właściwie praktykowanej», jest *communio* moralnego pośrednictwa, które zajmuje się potrzebami ludzkimi oraz uprzywilejowuje potrzeby osób szczególnie narażonych. Gospodarcze praktyki wypływają z Eucharystii” (Moe-Lobeda 2004: 167).

Ten motyw eucharystycznych podstaw do krytyki neoliberalnej globalizacji pojawia się także w *Wezwaniu do udziału w przemianie ekonomicznej globalizacji*, które Rada ŚFL przyjęła w roku 2002, a w rok później potwierdziło Zgromadzenie w Winnipeg. Znalazło się w nim następujące stwierdzenie: „Poprzez komunie świętą jesteśmy ze sobą połączeni, a według Lutra «zmienieni» w naszych sąsiadów na całym świecie, z których wielu cierpi, płacze i umiera w wyniku dynamiki związanej z globalizacją gospodarczą. Inni w tej wspólnocie znajdują się w strategicznych miejscach, aby wpływać na jej przebieg i wyniki. Wspólnota jest sakramentalną i eklezjalną rzeczywistością, która wspólnie stanowi podstawę naszej tożsamości, tego jak postrzegamy jeden drugiego, oraz horyzontu naszych działań jako jednostek i Kościołów” (LWF 2005b: 135). Echa takiego pojmowania Eucharystii znajdziemy także w interpretacji jej znaczenia przez Zgromadzenie Ogólne ŚFL w Stuttgarcie: „Sakramentalne dzielenie chleba i wina zobowiązuje nas do troski o chleb powszedni naszych społeczeństw (1 Kor 11, 17–34). Jako wspólnota małych i dużych Kościołów zdajemy sobie sprawę, że wypełniamy obowiązek karmienia świata fizycznie i duchowo na różne sposoby, np. poprzez głoszenie Ewangelii, edukację i budowanie potencjału, społeczną i polityczną diakonię, rzecznictwo i skuteczną komunikację” (XI Assembly 2010b: 45).

Lutrowa etyka gospodarcza – krytyka kapitalizmu i postrzeganie pracy

Istotnym elementem wypowiedzi Marcina Lutra na temat gospodarki była krytyka praktyk wczesnokapitalistycznych. Ten element krytyczny jego wypowiedzi teologicznych często jest podnoszony w opracowaniach ŚFL na temat

ekonomicznej globalizacji. W części praktycznej dokumentu roboczego zawartego w tomie *Odpowiedzialność za siebie...* zajmującej się praktyczną stroną odpowiedzi Kościołów na ekonomiczną globalizację Luter wskazany został jako przykład osoby wspierającej opór wobec instytucji ekonomicznych (LWF 2005a: 45). Przywoływana jest w tym kontekście jego opinia z traktatu *O kupiectwie i lichwie* na temat kompanii handlowych jego czasów, które manipulując ceną: „naciskają i niszczą wszystkich małych kupców, podobnie jak szczupak małe rybki w wodzie, po prostu jakby byli panami ponad stworzeniami Bożymi, wolnymi od wszystkich praw wiary i miłości [...] Nie ma żadnej innej rady nad tę: odpuść (zostaw) [spółkę handlową], bo i tak nic innego z tego nie będzie. Jeśli mają pozostać spółki handlowe, to wtedy prawo i uczciwość muszą stracić na znaczeniu” (Luter 2009a: 176–178). Przytoczony cytat pojawia się także w oświadczeniu „*Chleb powszedni*” zamiast *chciwości...* przyjętym na Zgromadzeniu Ogólnym ŚFL w Stuttgarcie, gdzie skomentowany został następująco: „Marcin Luter wypowiedział się przeciw grzesznym systemom i praktykom, które prowadziły do ucisku i zubożenia ludzi. Mówił jasne «Nie» praktykom banków i kompanii handlowych swoich czasów [...] Odnosił się nie tylko do kilku chciwych jednostek, ale do systemu i założeń, na których się opierał, które oddzielały zarabianie od odpowiadania na ludzkie potrzeby i wymagały od niektórych, by nabywali jeszcze więcej” (XI Assembly 2010a: 67).

Do wskazówek gospodarczych M. Lutra nawiązuje też w swoim opracowaniu C. Moe-Lobeda. Także w odwołaniu do traktatu *O kupiectwie i lichwie* wskazuje na sformułowane w nim normy działalności gospodarczej. Pierwszą z nich jest pojmowanie sprzedaży jako aktu działania wobec bliźniego, który powinien być podporządkowany nie pryncypium zysku, ale służbie bliźniemu. Kolejną są wezwania Lutra skierowane do władz politycznych, by te regulowały handel, włącznie z wyznaczaniem pułapów cenowych. Dwie kolejne reguły dotyczą wyznaczania cen. Są one wyrazem wyżej sformułowanych generalnych zasad życia gospodarczego. Sprowadzają się do dwóch twierdzeń: „1. Nie kupuj towaru, kiedy jest tani i nie sprzedawaj, gdy ceny idą w górę; 2. Nie sprzedawaj po cenie tak wysokiej, jak dopuszcza rynek” (Moe-Lobeda 2004: 168).

Nieco inne aspekty refleksji Reformatora nad wskazaniem dla życia gospodarczego i handlu podnosi Thomas Kleffmann, w swoim opracowaniu odnoszącym się do Lutrowej teologii pracy jako podstawy sprawiedliwej ekonomii, w ramach tomu *Godność pracy...* Omawiając problem oddzielenia handlu i ekonomii rynku od hermeneutycznego kontekstu pracy, tak formułuje dwa Lutrowe kryteria sprawiedliwej ceny: pierwsze, dochód musi odnosić się do poniesionych nakładów pracy, ale także ryzyka związanego z działaniami handlowymi. Wszystko, co wykracza ponad poziom tak wyznaczonego dochodu, jest rabunkiem na tych, którzy pracują. Drugie kryterium, to wierność przykazaniu miłości bliźniego, a więc troska o bliźniego także w warunkach rynku. Kleffmann przypomina także w kontekście Lutrowej krytyki praktyk mieszczących się w ramach pojęć dumpingu cenowego i monopolu, przywoływane już przez C. Moe-Lobeda wskazania na zadania władzy politycznej w obszarze regulacji gospodarki (Kleffmann 2011: 57–63). Lutowski postulat, by rzeczywistością gospodarczą kierowała nie logika rynku, a miłość bliźniego, znalazł odzwierciedlenie w *Posłaniu* wspomnianego już wyżej zgromadzenia w Winnipeg:

„Podkreślamy, wraz z Marcinem Lutrem, że praktyki ekonomiczne, które podważają dobrostan bliźniego (szczególnie najbardziej potrzebującego), muszą zostać odrzucone i zastąpione alternatywami. Luter przypomina także duchownym, że są zobowiązani demaskować ukrytą niesprawiedliwość praktyk ekonomicznych, która prowadzi do wyzysku potrzebujących” (X Vollversammlung 2005: 61).

W kontekście wykorzystania Lutrowej krytyki rzeczywistości gospodarczej interesujące są także dwie obserwacje poczynione przez Wolfganga Stierle i Guillermo Hansena. Obaj autorzy wskazują na znaczenie krytyki praktyki odpustowej jako traktowania zbawienia w kategoriach towaru ekonomicznego, dla późniejszych rozstrzygnięć Reformatora w zakresie etyki gospodarczej. Ponadto uwypuklają znaczenie objaśnienia pierwszego przykazania w *Dużym katechizmie*: „Bogiem jest to, od czego winniśmy się spodziewać wszystkiego dobrego i do czego możemy się uciec we wszystkich potrzebach. Mieć Boga nie znaczy nic innego, jak ufać Mu z całego serca i wierzyć. Nieraz mówiłem, że jedynie ufność i wiara serca czynią zarówno Boga, jak bożka. Jeśli wiara i ufność są prawdziwe, to i twój Bóg jest prawdziwy; odwrotnie zaś, gdzie ufność jest fałszywa i niewłaściwa, tam nie ma też prawdziwego Boga. [...] Niejeden myśli, że ma Boga i dość wszystkiego, gdy posiada pieniądze i mienie; buduje na tym i chełpi się z tego tak niewzruszenie i pewnie, iż nie dba o nic innego. Zaiste, taki ma także Boga, który się nazywa mamona – to jest pieniądz i mienie, którym oddaje całe serce. Mamona jest najpospolitszym bożyszczem tego świata” (Luter 2011: 62). To dla W. Stierle dowód, że „Luter rozważa stosunek do pieniędzy nie w kategoriach etycznych [...] ale *stricte* teologicznych” (Stierle 2005b: 189). Zdanie to podziela G. Hansen, widząc w takim objaśnieniu pierwszego przykazania dowód na to, że Luter dokonuje identyfikacji: „...rzeczywistości pieniądza i jego instrumentów nie tylko jako etycznych i praktycznych problemów, ale jako kwestii wyznania” (Hansen 2016: 69). Z tym wiąże się kolejne spostrzeżenie Hansena: „Luter był nie tylko uważnym obserwatorem i analitykiem wczesnych praktyk, które później znane będą jako «kapitalizm», ale także identyfikował takie praktyki jak kredyt, dług, inflacja, oprocentowanie, lichwa, czynsz i monopol jako wyrazy niewiary, demonicznej rzeczywistości lub wręcz królestwa szatana” (Hansen 2016: 70–71). Takie interpretacje pierwszego przykazania znalazły też odzwierciedlenie w oświadczeniu Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Stuttgarcie w roku 2010 „*Chleb powszedni zamiast chciwości...*”, gdzie w jego kontekście stwierdzono: „Dla ŚFL jako organizacji opartej na wierze chrześcijańskiej kluczowe znaczenie ma wypowiedanie się na temat chciwości, gdyż u swej podstawy jest ona głęboko duchową kwestią” (XI Assembly 2010a: 66).

Te krytyczne wobec wczesnokapitalistycznych praktyk rozważania Lutra o etyce gospodarczej należy uzupełnić o jego postrzeganie pracy⁷, jak czyni to w swoim opracowaniu T. Kleffmann. Autor ten widzi podstawę dla sprawiedliwej ekonomii nie tylko w luturskiej krytyce mechanizmów rynkowych, ale też w określonej wizji pracy rozwiniętej przez Reformatora. Na wstępie Kleffmann wskazuje, że dla Lutra człowiek przeznaczony jest przez Boga do pracy, to jest jakiegoś rodzaju znaczącej

⁷ W poniższych rozważaniach na temat Lutrowej etyki pracy odwołano się do badań własnych (Sojka 2016: 132–136).

aktywności. By jednak pojąć Boży sens pracy, konieczne jest uwolnienie człowieka w usprawiedliwieniu jedynie z łaski przez wiarę. Praca w takim kontekście staje się nabożeństwem, oddawaniem Bogu chwały. Tak rozumiana nie może zajmować całego czasu człowieka. Musi istnieć odpowiedni balans między pracą a odpoczynkiem. Musi ona być dla człowieka obszarem, w którym uświadamia sobie swoje odniesienie do Boga, i gdzie to odniesienie znajduje swoją realizację. Stąd nie każda praca, szczególnie nie ta, która prowadzi do bezmyślności, może być traktowana jako nabożeństwo. Temu służy też Lutrowa interpretacja III przykazania dotyczącego odpoczynku jako czasu, w którym to Bóg działa w człowieku. Fakt upadku w grzech nie pozbawił pracy jej podstawowego sensu, tj. służby na rzecz miłości bliźniego oraz tego, że dzięki niej Bóg podtrzymuje istnienie świata. Jednak fakt, że zadania tego podejmują się grzesznicy, prowadzi do tego, że ten sens pracy bywa pomijany, a ona sama nadużywana. Stąd w Lutrowym traktacie *O wolności chrześcijanina* praca stała się także elementem samodyscypliny. To ona, obok realizacji miłości bliźniego, jest w tym piśmie ukazana jako główny cel dobrych uczynków (Kleffmann 2011: 51–53).

Thomas Kleffmann zwraca także uwagę, że w myśleniu M. Lutra praca odgrywa również rolę modlitwy. Zyskuje ona ten wymiar, kiedy w perspektywie wiary człowiek uświadamia sobie, że to Bóg zapewnia mu wszystko, zarówno cielesnie, jak i duchowo. Bożym powołaniem dla człowieka nie jest lenistwo, ale wykonywanie swojego zawodu-powołania. Kleffmann wskazuje w tym kontekście na rozróżnienie między pracą na rzecz zapewnienia sobie bytu a poleganiu w tej kwestii na własnych osiągnięciach. Z tym wiążą się wezwania Reformatora, by nie niepokoić się o to, czy Bóg zapewni człowiekowi dzięki jego pracy wystarczającą ilość dóbr do życia. Kleffmann łączy tak rozumiany niepokój opisany w pismach M. Lutra z *konkupiscencją* (pożądliwością), a więc zasadniczym wzorcem grzechu pierworodnego. Ukazuje też pracę napędzaną chciwością jako totalne pogrążenie się w niepokoju, prowadzące do utraty prawdy o życiu, które jest stworzone i przepełnione sensem. Pominięcie tego, że wszystko, co otrzymujemy, także jako owoc pracy, jest darem, realizuje się nie tylko w motywacji do pracy, ale także sytuacji, w której człowiek definiuje samego siebie poprzez owoce swojej pracy, które zaczynają kreować jego świat i tożsamość. Człowiek pracujący, który motywację do swojej pracy widzi w jedynie w zysku i przez jego pryzmat postrzega też wszelkie owoce swojej pracy, wymyka się Lutrowemu ujęciu pracy jako nakierowanej na podtrzymanie życia i miłość bliźniego (Kleffmann 2011: 53–55).

Reformator dostrzegął bowiem w każdym znanym mu rodzaju pracy epoki przedindustrialnej jej element wkładu w dobro wspólne. Podział zadań w społeczeństwie realizowanych w ramach podziału pracy przez różne osoby dla dobra wspólnego jest dla niego przejawem Bożego porządku. Bóg zaś jest tym, który powołuje [niem.: *beruft*] do wykonania specyficznego zadania w owym porządku. Za tym stoi przekonanie o równej wartości poszczególnych zadań i profesji w Bożych oczach. Przy czym M. Luter dostrzega konieczność krytycznego oglądu poszczególnych prac z perspektywy dobra wspólnego (np. udział żołnierzy w niesprawiedliwej wojnie czy handel towarami luksusowymi). Jednocześnie Reformator krytykuje osiągnięcie zysków nie na podstawie pracy, uznając to za niesprawiedliwe okradanie

pracujących. Z tym wiąże się jego krytyka zysków z handlu, czy kapitału (Kleffmann 2011: 55–57). Do tej krytyki postrzegania działalności gospodarczej w kategoriach zysku i kapitału pojawiającej się u Lutra w kontekście jego pojmowania pracy nawiązuje G. Hansen. Zwraca on uwagę, że dla Lutra pozyskiwanie pieniędzy było ściśle związane z pracą. Przywołuje stwierdzenie z *Wielkiego kazania o lichwie*: „Nie możesz zarabiać pieniędzy tylko pieniędzmi” (Luther 1888: 54) i komentuje je następująco: „Wspólnoty chrześcijańskie [Luter] wyobrażał sobie jako przestrzenie praktyk «komunistycznych», gdzie wymianą i handlem nie rządzą logika i gromadzenie kapitału przez wykorzystywanie pracy, czy to przez finansowe mechanizmy poręczeń, kredytów opartych na odsetkach, czy sprzedawanie towarów «tak drogo jak się da»” (Hansen 2016: 76).

Podsumowanie

Powyżej przedstawiono trzy przykłady motywów zaczerpniętych z myśli Marcina Lutra, które dostarczają krytycznego impulsu dla refleksji prowadzonej przez Światową Federację Luterancką nad rzeczywistością globalizacji. Istotne, że wszystkie są koncepcjami przede wszystkim teologicznymi. Widać to nie tylko w przypadku aktualizacji w debacie w ramach ŚFL fundamentalnych przekonań soteriologicznych (nauka o usprawiedliwieniu) czy eklezjologicznych (Kościół jako *communio* zakorzenione w Wieczery Pańskiej), ale także w rozważaniach Lutra z zakresu tego, co dziś zaliczane jest w ramach etyki teologicznej do etyki gospodarczej, a więc kwestii krytyki kapitalizmu czy też pojmowania pracy. Powyższe przykłady ukazują nie tylko najważniejsze teologiczne uzasadnienia krytyki globalizacji obecne we współczesnym luteranckim dyskursie, ale także ukazują sposoby aktualizacji treści właściwych dla teologicznego myślenia XVI-wiecznej reformacji, jakie obecne były w wewnątrzluteranckiej debacie na forum ŚFL. Przykłady te ukazują dążenie do traktowania teologicznych ocen i impulsów jako mających przełożenie na konkretną, doświadczaną rzeczywistość. Odzwierciedla to typowe dla teologii Lutra zakorzenienie myślenia teologicznego w egzystencjalnej sytuacji tych, którzy ową teologiczną refleksję podejmują.

Kontekstualność rozważań teologicznych jest jedną z zasadniczych cech dyskursu we współczesnym luteranizmie. Pozwala sięgać do bogatych treści własnej tradycji teologicznej, do których luteranizm jest silnie przywiązany i jednocześnie nie traktować ich jedynie jako konstruktów teoretycznych, ale odnosić do zaistniałych współczesnych wyzwań, także na polu ekonomii. Takie zakorzenienie praktycznej, społecznej, krytycznej refleksji wydaje się także chronić w pewnym stopniu debatę prowadzoną w ramach ŚFL przed zagubieniem wymiaru duchowego i teologicznego. Wymiar ten jest zaś istotowym elementem jej tożsamości. ŚFL nie jest bowiem tylko organizacją międzynarodową rozumianą w kategoriach instytucjonalnych, która ma za zadanie reprezentować w debacie publicznej określone środowiska kościelne, ale jest także wspólnotą Kościołów. Oznacza to, że ŚFL nie postrzega samej siebie w pierwszym rzędzie poprzez powiązania instytucjonalne, ale daje pierwszeństwo w swoim samorozumieniu teologicznym przekonaniom, które odnoszą się do wspólnoty w tym, co święte [*communio in sacris*], a więc w zwiastowanym Słowie Ewangelii i sprawowanych sakramentach.

Bibliografia

- VIII Vollversammlung der LWB (1990a). *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört... Botschaft der Vollversammlung*, LWB-Report 28/29, s. 127–143.
- IX Vollversammlung der LWB (1997). *Bericht und Verpflichtung der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*. W: *Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Hong-Kong 8.–16. Juli 1997*, Genf: Lutherische Weltbund, s. 43–62.
- X Vollversammlung der LWB (2005). *Botschaft der Zehnten Vollversammlung, w: Zur Heiligung der Welt*. W: *Offizieller Bericht Zehnte Vollversammlung des LWB Winnipeg, Kanada, 21.–31. Juli 2003*, Genf: Lutherische Weltbund, s. 51–67.
- XI Assembly of LWF (2010a). *Public Statement on „Daily Bread“ Instead of Greed: an LWF Call for Economic Justice*. W: *Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20–27 July 2010*, Geneva: Lutheran World Federation, s. 65–69.
- XI Assembly of LWF (2010b). *Message from the Eleventh Assembly*. W: *Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20–27 July 2010*. Geneva: Lutheran World Federation, s. 41–46.
- Blomquist K. (2005). *Verantwortung füreinander – Rechenschaft voreinander. Neoliberale Globalisierung als Anfrage an die lutherische Kirchengemeinschaft*, LWB Dokumentation 50.
- Greive W. (red.). (2000). *Justification in the World's Context*, LWF Documentation 45.
- Hansen G. (2016). *An Economy of Grace? Money, Religion and Tyranny in Luther's Theology*, LWF – Documentation 61, s. 69–84.
- Hintz M. (2006). *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*. Katowice: Wydawnictwo Głos życia.
- Karski K., Napiórkowski S.C. (red.) (2003). *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kleffmann T. (2011). *Luther's Theology of Work – The Basis of a Just Economy*. LWF – Documentation 56, s. 51–64.
- Luter M. (2009a). *O wolności chrześcijanina*. W: M. Luter, *Pisma etyczne*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 28–53.
- Luter M. (2009b). *O kupiectwie i lichwie*. W: M. Luter, *Pisma etyczne*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 161–178.
- Luter M. (2011). *Duży katechizm*. W: *Księgi wyznaniowe Kościoła lutherańskiego*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 57–142.
- Luther M. (1884). *Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heiligen Waren Leychnams Christi und von Bruderschafften*. W: *D. Martn Luthers Werke*. Weimar: Hermann Böhlau, t. 2, s. 742–758.
- Luther M. (1888). *Eyn Sermon von dem Wucher*. W: *D. Martn Luthers Werke*. Weimar: Hermann Böhlau, t. 6, s. 36–60.
- LWF (2000). *Controversy Regarding the Context of the Doctrine of Justification*. LWF Documentation 45, s. 181–186.
- LWF (2005a). *Engagement einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung*. LWB Dokumentation 50, s. 23–56.
- LWF (2005b). *Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung*. LWB Dokumentation 50, s. 129–142.

- LWF (2010). *Constitution Of The Lutheran World Federation*, Genf: Lutheran World Federation, Pobrano z: <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Constitution%20EN%20final.pdf> (20.04.2017).
- Moe-Lobeda C. (2004). *Die Communio und eine Spiritualität des Widerstandes*. LWB Dokumentation 50, s. 165–177.
- Mtata K. (red.). (2011). *Dignity of Work – Theological and Interdisciplinary Perspectives*. LWF Dokumentation 56.
- Peura S. (2014). *Kościół jako duchowna communio u Lutra*. W: M. Hintz, J. Sojka (red.). *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterskiej*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana, s. 67–90.
- Sinaga M. (red.). (2012). *A Common Word Buddhists and Christians Engage Structural Greed*. Geneva: Lutheran World Federation.
- Sojka J. (2015). „Nauka o usprawiedliwieniu a współczesność. Pytania o aktualizację kluczowego tematu teologii ewangelickiej na przykładzie refleksji Światowej Federacji Luterskiej”. *Collectanea Theologica* 85(3), s. 49–66.
- Sojka J. (2016). „Teologia Marcina Lutra w debacie Światowej Federacji Luterskiej po roku 2010”. *Gdański Rocznik Ewangelicki* 10, s. 122–138.
- Stierle W. (2005a). *Theologische Aspekte der Globalisierung aus lutherischer Perspektive*. LWB Dokumentation 50, s. 157–160.
- Stierle W. (2005b). *Vom theologischen Mehrwert des Geldes – „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!“*. LWB Dokumentation 50, s. 219–224.

Theological Heritage of Martin Luther as an Inspiration for the Contemporary Criticism of Globalisation, on the Basis of a Publication by the Lutheran World Federation

Abstract

One of the more interesting threads in modern debate within Lutheranism in the world is the question of actualisation of Martin Luther's theology in relation to modern problems and challenges. An example of such efforts are, among other things, statements and publications issued under the auspices of the largest international organisations bringing together the Lutheran churches, the Lutheran World Federation – Communion of Churches. After the year 2000, one of the most important areas of interest in the reflection undertaken by the Federation in response to the challenges that its churches are facing was current economic situation, and especially globalisation processes. One of the inspirations for this critical reflexion was a new reading of the Reformer's theological thought, with special attention paid to its threads dedicated to certain economic issues (including but not limited to work and trade), as well as to the perception of the church in the categories of mutually responsible and supportive communion (including the early stadium of Lutheran theology of the Lord's Supper), and the key theological message of the Reformation, i.e. the teaching on Salvation by grace through faith alone. The article presents how in the study programmes of the Lutheran World Federation since the year 2000 the references to these areas of Martin Luther's theology are used as critical tools when dealing with modern economic relations. It allows, at the same time, to show how modern heirs of the Reformation read Luther's theological heritage in relation to the challenges of modern economic life.

Key words: lutheranism, globalisation, Martin Luther, Lutheran World Federation

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 56–69

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.4

Bogusław Tondera

Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Irenizm – irenologia. Bartłomiej Bythner Starszy (1559?–1629) i Witold Benedyktowicz (1921–1997) – dwa protestanckie spojrzenia na problematykę pokoju

Streszczenie

W Polsce narodziły się dwa oryginalne zjawiska o charakterze pokojowym. W XVII wieku na kanwie współpracy międzykonfesyjnej protestantów polskich powstał ruch pokojowy nazwany irenizmem. Bartłomiej Bythner Starszy napisał rozprawę, opracowanie teoretyczne nawiązujące do owego procesu, obejmującą tematykę pokoju, która inspirowała poszukiwanie podobnych rozwiązań w Europie. W XX wieku, w oparciu o działającą wówczas w Czechosłowacji Chrześcijańską Konferencję Pokojową, Witold Benedyktowicz opracował propozycję teologicznej, chrześcijańskiej refleksji nad pokojem światowym, związanym ze sprawiedliwością społeczną – irenologią. Obie propozycje są oryginalnym wkładem polskich autorów ewangelickich w światową teologię protestancką. Artykuł jest próbą przedstawienia obu stanowisk pokojowych – irenizmu i irenologii.

Słowa kluczowe: pokój, irenizm, irenologia, ekumenizm, protestantyzm

Wstęp – definiowanie

Omawiana w artykule problematyka dotyczy pojęcia „pokoju”. Do lat 80. ubiegłego wieku kwestię tę opisywano i postrzegano jako swoiste napięcie pomiędzy terminami (stanami) wojny i pokoju¹. W związku ze zmianami sytuacji międzynarodowej w latach 90. (koniec zimnej wojny, terroryzm międzynarodowy) rozszerzeniu uległo spojrzenie na pozamilitarne aspekty problematyki. W optyce badawczej bezpieczeństwa pojawiły się kwestie ekologii, ekonomii, energetyki, informacji (cyfryzacji), humanitarna i wiele innych.

Współcześnie zatem możemy mówić o bezpieczeństwie w obszarach:

- przetrwania państwa, narodu, grupy etnicznej;
- integralności państwa i danego obszaru kulturowego;
- niezależności politycznej (suwerenności);

¹ W tym kontekście, dialektycznego napięcia między wojną a pokojem, można opisać rozwinięcie, powstałej na gruncie rzymskiej zasady *bellum iustum*, chrześcijańskiej wojny sprawiedliwej, teologicznie uzasadnionej przez Augustyna Aureliusza w dziele *De civitate Dei*. Wojna ta musi być prowadzona przez legalną władzę, posiadać sprawiedliwy powód, a celem winno być osiągnięcie pokoju. Poglądy te zostały recypowane na gruncie nauki Marcina Lutera, a także Jana Kalwina i Urlicha Zwinglego (zob. Tondera 2013: 96–97).

– jakości życia – ekonomicznej, cywilizacyjnej, środowiska naturalnego, praw i swobód obywatelskich (Zięba 2008: 22).

Poszukiwanie dotyczące pokoju należy zatem rozpatrywać aktualnie w kontekście szerszej problematyki badawczej, związanej z wymienionym wyżej pojęciem bezpieczeństwa. Wskazując na współczesne pole rozpatrywania zagadnień bezpieczeństwa, w tym opracowaniu poruszona zostanie problematyka w ujęciu historycznym, ograniczonym do tematyki pokoju.

Pokój w kategoriach ogólnospołecznych jest wartością, do której zmierzają jednostki, grupy społeczne, państwa i organizacje międzynarodowe, a w dążenie ku której konieczne jest wyeliminowanie wojny lub zorganizowanej, intencjonalnej przemocy (Kukułka 1987). Dla poszerzenia opisu wspomnianego ujęcia dodajmy jeszcze określenia:

ruch pokojowy – nonkonformistyczna działalność odwołująca się do idei pokojowych czy antymilitarystycznych, niekoniecznie zakładająca jednak ideę odmowy udziału we wszelkich wojnach i walkach zbrojnych [...]; pacyfizm jako zasada, oznacza osobistą odmowę udziału we wszelkich walkach zbrojnych, jako ruch społeczny zaś, w ścisłym znaczeniu, jest zespołową działalnością, prowadzoną w mniej lub bardziej zorganizowanej formie, motywowaną tą zasadą i skupiającą zwolenników odmowy udziału w jakichkolwiek walkach zbrojnych (Modzelewski 2000: 21).

A dla ich umiejscowienia w kontekście doktryny chrześcijańskiej przyjmijmy, że: „Całe zwiastowanie chrześcijańskie jest w swojej istocie orędziem pokoju i teologia, jako interpretatorka objawienia, musi być z natury pokojowa” (Benedyktowicz 1965: 13).

Przyglądając się zatem najpierw problemowi pacyfizmu można przyjąć, że:

Pacyfizm powstał oryginalnie, [...] na gruncie pierwotnego chrześcijaństwa i, jak się przypuszcza, było to związane m.in. z silnie akcentowaną odpowiedzialnością osobistą, właściwą kulturze judeochrześcijańskiej. Zawarte w Piśmie Świętym nauki zaczęto pojmować w środowisku judeochrześcijańskim jako obowiązujący indywidualnie każdego chrześcijanina zakaz udziału w wojnie, służenia w wojsku, obejmowania stanowisk państwowych [...] Nie są znane wcześniejsze lub inne starożytne egzemplifikacje pacyfizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Pierwotnie pacyfistyczne stanowisko zostało zdecydowanie odrzucone w czasach konstantyńskich [...] Jednak związek historyczny pacyfizmu z chrześcijaństwem utrzymał się, gdyż pacyfizm zaczął pojawiać się odtąd na gruncie herezji chrześcijańskich (Modzelewski 2000: 25–26).

Spośród nich należy wymienić katarów (XI–XIII w.) oraz późniejsze, reformacyjne wyznania dysydenckie – mennonitów (XVI w.) czy kwaków (XVII w.). Możemy także poszerzyć ten wykaz o tołstoizm w Rosji a także, w aspekcie ponadnarodowym, adwentystów dnia siódmego i świadków Jehowy. W Polsce wyrazistym przedstawicielem pacyfizmu chrześcijańskiego był ruch braci polskich (arian)².

Wart wprowadzenia jest także wykaz typów pacyfizmu, co pozwoli nam zrozumieć różnorodność postaw w ramach samego zjawiska. I tak, za Peterem Brockiem,

² Pomijam tu kwestię postaw pacyfistycznych związanych z idolatrią. Choć znane i udokumentowane, są dla niniejszych rozważań poboczne.

wyróżniamy typy incydentalne: wokacyjny, soteriologiczny, eschatologiczny, oraz trzy typy podstawowe: separacyjny, integracyjny i zorientowany na cel (Brock 1972, za: Modzelewski 2000: 39).

Pacyfizm wokacyjny dotyczy mnichów i duchownych. Osoby te, wybierające szczególne powołania, są obligowane do powstrzymywania się od udziału w wojnie i dotyczy to wszystkich wyznań chrześcijańskich. Pacyfizm soteriologiczny nawiązuje do rytualnej nieczystości związanej z przelewem krwi (katarzy), a pacyfizm eschatologiczny związany jest ze spodziewanym nastaniem powszechnego kataklizmu poprzedzającego panowanie Chrystusa na ziemi (bracia pływacy, adwentyści).

Pacyfizm separacyjny charakteryzuje się odsunięciem się od świata zewnętrznego i praktykowaniem własnych standardów życia i wartości. Do nurtu tego możemy pierwotnie zaliczyć albigensów i waldensów (XII–XIV w.), a w okresie reformacji anabaptystów i mennonitów (także amiszy w XVII w.). Powstanie pacyfizmu anabaptystycznego zapoczątkowało trwałe osadzenie go w nowożytności. Dodać należy, że wyznania te nie próbują wpływać na jakąkolwiek formę demilitaryzacji społeczeństw.

Pacyfizm integracyjny, nurt dominujący we współczesności, postuluje, poza osobistym niezaangażowaniem w konflikty zbrojne, usiłowanie wpływania na ład i porządek społeczny w wymiarze państwowym i międzynarodowym. Z tak rozumianego pacyfizmu biorą też początek wszelkie ruchy i organizacje pokojowe. Charakterystyczną postawą pacyfizmu integracyjnego prezentują kwakrzy (lewica purytanizmu). Pacyfizm zorientowany na cel charakteryzuje się wybiórczą, pryncypialną odmową udziału w pewnych wojnach (np. nuklearnej), a tolerowaniem udziału w innych konfliktach (Modzelewski 2000: 39–49).

Posługując się powyższymi kategoriami irenizm i irenologię należy określić jako chrześcijańskie ruchy pokojowe o charakterze integracyjnym.

Irenizm

W Polsce najlepszą egzemplifikacją irenizmu, czyli dążenia do pojednania i pokoju między protestantami przy otwartym stanie wojny z katolicyzmem, jest działalność Bartłomieja Bythnera Starszego.

Bartłomiej Bythner Starszy urodził się ok. roku 1559. Miejsce narodzin nie jest znane, wiele przemawia za tym, że pochodził z nobilitowanej rodziny patrycjuszowskiej z Dolnego Śląska, najprawdopodobniej z Wrocławia. Bythnerowie, wzorem innych rodów bogatego mieszczaństwa dolnośląskiego, przyjęli luteranizm i w takim też wyznaniu wychowywany był Bartłomiej. Wykształcenie odebrał przypuszczalnie we wrocławskim gimnazjum Elżbiety – Elisabethum. Twórczość jego wskazuje na to, że było ono gruntowne, teologiczno-filologiczne, oraz że miał jeszcze na Śląsku styczność z kręgami melanchtońsko-kalwińskimi. Studia mógł ukończyć w Heidelbergu lub, co bardziej prawdopodobne, w Neustadt an der Haardt, w *Collegium Casimirianum*, gdzie mógł być uczniem Davida Pareusa (Pawelec 2008: 43).

Był duchownym ruskiego dystryktu Kościoła ewangelicko-reformowanego w latach 80. i 90. XVI wieku (1585–1595). Przyjmuje się, że przed ordynowaniem

pełnił funkcję preceptora – gubernera i prywatnego pedagoga. W roku 1605 został pastorem w Głębowicach i w tym samym objął funkcję seniora duchownego dystryktu oświęcimsko-zatorskiego, najmniejszego terytorialnie i najmniej licznego w zbory dystryktu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Małopolsce. Znana jest wówczas jego mediacja pomiędzy Niemcami a Polakami w zborze krakowskim oraz fakt, że głęboko utożsamiał się z polskością³.

Drugie dziesięciolecie XVII wieku to spadek liczby zborów (w Małopolsce o ok. 50%), a w ślad za tym likwidacja dystryktu oświęcimsko-zatorskiego, którego Bythner był ostatnim seniorem, i przeniesienie go do Gorlic około roku 1615, gdzie pozostawał do roku 1626. Gdy po zamieszkach utracono tam świątynię i plebanię, przeniósł się do Nagłowic, a następnie Wiatowic w powiecie szczyrzyckim. W roku 1628 objął pastorstwo w Malicach, a także został powołany na seniora dystryktu sandomierskiego. Zmarł tam 28 marca 1629 roku. Nieznane są dane jego małżonki. Wiemy natomiast o jego dzieciach: Bartłomieju Młodszym (1602–1675), teologu i publicyście religijnym; Zachariaszu, Marcinie, Wiktorynie (1605–1670), lekarzu, hebrajście, Janie oraz co najmniej dwóch córkach – Katarzynie i drugiej, nieznanego imienia.

Bartłomiej Bythner był, poza sprawowaniem funkcji kościelnych, tłumaczem Pisma Świętego (rewizja ksiąg Starego Testamentu płynąca ze znajomości języka hebrajskiego) – prace te doprowadziły docelowo do wydania Biblii Gdańskiej, jak również polemistą religijnym i poetą (*Enchiridion consolatorium*) (Pawelec 2008: 85, 94–96). Najbardziej znany jest z dzieła *Fraterna et modesta ad omnes per universam Europam reformatas ecclesias, earumque pios ac fideles moderatores ac defensores, pro unamini in toto religionis evangelicae negotio consensu inter se constituendo exhortation: transmissa a fratribus professionis evangelicae in Minore Polonia existentibus* („Braterskie i łagodne napomnienie do wszystkich Kościołów reformowanych w Europie...”), wydanego w Genewie, w roku 1609 (Bartel 1966)⁴. Powyższa rozprawa będzie przedmiotem dalszych dociekań jako przykład teorii irenizmu.

Irenizm, w szerszej perspektywie, możemy potraktować jako prąd myśli humanistycznej XVI-wiecznej Europy, wyrażany przez Erazma z Rotterdamu, Georga Cassandera, Georoga Wietzela, Jana Łaskiego czy Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Był bliski obu stronom przekształcającego się Kościoła – katolikom i protestantom. Skomplikowanie i zaostrenie się kursu kontrreformacyjnego zawężyło pojęcie europejskiego, powszechnego, społeczno-politycznego ładu pokojowego do kierunku w teologii chrześcijańskiej, który zmierzał do ustanowienia zgody i pokoju międzywyznaniowego w drodze wzajemnych ustępstw doktrynalnych. Ograniczył się on też praktycznie do protestantyzmu.

Idee i propozycje zawarte we *Fraterna et Modesta...* są wynikiem procesów reformacyjnych zachodzących w Polsce i Europie oraz usytuowaniu w tychże samego Bythnera. Europa z dużym zainteresowaniem obserwowała polskie doświadczenia

³ Warto wspomnieć o tragicznym epizodzie pobicia w czasie napadu studentów krakowskich na zbór kalwiński w Aleksandrowicach pod Krakowem w kwietniu 1613, co ilustruje atmosferę religijną ówczesnych czasów (Węgierski 2007: 105).

⁴ Szerzej na temat biografii i działalności Bartłomieja Bythnera Starszego zob. Bartel 1966; Pawelec 2008; Szturc 1998; Węgierski 2007.

międzykonfesyjnej, a zwłaszcza Ugodę sandomierską z roku 1570. Przyjęto tam założenia pokoju wyznaniowego obejmującego luteranów, kalwinistów i braci czeskich (wspólne odbywanie synodów generalnych) oraz podjęto wysiłki opracowania wspólnego wyznania wiary implikujące, być może, powstanie Kościoła narodowego. Ewangelicy polscy byli wówczas jedynymi w Europie, którym udało się doprowadzić do zgody międzywyznaniowej. Dlatego inni, szukając rozwiązania swoich problemów, zwracali się ku Rzeczypospolitej jako pewnemu wzorowi postępowania.

W Niemczech wówczas zwalczali się zwolennicy luteranizmu i kalwinizmu. Luteranie, pod przewodnictwem elektora saskiego Augusta Wettina, opracowali swoją Księgę Bergeńską czyli *Formula concordiae*. Kalwiniści zaś, z pomocą szwajcarskich teologów, w tym Theodora de Beze, dali swą odpowiedź w *Harmonia confessionum fidei*. Oba dokumenty zostały skierowane do Polski za pośrednictwem superintendentów, pastorów oraz patronów szlacheckich poszczególnych konfesji. Obie strony chciały pozyskać zwolenników w Polsce. Odpowiedź ewangelików polskich na powyższe działania została udzielona na zjeździe ewangelickim w Warszawie, w roku 1578, odbywającym się w czasie ówczesnych obrad sejmu. Szlachta protestancka Polski i Litwy przesłała obu stronom list nawołujący do zgody i pojednania. Także władze kościelne zborów polskich i litewskich zaproponowały zwołanie wspólnego dla wszystkich wyznań soboru i ustalenie jednej podstawy wyznaniowej (Pawelec 2008: 39–40).

Należy dodać, że poszukując stosownych wzorców opublikowano w Niemczech na początku XVII wieku tekst Ugody sandomierskiej, a także aktu Konfederacji warszawskiej. „Na doświadczenia polskie powoływał się Fryderyk VI, który w 1606 r. zachęcał ewangelików wirmberskich do zaprowadzenia zgody według wzoru, jakim był *consensus Polonicus*” (Pawelec 2008: 42).

W Heidelbergu owe postulaty ireniczne realizował teolog Dawid Pareus (nazwisko Waengler), urodzony w roku 1548 w Ząbkowicach na Śląsku. Ukończył luteranśkie gimnazjum w Jeleniej Górze, a następnie zbliżył się do kalwinizmu i przeniósł się do Palatynatu. Tam, prawdopodobnie we wspomnianym wyżej *Collegium Casimirianum* w Neustadt an der Haardt, spotkał się jako wykładowca ze studentem Bartłomiejem Bythnerem.

Nie wiadomo, dlaczego propozycja współtworzenia irenicznej doktryny w Niemczech, została przedłożona Bartłomiejowi Bythnerowi. Nie wiadomo też, kto ją złożył – należy raczej wykluczyć czynniki oficjalne. Może zatem znajomość Pareusa i Bythnera z czasów studiów oraz podtrzymywany kontakt, pozwoliły wykładowcy zaproponować współpracę dawnemu studentowi. Zwłaszcza że jeśli podtrzymywali kontakty, to Pareus wiedział o pracach nad Pismem Świętym, biegłością teologiczną Bythnera, a także mógł mieć wiedzę o praktycznych działaniach mediacyjnych seniora dystryktu oświęcimsko-zatorskiego w sprawie konfliktu w zborze krakowskim⁵.

⁵ Konflikt ten najprościej tłumaczy niniejszy fragment: „Na list braci krakowskiej odpisaliśmy, którzy że się na x. Michała skarżyli o to, że prowadził bracią języka niemieckiego z polskimi, pozwoliliśmy im, aby sobie po x. Bartłomieja Bythnera posłali i dla pogodzenia, i do usłgi św. Społeczności.” (Sipayło 1983: 283). Możliwe jest także, że za odpowiedź na

Propozycję Pareusa, opracowania doktryny pokoju wyznaniowego realizował Bythner w latach 1606–1607. Pierwsza publiczna prezentacja tekstu nastąpiła na synodzie ruskim 20 maja 1607 roku, a następnie 28 września we Włodzimierzu (dystrykt chęciński) i 12 listopada tegoż roku w Głębowicach (dystrykt zatorsko-oświęcimski) – wszędzie tekst otrzymywał aprobatę synodałów i był sygnowany ich nazwiskami. Rozprawa zatem, uzyskawszy aprobatę Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Małopolsce, została skierowana do elektora Fryderyka IV Wittelsbacha, który nakazał jej rewizję teologom heidelberskim. Następnie rozesłano ją do Kościołów krajowych w celu jej zaopiniowania.

Dodać należy, że na kolejnych wydaniach *Fraterna et modesta...* nie ma nazwiska autora⁶. Prawdopodobnie przeważała tu chęć zaprezentowania treści jako stanowiska Kościołów w Polsce, a nie poglądu autora.

Dzieło składające się z trzech części, poświęcone jest realizacji idei irenizmu w Europie. Część pierwsza⁷ omawia postulaty zawarcia zgody pomiędzy Kościołami Ewangelickim, w oparciu o argumenty o charakterze soteriologicznym i eklezjalnym. Za podstawę Bythner uznał przesłankę, że Kościoły w zasadniczych kwestiach prawd wiary są zgodne. Różnice występujące pomiędzy nimi mają charakter drugorzędny. Za przykład posłużyła tu autorowi konfesja genewska *Harmonia confessionum fidei* z roku 1581, która godziła w siebie różne stanowiska. Część druga⁸ to wskazania, które zdaniem Bythnera, mogą pomóc zrealizować proces i samo osiągnięcie zgody. Szczególnie podkreślanym przez autora zjawiskiem jest niewłaściwa postawa teologów i kaznodziejów: przeszkody personalne – ambicje, urazy, czasem zwykle niewysłuchanie drugiej strony – uniemożliwiają porozumienie. Zatem, jeśli Kościoły z tychże powodów nie mogą osiągnąć porozumienia, to Bythner wskazuje na władzę świecką, jako tę, która obejmując patronat nad dialogiem, może swą siłą i autorytetem powstrzymać międzykościelne spory. Władza świecka winna więc nakazać duchownym milczenie w kwestiach spornych (sic!).

Czy słusznie można się tu doszukiwać echa erazmiańskich zaleceń niebudzenia kontrowersji religijnych głosicielom Prawdy Objawionej? Bythner powołuje się też na Melanchtona, który wielokrotnie podkreślał konieczność pokoju między głoszącymi Ewangelię pastorami i starszymi różnorodnych konfesji protestanckich, aby służyć przykładem, a nie wywoływać zgorszenia wśród chrześcijan.

Właściwym dla osiągnięcia zgody będzie zwołanie soboru powszechnego pod świeckim patronatem. Powinien on być poprzedzony zgromadzeniami krajowymi, a miejscem organizacji soboru powinny być Niemcy, jako położone w centralnej części Europy oraz zróżnicowane wyznaniowo. Wzoru tej propozycji nietrudno doszukać się w procesie uzyskiwania konsensusu na gruncie polskim, gdzie najpierw uzgadniano sprawy na synodach prowincjonalnych, by przedłożyć je na synodzie

traktat ireniczny Bythnera posłużył napisany przez Pareusa tekst polemiki z Faustynem Socynem i jego zwolennikami.

⁶ Pierwsze wydanie to Genewa 1609, a kolejne: 1614 Heidelberg i 1618 Frankfurt nad Menem.

⁷ *De causis gravissimis, que Evangelicos utrinque ad mutual coccordiam excitare atque impellere debeant.*

⁸ *De modo, quo exoptata diu concordia Inter Evangelicos Inari ac stabiliri quae.*

krajowym, co zaowocowało wspomnianą Ugodą sandomierską (1570), przyjętą przez luteranów, kalwinów i braci czeskich. Praktyczne przykłady postępowania – opisy następnych synodów generalnych, powstających tam kontrowersji i sposobów ich rozwiązywania, aż do synodu toruńskiego z roku 1595 – wyróżniają właśnie Bythnera spośród innych autorów tamtego czasu. Podstawowym argumentem jest często właśnie praktyka.

Za podstawowe problemy dogmatyczne uznał Bythner Osobę Chrystusa, komunie świętą i predestynację. Zaś jako przeszkodę rytualną egzorcyzmy, łamanie chleba, spowiedź, obrazy i ołtarze. Problemem jest też dyscyplina kościelna i tu szczególnie ważna kwestia ekskomunikacji. Rozstrzyganie tych kwestii według autora możliwe jest tylko na gruncie Pisma Świętego. Próby dyskusji wychodzące od poszczególnych konfesji nie mają sensu i mogą tylko utwierdzać adwersarzy we własnych poglądach. Cały dialog powinien opierać się na argumentach i języku Biblii, aby nie tworzyć dodatkowego problemu, jakim jest niejasna i różnorodnie rozumiana terminologia teologiczna, powstała na gruncie różnych konfesji. Można znaleźć tu nawiązanie do propozycji Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który wykazywał miałość dyskusji teologicznej, posługującej się subtelnościami argumentacji i języka, które są niezrozumiałe lub niezbrane społeczności wierzących (Ziętek 2006: 13).

Bythner rozumiał konieczność rozróżnienia pomiędzy podstawowymi i drugorzędymi aspektami doktrynalnymi. Implikuje to kierunek oczekiwanych działań, które przedkładają jedność Kościoła nad spory doktrynalne. Metodą postępowania powinny być zgromadzenia braci chrześcijańskich (*fraterna collatio*) prowadzone w duchu wolności, gdzie podstawą spotkania jest praktykowanie chrześcijańskiej miłości, a nie prowadzenie sporów teologicznych. Jedność tak naprawdę możliwa jest tylko we wzajemnej miłości – *via ad concordiam* – *caritas*.

Zapatrywania Bythnera na sposoby rozwiązywania kontrowersji wskazują na liberalne poglądy autora dotyczące religii. Nie można osiągnąć niczego drogą przymusu, jedyną drogą jest wzajemne przekonywanie.

Trzecia część dzieła to odpieranie ewentualnych argumentów przeciw powyższym propozycji (Pawelec 2008: 107–109).

Irenologia

Jak zostało wcześniej wspomniane, irenologię, tak jak irenizm, należy przyporządkować do kategorii ruchów pokojowych o charakterze integracyjnym.

O ile nie ma problemu z typologią zjawiska, to z całą pewnością kłopotu nastrocza samo pojęcie „irenologia”, ponieważ nie figuruje ono w terminologii przedmiotu. Spotykany jest sporadycznie w piśmiennictwie dotyczącym zagadnień bezpieczeństwa termin „polemologia” (gr. *polemos* – różność), jako nauka o zjawisku przeciwnym pokojowi – wojnie. Termin „irenika” (gr. *eirene* – pokój) jest wyjątkowo rzadki, a irenologia, jako pojęcie określające naukę o pokoju, funkcjonuje tylko w obrębie wąskiej specjalności historyków idei chrześcijańskiej lub znawców problematyki teologii ekumenicznej.

Irenologia to teologia pokoju; doktryna o pokoju powszechnym, z jego wszystkimi implikacjami społecznymi, politycznymi, prawnymi, ustrojowymi, etycznymi

i moralnymi. Dyscyplina obejmująca problemy pokoju w ogóle, a nie tylko – w odróżnieniu od pojęcia irenizm – zagadnienia pokoju między wyznaniem (Benedyktowicz 1965: 12).

Twórca tej doktryny, Witold Benedyktowicz, ksiądz, teolog, urodził się 25 czerwca 1921 roku w Krakowie. W roku 1941 ukończył Wyższą Szkołę Biblijną Kościoła Metodystycznego w Warszawie, po czym podjął pracę kaznodziejską kolejno w różnych parafiach; od roku 1948 w Warszawie. W tamtejszej parafii metodystycznej pracował przez 40 lat. W latach 1969–1983 był superintendentem naczelnym (zwierzchnikiem) Kościoła Metodystycznego. W roku 1950 ukończył studia teologiczne na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego, następnie Instytut Ekumeniczny w Bossey k. Genewy. W roku 1959 uzyskał doktorat, w 1965 habilitację. Od roku 1972 był profesorem nadzwyczajnym, a od 1980 profesorem zwyczajnym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, gdzie kierował Katedrą Teologii Systematycznej. Przez wiele lat wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym Kościoła Metodystycznego. Opublikował w kraju i za granicą ponad 500 prac. Do najważniejszych należą: *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie* (1965), *Bracia z Epworth* (1971) o historii ruchu metodystycznego, podręcznik etyki *Co powinniśmy czynić? Zarys ewangelickiej etyki teologicznej* (1975, 1993), *Ekumenia, pokój pojednanie* (1988). Przez wiele lat kierował pismem kościelnym „Pielgrzym Polski” jako jego redaktor naczelny. Był członkiem wielu krajowych i zagranicznych organizacji i stowarzyszeń kościelnych, ekumenicznych i naukowych. Należał do inicjatorów i propagatorów pojednania polsko-niemieckiego. W latach 1975–1983 był prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej. Do chwili śmierci przewodniczył Komitetowi Krajowemu Towarzystwa Biblijnego w Polsce, w którym działał również jako tłumacz Pisma Świętego; brał udział w tłumaczeniu *Czterech Ewangelii. Współczesny przekład z języka polskiego* (Warszawa 1979). Zmarł w Warszawie 22 stycznia 1997 roku (Szturc 1998).

Zaangażowanie się Benedyktowicza w ruch pokojowy oraz stworzenie jego podstaw doktrynalnych było następstwem powstania w latach 50. XX wieku w Czechosłowacji Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej (ChKP).

U podstaw instytucjonalnego chrześcijańskiego ruchu pokojowego leży powołanie na konferencji w Konstancji w 1914 roku Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni Między Narodami za Pośrednictwem Kościołów (ŚZKP). Prace ŚZKP – wobec dwóch wojen światowych – nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, a dyskusja akcentowała problematykę teologiczną. Rozwiązanie Związku nastąpiło w czerwcu 1948 roku.

W wyniku zmiany klimatu politycznego w Europie Wschodniej – potępienia i odejścia od stalinizmu⁹ – teologowie czechosłowaccy¹⁰, na spotkaniu w Modrej

⁹ Por. referat Sekretarza Generalnego Nikity Chruszczowa na XX Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego (14–25 lutego 1956 – „O kulcie jednostki”) i zmiany we władzach partyjnych państw tzw. bloku wschodniego.

¹⁰ Byli to m.in. ks. Viktor Hajek senior Synodu, ks. prof. Józef Hromadka, dziekan praskiego Wydziału Teologicznego, oraz ks. dr Bohuslaw Pospisil z Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickiego (ewangelicko-reformowanego).

k. Bratysławy w dniach 4–5 października 1957 roku,¹¹ zaproponowali kontynuację pracy pokojowej w formie międzynarodowej dyskusji na temat wojny i pokoju w dobie zagrożenia nuklearnego. Spotkanie w Modrej przyniosło konkretne rezultaty w postaci zwołania w dniach 3–7 grudnia 1957 roku w Pradze ogólnokrajowej konferencji ekumenicznej poświęconej chrześcijańskiemu ruchowi pokojowemu. W konferencji brali udział teologowie i pracownicy Kościołów z całej Czechosłowacji. W jej wyniku udzielono Czechosłowackiej Radzie Ekumenicznej pełnomocnictw do zwołania międzynarodowej konferencji chrześcijańskiej w sprawie światowego pokoju.

Pierwsza Chrześcijańska Konferencja Pokojowa odbyła się w Pradze w dniach 1–4 czerwca 1958 roku. Uczestniczyli w niej przedstawiciele Kościołów z Republiki Federalnej Niemiec, Niemieckiej Republiki Demokratycznej, Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, Polski, Rumunii, Bułgarii, Węgier oraz Unii Południowo-Afrykańskiej. Konferencja ukonstytuowała się jako „organizacja ekumeniczna, międzynarodowa [...] zdecydowana służyć jako wspólne narzędzie Kościołów w walce przeciwko wojnie i zbrojeniom nuklearnym”. Przyjęła zaś za swój cel „mocą wszelką postawić wojnę poza prawem i uniemożliwić na przyszłość” (*Sprawozdanie I Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej 1958*: 7–8).

Kolejne spotkania odbywały się w Pradze w latach 1959 i 1960, gromadząc przedstawicieli wszystkich państw europejskich oraz Australii, Brazylii, Kanady, Indii, Indonezji, Japonii i Nowej Zelandii. Państwa dawnego obozu socjalistycznego reprezentowały głównie oficjalne delegacje kościelne, pozostałe zaś kraje miały reprezentację indywidualną. II i III ChKP uchwały m.in. apel o modlitwę w intencji pokoju, dokument na temat zimnej wojny, orędzie „Pokój zwycięży”. Pod auspicjami ChKP obradowała także w dniach 11–14 września 1960 roku w Pradze Chrześcijańska Konferencja Pokojowa Młodzieży.

Wyżej wspomniane wysiłki doprowadziły do stworzenia podstaw organizacyjnych do zwołania powszechnego soboru chrześcijańskiego w sprawie pokoju, który nazwano Ogólnochrześcijańskim Zgromadzeniem Pokojowym¹². Statut określa ChKP jako „ruch ekumeniczny, w którym znajduje wyraz odpowiedzialność chrześcijan za pokój, sprawiedliwość społeczną oraz zapewnienie wszystkim życia w warunkach godnych człowieka”. Podkreśla ponadto, że „Chrześcijańska Konferencja Pokojowa stanowi część światowego ruchu ekumenicznego. Jest ona gotowa do ściślejszej współpracy dla dobra pokoju i sprawiedliwości ze wszystkimi organami i agencjami Światowej Rady Kościołów, ze światowymi związkami wyznaniowymi i z innymi organizacjami ekumenicznymi” (Karski 1987: 218, 220).

Chrześcijańskie Zgromadzenia Pokojowe¹³ odbywały się w Pradze, pod różnymi hasłami: w roku 1961 „...a na ziemi pokój”; 1964 „Moje przymierze to życie i po-

¹¹ W spotkaniu brali udział wykładowcy praskiego Wydziału Teologii Ewangelickiej i słowackiego Wydziału Teologii Ewangelickiej w Bratysławie (z siedzibą w Modrej).

¹² Jest to najwyższy organ ChKP, który powinien zbierać się co 5–7 lat.

¹³ Trzy pierwsze posiedzenia ChKP noszą nazwę Konferencji Praskich, następne to posiedzenia Ogólnochrześcijańskiego Zgromadzenia Pokojowego, którym nadano numeracje od „I” i dalej, chociaż wszystkie noszą statutowo miano Zgromadzeń ChKP. Łącznie odbyło się zatem do dnia dzisiejszego dziewięć posiedzeń ChKP – trzy tzw. Praskie i sześć OZP.

kój”; 1968 „Szukaj pokoju i dąż do niego”; 1971 „Nasza wspólna odpowiedzialność za lepszy świat”; 1978 „Bóg wzywa do solidarności. Chrześcijanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości i wyzwolenia”; 1985 „Bóg wzywa: wybierajcie życie. Czas nagli”.

Dodać należy w tym miejscu, że akceptowana przez wszystkie strony dialogu praca ChKP odbywała się do 1968. Wobec sytuacji politycznej w Czechosłowacji (Praska Wiosna)¹⁴ właściwie wycofali swój udział przedstawiciele państw zachodnich, a sam Josef Hromadka, teolog i założyciel ruchu, zwrócił otrzymaną wcześniej Pokojową Nagrodę Leninowską. Konferencja i ruch straciły na wiarygodności i były odbierane jako propagandowa działalność państw dawnego obozu socjalistycznego. Choć z czasem przedstawiciele różnych instytucji zachodnich lub pojedyncze osoby włączały się ponownie w prace ChKP, to nigdy nie odzyskała ona pierwotnego znaczenia jako miejsce spotkań Wschodu i Zachodu w sensie kulturowo-społecznym oraz katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu w aspekcie konfesyjnym. ChKP formalnie nie ogłosiła zakończenia działalności, a faktycznie zaprzestała swojej pracy w roku 1994.

Podstawy teoretyczne irenologii zostały opublikowane w roku 1965, w pracy Witolda Benedyktowicza *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie*. Doktrynę, sformułowaną zatem przed Praską Wiosną i jej następstwami, można traktować jako autentyczną próbę stworzenia uniwersalistycznego ruchu pokojowego proveniencji chrześcijańskiej. Benedyktowicz przyjął za punkt wyjścia budowy podstaw teologicznych irenologii, egzegezę biblijną. Zauważa, że mamy do czynienia z procesem, który można określić jako przewycięzanie wojny pokojem, tak jak kosmos przewycięża chaos. W akcie stwarzania/stawania się – na drodze przymierza z Bogiem – przeznaczeniem świata jest pokój. (Benedyktowicz 1991: 209). Centralnym pojęciem starotestamentowym w omawianej problematyce jest hebrajskie słowo *shalom*. „W najszerszym i najpowszechniejszym sensie słowo ‘pokój’ było używane w życiu społeczeństwa starotestamentowego na oznaczenie dobrobytu, powodzenia i szczęścia [...] ‘pokój’ w Starym Testamencie jest stałym określeniem wszelkiego dobra, jakiego Bóg udziela ludziom” (Benedyktowicz 1965: 44). Z pojęciem pokoju łączy się pojęcie sprawiedliwości i prawdy. Dążenie do pokoju jest dążeniem do sprawiedliwości. Pełnię człowieczeństwa, osiąga się zatem w zdrowiu, dobrobycie i pokoju.

W Nowym Testamencie określeniu pokoju służy greckie słowo *eirene* jako przeciwieństwo pojęcia *akatastasia* – nieporządku. Jest zatem pokój naturalnym stanem rzeczy, którego naruszenie stoi w sprzeczności z wolą Bożą. Każda walka z pokojem jest przeciwstawieniem się Bogu i negacją Jego egzystencji. Ponadto, Benedyktowicz podkreśla pojęcie *kattalage*, które oznacza zmianę, przemianę, pojednanie. To właśnie przemiana wobec „innego” jest warunkiem właściwych relacji z drugim człowiekiem – pojednania. Pokój zatem nie jest moim jednostkowym oczekiwaniem „życia w spokoju” – staje się relacją (Benedyktowicz 1965: 49–50).

Poza egzegetyką z jej pojęciami *shalom* i *eirene* Benedyktowicz w metodologii chrześcijańskiej nauki o pokoju wyróżniał: historyczną interpretację egzystencjalną z jej kluczowym zagadnieniem decyzji jako aktu wyboru własnej egzystencji

¹⁴ Interwencja wojsk Układu Warszawskiego w marcu 1968 roku w Czechosłowacji.

poznającego podmiotu (za Rudolfem Bultmannem); metodę korelacji – wyjaśnianie treści wiary chrześcijańskiej przez egzystencjalne stawianie pytań i formułowanie teologicznej odpowiedzi (za Paulem Tillichem); ogólną metodę systematyczną – posługiwanie się rozumem w przestrzeni teologicznej, uznawanie zależności metodycznej od logiki formalnej; oraz metodę dialektyczną – tok myślenia lub rzeczywistości przebiegający poprzez swoisty paradoks „tak” i „nie” (za Karlem Barthem). Zatem, według powyższych wskazań metodologicznych, irenologia jest częścią teologii systematycznej, czyli teologicznym usystematyzowaniem myśli i świadectwa o pokoju, która czerpie materiał do refleksji z antropologii, socjologii, politologii, ekonomii, psychologii i in. nauk szczegółowych (Benedyktowicz 1965: 27–28).

Podstawą rozważań o pokoju jest aksjomatyka, czyli zespół twierdzeń wypracowanych przez Chrześcijańską Konferencję Pokojową. Benedyktowicz wskazuje na najważniejsze jej problemy. Współczesne konflikty należy rozpatrywać w kontekście możliwości użycia broni masowej zagłady, co likwiduje w tej perspektywie pojęcie wojny sprawiedliwej; ludzkie poczucie winy implikuje pokutę realizowaną w formie działań na rzecz pokoju. „Wojna jest grzechem; chrześcijańska działalność pokojowa wyrasta z pokuty” (Benedyktowicz 1965: 23, 25).

Pokój jest wartością pozytywną, jest sposobnością do likwidowania takich okoliczności, które prowadzą do wojny; poza aspektem teologicznym irenologia podkreśla humanistyczne wartości pokoju. „Pokój nie jest tylko nieobecnością wojny; czynienie pokoju jest czymś więcej niż zapobieganiem wojnie; pokój jest wartością konkretną o charakterze humanistycznym” (Benedyktowicz 1965: 23, 24). Podkreślony zostaje chrystocentryczny aspekt teologii; zbawcze działanie Chrystusa przywraca stan równowagi, czyni życie w pokoju normą; człowiek napotyka Boga w przestrzeni wiary – głoszonej mu Ewangelii, która jest zwiastowaniem pokoju. „Dla chrześcijanina pokojem jest Chrystus; pokój jest konsekwencją pokoju z Bogiem; pokój jest stanem normalności – darem Boga; czynienie pokoju jest decyzją wiary” (Benedyktowicz 1965: 23–26).

Akt pojednania z Bogiem jest równocześnie pojednaniem z człowiekiem, kończy spory w wymiarze indywidualnym i grupowym (społeczeństwa, narody). Niezbędna jest jedność rodzaju ludzkiego – usunięcie istniejących barier wewnątrzspołecznych, człowiek odpowiada przed Bogiem za bliźnich – sprawa pokoju staje się przedmiotem odpowiedzialności chrześcijańskiej. „Pokój jest antynomią przyjaźni między ludźmi; nie ma pokoju bez jedności rodzaju ludzkiego; czynienie pokoju jest nieodłączne od zasady odpowiedzialności” (Benedyktowicz 1965: 24, 25). Praktycznym aspektem realizacji wyżej wymienionych przesłanek teoretycznych irenologii jest działalność Kościołów. Społeczność wierzących – Kościół – jest osadzony w rzeczywistości ludzkiej, dlatego cechuje go, poza uczestnictwem w negatywnej stronie egzystencji, chorobach, lękach i grzechach, także solidarna obecność w budowaniu pozytywnej jej strony. Co dla chrześcijanina oznacza obecność Chrystusa i jego naśladowanie.

Dodać należy, że w latach po II wojnie światowej, w sytuacji militarnego i politycznego podziału żelazną kurtyną na linii Wschód–Zachód, Benedyktowicz rolę

Kościół, jako pozytywnego aspektu działań na rzecz pokoju, widział nie tylko w społeczeństwach zachodnich, ale – co jest cechą wyróżniającą irenologię – dostrzegał możliwość autentycznego zaangażowania w społeczeństwach państw dawnego obozu socjalistycznego, kierujących się ideologią marksistowską¹⁵. Proponował, zamiast konfrontacyjnego charakteru, współpracę z władzami tych państw w zakresie utrzymania i zabezpieczenia pokoju, co jednoznacznie wiązał z możliwą do realizacji sprawiedliwością społeczną.

W kwestiach kontaktów międzykościelnych Benedyktowicz nie widzi innego rozwiązania sytuacji, jak tylko współpraca ekumeniczna. Realizowanie zadań w zakresie pokoju jest wspólną troską o charakterze ponadkonfesyjnym. Działalność ekumeniczna ma stać się wyraźnym sygnałem pojednania dla chrześcijan i świata. Wspomnieć warto, że – jak było to opisane wyżej – Chrześcijańska Konferencja Pokojowa miała ambicje zwołania ogólnokościelnego zgromadzenia, pojmowanego jako powszechny sobór, w obronie pokoju.

Wyrazem konkretyzacji poglądów Benedyktowicza jest stwierdzenie, że

irenologia chrześcijańska jest z jednej strony ponownym przemyśleniem podstawowych prawd chrześcijańskich w kontekście problemu wojny i pokoju, a z drugiej – jest aplikacją zasad chrześcijańskich do konkretnych problemów politycznych, społecznych, gospodarczych, kulturowych, technicznych, militarnych itd. (Benedyktowicz 1965: 133).

Podsumowanie

Propozycje irenizmu we *Fraterna et Modesta...* Bythnera powstały w odpowiedzi na aktualne przemiany w Europie i były próbą ich rozwiązania bazującą na wcześniejszych działaniach praktycznych, jak zgoda międzykonfesyjna polskich luteranów, kalwinistów i braci czeskich. Podobnie irenologia Benedyktowicza proponowała rozwiązania poparte głęboką refleksją teologiczną oraz doświadczeniami społeczeństw usiłujących budować systemy sprawiedliwości społecznej. Irenizm i irenologia sprzeciwiały się, przy rozumieniu całej złożoności problematyki wyznaniowej czy społecznej, używaniu argumentu siły. Były oryginalnymi, autorskimi projektami proponującymi światu rozwiązania w oparciu o teologię i etykę chrześcijańską.

O sile i swoistej popularności irenizmu polskiego zadecydowało jego praktykowanie. Irenizm Bartłomieja Bythnera Starszego był opisem możliwości polskiej praktyki społecznej na gruncie wyznaniowym. Irenologia była jedyną spójną doktryną wygenerowaną przez polskiego teologa ewangelickiego w ubiegłym wieku, ale jej słabością był charakter czysto postulatyczny – chrześcijańska doktryna pokojowa Witolda Benedyktowicza nie znalazła nigdy przestrzeni do jej praktykowania – była tylko propozycją polskiej ewangelickiej myśli teologicznej.

¹⁵ Istnieje bogata literatura poszerzająca ten aspekt: Kłaczko, Rozynkowski 2012; Michalak 2014; Semczyszyn, Syrnyk 2014; Tondera 2016.

Bibliografia

- Bartel O. (1966). Bartłomiej Bythner starszy i jego „Braterskie napomnienie”. *Jednota*, nr 11.
- Benedyktowicz W. (1991). *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*. Warszawa: ChAT.
- Benedyktowicz W. (1965). *Próba irenologii chrześcijańskiej. Doświadczenia praskie*. Warszawa: Wydawnictwo „Jednota”.
- Brock P. (1972). *Pacifism in Europe to 1914*. New Jersey: Princeton University Press.
- Karski K. (red.). (1987). *Chrześcijanie w służbie pokoju: 30 lat działalności Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej*. Warszawa: Novum.
- Kłaczek J., Rozynkowski W. (red.). (2012). *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kukułka J. (red.). (1987). *Leksykon pokoju*. Warszawa: KAW.
- Michalak R. (2014). *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Modzelewski W. (2000). *Pacyfizm. Wzory i naśladowcy*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Pawelec M. (2008). *Bartłomiej Bythner starszy*. Warszawa: Semper.
- Semczyszyn M., Syrnyk J. (red.). (2014). *Między ideologią a socjotechniką. Kwestie mniejszości narodowych w działalności władz komunistycznych – doświadczenia polskie i środkowoeuropejskie*. Warszawa–Szczecin–Wrocław: IPN.
- Sipayło M. (oprac.). (1983). *Akta synodów różnowierczych*. T. III: *Małopolska 1571–1632*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sprawozdanie I Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej (1958)*. (1987). W: K. Karski (red.), *Chrześcijanie w służbie pokoju: 30 lat działalności Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej*. Warszawa: Novum, s. 43–210.
- Statut Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej*. (1987). W: K. Karski (red.), *Chrześcijanie w służbie pokoju: 30 lat działalności Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej*. Warszawa: Novum, s. 218–232.
- Szturc J. (1998). *Ewangelicy w Polsce: słownik biograficzny XVI–XX wieku*. Bielsko-Biała: Augustana.
- Tondera B. (2013). Irenergologia – chrześcijańska nauka o pokoju. Próba określenia kierunków badań z perspektywy protestanckiej. *Państwo i Społeczeństwo*, nr 4, s. 96–104.
- Tondera B. (2016). *Metodyzm w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*. W: D. Litwin-Lewandowska, K. Bałękowski (red.), *„Polska Ludowa” 1944–1989 – wybrane problemy historii politycznej i społecznej*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe „Tygiel”, s. 211–226.
- Węgiński W. (2007). *Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego*. M. Pawelec (oprac.). Kraków: PEA.
- Zięba R. (red.). (2008). *Bezpieczeństwo międzynarodowe po zimnej wojnie*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Ziętek W. (2006). *Koncepcje ustroju państwa Andrzeja Frycza Modrzewskiego*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.

**Irenicism – Irenology. Bartholomew Bythner the Older (1559?–1629)
and Witold Benedyktowicz (1921–1997) – Two Protestant Looks on the Issue of Peace**

Abstract

In the history of Poland, two novel phenomena regarding the issue of peace have occurred. In the seventeenth century, a peace movement called Irenicism was created due to the interdenominational co-operation of Polish Protestants. Bartłomiej Bythner Elder wrote a dissertation – a theoretical study referring to this process – covering the subject of peace, which inspired the search for similar solutions in Europe. In the twentieth century, based on the *Christian Peace Conference* in Czechoslovakia, Witold Benedyktowicz elaborated a monograph proposing a theological Christian view on the world peace, and relating to social justice – irenology. Both proposals are the original contribution of Polish evangelical writers to the world Protestant theology. The article is an attempt at presenting the two peaceful stances – Irenicism and irenology.

Key words: peace, renicism, irenology, ecumenism, Protestantism

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 70–86

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.5

Antoni Szwed

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Oliver Cromwell – purytanin doskonały?

Streszczenie

W latach 40. i 50. XVII wieku w polityce angielskiej istotną rolę odegrał purytanin Oliver Cromwell. Kim był? Wyznaniowym liberałem opowiadającym się za tolerancją czy niebezpiecznym religijnym fanatykiem? Przywódcą purytańskiej większości parlamentarnej, wybitnym politykiem czy bezwzględny dyktatorem, okrutnie rozprawiającym się z przeciwnikami politycznymi i religijnymi? Dlaczego forsowany przez niego purytański model państwa został odrzucony przez większość społeczeństwa angielskiego zaraz po jego śmierci? Jakie motywy społeczne, polityczne i religijne skłoniły Cromwella do usprawiedliwiania popełnianych zbrodni podczas ekspedycji wojskowej w Irlandii w latach 1649–1651? W jaki sposób specyficzny typ religijności Cromwella, wykraczający poza powszechnie przyjęty w środowisku purytańskim kalwinizm, wpływał na jego kluczowe decyzje polityczne? Jak godził swoją nieskrywaną żarliwość religijną (wspólne odmawianie modlitw, śpiewanie psalmów wraz z żołnierzami, głoszenie im pastorskich kazań) z podsycaniem nienawiści do przeciwników politycznych, z którymi się krwawo rozprawiał na polach bitwy? Czy Oliver Cromwell był negatywnym przykładem religijnego entuzjasty, tak bardzo zwalczanym w Anglii w II połowie XVII wieku i w całym wieku XVIII? Czy w swoim zapale religijnym był kimś wyjątkowym, czy też zachowywał się tak, jak przeciętny dobry purytanin w tamtych czasach? Na te pytania staramy się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: Oliver Cromwell, purytanizm, Kościół Anglii, Anglia XVII wieku, erastianizm (cuius regio eius religio), prześladowania religijne, dyktatura

W roku 1997 Labour Party wygrała wybory w Wielkiej Brytanii. Zaraz potem przybył do Londynu z kurtuazyjną wizytą irlandzki premier Bertie Ahern. Został również zaproszony na rozmowy przez nowego ministra spraw zagranicznych Robina Cooka. Gdy Ahern wszedł do gabinetu Cooka i zobaczył wiszący na ścianie portret Olivera Cromwella, natychmiast się wycofał, zapowiadając, że nie będzie rozmów, dopóki ten obraz nie zniknie ze ściany. Robin Cook spełnił życzenie gościa i rozmowy się odbyły. Wydarzenie to skomentowano tak, że reakcja była podobna do tej, jakby przybył premier Izraela i zobaczył na ścianie wizerunek Eichmanna (Siochrú 2008: 1–3). Ta kontrowersyjna postać z XVII wieku do dziś dzieli Irlandczyków

i Anglików. W samej Anglii Cromwell też miał i ma nadal zarówno zwolenników, jak i zaciekłych wrogów¹.

Kim był przywódca stronnictwa purytańskiego, twórca tzw. *armii nowego wzoru* (*New Model Army*), pogromca króla Karola I, późniejszy dyktator Oliver Cromwell (1599–1658)? Czy można go nazwać wzorcowym purytaninem, czy może jego zaprzeczeniem? Czy Cromwell był wyznaniowym liberałem, jednym z pierwszych przywódców angielskich, wprowadzających tolerancję religijną, czy może groźnym polityczno-religijnym fanatykiem? Dlaczego jego model purytanizmu odrzuciła większość społeczeństwa angielskiego zaraz po jego śmierci? Dlaczego do dziś w samej Wielkiej Brytanii Cromwell ma zarówno gorliwych obrońców jak i zagorzałych wrogów? Był on postacią, która skupiła w sobie jak w soczewce te cechy polityka, męża stanu, dowódcy armii i gorliwego protestanta, w której wyraźnie objawiły się skutki podporządkowania religii bieżącej polityce państwa. Związki te można prześledzić całkiem dobrze dzięki wielu zachowanym listom, mowom i innym wypowiedziom Cromwella, wydanym najpierw w trzech tomach przez Thomasa Carlyle'a (Carlyle 1904), później w czterech tomach przez Corteza Wilbura Abbotta (Abbott 1937–1939). Chcemy z tych źródeł skorzystać na tyle, by wyraziście scharakteryzować postać Cromwella na szerszym tle społecznym, religijnym i politycznym epoki.

Kim był Oliver Cromwell?

Urodził się w Huntingdon 25 kwietnia 1599 roku. Był jednym z dziesięciorga dzieci Roberta i Elżbiety Cromwellów, którzy należeli do najbogatszych rodzin we wschodniej Anglii. W latach 1610–1616 młody Oliver uczęszczał do szkoły średniej (*grammar school*), później rozpoczął naukę w Sidney Sussex College w Cambridge. Jednak po śmierci ojca w roku 1620 przerwał studia i wrócił do Huntingdon, gdzie w wieku 21 lat ożenił się z Elżbietą Bouchier. Miał z nią siedmioro dzieci. Około roku 1630, czyli w wieku 30 lat, Oliver doświadczył głębokiego nawrócenia. Później będzie wspominał, że nastąpiło ono po uprzednim „grzesznym życiu”, w którym „kochał ciemności”, „nienawidził światła” i „nienawidził pobożności”. Podobnie jak wcześniej inny wielki purytanin William Perkins (1558–1602), Cromwell był przekonany, że to „Bóg go uratował”, udzielając mu „łaski” nawrócenia. Odtąd wierzył, że Bóg go wybrał do realizacji „pewnego szczególnego celu” (Gaunt 2004: 29). Tym celem, jak sobie później uświadomił, miała być dalsza reformacja Kościoła Anglii i reformacja narodu. Tu oczywiście Cromwell nie był wyjątkiem. Od czasów królowej Elżbiety I purytanie, dochodząc do coraz większego znaczenia politycznego, nalegali na dokończenie reformy angielskiego Kościoła, który ich zdaniem zatrzymał się w połowie drogi między rzymskim katolicyzmem i kalwinizmem. Purytanie byli gorliwie wierzącymi chrześcijanami. W zdecydowanej większości rekrutowali

¹ Gdy pod koniec XIX w. liberalny premier lord Rosebery chciał wznieść pomnik Cromwella obok Pałacu Westminsterskiego, powstała silna polityczna opozycja. Pomnik stanął dopiero w 1899 r. sfinansowany w większości przez tegoż premiera i odsłonięty bez rozgłosu. W roku 1930 król Jerzy V odmówił nadania okrętowi wojennemu miana „Cromwell”, zaś w 1960 Elżbieta II zawetowała plany wydania zestawu znaczków z podobizną Cromwella.

się z aktywnych kalwinistów, choć zdarzali się pośród nich także niekalwiniści. Tym pierwszym chodziło o ostateczne zerwanie z „powierzchnowymi i przesądnymi” praktykami katolickimi oraz stworzenie Kościoła „prostszego i bardziej czystego”. Napięcie sukcesywnie wzrastało od II połowy XVI wieku do I połowy XVII wieku, osiągając apogeum za króla Jakuba I (1603–1625) i jego syna Karola I (1625–1649). Z jednej strony ci królowie, pozostając w Kościele anglikańskim, okazywali coraz więcej sympatii dla katolickiego modelu Kościoła, z drugiej strony purytanie zdobywający coraz większe wpływy w angielskim parlamencie dążyli do wprowadzenia nowych porządków na wzór kalwińskiego Kościoła w Genewie. Część kalwinistów, która pozostała w Kościele Anglii, chciała go zmieniać od wewnątrz, część uznała, że tego nie da się w taki sposób osiągnąć, i z tego powodu z niego wystąpiła. Byli to radykalni purytanie (independenci, niezależni, nonkonformiści, często zwani odszczępieńcami (*dissenters*)), do których należał również Oliver Cromwell.

Na czym polegała religijna niezależność radykalnych purytanów? Wychodząc z Kościoła Anglii, domagali się gruntownych zmian. W sferze doktryny: wyłącznego oparcia się na Piśmie Świętym i wyrugowania resztek tradycji katolickich, wprowadzenia czystego kalwinizmu w wydaniu Kalwina i jego ortodoksyjnych kontynuatorów; w sferze organizacji życia kościelnego: likwidacji synodów, zniesienia biskupów i prałatów, usunięcia pozostałych ceremonii z dawnego obrządku oraz rezygnacji z katolickich szat liturgicznych (np. ornatów, komży). Kolejni monarchowie angielscy (Elżbieta I [1558–1603], Jakub I, Karol I) nie chcieli się zgodzić na likwidację hierarchii kościelnej, zrezygnować z uroczystych nabożeństw, bogatych szat liturgicznych i kościelnego przepychu. Z tego powodu radykalni purytanie stworzyli nowy ruch. Jego założyciele byli przekonani, że Kościół Chrystusa to nie cała populacja ochrzczonych, żyjąca w dotychczasowych parafiach. Nie wszystkie bowiem parafie stanowiły części Królestwa Bożego, lecz te nieliczne, wybrane, duchowo najwartościowsze, które tworzyli ludzie „święci”. Stąd nic dziwnego, że w krótkim czasie musieli się narazić na prześladowania, które bywały dosyć okrutne już za rządów Elżbiety I². Królowa zakazała gromadzenia się niezależnych purytanów w prywatnych domach, w których zbierali się na modlitwy, na wspólne czytanie Pisma Świętego i śpiewanie psalmów. Te kilkunastoosobowe spotkania religijne były nazywane *konwentyklami*. Sami radykalni purytanie uważali je za „zgromadzenia świętych”, czyli tzw. „czysty Kościół” (Lloyd-Jones 1987: 256–258) Członkowie tych zgromadzeń bardziej stawiali na religijną żarliwość niż na wiedzę dogmatyczną³, choć pośród nich nigdy nie brakowało uczonych

² Już w roku 1583 wyszedł dekret królewski Elżbiety I nakazujący zniszczenie wszystkich „wywrotowych” książek. Ich najaktywniejszych dystrybutorów skazano na karę śmierci. Jeszcze w roku 1583 w mieście Bury Saint Edmunds zostali powieszani John Copping i Elias Thacker, zaś w mieście Thetford William Denys.

³ Oczywiście, sytuacja była bardziej skomplikowana. Żarliwością religijną charakteryzowali się zarówno nieuczni purytanie, jak i najbardziej wykształceni teologowie purytańscy. U tych ostatnich duch wiary wyprzedzał teologicznego systematyka. Widać to doskonale u takich ludzi jak Ames czy Perkins. Później jednak, zwłaszcza za czasów Restauracji i pod koniec XVII wieku, pojawili się filozofowie (platonicy z Cambridge) i tzw. swobodni teologowie, dla których chrześcijaństwo w coraz mniejszym stopniu było wewnętrznym życiem

teologów. Swoją wiarę traktowali niesłychanie poważnie. Wielu z nich przeżywało w swoim życiu religię jako wewnętrzny dramat, jako przenikliwy dialog drżącego człowieka z suwerennym Bogiem, który odbywał się w sumieniu (Léonard 1971: 392). Rygorystycznego purytanina obowiązywało skrupulatne badanie sumienia w każdej sytuacji życia, co niewątpliwie sprzyjało nabywaniu cnoty uczciwości wobec ludzi i moralno-religijnej przejrzystości względem Boga. Pobożny purytanin wszelkie wątpliwości sumienia rozwiązywał odnosząc się do konkretnych cytatów Pisma Świętego. Nie polegał wyłącznie na własnym sądzie sumienia jako ostatecznym kryterium poznania moralnego i religijnego, lecz sąd ten konfrontował ze stosownymi cytatami z Pisma Świętego.

Ponieważ większość z nich nie była aż tak bardzo czytana w Piśmie, korzystała z podręczników teologicznej kazuistyki moralnej, gdzie szczegółowo opisywano wszystkie przypadki sumienia, odnosząc je do odpowiednich cytatów Pisma. Wśród takich popularnych podręczników było dzieło jednego z największych teologów kalwińskich Williama Amesa (1576–1633), pt. *De conscientia et eius iure vel casibus* (Ames 1630). Autor przekonywał, że sumienie to sąd ludzki o sobie samym, podporządkowany sądowi boskiemu. Ten zaś jako Słowo Boże jest obecny w Piśmie Świętym, zatem wszystkie działania przypisywane sumieniu muszą być z nim zgodne. Dlatego we wspomnianym dziele bardzo szczegółowo rozważał sumienie od różnych stron. Pisał o: sumieniu błędzącym, sumieniu domniemanym i wątpiącym, potakującym, sumieniu skrupulatnym, o sumieniu dobrym i złym (o różnych stopniach jego złośliwości), sumieniu słabym i mocnym; rozważał problem przypominania sobie o poprzednich sądach sumienia itd. Zauważał również, że sumienie złe może wynikać z gnuśności (lenistwa), z zepsucia, z nadmiaru namiętności i z rozpacz. W tym duchu był wychowywany Oliver Cromwell, który choć odczuwał w sobie powołanie kaznodziei, nie został duchownym. Został żołnierzem i politykiem, którego nigdy nie opuściła religijna pasja.

W latach 1642–1649 Anglię ogarnęła wojna domowa. Naprzeciw armii Karola I stanęła zorganizowana przez purytanów armia parlamentarna, w której z każdym rokiem Oliver Cromwell odgrywał coraz większą rolę. Zorganizował *armię nowego wzoru*, opartą na nowej taktyce walki. Wraz z nią odniósł szereg miażdżących zwycięstw nad wojskami królewskimi. Cromwell nie był, przynajmniej na początku, jedynym dowódcą armii parlamentarnej, ale to jego oddziały, znakomicie przez niego dowodzone, walnie przyczyniły się do zwycięstwa pod Marston Moor (14 czerwca 1644), pod Naseby (14 lipca 1645) i pod Langport (lipiec 1645). Szczyt militarnych osiągnięć przypada na lata 1647–1649, kiedy to purytańscy independenci ostatecznie pokonują wojska Karola I, króla wtrącają do więzienia, a później stawiają przed parlamentem i Trybunałem Sprawiedliwości, który skazuje króla na śmierć. Wyrok zostaje wykonany 30 stycznia 1649 roku.

Po śmierci Karola I Cromwell stał się jedną z najważniejszych osób publicznych w Anglii. Był nie tylko dowódcą armii, ale także ważnym politykiem w parlamencie. W maju 1649 roku, zgodnie z decyzją parlamentu objął dowództwo nad wojskową

religijnym, coraz bardziej filozoficzną teologią, zawartą w systemach twierdzeń, zasad i aksjomatów. Stawali się w rosnącym stopniu chrześcijańskimi teoretykami.

ekspedycją do Irlandii, celem stłumienia katolickiej i królewskiej opozycji oraz przywrócenia kolonialnej władzy angielskiej (Ashley 1962: 234)⁴. Istniał po temu dosyć ważny powód. Kilka lat wcześniej, jesienią 1641 roku w Ulsterze wybuchło powstanie katolickich Irlandczyków przeciw protestanckiej władzy Anglików oraz prowadzonej przez nią polityce zasiedlania angielskimi protestantami północnej Irlandii. Już w roku 1641 Cromwell opowiedział się w parlamencie za zdecydowanym stłumieniem buntu Irlandczyków (Gaunt 2004: 32). Okazja do odwetu nastąpiła dopiero w roku 1649, kiedy to 14 sierpnia tegoż roku na czele dwunastotysięcznej armii Cromwell przybił do brzegu Wyspy nieopodal Dublinia. Cała ekspedycja trwała nieco ponad dziewięć miesięcy, ale pacyfikację Irlandii faktycznie przedłużono do roku 1653. Dokonywały jej władze okupacyjne zainstalowane w Dublinie przez Cromwella. Zarówno w pierwszym jak i w drugim etapie miała ona, nawet jak na standardy XVII-wiecznej Europy, niezwykle okrutny przebieg. Z rozkazu Cromwella armia angielska po zdobyciu dwóch miast: Droghedy i Wexfortu wycięła w pień nie tylko czynnych obrońców, ale wszystkich mieszkańców, łącznie z kobietami i dziećmi. W Droghedzie straciło życie 3,5 tys., w Wexfort 2 tys. ludzi. Okrucieństwo tych czynów było tak wielkie, że główny kapelan armii Cromwella, wybitny purytański teolog i kaznodzieja John Owen (1616–1683), wstrząśnięty tym, co widział w Irlandii, po powrocie do Londynu usilnie prosił posłów w parlamencie o okazanie Irlandczykom miłosierdzia (Beeke, Randall 2006: 362).

Okupacyjne władze angielskie w Dublinie najpierw rozprawiły się z przywódcą buntu z lat 1641–1642, którym był Phelim O'Neill (1603–1653). Skazano go na śmierć. Wyrok wykonano przez poćwiartowanie, zaś części ciała skazanego wbito na pal i wystawiono na widok publiczny w kilku irlandzkich miastach (m.in. w Dublinie i w Droghedzie). W rozmowie z Edmundem Ludlowem Cromwell określił Irlandię jako „czysty papier”, który w następstwie zwycięstwa *armii nowego wzoru* należało przemodelować w interesie Anglii. Angielski parlament, w którym stronnictwo Cromwella miało większość, uchwalił w sierpniu 1652 roku *Act of Settlement*. Szczegółowo określono w nim los Irlandczyków. Ustawa ta obiecywała pokojowo dotąd żyjącym mieszkańcom wyspy miłosierdzie i przebaczenie, pod warunkiem że wykażą się posłuszeństwem wobec władz okupacyjnych. Reszta obywateli miała zostać przykładnie ukarana. Byli to ci, którzy uczestniczyli w czynnym oporze, lub ci, których Cromwell i wyżsi oficerowie angielskiej armii podejrzewali o organizowanie oporu. Do tych ostatnich zaliczono irlandzkie duchowieństwo katolickie. W latach 1643–1653 dokonano egzekucji trzech biskupów, powszechnie zabijano księży, niezależnie od tego, czy pochwycono ich z bronią w rękę, czy nie. Zarzucano im, że „aranżowali, doradzali, wspierali, przyzwalali, towarzyszyli i podżegali” rodaków do buntu i wojny w Irlandii. Z tego okresu przechowywana jest w Watykanie lista 119 duchownych-męczenników, oczekujących na beatyfikację. Ocenia się, że to zaledwie niewielka część wszystkich zamordowanych księży katolickich. Tych, których nie wymordowano, wyłapywano i osadzano w więzieniach, bądź nakazywano

⁴ Oliver Cromwell kontynuował politykę kolonizacji Irlandii, zainicjowaną wcześniej przez Elżbietę I i Jakuba I. Monarchowie angielscy osiedlali swoich protestanckich poddanych w Północnej Irlandii (Ulsterze), co później skutecznie popsuło stosunki angielsko-irlandzkie na całe stulecia, aż do XX wieku.

opuszczenie wyspy w ciągu dwudziestu dni. W styczniu 1653 władze okupacyjne w Dublinie wprowadziły wysokie kary dla tych, którzy próbowaliby duchownych ukrywać, i przeciwnie, oferowały pięć funtów nagrody każdemu, kto dostarczał informacji o nielegalnie ukrywanym duchownym.

Inną grupę zlikwidowaną przez angielskich najeźdźców stanowiły setki właścicieli ziemskich, arystokracji, wyższych oficerów irlandzkich oraz zwykłych żołnierzy skazanych na śmierć. Pośród nich byli również angielscy zwolennicy króla Karola I, którzy zamieszkiwali Irlandię. Innych „wrogów” armii Cromwella potraktowano z pozoru łagodniej, co zresztą wynikało z parlamentarnego *Act of Settlement*. Tych, których nie skazano na śmierć, skazano na banicję. Najpierw zabrano właścicielom ziemskim majątki, po czym przeniesiono ich w inne okolice, przyznając im jedną trzecią dotychczasowego majątku. Konfiskata majątków była prowadzona w bardzo szerokim zakresie. W niektórych hrabstwach przekraczała ona 70% wszystkich z nich.

Około czterdziestu tysięcy żołnierzy irlandzkich uciekło przed represjami na Kontynent, zasilając armie: Hiszpanii, Francji i Flandrii. Ci Irlandczycy, pozbawieni majątku, którzy nie zdołali uciec, zasilając szeregi głodnych, bezdomnych, waleśających się ludzi, byli wyłapywani i wywożeni handlowymi statkami na Wyspy Karaibskie. Tam kierowano ich do ciężkich prac na plantacjach cukru. Irlandzki historyk Micheál Ó. Siochrú szacuje, że do niewolniczej pracy trafiło tam w ciągu dziesięciu lat przynajmniej dwanaście tysięcy ludzi. Do kolonii wywożono także tych, których wcześniej przetrzymywano w więzieniach (Siochrú 2008: 221–236).

W roku 1650 Oliver Cromwell wrócił do Anglii w celu przygotowania kampanii przeciw Szkotom. Ci bowiem zaczęli organizować opór przeciw Anglikom, popierając najstarszego syna Karola I (późniejszego Karola II [1630–1685]), który zamierzał odzyskać tron w Londynie dla Stuartów. Szkoci mieli również nadzieję na umocnienie się prezbiterianów w Kościele Anglii i osłabienie independentów. Teraz, zgodnie z decyzją Parlamentu Kadłubowego z dnia 28 czerwca 1650 roku, wyprawie miał przewodzić Oliver Cromwell jako Lord Generał i Głównodowodzący. W lipcu 1650 roku nastąpił wymarsz szesnastotysięcznej armii do Szkocji. Kampania trwała do sierpnia 1651 roku, Cromwell zaatakował przeciwnika pod Dunbar (3 września 1650), odnosząc kolejne miażdżące zwycięstwo nad liczniejszym wojskiem szkockich prezbiterianów.

Lord Protektor Oliver Cromwell zmarł 3 września 1658 roku. W ostatnich latach życia ten skrajny purytanin dbał o to, aby sprawy religii i moralności chrześcijańskiej były w całości sprawami państwa. Uznawał, że państwo może interweniować wszędzie tam, gdzie zagrożone jest wyznanie kalwińskie i gdzie odradza się rzymski katolicyzm (papizm). Rządził za pośrednictwem Rady Stanu, którą tworzył wraz osiemnastoma dowódcami armii, nadzorującymi poszczególne hrabstwa. Za jego rządów Kościół Anglii jako instytucja niemal całkowicie zatracił swoją odrębność (Lloyd-Jones 1987: 61–63), zaś społeczeństwo angielskie zostało poddane ścisłemu nadzorowi moralnemu. Stąd nic dziwnego, że na wieść o śmierci Cromwella mieszkańcy Londynu wyszli na ulice, tańcząc z radości. Zwykli ludzie mieli po prostu dość tych „okropnych purytanów”, którzy „psuli życie” (Lloyd-Jones 1987: 66). Wyrazem tej dosyć powszechnej nienawiści do Cromwella, już za czasów Restauracji i rządów

Karola II było wydobyć jego zwłok pochowanych w Opactwie Westminsterskim. Odciętą głowę wbito na pal, a resztę szczątków publicznie powieszono. Aktu tego dokonano 30 stycznia 1661 roku w dwunastą rocznicę ścięcia Karola I.

Religijne motywacje czynów Cromwella

Łatwo zauważyć w licznych wypowiedziach, wydanych drukiem w XIX i XX wieku, że Oliver Cromwell w osobiwy sposób łączył uprawianie bieżącej polityki ze swoją religijnością. Związek ten musi budzić zdumienie nawet na tle XVII wieku, wieku wojen polityczno-religijnych w Zachodniej Europie. Nie zaskakuje to, że wszystkie sukcesy militarne przypisywał nie swoim zdolnościom i umiejętnościom wojskowym, nie wyćwiczeniu i dyscyplinie oddziałów, którymi dowodził, lecz widział w nich boskie błogosławieństwo. Gdyby tak było, Cromwell byłby zwykłym wierzącym chrześcijaninem, który nie polega tylko na sobie, lecz szuka pomocy poza sobą, w Bogu. Późniejszy Lord Protektor nie był jednak zwykłym chrześcijaninem. W liście do purytańskiego teologa Johna Cottona (1585–1652) pisał:

Jestem biednym, słabym stworzeniem, niewartym nazwy robaka; jednak przyjęty do służby Pana i Jego ludu. Faktycznie, mój przyjacielu, [mówiąc] między nami, nie znasz mnie, mojej słabości, moich nieuporządkowanych namiętności, mojej grzeszności i na każdy sposób niezdatności do mojej pracy. Jednak Pan, który pragnie litować się nad tym, nad którym chce, czyni to, co widzisz (Abbott 1937–1939, vol. II: 483)⁵.

To prawda, że każdy, kto poważnie traktuje swoje chrześcijaństwo, swoje życiowe sukcesy odnosi do Boga i nie przypisuje ich wyłącznie swoim staraniom. Ale u twórcy *armii nowego wzoru* chodziło o coś więcej. Był on bowiem przekonany, że został wybrany dla spełnienia szczególnej roli, jaką mu bezpośrednio powierzył Bóg. W swoich wypowiedziach Cromwell wielokrotnie dawał temu wyraz. Na posiedzeniu Generalnej Rady Armii w roku 1647 mówił wprost:

Jestem jednym z tych, których Bóg wyciągnął, by czekali na pewne nadzwyczajne przydzielenie zadań (*dispensation*), zgodnie z tymi obietnicami, które On dziś powziął o rzeczach, a które dokonają się w późniejszym czasie (Abbott 1937–1939, vol. I: 543).

Jaką więc misję mu zlecał Bóg? Cromwell był purytaninem. Purytanie (szczególnie independenci) byli wybranymi „ludźmi Boga”, „świętymi”, którzy prowadzą „świętą wojnę”. Po zwycięstwie pod Marston Moor Cromwell donosił w liście (5 lipca 1644) Walentynowi Woltonowi:

Prawdziwie Anglia i Kościół Boży mieli szczególne względy ze strony Boga, w tym wielkim danym nam zwycięstwie, tak, jak nigdy, od kiedy ta wojna się zaczęła. Miała wszelkie oznaki absolutnego zwycięstwa, otrzymanego przez błogosławieństwo Pana dla zasadniczo pobożnej partii [...] Bóg uczynił ich ścierniskiem dla naszych mieczy, natarliśmy na ich piechotę naszą kawalerią [...] Oddajmy chwałę, pełną chwałę Bogu” (Abbott 1937–1939, vol. I: 287).

⁵ Zamieszczone cytaty – przekład własny (A. Szwed).

Podobnie się wyrażał po wygranej bitwie pod Belton: „Podobało się Bogu, by nas faworyzować”, by dać „Jego słuździe i żołnierzom znakomite zwycięstwo” (Gaunt 2004: 42).

Znaczyło to, że w wojnie domowej Bóg był po stronie oddziałów Cromwella, nie po stronie wojsk Karola I. Po prostu chciał On unicestwienia króla rękami „pobożnej” partii. Ale nie chodziło tylko o pojedyncze zwycięstwo. Cromwell mówił o potrzebie budowania „Syjonu Świętego Izraela” i, jak się zdaje, wierzył, że „święci Anglii zostali wybrani po to, by zrealizować Boski cel na ziemi”, i że ten nowy Syjon miał powstać w Anglii, „nowym kraju obietnicy” (Drake 1966: 266).

W armii Cromwell był nie tylko dowódcą, ale także kaznodzieją. W chwilach wolnych od działań wojennych modlił się razem z oficerami i żołnierzami, wygłaszając do nich kazania⁶. Niekiedy przed podjęciem ważnej decyzji oddawał się wraz z oficerami modlitewnej kontemplacji. Tak było w roku 1647, gdy dyskutowano relacje między królem a parlamentem opanowanym w większości przez purytanów. Cromwell rano zarządził modlitwy, a dopiero po południu przystąpił do dyskusji w przekonaniu, że Duch Boży prawdziwie pokieruje dyskusją. Owoce modlitw Cromwell przedstawiał następująco:

Naprawdę słyszeliśmy wielu mówiących do nas: nie mogą nie myśleć, że w wielu tych rzeczach mówił do nas Bóg. Nie mogą nie myśleć, że w większości tego, co mówił, było coś z Boskiego prowadzenia nas, a jednak było wiele sprzeczności w tym, co było mówione. Ale z pewnością Bóg nie jest autorem sprzeczności. Sprzeczności nie są tak wielkie przy końcu drogi (Woodhouse 1938: 104).

Gdy w dyskusji pojawiły się różne stanowiska, niekiedy sprzeczne, Cromwell był przekonany, że sprzeczności te nie pochodziły od Boga. Co więcej, nie były one znaczące wobec tego, co otrzymali od Boga. W ogóle, jeśli istnieją różnice opinii między ludźmi, to dzieje się tak przez „złośliwość świata”. „Prawdziwym znakiem chrześcijanina jest wiara działająca przez miłość”. Cromwell zaklinał się na Boga, że „w każdym widzi jakiś element Chrystusa”; uważał, że istnieje obowiązek miłowania ludzi tak, by wszystkich tych ludzi „uczynić chrześcijanami” (Abbott 1937–1939, vol. II: 283).

Na czym polegała owa miłość skierowana do innych? Lub zakładając mniej: czy Cromwell był tolerancyjny wobec tych, którzy różnili się od niego wyznaniem i poglądami? Dziś niekiedy przypisuje się Cromwellowi tolerancję wobec inaczej wierzących, nawet jeśli w jego działaniach nie była ona zbyt widoczna. Gerald R. Cragg twierdzi, że „z przekonania Cromwell nie był skłonny do prześladowania, ale okoliczności pokrzyżowały jego usiłowania wprowadzenia rzeczywistej miary

⁶ Świadek Clement Walker opisywał Cromwella – dosyć ironicznie co prawda – gdy ten głosił kazanie w niedzielę po Wielkanocy: „Wreszcie Duch Pana wezwał Olivera Cromwella, który stojąc dobrą chwilę z podniesionymi oczyma, jakby w transie, i szyję przekrzywiając nieco w jedną stronę, jakby oczekiwał gołębia Mahometa, który zstąpi i poszepta mu do ucha; i wysyłając obficie jęki Ducha, spędził godzinę na modlitwie, a półtorej godziny na kazaniu... Mówi się teraz o nim, że udawał natchnienia; i że gdy wielka lub ciężka sprawa jest przedkładana, on zwykle odpoczywa przez kwadrans lub pół godziny, a następnie powraca i wygłasza wyrocznię Ducha” (Walker 1647–1651, vol. II: 153–154).

tolerancji. Nawet jego nieśmiałe eksperymenty nie przekonały współczesnych o korzyściach, które mogła przynieść większa wolność". Ale jednocześnie ten sam autor zaznacza, że Cromwell „był uważany za tyrana i jako taki był nienawidzony” (Cragg 1966: 191). Sam Cromwell tak opisywał swoje nastawienie do innych w liście skierowanym 12 września 1950 roku do Edwarda Dundasa:

Byłoby niesprawiedliwym i niemądrze zazdrosnym zaprzeczać wolności człowieka, którą ma z natury, przypuszczając, że jej nadużyje. Jeśli jej nadużyje, osądź. Jeśli ktoś mówi głupio, ścierp go z ochotą, ponieważ jesteś mądry; jeśli błędnie, prawda bardziej ujawni się poprzez twoje przekonywanie. Zatrzymaj ludzkie usta głośno wypowiadające słowa, którym nie da się zaprzeczyć; jeśli mówi bluźnierczo lub zakłócając pokój publiczny, niech cywilny sędzia go ukarze; jeśli prawdziwie, raduj się w prawdzie (Abbott 1937–1939, vol. II: 337–338).

Uznając wolność innych do własnego sądu, wskazywał, że powinna być ona ograniczona w dwóch przypadkach: bluźnierstwa i zakłócania pokoju publicznego. Jak na połowę XVII wieku było to stanowisko dosyć tolerancyjne. Przy czym trzeba dodać, że Cromwell pojmował tolerancję bardziej od strony pragmatycznej niż ideowej. Dopuszczał do głosu te sekty religijne, które w jego rozumieniu nie wzniewały politycznej anarchii. Za anarchistów uważał i z góry wykluczał: katolików, anglikanów i niekiedy prezbiterianów (np. szkockich). Jednak w armii nie pozwalał szykanować żadnego oficera ani prostego żołnierza ze względu na niekalwińskie wyznanie. Generalnie, dążył do zgody z prezbiterianami (poza przypadkiem wyprawy przeciw szkockim prezbiterianom w roku 1650), ale także z odległymi od purytanów anabaptystami i kwakrami. Tych ostatnich purytanie często prześladowali zarówno w Anglii jak i w Nowej Anglii. Ta jego pragmatyczna tolerancja miała zapobiegać niepotrzebnym konfliktom między żołnierzami należącymi do różnych sekt i utrzymywać w armii dyscyplinę na wymaganym poziomie. Dlatego wbrew parlamentowi wysuwał postulat wprowadzenia wolności religijnej dla wszystkich wspólnot i sekt protestanckich. Po zwycięstwie pod Naseby doradzał przewodniczącemu Izby Gmin, żeby wszystkich żołnierzy, którzy brali udział w zwycięskiej bitwie, obdarzyć wolnością religijną. Mówił:

Prezbiterianie, independenci, wszyscy tu mieli tego samego ducha wiary i modlitwy [...] Wszyscy, którzy wierzą, tworzą rzeczywistą jedność. Jest ona bardzo chwalebna, ponieważ jest wewnętrzna i duchowa, w ciele i w głowie. W zjednoczonej postaci, powszechnie zwanej jednolitością, każdy chrześcijanin – w imię pokoju, na ile sumienie pozwala – pragnie żyć bez przymusu w sprawach ducha, lecz używając światła rozumu (Gaunt 2004: 54).

Parlament tego postulatu nie przyjął.

Cromwell chciał mieć w swojej armii żołnierzy „dzielnych i pobożnych” bez względu na status społeczny i przynależność do takiej czy innej sekty protestanckiej. Dla wszystkich żołnierzy chciał być jednocześnie dowódcą i pastorem. Gdy 3 września 1650 roku jego szesnastotysięczna armia maszerowała do bitwy ze Szkotami pod Dunbar, żołnierze śpiewali psalmy i hymny, sam zaś zachęcał ich do boju wykrzykując: „teraz niech Bóg powstanie i niech rozproszy Jego wrogów”.

Po odniesionym zwycięstwie, w podzięcie Bogu, wszyscy śpiewali psalm 117. Sam Cromwell pisał: „To Pan uczynił i jest to cudowne w oczach naszych”. „Pan pokazał nam ogromną łaskę: kto może powiedzieć jak ona jest wielka”. „Jest to najwyższy znak łaski, który Bóg uczynił dla Anglii i Jego ludu, tę wojnę” (Gaunt 2004: 89)⁷.

Wyprawa przeciw prezbiteriańskim Szkotom i ich masakra pod Dunbar znacznie osłabiła purytańskiego ducha. John B. Marsden zwraca uwagę na rzecz paradoksalną. „Na polach Dunbar purytanie walczyli z purytanami. Independent zatapiał ostrze swojej stali w ciele prezbiterianina. Obie strony, kończąc swoje modlitwy, rzuciły się na siebie, mordując się wzajemnie. Przed bitwą Cromwell z płomienną twarzą oświadczył oficerom, że otrzymał wiadomość od Boga, który w odpowiedzi na ich modlitwy obiecał im zwycięstwo. Słowa te zostały przyjęte ze „strasznym entuzjazmem” (*dreadful enthusiasm*). Z drugiej strony Szkoci byli równie rozognieni, idąc do boju z hasłem Przymierza⁸, które było symbolem ich wiary i wierności. Kapelani szkoccy, modląc się, przeklinali Anglików jako nieprzyjaciół Boga. Obie walczące strony były przekonane, że to właśnie im Bóg sprzyja, a nie przeciwnikowi. W opinii Marsdena w bitwie pod Dunbar „purytanizm otrzymał ranę, która nigdy się nie zagoiła”. Wielu orzekło (w tym wyżsi duchowni anglikańscy), że religia purytańska to „skrzywienie i głupota” (*folly*), która na zewnątrz ukrywa „złe serca” tych ludzi. Purytanie obalili Kościół anglikański, ścięli króla, a teraz „pożerali samych siebie”. Trzeźwo myślący ludzie, którzy dotąd z nimi sympatyzowali, zaczęli niechętnie odnosić się już nie tylko do purytanizmu, ale do religii w ogóle (Marsden 1854: 337–339).

W istocie Cromwell jako główny polityk i przywódca większości parlamentarnej niezbyt przyczynił się do szerzenia wolności religijnej i politycznej. Istniejący w latach 1648–1653 Parlament Kadłubowy (*Rump Parliament*), którego kształt zależał bezpośrednio od woli Cromwella, miał zaledwie 90 deputowanych, podczas gdy za rządów Karola I angielski parlament liczył 490 deputowanych. Ta ogromna osobowa redukcja wynikała również z tego, że Cromwell wyraźnie wskazywał na ludzi „bojących się Boga”, oraz na „uczciwych, poważnych, wiernych i sumiennych”, co w praktyce dawało preferencje purytanom. To on i jego oficerowie – jak pisze George Drake – mieli monopol na prawdę religijną (Drake 1966: 261–263)⁹.

Co spowodowało, że Oliver Cromwell stał się tak okrutnym „katem Boga” (*God's Executioner*) podczas ekspedycji wojskowej do Irlandii? Po masakrze ludności dokonanej za jego przyzwoleniem i rozkazem w dwóch miastach irlandzkich, Droghedzie i Wexfort, usprawiedliwiał się pisząc: „Jestem przekonany, że jest to słuszny sąd

⁷ Na drugi dzień po bitwie Cromwell wysłał list do Williama Lenthalla, przewodniczącego Izby Gmin, w którym pisał: „Jeszcze nie jestem w stanie udzielić ci dokładnego objaśnienia wielkich rzeczy, których Pan dokonał dla tej Republiki (*Commonwealth*) i Jego ludu, a mimo to nie mam ochoty milczeć, lecz, zgodnie z moim obowiązkiem, powinienem ci przedstawić, jak do tego doszło” (Carlyle 1904, vol. II: 224, Letter CLXXXIII).

⁸ W Szkocji już w roku 1637 pojawił się dokument pod nazwą „Przymierze” (*Covenant*), nawiązujący do starotestamentowego przymierza Izraela z Bogiem, w którym głoszono potrzebę wolności religijnej i skierowany był przeciw Kościołowi episkopalnemu.

⁹ Z drugiej strony, za panowania Cromwella przybyli do Anglii Żydzi z Hiszpanii i Portugalii, gdzie byli prześladowani.

Boga wobec tych barbarzyńskich drani, którzy pobrudzili ręce tak wielką ilością niewinnej krwi” (Gaunt 2004: 85). Cromwell miał na myśli bunt Irlandczyków w Ulsterze w roku 1641, z którym jednak nie mieli nic wspólnego mieszkańcy wyżej wymienionych miast. Brał odpowiedzialność za tę masakrę, ale nie żałował decyzji. Śmierć obrońców z Wexford opisywał jako „słuszną Boską sprawiedliwość” i „sąd nad tymi [...] którzy w swoim piractwie dokonali ofiar tak wielu rodzin, i wraz z ich krwią spowodowali odpowiedź na okrucieństwa, których dokonali w życiu różnych biednych protestantów” (Gaunt 2004: 85).

Cromwell przekonywał siebie i swoich podwładnych, że walczą w sprawie Boga, czego w XVII wieku prawie nikt w tak jawny sposób nie głosił, mimo że był to czas wojen religijnych. Drake pisze: „nie ma przesady w powiedzeniu, że żołnierze Olivera Cromwella walczyli w świętej wojnie pod nazwą ludzi Boga. Z tego powodu idea rozlewu krwi nie martwiła ich, w szczególności ich dowódców” (Drake 1966: 265). Brali przykład ze świętej wojny toczony kiedys w Starym Testamencie między Kanaanejczykami a Izraelitami Jozuego¹⁰. Tę paralelę dobrze widać właśnie w odniesieniu do kampanii irlandzkiej w roku 1649. Cromwell nie uważał, by musiał się bić w piersi z powodu rzezi dokonanej w Droghedzie. W liście do Johna Bradshawa (16 września 1649) pisał z nieukrywaną satysfakcją:

Wchodząc odmówiliśmy im litości, dzień wcześniej wzywając miasto do poddania się. Sądzę, że wzięliśmy pod miecz wszystkich obrońców. Nie sądę, by trzydziestu z całej liczby uszło z życiem. Ci, którzy to uczynili, są w bezpiecznym areszcie [oczekując] na Barbados. To była cudownie wielka łaska (Abbott 1937–1939, vol. II: 124).

„Cudownie wielką łaską” Boga było wymordowanie prawie całego miasta. Wyrażenie to było po prostu bluźnierstwem rzuconym Bogu w twarz, ale jednocześnie było świadectwem tego, że Cromwell był człowiekiem wyzutyk z miłości, a nawet miłosierdzia wobec innych ludzi, którzy nie należeli do jego polityczno-religijnego obozu. Był brutalnym i okrutnym żołdakiem (Marsden 1854: 136), jakich nie brakowało w XVII wieku. Tu jednak spotykamy się z czymś więcej niż brakiem miłości; spotykamy się z niezwykłą pewnością siebie, że Bóg nie tylko akceptuje zbrodnie popełniane przez Cromwella i jego żołnierzy, ale wręcz w ten sposób okazuje im łaskę swojego wybrania. Bóg bowiem w mniemaniu dowódcy *armii nowego wzoru* upodobał ich sobie i powierzył im mordercze wykonywanie Jego woli na rzekomych nieprzyjaciołach Boga. Cromwell, wybrany „kat Boga”, czuł się nie tylko usprawiedliwiony, ale wręcz dowartościowany powierzeniem mu tak wzniosłej misji¹¹. To mentalność fanatyka religijnego, który swoje wypaczone poglądy religijne urzeczywistnia z pomocą środków politycznych i militarnych. Jeden ze znanych angielskich historyków XIX wieku, John Tulloch, przyznawał, że „niewielu może czytać bez przerażenia o masowej rzezi, do której Cromwell zachęcał i którą autoryzował”. Wedle tego ostatniego skazanie na śmierć każdego z obrońców Droghedy miało „oszczędzić wielkiego rozlewu krwi, przez dobroć Boga”. I dalej Tulloch pisał:

¹⁰ Dzieje tych walk zostały opisane w Księdze Jozuego.

¹¹ Mentalność Cromwella ma wiele cech wspólnych z mentalnością dzisiejszych fanatyków islamskich, równie ochoczo powołujących się na Boga podczas dokonywania krwawych mordów.

Rzeczywiście wywołuje dreszcze czytanie o dobroci Boga w związku z taką rzezią, a jeszcze bardziej wyjaśnienia, których Cromwell obszernie udzielał w mowie skierowanej do *speakersa* Izby Gmin: „Niektóre z naszych serc nastawiły się na to, aby dokonała się wielka rzecz, nie naszą mocą i potęgą, lecz mocą Ducha Bożego. A zatem czyż nie jest to jasne? To, co spowodowało, że nasi ludzie szturmowali tak odważnie, to był Duch Boży, który dawał im odwagę”. Ten duch jest obecny również u tych purytańskich wojowników, którzy z biblijnymi hasłami na ustach i z „wściekłością potwornego gniewu w sercach” szli do bitwy po zwycięstwo (Tulloch 1861: 121–122).

Przeświadczenia religijne Olivera Cromwella o swoim wybraniu przez Boga były oparte na kalwińskiej doktrynie o podwójnej predestynacji, a zarazem wykraczały poza nią. Jan Kalwin opierając na wybranych cytatach ze Starego i Nowego Testamentu twierdził, że jedni są z góry przeznaczeni do zbawienia, inni natomiast do potępienia; jednych Bóg stworzył do życia wiecznego, drugich przeznaczył do śmierci wiecznej (Calvino 1559, III, 21, 5). Ale jednocześnie ten sam Kalwin przestrzegał przed próbami samodzielnego zdobywania wiedzy na temat swojego wybrania. Uważał, że nie należy ulegać podszeptom Szatana i próbować „wdzierać się w zakamarki Bożej mądrości”, czy „zagłębiać się w najwyższe obszary wieczności”, by odkryć jaką decyzję podjął Bóg (Calvino 1559, III, 24, 4–5). Cromwell właśnie to czynił, widząc w każdym własnym sukcesie potwierdzenie swojego wybrania. Był przekonany, że bezpośrednio w chwilach modlitwy i skupienia obcuje z Duchem Świętym. Taka religijna postawa zbliżała go do kwakrów, których – w przeciwieństwie do innych purytanów – nie prześladował. Starał się odgadywać wolę Boga i w tym świetle interpretować zdarzenia, co faktycznie wykraczało poza studiowanie Pisma Świętego. Cromwell stale szukał boskich objawień, szczególnie w momentach napięcia, gdy pojawiały się konkurencyjne rozwiązania. Stale zachęcał wszystkich dokoła, aby się upewniali z pomocą modlitwy i introspekcji, że ich propozycje rzeczywiście pochodzą od Boga, a nie wynikały z ziemskich ambicji (Silberdick Feinberg 1968: 449–450).

Na mentalność późniejszego Lorda Protektora wpływały także czynniki zewnętrzne, którym się poddawał, ale również współtworzył z innymi. Można je z łatwością odnaleźć choćby w *Katechizmie żołnierza Cromwella*, napisanym przez nieznanego autora, wydanym w roku 1642, czyli na początku Wojny Domowej w Anglii¹². Katechizm ten był przeznaczony dla duchowego umocnienia purytańskich żołnierzy, służący ich politycznemu i religijnemu zbudowaniu, najprawdopodobniej został zredagowany zgodnie z sugestią przywódców Partii Purytanów i Armii Parlamentarnej¹³. Jest oczywiste, że Cromwell jako żołnierz, oficer, wreszcie głównodowodzący, musiał spełniać te wymogi w stopniu zbliżonym do doskonałości. Jaki zatem miał być żołnierz *Katechizmu*...?

Miał być „do stałej dyspozycji Boga”, gdyż Bóg wzbudził go do walki „o religię i Reformację”, oraz „do wykonywania sprawiedliwości”. Miał być chrześcijaninem

¹² Tu korzystam z facsimile (1900) XVII-wiecznej książeczki, którą wraz z kieszonkowym wydaniem Biblii, miał przy sobie każdy żołnierz *armii nowego wzoru*.

¹³ Tego zdania jest wydawca *Cromwell's Soldier's Catechism* z 1900 roku, Walter Begley, o czym pisze we „Wstępie” (s. IX).

i żołnierzem, „religijnym i pobożnym”, „odważnym i dzielnym”, który walczy z „papistowskim towarzystwem”, nienawidzącym religii protestanckiej. To „towarzystwo” to przede wszystkim jezuita, ale także „zepsuty kler” Kościoła episkopalnego, czyli biskupi, arcybiskupi i prałaci. Trzeba, aby purytański żołnierz z nimi walczył, gdyż „zwodzą” oni króla Karola I, „odciągając go od parlamentu”. To dzięki parlamentowi przechowywane jest najlepsze dziedzictwo Anglii, korona, naród i zachowywana jest Ewangelia dla przyszłych pokoleń. „Nieprzyjaciele”, przeciwko którym musi stawać purytański żołnierz, to „papiści, ateści, ogólnie ludzie najbardziej przekłęci w świecie i bluźniercy”. W większości są to osobnicy „nieludczy, barbarzyńscy i okrutni”, gdyż są „nieprzyjaciółmi Boga i mocy dobra”. Ale do nich należą również pospolici przestępcy, którzy „nie są w stanie znieść sprawiedliwości”, oraz „formalni głosiciele Ewangelii w tym Królestwie, którzy nienawidzą Reformacji”. To oni zagrażają prawdziwemu Kościołowi, „ludowi Bożemu”, prawom i wolnościom Anglii, chcąc „wprowadzić do Królestwa samowolny i tyrański rząd.” Ponieważ Bóg jest przyjacielem stronnictwa purytanów i „powściągnął odwagę ich nieprzyjaciół”, to purytanie „mają wszelkie powody, by ufać Bogu na przyszłość, który tak wiele dla nich uczynił”. Zaś teraz Bóg wzywał ich, by „pomścili krew Jego świętych, która została rozlana w kraju”, gdzie popełniono „tak wiele gwałtów na Jego sługach”. Dlatego żołnierze purytańscy nie powinni „patrzeć na swoich nieprzyjaciół jako rodaków”, lecz jako na „nieprzyjaciół Boga i purytańskiej religii”, zatem purytańskie „oczy nie powinny litować się nad nimi”, a miecze żołnierzy Cromwella „ich oszczędzać” (*Cromwell's... 1900: 2-18*). To były cechy dobrego purytańskiego żołnierza, które Cromwell posiadał z nadstatkiem. Był zarazem jednym z tych protestantów, którzy należeli do rozmaitych sekt protestanckich. Członkowie każdej z tych chrześcijańskich odłamów czytali to samo Pismo Święte, ale mieli swoją „prawdę”¹⁴, którą uważali za jedynie obiektywną i prawdziwą, innym wspólnotom wyznaniowym zarczując fałsz i herezję.

Takie wewnętrzne nastawienie, niezezwalające na żadne kompromisy, nakazywało Cromwellowi skutecznie przybliżyć ludowi Słowo Boże, walczyć z grzechem i doprowadzać ludzi do bardziej pobożnego życia. Jego ambicją było przeprowadzenie całkowitej reformy militarnej, ekonomicznej i moralnej w duchu radykalnie purytańskim. Jednak te kroki, które podjął wraz ze swoimi współpracownikami jako Lord Protektor, wzbudziły – jak już było wspomniane – dość powszechne niezadowolone w społeczeństwie angielskim. Jego rządy wprowadzały szereg ograniczeń w sferze publicznej, których przestrzeganie było wymuszane wojskowymi metodami. Rychło okazało się, że nie ma wolnych miejsc w więzieniach z powodu dużej

¹⁴ Jan Kalwin sądził, że prawdziwym odczytaniem Pisma Świętego jest odczytanie dosłowne. Żywił przeświadczenie, że gdyby wszyscy w taki sposób rozumieli Pismo, to między chrześcijanami zapanowałaby zgoda. Nie uwzględniał jednak faktu, że każda całościowa próba odczytania Pisma Świętego jest jego egzegezą, czyli całościową interpretacją tekstu. Te zaś różnią się między sobą ze względu na samych interpretujących. Spory, jakie wybuchają między wspólnotami, odłami czy sektami, na ogół nie wiążą się z bezpośrednim badaniem Pisma, lecz z obroną własnej egzegezy i teologii, które w pewnym momencie stawały się dla ich członków ważniejsze niż samo Pismo Święte (Por. Harrison 1990: 19-20).

liczby aresztowanych. Pod koniec życia Cromwella jego porządki zaczęto określać „purytańską tyranią” (Brown 1910: 143–144)¹⁵.

Ambitny program naprawy kraju przyniósł jednak więcej strat niż korzyści. Świadek epoki, Dawid Featley, pisał: „Kraj nasz został przesycony krwią [...]. Herezje i schizmy zjadały [nas] jak gangrena, a religia zatraciła się w ateizmie, bluźnierstwie, epikureizmie i wolności tych rozwiązłych czasów” (Featley 1660). Parę lat po śmierci Cromwella Samuel Parker stwierdzał, że różnice religijne tak bardzo dzielą ludzkie umysły, że żadne inne wspólne interesy nie są w stanie ich zjednoczyć. Różnic religijnych nie przetrwa żadna przyjaźń. Każda sekta stawia opór wobec innej sekty. Dlatego zawsze są wobec siebie w stanie wojny, są pogrążone w „śmiertelnej i niemożliwej do złagodzenia nienawiści”. Członkowie sekt dostrzegają jedynie dzielące ich różnice i pozostają obojętni na wspólne prawdy wiary. Stąd dążą do tego, by siłą narzucać własne przekonania członkom innych sekt. Próżne jest więc oczekiwanie – zauważał Samuel Parker – że wszystkie te „odszcziepięcze odłamy” pogodzą się i zaczną ze sobą współpracować dla dobra jednego państwa (Parker 1670: 155–159). Wedle Parkera, piszącego swój traktat już w czasach Restauracji, niszczycielskie dziedzictwo Wojny Domowej związane było z działalnością odszcziepięców, czyli radykalnych purytanów, do których należał Oliver Cromwell. Paliwem wewnętrznego konfliktu był ich polityczno-religijny fanatyzm. Dlatego „pobłażliwość wobec odstępnych gorliwców wystawiała państwo na nieustanne spory i wojny religijne” (Parker 1670: 160).

Na polityczno-religijny radykalizm Cromwella miał wpływ jeszcze inny ważny czynnik. Był to czynnik ustrojowy ówczesnej Anglii. Proklamacja państwowej religii oficjalnej, której kształt zależał od politycznego suwerena (króla lub parlamentu), legitymizowała niekiedy brutalne i bezwzględne rządy tego, kto aktualnie sprawował władzę. Zrywając z Rzymem i papieżem, Henryk VIII (1509–1547) na początku lat 30. XVI wieku mianował siebie Głową Kościoła Anglii. Kościół ten, dotąd katolicki, miał przejść reformę protestancką, bo tego sobie życzył król. Dokonanie tej reformy w duchu luterańskim powierzył arcybiskupowi Canterbury Thomasowi Cranmerowi (1489–1556). Niezależnie od pracy wykonywanej przez arcybiskupa, sam Henryk przejawiał inicjatywę teologiczną. W wielu przypadkach osobiście decydował o tym, co należało zmienić w dotychczasowej doktrynie i liturgii katolickiej, a co pozostawić niezmienione¹⁶. Nad dalszymi zmianami, mającymi na celu coraz głębszą protestantyzację Kościoła, czuwali Edward VI, Elżbieta I i Jakub I. Edward VI

¹⁵ Nakazano ścisłe zachowywanie świątecznego charakteru niedzieli poprzez zamknięcie sklepów, zatrzymanie manufaktur, zakazu wszelkich podróży z wyjątkiem koniecznych. Zakazano także niedzielnego uprawiania sportów i innych rozrywek. Osoby łamiące nakazy były karane. Generał-majorowie kontrolowali lokalne władze, domagając się od nich wydania włóczęgów, karania pijaństwa, żebractwa, próżniactwa oraz aresztowania rozpustnych osób. Zatrzymywano tak wiele osób, że władzom lokalnym zabrakło więzień.

¹⁶ W roku 1532 zaaprobował artykuły pozostawiające ceremonie katolickie, ale zmodyfikował pogląd odnośnie do czyszcza, oddawania czci świętym, kultu relikwii. W roku 1538 swoje zapatrywania poddał gruntownej rewizji. W roku 1539 autoryzował sześć artykułów, gdzie m.in. postanowił, że publiczne wyrażanie negacji transsubstancjacji (sakramentalnej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa) będzie karane śmiercią.

(1547–1553) nadzorował w roku 1548 opracowanie *Pierwszego Modlitewnika* oraz 42 *Artykułów wiary* (1549), a w roku 1552 zmodyfikowanego *Drugiego Modlitewnika*. Z polecenia Elżbiety I opracowano 39 *Artykułów wiary* (1563), które częściowo zastąpiły poprzednie artykuły. Jakub I nakazał dokonanie nowego przekładu Biblii na język angielski, autoryzował go, wypowiadając się jednocześnie w różnych kwestiach teologicznych. Monarchowie ci mieli bezpośredni wpływ na kształt oficjalnej doktryny chrześcijańskiej, wyrażali również swoje upodobania i preferencje wobec liturgii sprawowanej w kościołach anglikańskich. Zwalczali również w mniejszym lub większym stopniu wroga zewnętrznego i wewnętrznego zarazem, czyli „papistów”. Bieżąca polityka monarchów Anglii znajdowała odzwierciedlenie, przynajmniej do pewnego stopnia, w kształcie oficjalnej religii państwowej. Inne wyznania chrześcijańskie stawały się bądź ściśle prywatne, bądź wręcz nielegalne i przez to prześladowane. W takiej sytuacji dla Olivera Cromwella było rzeczą oczywistą, że ten, kto ma rzeczywistą władzę w kraju, panuje również nad oficjalną religią, zmieniając ją według swojego uznania, bezwzględnie tępiąc przy okazji przeciwników tych zmian. Zasada *cuius regio eius religio* wydawała się oczywista. Zgodnie z nią Cromwell i purytańska większość parlamentarna za życia i bezpośrednio po śmierci Karola I musiała określić swoją religię oficjalną. Narzuciła całemu krajowi Kościół bez biskupów i prałatów, bezwzględnie zwalczając pozostałości po „papistach”. W takiej sytuacji okrucieństwa popełniane przez Cromwella w katolickiej (papistowskiej) Irlandii zyskiwały dodatkowo ważną legitymizację: na terenach zajętych przez angielskich purytanów nie mogło być miejsca dla katolickich innowierców. Religia oficjalna (tym razem wedle wzoru radykalnych purytanów) i wyżej wspomniana zasada wykluczały jakikolwiek polityczny kompromis. Oczywisty stawał się również polityczno-religijny podział ówczesnej Europy. Tam, gdzie panowała inna religia niż własna, należało wesprzeć politycznie wszystkie te działania, które prowadziły do jej likwidacji. I tak Cromwell wzywał luterkańskiego króla Szwecji Karola X Gustawa, by utracił róg (katolicką Rzeczpospolitą Polski i Litwy) na głowie bestii (Kościoła rzymsko-katolickiego), pośrednio przyczyniając się do najazdu szwedzkiego na Rzeczpospolitą w roku 1655 (Wójcik 1977: 54). W tamtym czasie katolicka Polska i Litwa były bytami politycznymi zupełnie niezagrażającymi Anglii Cromwella, mimo to uważał on, że nie powinny istnieć ze względu na ich „papistowski” charakter.

Słowo końcowe

Oliver Cromwell z pewnością nie był postacią jednoznaczną. Był wybitnym dowódcą wojskowym, świetnym mówcą parlamentarnym, niezwykle wpływowym politykiem, człowiekiem nieugiętego charakteru, ale jednocześnie fanatykiem religijnym, zbrodniarzem wojennym, źle zapamiętanym przez tych, którzy na własnej skórze doświadczyli jego rządów. Po nim nastąpił w Anglii powrót monarchii i wraz z nim Restauracja, zaś pod koniec XVII wieku miała nadejść tzw. *Chwalebna Rewolucja* (1689), która przyniosła więcej demokracji i związanej z nią polityczno-religijnej tolerancji. Po ponad 150 latach panowania zasady *cuius regio eius religio* musiało nastąpić, jeśli nie zerwanie, to przynajmniej znaczące poluzowanie

związków polityki i oficjalnej religii, panowania tronu nad ołtarzem i wszystkich wynikających z tego przykrych konsekwencji. Polityczno-religijny błąd Henryka VIII ukształtował ustrój Anglii na wiele dziesięcioleci. Jego owocem była wojna domowa oraz pasmo gwałtów, okrucieństw i prześladowań. Oliver Cromwell był produktem i współtwórcą tego ustroju. Nie będąc królem, był dyktatorem, bardzo dobrze wpisując się w istniejący ustrojowy erastianizm. Nie był „postępowym i tolerancyjnym” przywódcą, którego można by przeciwstawić absolutystycznemu monarsze, Karolowi I. Przeciwnie, religijny fanatyzm Cromwella mógł się w pełni rozwinąć zwłaszcza wtedy, gdy zaczął samodzielnie sprawować rządy, ciesząc się poparciem równie fanatycznych radykalnych purytanów (*dissenters*), zarówno w wojsku, jak i w parlamencie. Jego nienawiść do katolików (papistów) była równie wielka jak u jego purytańskich zwolenników. Cromwell był jednym z nich, choć wielu przewyższał talentem wojskowym i politycznym. Przewyższał również swoim religijnym zapalem, który wydał złe owoce, zarówno wśród obcych, jak i wśród swoich.

Bibliografia

Źródła

- Abbott C.W. (1937–1939). *The Writing and Speeches of Oliver Cromwell*, vol. I–IV. Cambridge: Harvard University Press.
- Ames W. (1630). *De Conscientia et eius Iure vel Casibus*. Amstelodami: Ioan. Ianssonium.
- Calvino I. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genevae: Roberti Stephani.
- Carlyle Th. (red.). (1904). *The Letters and Speeches of Oliver Cromwell*, vol. I–III. London: Methuen & Co.
- Cromwell's Soldier's Catechism, written for Encouragement and Instruction of All that have taken up Arms, especially the Common Soldiers* (1900). London: Elliot Stock.
- Featley D. (1660). *The League Illegal*. London: R. Royston.
- Marsden J.B. (1854). *The History of the Later Puritans: from the Opening of the Civil War in 1642 to the Ejection of the Non-conforming Clergy in 1662*. London: Hamilton, Adams & Co.
- Parker S. (1670). *A Discourse of Ecclesiastical Politie*. London: John Martyn.
- Walker C. (1647–1651). *The History of Independency*, 3 vols. London: b.w.

Opracowania

- Ashley M. (1962). *The Greatness of Oliver Cromwell*. New York: The Crowell-Collier Publishing Company.
- Beeke J.R., Randall J.P. (2006). *Purytanie*, Jacek Sałacki (przeł.). Grand Rapids – Warszawa: Instytut Tole Lege.
- Brown J. (1910). *The English Puritans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cragg G.R. (1966). *From Puritanism to the Age of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drake G. (1966). The Ideology of Oliver Cromwell. *Church History* 35, nr 3, s. 259–272.
- Gaunt P. (2004). *Oliver Cromwell*. London: The British Library.

- Harrison P. (1990). *Religion and religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Léonard G.É. (1971). *Storia del Protestantesimo*, vol. I–II. Milano: Il Saggiatore.
- Lloyd-Jones D.M. (1987). *The Puritans, Their Origin and Successors*. Edynburgh: The Banner of Truth Trust.
- Silberdick Feinberg B. (1968). The Political Thought of Oliver Cromwell: Revolutionary or Conservative? *Social Research*, vol. 35, nr 3, s. 449–465.
- Siochrú M.Ó. (2008). *God's Executioner. Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland*. Dublin: Faber & Faber.
- Tulloch J. (1861). *English Puritans and its Leaders. Cromwell, Milton, Baxter, Bunyan*. London: William Blackwood and Sons.
- Woodhouse A.S.P. (1938). *Puritanism and Liberty*. London: J.M. Dent and Sons.
- Wójcik Z. (1977). *Międzynarodowe położenie Rzeczypospolitej*. W: J. Tazbir (red.). *Polska XVII wieku*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Oliver Cromwell – a Perfect Puritan?

Abstract

Oliver Cromwell was the outstanding person in England. This great reformer of English army, well known Parliamentary speaker, and a very ardent Puritan was of great importance in the seventeenth century history of that country. Who was he? Any liberal or dangerous religious fanatic? Was he a typical Puritan leader of parliamentary majority of that time or absolute politician, strong man, who exploited his religious convictions as a convenient instrument for his criminal politics? What can we say about Oliver Cromwell on the basis of the letters to his friends and his written down different statements in the moments of the great military and political successes? Why proposed by him the Puritan model of state was rejected by English society, as soon as he died? What kind of social, political and religious motives did induce Oliver Cromwell to make justifications of committed crimes during the military expedition to Irland in 1649–1651 years? In what way the specific type of his religiousness, going beyond commonly accepted calvinism, did have influence on his key political decisions? How did he reconcile undisguised religious enthusiasm (common prayers and psalm singing with soldiers, preaching to them) with hate fueling to his political opponents? Was Oliver Cromwell any negative example of religious enthusiast, so strongly fought in England towards the end of the 17th century? Was he any exceptional person in his religious enthusiasm? In the present article we try to answer on above mentioned questions.

Key words: Oliver Cromwell, Puritanism, The Church of England, England of 17th century, Erastianism, religious persecutions

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 87–100

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.6

Mariusz Misztal

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Johna Knoxa opinia na temat rządów kobiet

Streszczenie

John Knox (1514?–1572) jeden z najważniejszych liderów szkockich i angielskich protestantów jest dzisiaj pamiętany często jako mizoginista i męski szowinista. Chociaż z zachowanych źródeł nie wynika wcale, że Knox był w rzeczywistości wrogiem kobiet, a wręcz przeciwnie, pozostawał w przyjacielskich stosunkach z kilkoma, reputację mizoginisty zawdzięcza pamfletowi zatytułowanemu *The First Blast of the Trumpet Against the Monstruous Regiment of Women* (1558). Dowodzi w nim, że rządy kobiet są niezgodne, zarówno z prawem Bożym, jak i z prawami natury i na poparcie swojej tezy przywołuje liczne opinie uznanych autorytetów, zaczynając od Arystotelesa, poprzez liczne cytaty biblijne, szczególnie listy św. Pawła, a na chrześcijańskich uczonych kończąc. Wspomina też starotestamentowe prorokinie, ale uznaje je jedynie za wyjątki potwierdzające regułę. Knox przyznaje, że *The First Blast* została napisana przeciwko rządowi katolickiej Marii Tudor, dlatego znaczną część książki stanowi atak na okrucieństwo i tyranie królowej. Pamflet kończy się wezwaniem Anglików do obalenia rządów Marii poprzez wywołanie rewolucji. Pomysły Knoxa zostały skrytykowane nawet przez jego współwyznawców, w których imieniu polemizował z nim John Aylmer.

Słowa kluczowe: John Knox, rządy kobiet, polemika, pamflet *The First Blast of the Trumpet Against the Monstruous Regiment of Women* (1558), John Aylmer

John Knox (?1514–1572) był jednym z najważniejszych liderów szkockich i angielskich protestantów¹ oraz napisał najbardziej szczegółową i ważną historię początków reformacji w Szkocji (Knox 1586)². Mimo to, dzisiaj pamiętany jest przede wszystkim jako nieprzejednany mizoginista i obelżywy szkocki, męski szowinista i seksista.

Z zachowanych źródeł nie wynika jednak wcale, że Knox był w rzeczywistości wrogiem kobiet³. Wręcz przeciwnie. Był dwukrotnie żonaty. Pierwsza żona,

¹ Najlepsze biografie Knoxa to Brown 1895, Ridley 1968, Reid 1974, Marshall 2000, Dawson 2015.

² Oryginalny manuskrypt *Historii* został wydany w Knox 1846–1864, t. 1–2; najlepsze wydanie to Knox 1949. W *Historii* Knox stawia siebie w centrum wydarzeń i dlatego przez wielu badaczy uważana jest ona za przesadzoną autoreklamę. Dawson 2004, Lee 1966.

³ Nie ma zgody wśród badaczy, co do stosunku Knoxa do kobiet. Pierwszy szerzej na ten temat pisał Stevenson 1924, który bronił Knoxa, tak też Ridley 1968. Zob. też Felch 1995b, Collinson 1988, Wormald 1988.

Marjorie Bowes, została mu przedstawiona przez przyszłą teściową, Elizabeth, matkę 12 dzieci⁴. Elizabeth, „religijna hipochondryczka” (Stevenson 1912: 230), po ślubie córki zostawiła męża i zamieszkała z Knoxem i jego młodą żoną. Ta niesłychana decyzja była powodem licznych niewybrednych plotek i domysłów, a sam Knox przyznawał, że łączy go z Elizabeth specjalna przyjaźń (Collinson 1988; Felch 1995a). Marjorie dała Knoxowi dwóch synów i zmarła w roku 1560⁵. Drugi raz Knox ożenił się w roku 1564, gdy miał już 50 lat, a jego wybranka, Margaret Stewart, córka Andrew Stewarta, lorda Ochiltree, miała w momencie ślubu jedynie 17. Nic dziwnego więc, że małżeństwo to było również okazją do nowych plotek i wywołało ogólne oburzenie⁶, ale wydaje się, że było udane. Knox miał z Margaret trzy córki, a żona była zarówno jego sekretarką jak i pocieszycielką i pielęgniarką w czasie choroby⁷.

W opublikowanych pismach Knoxa praktycznie brak wzmianek o kobietach, które znał, ale z 56 zachowanych prywatnych listów, aż 29 zaadresowanych jest do jego pierwszej teściowej, Elizabeth Bowes, i żony (Knox 1846–1864: t. 3, 331–404), trzynastcie do Anne Locke, a dalszych sześć do innych kobiet, których serca, pisze Knox, „były przepełnione specjalną troską o niego” (Knox 1949, t. 1, s. LXXXIII; Knox 1846–1864: t. 4, 217–254)⁸. Knox korespondował z „siostrami” z Edynburga nawet w sprawie „ubioru kobiet” i na ich pytanie, jaki powinien być, ostrożnie odpowiadał, że jest bardzo trudno i niebezpiecznie dać jedną pewną odpowiedź, bo z jednej strony można w ten sposób „ograniczyć chrześcijańską wolność, z drugiej zaś zbyt łatwo poluzować cugle niemądrej wyobraźni słabego ciała” (Knox 1846–1864: t. 4, 225–226).

Szczególnie Anne Locke, inteligentna i świetnie wykształcona, była traktowana przez Knoxa jako prawdziwa przyjaciółka i powierniczka, a jego do niej listy są pełne nie tylko plotek, ale i informacji, które uzupełniają jego *History of the Reformation*⁹.

⁴ Ślub odbył się prawdopodobnie wiosną 1556 (Knox 1846–1864, t. 6: XXXIII–XXXIV), lub w 1552 r. Zob. Leishman 1909: 5–6.

⁵ Zachował się tylko jeden list Knoxa do Marjorie, w którym pisze: „to chyba pierwszy list, jaki kiedykolwiek do ciebie napisałem”. Knox 1846–1864, t. 3: 395. W jego opublikowanych pismach wspomina ją tylko trzy razy, kiedy nazywa ją swoją „lewą ręką”, tzn. że pomagała mu w pisaniu (zob. list Knoxa do Johna Foxe’a, Ibid, t. 5: 5), oraz gdy pisze o „smutku z powodu niedawnej śmierci tej drogiej kobiety, z którą dzielił łożo”. Knox (1949), 1: 351. Synów, którzy obaj zmarli w sile wieku, Knox wspomina tylko raz. Knox 1846–1864, t. 6, s. LXI–LXV; Knox 1949, t. 2: 83; Leishman 1909: 3–19.

⁶ Maria Stuart była oburzona, że Knox ożenił się z przedstawicielką szkockiej arystokracji, jej daleką krewną. Zob. np. Randolph to William Cecil, 18 III 1564, Knox 1846–1864, t. 6: 532–533. Również Kalwin nie aprobował tego związku. Graham 2001: 265.

⁷ Knox wspomina ją tylko raz, na końcu modlitwy z roku 1566. Knox 1846–1864, t. 6: 484.

⁸ Były to żony zamożnych mieszczan z Edynburga i Londynu: Janet Guthrie, żona Alexandra Guthrie, urzędnika magistratu w Edynburgu; Rose Lok, żona Anthony Hickmana, kobieta interesu, wygnana z Anglii przez Marię Tudor, i Janet Adamson, żona Jamesa MacGillisa. (Wszystkie tłumaczenia w tekście autora artykułu).

⁹ Anne Locke (ok. 1530 – po 1590 [1607?]) córka Stephena Vaughana, który był pośrednikiem między Williamem Tyndalem, a rządem angielskim; jest stawiana w jednym rzędzie z damami dworu Anny Boleyn: Anne Askew, Catherine Parr czy Jane Grey. Była poetką i tłumaczką, a jej zebrane dzieła wydała S.M. Felch, *The Collected Works of Anne Vaughan*

Po wstąpieniu na tron Elżbiety I, Anne była jego łącznikiem z angielskim dworem. To ją prosił o przesyłanie mu wybranych książek i to jej zwierzał się, że według niego Genewa, to „najdoskonalsza szkoła Chrystusa, jaka istniała od czasów apostołskich”¹⁰ (9 XII 1556, Knox 1846–1864: t. 4, 240). W liście do niej daje też rzadki przykład osobistych wynurzeń: „z natury jestem gburowaty, ale jednej rzeczy nie wstydzę się przyznać, a to, że gdy raz zawrę bliską znajomość, nigdy jej sam nie zrywam. A to nie tyle, że oni potrzebują mnie, ale że to ja potrzebuję ich wszystkich” (6 IV 1559, Knox 1846–1864: t. 4).

Z zachowanej korespondencji wynika, że niekiedy Knox sam inicjował wymianę listów z „siostrami”, jak je nazywał (nawet do żony tak się zwracał; Knox 1846–1864: t. 4, 246). Do Mrs. Guthrie pisał: „choć nie mam ci nic szczególnego do napisania, droga siostrzyczko.... To nie mogłem się powstrzymać od skreślenia tych kilku linijek, aby pokazać, że o tobie myślę...”, a w liście do Mrs. Locke wyznawał: „Piszesz, że pragniesz mnie zobaczyć. droga siostrzyczko, jeśli bym zdołał wyrazić moje pragnienie i tęsknotę za twoją obecnością, wydawałoby się że przekraczam granice.... Tak, płaczę i raduję się wspominając cię; a pociechą byłaby twoja obecność, która, zapewniam, jest dla mnie tak droga, że jeśli by moje obowiązki związane z tą tutaj niewielką grupą wiernych¹¹, zebraną razem w imię Chrystusa, nie umożliwiły tego, byłbym u ciebie wcześniej niż ten list” (listopad 1556, Knox 1846–1864: t. 4, 237–239). Nawet jeżeli część tych listów jest hiperbolą, pokazują one, że Knox był w bliskich stosunkach z „zaznajomionymi kobietami”, ale były one, zgodnie z dyrektywą świętego Pawła, naturalnie przez niego wykluczone z udziału w wyborach oraz cotygodniowych spotkaniach kongregacji. Jego korespondencja pokazuje też, że w oczywisty sposób wolał towarzystwo i przyjaźń kobiet niż mężczyzn. Nie ma żadnej wzmianki, jakoby kiedykolwiek czuł silną osobistą sympatię do jakiegokolwiek mężczyzny, za wyjątkiem Christophera Goodmana, jako że samego Kalwina uważał raczej za pastora-nauczyciela niż przyjaciela (Rupp 1975: 1–14, 10; Ridley 1968: 267).

Tym bardziej więc może dziwić reputacja Knoxa jako mizoginisty i męskiego szowinisty. Powodem jest pamflet zatytułowany *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*¹². Sam tytuł jest niełatwy do zrozumienia

Lock, Renaissance English Text Society, V. 21, 1999. Zob. Collinson 1965 (niestety, ten esej nie omawia szczegółowo korespondencji między Knoxem i Anne Locke), Collinson 1988 i Felch 1995a. Zachowały się listy między Knoxem i Anne jedynie z lat 1556–1562. Stevenson 1912, s. 236 i Collinson 1965: 261–262, uważają, że Anne była jedyną kobietą, którą Knox naprawdę kochał.

¹⁰ Po otrzymaniu tego listu i zachęty ze strony Knoxa, Anne wraz z dwójką małych dzieci, w maju 1557 udała się do Genewy. Wydaje się, że mąż Anne aprobował jej zażyłość z Knoxem. Knox 1846–1864, t. 4: 240 i nast.

¹¹ Knox, wspólnie z Christopherem Goodmanem (1520–1603), był pastorem niewielkiej, liczącej ok. 230 osób grupy protestanckich wygnańców z Anglii. Reid 1976: 133–134.

¹² Oryginalna publikacja, oznaczona w English Short Title Catalogue jako STC 15070, znajduje się np. w British Library (G.11827); przedruk w Knox 1846–1864, t. 4: 363–422. Mason 1994: 3–47 i Knox 1578 dają częściowo uwspółcześioną wersję tekstu. Nie ma monograficznego opracowania *The First Blast...*, ale pamflet jest krótko omawiany czy przywoływany w biografii Knoxa, np. Ridley 1968: 265–272; Marshall 2000: 101–114; Dawson 2015:

dla dzisiejszych rodzimych użytkowników języka angielskiego. Knox nie przedstawił obrazu „potwornej armii” kobiet maszerującej przeciwko płci przeciwnej. Za jego czasów słowo *monstruous* (od łac. *monstruosus*) oznaczało nie więcej jak „nie-naturalny, sprzeczny z naturą”, a *regiment* (od łac. *regimentum* albo *regimen*) oznacza „rządy”. Tak więc, tytuł utworu należy tłumaczyć jako „Pierwszy ryk/głos trąby przeciwko sprzeczemu z naturą rządowi kobiet”.

Knox wydał tę czterdziestopięciostronicową książeczkę w Genewie w roku 1558, bez wiedzy i zgody Kalwina i władz miejskich (Calvin to William Cecil, 1559, W: Robinson (red.) 1842–1845: t. 1, 76–77; Reid 1976: 132). W przeciwieństwie do jego poprzednich prac, ta została opublikowana anonimowo, bez nazwy drukarni i miejsca publikacji, a strona tytułowa książki nie zawierała żadnego znaku wydawcy, oprócz daty (facsimile W: Knox 1846–1864: t. 4, 363).

Już w marcu 1554 roku Knox prawdopodobnie rozważał pamflet udowadniający, że kobiety zgodnie z prawem nie mogą rządzić¹³. Rozmawiał o tym problemie z Kalwinem, przynajmniej dwukrotnie, wiedział więc również, że Kalwin nie aprobuje publicznej dyskusji na ten temat. Kalwin powiedział Knoxowi, że skoro w niektórych krajach zwyczaj i publiczna zgoda daje kobietom prawo zasiadania na tronie, niepożądane jest omawianie tej kwestii, by nie „dezorganizować rządów, które są ustanowione przez Opatrzność Boską” (Calvin to William Cecil, ?styczeń 1558, Knox 1846–1864: t. 4, 357–358; Hume 1895: t. 1, 228–229).

Decydując się na publikację *The First Blast*, Knox był w pełni świadomy, że jego książka wywoła krytykę i że może go to wpędzić w poważne tarapaty. We wstępie pisał: „Prosty człowiek, wróg Boga, znajdzie, wiem o tym, wiele przyczyn dla których taka doktryna nie powinna być publikowana w tych naszych niebezpiecznych czasach. Po pierwsze, może się wydawać, że prowadzi do podżegania. Po drugie, może być niebezpieczna nie tylko dla autora lub wydawcy, ale i dla tych wszystkich, którzy przeczytają to, co jest napisane, lub będą popierać tę prawdę, gdy o niej usłyszą. [...] Nazwą mnie głupcem, ciekawskim, złośliwym i podżegaczem; a pewnego dnia, być może, choć na razie jestem bezimienny, oskarżą mnie o zdradę” (Knox 1558: 38–39, 41). Knox tłumaczy też, dlaczego publikuje pamflet anonimowo: „Moim celem jest po trzykroć nagłaśniać tę samą sprawę, jeśli Bóg pozwoli; dwukrotnie zamierzam zrobić to bez ujawniania imienia; ale wraz z ostatnim rykiem trąby zamierzam wziąć winę na siebie, by inni mogli zostać oczyszczeni” (Knox 1558: 42)¹⁴.

W *The First Blast* Knox dowodzi, że rządy kobiet są niezgodne zarówno z prawem Bożym, jak i z prawami natury. Po swojej stronie Knox miał tradycję i powszechne uprzedzenia. Jeżeli pamiętamy, że jedną z podstawowych funkcji monarchy

142–146 i w monografiach dotyczących roli kobiet w polityce i teorii zbrojnego oporu wobec władcy, np. Shepard 1994, Jansen 2008: 11–34.

¹³ Pytanie, które postawił Bullingerowi w marcu 1554 roku, pokazuje, że już wtedy rozważał możliwość przedstawienia teorii mówiącej, że kobiety zgodnie z prawem nie mogą rządzić. Knox pytał, czy kobieta może zgodnie z boskim prawem królów rządzić królestwem i przekazywać prawo do rządzenia swojemu mężowi. Zob. odpowiedź Bullingera, w: Hume 1895, t. 1: 227–228, Reid 1974: 110–111.

¹⁴ Knox napisał jedynie streszczenie drugiej części, które składa się z czterech nierozwiniętych punktów. Knox 1846–1864, t. 4: 539–540. Por. Knox 1558: 61.

w tamtych czasach było w dalszym ciągu osobiste prowadzenie armii do boju, to sprzeciw co do kobiety-władcy wydaje się bardziej zrozumiały. Kiedy Maria Tudor wypowiedziała wojnę Francji latem 1557 roku i, zgodnie z powszechnie obowiązującą formą, wysłała herolda do Rheims, by wyzwać francuskiego króla, Henryk II wybuchnął śmiechem i skomentował: „Zastanawiam się, jak zareagować na to, że kobieta wypowiada mi wojnę” (Soranzo to the Doge and Senate of Venice, 9 VI 1557, *Calendar of State Papers, Venice*, t. 6, 927. Cyt. za Ridley 1968: 247). Z drugiej strony, sprawowanie rządów przez kobietę tymczasowo zastępującą monarchę było akceptowane w Niderlandach, gdzie Małgorzata Habsburg i Maria Habsburżanka¹⁵ rządziły jako namiestniczki cesarza przez niemal pięćdziesiąt lat, czy nawet we Francji, gdzie Katarzyna Medycejska rządziła w imieniu swoich niepełnoletnich synów, chociaż we Francji kobiety były całkowicie pozbawione prawa do dziedziczenia korony (stąd m.in. wojna stuletnia)¹⁶. Pomimo uprzedzeń, w czasie gdy powstawała *The First Blast*, na Wyspach Brytyjskich rządziły kobiety: królową Szkotów była od roku 1542 młodociana Maria Stuart, od 1546 przebywająca we Francji w oczekiwaniu na małżeństwo z delfinem Francji i reprezentowana w Szkocji przez matkę, Marię de Guise, a w Anglii od roku 1553 panowała Maria Tudor, córka Henryka VIII i Katarzyny Aragońskiej. Zarówno Maria Tudor, jak i Maria Stuart były katoliczkami, a ich małżeństwa z katolickimi książętami oznaczać mogły jedynie, że sytuacja protestantów na Wyspach Brytyjskich stanie się jeszcze trudniejsza. Jak zauważa Ridley (1968: 266–267; por. Hume 1895: t. 1, 233), gdyby nie niefortunny zbieg okoliczności, że Jane Grey, kandydatka protestantów do korony Anglii po śmierci Edwarda VI, również była kobietą, można by było wykluczyć Marię Tudor jako kandydatkę do tronu w 1553 roku ze względu na jej płeć i w oczach społeczeństwa byłby to na pewno bardziej przekonujący argument, niż jakikolwiek inny przedstawiony w sprawie dziedziczenia korony po Edwardzie VI.

Podległość i zależność kobiet od mężczyzn były akceptowane, zarówno w teorii, jak i w praktyce, we wszystkich klasach społecznych (zob. Shephard 1994). Średniowieczne chrześcijaństwo, mimo że pod pewnym względem wywyższało pozycję kobiet, przekazywało również przeciwny osąd o całej płci, piętnując kobiety jako kusicielki, które usidlały mężczyzn i odciągały ich od nauki i pobożności. Religia, która uznawała seksualne pożądanie za grzech śmiertelny i jednocześnie była świadoma, że głównie poprzez seksualne pożądanie kobiety zdobywały władzę nad mężczyznami, naturalnie patrzyła na dominację i wpływ kobiet z przerażeniem. Takie antifeministyczne opinie, przejęte od św. Augustyna i Ojców Kościoła, były głoszone przez zarówno katolickich jak i protestanckich teologów¹⁷. Pojawiały

¹⁵ Lecz Maria Habsburżanka sama stwierdziła, że jest niemożliwe, by w okresie wojny rządząca kobieta radziła sobie ze swoimi obowiązkami. Powiedziała Karolowi V, że kobieta, niezależnie od swojej rangi, nigdy nie budzi takiego strachu i respektu jak mężczyzna, jako że niekompetencja kobiety w porównaniu do niekompetencji mężczyzny różni się jak czerni i biel. Mary of Hungary to Charles V, sierpień 1555, cyt. za: Ridley 1968: 247.

¹⁶ Najpełniejszy spis kobiet-władczyń daje *Women State Leaders and Women Rules throughout the Ages*, Pobrano z: www.guide2womenleaders.com (9.01.2017).

¹⁷ Zob. np. Richardinus, *Commentary on the Rule of St. Augustine*, s. 112–115; Ridley 1968: 266.

się oczywiście też profeministyczne teorie humanistów-intelektualistów, takich jak Juan Luis Vives (1492–1540), nauczyciel królowej Marii Tudor z jego *De institutione feminae Christianae* (1523)¹⁸, Korneliusz Agrippa (1486–1535), który był pierwowzorem postaci Fausta w dramacie Goethego i autorem przetłumaczonego w roku 1575 na polski dzieła *O słachetności a zacności płci niewieściej*, czy angielski humanista Thomas Elyot (1490–1546), *The Defence of Good Women* (1545)¹⁹, ale nie miały one większego wpływu w szerszych kręgach społeczeństwa (zob. Jansen 2008; Jordan 1987; Warnicke 1983). Mimo że publiczne potępienie kobiet w świecie, w którym żył Knox, było powszechne, niewiele można na ten temat znaleźć w zachowanych listach, zapiskach czy wydanych dziełach samego Knoxa, aż do ukazania się *The First Blast*.

W *The First Blast* zaraz po wstępie, Knox przedstawia swoją główną tezę: „Obdzielenie kobiety władzą, wyższością i zwierzchnictwem... nad jakimkolwiek królestwem, narodem czy miastem” – pisał – „jest niezgodne z naturą, hańbi Boga, jest rzeczą sprzeczną z Jego objawioną wolą i zatwierdzonym rozkazem, oraz, również jest obaleniem dobrego porządku, wszelakiej równości i sprawiedliwości” (Knox 1558: 42). Następnie udowadnia swoją tezę. Kobięca słabość czyniła kobiety kompletnie niezdolnymi do rządzenia. „Natura, powiadam, uczyniła je słabymi, wątłymi, niecierpliwymi, anemicznymi i nierozsądnymi, a doświadczenie pokazało nam, że są niestałe, zmienne, okrutne, oraz że brakuje im ducha, by radzić i rządzić. I te znaczne wady dostrzegali mężczyźni w każdym okresie dziejów” (Knox 1558: 43). Kobiety nigdy nie znajdowały szczególnego poszanowania; odmawiano im praw, które miały ich własne dzieci, zawsze były pod bezspornym wpływem swoich mężów. Mamy zatem w przypadku monarchiń do czynienia z zupełnym absurdem – kobieta rządzi królestwem, a w normalnych okolicznościach nie miałyby nawet prawa do zarządzania własnym domem.

Knox twierdzi, że idea kobiety-władcy jest nie tylko absurdem, ale i pogwałceniem prawa natury. Przypomina czytelnikom, że „nikt nigdy nie widział lwa, który był posłuszny i pochyłał się przed lwicą”, a więc jeśli ludzkość byłaby gotowa oddać się pod rząd kobiet, zrobiłaby coś, czego nie zrobił żaden inny gatunek, gdyż żaden samiec nie jest przygotowany do tego, by być pod rządami samicy. Na poparcie swojej tezy, Knox przywołuje liczne opinie uznanych autorytetów, zaczynając od Arystotelesa.

Co powiedziałyby Arystoteles, pyta Knox, gdyby zobaczył kobietę na czele parlamentu, pośród mężczyzn? (Arystoteles, *Polityka*, 2.1269b9). Bo przecież tam, gdzie rządziłyby kobiety, próżność górowałaby nad cnotą, ambicja i duma nad wstrzeźliwością i skromnością, a chciwość nad słuszością i sprawiedliwością (Knox 1558: 44; Arystoteles, *Polityka*, 2.1270a13). Jeśli kobiety nie miały mocy prawnej nad swoimi własnymi dziećmi, w jaki sposób mogły mieć władzę nad całym narodem?

¹⁸ Ale nawet Vives nie uważa, że kobieta powinna być monarchą i jego program kształcenia dla księżniczki Marii wcale nie przygotowuje jej do roli przyszłej królowej. Zob. dyskusję w Jansen 2008: 94–99.

¹⁹ Elyot rozważał też plany Katarzyny Aragońskiej, by jej córka, Maria, objęła tron po śmierci Henryka VIII. Zob. C. Jordan (1983). *Feminism and the Humanists: The Case of Sir Thomas Elyot's "Defence of Good Women"*, *Renaissance Quarterly* 36, 2: 181–201.

Jeśli kobiety nie mogły być powoływane na adwokatów, jak kobieta mogła być głową wymiaru sprawiedliwości i władcą, od którego sędziowie dostają uprawnienia? Knox cytuje tu przykłady krytycznego podejścia do kobiet z *Digesta Justyniana*²⁰. Obnaża tu też nielogiczną naturę systemu, który kontynuowany był przez kolejne trzy i pół wieku po jego śmierci, gdy uważano, że kobiety nie spełniały warunków, by piastować jakiegokolwiek stanowisko publiczne, oprócz... monarchini²¹.

Następnie Knox przekonuje, że kobiece rządy nad mężczyznami są nie tylko „odrażające”, ale sam Bóg ich zakazał. Ewa powinna była wiedzieć, że została stworzona, by być podwładną mężczyzny, ale tego nie zrobiła i po wygnaniu jej z Edenu Bóg ogłosił wyrok przeciwko niej słowami: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3.16)²². Wobec tego, jeśli ludzie oddają władzę kobiecie, sprzeciwiają się Bogu i czeka ich za to straszliwa kara.

Knox z upodobaniem cytuje tutaj fragmenty z listów św. Pawła Apostoła, uważanego przez wielu (przynajmniej ówczesnych) komentatorów za wielkiego antyfeministę²³. Szczególnie rozwodząc się nad fragmentami Listu św. Pawła do Koryntian: „To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny” (1Kor 11, 8–9, por. Rdz 2, 21–23 i 1Kor 14,34) i Listu św. Pawła do Tymoteusza (1Tm 2,12): „Nauczać zaś kobiecie *nie pozwalam* ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę by] trwała w cichości”, Knox podkreśla **stanowczy zakaz** Apostoła, by kobieta „przewodziła nad mężem”.

Knox przekonuje, że wolałby, by nie było aż tylu oczywistych przykładów na to, że kobiety są niezdolne do władzy, ale czuje, że musi przywołać przykłady ich niestabilności. W historii były kobiety, które umarły z powodu nagłej radości, zabiły się przez czystą niecierpliwość, płonęły z tak wielkiego pożądania, że zdradziły swój kraj i miasto, i wydały je obcym, a z powodu ambicji zabijały nawet swoich mężów, dzieci i wnuki (np. Atalia, matka Ochozjasza, 2Krl 11,1). By poprzec swoją tezę, przytacza cytaty wielu autorów, zaczynając od Tertuliana, który wytykał kobietom, że są „drzwiami dla diabła”: „Ty otworzyłaś wrota diabłu. Ty jako pierwsza

²⁰ *Digesta Justyniana*, łac. Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae, to kompilacja prawa rzymskiego ogłoszona przez cesarza Justyniana w roku 533. Zawiera pogrupowane tematycznie fragmenty z pism 38 prawników rzymskich, tworzących od I wieku p.n.e. aż do III wieku n.e.

²¹ W Anglii kobiety uzyskały prawo głosowania dopiero w roku 1928.

²² Wszystkie tłumaczenia Biblii wg *Biblii Tysiąclecia*. Według komentatorów, grzech Ewy zmienił porządek zamierzony przez Boga: zamiast być towarzyszką mężczyzny, równą mu w godności (Rdz 2, 18–24), kobieta stanie się uwodzicielką, którą on z kolei będzie traktował jako niewolnicę, mającą mu dawać dzieci. *Biblia Tysiąclecia z komentarzem*, Rdz 3.16.

²³ Por. „To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny” (Rdz 2, 21–23). Jak pisze komentator: „Wiersze te uwydatniają Pawłową ideę zależności kobiety od mężczyzny, sprawiając równocześnie, że Apostoł jest uważany za jednego z największych antyfeministów w dziejach ludzkości. Nie należałoby jednak zapominać – pragnąc uściślić tę przestarzałą opinię – o licznych jego wypowiedziach domagających się równouprawnienia niewiasty” *Biblia Tysiąclecia z komentarzem*, 1Kor 11, 8–9.

pogwałciłaś prawo Boże” (Tertulian, *De habitu muliebri*, 1, 1–2)²⁴. Ten cytat spotkał się z pochlebnym komentarzem Knoxa:

Poprzez te i wiele innych kluczowych zdań... ten świetny pisarz chciał nakłonić każdą kobietę do refleksji nad samą sobą, tak by koniec końców wszystkie zaczęły rozważać wyrok, który Bóg wydał przeciwko całej rasie ludzkiej i córom Ewy. Żeby nie tylko przypominał im, aby codziennie być pokornymi i oddanymi Bogu, ale także, że powinny unikać jakiegokolwiek rzeczy, która mogłyby wywołać u nich powód do dumy czy wywyższania się, a tym samym zapomnieć o klątwie rzuconej przez Boga. A co... może bardziej narazić kobietę na zapomnienie o własnej pozycji, niż wyniesienie jej autorytetu ponad autorytet mężczyzny? (Knox 1558: 49).

Po odwołaniu się do Orygenesisa i św. Augustyna (Knox 1558: 50–51)²⁵, Knox cytuje słowa św. Ambrożego, że „ponieważ to przez nią śmierć zstąpiła do naszego świata, żadna śmiałość z jej strony nie powinna być dozwolona, jedynie pokora” (Knox 1558: 51–52)²⁶. Następnie długo rozwodzi się nad opiniami Jana Chryzostoma, który twierdził, że „kobieta zawsze powinna pamiętać o karze, która wymierzona została Ewie” i że „ród niewieści... jest nierozważny i nieroztropny; a ich chciwość jest nienasycona jak przepaść piekielna” (*Homilies on St John* 87). Chryzostom przypominał mężczyźnie, że kobieta jest pod jego władzą „i ty zostałeś jej panem, ona powinna cię słuchać, a głowa nie powinna iść za stopami” (Knox 1558: 52–53)²⁷. Metafora głowy i stóp przemawiała do Knoxa, więc mówiąc o tym, że „imperium kobiet jest sabotażem dobrego porządku, słuszności i sprawiedliwości”, przedstawia bardziej wyszukaną anatomiczną aluzję, porównującą państwo rządzone przez kobietę do potwora bez głowy, z oczami w rękach, językiem i ustami w brzuchu, oraz uszami na stopach. W razie gdyby jego przesłanie nie było wystarczająco proste, porównuje takie państwo do namalowanego idola, który ma wszystkie potrzebne kończyny i cechy fizyczne, ale brakuje mu niezbędnego ożywiającego ducha (Knox 1558: 56–57; por. Ps. 115, 5–7).

Krytykując rządy kobiet, Knox nie mógł zapomnieć o wybitnych kobietach ze Starego Testamentu. Nie wspomina tu jednak o różnych rodzajach królowych, jako głównej małżonki króla (np. królowa Estera, Est 2, 17; Est 3, 7–10), która czasem przynajmniej pełniła funkcję królewskich zastępców o znacznej władzy (np. Izebel na dworze Achaba, 1Krl 21; 1Krl 21, 18–18); jako żony (lub matki) króla, która wstępuje na tron po jego śmierci i panuje w jego miejsce (np. Atalia w Judzie, 2Krl 11, 1), czy jako królowej-matki, która po śmierci męża wywiera znaczny polityczny wpływ na nowego króla, swojego syna (np. Maaka w Judzie, zob. 1Krl 15, 13, czy Batszeba,

²⁴ Knox powołuje się też na opinię Tertuliana z *De Virginibus Vlandis* 9: „nie wolno kobiecie odzywać się na zebraniach, ani nauczać, ani chrzczyć, ani przejmować dla siebie żadnego urzędu sprawowanego przez mężczyznę”. Por. Tertulian, *Contra Marcionem* 1.1.

²⁵ Zob. Augustine, *Contra Faustum Manichaeum* XXII 31; Augustustine, *De Trinitate* XII 7.10; Augustine, *De Continentia* 9.23

²⁶ Ambrose, *Paradise*, 10.48. Por. Idem, *Hexameron*, V.7, Idem, *Paradise*, IV 24, 10.48; Idem, *De Helia Ieunio*, 18.16.

²⁷ Knox powołuje się na *Homilies on St John* 17, ale nie ma tam takiego zdania.

1Krl 1,11–21; 1Krl 2, 13–25)²⁸. Knox wspomina jedynie starotestamentowe prorokinie, uznając, że są pewne odstępstwa od ogólnej zasady: „Bóg, poprzez osobliwy przywilej i z powodów znanych tylko jemu, uczynił wyjątki...” (Knox 1558: 65). Do takich wyjątków należała Debora, która „sprawowała sądy nad Izraelem”, odpowiadała na pytania stawiane wyroczeni i przewodziła ludowi Izraela w bitwie (Sdz 4, 4–5)²⁹. Knox niechętnie przyznaje, że Debora była pobożną kobietą, posiadającą ducha łaski, prawdy, sprawiedliwości i pokory, ale uznaje jej przykład za nieważny w dyskusji, gdyż Debora nie była królową, tylko prorokinią, a ponadto miała męża, na którego miała wzgląd, a rozkazy wydawała w imieniu nie swoim, lecz jedynie przekazywała wolę Boga: „co nakazał Pan, Bóg Izraela” (Knox 1558: 64–70).

Kolejną prorokinią wspomnianą przez Knoxa jest Chulda, która udowodniła, że wcześniej nieznana antyczna księga praw była prawdziwym Słowem Boga (2Krl 22, 14)³⁰. Jednakże ona również – podkreśla – była prorokinią bez żadnej oficjalnej władzy. Knox przyznaje też, że krytycy jego punktu widzenia mogą przywoływać biblijną decyzję Mojżesza, który po śmierci Selofchada z plemienia Manassesza nakazał, by jego majątek przeszedł w ręce jego pięciu córek, a nie męskiego krewnego (Lb 26, 33; 27, 1–11). Knox podkreśla, że nie ma obiekcji do własności przechodzącej w ręce córek, ale prawo do władzy nie powinno być dziedziczone przez kobietę, a jedynym powodem, dla którego Mojżesz zgodził się na takie rozwiązanie było to, że w przeciwnym razie imię Selofchada zanikłoby (Knox 1558: 70–73). Tak więc, podsumowuje Knox, wyjątek nie potwierdza reguły, i ani przykład Debory, ani Chuldy, ani „nierozsądna przychylność ignoranckiej większości”, nie mogą usprawiedliwić tego, co Bóg tak jawnie potępił. I wszystkie kobiety sprawujące władzę są zdrajcami i rebeliantami w oczach Boga. Knox również podnosi, że w niektórych krajach możliwość dziedziczenia przez kobietę tronu jest ugruntowanym zwyczajem, ale to wcale nie czyni tego postępowania poprawnym, bo jest sprzeczne z nakazem Boga. W innych zaś krajach, choć kobieta nie może dzierżyć władzy, to może ją przekazywać namiestnikom czy sędziom, dopóki nie znajdzie męża, który by nią rządził. Ale takie postępowanie również nie jest legalne i obraża Boga, a mężczyźni przyjmujący od kobiety urzędy czy honory, stają się tym samym Jego wrogami, bo akceptują to, czego On zakazał. Tak samo rzecz się ma z parlamentem, arystokracją i ludem, którzy popierają nienaturalne rządy kobiet (Knox 1558: 73–75).

W Pierwszym ryku trąby przeciwko niezgodnym z naturą rządóm kobiet, pomimo ogólnej krytyki sugerowanej przez tytuł, argumenty dotyczące zła powodowanego

²⁸ Zob. komentarze do *Biblii Tysiąclecia*, szczególnie do 1 Krl 2,19.

²⁹ Prorokini i sędzia (Sdz 4, 4) zalicza się do znaczniejszych charyzmatycznych sędziów w Izraelu. Rezydowała w pobliżu tzw. Palmy Debory (Sdz 4, 5) w Górach Efraima, gdzie rozsądzała sprawy dziesięciu pokoleń (Sdz 5). Podejmowała ważne decyzje polityczne i strategiczne (Sdz 4, 14, 17–24; 5, 24–27). W tzw. Pieśni Debory określa ona siebie mianem „matki w Izraelu” (czyli matki całego kraju – Sdz 5, 7) i opiewa Boże zwycięstwo nad wrogami (Sdz 5, 11, 20–23; 4, 15). Kogler (red. et al.) 2011, s.v. „Debora”.

³⁰ Żona urzędnika królewskiego Szaliuma; za panowania króla Jozjasza (641–609 przed Chr.) po odnalezieniu księgi Prawa w świątyni zwrócono się do niej jako prorokini z pytaniem o radę. Chulda przepowiedziała szczęśliwą przyszłość królowi, który na podstawie odnalezionego Prawa przeprowadził reformę religijną (2Krl 22, 14–20; 2Krn 34, 22–28). Jednak zapowiedź ta nie spełniła się (2Krl 23, 29). Kogler, (red. et al.), 2011, s.v. „Chulda”.

rządami kobiet stanowią jedynie niewielką część dyskusji. I to nie stosunek Knoxa do pozycji kobiet w społeczeństwie najbardziej zaskakiwał czytelników, gdyż sami na ogół myśleli podobnie (zob. np. Bodin 1591: 1154–1156; Shephard 1994: 117–119; Scalingi 1978). Nie było też zamierzeniem Knoxa, aby *The First Blast* stało się traktatem przeciwko kobietom i stawianie tego dzieła tylko w tym świetle to spore nieporozumienie. Czytelników zaciekawiło i zaszokowało coś zupełnie innego, mianowicie dyskusja Knoxa na temat podejścia mężczyzny do kobiety-władcy.

Knox przyznaje w przedmowie, że *The First Blast* została napisana z myślą o jednej monarchini, to znaczy jako sprzeciw wobec władzy katolickiej Marii Tudor, córki Henryka VIII i Katarzyny Aragońskiej, od roku 1553 królowej Anglii, której małżeństwo z arcykatolickim Filipem II Habsburgiem oznaczało nadejście jeszcze gorszych czasów dla protestantów w Anglii³¹. Tak więc, znaczną część książki stanowi atak na okrucieństwo i tyranie Marii oraz wezwanie Anglików do obalenia jej rządów poprzez wywołanie rewolucji. Aby usprawiedliwić swoje kontrowersyjne przekonanie, że Maria musi zostać zdetronizowana, Knox wpadł na pomysł, by zgromadzić wszelkie dowody na to, że rządy sprawowane przez jakąkolwiek kobietę są nielegalne. Taki był cel *The First Blast* i w taki sposób był interpretowany przez jego pokolenie. Pominęli oni znajome biblijne teksty o kobietach, ale zainteresowało i zaszokowało ich konkretne napomnienie, by zdetronizowali ich grzeszną władczynię, bo to Anglicy są odpowiedzialni za pogwałcenie praw Boskich i praw natury³².

Teologowie, którzy nauczali, że mimo iż kobiety muszą podporządkowywać się mężczyznom w każdej innej dziedzinie, mężczyźni muszą podporządkować się królowej, tak jakby posłuszni byli męskiemu władcy, wierzyli, że nadana przez Boga władza księcia była wystarczająco silna, by zdominować nadaną przez tegoż Boga przewagę mężczyzn nad kobietami (Jordan 1987). Książka Knoxa była buntownicza, ponieważ otwarcie się temu sprzeciwiała (Mason 1998a). Autor zwrócił się do angielskiej szlachty i do Izby Gmin, by ci, którzy przyjęli kobietę za przywódcę, bez żadnej zwłoki odsunęli ją od władzy, tym samym dowodząc szczerości swej skruchy. Powinni postąpić tak jak ludzie biblijnego Joasza, kiedy zdetronizowali samozwańczą królową, Atalię, zabijając pod jego rozkazami nie tylko okrutną i szkodliwą kobietę, ale niszcząc też świątynie Baala. Po pierwsze, powinni odebrać honor i autorytet temu „potworowi natury”, kobiecie odzianej w szaty mężczyzny, rządzącej mężczyznami wbrew naturze. Po drugie, jeśli ktokolwiek podejmie się jej

³¹ Knox potwierdza to w czasie sławnej audiencji u Marii Stuart w roku 1561. Knox 1949, t. 2: 15. Knox pisał już wcześniej przeciwko Marii i jej małżeństwu z Filipem: w lipcu 1554 opublikował *A Faithful Admonition to the Professors of God's Faith in England*, W: Knox 1846–1864, t. 3: 251–330. Knox w rozmowie z Marią Stuart w 1561, potwierdza ten sposób widzenia.

³² Jak pokazuje Dowson 1991: 555–558, *The First Blast* był adresowany głównie do Anglików i dotyczył Marii Tudor, ale w tym samym roku Knox opublikował trzy inne ważne pisma – *The Letter to the Regent (Augmented)*, *The Appelation from the Sentence pronounced by the Bishops and Clergy: Addressed to the Nobility and Estates of Scotland* i *The Letter to the Commonalty of Scotland* (teksty W: Knox 1846–1864, t. 4: 423–538 i w Breslow 1985) – które z kolei adresowane były do Szkotów i dotyczyły głównie Marii de Guise i Marii Stuart. Odpowiada to dwu tytułowym Knoxom: pierwszy to Knox Anglik (poprzez adopcję), zaangażowany w sprawy Kościoła w Anglii, drugi to Knox Szkot dbający o Kościół w Szkocji.

obrony, powinien zostać skazany na karę śmierci (Knox 1558: 75–76). Te pomysły były zdumiewająco kontrowersyjne i Knox zdawał sobie z tego sprawę. Ciekawe, że nie wspomina on tu w ogóle Jane Grey, przez dziewięć dni protestanckiej królowej Anglii po śmierci Edwarda VI, która została stracona po objęciu władzy przez Marię Tudor. Czyżby śmierć Jane była właśnie karą za naruszenie praw boskich?

Knox przypominał czytelnikom, że królowa Maria to współczesna Jezebel i Atalia w jednym, bo tak jak te biblijne królowe, zmusiła swoich poddanych do odrzucenia prawdziwej religii i zabijała proroków Boga. Ta „przeklęta Jezebel angielska”, razem z nienawistną zgrają papistów chwaliła się skazaniem protestanckich bohaterów i męczenników: Sir Thomasa Wyatta, torturami niewinnej Jane Grey, śmiercią tzw. *oksfordzkich męczenników*: biskupów Hugh Latimera i Nicholasa Ridleya, arcybiskupa Tomasza Cranmera oraz „wielu innych kaznodziej pochłoniętych przez płomień” (Knox 1558: 76–77)³³. Jego czytelnicy nie powinni jednak rozpaczać, bo Bóg zdecydował o obaleniu Marii i bliski już jest dzień, kiedy to ten okropny potwór i jej poplecznicy zostaną ukarani za ich okrutne czyny. Jej imperium oraz panowanie są jak ściana niepodparta fundamentami, toteż to „uzurpowane i niegodne imperium kobiece” pomimo wysiłków wielu mężczyzn, którzy je zechcą podtrzymywać, ulegnie destrukcji dzięki płomieniu Boskiego słowa. Zatem, niechaj wszyscy mężczyźni posłuchają ostrzeżenia, bo TRĄBA ZAGRZMIAŁA PO RAZ PIERWSZY (Knox 1558: 77–78).

Tymi słowami Knox zakończył swój pamflet. Jego przepowiednia, że królowa Maria umrze wkrótce, sprawdziła się bardzo szybko, bo królowa zmarła w okropnych męczarniach w listopadzie 1558, w sześć, siedem miesięcy po ukazaniu się *The First Blast*. Jednakże Knox został zaatakowany za swoje pomysły nie tylko przez katolików, ale i protestantów, w tym przez tych, których uważał za swoich przyjaciół. Mimo to, jak pisał do Johna Foxe’a, nie żałował swojego stylu, „brutalnej gwałtowności i nieliczących się z innymi stwierdzeń” (18 V 1558, Knox 1846–1864: t. 5, 5–6). Prawie równocześnie z publikacją pamfletu Knoxa, również w Genewie, ukazała się odważna *How Superior Powers ought to be Obeyed* Christophera Goodmana, który przekonywał, głównie na podstawie tekstów biblijnych i historii Machabeuszy, że zbrojny bunt przeciwko bałwochwalczemu władcy, był obowiązkiem wszystkich klas, kobiet i mężczyzn (Dawson 1998) i wielu protestantów, szczególnie tych z kręgu Kalwina, obawiało się łączenia ich z tymi atakami na monarchię i odcinali się od pomysłów Knoxa. (Ridley 1968: 280–281). Sam Kalwin był bardzo krytyczny wobec decyzji Knoxa o opublikowaniu *The First Blast* i wręcz pisał do Williama Cecila o „beźmyślnej arogancji” autora (?styczeń 1558, Knox 1846–1864: t. 4, 357–358).

Najważniejszą polemikę z pomysłami Knoxa przedstawił angielski uchodźca w Strassburgu, John Aylmer (1559), nauczyciel Jane Grey i późniejszy biskup Londynu. Aylmer wymienił długą listę historycznych władczyń (Ibid., C3-F4v.),

³³ Thomas Wyatt został skazany po nieudanej rebelii przeciwko Marii Tudor w styczniu 1554; Jane Dudley (Grey) protestancka kandydatka na tron Anglii po śmierci Edwarda VI została stracona 12 lutego 1554. Latimer, biskup Worcester, i Ridley, biskup Londynu, zostali spaleni na stosie 16 października 1555, a Cranmer – 21 marca 1556 r. Dokładny opis śmierci tych i innych protestanckich męczenników daje John Foxe w sławnej i niezmiernie popularnej w XVI w. *Actes and Monuments*. Pobrano z: www.johnfoxe.org (10.12.2016).

jednak, co ciekawe, wcale nie przekonywał o równości rządów kobiet i mężczyzn, i uważał królowe za odstępstwo od naturalnej reguły, ale dowodził, że Wszechmocny Bóg mógł dać wybranej kobiecie siłę i umiejętności konieczne do rządzenia (Ibid., B2-B3, M1v-M2v). A więc, konkludował, w przypadku Anglii, gdzie z woli Boga król nie zostawił męskiego potomka, a prawo pozwala kobiecie na bycie monarchą, poddani mają obowiązek być posłuszni królowej (Ibid., H3-H3v, K4-L2v).

Atakowany ze wszystkich stron, Knox skarżył się do Mrs. Bowes, że *The First Blast* „wywiął z Anglii wszystkich moich przyjaciół” (Knox 1846–1864: t. 6, 14). Królewska proklamacja zakazywała posiadania książki pod karą śmierci, a czary go-ryczy dopełnił fakt, że gdy po Marii Tudor na tron wstąpiła jej siostra, protestancka Elżbieta, nigdy nie wybaczyła Knoxowi pamfletu i nigdy nie pozwoliła mu na wjazd do Anglii. Mimo że Knox wiązał z Elżbietą wielkie nadzieje na pomoc w zaprowadzeniu w Szkocji protestantyzmu, nie wycofał swojego zdania co do rządów kobiet. Dał temu wyraz w liście do królowej, w którym tonem kaznodziei przypominał jej o obowiązkach wobec prawdziwej religii, jakie nałożył na nią Bóg, osadzając ją na tronie Anglii. I dodawał, że tylko jeżeli spełni pokładane w niej nadzieje, nazwie ją nową Deborą (12 VII 1559, Knox 1949: t. 1, 291–294).

Bibliografia

Źródła

- Aylmer J. (1559). *An Harborrowe for Faithfull and Trewe Subiectes agaynst the late blowne Blaste concerning the Gouernment of Women, wherein be confuted all such reasons as a stranger of late made in that behalfe*. At Stasborowe [i.e. London: John Daye].
- Biblia Tysiąclecia z komentarzami. Pobrano z: <http://libertarianin.org/Ebooks/BIBLIA%20TYSAIA%CC%A8CLECIA%20Z%20KOMENTARZAMI.pdf> (12.11.2016).
- Bodin J. (1576). *Les six livres de la République*. Paris: Jacques Du Puys.
- Breslow M.A. (red.). (1985). *The Political Writings of John Knox*. London: Folger Books.
- Knox J. (1586). *The History of the Reformation of Religion Within The Realme Of Scotland*. Edinburgh: Vautrollier.
- Knox J. (1558). *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*. W: M.A. Breslow (red.). (1985). *The Political Writings of John Knox*. London: Folger Books, s. 37–80.
- Knox J. (1846–1864). *The Works*. D. Laing (red.). 6 t. Wodrow Society, 12. Edinburgh: T. Constable.
- Knox J. (1949). *John Knox's History of the Reformation in Scotland*. W.C. Dickinson (red.), 2 t. London: Thomas Nelson and Sons.
- Mason R. (red.). (1994). *John Knox: On Rebellion*. Cambridge University Press.
- Robinson H. (red.). (1842–1845). *The Zurich Letters, comprising the correspondence of several English bishops and others with some of the Helvetian reformers, during the early part of the reign of Queen Elizabeth*, 2 vols., Parker Society, 7–8. Cambridge University Press.

Opracowania

- Brown P.H. (1895). *John Knox. A Biography*. 2 t. London: Adam and Charles Black.
- Collinson P. (1965). The Role of Women in the English Reformation illustrated by the Life and Friendships of Anne Locke, *Studies in Church History* 2, s. 258–272.
- Collinson P. (1988). *Knox, the Church and the Women of England*. W: R.A. Mason (red.), (1998). *John Knox and the British Reformations*. Aldershot: Ashgate, s. 74–98.
- Dawson J. (1988). *Trumpeting Resistance: Christopher Goodman and John Knox*, W: R.A. Mason (red.), (1998), *John Knox and the British Reformations*. Aldershot: Ashgate, s. 130–153.
- Dawson J. (1991). The Two John Knoxes: England, Scotland and the 1558 Tracts. *Journal of Ecclesiastical History*, 42, s. 556–576.
- Dawson J. (2004). *Knox, John (c. 1514–1572)*. W: *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press. Pobrano z: www.oxforddnb.com/view/article/15781 (12.03.2017).
- Dawson J. (2015). *John Knox*. New Haven: Yale University Press.
- Felch S.M. (1995a). 'Deir sister': The Letters of John Knox and Anne Vaughan Lok. *Renaissance and Reformation*, 19, s. 47–68.
- Felch S.M. (1995b). The Rhetoric of Biblical Authority: John Knox and the Question of Women. *The Sixteenth-Century Journal*, 26, s. 805–822.
- Graham R. (2001). *John Knox. Democrat*. London: Robert Hale.
- Henderson K., McManus B. (1985). *Half Humankind – Contexts and Texts of the Controversy about Women in England 1540–1640*. Baltimore: University of Illinois Press.
- Jansen S. (2008). *Debating Women, Politics, and Power in Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jordan C. (1987). Woman's Rule in Sixteenth Century British Political Thought. *Renaissance Quarterly*, 40 (3), s. 421–451.
- Kogler F. et al. (red.). (2011). *Nowy leksykon biblijny*. H. Witczyk (red. wyd. pol.). Kielce: „Jedność”.
- Lee M. (1966). John Knox and His History. *Scottish Historical Review* 45, s. 79–88.
- Leishman J.F. (1909). *A Son of Knox. And Other Studies Antiquarian and Biographical*. New York: J. Maclehose.
- Marshall R.K. (2000). *John Knox*. Edinburgh: Birlinn.
- Mason R.A. (red.). (1998). *John Knox and the British Reformations*. Aldershot: Ashgate.
- Mason R.A. (1998a). *Knox, Resistance and the Royal Supremacy*. W: R.A. Mason (red.), (1998), *John Knox and the British Reformations*. Aldershot: Ashgate, s. 154–175.
- Ridley J. (1968). *John Knox*, Oxford: Oxford University Press.
- Reid W.S. (1974). *Trumpeter of God. A Biography of John Knox*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Rupp E.G. (1975). *The Europe of John Knox*. W: D. Shaw (red.), *John Knox. A Quatercentenary Reappraisal*. Edinburgh: The Saint Andrew Press, s. 1–14.
- Scalangi P.L. (1978). The Scepter or the Distaff: The Question of Female Sovereignty, 1526–1607. *The Historian* 41, November.
- Shaw D. (red.). (1975). *John Knox. A Quatercentenary Reappraisal*. Edinburgh: The Saint Andrew Press.

- Shepard A. (1994). *Gender and Authority in Sixteenth-Century England. The Knox Debate*. Keele: Edinburgh University Press.
- Smith C.P. (2010). *John Knox and the Rights of Women*. Dunblane: DOICA.
- Stevenson R.L. (1912). *John Knox and His Relations with Women*. Familiar Studies of Men and Books. New York: Collier Press, s. 204–250.
- Warnicke R.M. (1983). *Women of the English Renaissance and Reformation*. Westport: Greenwood Press.
- Wormald J. (1998). *Godly Reformer, Godless Monarch: John Knox and Mary Queen of Scots*. W: R.A. Mason (red.), *John Knox and the British Reformations*. Aldershot: Ashgate, s. 220–241.

John Knox's Opinion on the Rule of Women

Abstract

John Knox (? 1514–1572), one of the most prominent Scottish and English Protestant leaders, today is often remembered as a misogynist and male chauvinist. Although the preserved sources do not indicate at all that Knox was in fact an enemy of women, but, on the contrary, remained in friendly relations with several of them, he earned his reputation of a misogynist because of a pamphlet entitled *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558). Knox argues that government of women is incompatible both with God's laws and with the laws of nature, and in support of his thesis he quotes numerous opinions of recognized authorities, starting with Aristotle, through numerous biblical quotations, especially from St. Paul's letters, and ending with the Christian scholars. He also mentions the Old Testament prophetess, but treats them as merely exceptions to the rule. Knox admits that *The First Blast* was written against the Catholic government of Mary Tudor, therefore much of the book is an attack on the queen's cruelty and tyranny. The pamphlet ends with Knox's appeal to the English to revolt and overthrow Mary's rule. Knox's ideas were criticized even by his fellow believers, in whose name John Aylmer published a polemic.

Key words: John Knox; women's rule, polemic, pamphlet *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558), John Aylmer

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 Egiptem. 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 przezwiskiem 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 doświadczały, 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 druku), 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 rozprzestrzeleni 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 wnioski, 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 Winthropa 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 szczególnie 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 rozprzerstnienie 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 kwakrzy 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 kwakrzy 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 rozwiązłość, był powszechnie znany (Pestana 1991: 148–149). W późniejszych latach również jego syn Cotton Mather upowszechniał w swych esejach przekonanie, że kwakrzy 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

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 125–142

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.8

Grzegorz Pelczyński

Uniwersytet Wrocławski

Religijno-ideowe i społeczne źródła rosyjskiego ewangelikalizmu

Streszczenie

Na terytorium Rosji obecne były w jej historii różne nurty chrześcijańskie, których część niewiele miała wspólnego z dominującym Kościołem prawosławnym, a niekiedy nawet ich przynależność do chrześcijaństwa podawano w wątpliwość. Piszący o nich częstokroć nazywali je „sektami”. Były one rezultatem *bogoiskatelstwa*, zjawiska charakterystycznego dla Rosjan, polegającego na poszukiwaniu Boga wszędzie i na różne sposoby. Takie ugrupowania jak duchoborcy czy mołokanie wykazywały wiele cech protestantyzmu, wyłonionego w toku XVI-wiecznej reformacji. Jednak dopiero idee tzw. drugiej reformacji, utrwaliły się w XIX-wiecznej Rosji.

Słowa kluczowe: historia religii, chrześcijaństwo, ewangelikalizm, Rosja, sekty

Spółeczności o cechach ewangelikalnych – braterscy mennonici, baptyści, ewangeliczni chrześcijanie – pojawiły się w Rosji w drugiej połowie XIX w. Nie wzięły się znikąd, geneza rosyjskiego ewangelikalizmu wpisana jest w wielce skomplikowaną historię religii w tym wielkim kraju. Składają się na nią wielokierunkowe poszukiwania i dążenia, w wyniku których tworzyły się rozmaite grupy religijne, nazywane najczęściej sektami, co nie zawsze należy interpretować jako wyraz negatywnego do nich stosunku. Z tych grup, w różnych środowiskach, wyłoniły się wspomniane społeczności ewangelikalne.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie o ich poprzedników, z pewnością dokonać trzeba selekcji wielu wątków historii religii w Rosji. Niektórzy badacze dostrzegają zjawiska poprzedzające ewangelikalizm w czasach nader odległych od jego ewidentnych początków. Marina Karetnikowa (2006: 3–84) wskazuje na *bogoiskatelstwo*, cechę charakterystyczną Rosjan – poszukiwanie Boga, w ciągu wieków przejawiającą się w postaci różnorodnych wysiłków zmierzających do jego poznania. Spora część tych wysiłków prowadzić miała w rezultacie do ewangelikalizmu. Natomiast Władisław Baczinin (2000) dzieje religii w Rosji uważa za odwieczne zmaganie dwóch przeciwstawnych tendencji: bizantynizmu i właśnie ewangelikalizmu. Jednak zastanawiając się nad źródłami rosyjskiego ewangelikalizmu, przede wszystkim należy brać pod uwagę to, co bezpośrednio do niego przywiodło. Z pewnością trzeba mieć na względzie fakt, iż do Rosji nie doszła XVI-wieczna reformacja,

zaś w połowie wieku XVII w Cerkwi rosyjskiej doszło do *raskołu* – rozłamu będącego reakcją na reformę liturgiczną patriarchy Nikona. Rosjanie w sprawach religijnych niewątpliwie podążali własnymi drogami; niektórzy doszli do protestantyzmu ewangelikalnego. Ten wprawdzie kojarzy się nieodparcie z chrześcijaństwem zachodnim, ale w Rosji rozwinął się on samodzielnie, nieznacznie tylko wspomagany przez chrześcijan z Zachodu.

Tymi zagadnieniami rzadko zajmowali się polscy badacze, dlatego wydana ponad sto lat temu książka Karola Dębińskiego (1910) nadal jest cytowana. W ostatnich latach powstały jednak też inne opracowania (Stawiński 2000; Pełczyński 2012). W tym artykule, uwzględniającym przede wszystkim rosyjską literaturę naukową, spróbujemy prześledzić najważniejsze szlaki, jakimi niektórzy mieszkańcy Rosji dochodzili w końcu do uświadomienia sobie swej grzeszności, a przede wszystkim wynikających z niej konsekwencji – przekonania, że wyzwolić ich może jedynie ofiara Jezusa Chrystusa na Krzyżu, czyli tego, co stanowi istotę ewangelikalizmu (Zieliński 2014: 3–18).

Duchoborcy

Ugrupowaniem, na które powołują się rosyjscy ewangelikałowie, objaśniając swą genezę, są w pierwszej kolejności duchoborcy. To pierwszeństwo wynika przede wszystkim z chronologii, sekta ta powstała bowiem już w połowie XVIII wieku. Wywodzi się ona z bezpopowskiego nurtu starowierstwa, którego początki są jeszcze starsze. Jednak, nie zapominając o wpływie XVII-wiecznego *raskołu* na życie religijne Rosji, za prekursorów powinno się uważać bezpośrednich poprzedników.

Zacznijmy od wyjaśnienia nazwy tej społeczności (*Istorija* 1989: 28). Otóż, w roku 1795 arcybiskup jekatyronosławski, Ambroży, wysunął przeciwko duchoborcóm wiele zarzutów dotyczących ich stosunku do *świętości prawosławnych*, w których w jakiś sposób przebywa Duch Święty. Według niego odrzucając je, toczą oni bój z samym Duchem Świętym. W takim razie są *duchoborcami*. Jest też inne tłumaczenie tego konfesjonimu, chyba wcześniejsze i pochodzące od duchoborców. Według niego walczyli oni nie z Duchem Świętym, lecz o uduchowanie wiary, która w Cerkwi rosyjskiej była martwa. Dlatego odrzucali świadczące o tej martwocie obrzędy, także ikony, podważali autorytet popów. Ich nazwa sugerować może nadto aktywne działania wobec przeciwników. To ostatnie nie jest słuszne, bo ich walka mogła być tylko duchowa.

Geneza duchoborstwa łączy się nierozdzielnie z Siluanem Kolesnikowem ze wsi Nikolskie w guberni jekaterynosławskiej. Kolesnikow należał do chrystowierców. Mówiąc najogólniej, chrystowiercy żyli pragnieniem nieustannego obcowania z Duchem Świętym i w tym celu imali się najrozmaitszych praktyk. Pośród nich były *radienija* – wielce ekstatyczne tańce, które Kolesnikowowi wydawały się zbyt ekstremalne. To umiarkowanie w kwestiach pneumatologicznych doprowadziło do powstania duchoborców. Sami duchoborcy za założyciela swej wspólnoty uważali jednak nie Kolesnikowa, tylko Ilariona Pobirochina, kupca z guberni tambowskiej,

który posiadając stosowne przymioty duchowe, był uznawany wręcz za *chrystusa*¹. Przypisywane mu są największe zasługi w sformułowaniu podstaw doktrynalnych sekty. W czasach jego największej aktywności – lata 70., 80. XVIII wieku – liczba wyznawców nieustannie rosła. Spotykano ich w guberni charkowskiej, jekaterynowsławskiej, tambowskiej, woroneskiej, astrachańskiej, penzyńskiej, wśród Kozaków dońskich, w Finlandii i na Syberii. Stosunkowo wielu ludzi garnęło się do nich, imponowali bowiem trzeźwym, spokojnym i świątobliwym życiem. Jednakże władze cerkiewne i państwowe ich cnót nie dostrzegały. W nowej sekcie widziały jedynie zagrożenie dla istniejącego porządku społecznego. Więc nie szczędzono jej członkom prześladowań: skazywano na tortury, ciężkie roboty, przesiedlenia, katorgę.

Na początku XIX wieku następny przywódca sekty Sewelij Kapustin zwrócił się do Aleksandra I z prośbą o zaprzestanie represji i opiekę. Car ten poważnie interesował się sprawami religijnymi i okazywał życzliwość wszystkim, dla których religia była sprawą istotną (Andrusiewicz 2005: 272; Karetnikowa 2001: 6–7). Także duchoborców nie zawiódł: przestano ich nękać i zadbano o ich byt materialny. Otrzymali nadziei w Mołocznych Wodach (na Mołocznej) w melitopolskim powiecie guberni taurydzkiej, gdzie powstała Duchoboria złożona z kilku osad komuna duchoborska. Zamieszkało tam około 4 tysięcy ludzi przybyłych z różnych stron Rosji, nierzadko z miejsc, gdzie odbywali kary. Duchoboria stała się dobrze zorganizowaną i zamożną społecznością, lecz życzliwy jej car zmarł w roku 1825, a następny nie był już tak tolerancyjny. Prawdopodobnie też w samej wspólnocie nastąpiły jakieś wypaczenia, a na pewno była ona postrzegana jako zbyt niezależna od państwa. To wystarczyło, aby ją zlikwidować, a mieszkańców przesiedlić. W latach 1841–1845 powstało kilkanaście osad duchoborskich na Zakaukaziu wzdłuż granicy z Turcją.

Dość zawiłym problemem pozostaje doktryna omawianej wspólnoty. Marina Karetnikowa pisała, że „duchoborstwo – to ruch złożony i niejednoznaczny w różnych okresach swej długiej historii” (Karetnikowa 2000: 48). Uwaga ta zdaje się dotyczyć przede wszystkim zasad doktrynalnych. Kolesnikow, Pobirochin, a także inni ich przywódcy znali Biblię, byli czytani w literaturze teologicznej, m.in. w pismach protestanckich mistyków, nieobce im były nauki rozmaitych sekt rosyjskich. Jednakże sami raczej powstrzymali się od pisania traktatów teologicznych, a nawet formułowania dogmatów. Pozostało więc po nich niewiele pism, z których trudno wywieść jednoznaczny system wierzeniowy.

Czasami wskazuje się na Hryhorijsa Skoworodę (Sawinskij 1999: 47–48), XVIII-wiecznego filozofa ukraińskiego, jako na myśliciela, który prawdopodobnie wywarł duży wpływ na nauki duchoborców. Wydaje się to możliwe, ponieważ Skoworodę łączyły z duchoborcami liczne więzi, zgadzał się z nimi w kwestiach religijnych i chyba tylko niezależność charakterologiczna nie pozwalała mu stać się jednym z nich. Filozof nauczał o istnieniu trzech światów: makrokosmosu natury, mikrokosmosu człowieka, a także – najważniejszego z nich – świata symboli. Makrokosmos i mikrokosmos mogą przejawiać się w dwóch postaciach:

¹ Uznawanie kogoś za Chrystusa, obecne już u chrystowierców, wynikało z przeświadczenia, że dzięki Duchowi Świętemu, także po Jezusie z Nazaretu można osiągnąć taki status.

zewnątrznej – materialnej i stworzonej, oraz wewnętrznej – świętej i duchowej. Połączenie tych dwóch światów jest możliwe w duszy człowieka, dzięki światu symboli. A ten istnieje na kartach Biblii.

Skoworodę trudno raczej uważać za teologa duchoborskiego, jak chce Karetnikowa (2000: 60–66), lecz można wyszczególnić zbieżności między jego filozofią, a doktryną duchoborców. Po pierwsze, negowali oni religijno-polityczną pozycję Cerkwi prawosławnej w Rosji jako jednego z organów państwa. Po drugie, wymagali wysokich walorów moralno-obyczajowych od ludzi sprawujących funkcje religijne. Po trzecie, odrzucali ideę Boga jako wzbudzającej przerażenie siły, która przede wszystkim wymierza karę. A po czwarte, uważali Biblię za alegoryczno-symboliczne tłumaczenie wyższego sensu wszystkiego, co składa się na ludzkie życie (Karetnikowa 2000: 62).

Duchoborcy wierzyli, że prawdę Bożą znajduje się nie tyle w Biblii, ile we wnętrzu człowieka, które zamieszkuje Duch Boży. Człowiek winien wsłuchać się w tę prawdę. Może więc być traktowany jako świątynia i wtedy – tylko wtedy – należy mu jest najwyższy szacunek. To dlatego najświętsi wśród duchoborców byli uważani za *chrystusów*. Zbawienie zależy od tego, czy człowiek zjednoczony z Bogiem, pójdzie drogą, po której On chce go prowadzić, czy też pozwoli szatanowi skierować się tam, gdzie czeka zatracenie.

Niełatwo u duchoborców dopatrzeć się wyraźnych zewnętrznych przejawów ich wiary. Posiadali swoją „Księgę życia”, zawierającą głównie pieśni bądź wybrane fragmenty z Biblii. Wszystko to przechowywali w swojej pamięci, a przekazywali z pokolenia na pokolenie, tak mniej więcej, jak w społecznościach ludowych transmituje się folklor. Obrzędowość była zredukowana do minimum. Wszelkie czynności, nawet zalecane przez Biblię, z chrztem i eucharystią na czele, pojmowali duchowo. Skromny kult nasuwać może skojarzenia z protestantyzmem.

Mołokanie

Mołokanie byli niewątpliwi bardzo bliscy duchoborcom, więc zaraz na początku należy rozważyć genetyczne związki między obydwoma sektami. Wcześniej jednak wypada zwrócić uwagę na wielce frapujący pogląd Mariny Karetnikowej, iż mołokanie wywodzą się od kwaków (Karetnikowa 2000). Religijne Towarzystwo Przyjaciół, bo tak brzmi jego oficjalna nazwa, zostało założone w Anglii w połowie XVII wieku przez George’a Foxa², a głównymi teologami wspólnoty byli William Penn i Robert Barclay. Hołdowali oni przekonaniu, że wszelkie zewnętrzne przejawy wiary nie mają znaczenia. Ważne jest tylko światło pojawiające się w duszy człowieka z natchnienia Ducha Świętego.

Kwakierstwem interesował się car Aleksander I, który w roku 1819 gościł w Petersburgu dwóch z nich: Williama Allena i Stephena Grelleta. Podróżując potem po Rosji, spotykali oni mołokanów, ze zdumieniem stwierdzając liczne podobieństwa między swoimi a ich wierzeniami (Scott 1964: 115–116). Inni angielscy kwakrzy, Isaac Robson i Thomas Harway, spotkali mołokanów w Azowie w roku

² Fox nawoływał, by drzeć przed słowem Pana, co pobrzmiwa w konfesjonimie „kwakrzy” (ang. *quake* – drzeć, trząść się).

1867. Anglicy musieli do nocy czekać na możliwość spotkania z mołokanami, bo ci dopiero z nadejściem ciemności urządzali swoje spotkania. Na tym, w którym wzięli udział, został im przedstawiony pewien starzec, mający ponoć aż 107 lat. Opowiedział im o generale Trierszczakowie i jego młodszym oficerze, których Katarzyna II wysłała w sprawach państwowych do Londynu. Tamże poznali kwaków i przyjęli ich wiarę. Po powrocie do kraju, generał zajmował się dalej sprawami państwowymi, zamiast głosić poznane za granicą prawdy, ale jego młodszy oficer podjął działalność misyjną. W swojej wsi udało mu się ponoć nawrócić Semena Ukleina (Karetnikowa 2000: 69–70).

Ten kwakerski trop w poszukiwaniach genezy mołokanów wydaje się jednak niezbyt pewny. Za jego wiarygodnością przemawiają niewątpliwie podobieństwa między kwakerstwem a mołokaństwem. Nie można też zapominać o podobieństwach pomiędzy Przyjaciółmi a duchoborcami. Karetnikowa (2000: 71) zauważa, że duchoborcy raczej przypominają wczesnych kwaków, którzy bardziej ufali wewnętrznemu przeświadczeniu niż samej Biblii. Mołokanie zaś podobni są do późniejszych Przyjaciół, darzących Biblię większym szacunkiem. Możliwe jest jednak, że tych zbieżności nie spowodowały bezpośrednie wpływy; że duchoborcy i mołokanie doszli do tych samych poglądów, co Towarzystwo Przyjaciół. Siergiej Bułgakow (1992: 2006; zob. też Zernow 1967: 130) stwierdził podobieństwa między prawosławiem a anglikanizmem, których według niego jest o wiele więcej niż między prawosławiem a katolicyzmem, lecz nie wynika to z wpływu jednego wyznania na drugie. Chrześcijanie z Anglii i Rosji mogli przecież, niezależnie od siebie, sformułować dość podobne doktryny. Oczywiście takie wyjaśnienie podważa świadectwo owego tajemniczego starca z Azowa. Jednakże, gdyby uznać za prawdziwą hipotezę mówiącą, iż mołokaństwo powstało z inspiracji kwakerskiej, trzeba by się zastanowić, czy chronologicznie je wyprzedzające duchoborstwo ma również podobną genezę. Tego problemu raczej nie wyjaśniają historycy kwaków (Scott 1964; Greenwood 1975). Faktem, którego na pewno nie można zignorować, są podobieństwa między duchoborstwem i kwakerstwem, niezależnie od tego, co stanowi ich przyczynę. Również faktem są kontakty obydwu społeczności.

Powiązania genetyczne dają się natomiast o wiele łatwiej udowodnić pomiędzy duchoborcami a mołokanami. Wymieniony wyżej Semen Uklein, jeśli nawet został nawrócony przez kogoś, kogo nawrócili kwakrzy, to był przecież duchoborcą. Był pomocnikiem Pobirochina (a także jego zięciem). Pochodził z ludu, przez jakiś czas wykonywał zawód krawca, choć posiadał również dużą wiedzę teologiczną. Potrafił pięknie przemawiać, jak się zdaje, przewyższając w tym Pobirochina, szybko też stając się ważną postacią wśród duchoborców. Stworzone przez niego mołokaństwo, przynajmniej początkowo, miało wiele wspólnego z duchoborstwem.

Mołokaństwo do pewnego stopnia powstało wskutek konfliktów wewnętrznych. Otóż Uklein nie zgadzał się z Pobirochinem w sprawie sądu nad światem, który w przyszłości eschatologicznej, według tego drugiego, powinni sprawować właśnie duchoborcy. Umiał wykazać, że takie roszczenia są zupełnie nieuzasadnione, w czym nie pozostał odosobniony. Jednak najbardziej antagonizował obu stosunek do Biblii, który przyczynił się do trwałego rozłam, w wyniku którego wyłonili się ostatecznie mołokanie. Pobirochin nad Biblię stawiał głos Ducha Świętego we

wnętrzu wierzącego człowieka. Zabraniał wręcz czytania Biblii, którą zwykł nazywać *chłopotnicą*, czyli tą, która „stanowi wielką uciążliwość, nastęrcza nieustannych trudności”. Z kolei Uklein twierdził, że tylko to jest prawdą, co napisano w Piśmie Świętym (Baczinin 2003: 255). Nie odrzucał bynajmniej wewnętrznego oświecenia, tak istotnego dla duchoborców, lecz z uporem twierdził, iż winno być ono utwierdzone przez nauki zawarte w Biblii. W ten sposób Uklein przybliżył się znacznie do protestanckiej zasady *sola scriptura*, która fundamentem chrześcijaństwa każe czynić tylko Biblię.

Nie można nie zauważyć, że konflikt między Pobirochinem a Ukleinem, który można datować na drugą połowę lat 70. XVIII wieku, przypada jeszcze na czas, kiedy to duchoborcy stanowili dość nową grupę religijną. Są to więc spory wewnętrzne w nowej społeczności. Może dlatego przez następne lata mołokanów i duchoborców często w ogóle nie rozróżniano, traktując jako jedną sektę.

Zwolennicy Ukleina nazwę mołokanów otrzymali, jak się zdaje, po raz pierwszy od członków konsystorza w Tambowie w roku 1785, z powodu tego, że w dni postne, kiedy prawosławie zabrania spożywania mleka i potraw mlecznych, oni to robili, uznając zakaz za wymysł wyłącznie ludzki. Sami mołokanie całkiem inaczej tłumaczyli tę nazwę, odwołując się do słów apostoła Piotra: „jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu” (1P 2,2). Nazwa mołokanie mogła się też wywodzić od Mołocznych Wód, gdzie wielu z nich żyło, zresztą razem z duchoborcami. Grupa ta nazywała się także chrześcijanami duchowymi.

Pod koniec lat 70. XVIII wieku mołokanie zdawali się ugrupowaniem dość ustabilizowanym, mającym ambicje misjonarskie. Świadczy o tym uroczyste wkroczenie Ukleina wraz z siedemdziesięcioma współpracownikami do Tambowa. Prorok wraz ze swoimi apostołami zamierzał ustanowić „prawdziwe chrześcijaństwo”, głosząc swoją naukę i niszcząc idole, czyli ikony. Zakończyło się to jednak niepowodzeniem, gdyż buntowników osadzono w więzieniu. Ci, którzy okazali skruchę i obiecali powrócić na łono Cerkwi, byli wypuszczani na wolność. Wszyscy skorzystali z tej możliwości, nawet Uklein. Nie wszyscy prawdopodobnie wrócili do prawosławia, lecz kontynuowali potajemnie swoją misję. Uklein podróżował po guberni tambowskiej, woroneskiej i astrachańskiej, wszędzie głosząc swoją naukę. Rozprzestrzeniła się ona także gdzie indziej: wśród Kozaków dońskich, na Kaukazie i Syberii, w guberni kurskiej, charkowskiej, rizańskiej, penzyńskiej, niżnogrodzkiej.

Tak jak duchoborcy, mołokanie doczekali się spokojniejszych dni za panowania Aleksandra I. W roku 1805 upoważnieni przez mołokanów Piotr Żurawcow, Maksim Josejew i Matfiej Motylew przedstawili senatowi zasady swojej wiary i otrzymali oficjalne pozwolenie na jej wyznawanie. W latach 1811–1814 powstały w kilku miejscach liczniejsze ich skupiska: na środkowym Powołżu i nad Achiubą. W roku 1818 dano im możliwość osiedlenia się w Mołocznych Wodach, pośród duchoborców. Zamieszkali między żyjącymi tam też mennonitami, zakładając wsie Nowowasilewkę i Astrachankę.

Mołokanie-ukleinowcy uważali, że Cerkiew, którą założył na ziemi Jezus Chrystus, pierwotnie tworzyli apostołowie, a następnie wszyscy ich uczniowie i naśladowcy. Jednakże „prawdziwy Kościół” istniał przed soborami powszechnymi,

do IV wieku. Uczestnicy soborów wypaczyli bowiem nauki Chrystusa, mieszając je z pogańskimi wierzeniami i praktykami. Obecnie zaś „prawdziwy Kościół” to chrześcijanie duchowni, przestrzegający tylko tego, czego uczy Ewangelia. Celem moralnego udoskonalenia udzielone zostały ludziom rozmaite dary Ducha Świętego, jednakże nie w postaci widzialnych przejawów, lecz duchowo. Dlatego też mołokanie nie uznawali obrzędu chrztu. Według nich nie polanie czy zanurzenie w wodzie stanowi chrzest, a zapoznanie się z nauką Pisma Świętego. Podobnie eucharystią nie jest chleb i wino, tylko przyswojenie tej nauki i postępowanie według jej wskazań. W takim razie nie potrzeba żadnych sług kościelnych, wystarczy jedynie Zbawiciel w niebie, jego nauka. Apostołowie są wprawdzie święci, ale modlić się do nich nie należy.

Mołokanie nie pozostali długo jednolici. Różne poglądy, które próbowali upowszechnić różni myśliciele o prorockich ambicjach, przyczyniały się do powstania odrębnych *tołków*, czyli odłamów (Baczinin 2003: 256). W latach 20. XIX wieku mołokaństwo rozdrobniło się z powodu niezwykle popularnych wtedy prorostw dotyczących paruzji i Tysiącletniego Królestwa Bożego (Klibanow 1973: 130–131). Takie prorostwa pojawiły się w Rosji już w poprzedniej dekadzie, sprzyjały im zwłaszcza wydarzenia roku 1812, kiedy to byt narodowy został zagrożony przez najazd Napoleona. Wierzyli w nie wówczas przedstawiciele petersburskiej arystokracji, którzy za objawienie brali poglądy niemieckiego pisarza Johanna Heinricha Junga, zwanego też Jungiem-Stillingiem, głoszącego rychłe ponowne przyjście Chrystusa. W latach 20. te prorostwa ze stołecznych salonów zawędrowały do wiejskich chat. Podatni na nie okazali się zwłaszcza mołokanie. W roku 1832 rozniosła się pośród nich wieść, że za cztery lata Królestwo Boże nastąpi w Persji, w pobliżu Araratu. Rok później ku owej górze, znanej ze starotestamentowej historii o potopie (1 Moj 8,4) ruszyły setki mołokanów z różnych stron kraju. Po drodze ujawniło się wielu przywódców, uważających się za proroków albo nawet *chrystusów*. Łatwo sobie wyobrazić, że po 1836 roku nastąpił wśród mołokanów kryzys³. Jednakże niedoczekanie się „końca świata” wcale nie spowodowało zaniku tendencji eschatologicznych. Trwały one dalej, choć w innej formie organizacyjnej.

Wśród ukleinowców z tambowskiego i włodzimierskiego *tołku*, wyłonił się na Mołocznych Wodach odłam doński, czyli salamatinowcy. Otóż Andriej Salamatyn był Kozakiem, którego w roku 1823 wysłano do wioski Nowowasilewki, gdzie uwikłał się w spory z miejscowymi mołokanami, dotyczące przestrzegania prawa państwowego. Twierdził, że nie można go lekceważyć, skoro Biblia nakazuje posłuszeństwo władzy. Poza tym uznał za konieczność przestrzeganie sakramentów. Z siedmiu sakramentów praktykowanych przez prawosławnych (i katolików), wyłączył jednak dwa: namaszczenie chorych i kąpaństwo. Chociaż jego poglądy sprawiały wrażenie powrotu do prawosławia, wielu ukleinowcom wydały się przekonywujące. Stali się zatem oddzielnym mołokańskim odłamek (Klibanow 1973: 128–129).

³ Podobnie było w 1844 r. w Stanach Zjednoczonych, gdy nie przyszedł ponownie Jezus Chrystus, co zapowiedział na ten rok William Miller. Z czasem z tych oczekiwań na Jego przyjście zrodził się adwentyzm (przede wszystkim Kościół Adwentystów Dnia Siódmego) oraz ruchy badackie (Świadkowie Jehowy i in.).

Od tych salamatinowców w drugiej połowie lat 60. XIX wieku oddzieliła się grupa, którą nazwano nowomołokanami, drugim dońskim *tołkiem*, bądź zacharowcami. W stosunku do siebie używali nazwy ewangelicznych chrześcijan. Społeczność ta powstała za sprawą pobytu wśród mołokanów-salamatinowców w Nowowasilewce i Astrachance niejakiego Jakowa Kaszy, emigranta z Persji, zwanego w Rosji Jakowem Deliakowem, będącego wówczas jeszcze prezbiterianinem. Przekonywał on, że chrzest nie powoduje odrodzenia, następuje ono dzięki wierze i przebaczeniu grzechów oraz skrusze. W ten sposób kwestia chrztu zyskała zupełnie nowe, pozaobrzędowe kontaminacje. Pobyt Deliakowa był stosunkowo krótki. Przewodnictwo wspólnoty objął Zinowiej Zacharow. Zacharowcy przypominali protestancką, wręcz ewangeliczną wspólnotę. Wprawdzie chrzcili niemowlęta, ale dopuszczali, jak niektórzy metodyści, także chrzest dorosłych. Stosowali poza tym umywanie nóg, co przyjęli prawdopodobnie od żyjących niedaleko mennonitów.

Wyrazem opisanych wyżej tendencji są niewątpliwie pryguni, którzy w największej liczbie zamieszkiwali w guberni erewańskiej. Za założyciela tej grupy uznaje się Lukiana Pietrowa (Mitrochin 1997: 204), ale najczęściej kojarzy się ją z osobą Maksyma Rudometkina, który chciał być „carem duchownych chrześcijan prygunów”, ostatecznie jednak w roku 1858 zesłano go do klasztoru sołowieckiego, czyli więzienia dla dysydentów religijnych, gdzie wkrótce zmarł.

Pryguni przedstawiani są jako grupa łącząca elementy mołokaństwa i chrystowierstwa. Chrystowierskie były *radienija*, którymi kończyły się ich zebrania. Prawdopodobnie jakiś zewnętrzny obserwator zauważył, że wykonują wtedy podskoki i dlatego taką nadano im nazwę (ros. *prygun* – skoczek). Nie dla tych ekstatycznych praktyk istniał ten odłam. Pryguni marzyli o ustanowieniu Królestwa Bożego na Ziemi.

Podobne marzenia mieli też ‘wspólnotowcy’. Ich przywódca, Michaił Popow z guberni samarskiej, twórca „mołokańskiego komunizmu” (Nikolskij 1983: 315), działalność zaczął od rozdania swego majątku sąsiadom. Naśladował w ten sposób ideał wspólnoty dóbr z czasów pierwotnego chrześcijaństwa, znany z Dziejów Apostolskich: „Wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne” (2,44). Wkrótce jego zwolennicy przebywali razem na Kaukazie, dokąd zesłały ich władze. Tam stworzyli znakomicie zorganizowaną komunę, przypominającą falanstery Charlesa Fouriera. Z tym, że jej cele nie były świeckie, członkowie pragnęli zbudować Carstwo Boże, choć jak w wielu podobnych przypadkach, na przeszkodzie stanęło jednak ‘carstwo ziemskie’ – urzędnicy i policjanci w służbie Cesarstwa Rosyjskiego.

Największą rolę w genezie rosyjskiego ewangelikalizmu odegrali niewątpliwie tzw. wodni mołokanie. Uważa się ich za bezpośrednich poprzedników rosyjskich ugrupowań ewangelicznych. Zwraca uwagę ich całkowicie rodzima proveniencja, stąd gdyby nie przedzierzgnęli się później w baptystów czy ewangelicznych chrześcijan, można by ich traktować jako jedno z takich właśnie ugrupowań. Pierwsi wodni mołokanie, jak ustalił Siergiej Sawinskij (1999: 67), pojawili się na Zakaukaziu na przełomie lat 40. i 50. XIX wieku wśród tamtejszych mołokanów-ukleinowców. Zapewne oddawali się wnikliwej lekturze Pisma Świętego i nabrali przekonania o konieczności dostosowania swojej wiary i związanych z nią praktyk do tego, co

jest w nim zawarte. Przede wszystkim interesowała ich kwestia chrztu. Czy należy pojmować go wyłącznie duchowo? Czy należy chrzcić niemowlęta? Niemowlęta chrzcili salamatinowcy i na ogół zacharowcy. Niektórzy ukleinowcy z powiatu szemachińskiego i lenkorańskiego w guberni bakińskiej stwierdzili, że chrzest powinien być wodny i dotyczy osób dorosłych; taki też więc zaczęli sprawować. Nie wydaje się, by towarzyszyła temu głębsza refleksja nad sensem takiej właśnie formy chrztu. Wystarczała im świadomość, że ten obrzęd nakazał sam Jezus i jest on konieczny do zbawienia. Dość podobnie myśleli na temat eucharystii. Skoro Pan kazał ją sprawować, nie można czynić inaczej.

W niedługim czasie od powstania, wodni mołokanie zaczęli głosić swe poglądy w dorzeczu Wołgi i Achtuby. Ich ośrodkami w Kraju Achtubińskim stały się dwie wioski Priszib i Dubowka. Wspomniany Jakow Dieliakow pod koniec lat 60. spotykał ich w guberni niżgorodzkiej, kazańskiej, włodzimierskiej, symbirskiej i tambowskiej.

Jak widać, mołokaństwo cechowało spore zróżnicowanie, bo oprócz pierwotnych mołokanów-ukleinowców byli też pryguni, wspólnotowcy, salamatinowcy, zacharowcy oraz wodni mołokanie. Radzieccy badacze taką dyferencjację próbowali objaśnić, z uporem szukając przyczyn ekonomicznych. Na przykład Aleksander Klibanow (1973: 128–129) twierdził, że salamatinowcy przyswoili sobie tak wiele z prawosławia, dokonali ustępstwa w stosunku do panującego systemu, by ochronić interesy kozackich sotników i esaułów. Tego typu interpretacje, dostrzegające w zjawiskach religijnych niemal wyłącznie walkę klas, noszą znamię niedopuszczalnego redukcjonizmu. A przecież wydawałoby się, że religijnego charakteru mołokaństwa nie trzeba udowadniać. Nawet jeśli mołokanie zakładali wspólnoty, których członkowie razem gospodarowali, to przecież wynikało to z ich przekonania religijnych. Także powstanie odrębnych mołokańskich odłamów, trudno tłumaczyć inaczej niż w pierwszym rzędzie pasją takich właśnie poszukiwań; odnajdywaniem wciąż nowych dróg prowadzących do Boga.

Mennonici i pietyści

Do ugrupowań powstałych w toku XVI-wiecznej reformacji zalicza się oczywiście także anabaptystów (gr. *anabaptizein* – na nowo chrzcić), których wyróżniały radykalne poglądy dotyczące chrztu (Estep 2009). Skoro Jezus powiedział: „Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy zostanie potępiony” (Mk 16,16), nie można chrzcić niemowląt, ponieważ nie są one w stanie uwierzyć; powinno się chrzcić tylko zdolnych do wiary, czyli dorosłych. Anabaptyści znani są też jako rewolucjoniści społeczni; różne ich grupy w latach 20. XVI wieku próbowały na terenie Niemiec urzeczywistnić Królestwo Boże, w którym wszyscy ludzie będą sobie równi. Ich zamierzenia napotkały jednak na zdecydowany opór państwa, które w sposób bezwzględny rozprawiło się z tymi rewolucjonistami. Lecz nie wszyscy zwolennicy chrztu dorosłych mieli tak radykalne poglądy społeczne, zresztą nawet ci, którzy je podzielali, szybko zrozumieli ich utopijność. Anabaptyści z północno-zachodnich Niemiec i Holandii byli właśnie wyzbyci radykalizmu społecznego.

W latach 40. XVI wieku przywództwo wśród nich objął były ksiądz katolicki Menno Simmons. Zapoczątkował on protestancką wspólnotę mennonitów (Bender b.r.w.: 31–34), której członkowie skupiali się we własnych zborach oddzielonych od reszty społeczeństwa. Przyciągali oni uwagę praktyką chrztu dorosłych, poza tym nie składali przysięg, nie brali do rąk broni. W związku z tym, mimo iż nadzwyczaj spokojni i pracowici, nie cieszyli się przychylnością władz ani ludności, pośród której żyli. Obarczano ich nadmiernymi podatkami, a nierzadko zmuszano do przenosin z miejsca na miejsce. W połowie XVI wieku niektórzy zaczęli osiedlać się w Prusach Królewskich, szczególnie na Żuławach. Ci Olędrzy, jak ich niekiedy nazywano, przyczyniali się do ożywienia gospodarczego zamieszkałych przez siebie terenów. Nie byli też zbyt nękanymi z powodu swej odmienności wyznaniowej i dlatego dość długo pozostali w Polsce. Dopiero po pierwszym rozbiórce, już jako poddani króla pruskiego, zaczęło się im wieść znacznie gorzej. Prusy budujące swą potęgę na militarystyce nie mogły tolerować autonomicznych gmin mennonitów, dla których pacyfizm był wręcz dogmatem. Usiłowały więc zmusić ich do zmiany poglądów i wynikającego z nich trybu życia, nakładając na nich rozmaite uciążliwości (Mężyński 1961: 71–75). Ci, którzy nie chcieli z tego zrezygnować, zdecydowali się na emigrację.

Katarzyna II w latach 1762 i 1763 wydała dwa manifesty umożliwiające osadnictwo cudzoziemców w Rosji. Wygrawszy wojnę z Turcją w roku 1774, Rosja zyskała terytoria nadczarnomorskie, a w roku 1783 anektowała Krym. Były to ziemie słabo zaludnione i zacofane gospodarczo, toteż w roku 1785 został opublikowany za granicą następny manifest, zapraszający cudzoziemców do osiedlenia się w Noworosji, jak nazwano te niedawno zdobyte ziemie. Z tego zaproszenia skorzystali głównie niebogaci Niemcy z Pomorza, a także tamtejsi mennonici (Dyck 1993: 168–170; Krahn 1959: 381). Mennonitów, przynajmniej wtedy, raczej nie można uważać za Niemców, tworzyli oni bowiem swoistą grupę etnokonfesyjną (Szestowa 1991: 34–35). W roku 1789 przybyło do Rosji 228 rodzin mennonickich, które na wyspie Chortyca i nad brzegiem Dniepru utworzyło osiem kolonii. W latach 1793–1796 dołączyło do nich 86 rodzin, a 32 utworzyły dwie osady w okolicach Aleksandrowska (Zaporoża). Mennonici osiedlali się w Noworosji także w okresie panowania Aleksandra I; w latach 1803–1806 przybyły 362 rodziny, które znalazły swe miejsce na wspomnianych już Mołocznych Wodach, gdzie zorganizowano 17 kolonii. Emigrowali do Rosji do końca lat 50. XIX wieku, przy czym osiedlali się nie tylko na południowych krańcach (Sawinskij 1999: 54–55). Należy pamiętać, że przybywali tam również Niemcy, nie tylko z Pomorza, będący luteranami czy kalwinistami, a ponadto chłopcy z pobliskiej Ukrainy.

Rosja stworzyła emigrantom dobre warunki ekonomiczne. Duże nadzieje, korzystne kredyty, zwolnienie od podatków na 10 lat, to wszystko sprzyjało szybkiemu osiągnięciu rezultatów gospodarczych oczekiwanych przez administrację rosyjską (Dyck 1993: 170–173). Założono wielkie gospodarstwa rolne, w których rokrocznie zbierano obfite plony i zwiększano pogłowie zwierząt; nie gorsze były efekty pracy zakładów przemysłu spożywczego. Dlatego przybysze w stosunkowo krótkim czasie osiągnęli znaczną zamożność. Nie tak zamożni byli duchoborcy i mołokanie, sąsiedzi mennonitów na Mołocznych Wodach – państwo nie zapewniło im tak dobrych warunków rozwoju gospodarczego.

Mennonitom, przemieszczającym się w końcowych dekadach wieku XVIII z Prus do Rosji, najbardziej zależało na swobodnym praktykowaniu swojej wiary. Nie dotyczyło to wyłącznie praktyk religijnych, lecz także zwolnienia od służby wojskowej i składania przysięgi. Władze rosyjskie zobowiązały się respektować wymogi mennonityzmu, pod warunkiem że mennonici nie będą nawracać ludności prawosławnej.

Nie wszyscy mennonici osiedli w Rosji byli równie pobożni jak ich antenaci, którzy nie wahali się stracić życia za swoją wiarę. Kazimierz Mężyński (1969: 242) pisał, że mennonitom, którzy uciekali przed pruskimi represjami w ostatniej ćwierci XVIII wieku, zależało przede wszystkim na wierze, ale późniejsi emigranci chcieli się głównie wzbogacić. Ludzie ci uprzednio musieli się dostosować do warunków narzuconych przez państwo pruskie, co polegało na wyzbyciu się wielu elementów mennonickiego stylu życia. O rosyjskich mennonitach pierwszej połowy XIX wieku Aleksander Karew pisze, że „byli to skostniaли formalni chrześcijanie, niczym pod względem duchowym nie różniący się od członków martwych kościołów państwowych” (2006: 86). Nawet praktykowany przez nich chrzest dorosłych przez polanie, a nie zanurzenie, był tylko „pustym obrzędem”. Choć byli wśród nich też tacy, którzy nie chcieli tkwić w skostnieniu. Stronili więc od tych, którym wystarczała umiarkowana religijność, aby w swoim gronie żyć tak, jak nakazywał mennonityzm. W związku z tym w latach 1812–1819 w Mołocznych Wodach wyłoniła się *Kleine Gemeinde* (Dyck 1993: 179), radykalna grupa gorliwców, co raczej w niewielkim stopniu ożywiło wiarę wychodźców z Niemiec. Zdołał to uczynić pietyzm, czyli, krótko mówiąc, ruch zmierzający do ożywienia społeczności luterzańskich.

Niektórzy Niemcy, luteranie i kalwiści, emigrujący do Rosji, byli właśnie pietystami, jednakże ich religijność cechowało zróżnicowanie. Źródła historyczne nie pozwalają rozeznaczyć dokładnie w zawiłościach wiary tych emigrantów. Prawdopodobnie część spodziewała się rychłego przyjścia Chrystusa i dlatego osiedlała się na Zakaukaziu, gdzie zgodnie z przepowiednią – w którą wierzyło też wielu mołokanów – wydarzenie to miało nastąpić (Sawinskij 1999: 69). A poza tym niektórzy spośród pietystów podupadli pod względem religijnym i moralno-obyczajowym.

Nękające kolonistów kryzysy udało się przezwyciężyć dzięki Edwardowi Wüstowi, pietystycznemu kaznodziei, który w roku 1845 przybył z guberni taurydzkiej do Rosji na zaproszenie mennonitów. Wüst rozpoczął swoją działalność od kolonii Neigofnung w tejże guberni, gdzie pierwsze kazania wygłosił jesienią tego roku i od razu zrobił spore wrażenie na słuchających. Wkrótce mówiono o nim we wszystkich mennonickich i luterzańskich koloniach guberni. Powiadano, że jego kazania są jak uderzenie gromu, i że rozmiękczają nawet kamienne serca (*Istorija* 1989: 412–413). Wüst w tym, co głosił, zwracał szczególną uwagę na osobowe zbawienie człowieka dokonane dzięki zasługom Jezusa Chrystusa. Od człowieka wymagana jest wiara w dane z łaski zbawienie, skrucha i nawrócenie jako środki odrodzenia, które powoduje Słowo Boże i Duch, aby być nowym stworzeniem i otrzymać w ostateczności życie wieczne. „Ty jesteś tym człowiekiem, któremu Bóg chce to dać” – przekonywał Wüst (cyt. za: Sawinskij 1999: 71).

Ten utalentowany kaznodzieja wpłynął także na rozwój nowych struktur organizacyjnych w guberni taurydzkiej i jekaterynosławskiej. Ci, którzy wysłuchawszy

go zmieniali swoje życie, zakładali kółka braterskie, które na Mołocznych Wodach. przyjmowały wręcz nazwę kółek wüstowskich. W Neigoffnung urządził zebrania biblijne poświęcone studiowaniu Pisma Świętego, a także wieczory miłości, w celu rozstrzygnięcia sporów między członkami kółek oraz konferencje braterskie dotyczące bieżących spraw. Podobne spotkania odbywały się też w innych koloniach mennonickich i luterańskich.

Zapoczątkowany przez Wüsta ruch rozwijał się zwłaszcza na Mołocznych Wodach, gdzie niekiedy nazywali go „Drugim Menno”. Ważnym miejscem była kolonia Gnadelfeld, na czele której stał kaznodzieja Abraham Mattias. W jego domu urządzano zebrania, których uczestnicy stawali się rozsądnymi pietyzmu w innych miejscowościach.

Pietyzm dotarł także do Chortycy i okolicznych kolonii (*Istorija* 1989: 413–414), w czym jednak nie miał zasług Wüst. Tamtejsi mennonici samodzielnie studiowali Biblię i czytali pisma niemieckiego kaznodziei pietystycznego, Ludwiga Hofeckera⁴. Na początku lat 50. XIX wieku nastąpiły pierwsze nawrócenia, a z nawróconych powstała grupa pietystyczna spojona silnymi więzami wynikającymi z podobnych poglądów. Centrum tego ruchu było w kolonii Einlage, w której działali Heinrich Meinfeld i Abraham Unger.

Pietyzm w niemieckich skupiskach na południu Rosji spowodował z pewnością ożywienie życia religijnego. Przyczynił się też jednak do dalszych podziałów wśród kolonistów. Powstała grupa, w której *nowonarodzenie* wiązało się z ekstazytyczną radością. Wüst ganił takie praktyki, dlatego on i jego zwolennicy utworzyli osobną wspólnotę. Byli też tacy, których dotychczasowe formy pobożności w pełni zadowalały.

Jesienią 1859 roku niektórzy mennonici na Mołocznych Wodach zapragnęli częstszego uczestnictwa w *wieczery pańskiej*. Dotąd wierni dwa razy w roku przystępowali do komunii. Właśnie ci, którym to nie wystarczało poprosili Augusta Lenzmana, starszego brata wspólnoty gnadelfeldzej, aby urządził dla nich *łamanie chleba*, kiedy tylko będą odczuwać tego potrzebę. Jednakże odmówiono im spełnienia tej prośby. Wobec tego, 10 listopada 1859 roku, bracia ci zebrali się w domu Korneliusa Winsa w Elizabettale i tam pod przewodnictwem Abrahama Kornelssena zorganizowali *wieczerę pańską*. Gdy dowiedziela się o tym cała gmina, powstało wielkie poruszenie. Uczestników tego obrzędu – zdaje się sześciu młodych ludzi – zaproszono na spotkanie z kaznodziejami, gdzie otrzymali stosowne pouczenie. Obiecali podporządkować się wszystkiemu, co nie sprzeciwia się Słowu Bożemu oraz ich sumieniu, mimo to zaistniało ryzyko poważnego i trwałego rozłamu (*Istorija* 1989: 414–415). Na początku roku 1860 osiemnastu mieszkańców Gnadelfeld podpisało dokument zawiadamiający, że przestają być członkami miejscowej wspólnoty mennonickiej. Napisali w nim: „W zasadach wiary jesteśmy w pełni zgodni [...] z Menno. Uznajemy chrzest wiary jako pieczęć wiary, jednak nie wiary wyuczonej na pamięć, lecz prawdziwej, żywej, wzbudzonej przez Ducha Świętego [...]”. Święte

⁴ Ludwig Hofecker (1798–1828) przedmiotem swoich kazań uczynił przede wszystkim odkupieńczą śmierć Jezusa Chrystusa na Krzyżu, poniesioną przez Niego za grzechy wszystkich ludzi. Dzięki publikacji tych kazań, stały się one znane wśród luteranów, reformowanych i mennonitów, szczególnie skłaniających się ku pietyzmowi.

łamanie chleba dla prawdziwie wierzących stanowi umocnienie wiary [...], znak posłuszeństwa Bogu i zjednoczenia wierzących” (cyt. za: *Istorija* 1989: 416). W dokumencie wspomniano także kwestię umywania nóg, wyboru sprawujących funkcje kościelne i odłączenia. „Wszyscy postępujący według ciała i dopuszczający się grzechów powinni być odłączeni od Kościoła. Ale jeśli grzesznik wyznaje swój grzech i wyraża skruchę, to odłączyć go nie należy, gdyż zgładzenie grzechów następuje nie przez odłączenie, lecz poprzez zasługi Jezusa Chrystusa” (cyt. za: *Istorija* 1989: 415).

Społeczność, która tak zredagowała swoje zasady wiary, z pewnością dążyła do samodzielności. Potwierdziła to zresztą wybrawszy swoich przełożonych. 30 maja 1860 roku odbyło się zabranie, na którym przewodniczącym nowej wspólnoty wybrano Heinricha Hüberta, kaznodzieją Jakuba Bekkera, a diakonem Franza Klassena. W ten sposób na Mołocznych Wodach została utworzona wspólnota, która przybrała nazwę ‘braterskich mennonitów’, bądź ‘nowomennonitów’ w odróżnieniu od ‘kościelnych mennonitów’, czyli tych, od których się odłączyli. Byli oni najbardziej świadomą i zarazem najbardziej radykalną społecznością spośród wyłonionych wskutek oddziaływania pietyzmu na protestantów przybyłych z krajów niemieckich (Dyck 1993: 179–180). Jako tacy, podobnie jak wodni mołokanie, mają wyjątkowe zasługi w tworzeniu rosyjskiego ewangelikalizmu.

Ludzie Biblii

W XIX wieku Biblia stała się w Rosji dostępna i chętnie czytana. Nie mogło to nastąpić bez odpowiednich decyzji władz państwowych i kościelnych. Wybitny działacz baptyistyczny, Wasilij Pawłow, na Europejskim Kongresie Baptystów w Berlinie w roku 1908, powiedział: „Wielka zasługa Cerkwi prawosławnej polega na tym, że nie pozbawiła ludu Pisma Świętego, jak to uczynił Kościół katolicki, ale pozwoliła mu je czytać, w przygotowanej dlań wersji w języku mówionym” (cyt. za: Karetnikowa 2010: 116). Oczywiście nie czytałoby jej tak wielu mieszkańców imperium, gdyby systematycznie nie następowało też upowszechnienie podstawowego wykształcenia.

W roku 1812 przyjechał do Sankt Petersburga angielski pastor John Paterson, reprezentujący Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Ta organizacja, powstała w roku 1804, do dzisiaj stawia sobie za cel rozpropagowanie świętej księgi chrześcijan we wszelkich współcześnie używanych językach. Paterson chciał założyć podobne stowarzyszenie w Rosji. Aleksander I, interesujący się religią władca, szybko wyraził zgodę na utworzenie Rosyjskiego Towarzystwa Biblijnego (RTB), a nawet został jego członkiem. Car przekazał na rozwój RTB 25 tys. rubli i obiecał co roku wspierać je kwotą 10 tys. Oprócz tego Towarzystwo otrzymało dom, w którym mieściła się drukarnia, księgarnia, magazyny i mieszkanie pastora Patersona. Na czele organizacji stanął książę Aleksander Golicyn, a jej komitet zasilili prawosławni, protestanccy i katoliccy duchowni. W szybkim tempie powstawały oddziały Towarzystwa Biblijnego w różnych miastach Rosji – w sumie utworzono ich 286. Ich członkowie, będący częstokroć ludźmi zamożnymi, nie szczędzili pieniędzy na tłumaczenie i drukowanie Biblii (Riżski 2007: 168–170).

Do roku 1823 zdołano wydać prawie 195 tys. egzemplarzy Biblii, a także 316 tys. Nowego Testamentu. Były to wydania różnojęzyczne – Pismo Święte dostarczano narodom chrześcijańskim, a więc w języku niemieckim, fińskim, gruzińskim, ormiańskim, osetyńskim, ale też wyznającym islam – po persku i kazachsku. Przygotowano również przekład Nowego Testamentu na język hebrajski. W roku 1816 wydano Biblię w języku starocerkiewnosłowiańskim, a więc w wersji do tychczas najbardziej dostępnej w Rosji. W ciągu siedmiu lat było aż 15 wydań tej wersji, co świadczy o wielkim zapotrzebowaniu wśród ludności rosyjskojęzycznej. Niewątpliwie najlepiej to zapotrzebowanie mogłoby zaspokoić tłumaczenie na ówczesnie używany język rosyjski. Ponieważ car wyraził na to zgodę, Świątobliwemu Synodowi nie pozostawało nic innego, jak tylko wyznaczyć osoby zdolne poradzić sobie z tak wielkim dziełem. Przekład *Ewangelii według Mateusza* powierzono profesorowi Petersburskiej Akademii Duchownej, Gierasimowi Pawskiemu, *Ewangelii według Marka* rektorowi seminarium duchownego, archimandrycie Polikarpowi, *Ewangelię według Łukasza* miał tłumaczyć archimandryta Moisiej, a *Ewangelię według Jana* rektor Akademii, archimandryta Filaret. W 1818 roku Towarzystwo mogło już rozpocząć sprzedaż czterech Ewangelii w nakładzie 10 tys., który szybko trzeba było uzupełnić o taką samą ilość. I wreszcie w 1822 r. wydano cały Nowy Testament w 20 tys. egzemplarzy (Sawinski 1999: 64–65). Rosjanie, mimo swego upodobania do spraw duchowych, nigdy przedtem nie mieli takiego dostępu do tej księgi.

Masowe wydawanie Pisma Świętego miało nie tylko entuzjastów, lecz także przeciwników niemogących pogodzić się z faktem, że patronuje temu Cerkiew, a w pracach RTB uczestniczą też inosławcy. W wyniku intryg, w roku 1824 prezydentem Towarzystwa przestał być książę Golicyn, a stanowisko to objął po nim metropolita Serafin. Ten zaś zmierzał do likwidacji organizacji, co stało się możliwe w roku 1826, na początku panowania nowego cara, Mikołaja I (Czistowicz 1997: 92–94). W chwili likwidacji RTB był już w sprzedaży *Psałterz*, *Pięcioksiąg* i kilka innych ksiąg Starego Testamentu. Część nakładu *Pięcioksięgu*, która nie była jeszcze dystrybuowana, została spalona. Wkrótce wprowadzono przepisy, które miały ograniczyć dostęp do Pisma Świętego. W pierwszej kolejności zabroniono rozprowadzania Nowego Testamentu w języku rosyjskim bez paralelnego tekstu starocerkiewnosłowiańskiego. Próbowano zabronić domowej lektury Biblii, w jakimkolwiek języku. Chciano panującym uczynić pogląd, że prywatne czytanie Biblii jest niebezpieczne, a powinna wystarczyć tylko Ewangelia słyszana w cerkwi podczas mszy.

Przepisy te nie mogły jednak wstrzymać zainteresowania Biblią (Werina 2010: 9). W Cerkwi wielu duchownych i ludzi świeckich rozumiało konieczność upowszechniania Pisma Świętego. Nie zaniechano więc prac translatorskich nad nieprzetłumaczonymi jeszcze księgami Starego Testamentu, aby, gdy nadejdą lepsze czasy, wydać całą Biblię. Czekano na to bardzo długo, bo aż do koronacji następnego cara, liberalnego Aleksandra II w roku 1856. Wtedy to moskiewski metropolita Filaret, wielki orędownik publikacji Biblii po rosyjsku, rozpoczął starania o ponowną jej edycję. Ustalono, że nie zostanie wydany przekład RTB, lecz będzie przygotowane nowe tłumaczenie. Każdej z Akademii Duchownych: petersburskiej, kijowskiej, moskiewskiej i kazańskiej, powierzono tłumaczenie jednej z Ewangelii. Prace ukończono w roku 1860 i jeszcze w tym samym wydano. Natomiast w roku

1862 pojawił się w sprzedaży Nowy Testament. Na całe Pismo Święte Rosjanie musieli czekać do roku 1876 – do wydania zwanego Biblią Synodalną, ponieważ wyszło pod patronatem Świętobliwego Synodu (Riżski 2007: 200–219).

W ciągu dekad między zamknięciem Rosyjskiego Towarzystwa Biblijnego a in-tronizacją Aleksandra II mieszkańcy Rosji bynajmniej nie byli pozbawieni Pisma Świętego. Nie uległy przecież zniszczeniu egzemplarze z lat poprzednich. A poza tym, skoro istniało zapotrzebowanie na tę księgę, musiały się pojawić możliwości jego zaspokojenia. Otóż wydawanie Nowego Testamentu po rosyjsku wzięło na siebie Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Wydrukowane za granicą i wwiezione do Rosji egzemplarze trzeba było jakoś rozprowadzić wśród poszukujących ich ludzi. Jeszcze w czasach działalności RTB dystrybucja Biblii była możliwa także dzięki domokrażnym kolporterom. Zazwyczaj chcieli oni kontynuować swoją działalność również po zamknięciu Towarzystwa. W źródłach zostały utrwalone szczególnie trzy postaci: Szkot nazwiskiem Melwill, nazywany w Rosji Wasilijem Iwanowiczem, który rozprowadzaniem Biblii trudził się od lat 20. po 80. XIX wieku; Otto Forhgammer, Duńczyk, który pracę tę kontynuował niemal przez całą drugą połowę tegoż stulecia; oraz Jakow Kasza, wspomniany już pod imieniem Jakowa Dieliakowa, wytrwale pracujący pośród kolonistów niemieckich i mołokanów.

Działalność tych ludzi zintensyfikowała się po roku 1862, gdy zaczęto wydawać Nowy Testament po rosyjsku, w tanich, masowych nakładach. Wtenczas rozwinął się ruch *knigonoszy*. „Kim byli knigonosze? – pyta Marina Karetnikowa – To nie sprzedawcy książek. Żaden sprzedawca nie zniósłby tytuł trudów i przykrości, niełączących się wcale z materialną korzyścią. To byli boży czciciele, wyróżniający się najprawdziwszą pobożnością, pokorni i pełni poświęcenia” (Karetnikowa 2001: 15–16). Byli to ludzie, którzy sprzedawanie Biblii wykorzystywali do głoszenia Ewangelii. Nabywanie tej księgi nastroczało okazji do rozpoczęcia rozmowy na tematy duchowe. *Knigonosze* odpowiednio pokierowawszy konwersacją, mogli pobudzić wiarę swego rozmówcy. Tak czynił właśnie Jakow Dieliakow na Mołocznych Wodach, przyczyniając się do powstania odłamu mołokanów-zacharowców, o czym była mowa wyżej.

Otto Forhgammer opowiedział o swojej pracy znajomemu N. Astafonowi, który bardzo przejął się trudnościami, jakie Duńczyk musiał pokonywać rozprowadzając Biblię. Z potrzeby wsparcia zrodziła się idea zebrania środków i powołania Towarzystwa Rozpowszechniania Ksiąg Pisma Świętego w Rosji. W roku 1863 jego członkowie byli tylko grupą przyjaciół, należących do różnych wyznań i narodowości, zbierających fundusze na rozpowszechnianie Biblii, ale już wtedy przyświecało im hasło, które inspirowało do aktywności w ciągu trzech kolejnych dekad: „Błędzicie, bo nie znacie Pism” (Mt 22,29). W wyniku działań Towarzystwa poznało je wielu mieszkańców Rosji, bowiem rozpowszechniono 1 588 413 egzemplarzy całej Biblii, Nowego Testamentu, *Psałterza* bądź pojedynczych ksiąg (Sawinskij 1999: 83). Ponieważ jeden egzemplarz służyć mógł kilku osobom, z Biblią w tych czasach najprawdopodobniej obcowały miliony Rosjan. Pod względem ubiblijnienia Rosjanie zaczęli być podobni do narodów protestanckich.

Towarzystwo odnosiło sukcesy dzięki ofiarnej pracy *knigonoszy*, których dobierano z ogromną starannością. Musieli oni wszakże być nie kupcami, a misjonarzami,

gotowymi na najrozmaitsze trudy i niebezpieczeństwa. Nic więc dziwnego, że wielu z nich nie założyło rodziny. Jakow Dieliakow, żeniąc się z mołokanką, Anną Żidkową, protoplastką znanego rodu ewangelicznych chrześcijan, zastrzegł, iż będzie on często przebywać poza domem (Filipowa 2009: 15). *Knigonosze* docierali dosłownie wszędzie, do najdalszych zakątków największego kraju na świecie. Pomagały im w tym chrześcijańskie organizacje z zagranicy. Na przykład pracujących na Syberii wzięło na utrzymanie Amerykańskie Towarzystwo Biblijne.

* * *

Wszystkie z wymienionych grup – duchoborcy, mołokanie, zwłaszcza wodni mołokanie, mennonici zainspirowani w różnoraki sposób przez pietyzm, osoby związane z upowszechnianiem Biblii – przygotowywały wielkie przebudzenie w Rosji, które nastąpiło w drugiej połowie XIX stulecia. Przebudzenie zrazu przybrało postać ruchu religijnego. Socjologowie używają tego terminu na określenie zjawisk społecznych, charakteryzujących się nikłą instytucjonalizacją. Opisywany tutaj ruch tworzyło tysiące ludzi, zniechęconych do Kościoła państwowego, którzy pod wpływem opartych na Ewangeliі kazań, zmieniali swoje życie. Jeśli nawet jego uczestnicy powoływali do życia jakieś organizacje czy instytucje, to były one raczej przedsięwzięciami doraźnymi. Właśnie jako ruch, w warunkach panujących ówczesnie w Rosji, ludzie ci mogli najlepiej realizować chrześcijaństwo ewangelikalne.

Nie znaczy to bynajmniej, że ewangelikalizm w Rosji pozostał cały czas ruchem. Od lat 80. XIX wieku próbowano go *ukościelnić*; jednak w pełni możliwe stało się to dopiero po ukazie tolerancyjnym z 1905 roku. Ale to już całkiem inna historia.

Bibliografia

- Andrusiewicz A. (2005). *Cywilizacja rosyjska*. T. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Baczinin W. (2003). *Vizantizm i ewangelizm. Genealogija ruskogo protestantizma. Oczerki istoriczeskoj sociologii religiozno-graždanskoj žizni*. Sankt-Petersburg: Izdatel'stvo S. Petrsburskogo Uniwersiteta.
- Bender H.S. (b.r.w.). *Mennonici i ich dziedzictwo*, Jan Wierszyłowski (przeł.). B.m.w.: Peniel Amish Mennonite Church.
- Bułgakow S. (1992). *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Henryk Paprocki (przeł.). Białystok: Orthdruk s. c.
- Czistowicz I. (1997). *Istorija perevoda Biblii na ruskij jazyk*, Moskwa: Rossijskoe Biblejskoe Obszczestvo.
- Dębiński K. (1910). *Raskoł i sekty prawosławnej sekty rosyjskiej. Szkic historyczny*. Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Dyck C.J. (1993). *An Introduction to Mennonite History. A Popular History of the Anabaptist and the Mennonites*. Scottdale: Herald Press.
- Estep W. (2009). *Anabaptyści*, Konstanty Wiazowski (przeł.). Warszawa: Wyższe Baptytyczne Seminarium Teologiczne.
- Filimonowa E. (2009). *Živaja vera pokolenij*. Moskwa: Christianskij religioznyj centr „Protestant”.

- Greenwood J.O. (1975). *Quaker encounters*. Vol. 1. *Friends and Relief*. York: William Session Limited.
- Istorija evangel'skich christian-baptistov w SSSR* (1989). Moskwa: Vsesojuznyj Sovet Evangel'skich Christian-Baptistov.
- Iwanow M., Siniczkin A. (red.). (2007). *Istorija evangel'skich christian-baptistov Rossii*. Moskwa: Rossijskij Sojuz Evangel'skich Christian-Baptistov.
- Karetnikowa M. (2001). *Istorija petersburskoj cerkvi evangel'skich christian-baptistov*. Al'manach po istorii russkogo baptizma, t. 2, s. 5–168.
- Karetnikowa M. (2006). *Russkoe bogoiskatel'stvo. Nacional'nye korni evangel'sko-baptitskogo dviženija*. Al'manach po istorii russkogo baptizma, s. 3–84.
- Karetnikowa M. (2008). *Protestantizm. Lekcii, proczitannye dlja radioprogrammy „Aktual'no-Nasusžno”*. Sankt Peterburg: „Biblija dlja vseh”.
- Karetnikowa M. (2010). *400 let baptizma. Istorija v kartinach*. Sankt Peterburg: „Biblija dlja vseh”.
- Karew A. (2006). *Russkoe evangel'sko-baptitskoe dvženije*. Al'manach po istorii russkogo baptizma, s. 85–186.
- Klibanow A. (1965). *Istorija religioznogo sektantstva w Rossii*. Moskwa: Izdatel'stvo „Nauka”.
- Krahn C. (1959). *Russia*. W: *The Mennonite Encyclopedia*, t. IV. Scottdale: Mennonite Publishing House, s. 381–393.
- Mężyński K. (1969). *Z wędrówek mennonitów pomorskich: Gmina w Berdiańsku nad Morzem Azowskim*. Rocznik Gdański, t. XXVIII, s. 235–260.
- Mitrochin L. (1997). *Baptizm: istorija i sovremennost'*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta.
- Nikolskaja T. (2009). *Russkij protestantizm i gosudarstvennaja vlast' v 1905–1991 godach*. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Europejskogo Universiteta v Sankt Peterburge.
- Nikolskij N. (1983). *Istorija russoj cerkvi*. Moskwa: Izdatel'stvo političeskoj literatury.
- Pełczyński G. (2012). *Ewangelikalizm w Rosji (XIX–XX wiek)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Riżski M. (2007). *Russkaja biblija. Istorija perevodov biblii v Rossii*. Sankt-Peterburg: Awalon, Azbuka-klassika.
- Sawinskij S. (1999). *Istorija evangel'skich christian-baptistov Ukrainy, Rossii, Bełorussii (1867–1917)*. Sankt-Peterburg: „Biblija dlja vseh”.
- Scott R.S. (1964). *Quakers in Russia*. London: Michael Joseph.
- Stawiński P. (1993). *W zborze i na zesłaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w Imperium Rosyjskim 2 poł. XIX–pocz. XX w.* Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Stawiński P. (2000). *Sekty schizmy i herezje w Rosji (Słownik)*. Kraków: Tradart.
- Szenderowski L. (1982). *Ewangeliczni chrześcijanie. Ruch odrodzeniowo-reformatorski w historycznym Kościele chrześcijańskim. Rys historyczny (XIX–XX w.)*. Wheaton–Warszawa: The Slavic Gospel Association.
- Szestowa L. (1991). *Etnokonfessional'naja obszcznost'. K probleme ewolucii subetnosov*. Rasy i Narody, t. 21, s. 29–45.
- Werina P. (2010). *K istorii Rossijskogo Biblijskiego Obszczestva*. Protestant, nr 2, s. 8–9.

Zernow N. (1967). *Wschodnie chrześcijaństwo*, Jan Stanisław Łoś (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Zieliński T.J. (2014). *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Katowice: Wydawnictwo Centrum Literatury Chrześcijańskiej.

Religious, Ideological, and Social Sources of Evangelicalism in Russia

Abstract

There were different directions of Christianity on the territory of Russia. Throughout history various groups were emerging, most often called as “sects” by those who wrote about them, but they had little or nothing in common with the Orthodox Church or even Christianity. They may have resulted, as it is sometimes assumed, from bogoiskatelstvo, the term to describe the characteristic of the Russians searching for God everywhere and in different ways. The communities of Dukhobors and Molokans adopted some features of Protestantism which emerged during the 16th century Reformation. Only the ideas of the second and more radical Reformation which took place about a century later firmly settled in the 19th century Russia.

Key words: history of religion, Christianity, evangelicalism, Russia, sects

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 143–155

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.9

Bożena Domagała

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Polski Narodowy Kościół Katolicki a dziedzictwo reformacji

Streszczenie

Polski Narodowy Kościół Katolicki został założony w roku 1897 w Stanach Zjednoczonych Ameryki przez polskich imigrantów, którzy byli niezadowoleni z polityki Kościoła rzymsko-katolickiego w swoich parafiach. Nie mieli polskich biskupów, tylko niewielu księży mówiło po polsku, nie mogli uczyć dzieci języka ojczystego w szkołkach parafialnych. Były także spory dotyczące własności i kontroli budowanych przez nich kościołów. Próbowano zatem organizować niezależne polskie parafie, a na czele ruchu stanął Franciszek Hodur, polski ksiądz z Katedry św. Stanisława w Scranton. Działania te doprowadziły do ustanowienia tam niezależnego Polskiego Kościoła. Ks. F. Hodur został konsekrowany jako jego biskup w roku 1907 w Utrechcie przez trzech biskupów starokatolickich jako założyciel i Pierwszy Biskup PNKK. Doktryna PNKK opiera się na Piśmie Świętym i Tradycji, nauki czterech pierwszych ekumenicznych soborów niepodzielonego Kościoła. Rodzi się pytanie, czy można traktować PNKK jako nurt spóźnionej polskiej reformacji ze wszystkimi jej konfliktami i ideami, które wówczas się narodziły, i które powróciły w środowiskach polskich imigrantów. Dotyczy ono nie tylko takich kwestii jak prymat papieża i rola świeckich w Kościele, ale i uznawanych treści wiary.

Słowa kluczowe: reformacja, Polonia amerykańska, Polski Narodowy Kościół Katolicki, Fr. Hodur, schizma

W marcu roku 2000 na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego odbyło się seminarium naukowe poświęcone postaci biskupa Franciszka Hodura, założyciela Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki i przez wiele lat Pierwszego Biskupa tegoż Kościoła. Było to, jak czytamy w publikacji upamiętniającej to wydarzenie, „międzywyznaniowe spotkanie historyków i teologów zainteresowanych osobą założyciela PNKK, Kościołem starokatolickim oraz Kościołem polskokatolickim. Prelegenci i uczestnicy spotkania reprezentowali różne środowiska naukowe i opcje wyznaniowe. W ten sposób, obok dialogu Kościołów rozpoczął się dialog historyków i teologów. W duchu ekumenizmu poddano opisowi i analizie działalność bpa Franciszka Hodura na szerszym tle sytuacji historycznej, społecznej oraz uwarunkowań kościelnych w drugiej połowie XIX wieku” (Wysoczański, Jezierski 2001: 9). Organizator spotkania bp Jacek Jezierski, współprzewodniczący Zespołu ds. Dialogu Kościoła Polskokatolickiego

z Rzymskokatolickim w RP, stwierdził, iż PNKK oraz Kościół polskokatolicki jako „polski”, „narodowy” i „katolicki” stanowią z jednej strony ekumeniczne wyzwanie dla Kościoła rzymskokatolickiego; z drugiej zaś ich trwanie skłania do postawienia pytania o teologiczne dziedzictwo i trwałe wartości podtrzymujące schizmę w sytuacji, gdy bezpośrednie przyczyny jej zaistnienia, tj. konflikty personalne i narodowe zachodzące w parafiach Kościoła rzymskokatolickiego w Ameryce pod koniec XIX wieku, odeszły w niepamięć i nie mają dzisiaj większego znaczenia. Z perspektywy historycznej widać wyraźnie, iż wiele postulatów zgłaszanych w owym czasie pod adresem Rzymu przez zbuntowane parafie polskie w Stanach Zjednoczonych, zostało zrealizowanych w Kościele rzymskokatolickim dzięki postanowieniom Soboru Watykańskiego II. Chodzi tu przede wszystkim o język narodowy liturgii, dowartościowanie religijności ludowej oraz otwarcie na problem inkulturacji Kościoła w środowiskach odmiennych etnicznie i kulturowo. Mimo to, jak czytamy w publikacji, PNKK podobnie jak Kościół polskokatolicki w RP, „żyje własnym życiem, posiada swoją historię i struktury. Jest faktem historycznym, socjologicznym i eklezjalnym” (Wysoczański, Jezierski 2001: 8).

Powstaje pytanie, czy jest także faktem religijnym i czy można go traktować jako pewną, podjętą w specyficznych warunkach emigracji, próbę reformy struktur Kościoła rzymskokatolickiego i czy ta reforma może być porównywana do reformacji, która zapoczątkowała wielkie zmiany jeśli chodzi o religijną tożsamość XVI-wiecznej Europy i była wzorcem dla reformatorów w następnych wiekach? Nie chodzi tu o ustalenie jakichś odległych przyczynowo-skutkowych zależności, lecz o pewną ponadczasową wspólnotę myśli, wynikającą z mniej lub bardziej świadomych inspiracji i zapożyczeń, które sprawiają, że odległe w czasie idee i światopoglądy stają się uniwersalne i powracają w zmienionych kontekstach historycznych. Czy w przypadku PNKK taka wspólnota myśli obejmowała tradycje reformacji? Nie ulega wątpliwości, że twórcy PNKK, a przede wszystkim jego Pierwszy Biskup, ks. Franciszek Hodur korzystali z doświadczeń Kościołów i sekt protestanckich w Ameryce, próbując dostosować swój Kościół do potrzeb polskich imigrantów i uczynić go bardziej pasującym do ducha „nowych czasów” (Domagała 1996). Pewne wydaje się też, iż w tych wysiłkach próbowali nawiązywać do XVI-wiecznych reformatorów i na swój sposób kontynuować zapoczątkowane przez nich dzieło reformy Kościoła katolickiego. Ten problem statusu i tożsamości religijnej nowego Kościoła w kontekście dziedzictwa reformacji w szczególności sposób zajmował ks. Hodura; w *Apokalipsie XX wieku* podkreślał, że reformacja to był „...wielki krok na drodze wyzwolenia się chrześcijanina-człowieka z pęt rzymskiego kościelnictwa, a jakkolwiek później reformatorzy przerażeni radykalizmem swych współpracowników, ukrótili tę wolność osobistą nieco, to szturmowanie nieba bez pomocy biskupa i księży, przyjęli pewne reguły, wyznania i normy, których się nie godziło odrzucać, albo przekraczać pod groźbą wykluczenia z reformowanego Kościoła lub nawet śmierci, to jednak tego hasła rzuconego przez Lutera, hasła wolności osobistej, w stosunku do Boga i państwa, nie można było cofnąć” (Hodur 1967: t. II, 107–108). Z kolei w broszurze *Jaki Kościół* ks. Franciszek Hodur przypominał dzieło Marcina Lutra, który jego zdaniem „zapalił lont złączony z magazynem prochu wszelkiego niezadowolenia z papieskich rządów i oddał przez to ludzkości ogromną przysługę.

Dał początek pierwszemu religijnemu wstrząśnieniu w świecie od czasu Chrystusa Pana, które [...] otworzyło oczy milionom wyznawców papieskiego Kościoła na nadużycia, zepsucie obyczajów i wadliwy ustrój oraz dało impuls do wielu zmian na lepsze, religijnych doświadczeń i badań następnych pokoleń” (Hodur 1967: t. II, 40).

W tym miejscu należałoby zaznaczyć, iż reformacja w Polsce w połowie XVI wieku była ruchem, który oprócz postulatów moralnej odnowy Kościoła wysunął żądania polityczne dotyczące przede wszystkim kwestii podatków kościelnych i jurysdykcji kościelnej. Idee soboru Kościoła narodowego pojawiły się nieco później, bo w roku 1555. Na sejmie w Piotrkowie uchwalono zwołanie soboru, który z udziałem największych reformatorów Europy, Jana Kalwina, Filipa Melanchtona i Jana Łaskiego, miał przeprowadzić reformę kościelną o charakterze narodowym, czyli stworzyć taki właśnie Kościół. Przykładem podobnego rozwiązania była Anglia, gdzie powstał oderwany od Rzymu Kościół anglikański z królem jako jego zwierzchnikiem. Był też przykład Danii, gdzie król Christian III, przyjmując luteranizm, uczynił go wyznaniem dominującym i przejął nad nim całkowitą kontrolę, mianując superintendentów i innych wysokich urzędników. Jak pisze znawca problemu, Gottfried Schramm, w roku 1562 arcybiskup Jakub Uchański, dążący do utrwalenia przywilejów duchowieństwa, w tym szczególnie dziesięciny, „zawarł porozumienie ze szlachtą, wskazując gotowość do zgody na Eucharystię pod dwiema postaciami dla wiernych, polskojęzyczną liturgię, a nawet zniesienie celibatu” (Schramm 2015: 243). Idee zwołania soboru narodowego znalazły zwolenników nie tylko wśród szlachty przychylniej reformacji, ale także wśród samego duchowieństwa. Zdaniem Schramma: „Wyobrażenia związane z ewentualnym synodem narodowym były wprawdzie mgliste, niemniej istniała możliwość, że zgromadzenie takie w zamian za potwierdzenie przywilejów polskiego duchowieństwa postawi postulat jego wyłączenia ze struktur Kościoła rzymskokatolickiego i ustanowi Kościół narodowy” (Schramm 2015: 240). Warunkiem powodzenia tych projektów było pozyskanie dla nich króla, który jako jedyny mógł być przeciwwagą dla papieża i autorytetem, wokół którego mogli się skupić zwolennicy reformy. Zygmunt August jednak nie miał aż takiej determinacji i – jak pisze Jacek Wijaczka – przez pewien czas się wahał, ostatecznie jednak wierny tradycji „przyjął ustawodawstwo trydenckie i łagodnie, ale stanowczo zabrał się do przywrócenia jedności religijnej” (Wijaczka 2014: 29). W rezultacie, mimo początkowego zainteresowania protestantyzmem, przede wszystkim warstw zamożniejszej szlachty, reformacja nie zapaściła w Polsce głębszych korzeni i trwała stosunkowo krótko, bo około sześciu dekad. Aleksander Brückner w roku 1921, w swoim studium o różnowierstwie w Polsce, obrazowo podsumowywał, iż rozlała się ona w Polsce szeroko, ale płytko. Wybuchła jak meteor i jak meteor zgasła. Była ruchem bardziej politycznym niż religijnym, stanowym i w dodatku spóźnionym w stosunku do Europy Zachodniej. Zaczęła bowiem zyskiwać zwolenników dopiero po roku 1540, kiedy to szlachta uczyniła z niej skuteczny środek walki z duchowieństwem, by ograniczyć jego podatkowe przywileje (dziesięcina) i uwolnić się od jurysdykcji kościelnej. Gdy cel ten został osiągnięty, reformacja jako zbyt skuteczne narzędzie została odrzucona i musiała upaść. Jej dzieje w Polsce pokazały, iż dla szlachty interes stanowy okazał się ważniejszy niż

wyznaniowy, a antyklerykalna retoryka służyła bardziej walce z duchowieństwem o władzę i majątek, niż wynikała z potrzeby odnowy moralnej i religijnej Kościoła.

W tym kontekście warto postawić pytanie, jakie motywacje mieli twórcy Kościoła narodowego w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku? Jaki Kościół narodowy próbowali budować, najpierw w Ameryce, a w dalszej perspektywie w wolnej Polsce? Wiadomo, iż bezpośrednią przyczyną buntu części polskich parafii w środowisku amerykańskim pod koniec XIX wieku było niezadowolenie ze sposobu prowadzenia gospodarki parafialnej, braku polskich księży, w tym szczególnie polskiego biskupa, którzy pracowaliby dla blisko dwumilionowej rzeszy polskich emigrantów. O socjologicznych uwarunkowaniach PNKK pisał Hieronim Kubiak (1970) w swojej monografii poświęconej temu Kościołowi, podkreślając jego społeczną genezę. Pozostały kwestie organizacyjne i doktrynalne określające odrębność powstającego Kościoła. Na zwołanym przez ks. Hodurą Pierwszym Synodzie PNKK, który odbył się w Scranton w roku 1904 i miał za zadanie skupić wszystkie polskie parafie, obecnych było 147 duchownych i świeckich delegatów z różnych miast, w tym także parafii Kościoła polskokatolickiego ks. Antoniego Kozłowskiego w Chicago czy parafii tzw. Kościoła niezależnego, bpa Stefana Kamińskiego z Buffalo. Po trzech dniach obrad wybrano na nim Pierwszego Biskupa Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego, którym został ks. Franciszek Hodur, proboszcz parafii w Scranton. Ustanowiono ponadto siedmioosobową radę złożoną z trzech osób duchownych i trzech świeckich, która w okresach między synodami stanowić miała najwyższą władzę w Kościele. Do liturgii wprowadzono język polski, a w parafiach miały obowiązywać „zasady demokracji bezpośredniej, wzorowanej na amerykańskich Kościołach protestanckich, gdzie proboszczowie są wybieralnymi funkcjonariuszami grupy religijnej. Ustalono ponadto podatek roczny od członków Kościoła na potrzeby administracyjne parafii” (Rusinowa 2001: 25).

Tak powstał PNKK, który w swej nazwie umieścił określenie „narodowy”, czyli niezależny i niepodlegający Rzymowi. Co nie znaczy, że w pełni demokratyczny i odrzucający hierarchiczny system Kościoła. Początkowo, gdy ks. F. Hodur był tylko zbuntowanym, suspendowanym księdzem, w płomiennych wystąpieniach odrzucał godność biskupią, którą uważał za niepotrzebną: „Lud scrantoński – głosił – i ci, co z nim trzymają, znają tylko jednego biskupa, jednego mistrza nad sobą, Jezusa Chrystusa, i znają księży, którzy mają w Jego imieniu głosić Ewangelię czystą, sami żyć po bożemu i naród do Boga prowadzić. Infuła jest dla nas symbolem tyranii, przewrotności, a pastorał przypomina bat ekonoma i nahajkę kozacką. Więc precz z infułami, precz z pastorałem” (Waręga 1901: 13). Ta rewolucyjna retoryka bardzo szybko została wyciszona; starania o sakrę biskupią Hodur rozpoczął niemal nazajutrz po swej nieudanej misji w Watykanie, bo już w roku 1899. Mógł ją jednak otrzymać dopiero po śmierci innego amerykańskiego biskupa starokatolickiego, Antoniego Kozłowskiego z Chicago. „Zwykły” tytuł biskupa, zapewniający sukcesję apostołską, Hodurowi jednak nie wystarczył i na VI Synodzie PNKK przyznał sobie tytuł Pierwszego Biskupa. Z tytułem tym łączyły się szerokie uprawnienia, jeśli chodzi o kontrolę podległych parafii. Znacznie później, bo dopiero w roku 1921, zniesiono w PNKK celibat dopuszczając do kapłaństwa żonatych księży. To nie tylko zbliżyło PNKK do Kościołów protestanckich, ale otworzyło go na tych kapłanów, którzy

dążąc do założenia rodziny musieli opuścić macierzysty Kościół. Warto dodać, iż sam ks. Hodur nigdy się nie ożenił.

Paradoksalnie XVI-wieczne reformacyjne projekty unarodowienia Kościoła rzymskokatolickiego, które w szlacheckiej Rzeczypospolitej za czasów panowania ostatniego Jagiellona nie doszły do skutku, powróciły w zupełnie innym kontekście historycznym i w innych uwarunkowaniach społecznych i politycznych. Mianowicie, w środowisku polskiego wychodźstwa w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku, które w zdecydowanej większości było chłopskiego pochodzenia i jak pokazywały studia Stefana Czarnowskiego czy Floriana Znanieckiego było przywiązane zarówno do katolicyzmu, jak i polskości. Narodowy charakter PNKK oznaczał zerwanie z Rzymem, wprowadzenie liturgii w języku polskim i zniesienie celibatu księży. Powstaje pytanie, czy te zmiany dotyczące ustroju i sposobu funkcjonowania Kościoła miały teologiczne kontynuacje i czy zapoczątkowały poważną debatę teologiczną w PNKK? O tym, że ks. Hodur, późniejszy Pierwszy Biskup PNKK, szukał jakiegoś głębszego teologicznego uzasadnienia dla wprowadzanych reform, świadczą jego pisma, które co prawda sam uznawał za zbyt rozproszone, ale w których starał się określić tożsamość swego Kościoła. Miał on być czymś więcej niż tylko Kościołem odłączonym, a jego narodowy charakter traktował Hodur jako próbę powrotu do religii etnicznej w nawiązaniu do historii narodu wybranego i religii Żydów. W broszurze *Wolny Kościół i wolna religia* odnosił się do postaci Mojżesza jako symbolu jedności więzi religijnej i narodowej: „...wielki wódz żydowskiego ludu Mojżesz stargał kajdany polityczno-społecznego poddaństwa, gdy wyprowadził z Egiptu naród swój nieszczęśliwy, nie zdobył się od razu na Narodowy Kościół, narodową religię żydowską, ale po wielu latach wędrówki i walk, doświadczeń i wizji, wyhodował o tyle słaby dotychczas lud, że był w stanie zdruzgotać egipskiego bożka – złotego cielca, a na jego miejsce zbudował piękny ołtarz narodu – arkę przymierza między Jahwe a wyzwolonym ludem. Podobnie się stanie z polskim narodem” (Hodur 1967: t. II, 135). Kościół narodowy jako instytucja etniczna miał służyć wspólnocie narodowej. Do roku 1918 miał być swego rodzaju substytutem nieistniejącego państwa, chroniącym i zabezpieczającym Polaków na wychodźstwie przed rozproszeniem i wynarodowieniem. Po roku 1918 natomiast, gdy sytuacja polityczna się zmieniła, Kościół rozpocząć miał pracę misyjną w wolnej Polsce, próbując pozyskiwać środowiska emancypującej się społecznie i radykalizującej politycznie wsi. W warstwie ideologicznej sięgał jednak po uniwersalne i znaczące dla polskiej tożsamości tradycje romantyczne i mesjanistyczne.

W poczet osób szczególnie ważnych dla PNKK zaliczeni zostali nie tylko wielcy reformatorzy religijni, ale i polscy romantycy – trzej wieszczowie: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki i Zygmunt Krasiński. Na ich cześć ustanowiono w PNKK odrębne święta kościelne. Szczególną estymą cieszył się Adam Mickiewicz, a jego mesjańskie idee uznano za rodzaj narodowego objawienia. Uważano go za wielkiego poetę i natchnionego proroka, kogoś na wzór proroków starotestamentowych, odsłaniającego narodowi jego szczególne przeznaczenie i misję do wypełnienia na ziemi. W PNKK ustanowiono ponadto specjalne święta narodowo-kościelne w rocznicę dwóch powstań narodowych: listopadowego i styczniowego, a po roku 1918 do tego kanonu doszła rocznica odzyskania niepodległości. Po dziś dzień zgodnie z Mszą

PNKK z 1934 roku w Kościele tym obchodzi się Święto Drogiej Ojczyzny Polski oraz Wspomnienie odzyskania wolności przez naród polski 11 listopada. Zgodnie z narodowo-mesjańskim objawieniem narodowych wieszczów ks. Franciszek Hodur, gdy pisał o szczególnej misji, jaką ma do spełnienia naród polski, odwoływał się do XIX-wiecznych wyobrażeń Polski Chrystusa narodów, natchnienia ludów w walce za „wolność waszą i naszą”, przedmurza Europy, azylu dla prześladowanych. Czyli do tych znaczących dla Polaków idei, które tworzyły wzór myślenia o Ojczyźnie i narodzie, określając symboliczne uniwersum polskiej tożsamości. Były uniwersalne, oddziaływując zarówno na elity, jak i masy. „Naród nasz – pisał w tym duchu Hodur w *Apokalipsie XX wieku* – nie był nigdy łapczywy na cudzą ziemię, cudze mienie, nie rozkoszował się w wyciskaniu ludzkiego potu, łez i krwi, nie spajał swych rozległych posiadłości żelazem, nie budował państwowej potęgi na grabieży, intrydze, okrucieństwie, ale na ewangelii pokoju, bezpieczeństwie, granic wspólnych obramowanych poszanowaniem prawa, wolności obywatelskiej i tolerancji religijnej. Otwierał on bardzo szeroko wrota swej Rzeczypospolitej na ścieżaj dla wszystkich prześladowanych ludów świata, był bastionem zachodniej kultury, walczył w tysiącnych bitwach o ludzkie prawa, nosił kajdany i koronę cierniową, nałożoną sobie w wielkiej rozprawie o najwyższe ideały ludzkości” (Hodur 1967: t. I, 172). Do tego aspirował obecnie polski lud stając się spadkobiercą tradycji romantyczno-mesjańskich, łączących religijną symbolikę z politycznym przesłaniem budowy demokratycznego społeczeństwa. W *Słowach prawdy, pociechy i zachęty*, czytamy na ten temat: „Z tej przyczyny powstał wśród ubogiego ludu polskiego na Wychodźstwie w Ameryce Polski Narodowy Kościół Katolicki, aby przypomnieć z powrotem światu, a najpierw narodowi polskiemu, tę nieśmiertelną i konieczną ideę organizowania Bożego społeczeństwa, opartego o miłość, braterskie męstwo, współpracę, sprawiedliwość i braterstwo” (Hodur 1967: t. I, 172).

Ks. Hodur wielokrotnie i przy różnych okazjach powtarzał, że zapowiadane przez Chrystusa Królestwo Boże na ziemi ma wymiar moralny i społeczny zarazem. Zwłaszcza w pierwszym okresie mobilizacji ruchu parafii niezależnych on sam jak i jego współpracownicy, np. z redakcji „Straży”, oficjalnego organu Kościoła od roku 1897, popierali amerykański ruch związkowy, stając po stronie strajkujących pensylwańskich górników walczących o lepsze warunki pracy i płacy. W tym czasie „Straż” wzywała pracujących w kopalniach Polaków do organizowania się i wspólnego związkowego działania w konfliktach z pracodawcami. Nie było to jednak wezwanie do rewolucji socjalnej, a raczej skłanianie się ku ideom społecznego chrześcijaństwa, które możliwości moralnego odrodzenia społeczeństwa i przeobrażenia stosunków kapitalistycznych upatrywało w upowszechnieniu własności i edukacji, rozszerzeniu sfery wolności i demokracji, zależnych nie tylko od państwa, ale i organizującego się w niezliczonych zrzeszeniach, także religijnych, społeczeństwa. W broszurce *Jaki Kościół* ks. Hodur pisał na ten temat: „Jezus Chrystus mimo to, że zapowiadał zawrotne po prostu przemiany w ustroju ludzkiego społeczeństwa, zwanego Królestwem Bożym, był ewolucjonistą – to znaczy przepowiadał powolne, stopniowe przemiany w ustroju ludzkim, aż zakwitnie na ziemi Królestwo Boże, to znaczy doskonałe, a szczęśliwe społeczeństwo” (Hodur 1967: t. I, 49). O takiej wizji moralnej odnowy społecznej inspirowanej chrześcijaństwem kapłan mówił na

synodzie warszawskim w roku 1928: „Uważamy, że społeczeństwo powoli (poprzez demokrację, przez naukę, organizację, powinno dojść do tego, by sprawiedliwość społeczna zwyciężyła, żeby nie było ludzi wydziedziczonych, lecz aby skończył się w ogóle ucisk człowieka przez człowieka” (cyt. za: Kubiak 2001: 71).

Reformatorska krytyka istniejącego Kościoła rzymskokatolickiego prowadzona była w PNKK nie tylko z perspektywy narodu polskiego i jego szczególnych potrzeb społeczno-religijnych. W związku z tym należałoby zadać pytanie o wpływy Kościoła starokatolickiego, z którym PNKK związany był unią. Ks. Franciszek Hodur, starając się o sukcesję apostołską i tytuł biskupa, podpisał w roku 1907 deklarację ideową starokatolików, tzw. deklarację utrechcką, odrzucającą idee soboru watykańskiego I (1869–1870). Przyjął ją jako podstawę katolicyzmu urzędu i kultu Kościołów zjednoczonych w Unii Utrechckiej, w tym także PNKK. Był to raczej sojusz taktyczny, pozwalający uzyskać upragnioną sakrę i sukcesję apostołską z rąk biskupów starokatolickich. Teologicznymi i historycznymi rozważaniami niemieckich księży profesorów na czele z Ignacym von Dollingerem, profesorem i rektorem Uniwersytetu w Monachium, Hodur raczej się nie zajmował. Wykorzystał jednak fakt, iż starokatolicy ostrze swej polemiki skierowali przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu, przeciwko soborowi watykańskiemu I i przede wszystkim przeciwko papieżowi (Ambroży 2001: 191–209). Podobnie ks. F. Hodur, który przedstawiał papieża jako wytwór historycznych uwarunkowań, w jakich znalazło się chrześcijaństwo pierwszych wieków. Aby przetrwać we wrogim otoczeniu, musiało ono dokonać swoistej mimikry w feudalnym świecie i stworzyć Kościół jako instytucję całkowicie „ziemską” i całkowicie „świecką”, by stała na straży jego doraźnych interesów. Scentralizowany i autorytarny Kościół był narzędziem walki o prymat w feudalnym świecie. W tej walce jednak upodobił się do tego świata, nie tylko jeśli chodzi o ustrój wewnętrzny, ale i praktyki niezgodne z przesłaniem Ewangelii, np. metody nawracania pogan. Papież, jako wytwór historyczny, zdaniem ks. Hodura, nie pasuje ani do potrzeb współczesnych mu ludzi, ani do ducha „nowych czasów” promującego idee wolności i demokracji. Krytykując papieża i Kościół duchowny nie tyle chciał wracać do starokatolickiej zasady lokalnego i autonomicznego Kościoła pierwszych wieków, ile wpisywał się w szereg niezliczonych, przynajmniej od średniowiecza, osób piętnujących naganne obyczaje duchowieństwa, jego żądnię władzy i chciwość, zepsucie i zeświecczenie, niezgodne z pierwotnymi ideałami ewangelicznymi. Do tego moralizatorskiego nurtu krytyki Kościoła dodawał jednak nowy element, mianowicie inspirowane współczesnym sobie liberalnymi hasłami postulaty „wolnego Kościoła” i „wolnej religii”. Dla ks. Hodura „wolny Kościół” to Kościół wyzwolony z pęt „rzymskiego kościelnictwa”, scentralizowanej i hierarchicznej instytucji sprzeciwiającej się wolności religijnej. „Religia zwłaszcza chrześcijańska – pisał w *Apokalipsie XX wieku* – jest najbardziej osobistą sprawą człowieka. Czy weźmiemy pod rozwagę religię jako stosunek człowieka do Boga, czy jako odbłysek Bożego życia w człowieku, a nawet samo Boskie życie w człowieku, zawsze na plan pierwszy wysuwa się stosunek człowieka do bóstwa. [...] Do tego osobistego stosunku nie powinien nikt wkraczać, nikt się mieszać. Ma to być największy i najwyższy przywilej człowieka-obywatela, człowieka-wyznawcy [...]. Nawet Kościół nie powinien zbyt mieszzać się w ten osobisty stosunek. Powinien

postawić sobie granicę, by nie obrażać Boga i nie poniżać człowieka” (Hodur 1967: t. II, 65).

Hasła liberalizacji i indywidualizacji stosunku człowieka wierzącego do Boga nie mogą przysłonić braku głębszej refleksji teologicznej dotyczącej roli Kościoła. Oprócz dostrzeżenia znaczenia osobowego spotkania człowieka z Bogiem, nie znajdziemy w jego pismach odniesień do innych zasadniczych dla protestantyzmu kwestii, dotyczących usprawiedliwienia z łaski przez wiarę, roli Pisma Świętego jako jedyne go autorytetu, roli Kościoła i Tradycji w dziele zbawienia (Rahner, Vorgrimler 1987: 364–365). Te kwestie nie miały dla Hodura znaczenia lub ich po prostu nie rozumiał; np. wyobrażał sobie Kościół jako zjednoczenie albo zrzeszenie wolnych i rozumnych ludzi, podobnie do innych pożytecznych zjednoczeń i zrzeszeń. W tym duchu krytykował też protestancką ideę predestynacji. Wskazywał, iż pomniejsza ona znaczenie wolnej woli człowieka i neguje sens jego indywidualnego moralnego wysiłku nie tylko dla zbawienia, ale i lepszego urzą dzenia świata. Jeżeli bowiem ani dobre uczynki, ani dobra wola nie zapewniają zbawienia, które nie zależy od życia, jakie prowadzi wierny, to taki pogląd wiedzie wprost do pesymizmu chrześcijańskiego, który ks. Hodur zdecydowanie odrzucał: „Ci wielcy i szlachetni skądinąd mężowie – pisał o XVI-wiecznych reformatorach w broszurze *Jaki Kościół* – nie rozumieli wartości poszczególnego człowieka, ani wydziedziczonych i poniżonych mas. W przeciwieństwie do rzymskiego zbawczego systemu, polegającego na pokornym i uległym wypełnianiu religii i przepisów kościoła oraz wstawianictwu księdza i świętych pańskich, kładł Luter główny nacisk na wiarę i miłosierdzie Boskie. Zbawienie człowieka jest według luterskiej teologii dziełem Boga przede wszystkim i wiary ze strony grzesznej i skazanej na zagładę ludzkości. Z tego powodu niewiele się też dba o wolę człowieka, o jego serce, duszę, charakter, mało też o jego prawa społeczne” (Hodur 1967: t. I, 41–42).

Podobne dylematy nurtowały ks. Hodura w związku z próbami określenia znaczenia Pisma Świętego. W PNKK próbowano nawet ustanowić nowy sakrament, który polegać miał na słuchaniu Słowa Bożego. Na I Ogólnopolskim Synodzie Warszawskim PNKK postanowiono podnieść „głoszenie i słuchanie” Słowa Bożego do rangi sakramentu. Tę nowość ks. Hodur uzasadniał jednak następująco: „Gdy kapłan pracuje sumiennie nad kazaniem kilka dni w tygodniu, a potem z czystym sercem idzie na ambonę i głosi ludowi Ewangelię, to wtenczas zaiste spełnia tę samą rolę, która spełniał Jezus Chrystus, którą spełniali apostołowie i te same też skutki są Słowa Bożego, jak każdego innego sakramentu. Przez Słowo Boże przy stępujemy do pozyskania duszy ludzkiej, która się odradza i powstaje z martwych i łączy się [...] z Bogiem. Słowo Boże jest więc wielkim sakramentem Kościoła” (cyt. za: Wysoczański 2006). Nie oznaczało to jednak jakiegoś zasadniczego, inspirowanego protestantyzmem zwrotu w stronę Pisma Świętego czy przyjęcia luterskiej zasady *sola scriptura*. Nowy sakrament, zamiast zachęcać wiernych do osobistego studiowania Pisma Świętego i pogłębiania relacji osobistej z Bogiem, miał raczej mobilizować kapłanów do tego, by przykładali się do głoszenia kazań. Zresztą, po śmierci Hodura sakrament ten usunięto. Utrzymała się natomiast wzorowana na Kościołach protestanckich reforma polegająca na dopuszczeniu obok spowiedzi indywidualnej także formy spowiedzi publicznej, która zdaniem Hodura miała lepiej

służyć temu, by „podnieść świeckiego człowieka w godności wobec Boga i siebie samego” (cyt. za: Kubiak 2001: 70). Wydaje się, że wyrazem tego samego dążenia do podniesienia godności świeckiego człowieka w Kościele było odrzucenie dogmatu o piekle. Jak pisze Hieronim Kubiak, już w roku 1900, a oficjalnie w roku 1909, ks. Hodur odrzucił tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym i wiecznym potępieniu człowieka jako karze za grzech. W *Naszej wierze* można było przeczytać, iż „takiego wiecznego potępienia, o którym uczy Rzymskokatolicki Kościół, nie znaly ani ludy pogańskie, ani synagoga żydowska, ani chrześcijanie pierwszych wieków” (Hodur 1967: t. I, 127–128). Zdaniem ks. Hodura naukę o piekle przyjął Kościół rzymskokatolicki dopiero po soborze laterańskim IV, czyli po roku 1215, a teraz powinien ją odrzucić, ponieważ nie przystaje ona do obecnego rozumienia człowieka i jego ostatecznego przeznaczenia: „Człowiek jest wytworem myśli Bożej – pisał dalej ks. Hodur w *Naszej wierze* – Bożej istoty, i że Bóg jest najdoskonalszą i najświętszą istotą, to i twory jej są także w zasadzie dobre, choć nam patrzącym na krótką metę ich istnienia [...] wyda się to lub owo błędne lub złe. Wszystko musi osiągnąć ostateczny cel zamierzony przez Stwórcę, bo inaczej nie byłby Bóg wszechmocnym, a więc i człowiek musi osiągnąć ostateczny cel swego bytu. A cóż stanowi ostateczny cel człowieka? Nie może być tym ostatecznym celem człowieka wieczna katusza, wieczne piekło, bo to by się sprzeciwiało wszechmądrości i wszechdobroci Bożej, ale może być tylko poznanie prawdy, zdobycie sprawiedliwości i posiadanie niezamąconego szczęścia. Takie tylko przeznaczenie i przeprowadzenie sprawy ludzkiego życia jest godne jego Założyciela, Żywiciela i Odkupiciela, wszystko inne jest krótkowidztwem i niezrozumieniem Bożych zamiarów. A jakże to pogodzić ten niezawodny cel, który każdy człowiek osiągnąć musi, z wolnością woli człowieka i z poczuciem sprawiedliwości, które wymaga, aby za czyny dobre, moralne spotykała nas nagroda, a za czyny złe, niemoralne, kara? Pogodzić to łatwo i snadnie. Cel ostateczny człowieka jest niezawodny i musi go każdy osiągnąć, bo ten cel jest wynikiem istoty Bożej, ale w wyborze dróg i środków prowadzących do celu ma człowiek wolność zupełną. Może więc obrać ten sposób życia lub inny, może unikać tego lub owego, może przyspieszyć swe zbawienie lub opóźnić, może sprzeciwić się w widniejszym lub mniejszym stopniu działalności łaski” (Hodur 1967: t. I, 127–128).

W tym samym tonie pisał Hodur o piekle w broszurce pod znamienym tytułem *Dogmat o piekle*: „rzymskie piekło jest pogańskim zabytkiem, jest pokpiwaniem z Pana Boga i ze zdrowego rozsądku, jest w najlepszym razie nabożnym oszustwem i niczym więcej” (Hodur 1967: t. I, 168). Pytanie o warunki i możliwości zbawienia były dla Lutra czy Kalwina pytaniami zasadniczymi. Luter – jak pisał G. Schramm – zgorzienie panujące w Kościele uznał nie tylko za zagrożenie dla dobrych obyczajów wiernych, lecz za zagrożenie dla ich przyszłego zbawienia (Schramm 2015: 219). Podobnie jak Kalwin, poszukiwał on właściwej drogi, wskazując na wiarę i łaskę, a także sakrament chrztu zmywający pierwotną grzeszność jako więcej znaczące niż moralny wysiłek człowieka. Te podstawowe dla XVI-wiecznych reformatorów niepokoje i dylematy teologiczne nie miały większego znaczenia dla ks. Hodura. Według niego zbawienie było dla wszystkich i miało charakter uniwersalny, ponieważ pochodziło z woli samego Boga, co pod znakiem zapytania stawiało misję Kościoła. Kościół pozbawiony swego wymiaru eschatologicznego

stał się narzędziem budowania lepszego społeczeństwa i gwarantem jego rozwoju moralnego. Przesłanie moralne chrześcijaństwa i misja budowania już tu na ziemi opartego na zasadach chrześcijańskich wolnego i dobrze urządzonego, a przez to szczęśliwego społeczeństwa, wydają się być tym, co najbardziej interesowało i pociągało Hodurę: „To jest nauka założyciela chrześcijaństwa – pisał we *Wstecz albo naprzód* – to jest jego testament, to grunt i fundament [...] Wiara w Boga i Jezusa Chrystusa, miłość i sprawiedliwość, dążenie do doskonalenia, osobistość ducha, ludzkich stosunków, wreszcie opanowanie Królestwa Bożego, to cel, to warunek szczęścia i zbawienia człowieka” (Hodur 1967: t. II, 9). W innym miejscu, mianowicie w *Apokalipsie XX wieku*, stwierdzał, iż według niego „Królestwo Boże to państwo, to zjednoczenie polityczno-społeczne, mające na względzie bezpieczeństwo, rozwój i szczęście współobywateli” (Hodur 1967: t. II, 149).

Cytowane powyżej wypowiedzi pokazują, że ani ks. F. Hodur, ani jego współpracownicy nie mieli odpowiedniego przygotowania, by stać się reformatorami religijnymi na miarę swoich wielkich poprzedników z XVI wieku. Jeżeli czerpali z doświadczenia i praktyki gmin protestanckich w Ameryce, to dotyczyło to raczej zmian w zasadach funkcjonowania i ustroju Kościoła, który miał być bardziej wolny i bardziej demokratyczny. Swoje teologiczne poszukiwania ograniczyli do przyswojenia dość ogólnikowych liberalno-modernistycznych haseł, które wydawały się im lepiej pasujące do „nowych czasów” i wizji człowieka wyzwolonego z pęt „rzymskiego kościelnictwa”. Człowieka, którego zdecydowanie bardziej interesuje życie doczesne niż wieczne, i któremu w dążeniu do osiągnięcia szczęścia i harmonii na ziemi służy nauka moralna chrześcijaństwa. W tym względzie PNKK bliski był koncepcjom amerykańskich ruchów chrześcijańskich o protestanckich korzeniach, zaangażowanych w działania na rzecz przebudowy moralnej amerykańskiego społeczeństwa. Przykładem może być tzw. Społeczne Credo Kościołów, deklaracja wydana w roku 1908 przez skupiającą ponad trzydzieści protestanckich Kościołów w Ameryce, Federalną Radę Kościołów (Domagała 1996: 168).

PNKK nie rozwinął także jakiejś szczególnej teologii narodu, ograniczając się do wprowadzenia języka polskiego do liturgii i dbając o pogłębienie więzi Kościoła ze wspólnotą narodową poprzez przyswojenie romantyczno-mesjańskiej symboliki. To oznaczało polityzację religii i jej wprzęgnięcia w realizację narodowych celów w przeciwieństwie do uniwersalistycznej i eschatologicznej misji Kościoła rzymskokatolickiego. Zresztą teologiczne i światopoglądowe rozterki ks. Hodury jako organizatora i przez długie lata Pierwszego Biskupa PNKK zmieniały się w zależności od sytuacji. Na początku, gdy stawał na czele zbuntowanych parafii, jego cele były bardzo ograniczone i nie wykaczały poza postulaty zmian w zasadach funkcjonowania etnicznie polskich parafii w Ameryce. Nie przypuszczał wówczas, iż zorganizuje własny Kościół i stanie przed wyzwaniem określenia jego religijnej misji i tożsamości. Przed wiekami przed podobnym wyzwaniem reformy Kościoła rzymskokatolickiego stanęła szlachta polska, lecz ostatecznie je odrzuciła. W owym czasie reformacyjne dysputy, dotyczące np. Kościoła narodowego, nie miały szans dotrzeć do polskich chłopów i w rezultacie – jak podkreśla Wijaczka – pozostali oni przy katolicyzmie, którego obrzędowość znacznie silniej na nich oddziaływała niż surowe wnętrza protestanckich kościołów, i którzy większego pojęcia o tym czego

dotyczy toczony w Europie i w Rzeczypospolitej dyskurs religijny mieć nie mogli, z tej choćby prostej przyczyny, iż byli niepiśmienni (Wijaczka 2014: 16–17). Pod koniec XIX wieku wyzwanie reformy Kościoła stanęło także przed nimi, co nie oznaczało, iż ideowym i teologicznym dziedzictwem reformacji zainteresują się oni na poważnie. Polscy emigranci w Ameryce, w większości chłopskiego pochodzenia, niezadowoleni ze sposobu funkcjonowania wielokulturowych parafii rzymskokatolickich, reformę rozumieli bardzo prosto. Chcieli Kościoła, w którym byliby gospodarzami, parafii prowadzonych przez polskich księży i polskich biskupów, gdzie słyszeliby polski język i poznawali polską tradycję. Logika protestu zaprowadziła ich jednak dalej i stworzyła nowe wymiary schizmy; protest przyjął organizacyjne formy Kościoła narodowego, zrywającego związki z Rzymem, wprowadzającego polski język liturgii i polską tradycję. Wszelkie inne nowinki religijne albo nie przyjęły się, albo dotyczyły otwarcia na retorykę inspirowaną liberalnymi hasłami „wolnej religii” i „wolnego Kościoła”.

Wysiłki na rzecz zbudowania wyraźniejszej tożsamości religijnej okazały się nietrwałe i nie wytrzymały próby czasu. Lekarstwem na postępującą dezintegrację ideową scranctońskiego ruchu i fakt, że PNKK nie tylko nie zapobiegł wynaradawianiu się Polonii amerykańskiej, ale nawet – jak pokazały badania Barbary Leś – to wynaradawianie przyspieszało (Leś 1981), miało być zacieśnienie więzi z Kościołem rzymskokatolickim i rozluźnienie z Unią Utrechcką. Oceniając z perspektywy czasu te tendencje w PNKK, ks. Izydor Sadowski (SDB) podkreślał: „W swej zewnętrznej formie Kościół narodowy na ogół, jak widać, upodabniał się do Kościoła rzymskokatolickiego, księża zachowali taki sam strój i szaty liturgiczne, hierarchia używała tych samych tytułów: biskup, dziekan proboszcz, wikariusz. Zachowano również wystrój świątyni, sposób sprawowania liturgii i mszy św., udzielanie sakramentów i odprawianie nabożeństw. Chociaż wprowadzono ogólne rozgrzeszenie, czyli tzw. spowiedź powszechną, to jednak spowiedzi indywidualnej nie zniesiono. Tak więc jeżeli niezorientowany wyznawca Kościoła rzymskokatolickiego przypadkowo znalazł się w świątyni kościoła narodowego, jedynie po używanym języku sprawowanej tam liturgii mógł się zorientować, że nie jest w kościele swego wyznania” (Sadowski 1985: 186). Po zmianach wprowadzonych przez Sobór Watykański II i ta zewnętrzna oznaka odrębności przestała mieć znaczenie.

Z drugiej strony pogłębiały się różnice z Kościołami starokatolickimi. Pisał o tym komentujący tę sytuację na portalu ekumenicznym Kosciol.pl ks. Stanisław Pełka: „Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA cieszy się bardzo dobrymi relacjami z Kościołem rzymskokatolickim w USA. Po wielu latach wytężonej pracy teologów, historyków i kanonistów Watykan postanowił uznać ważność wszystkich sakramentów udzielanych w tym Kościele. Trwają też prace zmierzające do pełnego zjednoczenia z Rzymem. Gdy Kościoły członkowskie Unii Starokatolików w Utrechcie wydały zgodę na udzielenie święceń kapłańskich kobietom w Kościołach starokatolickich w Austrii, Niemczech, Szwajcarii i Holandii, Polski Narodowy Kościół Katolicki sprzeciwił się temu postanowieniu. W konsekwencji Unia skrytykowała Kościół za zbyt tradycyjny, źle pojęty i prowadzony ekumenizm oraz dyskryminowanie osób homoseksualnych” (Pełka 2004). W roku 2003, podczas spotkania w ramach Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich w Pradze,

zaaprobowano decyzję o wykluczeniu PNKK spośród członków Unii Utrechckiej za – jako to określono „zbyt tradycjonalistyczną postawę” w kwestii odmowy udzielania świeceń kapłańskich kobietom i w kwestii stosunku do homoseksualizmu i ekumenizmu (Pełka 2004).

Bibliografia

- Ambroży M. (2001). *Historyczne i teologiczne tło powstania starokatolicyzmu*. W: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Domagała B. (1996). *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*. Kraków: Nomos.
- Hodur F. (1967). *Pisma: opracowane i wydane w 100 rocznicę urodzin*, T. I–II. Warszawa: Odrodzenie.
- Jezierski J. (2001). *Wprowadzenie*. W: Idem (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Kubiak H. (2001). *Franciszek Hodur – szkic biogramu*. W: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Kubiak H. (1970). *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897–1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*. Wrocław: Ossolineum.
- Leś B. (1981). *Kościół w procesie asymilacji Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Pełka S. (2004). *Amerykańska Polonia rozbija Unię*. Pobrano z: www.kosciol.pl (10.04.2017).
- Rahner K., Vorgrimler H. (1987). *Mały słownik teologiczny*, Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek (przeł.). Warszawa: PAX.
- Rusinowa I. (2001). *Ruchy niezależne w Kościele katolickim w Stanach Zjednoczonych przełomu XIX/XX w.* W: J. Jezierski (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Sadowski I. (1985). „Polski Narodowy Kościół Katolicki: wewnętrzne i zewnętrzne warunki jego rozwoju”. *Seminare. Poszukiwania Naukowe*. T. VIII, s. 177–220.
- Schramm G. (2015). *Szlachta polska wobec reformacji 1548–1607*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Warega W. [Hodur F.] (1901). *Nowe drogi*. Scranton.
- Wijaczka J. (2014). Reformacja w Koronie w XVI w. – sukces czy niepowodzenie? *Gdański Rocznik Ewangelicki*, z. VIII, s. 13–34.
- Wysoczański W. (2006). Program religijno-społeczny bpa F. Hodura – z historii PNKK. *Rodzina*, nr 11. Pobrano z: http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/Archiwum/pdf/2006/Rodzina_2006_11.pdf (10.04.2017).

Polish National Catholic Church and the Heritage of Reformation

Abstract

The PNCC was founded in 1897 in the United States by Polish immigrants who in their new established parish became dissatisfied with the policy of Roman Catholic Church in America. There were no Polish bishops and only few Polish priests, and they would not allow the Polish language to be taught in parish schools. There were also disputes over who owned church property, with the Polish parishioners demanding greater control. They tried to organise Polish independent parishes and the leader of this struggle was Fr. Hodur a priest of St. Stanislaus Cathedral in Scranton. Continued conflict led to an open rupture with the U.S. Catholic Church in 1897, when Polish immigrants founded an independent Polish Church headquartered in Scranton. Fr. Hodur was consecrated as a bishop PNCC in 1907 in Utrecht, Netherlands, by three Old Catholic bishops. The Church considered him to be the founder and first bishop of the new denomination. Doctrine of PNCC was founded on Holy Scripture, Tradition and Teaching Four ecumenical Synods of the undivided Church. The question is in what extent can be treated as a belated Reformation with all the conflicts, struggles and ideas that marked that phase of Church history taking place in the Polish immigrant communities at the turn of the 19th and 20th centuries. This approach is not just about different understanding of papal primacy and the role of laity in the Church but also content of faith.

Key words: Reformation, Polish Americans, Polish National Catholic Church, Fr. Hodur, schism

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 156–186

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.10

Grażyna Kubica

Uniwersytet Jagielloński

Krakowscy ewangelicy w społeczno-kulturowym krajobrazie miasta – od reformacji do połowy XIX wieku. Szkic z antropologii historycznej

Streszczenie

Reformacja w Krakowie przyniosła ferment intelektualny, ale objęła jedynie część wyższych warstw społecznych miasta. Zapoczątkowała jednak ważne procesy pluralizowania przestrzeni publicznej i tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego. Zostały one zahamowane przez politykę kontrreformacyjną polskich władców i dopiero austriackie reformy józefińskie, a także ustrój Wolnego Miasta Krakowa umożliwiły ponowne erygowanie krakowskiego zboru ewangelickiego. Miał on już jednak zupełnie inny charakter socjologiczny i nie odgrywał takiej roli jak jego reformacyjny poprzednik. Co więcej, polska pamięć społeczna nie zachowuje informacji o tym, że wielu wybitnych, ale i zwykłych obywateli Krakowa było ewangelikami i ewangeliczkami. Jest to wskaźnik innego ważnego procesu – nacjonalizacji pamięci społecznej. Okres reformacji w Krakowie był chętnie badany przez historyków, ale późniejsze dzieje tamtejszych ewangelików nie doczekały się równie wnikliwych studiów. Refleksja antropologiczna, której efektem jest niniejszy artykuł, wydobywa nowe aspekty tej przeszłości i formułuje wnioski teoretyczne.

Słowa kluczowe: Kraków, reformacja, protestantyzm, pluralizm kulturowy, pamięć społeczna, antropologia historyczna

Protestantyzm jedynie za czasów reformacji stanowił w Krakowie znaczącą siłę kulturową i znalazł zwolenników w obu ważnych warstwach społecznych: mieszczaństwie i szlachcie. Kontrreformacja wygnała zbór ewangelicki z miasta i krakowscy protestanci gromadzili się później na nabożeństwa w okolicznych miejscowościach. Pod koniec XVIII wieku został założony zbór w Podgórzu (będącym wówczas osobną jednostką administracyjną), a w roku 1816 Senat Wolnego Miasta Krakowa przekazał ewangelikom kościół św. Marcina. Protestanci wrócili pod Wawel, ale nie odzyskali dawnego znaczenia. Stanowili też już zupełnie inną zbiorowość¹.

Niniejszy artykuł jest rezultatem antropologicznego i socjologicznego namysłu nad historią prowadzonego w ramach bogatej już tradycji antropologii historycznej, która postuluje, iż „zwykli ludzie w procesie historycznym są w tym

¹ Bardzo dziękuję za uwagi do tego artykułu dwóm anonimowym recenzentom, a także Marcusowi Königowi, teologowi i historykowi zajmującemu się dziejami krakowskiej parafii ewangelickiej.

samym stopniu podmiotami działającymi, co ofiarami i milczącymi świadkami”, jak ujął to antropolog Eric R. Wolf (2009: XVIII), a historyk Robert Darnton zalecał, by odkrywać sposoby, w jakie zwykli ludzie nadawali sens światu (2012: 11)². Mój artykuł nie ma tak ambitnego zadania, chodzi w nim raczej o naszkicowanie socjologicznego obrazu zbiorowości krakowskich ewangelików w dwóch ważnych momentach dziejowych: w okresie reformacji oraz w pierwszej połowie XIX wieku, zanalizowanie jego zmienności, a także charakteru kulturowego zjawisk historycznych i procesów związanych z ruchem reformacyjnym oraz późniejszymi dziejami krakowskich ewangelików.

Materiał, który prezentuję w tym artykule, staram się także zinterpretować w kategoriach pamięci społecznej. Klasyk tej dziedziny badań, Maurice Halbwachs twierdził, że co prawda pamiętają jednostki, ale to, co pamiętają i w jaki sposób to czynią, jest kształtowane społecznie. To zbiorowości uzgadniają treść i formę pamięci. Co więcej – nie jest ona po prostu przywołaniem przeszłości, lecz przywołaniem przeszłości zdeterminowanym przez teraźniejszość zbiorowości, do której należy podmiot (Halbwachs 1969: 4–5). Współcześni badacze tej problematyki rozważają m.in. problem zapominania jako ważnego mechanizmu (zob.: Kaprański 2010; Nowak 2014). Narracje o krakowskich ewangelikach dostarczają ciekawego materiału ilustrującego te konstatacje.

Pod względem metodologicznym jest to projekt opierający się na metodach badań jakościowych z ich uwrażliwieniem na indywidualny wymiar zjawisk społecznych³ (Denzin, Lincoln 2009: 36), a szczególnie na metodzie jakościowego studium przypadku (Stake 2009) i historycznej analizie dyskursu (Peräkylä 2009). W pewnym zakresie stosowałam też metodę ilościową, polegającą na analizie rozkładu zmiennych.

Omawiając socjologiczny obraz krakowskiego protestantyzmu czasów reformacji odwoływałam się do tekstów źródłowych i bogatej historiografii tego okresu. Obraz zboru w pierwszej połowie XIX wieku przedstawiłam głównie na podstawie analizy ważnego dokumentu, jakim jest *Księga rodzin ewangelickich* i tekstów wspomnieniowych z tamtego czasu, a także opracowaniach historycznych. Pozwoliło to nie tylko przedstawić zmianę socjologicznego obrazu społeczności krakowskich ewangelików, kulturowej roli, jaką pełnili w życiu miasta, ale także krytycznie ocenić niektóre historyczne interpretacje i wskazać na ciekawe mechanizmy dyskursu pamięci społecznej, które można zauważyć na przykładzie narracji o krakowskich ewangelikach. Staram się na tej podstawie wysnuć pewne wnioski teoretyczne przedstawione w konkluzjach.

² Tę tradycję antropologii historycznej i historii antropologicznej, które dostarczają teoretycznej ramy mojemu przedsięwzięciu, reprezentują, obok cytowanych wyżej, także: Clifford Geertz (2003), Marshal Sahlins (2005), Aron Guriewicz (1997), Natalie Zemon Davies (1985), Ewa Domańska (2005), Krzysztof Piątkowski (2011).

³ Starałam się skupić na konkretnych ludziach, ich imionach i nazwiskach, chciałam, by wybrzmiały, gdyż jest to często jedyny ślad istnienia tych postaci. Jednak, by nie obciążać tekstu, nazwiska wielu z nich umieściłam w przypisach.

Ewangelicy czasów reformacji⁴

Pierwsze informacje o nauce Marcina Lutra dotarły do Krakowa dość wcześnie. Znajdowała ona zwolenników na Akademii Krakowskiej. Tak o tym czasie pisał Andrzej Frycz Modrzewski:

Wielki wtedy panował w Kościele spokój... I oto nagle w czasie największej ciszy powstał Luter podając w wątpliwość zasady nauki chrześcijańskiej. Przywożono do nas książki jego z Niemiec i w samej Akademii publicznie je sprzedawano. Rozczytywało się w nich wielu rządnych nowości z radością i pochwałami, nasi teologowie też ich nie odrzucali (cyt. za: Kowalska 1968: 183).

Jednym z pierwszych aktywnych zwolenników luteranizmu był Jakub z Iłży, akademik i kaznodzieja w kościele św. Szczepana, wokół którego skupiało się około stronników reform (1528–1534). Wkrótce jednak stanął przed sądem biskupim, a później musiał uciekać z Krakowa, pozostawiając tu jednak grono swoich zwolenników. Od roku 1544 sympatycy nowego ruchu spotykali się u szlachcica humanisty Andrzeja Trzecieckiego (Kowalska 1968: 183; Tazbir 1999: 7–8). Jednak król Zygmunt Stary był zdecydowanie przeciwny nowemu ruchowi religijnemu.

Pierwszą „męczennicą” za wiarę została mieszcanka, Katarzyna z Zalaszkowskich Weiglowa, wdowa po rajcy miejskim, skazana za tzw. judaizantyzm, czyli negowanie Trójcy Świętej i boskości Chrystusa (jej „protestanckość” była zatem raczej wątpliwa). Tak o tym pisał kronikarz zboru ewangelickiego ksiądz Wojciech Węgierski:

Roku po Narodzeniu Pańskim 1539 niejaka Katarzyna Malcherowa Zaleszowska dlatego, iż o Bóstwie Pana Jezusowym w opłatku albo sakramencie, według wiary Kościoła rzymskiego nic nie trzymała i żeby sakrament miał być Bogiem nie wierzyła; z nienawiści jakoby w żydowskim niedowiarstwie przekonana była, spotwarzona: za powodem Piotra Gamrata, biskupa krakowskiego, na rynku Tandety [Małym Rynku] w Krakowie spalona jest, na którą śmierć jako na bankiet z wielkim szła weselem (Węgierski 2007: 53; zob. także Urban 1991: 25–27).

Historyk Janusz Tazbir podkreślał, że choć ten proces miał raczej luźny związek z protestantyzmem, to jednak „poprzez stracenie krakowskiej mieszczyzny Kościół chciał przypomnieć wszystkim jego zwolennikom, że nie zamierza patrzeć obojętnie na porzucanie katolicyzmu” (Tazbir 1993: 80).

Ruch reformacyjny szerzył się głównie wśród bogatego mieszczaństwa i szlachty, której było w Krakowie – jako stolicy państwa – sporo. Luteranizm zdobywał popularność wśród lokalnych Niemców, a polscy zwolennicy reformacji woleli zazwyczaj kalwinizm. Pierwszoplanową postacią krakowskiego ewangelicyzmu został pochodzący z Norymbergii, Jan Boner, burgrabia zamkowy i kasztelan biecki, pochodzący z patrycjuszowskiego rodu mieszczańskiego, odbywający podróże do

⁴ Część artykułu dotyczącą okresu reformacji w Krakowie oparłam głównie na kronice zboru (Węgierski 2007) oraz następujących opracowaniach: Bieniarzówna, Małecki 1994; Bieniarzówna 2008; Kowalska 1968, 1991; Hajdukiewicz 1968; Urban 1991. Do konkretnych pozycji odwołuję się jedynie w cytatach i bezpośrednich odniesieniach.

głównych ośrodków reformacji, wielbiciel Kalwina. Innymi ważnymi protektorami nowego ruchu i twórcami zboru krakowskiego byli: przybyły z Alzacji Jost Ludwik Decjusz udzielający na nabożeństwa swej kamienicy przy ulicy św. Jana i willi na Woli [obecnie: Justowskiej]; Marcin Chełmski, chorąży krakowski, który również oferował w tym celu swój dom w mieście i dwór w Chełmie (a później założył tam jeszcze ewangelicki cmentarz, zwany „Psią górką”); Stanisław Lasocki, fundator zboru w Pałecznicy; Stanisław Iwan Karniński z Aleksandrowic oraz Mikołaj Rej z Nagłowic, jak również mieszczanie: Stanisław Aichler, Daniel Chroborski, Bernard Wojewódka.

W roku 1556 w Krakowie było około 1000 protestantów, co przy 20 tys. ogólnej liczby mieszkańców daje 5% (zob. Bieniarzówna 1994: 131). Historyk Wacław Urban szacuje ten udział w najlepszym okresie nawet na 10% (Urban 1964: 168).

W roku 1570 krakowscy ewangelicy zakupili kamienicę przy ulicy św. Jana, zwaną w mieście pogardliwie „brogiem”. Nazwa ta miała się wiązać z wysokim dachem budynku (Hajdukiewicz 1968: 172; Bieniarzówna 2008: 21). Przypomnę, że bróg to zabudowanie gospodarcze, które służyło do przechowywania płodów rolnych. Składało się z ruchomego daszku słomianego i czterech wkopanych w ziemię słupków (Gloger 1985). Dziś można by je tłumaczyć jako „szopa”, było to zatem określenie raczej pejoratywne.

Członkowie zboru

Był to wspólny zбір luteranów i kalwinistów. Kim byli jego członkowie? Starła się na to pytanie odpowiedzieć historyk Halina Kowalska. Według jej ustaleń należeli do niego głównie zamożni mieszczanie krakowscy i sporo szlachty. Miałyby o tym świadczyć przepis z roku 1575 zakazujący mieszczenom strojenia się na nabożeństwa:

Gdyż Bóg się gniewa na zbytnie stroje białych głów i zakazując tego przez apostoły św., przetoż do zboru, a dopieroż do stołu Pańskiego mają przychodzić panie i panny w statecznym ubierze, nie kładąc nasię złota, pereł, ani wieńców. Nie mniej pogańskiej żałoby w Domu Chrystusowym, nie mają to czynić (cyt. za: Węgierski 2007: 73)⁵.

Jest w tych przepisach jeszcze jedna interesująca kwestia pokazująca stosunki wewnątrz zboru:

Minister niemiecki ma być chowany dla tych tylko, którzy po polsku nie rozumieją, [...] aby nabożeństwa miewał niemieckim językiem albo w szkole, albo na sali górnej: ale, aby czytaniem psalmy nie śpiewaniem odprawowali, także kazanie modlitwi w ciichości bez przekazy dolnemu polskiemu zborowi (cyt. za: Węgierski 2007: 72).

Dalej jest jeszcze o tym, że minister niemiecki podlega polskiemu. Widać tutaj wyraźnie, jak polscy ewangelicy starali się podporządkować sobie niemieckich, zabraniając im śpiewania i głośnych modlitw.

⁵ Przy lekturze kroniki księdza Węgierskiego również zwróciłam uwagę na ten przepis, ale zastanowiło mnie raczej to, iż strofowano jedynie kobiety, choć strój ówczesnych mężczyzn też bywał bogaty i strojny.

W zborze krakowskim mieli swoje ważne miejsce drukarze. Maciej Wierzbęta pełnił funkcje oficjalnego drukarza pism ewangelickich, a także ławnika miejskiego i seniora zboru. Drukował też dzieła Mikołaja Reja z Nagłowic. Istotną rolę odgrywali księgarze: Sebastian Pech (pomocnik Jana Łaskiego), Michał Królik (miał sklep przy ulicy Gołębiej), Zacheusz Kesner (przy św. Anny). Dzięki nim krakowianie mogli się zaopatrywać w nowości wydawane na Zachodzie.

Wśród znamienitych członków zboru trzeba także wymienić: Stanisława Różankę, lekarza, pełniącego funkcję seniora zboru; Stanisława Aichlera, prawnika, humanistę i poetę; Daniela Chrobierskiego, złotnika (podpisał konfederację sandomierską, mieszkał u niego Faust Socyn); a także Zygmunta, Stanisława i Augusta Gutteterów (Zygmunt nabył Bróg i podpisał konfederację sandomierską); Piotra i Andrzeja Fogelwederów; Jurka Węgrzyna i niejakiego Foltyna, złotników (większość z nich była także rajcami, zob. Kasprzyk 2010); oraz wiele innych nazwisk, które pojawiają się na listach składkodawców. Ale byli członkami zboru także czeladnicy (np. szewcy) i ubodzy mieszczanie (Kowalska 1968: 195).

Ważnymi zborownikami byli przedstawiciele szlachty: Marcin Zborowski, kasztelan krakowski; Stanisław Myszkowski, wojewoda krakowski; Jakub Myszkowski, burgrabia krakowski; Stanisław Płaza, starosta ojcowski. W swoich włościach zakładali zbory i szkoły, łożyli też na zbór krakowski. Przy tym ostatnim powstała też niemiecka szkoła, a później gimnazjum prowadzone przez wybitnego nauczyciela Krzysztofa Trecego, starającego się przekazać uczniom oprócz wiedzy teologicznej, także literacką i kształcić charaktery. Nie wiadomo, czy wprowadzono w niej język polski. Ministrem zboru krakowskiego został Grzegorz Paweł z Brzezina, „plebejusz z pochodzenia, wykształcony, ruchliwy, wrażliwy na wszystkie nowe myśli” (Kowalska 1968: 199), który z czasem przeszedł na arianizm.

Kowalska, wymieniając przedstawicieli tych różnych kategorii społecznych, wzmiankuje tylko jedną kobietę: „panią Szymonową puszkarkę” [czyli wytwórczynię broni] (Kowalska 1968: 196). W dokumentach cytowanych przez Węgierskiego jest ich jednak więcej⁶. Kobiety pojawiają się w dokumentach zborowych jako donatorki i członkinie uiszczające składki. Były obecne w życiu religijnym, a w budynku zboru miały swoje miejsce (z lewej strony), co widać na „Planie zboru krakowskiego” zamieszczonym w artykule Kowalskiej, ale w narracji autorki (i innych badaczy) kobiety znikają, bo nie zajmowały ważnych pozycji społecznych. Z opracowań historycznych można zatem odnieść wrażenie, że krakowski protestantyzm dotyczył jedynie mężczyzn⁷.

⁶ Węgierski wymienia: „P. Justowa, wielkorządczyna krakowska”; „Anna Pilecka, kasztelanka chełmska”; „P. Bonarowa, kasztelanka sądecka”; „Szczęsna, burmistrzowa”; inne są wymienione tylko z nazwiska: p. Chełmska, p. Bethmanowa, p. Szpinkowa, Stanisławowa Gutteterowa, p. Cerasinowa, Stanisławowa Gelbenowa, p. Urlemusowa i Hieronimowa Berowa, p. Justowa Diczowa. W innych dokumentach pojawiają się jeszcze: Prosperowa i Grodowska, wdowy; p. Myszkowska, wojewodzina krakowska, wdowa; p. Dudyczowa; p. Frykaszowa; p. Zborzyńska, wdowa (Węgierski 2007: 62–63, 74–76; w przypisach Mariusz Pawelec podaje krótkie notki na temat wielu z nich).

⁷ Jest to oczywiście bolączka tradycyjnej historiografii, nie tylko tej badającej dzieje protestantyzmu, zob. Bałewska, Korczyńska-Partyka, Wódkowska 2015.

Historyk Zdzisław Noga badał wpływ reformacji na krakowską radę miejską. Według niego trudno określić początkowy zasięg wpływu nowych nurtów religijnych, gdyż rajcy często nie głosili otwarcie, że im sprzyjają, bo narażali się wtedy na oskarżenia o heretyckie nowinkarstwo, a nie mieli takiej wolności wyznania jak szlachta. Dopiero od roku 1551 nie musieli ukrywać swojego wyznania. W drugiej połowie XVI wieku grono różnowiercze w radzie miejskiej było spore i obejmowało od kilkunastu do 40% rajców, a w radzie urzędującej (czyli zajmującej się bieżącym administrowaniem) ten udział doszedł w roku 1574 do 70%. Noga podkreśla, że udział protestantów w radzie miejskiej był nieproporcjonalnie wyższy od ich udziału w ogóle mieszkańców miasta. Mimo tych wpływów rada nie była w stanie zapobiec pogromom ewangelików. Później, gdy udział protestantów w radzie zmalał, nie mogła się sprzeciwić zburzeniu Brogu (Noga 2003: 180–192).

Początkowo zarówno szlachta ewangelicka, jak i zróżnicowane pod względem bogactwa mieszczaństwo tworzyli jeden zbór, z czasem (1560–1565) dokonał się jego podział. Szlachta i bogaty patrycjat pozostali przy kalwinizmie, a wśród mniej zamożnych mieszczan wpływ zdobywali arianie ze swym radykalnym programem społecznym (mieli także szlacheckich protektorów: Hieronima Filipowskiego i Stanisława Cikowskiego) (Kowalska 1968).

Prześladowania

Krakowscy protestanci od samego początku spotykali się w swoim mieście z przejawami nietolerancji. Książd Węgierski relacjonuje liczne prześladowania, poczynając od spalania na stosie Katarzyny Weiglowej; osadzeniu na zamku w Lipowcu, gdzie było biskupie więzienie, nieprawomyślnych akademików; aż po kilkakrotne burzenie Brogu, „ogrodu pogrzebowego”, bezczeszczenie zwłok zmarłych ewangelików i inne akty przemocy.

Pierwszy atak na budynek zboru miał miejsce w roku 1574, w czasie bezkrólestwa po śmierci Zygmunta Augusta:

W takowym Rzeczypospolitej zamieszaniu pogodę upatrzywszy, wyuzdane na wszystko złe studentów i do nich się wielkim tłumem przywiązujących hultajów swawoleństwo za poduszczeniem księży, rozruch i wielki tumult w Krakowie mieście uczyniwszy takim impetem i żarliwością na zbór uderzyło, że począwszy w niedzielę o dwunasty godzinie, w nocy i we dnie aż do wtorku, na zbór szturmowali, łamiąc naczyniem mularskim drzwi żelazne, w kraty z muru wielką mocą dobywając (Węgierski 2007: 70).

Wnętrze zniszczono, a liczne depozyty zrabowano. Rajcy miejscy nie reagowali. Po skardze napadniętych ewangelików do wojewody ścięto pięciu „mularczyków i ciesielczyków” uczestniczących w pogromie.

Drugi atak na Bróg miał miejsce 13 lat później w czasie interregnum po śmierci króla Stefana Batorego, w „dzień Bożego Wstąpienia”, gdy szlachta była pod Proszowicami. „Hultajstwo też w ten czas [...] i swawolni żacy z różnych szkół wy-sforowali się, do których przymieszali się [...] drążnicy, sliotarze, słodownicy albo piwowarowie, ślósarze i różny motłoch gminu pospolitego” zaopatrzeni w rusznice i inną broń zaatakowali zbór. Co znaleźli, wynosili na ulicę i palili w ogromnym ogniu,

który dla miasta był wielkim „niebezpieczeństwem” (Węgierski 2007: 89–90). Nikt z mieszczan nie rozganiał tumultu, ani nie gasił ognia. Później z inicjatywy ewangelickiej szlachty odbył się proces, trwający dwa lata, ale nikt nie został ukarany.

Trzecie „walne zburzenie zboru krakowskiego” miało miejsce w roku 1591 w przytomności samego króla, śp. Zygmunta trzeciego; gdzie podobnymże sposobem jako i przedtym, studenci swawolni i hultajstwo na zbór napadszy, nie tylko wszystko wyłupili i wybrali, ale oraz ogniem całe znieśli, tak że same tylko mury zostały, na który ogień, jako twierdzili niektórzy, sam król JM zapatrować się miał (Węgierski 2007: 93).

Krakowscy ewangelicy widząc, że „u zwierzchności żadnej nie mogą dojść sprawiedliwości” zdecydowali się przenieść zbór poza miasto.

Janusz Tazbir policzył ofiary zająć na tle wyznaniowym w Krakowie do połowy XVII wieku: było ich po stronie luterańsko-kalwińskiej 10–12, a po stronie katolickiej tyle samo (w tej liczbie także zgładzeni wskutek wyroku sądowego) (Tazbir 1999: 66). Historyk przywołuje te liczby (Tazbir 2004: 98), by pokazać, że w Polsce w konfliktach międzywyznaniowych były ofiary, ale w dość ograniczonej liczbie⁸. Tazbir zwraca ponadto uwagę na fakt, iż różnice społeczne nakładały się na konflikty wyznaniowe, bowiem zwolennicy reformacji występowali często wśród patrycjatu, zaś pospólstwo i plebs było głównie katolickie. Pogromy religijne kończyły się zazwyczaj plądrowaniem różnowierczych sklepów, a „protestanci powiadali z przekąsem, iż studenci szkół katolickich szukają ‘herezji’ w ich skrzyniach i kramach” (Tazbir 1993: 249).

Można jednak te zajścia interpretować inaczej. Badacz owych „zaburzeń wyznaniowych w Krakowie”, Roman Żelewski, podkreśla, że miały one tylko i wyłącznie charakter religijny (Żelewski 1991: 264). Natalie Zemon Davies analizowała podobne wydarzenia we Francji w analogicznym okresie. W artykule *Rytuwały przemocy* definiuje je jako tumulty religijne, czyli „wszelkie gwałtowne działania podjęte przy pomocy słów lub broni przeciwko określonym celom religijnym przez ludzi, którzy nie działają w sposób urzędowy czy formalny w imieniu władz politycznych lub kościelnych” (Davies 1985: 34). Dotyczyły zarówno katolików, jak i protestantów. Według niej celem tych akcji była obrona prawdziwej doktryny i odrzucenie fałszywej, a także obawa przed „skażeniem”, czemu miała zaradzić profanacja, czyli ponowne umieszczenie sakralnych dla przeciwników rzeczy w sferze profanum. Jako trzeci aspekt Davies wymienia wymiar polityczny: gdy magistrat nie broni „prawdziwej wiary”, wyręczyć ją może tłum. Towarzyszące tym aktom rabunki nie powinny, według badaczki, zasłaniać ich głównej istoty: religijnej. Na pytanie: „jak to się dzieje, że ludzie myślą, iż postępują legalnie przypisując sobie rolę księdza, pastora, czy urzędnika?”, odpowiada, iż wierzyli, że ich czyny są legalne, a źródeł legitymizacji i zachęty dostarczały kazania o herezji głoszone przez kler, a także obowiązek – w pewnych sytuacjach – przejęcia w swoje ręce wymierzania sprawiedliwości (np. pościgu świadka za mordercą czy złodziejem), czy pełnienia ról duchownych (np. ochrzczanie dziecka, gdy jego życie było w niebezpieczeństwie) (Davies 1985: 48).

⁸ Dziwi jednak zestawienie liczby ofiar napadniętej mniejszości wyznaniowej ze stratami napastników (w starciach lub wyrokach) sugerujące wyrównanie rachunków.

Przykłady krakowskich tumultów dają się zinterpretować w tych kategoriach. Dochodziło do nich w czasie bezkrólewia, były wywołane „poduszczeniami księży”, brało w nim udział pospólstwo, a protestantami byli głównie reprezentanci wyższych warstw. Niszczenie i palenie wszystkiego, co znaleziono wewnątrz „brogu”, można interpretować jako profanację i puryfikację.

Autorzy opracowań historycznych dotyczących okresu reformacji upatrują upadku protestantyzmu w Krakowie głównie w działaniach miejscowej kapituły Kościoła katolickiego, a także uniwersytetu, które prowadziły do wystąpień przeciwko innowiercom. Historyk Dawid Machaj tłumaczy sytuację wyznaniową na uniwersytecie, który tylko na krótko zainteresował się reformacją, obroną przez wielu akademików i studentów swych korporacyjnych interesów związanych z katolicyzmem (prebendy, dziesięcina), i wiązaniem swych karier ze stanem duchownym. „Wybór ortodoksji katolickiej przez profesorów i studentów mógł wynikać z pragmatycznego spojrzenia, dostrzegającego w rozwoju reformacji zagrożenie, a w zwycięstwie katolicyzmu drogę do poprawienia sytuacji materialnej” (Machaj 2015: 131; zob. także Urban 1964; Barycz 1935).

Teolog i historyk Marcus König upatruje przyczyn upadku protestantyzmu w Krakowie nie tylko w działaniach kontrreformacyjnych, czyli przede wszystkim zniszczeniu zboru, prześladowaniach protestantów i dewastacji ich domów, skutkujących emigracją ewangelików z Krakowa lub konwersjami na katolicyzm, ale podaje także inne przyczyny: przede wszystkim zarazy, które dziesiątkowały mieszkańców miasta, w tym także protestantów, oraz potop szwedzki (König 2017).

Zbór na wychodźstwie

Krakowscy ewangelicy przenieśli swój zbór do Aleksandrowic, majątku Stanisława Iwana Karnińskiego. Ministrem był nadal Jakub Wolff, kaznodzieja niemiecki i polski, a po nim funkcję tę pełnił Michał Eisenmenger. W swojej kronice ksiądz Węgierski relacjonuje sprawę krakowską na synodzie włoszczowskim w roku 1609, wskutek „pogwarek” między „starszemi obojga narodu”, spowodowanymi skurczeniem się polskiej części i chęcią niemieckiej przejęcia swoich funduszy. Synod nakazał im korzystanie jednak ze wspólnej „skrzynki” (Węgierski 2007: 99–100).

Oddalenie od miasta nie gwarantowało jednak bezpieczeństwa i doszło do kolejnego pogromu. Zbór został przeniesiony pod patronat Stanisława Wielowieyskiego do wsi Wielkanoc (gdzie także założono cmentarz), a nabożeństwa odbywały się również w bliższych miastu Lucjanowicach (obecnie Łuczanowicach) w starym lamusie dworu Stanisława Żeleńskiego. W 1636 zbór liczył 299 osób. Pewien udział mieli w nim przedstawiciele kalwińskiej szlachty, ale dominowali mieszczenie, nie tylko niemieccy, ale także szkoccy (którzy schronili się w Krakowie przed prześladowaniami we własnym kraju) oraz Francuzi. Niewielu było polskich mieszczan ewangelików; Janina Bieniarzówna wymienia jedynie: Łyszkwiców (Wincentego, lekarza; Jana, kuśnierza, i kolejnego Wincentego, kupca i pośła); Mateusza Królika, kupca (wybudował drewniany dom dla zborowników przyjeżdżających na nabożeństwa do Wielkanocy); złotników: Bartosza Groickiego, Samuela Piaskowskiego

i Łukasza Rzeczyńskiego. Oprócz kalwinistów członkami zboru byli także luterkańscy mieszcianie pochodzenia niemieckiego.

W mieście krakowscy ewangelicy ulokowali się głównie przy ulicy Grodzkiej i Brackiej. Książd Węgierski relacjonuje liczne przypadki napadów na domy i sklepy protestantów, ataków na cmentarze i pogrzeby, profanowanie zwłok. Wystąpienia przeciw „heretykom” stały się elementem lokalnego folkloru. Janina Bieniarzówna tak o tym pisała:

Tradycyjnym okresem rozruchów, wywoływanych zazwyczaj przez studentów, był czas wielkanocny, a zwłaszcza święto Wniebowstąpienia Pańskiego. Protestanci byli już wtedy przygotowani na najgorsze i opuszczali dla bezpieczeństwa miasto, udając się do Łęczanowic lub Wielkiejjocy (Bieniarzówna 2008: 44).

Od roku 1624 ewangelicy nie mogli być przyjmowani do prawa miejskiego, ale dziesięć lat później król Władysław IV zniósł tę uchwałę. Ograniczenia jednak ciągle istniały. Za jednym z imigrantów, Henrykiem Klugiem, któremu z powodu wyznania odmawiano obywatelstwa, ujął się nawet król Sobieski (w roku 1677). Królowi chodziło o dopuszczenie do prawa miejskiego protestantów, co było inspirowane ówczesną myślą merkantylistyczną i troską o wzrost zaludnienia miasta po zarazie. Jednak to liberalne zalecenie królewskie zostało podważone przez biskupa krakowskiego Jana Małachowskiego, który zakazywał przyjmowania „heretyków” w poczet obywateli pod karą klątwy, a tych, którzy już takie prawo dostali, obligował, by w ciągu roku „odwołali swoje błędy”, bo „Lepiej żeby to miasto, które zawsze gniazdem pobożności i chwały Boskiej było, pustynią zostało, aniżeli *hac peste* [tą plagą] miało zeszpecić się” (cyt. za: Bieniarzówna, Małecki 1994: 429). Później (w 1686 roku) król próbował jeszcze spowodować, by różnowiercy nie musieli obowiązkowo uczestniczyć w katolickich procesjach, ale w końcu wycofał swoje pismo, więc najpewniej dalej musieli to robić.

O owym Henryku Klugu, który zapoczątkował znany ród krakowskich kupców, pisał Józef Wawel-Louis, prawnik i założyciel Towarzystwa Miłośników Historii i Zabytków Krakowa:

ur. 1654 r. w Breitenbrun w Saksonii, z ojca Andrzeja, leśniczego kurfürsta saskiego. Ten Henryk K[lug] w 13 roku życia rozpoczął praktykę handlową w Krakowie, a pojąwszy za żonę córkę pryncypała Tomasza Krobla, otworzył w r. 1678 w Rynku Gł., wspólnie z Jakubem Bruckem, handel towarów jedwabnych i dorobił się na nim znacznego majątku (Wawel Louis 1977: 103–104).

Pod rządami austriackimi w latach 80. XVIII wieku powstał zbor w Podgórzu, na co pozwalały uprawnienia przyznane przez cesarza Józefa II w Patencie tolerancyjnym odpowiadające potrzebom ewangelickich kolonistów i osiedleńców, którzy przybyli do Krakowa i okolic. Z darów krakowskich ewangelików i zaliczki domu towarowego Klugów wybudowano drewniany dom modlitwy. Duszpasterze często się zmieniali, bo sytuacja finansowa tego zboru była trudna, gdyż musiał się utrzymywać ze składek zborowników, których było niewiele (König 2017; Wunsz 2008). Marcus König zwraca uwagę na fakt, że zbor podgórski miał już wyraźnie luterkański charakter.

Na początku XIX wieku ewangelików w Krakowie było niewielu. Carl Altmann w dodatku do kroniki Węgierskiego podaje konkretne liczby:

W Krakowie jest 243 ewangelików, w Podgórzu 92, w Krzeszowicach 33 (ubodzy sukiennicy), w Wieliczce 6, w Lednicy 58, w Myślenicach 10, w Niepołomicach 4, jeszcze w 5-ciu innych miejscowościach 28 ewangelików, razem 474. Do nich należy zaliczyć tymczasowo tutaj przebywających mniej więcej 25 Słowaków w mieście, około 30 górników, którzy przybyli z Wielkiego Księstwa Warszawskiego i z Saksonii do Swoszowic na roboty w tamtejszych kopalniach siarki (Węgierski 2007: 200).

Tych ponad dwustu krakowskich ewangelików stanowiło wtedy zaledwie 1% ogółu mieszkańców i trudno coś konkretnego powiedzieć o ich obrazie socjologicznym.

Ewangelicy w pierwszej połowie XIX wieku

Decyzją Senatu Rządzącego Wolnego, Niepodległego i Ścisłe Neutralnego Miasta Krakowa i Jego Okręgu z dnia 27 lipca 1816 roku krakowskim ewangelikom darowano nieużytkowany katolicki kościół św. Marcina i budynki poklasztorne. Mieli zagwarantowaną przez konstytucję swobodę wyznaniową, mogli sami wybierać proboszcza i nauczyciela, a władze miejskie ich tylko zatwierdzały. Dużym wsparciem finansowym były fundusze wypłacone przez magistrat toruński jako procent od pożyczki udzielonej mu przez zbór w 1636 roku (Kubisz 2008: 58–59).

Stanowisko proboszcza objął młody duchowny kalwiński Ludwik Fryderyk Teichmann (1789–1839), ze Szczepanowic pod Tarnowem, pochodzący z rodziny pastorskiej, po studiach w Berlinie i Wrocławiu. Nie miał łatwego zadania:

O tym, jak napięte były stosunki międzywyznaniowe w Krakowie w owym czasie, świadczy fakt, że przy okazji poświęcenia kościoła miejska gwardia musiała chronić uczestników uroczystości przed sfanatyzowanym tłumem. Swoim taktem, ale także stanowczością ks. Teichmann doprowadził z czasem do uspokojenia nastrojów (Bem 2015: 174).

Szczęśny Wachholz, badacz Rzeczypospolitej Krakowskiej, opisuje inny przejaw sprzeciwu, z jakim spotkała się decyzja Senatu. Prepozyt Kolegiaty Wszystkich Świętych i profesor filozofii, ks. Feliks Jaroński zapoczątkował „długą i obfitującą w ostre epizody sprawę”, „nie tylko zażądał od Senatu wyjaśnień co do odstąpienia ewangelikom katolickiego kościoła, ale zaczął ponadto wygłaszać kazania «mogące zamieszać spokojność publiczną», gdyż cechowała je wroga postawa wobec dysydentów” (Wachholz 1957: 361). Interpelował też do Komisji Organizacyjnej i Rektora UJ.

Opisana akcja ks. Jarońskiego – pisze dalej Wachholz – zakończyła się jego przegraną. Konsystorz na skutek interwencji Komisji Organizacyjnej zakazał mu wygłaszania kazań. Uniwersytet zaś z polecenia Komisji przeprowadził dochodzenia w sprawie zachowania się ks. Jarońskiego jako profesora. Zarzucano mu bowiem nadużywanie alkoholu i odbywanie wykładów w stanie nietrzeźwym (Wachholz 1957: 361).

Usunięto go z katedry, a później, ponieważ nie poniechał kazań podburzających przeciwko ewangelikom, konsystorz polecił mu opuścić Kraków. Ten „sfanatyzowany

tlum” i ks. prof. Jaroński zdają się świadczyć o tym, że krakowianie nie przywitali ponownego erygowania zboru ewangelickiego entuzjastycznie.

W roku 1842 u księgarza Daniela Friedleina pracował młody Andrzej Cińciała ze Śląska (późniejszy notariusz w Cieszynie i działacz narodowy), który tak opisywał krakowskie życie religijne za czasów następnego proboszcza:

W niedzielę było trochę więcej czasu wolnego, tak że człowiek mógł iść do kościoła. Friedlein był także ewangelikiem, ale do kościoła rzadko uczęszczał. Ks. Otremba, proboszcz krakowskiego zboru ewangelickiego, miewał przed południem kazania niemieckie, a co drugą niedzielę po południu kazania polskie, na które po największej części sługi uczęszczały. Nie był to kaznodzieja pierwszorzędny, jakiego by trzeba było na tak ważnym stanowisku, jako jest Kraków, i nudził okropnie, jeżeli już nie innem, to wieczną monotonością głosu. Drugim kaznodzieją był misjonarz Hof, który, jakby stale w Krakowie był zamieszkały, ten tylko po niemiecku kazał, i on nie należał do świetnych mówców. Jaka to ogromna różnica między krakowskimi a cieszyńskimi kaznodziejami, Żlikiem i Kłapsią; często myślałem, takich by to trzeba, toby trochę lud rozruszali. Podczas ostatniej pieśni przed kazaniem chodził kościelny z mieszkim, wysoki, chudy, jak głodny rok (Cińciała 1931: 25).

Te obserwacje Cińciały wskazują na wyraźne rozwarstwienie zboru. Większość stanowili parafianie niemieccy, a mniejszość polscy, w dodatku ci drudzy wywodzili się głównie z plebsu.

Co można powiedzieć o ówczesnej społeczności krakowskich ewangelików? Jaki był jej obraz socjologiczny? Postaram się go naszkicować na podstawie ciekawego dokumentu przechowywanego w zbiorach archiwum Parafii Ewangelickiej w Krakowie, jednego z nielicznych, który przetrwał II wojnę światową. Jest to „Księga rodzin Ewangelickiego Zboru wyzn[an] a[ugsburskiego] i h[elweckiego] w Krakowie założona w sierpniu 1918 przez ks. Karola Michejdę, pastora. [...] Obejmuje rodziny stale lub dłuższy czas w Krakowie mieszkające, począwszy od czasu założenia i wstecz”. Autor najwyraźniej spisał to na podstawie ksiąg metrykalnych i do nich dał odnośniki w poszczególnych wpisach. Nie jest to zatem spis parafian, ale zbiór rodzin, które wykonywały jakąś czynność kościelną: chrzcili dziecko, brały ślub lub zamawiały pogrzeb⁹.

Jest to bardzo bogaty materiał dotyczący ewangelickich rodzin, które przeżyły się przez krakowski zbor przez 150 lat jego istnienia. Przedstawiam tutaj

⁹ „Księga rodzin” zawiera 300 kart, na których zapisano od jednej do czasami nawet czterech rodzin. Znajdują się tu następujące informacje: imię i nazwisko ojca rodziny i jego zawód oraz miejsce zamieszkania (jeśli poza Krakowem), data i miejsce jego urodzenia, imię i zawód ojca, imię i nazwisko panięńskie matki, wyznanie (ewentualnie jego zmiana). Następnie: data ślubu oraz takie same dane dotyczące żony (oprócz jej zawodu). I wreszcie: imiona dzieci, daty ich urodzenia. Często później dopisywano daty ich konfirmacji, ślubów, śmierci; dodawano nazwisko współmałżonków i ich wyznanie czy informację o wystąpieniu z Kościoła. Nie zawsze są podane wszystkie te dane, najwyraźniej zależało to od jakości materiału wyjściowego. W „Księdze rodzin” można znaleźć informacje o czynnościach dokonywanych nawet przed rokiem 1816. Te wcześniejsze musiały pochodzić ze zboru podgórskiego. Księga była aktualizowana w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej, ale nie czyniono już tego systematycznie.

wyniki analizy tego dokumentu. Można z niego wysunąć wnioski co do kilku ważnych kwestii: warstwy społecznej, do której należały te rodziny; miejsca pochodzenia jej członków; homogeniczności i zróżnicowania wyznaniowego małżeństw; a także licznych konwersji rodzin żydowskich. Bardzo trudno natomiast określić narodowość poszczególnych krakowskich ewangelików, bo choć zdecydowana ich większość nosiła niemiecko brzmiące nazwiska, to nie musiało to zawsze oznaczać niemieckiej tożsamości, szczególnie po dłuższym pobycie w Krakowie. O spolonizowaniu mogłoby świadczyć nadawanie polskich imion dzieciom, ale fakt pojawiania się takich imion w zapisach „Księgi rodzin” nie musi być jednak wskaźnikiem polskiej identyfikacji narodowej, gdyż jej redaktor, ksiądz Michejda, zazwyczaj wpisywał imiona swoich zborowników w ich polskim brzmieniu.

W całym materiale wyróżniłam dwie części: najwcześniejsze wpisy, czyli te, dotyczące czynności kościelnych dokonanych w pierwszej połowie XIX wieku, i późniejsze – pochodzące z drugiej połowy XIX wieku, aż do czasu sporządzania „Księgi rodzin” w roku 1918. Na potrzeby tego artykułu poddałam analizie rodziny wpisane w tym pierwszym okresie, stanowi on bowiem wyróżniający się czas w życiu ewangelików i całego Krakowa. Zapisy te nie są zbyt szczegółowe, często nie ma danych o pochodzeniu obojga małżonków czy odmiennym wyznaniu żony lub męża. W niektórych przypadkach udało mi się je uzupełnić informacjami pochodzącymi z innych źródeł: kroniki zboru, tekstów wspomnieniowych, opracowań historycznych i publicystycznych.

Charakterystyka socjologiczna zboru

W omawianym okresie wpisanych do „Księgi rodzin” było 99 rodzin. Zdecydowana większość wyznania augsburskiego, czyli luterńskiego (86 rodzin), a mniejszość – helweckiego, czyli kalwińskiego (13 rodzin). Pod względem socjologicznym rodziny ewangeliczne można podzielić na kilka kategorii odpowiadających ówczesnej strukturze społecznej. Najliczniejsze są rodziny rzemieślników; najwięcej, bo jedenastu było cukierników, wszyscy wyznania helweckiego¹⁰, siedmiu sukienników¹¹, trzech rzeźników¹², dwóch kamieniarzy¹³, dwóch aptekarzy¹⁴ oraz po jednym przedstawicielu innych rzemiosł¹⁵. W sumie było ich 42. Z informacji o niektórych, przytoczonych dalej, można wnosić, że byli wśród nich bogaci właściciele warsztatów, ale z pewnością nie dotyczyło to wszystkich.

¹⁰ Lardi, dwóch Mauriziów, Redolfi, Sutter, Tassio, dwóch Vassalich i trzech Wielandów.

¹¹ Gebhard, dwóch Graffów, Hausler, Sanfleben, Schorsch, Wagner.

¹² Trzech Fischerów.

¹³ Dwóch Schuhów.

¹⁴ Generisch i Mohr.

¹⁵ Introligator i księgarz (Friedlein), malarz (Lindquist), rusznikarz (Lange), stolarz (Dansel), ceglarsz (Pietsch), zegarmistrz (Groppler), instrumentarz (Müller), garbarz (Müller), szklarz (Grohmeier), mosiężnik (Oertel), siodlarz (Reyhle), stelmach (Meissner), piekarz (Schmidt), gwoździarz (John), wytwórca instrumentów przy uniwersytecie (Schneider). W innych źródłach jeszcze: Karol August Modes, jubiler i lutnik, Christian Häussler (1802–1867).

W drugiej kategorii, grupującej przedstawicieli burżuazji: kupców było dziewięciu¹⁶, a poza tym: właściciele browaru¹⁷, fabryki¹⁸, restaurator¹⁹. Razem kategoria ta liczyła 13 rodzin.

Wśród krakowskich ewangelików było także czternastu inteligentów: czterech profesorów UJ i etnograf²⁰, dwóch lekarzy²¹, sędzia²² i nauczyciel chemii²³, a także funkcyjni kościelni: dwóch proboszczów, kaznodzieja misji żydowskiej i dwóch nauczycieli szkoły ewangelickiej²⁴.

Pracowników najemnych było jedynie siedmiu: konduktor omnibusu, pedel Biblioteki Jagiellońskiej, kelner, kasjer, kolejarz i dwóch kościelnych²⁵.

Byli też nieliczni chłopci: czterech kolonistów z Lednicy Niemieckiej i ekonom²⁶.

Wymienionych jest także kilkoro przedstawicieli szlachty: „właściciele dóbr”, hrabia Ludwik Dębicki i Kunegunda Wykowska²⁷; hrabia Ignacy Dębicki i Julia de Kępińska²⁸; Jan de Kępiński i Elżbieta de Dębicka²⁹; Stefan Różycki, były oficer polskiego wojska³⁰, oraz dzierżawca dóbr Stanisław Rupalski i Joanna Celeńska³¹. Te rodziny stanowią pozostałość kalwińskiej szlachty małopolskiej³². Te wpisy o chrztach ich dzieci są jedynymi, które pojawiają się w omawianym dokumencie, dalej nie

¹⁶ W „Księdze rodzin”: dwóch Göblów, Hermann, Klug, Lierhammer, Reid, Gabrielli, Feintuch. A także Jan Piotr Rossberg (dziad Jana Matejki).

¹⁷ Jenny, John.

¹⁸ Baruch.

¹⁹ Meyer.

²⁰ „Księga rodzin” podaje tylko dwóch: Skobel i Weisse. Ale z innych źródeł wiadomo, że w tym czasie w Krakowie mieszkali jeszcze: Karol Hube (1769–1845) wybitny matematyk, inżynier w wojsku generała Dąbrowskiego, profesor i rektor UJ; Jerzy Samuel Bandtkie (1768–1835), historyk, językoznawca, profesor UJ i kierownik Biblioteki Jagiellońskiej, Oskar Kolberg (1814–1890), znakomity etnograf mieszkający pod koniec życia w Krakowie i w majątku Konopków pod miastem. Doczekali się not biograficznych w *Polskim Słowniku Biograficznym* (dalej *PSB*) (t. X i XIII), jednak ta, dotycząca Kolberga, pomija kwestię jego wyznania.

²¹ Fizyk, chirurg [czyli lekarz miejski odpowiedzialny za higienę], drugi Mohr, lekarz Otto.

²² Friedlein.

²³ Mohr.

²⁴ Teichmann, wyznania helweckiego, Otremba, luteranin; kaznodzieja misji żydowskiej Hoff; nauczyciele w szkole ewangelickiej Rau i Wagenknecht.

²⁵ W kolejności: Göbel, Ohnsorge Bandtkie, Kittlaus, Steinmayer, Scholz, Kiliani i John.

²⁶ Klein, Kunz, dwóch Stahlów i Spitzberg.

²⁷ W roku 1842 ochrztili syna Kazimierza Henryka Władysława.

²⁸ Ochrztili syna Juliusza Ludwika urodzonego 9 maja 1851 w Pierzchowicach, pow. Bochnia. Zob. także: <http://www.wawrzak.org/kosinski/monografie/debicki.htm> (20.08.2017).

²⁹ Ochrztili 19 marca 1818 roku córkę Aleksandrę Kamilę.

³⁰ Informacja u Altmanna.

³¹ W roku 1817 ochrztili córkę Eufrozię Rozalię. Pobrali się w Skale w roku 1814. Zob. <http://www.przodkowie.com/metryki/index.php?lit=1&szukanie=Rupalski> (20.08.2017).

³² Zapewne o ich antenacie pisał w swej kronice ksiądz Węgierski: „Chłopstwo bowiem około Żywca zbuntowane i do pupy zebrane [...] pojмали jmp. Mikołaja Dębickiego [...] ewangelika pobożnego i gorliwego, którego związanego z Siewierza z sobą do Kozichgłów zawiózł-

odnotowano żadnych innych czynności kościelnych wykonywanych przez przedstawicieli szlachty. Warto byłoby prześledzić, co się później stało się z tymi rodzinami. Co ciekawe, „Księga rodzin” nie wymienia żadnych „sług”, o których pisał Cińciała. Mogli to być, jak on, Śluzacy przyjeżdżający jedynie tymczasowo do Krakowa za pracą, dlatego nie uwzględniono ich w tym rejestrze.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że była to zatem jeszcze bardzo tradycyjna, przednowoczesna miejska struktura społeczna, z dużą liczbą i znaczącą rolą rzemieślników, a nieliczną burżuazją i pracownikami najemnymi.

O niektórych postaciach krakowskich ewangelików można dowiedzieć się z innych źródeł. W „Dodatku do kroniki zboru krakowskiego”, opracowanym przez Carla Altmanna, figurują nazwiska ważnych parafian. Przede wszystkim wzmiankowany jest Karol Lierhammer, twórca planu finansowego dla zboru, polegającego na wypuszczeniu akcji, których sprzedaż pokryła potrzeby inwestycyjne wspólnoty. Zyski z wybudowanych mieszkań zapewniały obsługę akcji (Węgierski 2007: 206)³³. Wawel Louis, omawiając krakowskie kupiectwo, pisze o Lierhammerze, że pochodził z Bawarii i w roku 1816 został

przyjęty do Kongregacji Kupieckiej za złożeniem przepisanej taksy, otworzył dom komiśowy przy ul. Grodzkiej (58). Pełen ogłady towarzyskiej, w obejściu miły i uczynny, przy tym gościnny i znający doskonale swój zawód, obeznał się wkrótce ze stosunkami Krakowa i zjednał sobie liczny zastęp osobistych przyjaciół i wielbicieli jego szlachetnego sposobu myślenia. W jego ślad wstąpili godnie zięciowie: Józef Müldner i Edward Klug (Wawel Louis 1977: 102–103)³⁴.

Jedną z najważniejszych wówczas postaci krakowskiego zboru był Jerzy Samuel Bandtkie (1768–1835), historyk, językoznawca, profesor UJ i kierownik Biblioteki Jagiellońskiej, którego inicjatywie, według Aleksandra Birkenmajera, krakowscy i podgórcy ewangelicy zawdzięczali otrzymanie kościoła św. Marcina. Biograf pisał o nim także:

Różne przyczyny (jak wyznanie ewang., nieustępliwość, gdy chodziło o dobro biblioteki, wstręt do „wszechwiedzącej francuzczyzny”, pewne pozory dziwactwa itp.) złożyły się na to, że w Krakowie miał spore grono niechętnych sobie ludzi; ci jednak, co go bliżej i lepiej znali (zarówno Polacy jak i Niemcy), zgodnie i dowodnie stwierdzają, że był to

szy, tam go okrutnie rozstrzelali i zamordowali” (Węgierski 2007: 170). Zdarzyło się to około roku 1655.

³³ Z „Księgi rodzin” można się dowiedzieć, że Lierhammer urodził się około roku 1780, ożenił z Anną Schwabe i miał kilkoro dzieci: Jana Leonarda (ur. 1810), nauczyciela muzyki, który poślubił w 1837 Maryę Chamberson i miał z nią 7 dzieci; Annę Augustę, która w 1826 wyszła za dra Karola Maksymiliana Weisse, profesora UJ (kierownika obserwatorium meteorologicznego) i mieli 2 dzieci; Magdalenę Felicitas, w 1833 wyszła za kupca Edwarda Kluga. Altmann wymienia także członków nowo powołanego konsystorza: Karola Hubego, Stefana Różyckiego, Michała Mohra, Franciszka Friedleina, a także członków komisji redakcyjnej statutu zborowego: prof. Skobła, niejakiego Rohra (o którym nic nie wiadomo), Jenny’ego, Friedleina (nie wiadomo którego) i Modesa, jubilera.

³⁴ Niewykluczone, że ów Józef Müldner był katolikiem, bo w „Księdze rodzin” nie ma ani jego, ani żony, Wilhelminy Lierhammer.

charakter prawy, przyjaciel wierny i oddany, czuły opiekun i kierownik młodych talentów, czujny stróż polskości na placówkach naukowych i nienaukowych (Birkenmajer 1964: 261).

Ewangelickość Bandtkiego została wymieniona wśród jego cech, które powodowały, iż nie był lubiany, choć autor tych słów najwyraźniej się od tej opinii dystansował. Birkenmajer wspomina także, że w roku 1818 Bandtkie ożenił się ze swoją stryjeczną siostrą Zuzanną Dorotą³⁵.

O innym krakowskim ewangeliku (nie wspominając wszelako jego wyznania) pisała Maria z Mohrów Kietlińska:

Pan Jenny, poważny Szwajcar, osiadł z rodziną w Krakowie, zająwszy mały, parterowy domek, przy ul. Lubicz, vis-a-vis ogrodu Strzeleckiego, zakupił znaczny obszar gruntu, rozciągający się za domkiem, i wystawił duży browar. Poszczęściło się temu cudzoziemcowi, interes szedł dobrze; piwo bawarskie rychło wyparło dawne niewinne piwka. [...] Pani Jenny była kobietą niepozorną, lecz bardzo wykształconą niewiastą, jak o niej mówiono; posiadała wybornie kilka języków i w literaturze czytana była gruntownie. P.P. Jenny przyłgnęli do stosunków krakowskich, lecz po polsku nie nauczyli się dobrze mówić (Kietlińska 1986: 87)³⁶.

Ich córka poślubiła niejakiego Johna, subiekta u Gabriellego (piszę o nich dalej).

Innym ważnym zborownikiem był Edward Klug, znany krakowski kupiec, potomek wspomnianego Henryka, za którym bezskutecznie wstawiał się król Sobieski. Józef Wawel-Louis skrupulatnie odtworzył jego genealogię³⁷, a o nim samym pisał:

³⁵ Zastanawiające, że nie pojawiają się w „Księdze rodzin”. Mogło to być spowodowane tym, że ślub pewnie się odbył w jej rodzinnym Wrocławiu, a jeżeli potem nie mieli dzieci, to nie wykonywali już żadnych czynności kościelnych.

³⁶ Nota Bieniarzówny i Bieńkowskiego stanowi: „Jenny Baltazar, rodem z kantonu Glarus w Szwajcarii, został przyjęty do K[ongregacji] K[upieckiej] 7 III 1796 r.” (w: Wawel Louis 1977: 260). Zaś w „Księdze rodzin” jest mowa o Rudolffie Jenny ożenionym z Elżbietą Meyer, którym w 1813 roku urodził się syn Henryk Jerzy Wilhelm.

³⁷ „Edward Klug, ur. 1805 r. w Pszczynie, był synem Wilhelma, wnukiem Samuela, prawnukiem Adama, praprawnukiem Jana, zapraprawnukiem Henryka Kluga”. Tu następuje cytowany już fragment o tym pierwszym krakowskim Klugu, a dalej: „Jan K[lug] (ur. 1691) objął handel po ojcu w r. 1711, powróciwszy z Niepołomic, gdzie z całą rodziną z powodu panującego morowego powietrza dłuższy czas przebywał, i oprócz jedwabiu przyjął na skład żelazo. Jego syn Adam K[lug] ożenił się z córką kupca Brosego i prowadził od r. 1749 handel ojcowski. W tym zawodzie wytrwał jeszcze jego syn Samuel K[lug], przerzuciwszy się na sukiennictwo, lecz wnuk Wilhelm K[lug], nie znajdując już powodzenia w zubożałym i wyludnionym Krakowie, przesiedlił się z całą rodziną do Pszczyny” (Wawel Louis 1977: 103–104). W nocie biograficznej opracowanej przez Bieniarzównę i Bieńkowskiego można jeszcze przeczytać, że ów Adam Klug „W testamencie spisany 11 II 1783 r. wyraził życzenie, aby pochowano go w kościele w Wielkanocy, gdzie do schyłku XVIII stulecia znajdował się zbór protestancki krakowian” (w: Wawel Louis 1977: 263). Na notę w *PSB* zasłużył sobie jego syn Jan Jakub (ur. 1750), który przeniósł się do Poznania, gdzie stał się jednym ze znaczniejszych kupców, bankierów i przemysłowców, a także dobroczyńców miejscowego zboru ewangelickiego (*PSB*, tom XIII, 21–23).

Edward K[lug] powrócił w r. 1820 do starego gniazda i praktykował u Helcla. Uzyskawszy wpis do Kongregacji Kupieckiej, otworzył w r. 1832 dom spedycyjny i poślubił Magdalenę L[ierhammer]. Nadzwyczaj ruchliwy i przedsiębiorczy wciągnął w zakres swych interesów handlowych hamernie żelaza w dobrach hr. Mniszka i w Jaworzynie, fabrykę pieców kaflowych i naczyń kamiennych pod Kielcami, a oprócz tego, owdładnawszy produkcją siarki w Austrii i Sycylii, poprowadził wraz z Robertem Kellerem, którego w r. 1845 do spółki dopuścił, wielką spekulację w europejskim stylu na siarkę, podczas wojny wschodniej. Obliczenia nie dopisały i spółka poniosła olbrzymie straty (Wawel Louis 1977, s. 103–104; Bieniarzówna 1968, s. 288)³⁸.

Z innych rodzin kupieckich trzeba jeszcze wymienić Göblów, o których pisał Wawel Louis:

Uczniem domu handlowego Steinkellerów był Jerzy M. Goebel, ur. w Bochni w r. 1800. Handel winny nabył w r. 1827 od Zamojskiego, rozszerzył go jako handel korzenny i przeniósł do domu własnego w ul. Grodzkiej (15). Ten sam handel pozostaje dotychczas w rękę synów, pp. Jerzego i Stanisława G[oebłów] (Wawel Louis 1977, s. 101).

Jerzy Michał Göbel był radnym, a także starszym zboru. Wszyscy oni figurują w „Księdze rodzin”, a Jerzy Wicenty ma nawet notę w *Polskim Słowniku Biograficznym* (t. VIII) [dalej *PSB*]. Mowa jest także o jeszcze jednej postaci, Modeście Karolu Auguście, jubilerze, członku zboru ewangelickiego krakowskiego, ożenionym z rozwiedzioną Marianną Józefą Buchelt, z domu Kremer. W roku 1853 został on członkiem Wydziału Miejskiego (Wawel Louis 1977: 270).

W literaturze wspomnieniowej i opracowaniach pojawiały się jeszcze wzmianki o innych ewangelikach. Przytaczam je w następnych częściach artykułu.

Miejsce pochodzenia

W większości przypadków we wpisach w „Księdze rodzin” nie podano, niestety, miejsca urodzenia. Tam, gdzie to uczyniono, można zauważyć, że małżeństwa często przybywały do Krakowa już jako stadła. Na przykład, ceglarz Jan Karol Pietsch z żoną Joanną Dorotą Lehman przyjechali do Krakowa z Saksonii; Jerzy Pauli pochodzący z Berndorf koło Koblencki i Marta Bauern z Genewy osiedli w Podgórzu; siodlarz Jakób Reyhle i jego żona Joanna Ladenberger oboje pochodzili z Wirtembergii; Jan Maurizio i Marya Pohl, oboje wyznania helweckiego, przyjechali (jak i wszyscy pozostali cukiernicy) z kantonu Graubünden w Szwajcarii; gwoździarz John Gottlieb pochodził z Lipnika, a jego żona Wilhelmina Bernth z Wrocławia; kościelny zboru Henryk Kiliani z Prus Wschodnich, a jego żona Katarzyna Faunovsky z Białej; kelner

³⁸ „Księga rodzin” potwierdza te informacje i podaje, że Edward Klug w roku 1833 ożenił się z córką Karola Lierhammera, Magdaleną Felicitas. Ich córki poślubiły wybitnych ewangelików. Najstarsza Luiza – Adolfa Bartha Schoon von Corbitzthal, urzędnika kolejowego; Wilhelmina – Juliusza Fryderyka Grossego, krakowskiego kupca; Matylda – Andrzeja Cińciałę, notariusza w Cieszynie; Marya – księdza Jerzego Janika, pastora w Ustroniu. Klugowie mieli jeszcze czworo dzieci, o których nic nie wiadomo poza imionami i datami urodzenia figurującymi w Księdze.

August Kittlaus z Bojanowa, a jego żona Joanna Hofmann z pobliskiego Rawicza; kupiec Jan Jakób Reid z Poznańskiego, a Rozalia Schulz z Warszawy.

Czasami informacja o miejscu pochodzenia podana była tylko w przypadku męża: sukiennik Fryderyk Häusler przyjechał z Bielska, rusznikarz Fryderyk Lange z Saksonii, malarz Henryk Lindquist z Lubeki; instrumentarz Fryderyk Müller z Berlina; restaurator Edward Meyer z Bielska. Niektórzy znaleźli partnerki na miejscu: aptekarz Aleksander Genersich z Kieżmarku na Węgrzech [Słowacji] ożenił się w roku 1836 z Eleonorą Mohr, córką krakowskiego aptekarza; stelmach Adolf Meissner z Warszawy, w roku 1843, z Karoliną Örtel, córką miejscowego mosiężnika; a kolejarz Jan Scholz ze Śląska po ślubie z Joanną Graff, córką sukiennika Jana Gottlieba i urodzeniu dziecka w 1850, wyjechał do Ameryki.

Zatem większość krakowskich ewangelików, o których są dane, pochodziła z Prus (oraz innych ziem niemieckich) i Szwajcarii, a także z miast byłej Rzeczypospolitej i Śląska. Małopolskiego pochodzenia były tylko rodziny szlacheckie i pastor Teichmann.

Małżeństwa zróżnicowane wyznaniowo

W omawianym okresie wszystkich małżeństw zapisano w „Księdze rodzin” 99. Zdecydowana większość z nich była homogeniczna wyznaniowo. Przypadków małżeństw zróżnicowanych pod tym względem było 14³⁹, czyli niemal 14%. Jest to typowy udział, charakterystyczny dla tamtego czasu. Najwyraźniej małżonkowie nie zmieniali swojego wyznania w momencie ślubu (a przynajmniej tak było w przypadku rodzin odnotowanych w „Księdze rodzin”). Jak te rodziny rozwiązywały problem przynależności wyznaniowej dzieci? Ówczesne ustawodawstwo austriackie regulowało to następująco: gdy ojcem był katolik, wszystkie dzieci miały być katolikami, jeżeli ojcem był ewangelik, wtedy synowie mogli być chrzczeni w Kościele ojca, a córki w Kościele matki. Za czasów Wolnego Miasta Krakowa obowiązywał kodeks Napoleona, który był laicki i nie zawierał żadnych ograniczeń wynikających z wyznania. Z wpisów w „Księdze rodzin” wynika, że dominowała zasada, iż córki były chrzczone w Kościele matki, a synowie ojca. Jednak małżeństw ewangelików z katoliczkami było trzykrotnie więcej niż ewangeliczek z katolikami. Mogło to być spowodowane wpływem austriackiego prawa, które nakazywało chrzczyć wszystkie dzieci ojca katolika w Kościele katolickim (wtedy nie były odnotowywane przez ewangeliczne księgi metrykalne). Stąd nadreprezentacja małżeństw zróżnicowanych wyznaniowo, gdzie stroną ewangelicką jest mężczyzna. Można to też tłumaczyć inaczej: mężczyźni mogli sobie pozwolić na wyłamanie się z silnej zasady, która nakazywała znajdowanie współmałżonka we własnej społeczności wyznaniowej.

Wpisy w „Księdze rodzin” dotyczące małżeństw zróżnicowanych pod tym względem odnotowywały najwyraźniej tylko dzieci ochrzczone w Kościele ewangelickim. Cukiernik Matyasz Sutter pochodzący ze Szwajcarii, wyznania helweckiego, ożenił się z katoliczką ze Śląska Teresą Hüppner i miał z nią syna Gallusa, który

³⁹ Nie zawsze było zaznaczone wyznanie współmałżonka, ale, mając wiedzę z innych źródeł, zaliczyłam kilka małżeństw mieszanych więcej, niż by to wynikało z zapisów „Księgi rodzin”.

urodził się na Kazimierzu i został ochrzczony w Kościele ewangelickim, w 1806 roku. Ewangeliczka Karolina Bandtke (córka szewca, obywatela Wrocławia) poślubiła w roku 1832 katolika dra phil. Ludwika Kasickiego, dyrektora szkoły technicznej św. Anny, a trzy lata później ochrzciła córkę Annę Elżbietę. Katolik Tadeusz Marynowski, dzierżawca dóbr, ożenił się z ewangeliczką Barbarą Fose; ślub odbył się w kościele ewangelickim, gdzie później ochrzczono dwie córki (1838 i 1840). We wszystkich tych przypadkach w kościele ewangelickim ochrzczono dzieci, które miały płęć ewangelickiego rodzica. Niewykluczone, że rodziny te posiadały więcej potomstwa, ale zostało ochrzczone w Kościele katolickim.

W „Księdze rodzin” odnotowano też ślub katolika Franciszka Matejki, muzyka, z Joanną Karoliną Rossberger [Rossberg]. I jest to jedyna informacja dotycząca tego stadła. Marian Gorzkowski, przyjaciel Jana Matejki, pisał o małżeństwie jego rodziców, nauczyciela muzyki pochodzącego z Czech i „pięknej panny Joanny Karoliny de Rossberg”, która była córką

obywatela i krakowskiego kupca Jana Piotra Rossberga [i] mieszkała w ich domu własnym przy ulicy św. Floriana, który potem był własnością rodziny Matejków. Ślub rodziców artysty naszego w owym czasie odbył się w katolickim kościele św. Krzyża w Krakowie, dnia 23 listopada 1826 roku [...] jako świadkowie podpisali się: Krzysztof Groppler, właściciel zakładu zegarmistrzowskiego, oraz Jan Rossberg, brat panny młodej. Następnie, ponieważ jednak panna młoda była wyznania ewangelickiego, więc drugi ślub znowu odbywał się w kościele ewangelickim połączonych wyznań w siedem miesięcy po zgonie ojca panny młodej, który zmarł w domu własnym przy ulicy św. Floriana (cyt. za: Gintel 1955: 28).

Nie jest to informacja ścisła, bo ślub ewangelicki odbył się 29 września 1826 roku (co odnotowano w „Księdze rodzin”), czyli przed katolickim. Co ciekawe, obaj świadkowie na tym drugim ślubie Matejków byli ewangelikami – szwagier panny młodej i jej brat. Gorzkowski pisze o tych dwóch ślubach, jak gdyby to była oczywistość i może taka była wówczas praktyka. Nie wspomina natomiast o problematycznej kwestii wyznania dzieci, jakby fakt, iż zostały wszystkie ochrzczone w Kościele katolickim, nie wymagał wyjaśnienia. Najwyraźniej Matejkowie postąpili według zasady obowiązującej w prawodawstwie austriackim i ich syn Jan oraz pozostałe dziesięcioro dzieci bez względu na płęć zostało katolikami jak ojciec.

Syn owego Gropplera, Henryk (1822–1887), który figuruje w „Księdze rodzin” jako ostanie, siódme dziecko w tej rodzinie, późniejszy zegarmistrz i agent handlowy pracujący w Szwajcarii i należący do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, dorobił się majątku i ożenił z katoliczką, Ludwiką Głowacką, pianistką i kompozytorką. Około roku 1850 Gropplerowie osiedli w Konstantynopolu. W swoim domu gościli Mickiewicza, Sienkiewicza i kuzyna Henryka, Jana Matejkę. Nie mieli dzieci, więc nie było problemu z ich chrzczeniem. W artykule o wybitnej kobiecie, jaką była Ludwika Gropplerowa, nie ma ani słowa o tym, że jej mąż był ewangelikiem (Sabat 2011).

Niewykluczone, że również pierwsze małżeństwo Jerzego Michała Göbla z Józefą Pareńską (lub Paryską), zawarte około roku 1827, było zróżnicowane wy-

znaniowo, bo w „Księdze rodzin” zostali wpisani jedynie synowie⁴⁰. Drugą żoną była ewangeliczka Anna Jenny (i też urodziła syna, Karola). Podejrzewam, że małżeństwo Fryderyka Skobla, profesora UJ, z Florentyną Kaczyńską również mogło być zróżnicowane, a syn, Stanisław (późniejszy lekarz) został ochrzczony w Kościele ojca. Co warte podkreślenia, obszerna nota o Skoblu w *PSB* zupełnie pomija kwestię jego wyznania (Sroka 1997: 203–205).

Dziennikarz i cracovianista Jan Adamczewski w swoich *Krakowskich rodach* pisze m.in. o rodzinie Friedleinów, podając szczegółowe genealogie, które pomijają jednak aspekt wyznaniowy. Pisze, że założycielem krakowskiego rodu był Jan Jerzy Friedlein (1771–1834) urodzony w Bawarii, syn ewangelickiego pastora. W 1796 roku osiadł na stałe w Krakowie, został przyjęty do cechu introligatorów i ożenił się z pochodzącą z Austrii Teresą Gleixner, katoliczką. Mieli 16 dzieci, pierwszych pięcioro zmarło. Prawdopodobnie chrzcili dzieci według płci, bo w „Księdze rodzin” jest wpisanych tylko sześciu synów: Daniel Edward, kontynuator rodzinnej firmy, którą rozszerzył o handel i druk książek; Franciszek, sędzia; bliźniacy Jan i Karol, złotnicy; Zygmunt, leśniczy w Jaworznie; Fryderyk, introligator. Friedleinowie mieli też trzy córki (wyszły później za mąż za wybitnych przedstawicieli krakowskiej elity), które musiały być chrzczone w Kościele katolickim jak matka, bo nie są uwzględnione w „Księdze rodzin”⁴¹. Adamczewski zupełnie się nie zastanawia nad wyznaniowym charakterem tej rodziny, wzmiankując jedynie owego ojca pastora na początku, a później napomykając, że syn Daniela Edwarda, przyszły prezydent Krakowa, Edward Józef został ochrzczony „w kościele św. Marcina parafii ewangelicko-augsburskiej przy ul. Grodzkiej” (Adamczewski 1994: 283). Cytuje też historyka Jana Małeckiego, piszącego, iż „Friedleinowie stali się w krótkim czasie wielkimi patriotami polskimi, choć zachowali nazwisko o brzmieniu i ortografii niemieckiej, oraz zachowali wierność wierze przodków” (Adamczewski 1994: 284). Jak należy to zdanie rozumieć? Że można być patriotą polskim, mając niemieckie nazwisko i będąc ewangelikiem. Ale jednocześnie, że jest to jakiś problem, który wymaga wyjaśnienia. Co znamienne, biografie kilku Friedleinów, które pojawiają się w *PSB* zupełnie pomijają kwestię ich przynależności wyznaniowej (*PSB*, t. VII, 140–142).

Podobnie jak u Friedleinów było w przypadku małżeństwa Edwarda Michała Mohra, „fizyka, chirurga” (czyli lekarza miejskiego) i Maryi Anny Lemańskiej. W „Księdze rodzin” wpisano jest dwóch synów: Michał Emil (ur. 1836) i Edward Marya (ur. 1838). Mohrowie mieli jeszcze córkę Marię (ur. 1843), która była, jak matka, katoliczką. Maria z Mohrów Kietlińska spisała swoje wspomnienia (cytowane już wcześniej), z których można się dowiedzieć, jak funkcjonowała ta zróżnicowana wyznaniowo rodzina (jest to jedyny tekst dający wgląd w codzienność takiej rodziny). Autorka pisze, że ród Mohrów pochodził z Węgier i był wyznania ewangelickiego. Dziadek, Michał Mohr, założył aptekę na Kazimierzu. Ożenił się z Eleonorą Lange z Bielska i miał z nią ośmioro dzieci (w „Księdze rodzin” jest tylko czworo), a po jej śmierci miał jeszcze dwie żony: „Wszyscy [...] dożyli wieku podeszłego, w najlepszej

⁴⁰ Roman, notariusz, Jerzy i Stanisław, kupcy oraz Leo.

⁴¹ Friedleinowie mieli jeszcze dwóch synów, których też tam nie ma: Rudolf, księgarz osiadł w Warszawie i ożenił się z Gebethnerówną, a August, zegarmistrz, chyba został w Krakowie. Wpisujący tę liczną progeniturę ks. Michejda mógł ich przeoczyć.

zgodzie i nie zmaconej nigdy harmonii, mimo odmiennego wyznania, gdyż dzieci troje było, jak ostatnie dwie żony dziadka, religii rzymskokatolickiej” (Kietlińska 1986: 21), a dalej: „Dziadek, choć ewangelik, żył w dużej przyjaźni z księżmi inteligentniejszymi z sąsiednich klasztorów” (Kietlińska 1986: 24). O swoim ojcu, lekarzu miejskim pisała: „Choć protestant, był prawdziwym obrońcą w sprawach klasztorów żeńskich, molestowanych niemądrymi zarządzeniami władz” (Kietlińska 1986: 32). Obaj bracia Marii uczęszczali do gimnazjum w Raciborzu na Śląsku pruskim i wracali do Krakowa tylko na święta:

Na Wielkanoc przyjeżdżali zwykle w początku Wielkiego Tygodnia i z wyjątkiem Wielkiego Piątku, największego, jak wiadomo, święta u ewangelików, który to dzień wraz z ojcem poświęcali swojemu kościołowi, poczciwi chłopcy z ochotą pomagali matce i służbie w zajęciach przedświątecznych i tu objawiała się nie tylko ich wrodzona uczynność, ale także nabyta niemiecka dokładność i praktyczność (Kietlińska 1986: 39).

Wszyscy przygotowywali święcone, szli razem na rezurekcję do kościoła św. Krzyża, a później na Emaus i Rękawkę. I to wszystko, co autorka pisze na temat zróżnicowania wyznaniowego swojej rodziny na ponad trzystu stronach wspomnień.

Z przedstawionego materiału wynika, iż istniała silna norma kulturowa, która regulowała kwestie charakteru wyznaniowego ewangelickich rodzin. Miały one być homogeniczne, a jeżeli już zdarzały się zróżnicowane, to małżonkowie, zachowując swoje tożsamości wyznaniowe, chrzcili synów w Kościele ojca, a córki w Kościele matki i nie komplikowało im to zbytnio życia. Jednak przykład Mohrów pokazuje, że ewangelickość męskich członków rodziny była jakby ich prywatną idiosynkrazją, a w rodzinie dominowała kultura katolicka matki i córki (oraz służby).

Konwersje z judaizmu

„Księga rodzin” zawiera również informacje na temat konwersji kilkunastu rodzin żydowskich. Książę Karol Kubisz w swojej kronice zboru krakowskiego tłumaczy je działalnością angielskiego Towarzystwa Misji wśród Żydów, którego wysłannik „misjonarz Wermelskirch” przybył do Krakowa w roku 1833 i uzyskał zatwierdzenie Senatu. W „Księdze rodzin” pojawia się w tej roli Ludwik Jan Christian Hoff⁴². Książę Kubisz pisał, iż

Misja ta, ze zmiennym szczęściem i przerwami działała przez cały wiek z górą, wiele wybitnych rodów żydowskich przyjęło chrzest, asymilując się z mieszczaństwem. Chrzty te zapisywano do specjalnej księgi metrykalnej, która zaginęła razem z innymi w czasie ostatniej wojny (Kubisz 2008: 62).

Jednak przetrwały zapisy w przywoływanym dokumencie, z których można się dowiedzieć wielu interesujących szczegółów, nieznanych historykom badającym proces asymilacji krakowskich Żydów.

⁴² Ożeniony z Fryderyką Wilhelminą Schück w Krakowie; w roku 1847 urodziła się córka Augusta Gertruda. Było jeszcze więcej misjonarzy, np. Anton Gerlach i Josef Pick (zob. König 2017).

Najwcześniejsze dotyczą lat 20. XIX wieku. Pierwszy ochrzcił się Christian Heinrich (Salomon Meir)⁴³ Gabrielli, kupiec, który dokonał tego w roku 1827 razem z trójką starszych dzieci, a żona, Karolina z Nathanów, dwa lata później z kolejnym dzieckiem. W roku 1832 ochrzcił się subiekt w ich sklepie, Juliusz August John (Joël), urodzony w Królewcu w roku 1804 (który później poślubił Matyldę Jenny, córkę właściciela browaru). Pochodzący z Cieszyna (Jakób) Karol Jan Steinauer, kasjer, dał się ochrzcić w roku 1839 mając 38 lat. Jego żona była prawdopodobnie ewangeliczką i każde z siedmiorga dzieci chrzczono wcześniej w jej Kościele. Następnym był malarz Herman Gotlieb (Hersek) Rosenfeld, urodzony w Krakowie, ochrzczony w roku 1844 (w wieku 28 lat) razem z żoną i córką. Późniejszy doktor medycyny, Samuel Glück, dokonał konwersji w roku 1843, w wieku 19 lat, a cztery lata później ożenił się z córką misjonarza, Deborahą Behrens, i mieli dwoje dzieci. Dwa lata po Samuelu ochrzcił się jego ojciec, Adolf Jan (Abraham), dzierżawca Dziekanowic, później jego żona, Joanna (Debora), a następnie córka. Jan (Józef) Jakób Herrmann z Jaworzna ochrzcił się w roku 1846 (mając 53 lata) razem z żoną Fryderyką Józefą Steinauer (46 lat), z córką Augustą Karoliną (15 lat) i synem Krystyanem Maksymilianem (12 lat), a najstarszy syn Jakób August uczynił to pięć lat wcześniej, licząc sobie lat 16.

W znanej rodzinie Feintuchów konwersja nastąpiła na dwie raty. Ojciec rodu, Marcin Feintuch, „obywatel miasta Krakowa i kupiec” został prawdopodobnie przy swej religii. Pierwszy w rodzinie ochrzcił się w roku 1845 w wieku 19 lat jego najstarszy syn, Stanisław Samuel (który później zmienił nazwisko na Szarski); rok później dokonała tego matka rodu, (Rachel Salomea) Karolina Rozalia z Dattelbaumów, licząca lat 38, z pozostałą czwórką dzieci (syn Leon August zmienił później nazwisko na Zawieski, a wyznanie na katolickie, podobnie jak część dzieci rodzeństwa).

Pochodzący z Cieszyna Jakób Zygmunt Löbenstein, obywatel i fabrykant, ochrzcił się w roku 1846, a dziewięć lat później uczyniła to jego żona Emilia i troje dzieci (córka Anna została później żoną profesora UJ Ludwika Teichmanna). W „Księdze rodzin” jest też pojedynczy wpis zaświadczający, iż Agnieszka Joanna Pipes, córka syndyka Salomona i Zofii Schüch, została ochrzczona 28 grudnia 1851 roku⁴⁴. Kim była ta kobieta podejmująca samotnie decyzję o chrzcie? Jak należy rozumieć ten gest? Nie ma na razie na te pytania odpowiedzi.

⁴³ W nawiasie podawane były poprzednie, żydowskie imiona konwertytów.

⁴⁴ W późniejszym okresie miały miejsce jeszcze następujące konwersje: Ludwik (Dawid) Spitzberg Pilecki, pochodzący z Olkusza ekonom w Bieńczycach, ochrzcił się w roku 1855, mając 45 lat, razem z żoną (Leą) Heleną Dattelbaum, a wcześniej już od 1844 roku chrzcili swoje kolejne dzieci (siedmioro). W tym samym roku ochrzcił się Emil Włodzimirski (Baruch), właściciel młyna, mając 23 lata, a później po kolei jego pięcioro dzieci (o żonie Róży Lord nie ma informacji). Dwadzieścia lat później uczynił to jego ojciec Maurycy Baruch, właściciel fabryki, a tuż przed śmiercią w roku 1878 jego żona, Anna Panowska; zaś ich drugi syn, Gustaw, w roku 1885. Wcześniej musieli też dokonać konwersji bracia wymienionych wyżej Dattelbaumówien, Maurycy i Franciszek Adolf, obywatele miasta Krakowa, którzy chrzcili w Kościele ewangelickim swoje liczne potomstwo (z nich połowa przeszła później na katolicyzm). Ostatnia była warszawska rodzina inżyniera Zygmunta Bendarskiego (ur. 1883), jego żony Heleny z Rosenblumów (ur. 1885), córki Janiny (ur. 1908) i syna Bogdana (ur. 1910), którzy wszyscy zostali ochrzczeni w Krakowie 7 września 1914 roku, czyli niedługo po wybuchu Wielkiej Wojny.

Jak wynika z tego wyliczenia, zjawisko konwersji Żydów na ewangelicyzm było zazwyczaj wydarzeniem obejmującym całe rodziny. W dodatku dotyczyło rodów należących do wyższych warstw krakowskiego mieszczaństwa żydowskiego. Rodziny te nie pozostawały długo wiernymi Kościoła ewangelickiego, najwyżej przez trzy pokolenia, które są odnotowane w „Księdze rodzin”. Później ich członkowie przeszli na katolicyzm. Można tu wymienić: Henryka i Romana Feintuchów, którzy przyjęli z ojcem Stanisławem nazwisko Szarski; ich kuzynów: Jana, architekta, i Leona, rzeźbiarza, przyjmujących nazwisko Zawiejski (ten pierwszy, architekt miejski, projektował m.in. Teatr Słowackiego).

Co ciekawe, kwestią zmiany wyznania tych rodzin już w obrębie chrześcijaństwa autorzy piszący o nich zupełnie się nie zajmowali. Historyk gospodarczy Jacek Purchla poświęcił polonizacji krakowskich Żydów na przykładzie rodziny Feintuchów osobny artykuł. Wzmiankuje tam tylko, że „luteranizm był przejściową przynależnością, w następnych dekadach cała rodzina zmieniła wyznanie na rzymskokatolickie” (Purchla 2011: 203), ale zupełnie tego nie tłumaczy. Podobnie Jan Adamczewski pisze: „Feintuchowie przyjęli wyznanie ewangelickie, a gdy z czasem przeszli na katolicyzm, miejscem ich wiecznego spoczynku [...] stał się Cmentarz Rakowicki w Krakowie” (Adamczewski 1994: 228). Miłośnik historii Krakowa powinien wiedzieć, że ta główna nekropolia nie jest wcale cmentarzem katolickim, co zdaje się sugerować, lecz komunalnym (i jest tam pochowana większość ewangelików, o których piszę w tym artykule, zob. Grodziska-Ożóg 1987). Obu autorów nie zaprzęta problem tych późniejszych konwersji z luteranizmu na katolicyzm, jak gdyby było to oczywiste i nie wymagało wytłumaczenia⁴⁵. Badacze piszący o konwersjach Żydów nie łączą tego z protestancką działalnością misyjną, na co wskazywał ksiądz Kubisz.

Ewangelicy w kulturowym krajobrazie miasta w połowie XIX wieku

Krakowskie rodziny ewangelickie wrosły w kulturowy krajobraz miasta, czego dowody można znaleźć w książce Marii Estreicherówny *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848–1863*, powstałej z analizy ówczesnej prasy i innych materiałów, gdzie autorka wzmiankuje kilka nazwisk, o których pisałam wcześniej. Zaczyna od uniwersytetu i medycyny, gdzie wykładał dr Skobel, który wymyślał polskie odpowiedniki obcych wyrazów. Wspomina też lubianego lekarza miejskiego Mohra, odznaczającego się humorem i dowcipem, męża „bardzo niegdyś pięknej żony, która gorszyła niegdyś opinię tym, że chętnie nosiła opiętę, lekkie suknie w lecie” (Estreicherówna 1968: 20). Autorka nie wspomina jednak, że zarówno Skobel, jak i Mohr byli ewangelikami. Pisząc o życiu towarzyskim w karnawale kilkakrotnie wymienia nazwiska innych protestantów. I tak na balu Towarzystwa Strzeleckiego

⁴⁵ Z kolei w *Dziejach Krakowa* można znaleźć następującą informację: „Znaną firmę kolonialną założył w 1853 r. Marcin Feintuch, Żyd z Kazimierza, który po przyjęciu chrztu kupił Szarą kamienicę i od niej jego potomkowie przyjęli nazwisko Szarski” (Bieniarzówna, Małecki 1994: 312). Nie jest to informacja ścisła, bo Marcin prawdopodobnie się wcale nie ochrzcił i raczej chodzi o jego syna, Stanisława. Zupełnie pominięta została tu kwestia, że chrzest był w Kościele ewangelickim.

w roku 1853 „tańce prowadził lakiernik, Gustaw Lindquist, po niemiecku, wobec tego rodziny polskie opuściły salę” (Estreicherówna 1968: 65) i dalej:

Mniejsze zabawy, zwłaszcza składkowe, czyli pikniki, odbywały się w hotelach, jak w r. 1856 dwa, urządzone w Hotelu Rosyjskim na II piętrze. Rodziny Bierkowskich, Hahnów, pastorostwa Otrębów itd. dostarczyły jedzenia, młodzież składała pieniądze. Tańczono w osiemnaście par do piątej rano. Kiedy indziej korzystano dla celów zabawowych z jakiegoś stojącego chwilowo pustką większego lokalu, jak w pewnym karnawale z mieszkania przy ul. Wiślniej w domu Müldnera czy Lierhammera [...] I srebrne wesela święcono okazale. Ciekawość wzbudził np. w r. 1858 obchód ten w rodzinie Klugów, gdzie jednego dnia odbyło się srebrne wesele rodziców, którym pastor Otręba włożył srebrne obrączki, i zaślubiny dwóch córek, jednej z późniejszym właścicielem składu wina i herbaty, Juliuszem Grosse⁴⁶ (Estreicherówna 1968: 66, 80).

Estreicherówna wspomina też rzemieślników: „Chlubą Krakowa były stosunkowo liczne a dobre cukiernie, które, jak współczesne gelaterie, prowadzone były początkowo przez Włochów” i wymienia: Gaudentego Redolfiego, Parysa Maurizia i Wielanda (Estreicherówna 1968: 164–166). Przytacza też pewną anegdotę o zegarmistrzu Gropplerze, „pocziwym Niemczysku”, który „chcąc się przypodobać klientowi, z całą naiwnością zadał mu owo pytanie swym łamanym językiem” – chodziło o to, że jakiś dowcipniś wysłał przyjeźdnego do zamieszkania u Św. Ducha, czyli w szpitalu wariatów, a nieświadomy tego Groppler zapytał go o nowe lokum (Estreicherówna 1968: 34).

Wreszcie, przy okazji omawiania zwyczajów wielkanocnych i święconego w Wielką Sobotę, pisze:

Zebrania towarzyskie świąteczne kończyły się najczęściej tańcami, był to więc rodzaj zielonego karnawału i to bardzo ożywionego, skoro nie było domu, w którym by nie przyjmowano w tym okresie. Nawet u pastora ewangelickiego, Otręby, zachowywano ten zwyczaj, chociaż przecie protestanci nie znają ceremonii święcenia (Estreicherówna 1968: 195).

Z kolei Wawel-Louis wspomina o Towarzystwie Przyjaciół Muzyki powstałym w roku 1818 i jego działalności, w której udzielali się m.in.: „pastor Teichman”, „ciemny Lierhamer” [ociemniały] i profesorowa Weissowa [czyli jego córka] (Wawel Louis 1977: 200).

W obrazie życia towarzyskiego i obyczajowego Krakowa w połowie XIX wieku ewangelicy są obecni, a raczej dobrze funkcjonuje kilka mieszczańskich i inteligentnych rodów, które „przyłgnęły do stosunków krakowskich”, czyli uległy procesowi asymilacji i stały się częścią tej społeczności. Brakuje w nim jednak reprezentacji całej rzeszy ubogich rzemieślników, o których informacje przechowała „Księga rodzin”, a którzy żyli raczej w niemieckiej enklawie.

⁴⁶ „Księga rodzin” dostarcza informacji o tym, kim była ta druga para: Marya Adelaida Eugenia wyszła za mąż za księdza Jerzego Janika, pastora w Ustroniu na Śląsku, o czym już pisałam. Tę potrójną uroczystość świętowano 19 października 1858 roku.

Konkluzje: pluralizm kulturowy i pamięć społeczna

Historię pierwszego zboru krakowskiego można podsumować stwierdzeniem, że główną zasługą protestantów było pluralizowanie przestrzeni publicznej miasta. Spowodowali oni, że zróżnicowaniu wyznaniowemu uległa rada miejska i poszczególne cechy. Miało to bardzo ważne znaczenie społeczne i kulturowe. Uczyło uczestników życia społecznego, że mimo różnic są obywatelami miasta i cieszą się równymi prawami, a zasada dobrosąsiedztwa pozwalała im ze sobą współpracować (choć nie bezproblemowo).

Społeczność krakowskich ewangelików nie tylko pluralizowała Kraków, ale także sama była bardzo zróżnicowana. Od początku w ruchu reformacyjnym główną rolę odgrywali niemieccy rzemieślnicy i patrycjusze, a później także polscy mieszczenie i szlachta. Drugim wymiarem tego zróżnicowania były kwestie teologiczne. Na początku krakowscy protestanci byli adherentami luteranizmu, a później zaczęli dominować kalwinizm i arianizm. Kolejna wielorakość miała charakter społeczny: należeli do nich bogaci i biedni mieszczenie, przedstawiciele szlachty, ale raczej nie mieli zwolenników wśród plebsu. Wymiary heterogeniczności często się ze sobą pokrywały, kalwinizm apelował raczej do wyższych warstw polskiego społeczeństwa, arianie przyciągali biedniejszych mieszczan. Luteranizm skupiał krakowian niemieckich, a arianizm także Włochów przybyłych do Krakowa po wypędzeniu z własnego kraju. Polscy mieszczenie zasilali wszystkie nurty reformacji, a szlachta przede wszystkim kalwinizm. To zróżnicowanie wyznaniowe i dysputy teologiczne stały się ważną cechą krakowskiej atmosfery intelektualnej w XVI wieku. Zaś głównym ośrodkiem stabilizującym dominującą pozycję katolicyzmu stał się obok kapituły Kościoła katolickiego także uniwersytet, który był wtedy, o czym musimy pamiętać, instytucją kościelną. I nie chodzi tylko o udział akademików w dysputach intelektualnych, ale o zachowania przemocowe ich podopiecznych. W antyprotestanckich wystąpieniach wiodącą rolę odgrywali bowiem studenci, którzy zazwyczaj po mszach inicjowali zamieszki przeciwko innowiercom.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na inny aspekt sprawy, który analizował polsko-amerykański socjolog Feliks Gross, krakowianin z urodzenia, członek znanej polsko-żydowskiej rodziny. W jednej ze swych ostatnich książek zwracał uwagę, że to właśnie europejskie miasta średniowieczne stały się kolebką późniejszej politycznej idei obywatelstwa i pokazywał to m.in. na przykładzie Krakowa.

Gross twierdził, że szeroka solidarność terytorialna była kontynuacją dawnych tradycji rzymskich. „Średniowieczne miasto nie było społecznością pokrewnych klanów i rodów, opartych na więzach krwi” (Gross 1999: 57), co było zasadą feudalizmu. Przeciwnie, miasta były często zamieszkałe przez imigrantów mówiących różnymi językami i wyznających różne religie. Więzy i tożsamość etniczna nie znikała. Gross dawał przykład niemieckiego imigranta w Krakowie, który nadal mówił w domu po niemiecku, czytał w swoim ojczystym języku, przygotowywał dania kuchni niemieckiej, ale w mieście dzielił wspólną więź solidarności. „Mógł być luteraninem lub rzymskim katolikiem i Niemcem, ale jednocześnie był *civis cracoviensis*, obywatelem Krakowa, a zatem miał trzy tożsamości lub nawet więcej” (Gross 1999: 58). Gross podkreślał, że „solidarność miejska była zakorzeniona w sąsiedztwie”

i wiązała się z obowiązkiem obrony miasta, wzajemnej pomocy w trudnych sytuacjach i udziale w lokalnym zarządzie politycznym.

Jednym z testów ponadetnicznego charakteru tożsamości miasta była przysięga lojalności, którą składano nie tylko w języku polskim, ale także po niemiecku, włosku i po łacinie. Imigranci z różnych ziem byli po przysiędze wpisywani jako obywatele do *Catalogus civium*, spisu mieszkańców i cieszyli się równymi prawami (Gross 1999: 58).

Patrząc wstecz w historię, Gross zauważał w miastach niewiele z tego, co dziś nazywamy „nacjonalizmem”. Solidarność, a także tożsamość były związane z lokalną społecznością terytorialną i religią. Gdy tożsamość i solidarność były różne, pojawiał się także fanatyzm.

Kozłami ofiarnymi stawali się ci, którzy byli innego wyznania: Żydzi, protestanci w krajach katolickich, katolicy w niektórych krajach protestanckich. Ale również idee tolerancji i wolności religijnej urodziły się na Zachodzie w tym samym czasie, miarę tolerancji ustalono również na początku w wielu miastach (Gross 1999: 59).

Zatem Gross stara się opisać genealogię pojęcia obywatelstwa i odnosi je do idei sąsiedztwa i miejsca jako źródeł tożsamości. A swoje tezy ilustruje przykładem rodzinnego grodu. Egzemplum średniowiecznego miasta, które zarządza – nie bez problemów – różnorodnością etniczną, religijną i klasową w imię idei obywatelstwa miejskiego, jest bardzo ważne. Ukazuje bowiem genealogię politycznej koncepcji obywatelstwa jako niewykluczającej zasady, jednoczącej obywateli państwa mogących się różnić między sobą pod wieloma względami, ale stanowiących całość na podstawie kryterium prawnego. Ta koncepcja stoi w sprzeczności z ideami nacjonalistycznymi, szczególnie gdy są wzmocnione religijnie, dążącymi do kulturowej homogenizacji członków wspólnoty narodowej i wykluczającej wszelkich *innych*, którzy nie pasują do wzorca. Krakowscy ewangelicy samym swym istnieniem pluralizowali przestrzeń publiczną, a ich często heroiczne trwanie w swej wierze przyczyniało się do tworzenia zrębów społeczeństwa obywatelskiego.

Z historii pierwszego krakowskiego zboru ewangelickiego można także wyciągnąć wnioski innego rodzaju: opowieść o Katarzynie Weiglowej oraz o ofiarach „rytuałów przemocy” dekonstruuje dobrze zdomowiony w pamięci historycznej naszego kraju mit polskiej tolerancji, a przynajmniej znacznie go osłabia. Uświadamia także, iż nasze współczesne rozumienie słowa „tolerancja”, czyli poszanowanie innych poglądów czy wierzeń, jest dość dalekie od ówczesnego, oznaczającego jedynie nieprześladowanie zwolenników owych wierzeń. Ale nawet i w takim znaczeniu Kraków nie był oazą „tolerancji” i miastem „bez stosów”, o czym świadczą częste pogromy różnowierców i niszczenie budynków zborów i cmentarzy, które wręcz weszły do „kalendarium imprez masowych” w drugiej połowie XVI i w XVII wieku. To nastawienie lokalnej ludności ujawniają też nazwy nadawane miejscom związanym z ewangelickim kultem, jak „Bróg” czy „Psia górka”, które miały pejoratywny, obraźliwy wydźwięk.

W okresie od połowy XVII do połowy XIX wieku mały udział ilościowy społeczności krakowskich ewangelików w ogóle mieszkańców miasta sprawiał, że nie miała już ona tej mocy pluralizowania przestrzeni publicznej, co za czasów pierwszego

zboru. Znacząco zmniejszył się też udział ewangelików w liczbie ludności miasta: z 10% do 1%.

Bardzo zróżnicowany pozostał sam zbor „obojsza wyznań”. Jednoczył zarówno wyznawców luteranizmu, jak i kalwinistów, choć ci pierwsi zaczęli zdecydowanie dominować, gdyż zmienił się zupełnie skład osobowy i genealogiczny zboru. Ze starego, jeszcze reformacyjnego, składu pozostało tylko kilka małopolskich rodów szlacheckich, które z czasem też się wykruszyły. Nie przetrwały żadne reformacyjne rody mieszczańskie. Na ich miejsce pojawili się nowi przybysze.

Ewangelicy trafiali do Krakowa często jako poszukiwani specjaliści w swoich dziedzinach. Tak było w przypadku profesorów ściągniętych do Uniwersytetu Jagiellońskiego za czasów Wolnego Miasta, jak Hube i Bandtkie (Bieniarzówna, Małecki 1994: 27); czy rzemieślników i kupców zachęconych do osiedlenia się w Podgórzu przez reformy józefińskie w celu przełamania stagnacji gospodarczej.

Najliczniejszą grupę w zborze stanowili zróżnicowani pod względem zamożności i prestiżu społeczno-rzemieślnicy, od wysoko cenionych jubilerów, zegarmistrzów, księgarzy przez cukierników, aptekarzy, sukienników, rusznikarzy po ceglarzy i stolarzy. Prym w tej społeczności wiodli kupcy, którzy nie tylko zajmowali ważną pozycję w zborze, ale dominowali w całym krakowskim kupiectwie. Zarówno ci pochodzenia niemieckiego, jak i żydowskiego; a także nieliczna jeszcze burżuazja. Rosła w siłę ewangelicka inteligencja, szczególnym prestiżem cieszyli się profesoria uniwersytetu, lekarze oraz duchowni i nauczyciele. Część z nich była przybyszami, a część wywodziła się z krakowskich rodzin rzemieślniczych.

Najmniej liczebne były kategorie pracowników najemnych i służby, one też miały najmniejszy udział w odpowiednich kategoriach ludności miasta. Podobnie zresztą jak w czasach reformacji, kiedy to ewangelików próżno by szukać wśród plebsu. Zatem ewangelicy grupowali się raczej w wyższych warstwach krakowskiego społeczeństwa, ale odmiennie niż wtedy nie byli członkami elit administracyjnych. Jedynie Bandtkie zasiadał w Senacie Wolnego Miasta Krakowa⁴⁷.

Zbor krakowski w pierwszej połowie XIX wieku był, jak za czasów reformacji, bardzo zróżnicowany narodowościowo, jego członkami byli zarówno Niemcy, jak i Polacy, ale teraz ci pierwsi zdecydowanie dominowali. Część z nich pozostała przy swej narodowej tożsamości, a część uległa polonizacji (szczególnie dotyczyło to rodzin kupieckich). Jednak nie sposób ustalić skali tego zjawiska. W „Księżde rodzin” jedynymi etnicznymi Polakami są przedstawiciele małopolskich rodów szlacheckich, ale wiadomo, że na nabożeństwa przychodziła też polskojęzyczna służba.

Przykład ewangelików krakowskich dobrze ilustruje tezę historyków, że miejskie podziały ekonomiczne, narodowościowe, pochodzenia społecznego, wyznania i wykształcenia „nie pokrywały się ze sobą, przecinały się wzajemnie tworząc strukturę niezmiernie skomplikowaną” (Ihnatowicz et al. 1979: 496). Mieli oni nadal duży udział w tej pluralizacji. Z drugiej strony działali także na rzecz integracji społeczności miejskiej, zachowując lojalność dla interesu miasta jako całości, a także współtworząc ówczesne społeczeństwo obywatelskie: organizacje zawodowe, towarzystwa naukowe i kulturalne.

⁴⁷ A w późniejszym okresie Józef Friedlein był nawet prezydentem.

Ważnym mechanizmem służącym utrzymywaniu tożsamości religijnej zboru była zasada homogeniczności wyznaniowej małżeństw. Krakowscy ewangelicy najwyraźniej jej hołdowali, choć trzeba zauważyć, że do Krakowa przybywały już jednolite stadła, natomiast małżeństwa zróżnicowane zawierano głównie na miejscu. Co istotne, małżonkowie zostawali przy swoich wyznaniach (przynajmniej ci, którzy figurują w „Księdze rodzin”). Trudno to porównać z sytuacją w czasie reformacji, gdyż brak szczegółowych informacji dotyczących tego okresu.

Jedynymi konwersjami odnotowanymi w krakowskim rejestrze są te, będące wynikiem akcji misyjnej wśród Żydów. Warto zaznaczyć, że odbywała się ona w języku niemieckim, zatem krakowscy Żydzi przyjmowali chrześcijaństwo w wersji, która co prawda pod względem wyznaniowym nie dominowała w katolickiej Austrii (a także Wolnym Mieście Krakowie), ale była związana z dominującą kulturą niemiecką. W późniejszych konwersjach żydowskich ewangelików na katolicyzm można widzieć rezultat polonizacji.

W okresie reformacji wyznanie i narodowość (oczywiście rozumiana w ówczesny sposób) były zmiennymi od siebie niezależnymi. W pierwszej połowie XIX wieku coraz bardziej się zaczynają ze sobą zlewać: Polak jest katolikiem, a Niemiec protestantem. Krakowscy ewangelicy zdają się potwierdzać tę zasadę, choć dostarczają także wiele od niej wyjątków (jednak dotyczą one raczej spolonizowanych Niemców niż Polaków-ewangelików).

Analizowany przeze mnie materiał dostarcza także ciekawych konstatacji dotyczących pamięci społecznej, a raczej „zapominania” o ewangelickości pewnych krakowian. W licznych opracowaniach historycznych, ale także w tekstach z omawianych epok można zauważyć, że dla autorów kulturową normą i oczywistością był katolicyzm, niewymagający wyjaśniania. Zaś ewangelickość opisywanych postaci ulegała zatarciu jak wstydliva przypadłość. Nawet jeśli była wzmiankowana w biogramie czy nocie, to jedynie mimochodem. Niemieckie pochodzenie spolonizowanych rodzin też bywało często zatajane lub mistyfikowane, a ewangelickość była wtedy postrzegana jako dowód owej niechlubnej i wypartej niemieckości. Ślad tego zjawiska można znaleźć we wspomnieniach pisarza Ferdynanda Goetla:

Ojciec mój, Walenty Göttel, pochodził z osadników niemieckich. Dawnymi laty, a może i wieki, Göttlowie ci przybyli do Polski, aby pracować w salinach Wieliczki i Bochni. Rodzimą ich osadą była wieś Nowy Gawłów opodal Bochni. Göttlowie jednak, którzy z czasem znaleźli się w Warszawie, utrzymywali, że początek ich polskiej gałęzi dał Napoleon Bonaparte, gdyż przodkowie ich, rodem z Alzacji, brali udział w kampanii roku 1812, a po rozbiciu wojsk niemieckich, wspomagających Napoleona, osiedli w Polsce. Wersja ta wydaje mi się mało prawdopodobna. Przytaczam ją, gdyż wskazuje, jak bardzo Göttlowie z czasem ulegli ogólnopolskiej legendzie napoleońskiej (Goetel 1998: 17).

Widziałabym w tym raczej obronę przed antyniemieckimi sentymentami, które powodowały, że starali się swoją niemieckość „osłabić” walką u boku Napoleona. Dalej Goetel pisze o ojcu i sprawach wyznaniowych: „Oderwawszy się raz od gminy, stracił z nią wszelką łączność, także i dlatego że rychło przeszedł na katolicyzm, podczas gdy pozostali na wsi Göttlowie byli z dawien dawna ewangelikami” (Goetel 1998: 17).

Warto przypomnieć słowa Józefa Wawel Louisa:

kupcy krakowscy, choć obcy pochodzeniem, wyznaniem lub mową, byli ozdobą polskiego społeczeństwa, wyszczególniając się zawsze: czystością obyczajów, prawością charakteru, miłością i uszanowaniem ziemi, która ich gościnnie przyjęła i jak matka żywiła (Wawel Louis 1977: 104–105).

Trzeba podkreślić, że autor prezentując poszczególne rody zupełnie pomijał kwestie wyznaniowe i dopiero w podsumowaniu o tym napomknął.

Opowiadający o swoich czasach autorzy wspomnień czy historycy piszący o nieodległej przeszłości sami najpewniej wiedzieli, że niektóre z przywoływanych przez nich osób były ewangelikami czy ewangeliczkami. Była to wiedza wynikająca ze znajomości kontekstu, która nie musiała być wprost zawarta w treści narracji. Z czasem późniejsi czytelnicy już go nie znali, więc nie wiedzieli, że krakowskie rody kupieckie Klugów, Friedleinów czy Lierhammerów, a także uniwersyteccy profesorem jak Skobel czy Hube byli ewangelikami. W dodatku dyskurs nowoczesności rugował kwestie religijne z przestrzeni publicznej, znikając w ten sposób informacja o odmiennej przynależności wyznaniowej przedstawicieli mniejszości. Jedynymi osobami, które zachowały „znacznik ewangelicki”, byli duchowni, o których zawsze pisano „pastor” (jakby tytuł księdza był zarezerwowany dla księży katolickich). Zatem to modernizacja spowodowała tę społeczną i kulturową niewidzialność innowierców, a dyskurs nacjonalistyczny z hasłem Polak-katolik dodatkowo ich delegitymizował. Odtąd polscy ewangelicy musieli się tłumaczyć ze swej wyznaniowej przynależności i muszą to czynić nadal.

Na koniec chciałabym wspomnieć o Janie Matejce, którego genealogia i twórczość, a także sposób jej postrzegania dobrze ilustruje moje spostrzeżenia. Ten syn Czecha-katolika i pochodzącej z niemieckiej rodziny ewangeliczki, który stał się dla późniejszych pokoleń arcy-Polakiem produkującym liczne dzieła sztuki „ku pokrzepieniu serc”, tworzył także obrazy zawierające treści krytyczne, jak szkic na płótnie z 1892 roku „Napad na Bróg, czyli na Zbór luterski w Krakowie 1587 r.”⁴⁸, stanowiący wierną ilustrację opisu tego wydarzenia w kronice księdza Węgierskiego, którego fragmenty cytowałam wcześniej. Jednak polska pamięć zbiorowa zaciera ten protestancki rys, a historyczna ewangelickość staje się niewidzialna.

Bibliografia

- Adamczewski J. (1994). *Krakowskie rody*. Kraków: Wydawnictwo „Alpha”.
- Bałżewska K., Korczyńska-Partyka D., Wódkowska A. (red.). (2015). *Kobiety i historia. Od niewidzialności do sprawczości*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Barycz H. (1935). *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Bem K. (2015). *Słownik biograficzny duchownych ewangelicko-reformowanych. Pastorzy i diakonisy Jednoty Małopolskiej i Jednoty Warszawskiej 1815–1939*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

⁴⁸ *Katalog wystawy dzieł Jana Matejki we Lwowie, 1894*: 28. Matejko portretował też krakowskich ewangelików: Parysa Maurizia i jego żonę Marię, a także Henryka Groplera.

- Bieniarzówna J. (2008). *Pierwsze stulecie zboru pod Wawelem*. W: *450 lat Reformacji pod Wawelem*. I. Czajka (oprac.). Kraków: Parafia Ewangelicka w Krakowie, s. 9–50.
- Bieniarzówna J. (1968). „*Wolne, niepodległe i ściśle neutralne...*”. W: J. Bieniarzówna (red.), *Szkice z dziejów Krakowa, od czasów najdawniejszych do pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 269–310.
- Bieniarzówna J., Małecki J.M. (1994). *Dzieje Krakowa*. Kraków w wiekach XVI–XVIII, t. 2, 3. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Birkenmajer A. (1964). *Bandtkie (Bandtke) Jerzy Samuel (1768–1835), historyk, językoznawca i bibliograf*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. I, Wrocław–Warszawa–Kraków: Instytut Historii PAN, s. 260–261.
- Darnton R. (2012). *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, Dorota Guzowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Davis N.Z. (1985). Rytuały przemocy, Joanna Kurczewska (przeł.). *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. XXX, s. 33–53.
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (2009). *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*, Krzysztof Podemski (przeł.). W: Idem (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–62.
- Domańska E. (2005). *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Estreicherówna M. (1968). *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848–1863*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Geertz C. (1997). Historia i antropologia, Sławomir Sikora (przeł.). *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa*, LI, nr 1–2, s. 6–12.
- Gintel J. (oprac.). (1955). *Jan Matejko. Wypisy biograficzne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gloger Z. (1985). *Encyklopedia staropolska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Goetel F. (1998). *Patrząc wstecz. Wspomnienia*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Grodziska-Ożóg K. (1987). *Cmentarz Rakowicki w Krakowie (1803–1939)*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gross F. (1999). *Citizenship and Ethnicity: the Growth and Development of a Democratic Multiethnic Institution*. Westport: Greenwood Press.
- Guriewicz A. (1997). Historia i antropologia historyczna, Bogusław Żyłko (przeł.). *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa*, LI, nr 1–2, s. 13–20.
- Hajdukiewicz L. (1968). *Czasy renesansowej świetności*. W: J. Bieniarzówna (red.), *Kraków stary i nowy*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 89–184.
- Halbwachs M. (1969). *Społeczne ramy pamięci*, Marcin Król (przeł.), Warszawa: PWN.
- Ihnatowicz I., Mączak A., Zientara B. (1979). *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kapralski S. (red.). (2010). *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Katalog wystawy dzieł Jana Matejki we Lwowie (1894)*.
- Kasprzyk B. et al. (red.). (2010). *Poczet sołtysów, wójtów, burmistrzów i prezydentów miasta Krakowa: (1228–2010)*. Kraków: Urząd Miasta Krakowa.
- Kietlińska z Mohrów M. (1986). *Wspomnienia*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.

- Kowalska H. (1968). *Z dziejów reformacji w Krakowie*. W: J. Bieniarzówna (red.), *Szkice z dziejów Krakowa, od czasów najdawniejszych do pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 181–212.
- König M. (2017). *Der Protestantismus in Krakau seit der Ersten Polnischen Teilung bis zum Beginn der Freien Stadt Krakau*, Berlin-Brandenburg-Oberlausitz: Wissenschaftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Theologischen Prüfung der Evangelischen Kirche.
- Kubisz K. (2008). *Szkice z dziejów trzeciego zboru krakowskiego*. W: I. Czajka (oprac.), *450 lat Reformacji pod Wawelem*. Kraków: Parafia Ewangelicka w Krakowie, s. 57–112.
- Machaj D. (2015). Zawsze wierny? Sytuacja wyznaniowa w Uniwersytecie Krakowskim w XVI i XVII w. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. LIX, s. 95–134.
- Noga Z. (2003). *Krakowska Rada Miejska w XVI wieku. Studium o elicie władzy*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Nowak J. (2010). *Mapy pamięci. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Nomos.
- Peräkylä A. (2009). *Analiza rozmów i tekstów*, Agnieszka Figiel (przeł.). W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 325–350.
- Purchla J. (2011). The Polonization of Jews. Some Examples from Krakow. *Polin. Studies in Polish Jewry*, t. 23, s. 199–212.
- Sabat B. (2011). Romantyczna i nieznaną: rzecz o Ludwice Groppler. *Rocznik Muzeum Narodowego w Kielcach*, t. 26, s. 169–179.
- Sahlins M.D. (2005). *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii*, Ewa Dżurak (przeł.). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 117–145.
- Stake R.E. (2009). *Jakościowe studium przypadku*, Marta Sałkowska (przeł.). W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 623–654.
- Tazbir J. (1993). *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Tazbir J. (1999). *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Tazbir J. (2004). *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”.
- Urban W. (1964). *Akademia Krakowska w dobie reformacji i wczesnej kontrreformacji (1549–1632)*. W: Kazimierz Lepszy (red.), *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, t. 1. Kraków: PWN, s. 253–307.
- Wachholz Sz. (1957). *Rzeczpospolita krakowska (okres od 1815 do 1830 r.)*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Wawel Louis J. (1977). *Urywki z dziejów i życia mieszkańców Krakowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Węgiński W. ks. (2007). *Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego*. Kraków: Parafia Ewangelicka w Krakowie.
- Wolf E.R. (2009). *Europa i ludy bez historii*, Wojciech Usakiewicz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wunsch W. (2008). *Protestancka obecność w Podgórzu*. W: I. Czajka (oprac.), *450 lat Reformacji pod Wawelem*. Kraków: Parafia Ewangelicka w Krakowie, s. 51–56.

**Cracowian Protestant in the socio-cultural landscape of the city –
from the Reformation to the mid-nineteenth century.****An essay in historical anthropology****Abstract**

Reformation in Cracow brought an intellectual ferment, but influenced only part of the higher social strata of the city. However, it has launched important processes of pluralization of public sphere and the formation of civil society. They were suppressed by the counterreformation policy of the Polish rulers, and only the Austrian reforms of Joseph II, as well as the polity of the Free City of Krakow, enabled the re-establishment of the Cracow Protestant parish. It had a completely different sociological character and did not play such a role as its predecessor. Moreover, the Polish social memory does not retain information that many prominent but also ordinary citizens of Cracow were Protestants. This is an indicator of another important process – the nationalization of social memory. The period of the Reformation in Cracow was eagerly studied by historians, but later history of Cracovian Protestants has not been equally thoroughly researched. The anthropological reflection, the result of which is this article, elucidates some new aspects of the past and formulates theoretical conclusions.

Key words: Cracow, Reformation, Protestantism, cultural pluralism, social memory, historical anthropology

Iwona Kłóska

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Kultura zaufania. Charakter współzależności w warunkach zróżnicowania kulturowego środowiska pracy

Streszczenie

Niniejszy artykuł został przygotowany w oparciu o schemat wyróżniający dwie zasadnicze części: pierwsza prezentuje wybrane zagadnienia teoretyczne w zakresie omawianej problematyki, natomiast druga stanowi prezentację kluczowych założeń planowanego projektu badawczego.

W części pierwszej przedstawiono oraz poddano krytycznej ocenie podstawy teoretyczne kultury organizacyjnej rozumianej jako zjawisko społeczne, zaufania organizacyjnego oraz dysonansu kulturowego. Przedstawiono także istotę modelu społecznego stawania się kultury zaufania. Dokonano przeglądu stanu badań oraz dorobku naukowego czołowych badaczy zajmujących się zarządzaniem wielokulturową organizacją.

W części drugiej, mającej charakter prezentacji konkretnego zamierzenia badawczego, nakreślony został program działań uwzględniający cele projektu badawczego, metodologię wykorzystywaną podczas jego realizacji, opis przewidywanych rezultatów oraz potencjalne korzyści (w tym korzyści długoterminowe) uzyskane po jego realizacji. W planowanym projekcie badawczym przyjęto podejście interdyscyplinarne, sięgające szczególnie do zasobów nauk psychologicznych i socjologicznych, co umożliwi pogłębienie analizy zachowań grupy w zakresie procesu kształtowania norm i zachowań. Świadome wykorzystanie zidentyfikowanych mechanizmów może ułatwić praktykom zarządzania wdrażanie kultury organizacyjnej w sposób ewolucyjny, a nie rewolucyjny.

Słowa kluczowe: kultura organizacyjna, zaufanie organizacyjne, dysonans kulturowy, kultura zaufania vs. kultura nieufności, organizacja wielokulturowa

Wprowadzenie

Tematyka kultury organizacyjnej i jej znaczenia w zarządzaniu organizacją ma istotne miejsce w literaturze przedmiotu. Większość autorów zajmujących się tą problematyką jednogłośnie stwierdza, że każda organizacja wypracowała jakąś kulturę. Spór dotyczy natomiast ustalenia, czy kultura organizacyjna może stanowić narzędzie zarządzania; a zatem, czy można ją świadomie kształtować. Sens pojęcia „kultura organizacyjna” zawiera się w dyskursywnych środkach symbolicznych (znaki, symbole, normy, wartości), które odgrywają pierwszoplanową rolę w procesach komunikowania społecznego w organizacjach, przyczyniając się do wytworzenia płaszczyzny wspólnych, podzielanych przez działające podmioty interpretacji

rzeczywistości społecznej, ułatwiających – a czasami wręcz umożliwiających – realizację statutowych zadań organizacji. Kultura organizacyjna wskazuje na istnienie pewnego uniwersum symbolicznego, wyłanianego spontanicznie w drodze oddolnych i żywiołowych interakcji między jednostkami, lecz zarazem na tyle realnego na mocy swych konsekwencji społecznych (np. ostracyzm społeczny doświadczany w sytuacji niestosowania się do ustalonych reguł), że może być postrzegana jako rzeczywistość obowiązująca wykładnia zachowania się w organizacji. Poprzez fakt powstawania nieformalnych zasad wspierających (lub przeciwnie – osłabiających) egzekwowanie sformalizowanych regulacji organizacyjnych, zdaje się wyrażać empiryczne znaczenie wszelakich kultur organizacyjnych.

Warto przy tym zauważyć, że spośród trzech podstawowych funkcji – integracyjnej, percepcyjnej i adaptacyjnej, które powinna spełniać kultura organizacyjna, do tej pory w przeważającej mierze skupiano się na funkcji percepcyjnej. Standaryzacja procesów, ujednoczona wizualizacja (zarówno marki, jak i ubioru czy obiektów) służyć miała ułatwieniu identyfikacji firmy przez klienta. W obecnych czasach tworzenia interkulturowych zespołów pracowniczych, rola i ranga kultury organizacyjnej zostały przededefiniowane w kierunku funkcji integracyjnej.

Kultura organizacyjna jako zjawisko społeczne

Wszystkie definicje kultury organizacyjnej zawierają wspólny mianownik – „człowiek”. Kultura bowiem tworzona jest przez i dla człowieka, dlatego uznaje się ją za zjawisko społeczne. Jedną z najpopularniejszych metafor objaśniających, a zarazem porządkujących pojęcie kultury jest metafora góry lodowej opracowana przez Edgara H. Scheina (2010). Projektując model kultury organizacyjnej, wyodrębnił on kilka charakterystycznych wzorców, określanych jako poziomy kultury, przy zastosowaniu kryteriów stopnia ich widoczności i uświadomienia.

Podstawę kultury organizacyjnej tworzą, według Scheina, zbiory podstawowych wzorców orientacji i wyobrażenia (światopoglądy), kierujące postrzeganiem i działaniem, określane jako *założenia*. Są to oczywiste punkty działania organizacyjnego, za którymi podąża się zwykle automatycznie, nie zastanawiając się nad nimi, najczęściej nawet ich nie znając (ilustrują to stwierdzenia typu: *nie wiem dlaczego tak postępuję, ale tak robiło się zawsze*). Kolejny poziom kultury organizacyjnej tworzą *normy i wartości*, określane również jako systemy wartości i standardy postępowania. Wartości wyznaczają preferowany sposób zachowania się uczestnika danej zbiorowości, natomiast normy są praktyczną realizacją przyjętych wartości. Podstawowe założenia i wynikające z nich standardy postępowania znajdują swoje odbicie w trzeciej płaszczyźnie, płaszczyźnie symboli i znaków, określanej mianem *artefaktów*. Ich zadaniem jest utrwalanie trudno uchwytnego, mało uświadomionego kompleksu założeń, wzorców interpretacji i systemów wartości, dalsze jego rozwijanie i – co szczególnie ważne – przekazywanie go nowym członkom organizacji (Minner 1988).

Kultura nie jest jednak nieskończenie trwała i niezmienna. Jean-Claude Usunier zaproponował koncepcję kultury jako procesu, a nie określonego stanu (zbioru cech) charakteryzującego jednostkę czy grupę społeczną. Wprowadził pojęcie dynamiki

grupowej (Usunier 2009: 28–103). W obrębie tego zagadnienia analizuje się sposób, w jaki podstawowe założenia kulturowe dotyczące czasu, przestrzeni, koncepcji siebie i innych oddziałują na modele interakcji kształtujących postawy i zachowania.

Tabela 1. Płaszczyzny czasu i przestrzeni a różnice kulturowe

Podstawowy problem/orientacja kulturowa	Różnice kulturowe
Płaszczyzna czasu	
Gospodarowanie czasem (Czy czas to pieniądz?)	Czas jest traktowany jako zasób deficytowy, lub odwrotnie, jak nieograniczony i dostępny w nadmiarze
Monochronizm a polichronizm (Jak organizować czas?)	Monochronizm występuje, gdy tylko jedno zadanie jest realizowane w danym (obecnym) czasie, według określonego planu (społeczeństwo agendy). Polichronizm to równoległe realizowanie wielu działań i/lub rozmów dla zabawy, wygody i wydajności.
Linearność a cykliczność (Czy czas jest linią ciągłą?)	Czas linearny to ciąg oddzielnych zdarzeń, które można podzielić na jednostki (okresy, ery, etapy). Cykliczność to występowanie okresowych cykli zdarzeń, następstw, zależności.
Bieżące orientacje względem Przeszłości Teraźniejszości Przyszłości (Jak powinniśmy się odnosić do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości?)	Osoby, dla których ważna jest przeszłość, zwracają uwagę na to, by uczyć historii, odwoływano się do ustnych i pisemnych tradycji oraz dzieł. Ich głównym przekonaniem jest to, że mają korzenie w przeszłości i bez tych korzeni nie wyobrażają sobie istnienia. Osoby o silnej orientacji na teraźniejszość uważają, że żyją tu i teraz, co nie oznacza, że zawsze są z tego faktu zadowolone. Mimo wszystko akceptują stan obecny, gdyż nie znają innego. Osoby ukierunkowane na przyszłość z łatwością ją wizualizują i planują. Są zorientowane projektowo, nastawione na efekty długoterminowe, doceniają osiągnięcia nauki itd. Przyszłość jest dla nich zawsze lepsza.
Płaszczyzna przestrzeni	
Personalizacja a depersonalizacja (Czy ludzie podkreślają to, co robią, czy to, kim są (w odniesieniu do przynależności do grupy społecznej)?)	Personalizacja to nastawienie ludzi polegające na silnym odczuwaniu potrzeby poznania osób, z którymi mają się komunikować, tworzyć relacje i więzi. W postawie depersonalizacyjnej nie ma to żadnego znaczenia.
Orientacja wewnątrzgrupowa (Kto jest członkiem grupy i jakie są w tej grupie zasady?)	Przynależność jednostki do konkretnej, zdefiniowanej grupy jest konieczna, by jednostka została uznana za wiarygodną.
Terytorium konkretne i abstrakcyjne (Jak stać się członkiem grupy?)	Jakie są zasady uzyskania członkostwa dla kogoś z zewnątrz; czy są takie, a jeśli tak, to jakie są wymagania poprzedzające asymilację?
Kultury grupowe (bliski kontakt) a kultury indywidualistyczne (poszanowanie przestrzeni osobistej) (Jakie są zasady względem przestrzeni osobistej?)	Cechą kultur grupowych jest wysoka potrzeba życia w bliskiej odległości i nieprzejmowanie się naruszaniem intymności innych i przez innych. W indywidualizmie występuje potrzeba własnej przestrzeni i prywatności.

Płaszczyzna postrzegania siebie i innych – modele interakcji	
Dystans władzy. Równorzędność lub nie równorzędność w interakcjach międzyludzkich.	Przy dużym dystansie władzy bardzo istotna jest hierarchia; przy niskim dystansie władza jest rozłożona równomiernie wśród członków organizacji, a każdy pracownik ma poczucie swojej niezależności.
Męskość a kobiecość. Działanie z kimś lub dla kogoś.	Różnice w poziomie asertywności, opiekuńczości itp.
Unikanie niepewności. Radzenie sobie z niepewnością.	Stosunek do ryzyka, niepewności (powodów, konsekwencji zdarzeń itp.) i zachowanie w takich sytuacjach.
Style komunikacji. Komunikowanie się z innymi.	Rola kontekstu, komunikacji werbalnej i niewerbalnej itp.

Źródło: K. Czańska (2013): 19–20

Współczesne organizacje zmagające się z problemem niejednorodnych, interkulturowych zespołów pracowniczych nieustannie postulują prowadzenie badań ukierunkowanych na definiowanie rozwiązań w zakresie zalecanych metod i technik zarządzania, które pozwalałyby niwelować różnice kulturowe i zapobiegać przez to konfliktom organizacyjnym.

Zaufanie organizacyjne a dysonans kulturowy

Oprócz znajomości otoczenia organizacji oraz jej sytuacji wewnętrznej, do kształtowania kultury organizacyjnej niezbędna jest także wiedza z zakresu socjologicznych i psychologicznych mechanizmów funkcjonowania grup, w tym szczególnie grup pracowniczych. Wielkość i stopień formalizacji każdej zbiorowości zależy wyłącznie od ludzi, którzy ją tworzą. O sukcesie realizacji strategii, taktyki czy działań operacyjnych decydują ludzie, zarówno ci, którzy przewodzą, jak i ci, którzy wykonują polecenia. Elementem „łączącym ludzi” w procesie podejmowanych działań jest zjawisko określane jako zaufanie.

Zaufanie można zdefiniować jako pewną niepodzielną całość, określając je jako „społecznie nabyte i potwierdzone oczekiwania, jakie ludzie żywią wobec siebie nawzajem, wobec instytucji i organizacji, wśród których żyją, oraz wobec moralnych reguł życia społecznego, które ustalają podstawowe zasady ich życia” (Frykowski 2005: 14), lub też „prawidłowe przewidywanie działań innych ludzi, które mają wpływ na działania jednostki w sytuacji, gdy wybór działania musi zostać dokonany, zanim możliwe będzie zaobserwowanie działań innych ludzi” (Sztompka 2007: 7). Trudności w zakresie badania tak szeroko pojmowanego zjawiska sprawiają, że zdecydowanie częściej stosowana jest praktyka polegająca na charakteryzowaniu typów zaufania (ze względu na przedmiot, ku któremu jest ono skierowane), a następnie formułowanie wniosków o zjawisku jako całości.

Zaufanie indywidualne oraz zaufanie w zbiorowości podlegają częstym zmianom, natomiast reguły zaufania zawarte w kulturze mają – podobnie jak kultura w ogóle – dużą trwałość, odznaczają się znaczną inercją i są bardzo odporne na chwilowe, koniunkturalne zmiany. Przyjmując taką perspektywę, należy uwzględnić tradycje zaufania (lub nieufności), które charakteryzują całe społeczeństwa.

Tworzenie się kultury zaufania (lub kultury nieufności) jest elementem ogólnego procesu kształtowania się i krystalizowania kultur, struktur społecznych, systemów normatywnych, instytucji, organizacji i wszelkich innych całości z poziomu makrosoczeństwa. Należy jednak pamiętać, że mimo określonych warunków makrosoczeństwa, decydujące znaczenie dla kreowania kultury zaufania lub kultury nieufności, mają decyzje i wybory ludzi, a te zależą od cech charakteryzujących same jednostki. Cechy te wpisują się w zakres mikrosoczeństwa uwarunkowań kształtujących proces stawania się kultury. Największe znaczenie przypisywane jest dwóm rodzajom cech, skupionych w szczególnym syndromie osobowościowym oraz w kapitale zbiorowym. Syndrom osobowościowy wyznaczany jest przez impuls zaufania lub nieufności oraz cechy charakteru sprzyjające zaufaniu lub nieufności.

Tabela 2. Cechy charakteru sprzyjające powstaniu kultury zaufania i kultury nieufności

Kultura zaufania	Kultura nieufności
Ogólna aktywność i poczucie sprawstwa	Pasywność
Optymizm	Pesymizm
Zorientowanie na przyszłość	Orientacja prezentystyczna lub tradycjonalistyczna
Wysokie aspiracje	Niskie aspiracje
Afirmacja sukcesu	Orientacja adaptacyjna
Innowacyjność	Konformizm

Źródło: Sztompka (2007): 281

Model społecznego stawania się kultury zaufania wyznacza formalne ramy, w których zachodzi nieustanny proces decyzyjny, odnoszący się do zaufania lub nieufności. Podjęte decyzje akumulują się i zyskują sankcję normatywną, przekształcając się w kulturowe reguły zaufania lub nieufności. Zaufanie organizacyjne budowane jest przy wsparciu kultury, na podstawie długoletnich wzajemnych obserwacji, doświadczeń, obowiązujących norm, zwyczajów i tradycji (Fukuyama 2007). Zaufanie wiąże się z uczuciem polegania na dobrych intencjach innych, wiarą w ich dobre zamiary, a także przekonaniem, że ich działania będą dla nas korzystne. Według Francisa Fukuyamy, to mechanizm oparty na założeniu, że innych członków danej społeczności cechuje uczciwe i kooperatywne zachowanie oparte na wspólnie wyznawanych wartościach (Fukuyama 1997: 38). Równocześnie zaufanie może być traktowane jako jeden z głównych czynników kreujących kulturę, która determinuje sposób zarządzania oraz postawy i zachowania pracowników.

Należy pamiętać, że różnice w sposobach myślenia i w zachowaniach ludzi, które są podstawą budowy rozmaitych typologii kultur organizacyjnych, są także najczęstszą przyczyną konfliktów i nieporozumień. Zderzenie postaw ludzi reprezentujących różne kultury (narodowe, regionalne, lokalne) jest źródłem dyskomfortu psychicznego, związanego z poczuciem niepewności w sprawach, które do tej pory wydawały się oczywiste i naturalne. Sytuacja, w której ludzie uświadamiają sobie odmienność własnych reakcji kulturowych w danej sprawie, może być określona mianem dysonansu kulturowego (Sikorski 2006: 24).

Przyczyny różnic kulturowych, prowadzących do zjawiska dysonansu w organizacji dzielą się na dwie kategorie: uniwersalne i organizacyjne. Do czynników uniwersalnych Geert Hofstede zalicza: lokalizację regionalną, religię, płęć, więź pokoleniową, przynależność do klasy społecznej (Hofstede 2000: 223). Organizacyjne czynniki dysonansu kulturowego związane są ze złożonością organizacji, przyczyniającą się do powstawania subkultur organizacyjnych, i odmiennie definiowane przez różnych autorów. Do kluczowych przyczyn powstawania subkultur organizacyjnych można zaliczyć:

- zróżnicowanie funkcjonalne, geograficzne, asortymentowe, rynkowe oraz poziomów zarządzania w działalności organizacji (E. Schein),
- podział pracy i odmiennie w związku z tym warunki w jakich pracują różne grupy ludzi (A.L. Wilkins),
- miejsce zajmowane przez członków organizacji w hierarchii zarządzania (C. Hodgkinson),
- zróżnicowanie zawodowe pracowników wpływające na postawy wobec rygorów organizacyjnych (J.A. Raelin) (Sikorski 2006: 28).

W organizacjach zjawisko dysonansu kulturowego występuje w trzech sytuacjach: na początku działalności organizacji, przy wprowadzaniu zmian w organizacji i podczas poszerzania przedmiotu i obszaru działania organizacji.

W początkowym okresie działalności organizacji kultura organizacyjna dopiero się kształtuje. Pracownicy mają różne doświadczenia i nawyki kulturowe, które stanowią przedmiot konfrontacji. W miarę upływu czasu dochodzi do „uzgadniania” różnych punktów widzenia i wzorów zachowań, co oznacza kształtowanie się wspólnej kultury organizacyjnej, która umożliwia eliminację dysonansu kulturowego.

Wprowadzanie zmian w organizacji generuje dysonans kulturowy pomiędzy ich przeciwnikami i zwolennikami. Przeciwnicy osadzają swój opór wobec zmian w mocno utrwalonych przyzwyczajeniach (nawykach kulturowych), odnoszących się do dotychczasowych rozwiązań technicznych i organizacyjnych. Zwolennicy natomiast dostrzegają szansę kultywowania swoich wzorów kulturowych po wprowadzeniu zmian. Po dokonaniu zmiany wytwarza się sytuacja, w której dla jednej grupy pracowników organizacja traci sens, podczas gdy dla innej grupy ten sens zyskuje. Najbardziej odczuwalne „załamania” kulturowe wywołują zmiany spowodowane decyzjami kadrowymi, zwłaszcza wtedy, gdy ich rozmiary są duże lub dotyczą osób na kierowniczych stanowiskach.

Poszerzanie przedmiotu i obszaru działalności organizacji także nieuchronnie prowadzi do dysonansu kulturowego. Działanie tego typu najczęściej dokonuje się w ramach procesu globalizacji, który – na rynku – przyjmuje trzy podstawowe formy: jako kierunek rozwoju korporacji międzynarodowych, jako rezultat fuzji i alianсів strategicznych organizacji oraz jako współczesna forma kooperacji.

Szkic metodologii badań

1. Cele projektu badawczego

Zasadniczym celem proponowanego projektu badawczego jest wypracowanie wzorów myślenia i reguł postępowania, które umożliwią wzrost efektywności

współpracy w kontekście wspólnego – zróżnicowanego kulturowo – środowiska pracy. Obecnie funkcjonujące – utrwalone i przyswojone schematy relacji międzyludzkich – stają się nieadekwatne do współczesnych społeczeństw w związku z wpływem imigrantów, którzy reprezentują odmienne sposoby myślenia, odczuwania i reagowania na określone sytuacje. Imigranci w różnym tempie wchodzą na rynek pracy, w związku z czym konieczne staje się wypracowanie wzorów działania, które umożliwią uczestnikom różnych kultur dostrzeganie korzyści wynikających ze zróżnicowania kulturowego. Opracowany w oparciu o uzyskane wyniki badań „model reagowania w warunkach środowiska zróżnicowanego kulturowo” umożliwi poprawną interakcję między jednostkami wywodzącymi się z różnych światów kulturowych, dzięki czemu wzmocniony zostanie poziom zaufania zarówno w relacjach wewnątrzorganizacyjnych, jak i relacjach międzyorganizacyjnych.

Podmiotem badań będą organizacje prowadzące działalność na terenie:

- województw opolskiego i śląskiego (Polska),
- kraju nitrzańskiego (Słowacja),
- kraju morawsko-śląskiego (Republika Czech).

Dobór próby do badań oparty zostanie na zasadzie doboru celowego.

1. Warunkiem koniecznym klasyfikacji organizacji do głównej próby badawczej będzie zatrudnianie przez wybraną organizację pracowników wywodzących się z różnych światów kulturowych.
2. W ramach organizacji zaklasyfikowanych do głównej próby badawczej zostanie dokonany podział na szczegółowe próby badawcze (kryterium podziału oparte będzie na układzie struktury organizacyjnej):
 - a. kadra kierownicza (kierownicy wyższego szczebla),
 - b. pracownicy wykonawczy,
 - c. specjaliści – pracownicy HR.

Tabela 3. Planowana wielkość próby badawczej w poszczególnych krajach uczestniczących w projekcie (kryterium: liczba ludności)

Polska			Słowacja			Republika Czech		
Podmioty badawcze (ogółem)								
100			20			30		
Kadra kierownicza	Specjaliści HR	Pracownicy wykonawczy	Kadra kierownicza	Specjaliści HR	Pracownicy wykonawczy	Kadra kierownicza	Specjaliści HR	Pracownicy wykonawczy
100	100	1000	20	20	200	30	30	300

Źródło: opracowanie własne

2. Metodologia wykorzystywana w realizacji projektu

Celem głównym prowadzonych badań będzie zdiagnozowanie uwarunkowań problemów komunikacyjnych występujących między jednostkami wywodzącymi się z różnych kultur (na gruncie relacji zawodowych), co finalnie umożliwi wypracowanie „modelu reagowania w warunkach środowiska zróżnicowanego kulturowo”. Projekt badawczy będzie obejmował następujące etapy:

1. Badanie diagnostyczne – określenie typu kultury dominującej w wybranych organizacjach w Polsce oraz w krajach partnerskich.
2. Badanie diagnostyczne – określenie dominującego typu zaufania organizacyjnego w kontekście radzenia sobie z dysonansem kulturowym w wybranych organizacjach w Polsce oraz w krajach partnerskich.
3. Synteza badań diagnostycznych:
 - a. szczegółowa charakterystyka relacji organizacyjnych w kontekście poziomu zaufania organizacyjnego (generowanego przez kulturę zaufania lub kulturę niepewności);
 - b. szczegółowa charakterystyka problemów komunikacyjnych występujących między jednostkami/pracownikami wywodzącymi się z różnych światów kulturowych;
 - c. wskazanie kluczowych uwarunkowań uniemożliwiających prawidłowy przebieg procesów komunikacyjnych między jednostkami/pracownikami wywodzącymi się z różnych światów kulturowych;
 - d. wskazanie efektywnych metod przełamania barier komunikacyjnych poprawiających jakość relacji między jednostkami/pracownikami wywodzącymi się z różnych światów kulturowych.

Badania diagnostyczne zostaną przeprowadzone przy wykorzystaniu metody badań terenowych.

Zastosowane techniki badawcze to: technika badań ankietowych i technika wywiadu.

W oparciu o wybrane techniki badawcze przygotowane zostaną następujące narzędzia badawcze:

- kwestionariusz ankiety,
- kwestionariusz wywiadu (wywiad ustrukturyzowany).

Ponadto w proces badawczy włączone zostaną zogniskowane wywiady grupowe.

3. Opis przewidywanych rezultatów i oddziaływania projektu badawczego

W wyniku realizacji projektu przygotowany zostanie:

- pakiet informacji (model wdrożeniowy) adresowany do pracodawców i pracowników HR zawierający wytyczne jak reagować w sytuacji zatrudniania, współpracy oraz zwalniania pracowników-cudzoziemców, aby wyeliminować przede wszystkim źródła antagonizmów i konfliktów;
- pakiet informacji (model wdrożeniowy) adresowany do pracowników-cudzoziemców zawierający użyteczne wskazówki jak poruszać się / jak funkcjonować / jak adaptować się i integrować w organizacjach, w których dominuje kultura kraju osiedlenia.

Ponadto rezultaty uzyskane podczas realizacji projektu umożliwią:

- podniesienie kompetencji pracodawców i pracowników HR w zakresie zarządzania zasobami ludzkimi, wywodzącymi się z różnych systemów kulturowych;
- podniesienie poziomu wiedzy pracodawców i pracowników HR w zakresie identyfikacji źródeł potencjalnych konfliktów na tle różnic kulturowych;

- poszerzenie wiedzy pracowników-cudzoziemców w obszarze adaptacji/integracji do warunków pracy, co ma istotne znaczenie dla poziomu efektywności ich zadań
- poszerzenie wiedzy pracowników-cudzoziemców dotyczących wzorów relacji międzyludzkich w ramach kultury dominującej w kraju osiedlenia.

W kontekście kluczowych interesariuszy projektu realizacja projektu umożliwi:

- uczestnikom projektu:
 - poszerzenie wiedzy na temat zarządzania organizacją w warunkach zróżnicowanych kulturowo,
 - wypracowanie modelu radzenia sobie z trudnymi sytuacjami w warunkach zróżnicowanych kulturowo,
 - pogłębienie umiejętności w zakresie metodologii badań we współpracy z partnerami pochodzącymi z różnych środowisk kulturowych;
- organizacjom uczestniczącym w projekcie:
 - wypracowanie modelu współpracy w układzie nauka vs. biznes w zróżnicowanych kulturowo środowiskach;
- grupom docelowym:
 - pracodawcy i pracownicy HR instytucji/organizacji prowadzących działalność w krajach partnerskich – usprawnienie procesu zarządzania zasobami ludzkimi w warunkach zróżnicowanych kulturowo,
 - pracownicy-cudzoziemcy zatrudnieni w instytucjach/organizacjach prowadzących działalność w krajach partnerskich – usprawnienie procesu adaptacji do warunków pracy w środowisku zróżnicowanym kulturowo.

4. Potencjalne korzyści długoterminowe

Korzyści długoterminowe uzyskane w wyniku realizacji projektu na poziomie lokalnym:

- stworzenie „przyjaznego środowiska pracy” w instytucjach/organizacjach,
- wzmocnienie procesów integracji grup imigrantów ze społecznością lokalną,
- wpływ na kształtowanie i wzmacnianie postaw tolerancji dla odmienności kulturowych.

Korzyści długoterminowe uzyskane w wyniku realizacji projektu na poziomie krajowym:

- zapobieganie konfliktom o podłożu nacjonalistycznym poprzez proces integracji,
- wzmacnianie postaw tolerancji.

Ponadto materiał uzyskany podczas realizacji projektu badawczego stwarza możliwość prowadzenia dalszych (pogłębionych) działań, zmierzających do utrwalenia wzorców myślenia, odczuwania i działania w warunkach zróżnicowanych kulturowo. Wśród możliwych implikacji znajduje się:

- przygotowanie programu kształcenia pod kątem „zarządzania w warunkach zróżnicowania kulturowego” (charakter międzynarodowy włączający w proces kształcenia środowisko z krajów partnerskich)
 - program specjalności (studia wyższe),
 - program studiów podyplomowych,
 - program szkoleniowy dla instytucji/organizacji,
 - program międzynarodowej gry strategiczno-edukacyjnej.

Przyjęcie w projekcie badawczym podejścia interdyscyplinarnego, sięgającego szczególnie do zasobów nauk psychologicznych i socjologicznych, pozwoli pogłębić analizę zachowań grupy w zakresie procesu kształtowania norm zachowań. Świadome wykorzystanie zidentyfikowanych mechanizmów może ułatwić praktykom zarządzania wdrażanie kultury organizacyjnej w sposób ewolucyjny, a nie rewolucyjny.

Podsumowanie

Należy podkreślić, że procesy globalizacyjne wyznaczające rozwój współczesnego świata wiążą się z rosnącym różnicowaniem się tradycji kulturowych i ich przejawów. Ugruntowane tożsamości i style życia zakorzenione w społecznościach i kulturach lokalnych ustępują nowym formom „hybryd tożsamościowych”, zbudowanych z elementów pochodzących z odmiennych, często kontrastujących źródeł kulturowych. Na gruncie organizacji zderzenie postaw ludzi reprezentujących różne kultury (narodowe, regionalne, lokalne) jest źródłem dyskomfortu psychicznego związanego z poczuciem niepewności w sprawach, które do tej pory wydawały się oczywiste i naturalne. Zarządzanie wielokulturową organizacją wymaga zatem umiejętności reagowania na dysonans kulturowy. Jednocześnie, należy pamiętać, że różnice w sposobach myślenia i w zachowaniach ludzi, stanowiąc podstawę budowy rozmaitych typologii kultur organizacyjnych, przy umiejętnym redukowaniu dysonansu kulturowego stanowią źródło potężnej siły organizacji, poprzez możliwość ukształtowania kultury zaufania. Zaufanie organizacyjne natomiast stanowi rodzaj kapitału, będącego elementem kapitału społecznego, postrzeganego jako szczególnie cenny zasób strategiczny każdej organizacji (Burzyński, Kłóska 2013).

Bibliografia

- Burzyński J., Kłóska I. (2013). *Miedzy szansą a ryzykiem. Kultury organizacyjne wobec niepewności*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej.
- Czaińska K. (2013). *Czynniki kształtujące kulturę organizacyjną przedsiębiorstw wielonarodowych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Frykowski M. (2005). *Zaufanie społeczne mieszkańców Łodzi*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Fukuyama F. (2007). *Kultura i interesy*. *Europa. Tygodnik Idei*, nr 34.
- Fukuyama F. (1997). *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Anna i Leszek Śliwa (przeł.). Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hofstede G. (2000). *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Małgorzata Durska (przeł.). Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Miner J.B. (1988). *Organizational Behavior Performance and Productivity*. New York: Random House Inc.
- Schein E.H. (2010). *Organizational Culture and Leadership*. John Wiley And Sons Ltd.
- Sikorski Cz. (2006). *Kultura organizacyjna. Efektywnie wykorzystaj możliwości swoich pracowników*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.

Sztompka P. (2007). *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Usunier J.C., Lee J.A. (2009). *Marketing Across Cultures*. Harlow: Pearson Education.

The Culture of Trust. The Character of Co-dependency in the Conditions of Cultural Diversity of the Working Environment

Abstract

Hereby article has been prepared on the basis of the scheme emphasizing two significant parts: first demonstrates selected theoretical topics in the field of the theme in question, whereas the other one constitutes the presentation of the key assumptions of the planned research project.

The first part presents and verifies critically the theoretical foundations of the organizational culture understood as social phenomenon, organizational trust and cultural dissonance. The very nature of the social model of the culture of trust creation has been presented. The state of research and the research achievements of the leading researchers dealing with the management in the culturally diversified conditions have been reviewed. The second part which adopted the character of the presentation of a particular research plan, outlines the programme of actions taking into consideration research aims, methodology to be used during research stages, the description of expected outcomes and potential benefits (also those long-term ones), at the end. Interdisciplinary approach, reaching for the resources from psychological and sociological areas has been adopted, which will enable the deepen analysis of the group behavior in the process of norm and behavior formation. Conscious use of identified mechanisms may facilitate managers the implementation of the organizational culture in an evolutionary, not revolutionary way.

Key words: organizational culture, organizational trust, cultural dissonance, culture of trust vs culture of mistrust, multicultural organization

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 198–207

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.12

Sławomir Cebula

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adaptacja społeczna członków wspólnoty sikhijskiej w Raszynie

Streszczenie

W podwarszawskim Raszynie znajduje się jedyna w Europie Środkowo-Wschodniej świątynia sikhijska. Działający od roku 2007 Związek wyznaniowy Singh Saba Gurudwara zreszta przede wszystkim sikhów przybyłych z Pendżabu. Artykuł stanowi analizę procesu adaptacyjnego zachodzącego w grupie z Raszyna, uwzględniając zarówno czynniki sprzyjające, jak i hamujące adaptację. Zasadniczym źródłem, na którym opiera się analiza, są materiały badawcze, w szczególności nagrania rozmów zarejestrowane podczas badań terenowych przeprowadzonych 4–7 maja 2017 roku.

Słowa kluczowe: sikhizm, adaptacja społeczna, badania terenowe

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest analiza procesu adaptacyjnego zachodzącego w grupie sikhów z Raszyna. W szczegółowym opisie owego procesu uwzględnione zostaną zarówno czynniki sprzyjające, jak i hamujące adaptację¹.

Literatura przedmiotu określa adaptację społeczną jako wszelkie procesy przystosowawcze grup lub jednostek do określonych, nowych warunków życia społecznego (por. Schwartz, Montgomery, Briones 2006: 1–30; Szewczuk 1985: 12). Dla przybyszów z Azji Południowej Polska jawi się jako kraj zupełnie odmienny kulturowo. Decydując się na pozostanie, stopniowo oswajają się z nową sytuacją, poznają nowe wzory zachowań i zmuszeni są do uznania odmiennych norm kulturowych.

Z uwagi na stosunkowo niewielką liczebność opisywanej grupy, jej zwartość i niezbyt długi czas pobytu w Polsce, kolejny etap koegzystencji, jakim jest integracja społeczna, można zaobserwować w znikomym stopniu², nie mówiąc o asymilacji³, która w przypadku „polskich” sikhów nie występuje wcale.

¹ Interesuje mnie adaptacja społeczna i jej wyznaczniki. Nie będę natomiast zagłębiał się w problem adaptacji psychologicznej.

² Pojęcie integracji rozumiem jako szersze uczestnictwo migrantów w różnych obszarach życia społeczeństw przyjmujących z zachowaniem jednak własnej odrębności (por. Grzymała-Kazłowska 2013: 6).

³ Separacja, adaptacja, integracja i asymilacja to kolejne stopnie zespajania się migrantów z nowym społeczeństwem. Asymilację cechuje zmiana zachowań członków gru-

Źródłami, na których opiera się prezentowana analiza, są – obok wykorzystanej literatury – materiały badawcze, przede wszystkim nagrania rozmów zarejestrowane podczas badań terenowych przeprowadzonych w Raszynie 4–7 maja 2017 roku⁴. W badaniach dominowała jakościowa metoda wywiadu swobodnego, częściowo skategoryzowanego⁵.

Sikhizm

Sikhizm to religia monoteistyczna wywodząca się z Pendżabu (obecnie podzielonego pomiędzy Indie i Pakistan), zapoczątkowana pod koniec XV wieku przez Nanaka, będącego pierwszym spośród jedenastu guru sikhów. Wychowany w hinduizmie Nanak znał również bardzo dobrze islam. Podczas pobytu w Sultanpurze, jak głosi legenda, w czasie dokonywania ablucji został porwany przez nurt rzeki Gomati i doznał mistycznego objawienia, na mocy którego głosił, że „nie ma hindusów ani muzułmanów, ścieżka którą pójdę, jest ścieżką Boga” (Igielski 2008: 13–14). Wskazuje się, że w doktrynie sikhizmu można odnaleźć wpływy hinduistyczne i muzułmańskie. Następcy Nanaka bez wątpienia czerpali z tradycji sufickich (Igielski 2008: 10–11). Dziesiąty guru sikhów, Gobin Singh, nie wyznaczył swojego następcy spośród uczniów, ogłaszając, że jedenastym, ostatnim guru będzie księga *Adi Granth* obdarzana do dziś przez sikhów szczególnym szacunkiem i traktowana jako „żywa istota”. Przechowywana jest ona w świątyniach sikhijskich zwanych *gurdwarami*⁶.

Podstawowymi zasadami, według których powinien postępować sikh, są: medytacja (kontemplacja imienia Boga), uczciwe życie (przepełnione pracą) i dzielenie się z innymi swoimi dobrami. Ponadto sikhowie, którzy przeszli inicjację *Amrit Sanskar*, są od tego momentu zobowiązani do stosowania się m.in. do zasady „pięciu ka”, czyli symboli, które przypominają im mają o istocie sikhizmu. Są nimi: *kes* (nieobcinane włosy), *kipran* (noszenie symbolicznego, niewielkiego miecza), *kačh* (noszenie krótkich spodenek), *kara* (noszenie metalowej bransolety na ręce) i *kanga* (noszenie małego, drewnianego grzebienia) (Igielski 2008: 100). Dodatkowo mężczyźni powinni nosić turbany.

Nurty separatystyczne wśród sikhów, reakcja na nie w postaci rządowej operacji „Blue star”, a następnie zemsta w postaci zamordowania premier Indii Indiry Gandhi przez sikhijskich fundamentalistów w roku 1984 doprowadziły do pogromów sikhów, co z kolei wywołało falę ich emigracji na Zachód. Obecnie poza

py mniejszościowej i przyjęcie przez nich kultury i identyfikacji innej grupy (por. Budyta-Budzyńska 2011: 47).

⁴ Oprócz autora artykułu będącego kierownikiem obozu, w badaniach wzięli udział: dr Piotr Czarnecki (UJ) oraz studenci religioznawstwa UJ: Krzysztof Fedorczak, Magdalena Kościelny, Łukasz Mrozek, Elżbieta Owedyk i Magdalena Szeler.

⁵ Wśród badanych znalazły się dwie kobiety i ośmiu mężczyzn. Tylko dwie osoby mówiły po polsku, dominował natomiast język angielski. Podczas wywiadów zadane zostały pytania dotyczące m.in. pochodzenia, miejsca urodzenia, dzieciństwa, przyczyn i czasu przybycia do Polski, życia w Polsce, planów na przyszłość, wykonywanych zajęć, życia religijnego, sikhizmu, muzyki, gurdwary, relacji społecznych, adaptacji społecznej czy tożsamości.

⁶ W języku pendżabskim słowo *gurdwara* oznacza dosłownie „bramę do Guru (Boga)”. W hindi słowo to brzmi *gurdwara*, stąd w literaturze można spotkać obie wersje.

Indiami i Pakistanem największe, kilkuset tysięcy diaspory wyznawców znajdują się w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych (Igielski 2008: 9). W Wielkiej Brytanii jest ponad 120 *gurdwar*, w Stanach Zjednoczonych blisko 220, zaś w Europie kontynentalnej najwięcej w Niemczech – 30 i we Włoszech – 28. Podwarszawska *gurdwara* jest jedyną w Europie Środkowo-Wschodniej (*List of gurdwaras*).

Sikhowie z Raszyna

Sikhowie, którzy przybywają do Polski, skupiają się głównie w podwarszawskim Raszynie, wsi o bardzo dużym odsetku cudzoziemców⁷, a także w okolicach Łodzi. Z uwagi na stosunkowo krótki okres ich napływu, to właśnie proces adaptacji (czyli pierwszy, przystosowawczy etap koegzystencji w nowym środowisku społecznym) jest najlepiej widoczny. Liczba sikhów w okolicach Warszawy (podobnie jak i w całej Polsce) nie jest znana. Sami nie prowadzą spisu wyznawców, a liczba osób przychodzących na niedzielne nabożeństwa do *gurdwary* nie jest miarodajna, gdyż pojawiają się w niej również, co zostało potwierdzone w badaniach terenowych, wyznawcy hinduizmu nieposiadający w pobliżu własnej świątyni. Precyzyjnymi danymi na temat liczebności sikhów nie dysponują również urzędy państwowe, jak Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Ministerstwo Cyfryzacji czy Główny Urząd Statystyczny. Ankieta wyznaniowa przeprowadzana przez MSWiA i GUS o nazwie AW-01, dostarczająca informacje na temat Kościołów i związków wyznaniowych działających w Polsce, nie jest obowiązkowa, przez co nie obliguje również sikhów do przeprowadzenia szacunków liczebności własnej grupy religijnej. Oficjalna publikacja Głównego Urzędu Statystycznego podaje jedynie, że liczba sikhów zrzeszonych w zarejestrowanym w roku 2007 jedynym w Polsce sikhijskim związku wyznaniowym z siedzibą w Raszynie (Związek Wyznaniowy Singh Saba Gurudwara w RP) „mieści się w przedziale 1 do 99” (Cieciela 2016: 189). Ze względu na dynamiczny charakter migracji między Polską a Indiami i Pakistanem, na którą wpływ mają często krótkoterminowe (trzymiesięczne) pozwolenia na pobyt w Polsce, podana przez Agnieszkę Rostkowską (2015) liczba 30, może być traktowana jedynie jako szacunkowa i niekoniecznie odzwierciedlająca rzeczywistą liczbę sikhów w gminie Raszyn.

Chociaż głównym kierunkiem migracyjnym skąd sikhowie docierają do Polski są Indie i Pakistan, można spotkać w Raszynie również przybyszów z Europy Zachodniej. Migracje sikhów do Polski wpisują się przede wszystkim w szerszy kontekst migracyjny z krajów Środkowego i Dalekiego Wschodu. Zasadniczo można wyróżnić w nim motywacje ekonomiczne, biznesowe i edukacyjne. Ze względu na wykonywane zajęcia, spotkanych podczas badań terenowych sikhów można podzielić na następujące grupy:

⁷ W 2013 roku łącznie na pobyt stały i czasowy zameldowanych w gminie Raszyn było: 675 Wietnamczyków, 220 Hindusów, 160 Ukraińców, 152 Białorusinów, 74 Turków, 43 Chińczyków i 24 Nepalczyków. Jest to dość spory odsetek jak na niemal 22 tysięczną gminę (Piłat 2013). Analizując przedstawione dane, należy brać pod uwagę, że nie wszyscy cudzoziemcy są zameldowani oraz że nie wszyscy przebywają w miejscu zameldowania.

- a) osoby prowadzące własną działalność gospodarczą;
- b) osoby zatrudnione, posiadające stałą pracę;
- c) osoby pracujące w *gurdwarze*;
- d) osoby poszukujące pracy i/lub pracujące dorywczo.

Wskazać należy na jeszcze jeden podział dotyczący wszystkich wyznawców tej religii i obserwowany również w Raszynie. Otóż można ich podzielić na stosujących się ściśle do wymogów religijnych (tych jest zdecydowanie mniej) oraz uczęszczających wprawdzie do *gurdwary*, ale nieprzestrzegających wszystkich założeń sikhizmu. Pierwsza grupa wyróżnia się już wizualnie noszonymi turbanami i brodami. Sikhowie nie noszący turbanów obcinają również włosy, za co wedle prawa zobowiązani są do płacenia kary o nazwie *tankha* (Igielski 2008: 71)⁸. Z drugiej strony, brak zewnętrznych elementów wyróżniających ich w przestrzeni publicznej może być interpretowany w kategoriach postępującego procesu integracyjnego czy adaptacyjnego.

Analiza procesu adaptacyjnego

Jak wynika z zasygnalizowanych wyżej kwestii, proces adaptacyjny jest determinowany przez szereg czynników. Można je podzielić na dwie grupy: czynniki sprzyjające mu i hamujące. Spróbujmy zatem przyjrzeć się obu grupom:

1. Czynniki sprzyjające procesowi adaptacji społecznej w Polsce:
 - 1.1. rejestracja związku wyznaniowego i powstanie *gurdwary*;
 - 1.2. małżeństwa mieszane;
 - 1.3. założenie rodziny w Polsce i wysłanie dzieci do polskiego przedszkola lub szkoły;
 - 1.4. podjęcie studiów;
 - 1.5. prowadzenie własnej działalności gospodarczej lub podjęcie stałej, dobrze płatnej pracy;
 - 1.6. otwartość na inne religie.
2. Czynniki hamujące proces adaptacji społecznej w Polsce:
 - 2.1. brak prawa stałego pobytu i brak legalnego zatrudnienia;
 - 2.2. niezajomość języka polskiego;
 - 2.3. akty agresji w stosunku do sikhów, wynikające z ich wyglądu zewnętrznego.

1.1. Rejestracja związku wyznaniowego i powstanie *gurdwary*.

20 grudnia 2007 roku Związek Wyznaniowy Singh Saba Gurudwara w Rzeczypospolitej Polskiej został wpisany do Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych⁹ i od tamtej pory działa legalnie na terenie RP, korzystając z konstytucyjnych i ustawowych praw i wolności religijnych. Jawahar Jyoti Singh wskazany w wpisie jako naczelny przełożony pozostaje nim do dzisiaj.

⁸ Kara ta powinna być również płacona za spożywanie mięsa pochodzącego z muzułmańskiego uboju rytualnego oraz za palenie tytoniu (sikhizm piętnuje wszelkie używki, szczególnie tytoń).

⁹ Związek Wyznaniowy Singh Saba Gurudwara w Rzeczypospolitej Polskiej wpisany jest do rejestru pod numerem 166, <https://mswia.gov.pl/download/1/30560/ostE-RejestrEB22082017.pdf> (3.09.2017).

Zarejestrowany związek wyznaniowy i jedyna w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej *gurdwara* stanowią niezwykle istotny czynnik konsolidacyjny. Raszyn przestał być jednym z kilku miejsc, gdzie przebywają sikhowie, stając się swoistym centrum tej religii w Polsce, dokąd każdy wyznawca chce przybyć, by spotkać się ze swoimi rodakami i wspólnie się modlić. Hol znajdujący się na parterze piętrowej świątyni służy jako miejsce spotkań, ale również jest miejscem noclegów dla pielgrzymów przybywających do *gurdwary*. W każdą niedzielę tętni ona życiem, gdy przybywają sikhowie i wyznawcy hinduizmu, by wspólnie się modlić, rozmawiać i spożyć razem posiłek. Dla miejscowych sikhów wizyty i spotkania w świątyni są niezwykle istotne. Jeden z rozmówców tak opisuje swoją *gurdwarę*:

W świątyni naszej jest taka energia. Ja mogę powiedzieć, co ja czuję. Ja idę czasami raz na miesiąc, czasami dwa razy w miesiącu. To jest taka energia, że już wszystko zapomnisz, co jest złe¹⁰.

Posiadanie własnego, kluczowego dla religijności miejsca, jakim jest świątynia, pozwala w nowej ojczyźnie poczuć się „jak u siebie”. Zamieszkała na stałe przy *gurdwarze* grupa sikhów, którzy opiekują się świątynią i przewodniczą w modlitwach, dba, by wszystko funkcjonowało sprawnie.

1.2. Małżeństwa mieszane.

Zawarcie związku małżeńskiego z osobą spoza wspólnoty stanowi bardzo mocny czynnik adaptacyjny. Wynika to ze stworzenia więzi i relacji poza obrębem własnej kultury, przez co w naturalny sposób po przyśpieszonej adaptacji i integracji otwiera się droga do asymilacji. Zobrazować to może następująca wypowiedź:

Kiedy tam jedziemy [do Indii], to też czasami myślimy: chyba tu [w Polsce] mieszkamy. Znajomi, koledzy, koleżanki, co z nami chodzili do przedszkola, szkoły [...] jak spotkamy to myślimy, że tam lepiej. A kiedy wracamy do Polski, to też spotkamy tych, co mamy tu, to mówimy też tu lepiej...

O wzajemnych relacjach w małżeństwie mieszanym ta sama osoba opowiada w ten sposób:

Ja mam żonę Polkę, siedem lat już minęło... chyba ona czekała tutaj na mnie i dlatego ja miałem przyjechać. Tak mogę powiedzieć... I zadowolony jestem. Moja rodzina zaakceptowała wszystko, żona była w Indiach też [...] Mam żonę Polkę. Polka to katolik. Ona mi nigdy nie powiedziała, że ja mam zamienić religię, a ja jej też nie. Po prostu zaakceptowaliśmy. Kiedy [była] Wielkanoc, to ja sam byłem kilka razy ze swoją córką i święciłem [pokarmy] w kościele. Też fajne [...] Bóg jest jeden.

Dialog międzyreligijny na szczeblu rodzinnym stanowi przykład dostosowania się do nowych warunków z zachowaniem zasadniczej części własnej tożsamości, którą jest wyznawana religia. Analizując treść przeprowadzonych wywiadów można przypuszczać, że dzieci sikhów decydujących się na małżeństwa mieszane będą

¹⁰ Wszystkie cytowane w artykule wyodrębnione wypowiedzi zostały zarejestrowane podczas badań terenowych przeprowadzonych w Raszynie, 4–7 maja 2017 roku. W transkrypcji starałem się zachować ich oryginalne brzmienie.

dobrze zasymilowane ze społeczeństwem polskim, a równocześnie ich więzi z sikhizmem będą przeważnie słabe.

Małżeństwa mieszane, jeśli oceniać z perspektywy grupy, w przypadku mniejszości religijnych, narodowych czy etnicznych, przyczyniają się do postępu procesów asymilacyjnych, a zarazem rozpadu owych grup.

1.3. Założenie rodziny w Polsce i wysłanie dzieci do polskiego przedszkola lub szkoły.

Z przeprowadzonych badań wynika, że decyzja o pozostaniu w Polsce na dłużej bądź na stałe bardzo często wynikała z wejścia dzieci sikhów¹¹ w wiek przedszkolny lub szkolny. Jak zaznaczono na początku artykułu, wspólnota w Raszynie (jak w całej Polsce) jest dość młoda. Edukowane dzieci będą więc pierwszym pokoleniem, które przeszło pełny proces kształcenia w naszym kraju. Przyspiesza to w znaczący sposób adaptację rodziców. Bariery pozostaje jednak język, zwłaszcza że w odróżnieniu od małżeństw mieszanych, w przypadku małżeństw wewnątrzwyznaniowych rodzice nie znają języka polskiego, a niekiedy też i angielskiego.

1.4. Podjęcie studiów.

Jak pokazują badania, dość często odnotowywane są przypadki podejmowania studiów wyższych w Polsce przez obywateli Indii. W grupie tej znajdują się także sikhowie. Najczęściej wybierają oni kierunki techniczne, a ostatnio największą popularnością cieszą się studia informatyczne¹².

Cechą charakterystyczną badanej grupy jest propagowana, szeroko rozumiana równość, także jeśli chodzi o dostęp do edukacji. Sikhowie podkreślali wielokrotnie równość płci. Jednak mimo doktrynalnego przyzwolenia, żadna kobieta nie prowadzi modlitw w raszyńskiej *gurdwarze*, udało się natomiast spotkać sikhijską kobietę, młodą matkę, studiującą na Politechnice Warszawskiej.

Rozpoczęcie studiów wymusza przyspieszenie procesów adaptacji społecznej, a ich ukończenie i decyzja o podjęciu pracy w Polsce – zwłaszcza przez specjalistów w branżach technicznych, gdzie wciąż spotykamy spory deficyt pracowników – zapewnia stabilną i dobrze płatną pracę, a tym samym zachęca do pozostania w Europie.

1.5. Prowadzenie własnej działalności gospodarczej lub podjęcie stałej, dobrze płatnej pracy.

Wśród badanych sikhów wyodrębnić można z jednej strony osoby dobrze prosperujące, ze stabilną pracą, oraz osoby poszukujące pracy lub podejmujące ciężkie, niskopłatne, dorywcze zlecenia w miejscowych hurtowniach i sklepach. Oczywiście jest, że jedynie w pierwszym przypadku możemy mówić o postępującym czy zakończonym procesie adaptacji. Najlepszą pozycję ekonomiczną zajmowały na ogół osoby pracujące długo w Polsce, które w swej karierze zawodowej przeszły kilka szczebli, i które miały również wiele czasu na poznanie polskiej i europejskiej kultury. W tym przypadku procesy adaptacji społecznej uznać można za zakończone.

¹¹ Analizuję tu przypadek, gdy oboje z rodziców są sikhami.

¹² Dane Instytutu Spraw Publicznych, <http://docplayer.pl/15286537-Migracje-spo-eczności-z-wybranych-krajow-azjatyckich-do-polski.html>, s. 17 (3.09.2017).

Historie budowania własnej kariery, rozwijania biznesu, pomnażania majątku są równocześnie historiami postępującej adaptacji społecznej. Dla przykładu, jeden z rozmówców mieszkający w Polsce od dziesięciu lat wspomina pierwszą pracę na Stadionie Dziesięciolecia i pierwsze słowa, jakie poznał w języku polskim, tj.: „koszulki 25 złotych”. Dziś ma tu rodzinę i stabilną sytuację finansową.

1.6. Otwartość na inne religie.

Sikhów cechuje wynikająca z ich doktryny religijnej duża otwartość na inne religie, co niewątpliwie wpływać może pozytywnie na proces adaptacji społecznej. Z drugiej zaś strony, brak zainteresowania działaniami zmierzającymi do pozyskiwania nowych wyznawców sprawia, że nie wychodzą oni ze swą religijnością na zewnątrz, przez co dla niektórych mieszkańców Raszyna wciąż pozostają nieznanymi.

Dla współegzystencji różnych wyznań w stosunkowo małym środowisku ważne jest również niestwarzanie wzajemnej „konkurencji”. Tak też dzieje się w Raszynie. Żadna ze stron nie jest zainteresowana konwersjami. Sikhowie wierzą, że Bóg objawia się ludziom w różnych religiach i każdy religijny człowiek powinien szukać Go we własnej wierze. Podziały według nich są rzeczą ludzką. Do typowych wypowiedzi na ten temat należą: „We talk to the Hindus that you should be a true Hindu, talk to the Muslim: you should be a real Muslim...”. „Ja myślę, że ani jedna religia czy kultura nie uczy, żebyś zabił kogoś czy przeszkadzał komuś. To jest w mentalności ludzi i dla mnie to są chorzy ludzie”.

Sikh prowadzący sklep spożywczy z produktami z Indii zapytany o wywieszzone obrazki nawiązujące do różnych religii odpowiedział:

Tu Chrystusa też mam. Nie jest problem. Ludzie robią dystans. To jest źle. Dla mnie wszystko jeden, Bóg jest jeden jak to słońce jest jedno. Tylko w waszych kościołach się idzie butami i czapki trzeba zdejmować. Ja byłem, jak pogrzeb był, i nie wiedziałem o tym i buty zdejmowałem i [ktoś] mówi: «Nie». To tak było.

Tego typu spojrzenie na religie typowe jest także dla hinduistów, którzy przychodzą modlić się do *gurdwary*. Jeden z nich stwierdził:

I visit mosque, I visit temple, I visit churches, so wherever I find peace [...] so I am okay to visit any place. For me it's not to go only temple. Yeah, I born as Hindu, but I do believe in other religions¹³.

Otwartość na inne religie sprawia, że sikhowie nie obawiają się kontaktów z katolikami. Niemniej jednak w Raszynie nie nawiązały się żadne relacje instytucjonalne pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Związkiem Wyznaniowym Singh Saba Gurudwara. Relacje wyznawców obu religii budowane są zaś na sprawach życia codziennego z wykluczeniem kwestii religijnych.

¹³ Odwiedzam meczet, odwiedzam świątynię, odwiedzam kościoły i obojętnie gdzie odnajduję pokój [...] więc nie ma problemu by odwiedzać te miejsca. Według mnie nie muszę chodzić tylko do świątyni. Tak, urodziłem się jako Hindus, ale wierzę w inne religie (tłum. S.C.).

2.1. Brak prawa stałego pobytu i brak legalnego zatrudnienia.

Czynnikami hamującym proces adaptacji społecznej dotyczący niektórych spośród przybyłych sikhów są powiązane ze sobą: brak prawa stałego pobytu i brak legalnego zatrudnienia¹⁴. Nie zawsze zezwolenie na pobyt czasowy wystarcza do znalezienia pracy, która może być podstawą jego przedłużenia. Początkowy okres po przybyciu do nowego kraju bywa najtrudniejszy. Prawo pobytu i stała praca zapewniająca środki na utrzymanie stanowią absolutny fundament procesu adaptacji społecznej.

2.2. Nieznajomość języka polskiego.

Zdecydowana większość raszyńskich sikhów nie zna języka polskiego. Jest to sytuacja typowa dla początkowej fazy pobytu migrantów w obcym państwie. Większość natomiast potrafi porozumieć się w języku angielskim, którego znajomość ułatwia podjęcie studiów w Polsce, ale nie pomaga w kontaktach z przedstawicielami lokalnej społeczności.

Ograniczone kontakty sikhów z sąsiadami wynikają przede wszystkim z bariery językowej. Komunikacja ogranicza się bowiem do przekazania najprostszych komunikatów niezbędnych do codziennego funkcjonowania. W przypadku załatwiania spraw urzędowych sikhowie muszą korzystać z pomocy rodaka znającego język polski.

2.3. Akty agresji w stosunku do sikhów wynikające z ich wyglądu zewnętrznego.

Ostatnim czynnikiem hamującym proces adaptacji społecznej sikhów są zdarzające się niekiedy akty agresji (pobicia, wyzwiska) wynikające z ich wyglądu zewnętrznego, w szczególności: turbanu, ciemnej karnacji i bród. Na akty agresji narażeni są zwłaszcza najbardziej religijni sikhowie. Agresorzy atakujący ich są często przekonani, że mają do czynienia z muzułmanami, kojarzonymi przez nich z terrorystami. Jeden z rozmówców powiedział nam: „Muszą w Polsce wiedzieć, że sikhowie to nie są muzułmanie [...] Każdy, kto nosi turban, to chyba nie jest muzułmanin i nie jest Osama ben Laden?”.

Podsumowanie

Analizując procesy przystosowywania się sikhów do nowych warunków życia społecznego zaobserwowane w podwarszawskim Raszynie, można wyciągnąć kilka wniosków. Adaptacja społeczna grupy przyjeła w ciągu dekady od zarejestrowania związku wyznaniowego i rozpoczęcia funkcjonowania *gurdwary* zaawansowaną formę, przejawiającą się sprawnym funkcjonowaniem, wymagającym podejmowania szeregu działań społecznych, i prestiżem wynikającym ze statusu najważniejszej, bo jedynej świątyni sikhijskiej w Europie Środkowo-Wschodniej. Z kolei adaptacja społeczna poszczególnych jednostek przebiega według podobnego schematu, w którym umacnia ją postępująca kariera zawodowa, założenie rodziny, edukacja, jak i sam upływ czasu, powodujący nawiązywanie kolejnych znaczących relacji. Istotna w przypadku jednostki jest również postępująca adaptacja bliskich

¹⁴ Problemy te nie były bezpośrednio przedmiotem przeprowadzonych badań, a jedynie sygnalizowano je podczas rozmów nierejestrowanych na dyktafonie lub kamerze.

(np. dzieci, które zaczynają uczęszczać do przedszkola lub szkoły). Dominującymi formami działalności gospodarczej, w których sikhowie znajdują pracę, są handel tekstyliami oraz innymi towarami sprowadzanymi z Azji (meble, rowery, żywność) oraz gastronomia. Natomiast najmniej wymagającą wysiłku związanego z koniecznością adaptacji, wydaje się praca w *gurdwarze*.

Wśród czynników hamujących adaptację społeczną tylko jednemu mogą bezpośrednio przeciwdziałać sami sikhowie – mianowicie nieznamomości języka polskiego. Uczenie się języka może w bardzo dużym stopniu ułatwić egzystencję, adaptację i integrację. Pozostaje jednak sporym wyzwaniem. Nie mają natomiast sikhowie bezpośredniego wpływu na politykę migracyjną państwa czy stosunek różnych grup społecznych do przedstawicieli odmiennych kultur.

Dalsze losy polskiej społeczności sikhijskiej skupionej wokół rasyńskiej *gurdwary* zależą w dużej mierze od niej samej. Kluczowe znaczenie będzie mieć tu postać przedstawicieli pierwszego, wychowanego wyłącznie w Polsce pokolenia wyznawców. Zwłaszcza pochodzącego z rodzin, gdzie oboje rodzice są sikhami. Od tego zależeć będzie rozwój bądź regresja grupy w następnych dekadach.

Bibliografia

- Budyta-Budzyńska M. (2011). *Adaptacja, integracja, asymilacja – próba ujęcia teoretycznego*. W: M. Budyta-Budzyńska (red.), *Integracja czy asymilacja? Polscy imigranci na Islandii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ciecieląg P. (2016). *Wyznania religijne w Polsce 2012–2014*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Czubkowska S. (2013). *Raszyn. Wioska multi-kulti*. Pobrano z: <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/425513,raszyn-multikulturowe-centrum-polski.html> (3.09.2017).
- Grzymała-Kazłowska A. (2013). Od tożsamości i integracji do społecznego zakotwiczenia – propozycja nowej koncepcji teoretycznej. *CMR Working Papers*, nr 64 (122).
- Igielski Z. (2008). *Sikhizm*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Igielski Z. (2011). *The Sikhs in Poland: a short history of migration and settlement*. W: K.A. Jacobsen, K. Myrvold (red.), *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Representations*. Farnham: Ashgate, s. 114–129.
- List of gurdwaras*. Pobrano z: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_gurdwaras (3.09.2017).
- Owen Cole W., Singh Sambhi P. (1987). *Sikhowie. Wiara i życie*, Jolanta Mach (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Piłat A., Segeš Frelak J., Wysieńska K. (red.). (2013). *Mała Azja w Polsce. Plany i strategie imigrantów z Azji i Bliskiego Wschodu*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Piłat A. (2013). Między Warszawą a Wólką Kosowską. Cudzoziemscy mieszkańcy gminy Raszyn. *Biuletyn Migracyjny* 44, dodatek specjalny. Pobrano z: <http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/dodatek-44-listopad-2013/miedzy-warszawa-a-wolka-kosowska-cudzoziemscy-mieszkanicy-gminy-raszyn> (3.09.2017).
- Rostowska A. (2015). *Sikhowie w Polsce: Singh po pendzabsku znaczy lew*. Pobrano z: http://wyborcza.pl/1,75248,17735402,Sikhowie_w_Polsce__Singh_po_pendzabsku_znaczy_lew.html?disableRedirects=true (3.09.2017).

Schwartz S., Montgomery M., Briones E. (2006). The Role of Identity in Acculturation among Immigrant People. Theoretical Propositions, Empirical Questions, and Applied Recommendations. *Human Development*, vol. 49, s. 1–30.

Szewczuk W. (1985). *Słownik psychologiczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Social Adaptation of the Members of the Sikh Community in Raszyn

Abstract

In Raszyn near Warsaw, there is the only Sikh gurdwara in Central and Eastern Europe. The Singh Saba Gurudwara religious association, operating since 2007, includes mostly Sikhs arriving from the Punjab. The article constitutes an analysis of the adaptation process occurring in a group of Sikhs from Raszyn, considering both favorable factors and inhibitors of adaptation. Main source on which the analysis is based are research materials, in particular recordings of conversations recorded during field research conducted on May 4–7th, 2017.

Key words: Sikhism, social adaptation, field researches

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 208–213

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.13

SPRAWOZDANIA/REPORTS

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Powinowactwa z wyboru – Peter Berger między socjologią a teologią

Zmarły 28 czerwca tego roku w wieku 88 lat Peter Berger był jednym z tych nader nielicznych współczesnych socjologów, którzy już za życia zasłużyli sobie w zasadzie na miano klasyków dyscypliny. W socjologii religii już od pewnego czasu wymieniany był razem z jej ojcami założycielami, Emilem Durkheimem i Maxem Weberem, jako jeden z najczęściej cytowanych autorów. Gdy chodzi o znaczenie dla rozwoju tej gałęzi badań i teorii socjologicznej w XX wieku, faktycznie dorównywało mu niewielu: jego bliski współpracownik Thomas Luckmann czy Robert N. Bellah.

Zestawienie z Durkheimem, a zwłaszcza z Weberem, nie jest zresztą tylko kwestią znaczenia, rozgłosu albo – często nader bałamutnej jako kryterium – częstotliwości cytowania. Tak naprawdę Berger był bodaj najważniejszym (obok wspomnianego Roberta Bellaha) spadkobiercą klasyków. Nie egzegetą, ale właśnie spadkobiercą, który stara się w sposób krytyczny i twórczy wykorzystać ich teoretyczny dorobek. Sam o sobie pisał w jednym z tekstów, że jest *unreconstructed Weberian* (co można by przetłumaczyć jako „niereformowalny weberysta”). Podkreślał też wielokrotnie, że Weber pozostaje wciąż autorem najważniejszym, gdy chodzi o zrozumienie społecznej rzeczywistości religii. W swoich książkach Berger inspirował się, rzecz jasna, wieloma innymi autorami – ważny był dla niego z pewnością Rodolf Otto ze swoją definicją *numinosum* jako jądra doświadczenia religijnego; Arnold Gehlen z koncepcją instytucji, i oczywiście Alfred Schütz, bez którego trudno sobie wyobrazić najbardziej bodaj znaną książkę Bergera, czyli napisane wspólnie z Luckmannem *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1983 [1966]). To jednak z Weberem – i szerzej, z niemiecką tradycją, reprezentowaną obok Webera także przez Georga Simmla czy Ernsta Troeltscha – łączyło go, jak się wydaje, najbardziej istotne teoretyczne „powinowactwo z wyboru” (by użyć jednego z ulubionych określeń samego Webera), dotyczące pojmowania istoty zjawisk religijnych. Religia była dla Bergera przede wszystkim zjawiskiem historycznym, którego najistotniejszym elementem jest *Lebensmacht*, „siła życiowa” zapewniająca religii i religijności kluczową rolę w kształtowaniu społecznej rzeczywistości, budowaniu kulturowego wszechświata, w którym żyją jednostki i zbiorowości. Kwestie konkretnego kształtu religijnych idei, ich prawdziwości czy teologiczno-metafizycznych uzasadnień schodzą tu na drugi plan.

Nie oznacza to bynajmniej naiwnej „socjologizacji” religii czy historycystycznej redukcji – ta fundamentalna intuicja ma swoje szacowne teologiczne korzenie w myśli ojca liberalnego protestantyzmu Friedricha Schleiermachera, który od jakiegokolwiek redukcjonizmu był siłą rzeczy jak najdalszy, starając się właśnie nadać religijnemu myśleniu jego autonomię i uwolnić je od zależności względem metafizyki czy etyki. Chodzi raczej o podkreślenie, że religia to nie tylko i nie przede wszystkim transcendentja, ale element ludzkiego świata, składnik ludzkiej rzeczywistości, za którego kształtowanie i wykorzystywanie (a także nadużywanie) człowiek pozostaje odpowiedzialny, który może zyskiwać na znaczeniu albo tracić w zależności od ludzkich sposobów obchodzenia się z nim. Nawet jeśli u podstaw tego elementu rzeczywistości leży zawsze spotkanie z czymś, co „radykalnie inne” albo „nieskończone”. O tym swoistym korelacie doświadczenia religijnego Berger wypowiadał się nader ostrożnie, podkreślając, że właściwy dostęp do niego może nam dać jedynie Kierkegaardowski „skok wiary”, który z racji ściśle subiektywnego charakteru raczej trudno uczynić intersubiektywnie podzielanym punktem odniesienia.

Wszystko to jest o tyle istotne, że podobnie jak Troeltsch, ale inaczej niż Weber czy Simmel, Berger był profesjonalnym teologiem luterańskim, który w młodości na serio myślał o karierze duchownego, którego pierwsze książki publikowane na początku lat 60., choć solidnie podbudowane dorobkiem nauk społecznych (por. Berger 1961 i 1961a), miały jednak przede wszystkim teologiczny charakter. Ich autor przez całe życie pozostał na tej niwie niezmiernie aktywny, publikując wiele znaczących prac (por. 1992, 1979, 1969). Socjologia i teologia pozostają u Bergera w pewnym napięciu, choć on sam skłonny jest raczej stanowczo owo napięcie neutralizować, deklarując, choćby w *Świętym baldachimie* (por. 2005: 227–228), że oba dyskursy, socjologiczny i teologiczny nie mają ze sobą wiele wspólnego, a w swoim socjologicznym teoretyzowaniu zachowując konsekwentnie postawę zgodną z XVII-wieczną formułą *etsi Deus non daretur*, fundującą punkt widzenia „metodologicznego ateizmu”. Mimo to jednak równoległa aktywność intelektualna w obu dziedzinach zawsze powodowała twórcze iskrzenie.

Teologiczny aspekt twórczości Bergera jest w Polsce znacznie słabiej znany¹. Tymczasem w nekrologu, który po jego śmierci ukazał się na łamach „New York Timesa” na pierwszym miejscu przypomniano jego niegdysiejsze potyczki z „teologią śmierci Boga”. Sprawa jest w istocie dość skomplikowana: Berger zaczynał jako zwolennik twardej teologicznej „neo-ortodoksji” w duchu Karla Bartha, krytykując we wspomnianych pracach z początku lat 60. główne amerykańskie denominacje protestanckie (tzw. *mainline churches*) za „rozcieńczanie” chrześcijańskiego przesłania w swego rodzaju „religijnej terapii” i płynięcie z prądem skomercjalizowanej kultury, zamiast jej frontalnej krytyki. Jednocześnie wskazywał – za Barthem, Dietrichem Bonhoefferem, ale i Maxem Weberem – że procesy sekularyzacji, uznawane zwykle za charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności, swoje źródło mają tak naprawdę w samej judeochrześcijańskiej tradycji, która wszak opiera się na swoistym usunięciu Boga ze świata i potraktowaniu go jako elementu ściśle

¹ Czytelnik polski ma na razie do dyspozycji, poza garścią artykułów, przekłady zaledwie dwóch spośród licznej kolekcji teologicznych dzieł Bergera (por. Berger 2007 i 2010).

transcendentnego. Judaizm, a za nim chrześcijaństwo, zrywają z zaczarowanym światem pierwotnej pogańskiej kosmologii i wymagają *de facto* trwania w wierze w niewidzialne, niedosiężne i milczące *sacrum*. Tymczasem amerykańskie denominacje proponują swoim wiernym, zdaniem Bergera, nową wersję pocieszającej, terapeutycznej mitologii. A to skazuje je na porażkę w świecie nowoczesnym, który doprowadził tendencję racjonalizacyjno-sekularyzacyjną do jej skrajnych konsekwencji. (Berger 1961; por. Dorrien 2002: 29).

W tych wczesnych publikacjach Berger śmiało i, można by rzec, beztrąsko łączył jeszcze perspektywę socjologiczną i teologiczną, jednocześnie zbliżając się w swoich poglądach teologicznych do wspomnianej „teologii śmierci Boga”, która ustami Paula Tillicha czy Thomasa Altizera mówiła o tym, że w świecie po Auschwitz wszelkie figury Boga muszą wydawać się zbędne i niestosowne. Berger dość szybko jednak odciął się od tego nurtu, uznając go za brnięcie w jałowy sceptycyzm: w poświęconych problemowi sekularyzacji partiach *Świętego baldachimu*, opublikowanego po raz pierwszy w roku 1967, mając do wyboru neo-ortodoksję Bartha, łagodniejszą „demitologizującą” perspektywę Rudolfa Bultmanna i liberalny protestantyzm Schleiermachera, zdecydowanie wybierał tego ostatniego jako teoretyka doświadczenia religijnego i perspektywę nazwaną przez siebie „indukcyjną”. Zakładając to, o czym była już mowa wyżej, że w religii najważniejsze jest to, iż stanowi ona element ludzkiego życia i ludzkiego świata, legitymizując za pomocą własnego systemu znaczeń istniejący w nim ład (por. Berger 2005, rozdz. 5–6). Religia nie jest w pierwszym rzędzie własnością mistyków czy dramatycznie rozdartych Weberowskich „wirtuozów”, ale zwykłych wierzących, czerpiących codzienną inspirację ze „zrutynizowanej charyzmy” kościelnych instytucji. Równocześnie z tym przejściem na bardziej umiarkowane pozycje Berger zaczął zdecydowanie odcinać się od swoich wcześniejszych prób łączenia socjologii z teologią.

Znaczącą deklaracją tej dojrzałej perspektywy teologicznej Bergera była przede wszystkim książka *A Rumor of Angels*, wydana po raz pierwszy w roku 1969. To tam zaprezentowana została dopracowana koncepcja religijnego życia w nowoczesności jako wychwytywania „sygnałów transcendencji”, pojawiających się w różnych sferach coraz bardziej wyczerpanego z religijnych treści codziennego doświadczenia. Tej wizji Berger pozostał wierny analizując np. w książce *Redeeming Laughter* teologiczne znaczenie... komizmu i dowcipu (Berger 1997). We wszelkim komicznym zawieszeniu reguł „normalnej” rzeczywistości tkwi jego zdaniem odbłask „bożego szaleństwa”, ewangelicznej „głupoty”, która odsyła do wymiaru transcendencji.

Myślenie o religii w kategoriach rozproszonych „śladów transcendencji” oznacza jednak uznanie, że przestała ona już być owym „świętym baldachimem” – stabilnym systemem znaczeń legitymizującym codzienne życie i społeczny „nomos”, świat Gehlenowskich „instytucji”, podstawowy system tego, co *taken for granted*, prerefleksyjnie uznane za oczywistość. Faktycznie teologiczne myślenie Bergera rozwija się od końca lat 60. w oparciu o tę socjologiczną konstatację wyrażoną już w *Świętym baldachimie*. Była ona zgodna z paradygmatyczną wersją sekularyzacji przyjętą jeszcze w latach 50. XX wieku i wyciągającą iście fatalistyczne wnioski z Weberowskiej koncepcji racjonalizacji: oto modernizacja miała stopniowo, ale

nieubłaganie prowadzić do rozpadu, a później zaniku religii – jako „siły życiowej” i jednego z podstawowych dotąd elementów ludzkiego doświadczenia.

Ten fundamentalny pogląd przyszło Bergerowi radykalnie zweryfikować w latach 90. – to zmiana z punktu widzenia socjologicznej teorii znacznie ważniejsza niż jego teologiczne wolty. Dokonała się ona przede wszystkim pod wpływem badań nad problematyką rozwoju krajów Trzeciego Świata i obserwacji tamtejszych zjawisk religijnych, prowadzonych w ramach założonego i kierowanego przez siebie od 1985 roku na Uniwersytecie Bostońskim Institute on Culture, Religion and World Affairs (Instytutu Badań nad Kulturą, Religią i Sprawami Międzynarodowymi). W swojej ostatniej książce, *The Many Altars of Modernity*, z roku 2014, która miała stać się poniekąd jego intelektualnym testamentem, tak pisał o tej ewolucji swoich poglądów:

We wczesnej fazie mojej pracy na polu socjologii religii uznawałem słuszność tego, co nazywano wtedy teorią sekularyzacji. [...] Mnie więcej dwadzieścia pięć lat zajęło mi dojście do wniosku, że teoria ta okazała się z empirycznego punktu widzenia nie do utrzymania. Zmianę zdania wyraziłem dość hałaśliwie w roku 1999 we wstępie do redagowanej przez siebie książki *The Desecularization of the World*. Istotne wydaje mi się podkreślenie, że ta zmiana nie wynikała z jakiegoś filozoficznego albo teologicznego nawrócenia. Moje religijne stanowisko, które opisywałem zawsze jako nieuleczalnie luteranckie, nie zmieniło się od czasu gdy byłem młodym człowiekiem. Przydarzyła mi się rzecz znacznie mniej dramatyczna: stało się dla mnie coraz bardziej widoczne, że dane empiryczne są sprzeczne z teorią (Berger 2014: X).

We wspomnianym tu tekście z roku 1999 Berger wskazywał przede wszystkim dwa zjawiska, które jego zdanie przesądzały o empirycznej fałszywości teorii zakładającej, że modernizacja oznacza nieuchronny, globalny odwrót od religii: ekspansję islamu oraz dynamiczny rozrost wyznań ewangelikalnych – nie tylko w Stanach Zjednoczonych, gdzie od lat 70. stanowią one najbardziej dynamiczny element pejzażu religijnego, ale przede wszystkim w Ameryce Południowej, gdzie zyskują coraz więcej wyznawców kosztem dominującego dotąd katolicyzmu (Berger 1999). Jeśli teoria sekularyzacji się sprawdza, zauważa Berger, to jedynie w pewnych ograniczonych enklawach – jedną z nich jest Europa Zachodnia (przede wszystkim Wielka Brytania i kraje skandynawskie), drugą natomiast, mniej namacalną, jest warstwa intelektualistów, przede wszystkim przedstawicieli nauk społecznych – rozsianych po całym świecie, ale pozostających pod dominującym wpływem pewnych zachodnich paradygmatów, przede wszystkim zaś „jednokierunkowej” wizji sekularyzacji. W omawianym tekście i w innych swoich pracach Berger wielokrotnie wypowiadał się uszczypliwie o dogmatyzmie owej warstwy intelektualnej, który dorównywał jego zdaniem dogmatyzmowi surowo chłostanych przez uniwersytecką elitę religijnych fundamentalistów.

W ten sposób Berger stał się najgłośniejszym krytykiem i „rewizjonistą” socjologicznej teorii sekularyzacji, często oskarżanym o nadmierny konserwatyzm. Jego celem nie było jednak, co doskonale widać z wcześniejszych uwag, całkowite odrzucenie pojęcia sekularyzacji jako takiego – czy to w jego teologicznym, czy tym bardziej socjologicznym sensie. Berger nie neguje dość oczywistego zjawiska

powstania całkowicie sekularnego dyskursu i związanego z nim światopoglądu – światopogląd ten może być równie spójny i skuteczny (w różnych znaczeniach tego słowa) jak światopogląd i dyskurs oparty na religii. Problem z sekularyzacją jest tylko taki, że pochopnie uznano ją za podstawowy czynnik tłumaczący wszystkie duchowe zjawiska nowoczesności – na przykład pluralizm światopoglądowy, który zdaniem Bergera powinien stać się podstawowym pojęciem wyjaśniającym wspomniane zjawiska. Nowy paradygmat rozumienia miejsca religii w nowoczesności, wskazuje Berger w *The Many Altars of Modernity* (nawiązując zresztą do swoich dużo dawniejszych intuicji), powinien być właśnie „paradygmatem pluralizmu” – z pomocą tego pojęcia możemy bowiem opisać fascynujący i esencjonalnie nowoczesny fenomen współistnienia, na poziomie całych społeczeństw, ale i w umysłach pojedynczych ludzi, dyskursów całkowicie świeckich i żywych elementów religijnych. Forsując bowiem przez lata teorię „nieuchronnej” sekularyzacji, przyznaje Berger samokrytycznie

popelnialiśmy podstawową pomyłkę, polegającą na błędnym rozumieniu pluralizmu jako po prostu jednego z czynników wspierających sekularyzację; tak naprawdę jednak pluralizm, czyli współistnienie odmiennych światopoglądów i systemów wartości w ramach tego samego społeczeństwa, jest podstawową zmianą, którą nowoczesność przynosi w kwestii miejsca religii zarówno w jednostkowych umysłach jak i w porządku instytucji. Może ona być związana z sekularyzacją, ale jest od niej niezależna (Berger 2014: IX).

Bibliografia

- Berger J. (2017). Peter Berger, Theologian Who Fought ‘God Is Dead’ Movement, Dies at 88. *The New York Times*. Pobrano z: <https://www.nytimes.com/2017/06/29/us/obituary-peter-berger-dead-theologian-sociologist.html?mcubz=3>. (1.07.2017).
- Berger P. (1961). *The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and the Christian Faith*. Garden City: Doubleday.
- Berger P. (1961a). *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment*. Garden City: Doubleday.
- Berger P. (1969). *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Doubleday.
- Berger P. (1979). *The Heretical Imperative*. Garden City: Anchor/Doubleday.
- Berger P. (1992). *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.
- Berger P., Luckmann Th. (1983 [1966]). *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Józef Niżnik (przeł.). Warszawa: PWN.
- Berger P. (1997). *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Berger P. (1999). *The Desecularization of the World*. W: P. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, s. 1–19.
- Berger P. (2005 [1967]). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Włodzimierz Kurdziel (przeł.). Kraków: Nomos.

- Berger P. (2007). *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Jerzy Łoziński (przeł.). Warszawa: Pax.
- Berger P., Zijderveld A. (2010). *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, Stefan Baranowski (tłum.). Kraków: Vis-a-vis/Etiuda.
- Berger P. (2014). *The Many Altars of Modernity*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Dorrien G. (2002). *Berger: theology and sociology*. W: L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London–New York: Routledge, s. 26–39.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 214–218

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.14

Dorota Czakon-Tralski

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

„Religia i historia”. Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Praktycznej w Mińsku, kwiecień 2017

W dniach 20–22 kwietnia 2017 roku odbyła się w Mińsku na Białorusi Międzynarodowa Konferencja Naukowo-Praktyczna „Religia i historia”. Było to piąte spotkanie z organizowanych co dwa lata przez Katedrę Religioznawstwa Instytutu Teologicznego im. Świętych Metodego i Cyryla Białoruskiego Państwowego Uniwersytetu w Mińsku.

Przy organizacji konferencji współpracowały też inne podmioty uniwersyteckie: Katedra Filozofii Kultury Wydziału Filozofii i Nauk Społecznych, Katedra Historii Starożytnego Świata i Średniowiecza Wydziału Historii, a także zewnętrzne: Katedra Filozofii Religii i Religijnych Aspektów Kultury Wydziału Teologicznego Prawosławnego Uniwersytetu Humanistycznego im. św. Tichona w Moskwie, Młodzieżowe Stowarzyszenie Religioznawców z Ukrainy, Rosyjskie Towarzystwo Religioznawcze (<http://rro.org.ru/>), portal Życie religijne, Chrześcijańskie Centrum Edukacyjne im. Świętych Metodego i Cyryla z Białorusi, i Katedra Apologetyki Akademii Teologicznej w Mińsku. W skład Komitetu Organizacyjnego wchodziły uczeni z Białorusi, Rosji i Ukrainy.

Tegoroczna konferencja miała charakter interdyscyplinarny. Wzięło w niej udział ponad 170 naukowców z 12 krajów: Białorusi, Polski, Rosji, Ukrainy, Niemiec, Estonii, Czech, Rumunii, Azerbejdżanu, Armenii, Kazachstanu i Kirgistanu. Uczestników powitali przedstawiciele instytucji organizujących spotkanie, m.in. prorektor Instytutu Teologicznego, ks. Oleg Gołubiew (Олег Голубев); prorektor Mińskiej Akademii Teologicznej ks. Władimir Dołgorołow (Владимир Долгополов); dziekan Wydziału Filozofii i Nauk Społecznych Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego Wadim Gigin (Вадим Францевич Гигин); profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Marcina Lutera w Halle i Wittenberdze Ernst Joachim Waschke.

W pierwszym dniu obradowano w czterech sesjach plenarnych. Uczestnicy wysłuchali wykładów uczonych z Niemiec, Rosji, Ukrainy i Białorusi, m.in.: Stefana Schorch'a (Halle, Niemcy) na temat: *Protestancka hermeneutyka biblijna we współczesnych Kościołach niemieckich* (Protestantische Bibelhermeneutik in den deutschen Kirchen heute); Andrieja Daniłowa z Mińska (Андрей Владиленович Данилов): *Wiara chrześcijańska i kryzys duchowy XX wieku: poszukiwanie odpowiedzi przez teologię prawosławną i protestancką* (Христианская вера и духовный

кризис XX века: поиск ответа православной и протестантской теологией), Eleny Ostrowskiej (Елена Александровна Островская) z Sankt Petersburga: „Lewiatan” w świetle socjologii religii („Левифан” в свете социологии религии). Obrady sesji plenarnych można było śledzić na żywo na YouTube.

Na zakończenie pierwszego dnia obrad zaprezentowano publikacje wydane drukiem. Ksenia Kołkunowa, sekretarz zespołu redakcyjnego czasopisma naukowego „Studia Religioznawcze”, zaprezentowała najnowszy numer periodyku (2017 nr 1) zatytułowanego *Świętość: rozumienie i fenomen*, poświęconego niemieckiemu filozofowi, teologowi protestanckiemu i religioznawcy Rudolfowi Otto w setną rocznicę wydania jego słynnej pracy¹. Następnie białoruski poeta i tłumacz Igor Kulikow (Игорь Николаевич Куликов) przedstawił własne tłumaczenie z sanskrytu na białoruski 1. Mandali „Rygwedy”. Prezentowano również publikacje Prawosławnego Uniwersytetu Humanistycznego im. św. Tichona, i in.

W tym roku, z okazji 500. rocznicy reformacji, obradowała specjalna sekcja pod hasłem *Protestantyzm w historii europejskiej kultury*. Dyskusja przerodziła się w „okrągły stół”, przy którym debatowano nad filozoficznymi metamorfozami teologii prawosławnej i protestanckiej. Moderatorem tej części był ks. dr Siergij Mowsjesjan (Сергий Мовсесян). Brali w niej udział również przedstawiciele luteranów z Białorusi. Dyskutanci omawiali różne aspekty obecności dziedzictwa luteranckiego w dziejach europejskiej kultury: prawnej, filozoficznej i kulturowej. Szczególnie interesujące było omówienie współczesnych losów teologii chrześcijańskiej, problemów w dużym stopniu powiązanych z europejską teologią protestancką.

Oprócz tej sekcji w kolejnych dniach konferencji (drugim i trzecim 21–22 kwietnia) obradowało 10 innych poświęconych: historii religii, kulturowym aspektom religii, socjologii religii, historii religioznawstwa, religijności nietradycyjnej w perspektywie historycznej, psychologii i filozofii religii, a także antropologii i fenomenologii religii. W obrębie sekcji zajmującej się historią religii naukowcy z Mińska, Moskwy, Petersburga, Kijowa, Baku i Erywania poruszyli następujące tematy: *Religie starożytnego świata i antyku. Narodowe tradycje religijne, Interdyscyplinarne problemy historii religii, Chryścijaństwo w średniowieczu i czasach współczesnych, Badania nad islamem, Religie między mitem a historią i Współczesne chrześcijaństwo*. Rozważaniami dotyczącymi wierzeń narodów, które następnie przyjęły chrześcijaństwo lub islam, podzielił się Machabbat Paszajewy (Махаббат Тофик Пашаева) z Baku w wykładzie *Przedmuzułmańskie religie w Azerbejdżanie* i Pargiewa Parsegiana (Паргев Ашотович Барсегян) z Erywania, omawiający osobliwości kultu słońca w starożytnej Armenii. O hinduizmie jako religii narodowej mówiła Anastazja Iwanowa z Moskwy (Анастасия Сергеевна Иванова), o zaratusztrianizmie Anastazja Miksjuk z Mińska, (Анастасия Степановна Миксюк), o taoizmie Paweł Lenkow z Petersburga (Павел Дмитриевич Ленков).

W panelu poświęconym studiom islamu wysłuchano sześciu wykładów, wśród których znalazło się wystąpienie Pawła Kostyliewa z Moskwy (Павел Костылев) o antropologicznych kontekstach Koranu, Alexandra Pronina z Mińska (Александр

¹ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). Wydanie pol. (1868). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Bogdan Kupis (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.

Пронин) o głównych cechach mistycyzmu muzułmańskiego, oraz Anny Książek z Krakowa o historii społeczności tatarskiej w Polsce.

W sekcji poświęconej kulturowym aspektom religii zabrało głos siedemnastu naukowców z Rosji, Ukrainy, Kirgistanu i Białorusi. Obrady toczyły się wokół problemu symbolicznej, wizualnej i medialnej interpretacji religii w jej historycznym i współczesnym ujęciu oraz problematyki reprezentacji religii we współczesnej kulturze popularnej i telewizyjnej. W tej części Aleksandra Toporowa z Moskwy (Александра Константиновна Топорова) omówiła symbolikę drzewa w literaturze i ikonografii chrześcijańskiej, natomiast Olga Mucha z Kijowa (Ольга Ярославовна Муха) i Adam Dobrzynski ze Lwowa, (Адам Добжински) zajęli się rolą zła w serialu *Młody papież*. Prelegencji swoje rozważania sytuowali w nowej płaszczyźnie zainteresowań religioznawczych związanej z telewizją, Internetem i, przede wszystkim, z portalami społecznościowymi. Nowe formy przekazu powodują konieczność poszukiwania odpowiednich sposobów analizy procesów religijnych zachodzących we współczesnym świecie.

Sekcja poświęcona socjologii religii pod przewodnictwem Swietłany Karasiewej (Светлана Геннадьевна Карасева) i Eleny Ostrowskiej (Елена Александровна Островская) obradowała w trzech panelach. W pierwszym znalazły się referaty omawiające różne kierunki badań z zakresu tytułowej subdyscypliny. Zostały w nim zaprezentowane wyniki badań dotyczące Białorusi (Swietłana Karasewa), jak również wystąpienia przedstawicieli z Polski, Doroty Czakon-Tralski z Krakowa i Bogdana Pliszki z Gliwic, którzy omówili zagadnienia związane z konwersjami Polek na islam.

W drugiej części obrad poświęconym badaniom ilościowym dotyczącym prawosławia udział wzięli: Elena Pruckowa (Елена Викторовна Пруцкова) i Elena Melkumjan (Елена Багратовна Мелкумян) – obydwie z Moskwy, Kiril Markin (Кирилл Васильевич Маркин), i Nikołaj Emeljanow (Николай Николаевич Емельянов). W części trzeciej uczestnicy koncentrowali uwagę na kierunkach w socjologii religii w Rosji i Białorusi. W tej części Wiktoria Boreckaja (Виктория Казимировна Борецкая) z Homla przedstawiła postawy studentów wobec codziennych praktyk religijnych, a Ekaterina Belikowa (Екатерина Олеговна Беликова) z Wołgogradu podzieliła się rezultatami biograficznego studium tożsamości religijnej w małżeństwach mieszanych. We wszystkich obradach uczestniczyli naukowcy z Białorusi, Rosji, Ukrainy i Polski.

Sekcja „Historia religioznawstwa”, której przewodniczył Oleg Kisielew (Олег Сергеевич Киселев) z Kijowa, podzielona została na trzy panele: pierwszy dotyczył badania religii w Rosji przedrewolucyjnej, drugi religioznawstwa sowieckiego, trzeci został poświęcony teoriom i nurtom w historii religioznawstwa. W pierwszym panelu znalazły się trzy sprawozdania badawcze: Dionisie Liboni z Rumunii, Natalii Kuzniecowej (Наталья Юрьевна Кузнецова) i Borisa Sażina (Борис Борисович Сажин) i Anny Matoczkiniej (Анна Игоревна Маточкина) z Rosji. Wystąpienia te, chociaż dotyczyły różnych projektów badawczych, łączyło zainteresowanie tym samym okresem w dziejach Rosji, a także to, że w każdym z nich autorzy dążyli do ukazania ideologicznych celów przyświecających Imperium Rosyjskiemu, ruchów religijnych popularnych w drugiej połowie XIX wieku, analizie potencjalnych zagrożeń

wewnątrz i na zewnątrz kraju; a także poszukiwania grup religijnych, które mogłyby stać się modelem do naśladowania dla całego społeczeństwa rosyjskiego.

Kolejne wystąpienia dotyczyły okresu sowieckiego w historii studiów religioznawczych. W tej części wykład o psychologii religii w latach 60.–70. XX wieku zaprezentowała Elena Orioł (Елена Владимировна Орёл) z Rosji. O ukraińskim naukowym ateizmie mówiła Anna Maria Basauri Zjuzina (Анна Мария Басаури Зюзина) z Ukrainy, natomiast wykład *Religioznawstwo i naukowy ateizm w ZSRS* wygłosił Oleg Kiselew (Олег Сергеевич Киселев) z Ukrainy.

Podczas obrad poświęconych teoriom i podejściom w historii religioznawstwa zaprezentowano zróżnicowane referaty. Henryk Hoffmann z Uniwersytetu w Pardubicach wspólnie z Anną Książek z Krakowa przedstawili problemy związane z używaniem nazwy dyscypliny (Science of Religion, History of Religions, Study of Religion itp.) podczas spotkań na kongresach International Association for the History of Religions (IAHR). Ksenia Kolkunowa (Ксения Александровна Колкунова) z Rosji mówiła o dyskursywnym podejściu do badań religioznawczych i zachęcała uczestników konferencji do aktywnego wykorzystania go. Irina Ivanova (Ирина Иванова) z Kirgistanu omówiła rozwój studiów religioznawczych w swoim kraju. Ogółem w tej sekcji religioznawczej czynny udział wzięło dziesięciu uczestników z pięciu krajów (Rosji, Ukrainy, Czech, Polski i Rumunii).

Moderatorem i inspiratorem sekcji „Religijność nietradycyjna w perspektywie historycznej” był Władimir Martinowicz (Владимир Александрович Мартинович) z Mińska. W swoim wystąpieniu mówił o obecności nietradycyjnej religijności w środkach komunikacji masowej. Mare Kõiva z Estonii przybliżyła historię i działalność estońskiego kultu *Lilleoru*, natomiast cechy tożsamości wyznawców słowiańskich neopogan, wizerunki przywódców i ich kulinarne upodobania zaprezentowali przedstawiciele Niżnego Nowogrodu: Roman Sziżeński (Роман Шиженский), Aleksiej Gajdukow (Алексей Гайдуков) i Ekaterina Surowiegina (Екатерина Суровегина).

O historii tzw. sekciarstwa wewnątrz Cerkwi prawosławnej w Republice Białoruskiej w latach 1929–1939 opowiedziała Anna Kalinina (Анна Сергеевна Калинина), zaś Julia Andrejeva (Юлия Олеговна Андреева) z Rosji poświęciła swoje wystąpienie podejściu, krytyce i problemom z zastosowaniem koncepcji New Age w pracach rosyjskich i zachodnich badaczy. Stepan Woropaj (Степан Юрьевич Воропай) z Białorusi w swoim wykładzie przybliżył analizę cech przywódców nowych ruchów religijnych. W sekcji zaprezentowano dziewięć raportów badawczych z czterech krajów: Estonii, Polski, Rosji i Białorusi.

W drugim dniu nadal obradowała sekcja antropologii religii. Przewodniczyła jej religioznawca Ksenia Trofimowa (Ксения Павловна Трофимова) z Moskwy. Cztery referaty naukowców z Rosji i Białorusi poświęcone były badaniom różnych aspektów komunikacji między człowiekiem a postaciami mitologicznymi.

Sekcji „Filozofii religii” przewodniczył Konstantin Antonow (Константин Михайлович Антонов) z Moskwy, a uczestniczyli w jej obradach naukowcy z Mińska, Moskwy, Petersburga, Poznania, Grodna i Włodzimierza. Referaty dotyczyły różnorodnych problemów filozofii religii w wymiarze ogólnym, oraz różnym płaszczyznom filozofii religii konkretnych myślicieli. W wystąpieniach z pierwszej

części zwracano uwagę na historyczne uwarunkowania kształtowania się współczesnej sytuacji religijnej: etyczne aspekty ruchu ekumenicznego (Władimir Szmaliy – Владимир Владимирович Шмалий), rolę sekularyzacji (Elena Timiermanis – Елена Борисовна Тимерманис), jak również teoretyczne konteksty relacji filozofii religii z filozofią religijną (Olga Bokoowa – Ольга Анатольевна Бокова). W drugiej części referat wygłosiła m.in. Olga Wawrzyniak z Polski, omawiając egzystencjalne problemy w myśli religijnej Lwa Tołstoja.

W ostatnim dniu konferencji, 22 kwietnia, obradowały dwie sekcje: „Psychologii religii” i „Fenomenologii religii”. W pierwszej uczestniczyli przedstawiciele Naukowego Centrum Współczesnej Psychologii Religii, a także Rosyjskiej Fundacji Badań Podstawowych. W pierwszej części zaprezentowano badania empiryczne z zakresu psychologii religii, natomiast drugą poświęcono teoretyczno-historycznym problemom tej dyscypliny naukowej. Prace sekcji po raz kolejny potwierdziły, że psychologia religii rozwija się aktywnie jako nauka o charakterze interdyscyplinarnym.

Podczas obrad drugiej sekcji, poświęconej fenomenologii religii, a której przewodniczył Maksim Kodieniew (Максим Алексеевич Коденев) z Mińska, ośmiu prelegentów zaprezentowało swoje referaty, dotyczące m.in. miejsca doświadczenia religijnego w praktykach religijnych (Larisa Astachowa – Лариса Сергеевна Астахова), czy antyhistoryzmu klasycznej fenomenologii religii w kontekście historii studiów religioznawczych (Maksim Kodieniew – Максим Алексеевич Коденев).

Zapowiedzianym materialnym rezultatem V Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Praktycznej „Religia i historia” ma być publikacja, która ukaże się w październiku 2017 roku. Niematerialnym natomiast są plany kolejnego, przewidzianego na 2019 rok, już szóstego, spotkania pod roboczym tytułem „Religia i komunikacja”.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 219–222

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.15

Grzegorz Kubiński

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Sprawozdanie z 13. Konferencji Europejskiego Towarzystwa Socjologicznego, Ateny 29.08.2017–1.09.2017 “(Un)Making Europe: Capitalism, Solidarities, Subjectivities”

Praca naukowa od dawna nie ogranicza się do indywidualnej działalności jednostki. Współczesny świat poprzez ogrom możliwości, jakie daje m.in. technologia, nowoczesne środki komunikowania, umożliwia współpracę naukowców na całym świecie. Jednocześnie ta sama globalna kultura, która oferuje w doskonałe i wszechstronne narzędzia do kontaktu z osobami z całego świata, dostarcza niezliczonej ilości tematów do badań naukowych. Międzynarodowa, czy też lokalna, współpraca dotyczy kwestii społecznych występujących, choć w różnym natężeniu, w zasadzie na całym globie, w odmiennych kulturowo kontekstach, w różnych systemach politycznych i strukturach społecznych. Globalizacja czy też uniformizacja globalnej kultury pozwala spojrzeć na współczesne wydarzenia społeczne, jako na pewien określony wzór, który powielany jest w różnych społeczeństwach. Na jaw wychodzą zatem podobne problemy i kwestie społeczne, niepokojące zachowania lokalnych społeczności, czy poglądy grup na kontrowersyjne tematy. Współczesność ukazuje się jako burzliwa i żywiołowa przestrzeń, w której badacze społeczni starają się odnaleźć wspólne wzorce zachowań, dzięki którym lepiej poznane zostaną przyczyny oraz skutki określonych działań społecznych.

Organizowany od 1992 roku co dwa lata zjazd *European Sociological Association* (ESA) tym razem odbył się w dniach 29 sierpnia – 1 września w Atenach¹. 13. Konferencja Europejskiego Towarzystwa Socjologicznego obradowała pod hasłem *(Un)Making Europe: Capitalism, Solidarities, Subjectivities*, wyraźnie wskazującym poruszaną problematykę, ważną dla badaczy społecznych.

Główne hasła kongresu odzwierciedlały najbardziej palące problemy społeczne, omawiane następnie przez uczestników oraz zaproszonych gości w poszczególnych sesjach. Kapitalizm niewątpliwie jest zagadnieniem szeroko dyskutowanym, zarówno w swoim aspekcie konsumpcyjnym czy moralno-etycznym, jak i czysto ekonomicznym. Grecja była i wciąż pozostaje symbolem jednego z najsilniejszych kryzysów współczesnego kapitalizmu, którego konsekwencje odczuło całe społeczeństwo. Oczywistym jest zatem, że temat ten musiał zostać poddany pod obrady

¹ Strona programu konferencji: <https://www.conftool.pro/esa2017/sessions.php>

prelegentów konferencji. Szeroko omawiano także skutki tego rodzaju kryzysów dla całej Europy i świata. Również kwestia solidarności i współpracy, jako drugi element przewodniej myśli konferencji, był obecny w debacie. Kwestie związane z solidarnością społeczeństw, z ich stabilnością i możliwościami współpracy pomiędzy sobą oraz we własnych strukturach, są dla socjologii współczesnej niezwykle istotne. Problemy związane z separatyzmami, ruchami społecznymi czy nacjonalizmami stanowiły kolejny istotny element dyskusji zebranych naukowców. Pojawiał się tu także problem zaufania, etycznych zasad budowania ładu społecznego i możliwości jego funkcjonowania po Arabskiej Wiośnie, kryzysach finansowych czy zamachach terrorystycznych. I wreszcie, trzecia idea obecna bardzo silnie podczas trwania konferencji, to problemy związane z tworzeniem się podmiotowości. Innymi słowy koniecznym zdaniem organizatorów stał się namysł nad zagadnieniem sposobu w jaki jednostki funkcjonują dzisiaj w społecznej rzeczywistości grupy, wspólnoty etnicznej, rasy, narodu, państwa, kontynentu (Europy).

W swoim założeniu, idea konferencji nie dotyczyła tylko wyrażania podmiotowości poprzez opór i walkę, co wydaje się być tematem najbardziej nośnym. Zwrócono również uwagę na społeczną apatię czy strach wywołany działaniami rządów skrajnych, autorytarnych czy wręcz o fundamentalistycznych inklinacjach. Wszystkie te zagadnienia stały się przedmiotem debat na sesjach plenarnych oraz w grupach roboczych. Jakkolwiek – niestety – należy przyznać rację Frankowi Welzowi, przewodniczącemu ESA, że spotkanie takie „nie zbawi świata”, niewątpliwie pomoże przynajmniej przeanalizować i zdiagnozować jego najistotniejsze, współczesne problemy. Dzięki temu świadomość społecznych mechanizmów, świadomość działań określonych grup ludzkich, stanie się bardziej czytelna, klarowna i przewidywalna. Welz jednocześnie podkreślił konieczność współpracy pomiędzy naukowcami, socjologami nie tylko z Europy, ale i całego świata. Współcześnie, gdy problemy lokalne – jak choćby grecki kryzys – mają tak ogromne znaczenie dla całego globu, spotkania takie jak konferencje ESA wydają się być koniecznością. Wymiana myśli, możliwość współpracy, dzielenia się wynikami badań są niewątpliwie elementami podstawowymi dla współczesnego uprawiania nauki. Konieczność „bycia na bieżąco” nie może ograniczać się tylko do śledzenia nowości wydawniczych. Dzięki swojemu dwurocznemu cyklowi organizacyjnemu, ESA daje badaczom możliwość regularnych spotkań, i omawiania konkretnych, istotnych problemów. Była to jedna z intencji często poruszana nie tylko na sesjach plenarnych, ale także w dyskusjach konkretnych grup roboczych.

Pod względem technicznym konferencja zorganizowana została bez zarzutu. Z pewnością ogromna w tym zasługa przewodniczącego Welza, jednakże to przede wszystkim lokalnym, ateńskim organizatorom należą się wyrazy uznania. Koordynatorem ze strony greckiej był Apostolos Papadopoulos, choć duża odpowiedzialność spoczywała również na Ismini Kriari oraz Marii Nikolaidou. Obie, jako rektorki – odpowiednio – Panteion University of Social and Political Sciences oraz Harokopio University of Athens, były głównymi gospodarzami konferencji. Spotkania odbywające się w salach uniwersyteckich obsługiwało ponad dwustu wolontariuszy, pomagających uczestnikom w najdrobniejszych sprawach. Każdy z prelegentów otrzymywał standardowe „wyposażenie konferencyjne”, identyfikator,

mapki, program, długopisy oraz butelkę na wodę. Ten ostatni, być może nieco zaskakujący gadżet, doskonale sprawdzał się podczas konferencji w kraju, w którym temperatura wynosiła średnio ponad trzydzieści stopni. Dzięki umieszczonym w budynkach dystrybutorom wody, aura nie była aż tak uciążliwa. Na blisko trzy i pół tysiąca uczestników z siedemdziesięciu siedmiu krajów, czekały także stoiska z fachową literaturą, bowiem partnerami i sponsorami konferencji były między innymi wydawnictwa: Sage, Routledge, Polity czy Palgrave Macmillan. Informacje o konferencji zostały równie profesjonalnie rozpropagowane w nowych mediach, organizatorzy zadbali o umieszczenie ich w zasadzie we wszystkich ważniejszych mediach społecznościowych. Dodatkowe dwie istotne lokacje konferencji to hala Megaron Athens Concert Hall, gdzie odbyła się uroczystość otwarcia oraz Stravos Niarchosn Foundation Cultural Center, miejsce zamknięcia obrad oraz bankietu pożegnającego.

W tym roku organizatorzy zmienili nieco koncepcję konferencji, wprowadzając elementy, które wedle założeń Welza mają usprawnić działanie ESA oraz zapewnić jej większą elastyczność w sprawach naukowych. Tradycyjnie już obrady podzielone została na odpowiednie sesje. Niezwykle interesująca była otwierająca sesja plenarna z udziałem organizatorów oraz Davida Harveya (City University of New York) i Evy Illouz (Hebrew University of Jerusalem). Wystąpienie Harveya „When moneys betrays value”, dotyczyło przede wszystkim kwestii związanych z pieniądzem, kapitalizmem oraz konsekwencjami i zagrożeniami tego systemu dla społeczeństw. Z pewnej historycznej perspektywy starał się on wskazywać na współczesne skutki systemu kapitalistycznego na przykładach lokalnych, miejskich społeczności. Był to wykład dotyczący w pewnym zakresie klasycznych problemów socjologii.

Illouz natomiast zaprezentowała interesujące tezy z dziedziny socjologii emocji, wskazując w jaki sposób kapitalizm zawładnął nie tylko klasycznymi problemami społecznymi, ale także dziedziną ludzkiej seksualności. Równie interesujący wykład wygłosiła Wendy Brown (University of California) mówiąca o rosnących w siłę i dochodzących do władzy środowiskach ekstremalnie prawicowych. Temat ten poruszany był podczas konferencji wielokrotnie, w kontekście wydarzeń w europejskich krajach, a także angielskiego *brexitu* czy prezydentury Donalda Trumpa.

Wydaje się jednak, że najważniejsze w całej konferencji były grupy robocze. Określane jako *research network*, były dużymi blokami, podzielonymi na odpowiednie, półtoragodzinne sesje, podczas których prezentowane były zgłoszone referaty. ESA udostępnia trzydzieści siedem tematycznych sieci, w których prezentowane są zaakceptowane referaty. *Research networks* obejmują między innymi: socjologię kultury, socjologię religii, socjologię edukacji, socjologię emocji, socjologię rodziny, socjologię sportu, socjologię migracji, kwestie związane z seksualnością, starością, mediami, zdrowiem i jakością życia, teorią socjologiczną czy problemami metodologicznymi. W tym miejscu bardzo trudno opisać dokładniej tematykę prezentowanych referatów. Niestety, liczba uczestników wymuszała, co oczywiste, sesje równoległe, zatem nie było możliwe, aby w ciągu trzech dni zapoznać się ze wszystkimi interesującymi prezentacjami przy ponad trzystu równoległych sesjach dziennie w grupach roboczych. Czas na sesji był przestrzegany rygorystycznie ze względu na dużą liczbę uczestników.

Kolejnym sposobem partycypacji i współpracy naukowej były *research stream*, czyli płynie tworzące się, często na zasadzie *ad hoc* (poza nielicznymi wyjątkami), grupy specjalistów zainteresowanych określonym tematem. Dołączenie do grupy umożliwiało dalszą, pogłębioną dyskusję. Podobnie działały niezwykle ciekawe *mid-day specials*. O ile grupy robocze typu *research network* miały przeznaczony określony czas na prelekcje, a dodatkowo oferowały *business meetings*, czyli spotkania wszystkich prelegentów określonych grup roboczych w celu dodatkowego przedyskutowania interesujących problemów, na które nie było już czasu podczas sesji (oraz zadzierzgnięcia lub odnowienia znajomości), o tyle *mid-day specials* jako specjalne wydarzenia, były grupami otwartymi. W ich trakcie, z reguły w godzinach południowych, proponowano uczestnikom różnorodne formy intelektualnej aktywności, jak krótkie odczyty i dyskusje, czy niezwykle ciekawe spotkania z cyklu „Author Meets Critics”, z których jedno poświęcone było dyskusji nad pracą Clausa Offe *Europe Entrapped*. Te krótkie, ale intensywne spotkania były bardzo stymulujące i intelektualnie odświeżające. Jednak największą nowością i bardzo ciekawą propozycją były wprowadzone w tym roku *round tables*. Spotkania te, prowadzone bez prezentacji audiowizualnych, były formą klasycznej dyskusji i sporu pomiędzy uczestnikami. Formuła ta jest niezwykle ciekawa, bardzo stymulująca, pozwala na faktyczny udział w dyskusji w zupełnie odmienny sposób niż praca w grupach konferencyjnych. Niestety, ESA wprowadziło tylko trzy „okrągłe stoły” dla zespołów takich jak: socjologia edukacji, socjologia komunikacji i mediów oraz socjologia ruchów społecznych. Jeśli w przyszłości formuła ta się przyjmie, niewątpliwie będzie to jedna z ciekawszych form udziału w konferencji; wydaje się ona dużo bardziej interaktywna i wymagająca niż krótkie dyskusje po wystąpieniach, czy nawet debaty w zamkniętych grupach roboczych.

Niezwykle interesujący był wykład Pascale’a Garniera (University Paris 13) dotyczący „dżungli w Calais” i konsekwencji jej likwidacji dla dzieci uchodźców, który bardzo dobrze opisywał sytuację oraz stawiał pytania o formowanie się tożsamości na skutek swoistego funkcjonowania w liminalnym (granicznym) zawieszeniu. Jeśli chodzi o kwestie kryzysu kapitalizmu i greckich problemów, bardzo dobre wystąpienia Nicosam Mouzelisan (London School of Economics and Political Science) oraz Marii Petmesidou (Democritus University of Thrace) pozwoliły na lepsze zrozumienie tematu.

Na konferencji oczywiście nie zabrakło polskich akcentów. Między innymi, jednym z prowadzących sesję był prof. Janusz Mucha z Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Natomiast Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie reprezentowali: dr Anna Fin, dr Grzegorz Kubiński oraz dr Tomasz Warczok.

Podsumowując 13. Konferencję ESA w Atenach, należy stwierdzić, iż mimo faktu, że blisko cztery tysiące naukowców dyskutujących o problemach świata z pewnością go „nie zbawi”, to jednakże powinni nieustannie próbować. Spotkania takie dają bowiem realną szansę nie tylko na wymianę informacji o projektach, publikacjach, czy artykułach, ale na faktyczne formowanie się idei, które następnie zostaną przekazane poprzez środowiska akademickie młodym ludziom na całym świecie. A to już bardzo wymierny efekt.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 223–230

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.16

Mariola Kulon, Bogdan Pliszka

Politechnika Śląska w Gliwicach

Bektaszyci. Uwagi na kanwie raportu ze zwiadu badawczego. Albania 2016

Streszczenie

Raport jest pokłosiem zorganizowanego w 2016 roku zwiadu badawczego, w którym wzięli udział pracownicy i studenci Katedry Stosowanych Nauk Społecznych Wydziału Organizacji i Zarządzania Politechniki Śląskiej w Gliwicach. Celem była Albania i żyjąca tam grupa heterodoksyjnych wyznawców islamu – bektaszytów. Badacze podjęli próbę określenia szans przeprowadzenia badań socjologicznych wśród społeczności bektaszytów, możliwości zastosowania wybranych metod i technik badawczych oraz gotowości samych respondentów do udziału w takich badaniach.

Słowa kluczowe: islam, dżihad, bektaszyzm, polityka, społeczeństwo, Bałkany

Zwiad badawczy zorganizowany został, by dać odpowiedź na pytanie o możliwość badań socjologicznych wśród bektaszytów, żyjących w Macedonii i Albanii. Wcześniejsze próby wspólnych badań polsko-albańskich zawiodły, a ich uczestnicy nieco zwątpili w ich celowość. Nie było wiadomo czy bektaszyci zechcą podjąć współpracę, w jakim zakresie, w jakim języku możliwa będzie komunikacja. Zwiad miał pomóc w doborze próby badawczej oraz właściwych metod i technik.

W Albanii nawiązano kontakt z centrum bektaszyckim w Tetowie. Rezydujący tam *baba*, bektaszycki duchowny, chętnie zgodził się na współpracę, udzielając jednocześnie wielu informacji na temat skupisk wyznawców, ich przekroju społecznego, podstaw doktryny, a także osób, które mogłyby być źródłami informacji dla socjologów. Duchowny biegle mówił po angielsku, co wydatnie ułatwiło pracę badaczom. Już na tym etapie okazało się, że miejscem docelowym planowanych badań powinna być Albania, gdyż w dzisiejszej Macedonii bektaszyci nie mieszkają w zwartych skupiskach. Dzięki sugestiom tetowskiego *baby* można było przyjąć założenie, że najlepszym czasem do przeprowadzenia badań będzie doroczna pielgrzymka bektaszytów do symbolicznych grobów ich proroków, Imama Husajna¹ i Abbasa ibn Alego², położonych na górze Tomor (Przedpełski 2006).

¹ Husajn ibn Ali ibn Abi Talib – trzeci imam szyicki, wnuk Mahometa. Wraz z rodziną zabity w bitwie pod Karbalą 10 października 680 r.

² Abbas ibn Ali – przyjaciel i sojusznik Imama Husajna. Po opuszczeniu tego ostatniego przez innych sojuszników, Abbas ibn Ali pozostał przy nim do końca. Zginął w bitwie pod Karbalą.

Bektaszyci uważający się za muzułmanów, są traktowani przez resztę wyznawców islamu – poza alawitami – jako heretycy czy nawet jako niewierni (Kościelniak 2006: 121). Doktrynalnie są zresztą bardzo bliscy niektórym odłamom alawitów, od których odróżnia ich przyjmowanie konwertytów do swego wyznania. Warto zatem wspomnieć, że praktyki religijne alawitów wywołują zgorzienie u najbardziej radykalnych muzułmanów. Obchodzą oni bowiem bardzo uroczystie tak Boże Narodzenie, jak i Wielkanoc. A przy tym w żaden sposób nie celebrują ramadanu³, zupełnie obcy jest im również *hadżdż*⁴. Jedynym problemem dla potencjalnych, nowych wyznawców alawizmu jest brak możliwości konwersji – alawitą trzeba się po prostu urodzić. Problem ten liczy sobie wiele setek lat, stąd rozwiązaniem dla osób skłaniających się ku mistycznej wersji islamu okazał się bektaszyzm.

Sami bektaszyci swoje pojawienie się w łonie islamu przypisują wnukowi Mahometa⁵. Ponieważ bektaszyzm powstał w XIII wieku, jako suficki⁶ *tarik*⁷ trudno uznać, by w sensie dosłownym było to prawdą. Za jego założyciela uznawany jest Hadżdż Bektasz Weli. Poza faktem, iż jest on postacią historyczną, nie da się o nim wiele powiedzieć, a fakty i legendy na jego temat zrosły się ze sobą tak ściśle, że nie sposób ich oddzielić. Miejscem narodzin bektaszyzmu jest Anatolia. Szybko zdobył on popularność wśród narodów imperium osmańskiego, zyskując wyznawców wśród Turków, Persów, Turkmenów czy Kurdów. Źródłem popularności był

³ Zob. A. Szostkiewicz, *Syryjscy alawici żyją w strachu. Sekta duchów*. <http://www.polityka.pl/swiat/analizy/1529403,1,syryjscy-alawici-zyja-w-strachu.read> (14.12.2103).

⁴ W tym wypadku powodem może być zarówno sama doktryna alawitów, jak i dbałość o własne życie. Można wyobrazić sobie konsekwencje gniewu i niechęci ortodoksyjnych muzułmanów podczas pielgrzymki do Mekki.

⁵ W islamie bardzo często „wnukami Mahometa” tytułowano władców, polityków czy przywódców wojskowych. Zwrot ten bywał traktowany jako grzecznościowy i miał podkreślać znaczenie osoby, wobec której go stosowano.

⁶ Sufizm jest to zbiorcze określenie dla różnorodnych nurtów mistycznych w islamie. Pochodzenie słowa nie jest do końca jasne, choć niektórzy wywodzą je od arabskiego słowa *suf*, czyli wełna. Pierwotnie bowiem sufi, a więc wyznawcy sufizmu, ubierali się we włosienice z owczej wełny, naśladując w ten sposób wczesnochrześcijańskich mnichów. Arabowie, określali sufich mianem *derwisz* (żebrak, nędzarz) lub *fakir* (biedak). Sufi twierdzą, że każde wyznanie ma swój sufizm, gdyż w każdym znajdziemy mistyków. Praktyki sufich rzeczywiście przypominają nieco praktyki mnichów chrześcijańskich z zakonów kontemplacyjnych. Jak sami piszą: „Zgodnie z naukami sufich, ścieżka doświadczenia Boskiej Obecności zaczyna się w nas samych. Powiedziane jest, iż ten kto realizuje poznanie siebie, ten realizuje również poznanie swego Pana. Bóg jest obecny, ale człowiek nie może widzieć Najwyższego, ponieważ zasłony niewiedzy zakrywają jego wzrok, a rdza pokrywa jego serce. Przeciętny człowiek jest istotą skoncentrowaną na sobie. Dopiero kiedy zaczyna polerować swoje serce i oczyszczać samego siebie, zasłony uniosą się, rdza odpadnie, a oko będzie w stanie dostrzec Boga” i dalej „Okrywanie i wypełnianie Boskiego potencjału ostatecznie wyraża się niezachwianą pewnością i wiarą. Człowiek poddaje się wówczas całkowicie Najwyższemu, tak jak kropla deszczu poddaje się oceanowi. Wszystkie nasze czyny są robione tylko i wyłącznie w imię i przez wzgląd na Boga”. Zob. <http://www.sufi.org.pl/sufism.html> (15.12.2013).

⁷ *Tarikat* dosłownie oznacza „bractwo”. Czasami bywa używany zamiennie ze słowem „tarika” czyli droga, ścieżka. To ostatnie ma jednak nieco szersze znaczenie i bywa używane w znaczeniu nadrzędnym dla *tarikatu*.

jego synkretyzm; czerpał on ze źródeł islamskich, chrześcijańskich, perskich, gnostyckich, ezoterycznych, zaratustrańskich czy jawnie pogańskich. Już z tego powodu ludzie wyznający formalnie islam, ale wywodzący się z różnych tradycji religijnych, łatwo znajdowali w bektaszyzmie wątki, które pozwalały im zachować więź z religiami przodków, a co za tym idzie tożsamość etniczną.

Synkretyzm wydaje się również kluczem do zrozumienia sukcesu omawianej religii w Albanii. Kraj ten, w średniowieczu będący ziemią graniczną pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem, nigdy do końca nie opowiedział się po jednej ze stron konfliktu. Problem był tym bardziej skomplikowany, że tuż za południową granicą leżała Grecja, źródło najważniejszych doktryn prawosławia, zaś za morzem Italia, będąca siedzibą papieżstwa i źródłem dogmatów dla całego katolickiego świata. Skanderbeg (Jerzy Kastriot), faktyczny twórca narodu albańskiego, był katolikiem, sułtańskim generałem, powstańcem, sojusznikiem papieża. Jako pierwszy zjednoczył Albańczyków i do końca życia skutecznie walczył przeciwko Turkom, nie przegrywając przy tym żadnej bitwy. Albania, już po śmierci Skanderbega, uległa jednak imperium osmańskiemu. Mimo że trudno porównać sytuację chrześcijan w dzisiejszych krajach muzułmańskich do tej w państwie sułtańskim, nie da się ukryć, że chrześcijanie byli w nim traktowani jako gorsi poddani. Nakładano na nich podatki, pozbawiano najlepszych ziem, a równocześnie zachęcano do przyjmowania islamu. Nic więc dziwnego, że część Albańczyków wybrała ucieczkę w niedostępne góry, gdzie co jakiś czas wznicała regularne powstania, na co dzień zajmując się ni to partyzantką, ni to zbójnictwem. Inni przyjmowali islam. I wśród nich właśnie pojawiło się miejsce dla bektaszyzmu. Bowiem to synkretyczne wyznanie jako jedyne w łonie islamu, oprócz alawizmu, dawało na tym terenie możliwość nie tylko zachowania, ale i kontynuacji własnych tradycji, wyniesionych z chrześcijańskich domów. Stąd prawdopodobnie wzięła się jego popularność w Albanii.

W XIX wieku również administracja osmańska zauważyła sporą popularność bektaszyzmu w albańskiej prowincji imperium, między innymi z powodu bardzo szybko rosnącego importu chrześcijańskich dewocjonaliów z państw ościennych. Bektaszyci pozostawili w swojej doktrynie nie tylko wiele z wierzeń chrześcijańskich, ale też sporą część chrześcijańskiej symboliki. O ile dla sunnity – a było to wyznanie dominujące w Turcji osmańskiej – przedstawienie wizerunku człowieka (i zwierzęcia) jest bluźnierstwem wobec Allaha, o tyle bektaszyci powszechnie modlili się przed chrześcijańskimi obrazami. Ze względów praktycznych, częściej były to prawosławne ikony niż katolickie obrazy⁸.

„Zastrzyk krwi” dla albańskich bektaszytów pojawił się w latach 20. XX wieku, kiedy to twórca świeckiej Republiki Tureckiej, gen. Mustafa Kemal Pasza Atatürk zakazał wyznawania bektaszyzmu w Turcji. Część tureckich wiernych postanowiła ukrywać swoje wyznanie, część zaś emigrowała, dołączając do Albańczyków.

⁸ Ikony importowano najczęściej z Bułgarii, ale również z Serbii czy Grecji. W XIX wieku sułtański gubernator wydał zakaz importu ikon, egzekwowany z całą surowością na posterunkach granicznych. Sam import niemal na tym nie ucierpiał, gdyż wysokie, słabo zaludnione góry, pokrywające większą część terytorium Albanii, są niemal wymarzoną „ekosystemem” dla przemysłowców.

Dramatycznej zmianie sytuacja uległa pod rządami Envera Hodży⁹ (1944–1985); największym sprawdzianem dla bektaszytów były rządy Albańskiej Partii Pracy. Co prawda ideologia komunistyczna gdziekolwiek się pojawiła wykazywała wrogość wobec religii, ale w Albanii była ona wyjątkowo brutalna. Prześladowania objęły wszystkich wierzących. W 1967 roku Hodża ogłosił Albanie „pierwszym ateistycznym państwem na świecie”. Pociągnęło to za sobą brutalne prześladowania wszystkich wierzących i wieloletnie kary więzienia czy obozu pracy dla duchownych¹⁰. Prześladowania trwały praktycznie do samego końca Albańskiej Republiki Ludowej¹¹. Sytuacja zmieniła się po upadku dyktatury marksistowskiej. Religia na powrót dostała szansę rozwoju w społeczeństwie albańskim, z czego skorzystali i bektaszyci. Dla silnie zsekularyzowanego w latach przymusowej ateizacji społeczeństwa albańskiego, bektaszycy byli ciekawszą propozycją od islamu w wersji sunnickiej. Nie narzuca on bowiem swoim wyznawcom takich zakazów jak sunnizm.

Podobnie jak alawici, bektaszyci nie uznają ramadanu czy *hadżdżu*. Zupełnie otwarcie, również na imprezach religijnych, piją alkohol. Co więcej, dość powszechnie spożywają wieprzowinę, co dla sunnity, a nawet szyity jest niemal świętokradztwem. Tuż po narodzinach czynią na głowach swoich noworodków znak krzyża przy użyciu wody. Dzieje się tak zarówno w przypadku chłopców, jak i dziewczynek. Same dziewczynki są wychowywane na równych prawach z chłopcami. Gdy dorosną, ubierają się w „zachodnim” stylu, nie tylko nie nosząc *hidżabu* czy *nikabu*, ale odsłaniając ramiona i nogi. Bektaszycy, bez jakichkolwiek przykrych konsekwencji natury religijnej, może wyjść za mąż za innowiercę, również niemuzułmanina. Przypadki takie zdarzają się dość często.

W sferze praktyk religijnych, bektaszycy zdecydowanie bliższy jest chrześcijaństwu niż islamowi. Jak już zostało wspomniane, bektaszyci modlą się przed obrazami świętych, w tym również przed obrazem... Mahometa! Czyn, za który w Arabii Saudyjskiej czy Północnym Sudanie grozi kara śmierci, jest tu powszechną praktyką modlitewną. Duchowni bektaszycy zwani *baba*, zachowują celibat, co wyraźnie wskazuje na wpływy katolickie. Co więcej, są oni spowiednikami swoich „parafian”,

⁹ Hodża był synem duchownego mużułmańskiego. Studiował we Francji. Tam też był dziennikarzem gazety francuskich komunistów *l'Humanite*. Po wojnie został przywódcą Albanii. Doprowadził kraj do zupełnej izolacji; w pierw w Europie, a potem na świecie. W konflikcie w łonie obozu komunistycznego, pomiędzy Tito a Stalinem, poparł Stalina. Po rewelacjach Chruszczowa na XX zjeździe KPZS zerwał z Moskwą stając po stronie maoistowskich Chin. Korzystając z ich poparcia przejął nawet sowieckie okręty wojenne stacjonujące we Włoszech. Po śmierci Mao i początku reform Denga zerwał również z Chinami. Praktycznie jedynym jego sojusznikiem była od tej pory Korea Północna. Zmarł w 1985 roku. Dyktatura utrzymała się przez kolejnych pięć lat.

¹⁰ Za posiadanie krzyżyka, Pisma Św., Koranu czy dewocjonalistów groziła w Albanii kara śmierci.

¹¹ Co ciekawe, lepiej przez ten trudny czas przeszli chrześcijanie i bektaszyci, gorzej zaś sunnici. Prawdopodobnie wynika to z faktu, iż zarówno chrześcijanie, jak i bektaszyci mieli już za sobą epizod prześladowań ze strony rządów osmańskich.

gdyż bektaszyci zachowali i tę praktykę Kościołów chrześcijańskich. W bektaszycji istnieje również życie zakonne i to zarówno męskie, jak żeńskie¹².

Zarówno w wieku XIX, jak i XX bazę społeczną wyznawców stanowiły w zdecydowanej większości warstwy oświecone – zawodowi wojskowi, nauczyciele, intelektualiści. Nie brakowało oczywiście i przedstawicieli niższych warstw społecznych, jednak to nie one nadawały ton sporom doktrynalnym w łonie wyznania. Dziś są to ludzie wywodzący się niemal ze wszystkich grup społecznych Albanii. Podobnie jak inni, bektaszyci również stanowią część bardzo licznej albańskiej emigracji.

Mimo że bektaszyci nie pielgrzymują do Mekki, nie oznacza to, że nie mają własnych miejsc szczególnie otaczanych kultem. W Albanii najważniejszym celem bektaszyckich pielgrzymek jest wspomniana góra Tomor w południowej części kraju, gdzie można ich spotkać w dużej grupie. W trakcie corocznych pielgrzymek modlą się w tym miejscu o pomyślność i dary Boże dla siebie i swoich rodzin. W przeciwieństwie jednak do pielgrzymek szyickich, wyznawcy bektaszyzmu palą świece przy ścianie upamiętniającej obu „założycieli” ich religii. Sama pielgrzymka jest również okazją do zabawy i biesiady. Corocznie odbywają się tu koncerty albańskich zespołów ludowych i tańce. O wciąż islamskim charakterze imprezy świadczą natomiast składane w ofierze owce, masowo następnie pieczone nad licznymi ogniskami i spożywane, tak w gronie rodziny, jak i przypadkowych uczestników pielgrzymki¹³. Niemal normą jest przy tym przepijanie posiłku przez dorosłych, alkoholem domowej produkcji, raki¹⁴.

Podczas takiej właśnie pielgrzymki socjologowie podjęli próbę ustalenia metody badawczej, która umożliwiłaby osiągnięcie oczekiwanych rezultatów. Już na wstępie okazało się, że jedynymi możliwymi byłyby badania jakościowe. Trudno wyobrazić sobie, by bez współpracy socjologów albańskich udało się przygotować kwestionariusz ankiety. Niemożliwe byłoby również przeprowadzenie ankiet przez osoby nieznające języka albańskiego. Bez wątplenia jedyny możliwy dobór próby badawczej to dobór celowy. Szanse zwiększał fakt, że spora część duchownych bektaszyckich to osoby bardzo dobrze wykształcone, porozumiewające się w języku angielskim. Spora ich część emigrowała do pracy w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i we Włoszech. Pomocne mogły się również okazać metody zaczerpnięte

¹² Bektaszyci bywają czasem nazywani wręcz „kryptochrześcijanami”. Jednak taka definicja w ich przypadku jest dyskusyjna. Bez wątplenia w osmańskiej Turcji, bardzo długo istniały wspólnoty potajemnie praktykujące chrześcijaństwo. Przypominały one jednak bardziej Kościoł katakumbowy z pierwszych wieków czy z państw, gdzie chrześcijanie są prześladowani. W przypadku bektaszytów mamy jednak do czynienia z wyznaniem, które niejako tkwi „pomiędzy” chrześcijaństwem a islamem. Sami wyznawcy przy tym nigdy (pomijając czas brutalnej ateizacji) nie kryli się ze swoimi praktykami religijnymi.

¹³ W sierpniu 2013 roku, autor tekstu był gościem bektaszytów świętujących na górze Tomor. Wszelkie informacje na temat tego wydarzenia zostały zebrane za pomocą dwóch narzędzi badawczych, którymi posługuje się socjologia – obserwacji uczestniczącej i wywiadu swobodnego.

¹⁴ Raki – wysokoprocentowy (50–60%) alkohol otrzymany w procesie destylacji moszczu owocowego, głównie winogronowego. Znany w Albanii i Turcji. W innych państwach znany jako rakija, czacza, grappa itp.

z socjologii wizualnej, które przy odpowiednim przygotowaniu badaczy stanowią istotny czynnik w badaniach terenowych.

W charakterze podsumowania warto nakreślić kilka zdań socjologiczno-politologicznej charakterystyki obecnej sytuacji bektyszyzmu na arenie światowej.

Podobnie do przywołanych wcześniej alawitów, również dla bektaszytów¹⁵ *dżihad* jest pojęciem całkowicie obcym. Mistyczny islam, który wyznają obie grupy, z pewnością bliższy jest kontemplacyjnemu chrześcijaństwu; średniowiecznym opactwom tak powszechnym w ówczesnej Europie. Bez wątpienia los bektaszytów jest przy tym nieporównanie lepszy niż los alawitów. Ci ostatni, w warunkach przewlekłej wojny „domowej”¹⁶ w Syrii, narażeni są na wyjątkowe okrucieństwa ze strony „powstańców” z tzw. Wolnej Armii Syryjskiej. Jako współwyznawcy prezydenta Assada, na równi z nim i chrześcijanami traktowani są jako wrogowie islamu i przeszkoda dla *dżihadu*¹⁷. W przypadku wygranej tzw. Wolnej Armii Syryjskiej ich los może okazać się tragiczny, co zresztą już daje się zauważyć na tych terenach, które znalazły się pod kontrolą „powstańców”.

Bektaszyci dla odmiany, nie są narażeni na żadne prześladowania. A już na pewno nie w państwie, które dziś jest ich światowym centrum, czyli w Albanii. Państwo albańskie wyraźnie w polityce wewnętrznej postawiło na – dość łagodny zresztą – nacjonalizm. W praktyce nie widać tu waśni na tle religijnym, a ogromnym szacunkiem cieszą się katolicy: Skanderbeg czy Matka Teresa z Kalkuty. Co więcej, albańskie społeczeństwo jest wyraźnie podatne na taki model polityki wewnętrznej i nie widać tam żadnych oznak poparcia dla *dżihadyzmu*. Nie sprzyja temu zresztą struktura demograficzna Albanii. Nie dość, że populacja państwa została silnie

¹⁵ Prócz alawitów, alewitów i bektaszytów w islamie istnieją również inne *tarikaty* mistyczne. I to zarówno w łonie szyizmu, jak i sunnizmu. Niektóre z nich sytuują się gdzieś „pośrodku”. Najliczniejsze z nich to: czisztijja, nakszbandijja, mawlawijja, szazilijja.

¹⁶ Mimo że zachodnie media głównego nurtu z uporem mówią, o wojnie domowej, trudno konflikt syryjski traktować w ten sposób. Po stronie tzw. Wolnej Armii Syryjskiej (WAS) walczą wszak *dżihadysty* z całego świata muzułmańskiego, od północnej Afryki po Indonezję. Co więcej, WAS ma nie tylko „internacjonalistyczne”, ale i fanatyczne oblicze. Niemal wszyscy jej „żołnierze” trafili tam z pomocą Al-Kaidy czy Braci Muzułmanów. Wielu z nich to obywatele państw europejskich! Zob. <http://polskiepiekielko.pl/2013/11/syryjskich-chrzescijan-morduja-glownie-ekstremisci-z-unii-europejskiej.html> (20.12.2013). Natomiast wbrew informacjom medialnym WAS nie ma nic wspólnego z, nawet bardzo szeroko pojmowaną, demokracją. Chrześcijanin czy alawita, który wpadnie w ręce WAS nie może liczyć na żadne odruchy litości. Zob. <http://www.geopolityka.org/syria-2012/1657-wolna-armia-syryjska-rewolucjonisci-czy-najemnicy-contras> (20.12.2013).

¹⁷ Assad, podobnie jak jego ojciec, faktycznie jest zwolennikiem ustroju świeckiego i republikańskiego. Religia ma w nim swoje miejsce, bo trudno wyobrazić sobie, by inaczej było w państwie, gdzie większość stanowią muzułmanie. Państwo jest przy tym protektorem i opiekunem (inaczej niż w Turcji) wszystkich religii niemających ambicji politycznych. Problem w tym, że dla *dżihadystów*, *wahhabitów* czy różnej proveniencji „*mudżahedinów*”, państwo, gdzie nie obowiązuje *szariat* jest zaprzeczeniem państwa islamskiego. Paradoksalnie model syryjski jest bardzo zbliżony do modelu zachodniego, przy czym bardziej amerykańskiego (przyjazny rozdział państwa i religii), niż europejskiego (wrogi rozdział państwa i religii).

zmniejszona przez ogromną emigrację, to proporcje wyznawanych religii zmieniają się wyraźnie na korzyść chrześcijaństwa¹⁸.

To wszystko nie oznacza, oczywiście, że hasło *dżihadu* wyczerpało swój potencjał mobilizacyjny, że mamy do czynienia z odwrotem fundamentalizmu muzułmańskiego. Opisanie w tekście grupy wyznaniowe są marginesem w świecie islamu. Większym – jak syryjscy alawici, bądź mniejszym – jak właśnie bektaszyci. Trudno wyobrazić sobie, że miliony wyznawców islamu podążą tym szlakiem¹⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że w obu tych przypadkach, jak i w paru innych, możemy zobaczyć islam, który kojarzy się inaczej, niż wdowy opasane pasami *szahidów* czy brodaci bojownicy, grający „w piłkę” obciętymi ludzkimi głowami. Wbrew naiwnym rojeonom, o „końcu historii”, ta ma się jednak zupełnie dobrze, pokazując przy tym, jak naiwnym i pozbawionym wyobraźni, potrafi być „zachodni intelektualista”²⁰.

Bibliografia

Pozycje książkowe

- Barber B. (1997). *Dżihad kontra McŚwiat*. Hanna Jankowska (tłum.). Warszawa: Wyd. Muza.
- Danecki J. (2002). *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Wyd. Dialog.
- Fukuyama F. (1996). *Koniec historii*. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski (tłum.). Poznań: Zysk i Spółka.
- Hourani A. (2002). *Historia Arabów*. Janusz Danecki (tłum.). Gdańsk: Marabut.
- Kościelniak K. (2013). *Dżihad – święta wojna w islamie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Libszowska-Żółtkowska M. (2001). *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce*. Warszawa: Verbinum.

Artykuły

- Maciejowski P. (2008). *Religia albańskości*. „Znak”, nr 636.
- Sadowski M. (2013). *Dżihad-święta wojna w islamie. Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego*, nr 8.
- Szostkiewicz A. (2012). Syryjscy alawici żyją w strachu. Sekta duchów. *Polityka*, 7 sierpnia.

¹⁸ Szacuje się, że po zmianach ustrojowych w 1990 roku muzułmanie stanowili ~65% populacji, przy ~15-17% chrześcijan/ O ile liczba chrześcijan nie uległa zmianie, to liczba muzułmanów spadła do roku 2011, do ~57%. Zob. http://www.instat.gov.al/media/177358/njoftim_per_media-_fjala_e_drejtorit_te_instat_ines_nurja_per_rezultatet_finale_te_census_2011.pdf (21.12.2013).

¹⁹ Faktem jednak jest, że po etnicznym „wyczyszczeniu” Kosowa, niemal lawinowo wzrosły tam konwersje z islamu na chrześcijaństwo. Oczywiście celem konwersji jest katolicyzm, kojarzony z Zachodem, ale też ze Skanderbegiem i najlepszymi czasami albańskiej historii. Nie zmienia to faktu, że prawosławni Serbowie wciąż postrzegani są tam jako wrogowie i są prześladowani przy każdej okazji. Zob. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2008/may/21/kosovanandcatholic> (21.12.2013).

²⁰ Fukuyama (1996).

Netografia

- Di Lellio A. *Kosovan – and Catholic*. Pobrano z: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2008/may/21/kosovanandcatholic> (10.09.2017).
- Kolaniec D. *Czerwony proporzec czarnego orła*. Pobrano z: <http://histmag.org/Czerwony-proporzec-czarnego-orla-273> (10.09.2017).
- BEKTĀŖ, HĀJĪ. Pobrano z: <http://www.iranicaonline.org/articles/bektas-haji-d> (10.09.2017).
- Kościelniak K. *Dżihad – święta wojna w islamie*. Pobrano z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/dzihad_swwojna_00.html (10.09.2017).
- Mazurczak G. *Poznać znaczy zrozumieć. Alawickie obrzeża islamu*. <http://www.psz.pl/tekst-23263/Grzegorz-Mazurczak-Poznaa-znaczy-zrozumiea-Alawickie-obrzeza-islam> (10.09.2017).
- Meysan, T. *Wolna Armia Syryjska; rewolucjoniści czy najemnicy „contras”?* Pobrano z: <http://www.voltairenet.org/article175383.html> (11.09.2017).
- Nalborczyk A. *Nie bój się islamu*. Pobrano z: <http://www.wiez.com.pl/islam/index.php?id=10> (10.09.2017).
- Przedpełski B. *Religie i wyznania w Albanii*. Pobrano z: <http://www.albania.republika.pl/Religie%20w%20Albanii.pdf> (11.09.2017).
- Szostkiewicz A. *Syryjscy alawici żyją w strachu*. Pobrano z <http://www.polityka.pl/swiat/analizy/1529403,1,syryjscy-alawici-zyja-w-strachu.read> (10.09.2017).
- Szylkiewicz K. *Seksualny dżihad w akcji*. Pobrano z: <http://parezja.pl/seksualny-dzihad-w-akcji/> (10.09.2017).
- Tunezyjki prowadzą w Syrii „seksualną świętą wojnę”*. Pobrano z: <http://www.wprost.pl/ar/417633/Seksualny-dzihad-w-Syrii/> (10.09.2017).
- Alawites in the Muslim World*. Pobrano z: <http://www.freerepublic.com/focus/f-religion/2752225/posts> (10.09.2017).
- <http://www.sufi.org.pl/sufism.html> (10.09.2017).

Abstract

The report is a result of the reconnaissance survey undertaken in 2016 by the employees and students of the Department of Applied Social Sciences at the Silesian University of Technology in Gliwice. The purpose of the reconnaissance was to determine the chances of conducting sociological research among the local heterodox Muslims – Bektashi community living in the Albanian Republic. The authors made an attempt to define the research methods and techniques which could be used and respondent readiness to participate in the research.

Key words: Islam, Jihad, Bektashism, politics, society, the Balkans

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 231–235

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.17

RECENZJE/REVIEWS

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

John Witte, *Reformacja praw. Prawo, religia, i prawa człowieka w kalwinizmie u progu nowoczesności*. Tłum. M. Dybowski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017

Reformacja praw, pierwsza wydana po polsku książka zasłużonego amerykańskiego historyka prawa Johna Witte'a, to przede wszystkim niezwykle wnikliwa, drobiazgowo analiza funkcji i roli, jaką w pismach najważniejszych kalwińskich autorów pełnią pojęcia prawa (naturalnego, stanowionego), jednostkowych, podmiotowych uprawnień (łac. *iura*, ang. *rights*), a także powiązane z tymi pojęciami bezpośrednio idee wolności (przede wszystkim sumienia i wyznania), jednostkowej autonomii i odpowiedzialności, czy wreszcie, konstytucyjnego ładu opartego na owej wolności i jednostkowych uprawnieniach. Autora interesuje, jednym słowem, wkład religijnej tradycji XVI- i XVII-wiecznego kalwinizmu w uformowanie się podstawowego dla współczesnych demokracji politycznego języka, jakim jest język praw człowieka. Tym samym Witte mierzy się poniekąd, choć w ograniczonym, wyrwykowym zakresie, z wielkim zagadnieniem wpływu protestantyzmu na kształt nowoczesnego świata – zagadnieniem o tyle istotnym z punktu widzenia socjologii, że wczesna próba sformułowania i zarazem rozwiązania go, czyli *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* Maxa Webera, stała się jednym z kamieni milowych rozwoju całej dyscypliny.

Zagadnienie kalwinizm a prawa człowieka jest bodaj jeszcze bardziej skomplikowane – i delikatne – od kwestii postawionej przez Webera. Natłok, często sprzecznych, a przy tym mocno obciążonych moralizatorstwem interpretacji w literaturze przedmiotu jest ogromny – z czego Witte świetnie zdaje sprawę, wybiera więc metodę uważnego czytania tekstów uznanych za najbardziej reprezentatywne dla danego autora i usiłuje konsekwentnie „płynąć śródkowym kursem”, nie zgadzając się z tymi, którzy we wczesnonowożytnej myśli kalwińskiej dostrzegają przede wszystkim tendencje teokratyczne, sprzeczne z wszelkimi nowoczesnymi wyobrażeniami o wolności, i – z drugiej strony – dystansując się od tych (współcześnie znacznie mniej licznych) obrońców wczesnego kalwinizmu, dla których z kolei stanowi on podstawowe źródło nowoczesnej myśli politycznej. W myśli kalwińskiej – zauważa na początku, chcąc uprzedzić ewentualną krytykę – nietrudno odnaleźć „skłonności totalitarne”:

Bez trudu sporządzić można długą listę ofiar kalwinistów – pomawianych, cenzurowanych, więzionych, a nawet mordowanych z powodu swych przekonań religijnych. [...] Bez trudu odnaleźć też można po obu stronach Atlantyku nowożytne traktaty i kazania kalwińskie, zawierające szczerą pochwałę wszelkich form monarchii, niewolnictwa, szowinizmu, rasizmu, fanatyzmu, elitaryzmu, prześladowań i innych postaci cierpienia i niesprawiedliwości (s. 22).

Nie zmienia to jednak faktu, dodaje natychmiast, że tradycja kalwińska w swym społeczno-politycznym aspekcie ma też „jaśniejszą stronę”, którą stanowi „kształtowanie się w ramach kalwinizmu teologicznej i prawniczej refleksji na temat praw człowieka, a także stopniowe włączanie ich w trwałe struktury instytucjonalne i konstytucyjne nowożytnej Europy i Ameryki” (22–23). Rozsądzanie, która z tych stron przeważa albo wręcz dominuje, nie ma zatem większego sensu, a zdecydowane opinie w tej kwestii – wskazuje nieco dalej Witte – są zwykle wynikiem „tendencyjnej interpretacji”, łączącej w sztuczną całość „rozproszone myśli” (s. 64–65).

Dotyczy to zwłaszcza ojca założyciela tradycji, Jana Kalwina, od którego rozpoczyna się właściwa narracja *Reformacji praw*. Przy lekturze jego pism trzeba zachować szczególną ostrożność, nie brakuje w nich bowiem „kwiecistej retoryki, a w chwilach uniesienia lub gdy poruszał szczególnie istotne tematy, [Kalwin] z ła-twością przyjmował wzniosły i bogaty w hiperbole styl charakterystyczny dla szesnastowiecznej literatury humanistycznej”. Stąd

zwolennicy Kalwina mogą odnaleźć w jego pismach wiele mocnych tez na temat rozdziału Kościoła i państwa, wolności sumienia, swobody praktyk religijnych i tolerancji religijnej, dowodzących, że Kalwin jest ojcem nowożytnej idei wolności religijnej i demokracji. Krytycy Kalwina mogą zgromadzić równie obszerny zbiór cytatów, ukazujących fanatyzm religijny, szowinizm, uprzedzenia, represyjność i nadgorliwość ich autora – surowego i nieugiętego teokraty (s. 66).

Zachowując swój postulat unikania zdecydowanych a w konsekwencji jednostronnych interpretacji Witte nie tylko stara się „rozbroić” retoryczną warstwę analizowanych przez siebie pism Kalwina, ale rozdziela też jego twórczość na fazy, podporządkowane dwóm odrębnym *leitmotivom*. W fazie pierwszej, obejmującej lata 30. i 40. XVI wieku, Kalwin koncentruje się na kwestiach swobody wyznania i duchowej wolności chrześcijanina, którą oddziela od wolności politycznej bądź obywatelskiej w państwie. W tej koncepcji „dwóch królestw”, powszechnie uznawanej już wcześniej, ale obdarzonej przez Kalwina radykalną interpretacją, najlepiej wedle Witte’a widać „wolnościowy”, wręcz „liberalny” potencjał tego odłamu reformacji. Wolność polityczna ma funkcję „równoważenia”, a więc w praktyce ograniczania, zasięgu prawa państwowego, podobnie jak wolność duchowa „równoważy” boskie prawo moralne, pozwalając prawdziwie wierzącemu chrześcijaninowi „przestrzegać przykazań bożych zgodnie z własnym sumieniem” (s. 73). Wolność polityczna stanowi przy tym swoistą funkcję zachowań władzy: istnieje tylko o tyle, o ile władza przestrzega praw, zarówno tych ustanowionych przez siebie, jak i wyższych praw moralnych. Może też zyskiwać wsparcie ze strony wolności duchowej: o ile Kalwin, przywołując stosowne fragmenty biblijne i postępując zgodnie z tradycją średniowiecznego chrześcijańskiego legalizmu, nie zgadza się na bunt przeciw

władzy, nawet tyrańskiej, w imię świeckiej wolności, o tyle jakiegokolwiek naruszenie duchowej wolności chrześcijańskiej (w rodzaju narzucania przez władzę wierzeń albo ich tępienia) może skutkować słusznym buntem – jego niepodniesienie byłoby bowiem przewinieniem wobec najwyższego władcy i prawodawcy, czyli Boga. Ciekawym „demokratycznym” elementem tej pierwszej fazy rozwoju poglądów Kalwina jest też koncepcja niższych urzędników, pochodzących z wyboru, jako właściwych „obrońców” obywateli w ich relacjach z władzą. Podobną funkcję powinni też spełniać przywódcy Kościoła. Łącząc ze sobą wszystkie te motywy Kalwin stworzył teorię, która „wyznaczała równowagę między swobodą a ładem oraz wolnością a prawem, zarówno w Kościele jak i w państwie”, dokonał też „przekonywającej i erudycyjnej obrony wolności religijnej i innych powiązanych z nią wolności, inspirowanej wiele pokoleń protestantów w kolejnych stuleciach”.

Większość tych motywów schodzi jednak na drugi plan w kolejnej fazie twórczości Kalwina (od lat 40. XVI wieku aż do śmierci w roku 1564), gdy – jak ujmuje to oględnie Witte „na skutek konfrontacji z realiami genewskiego życia kościelnego i politycznego” – dominować zaczyna w niej temat relacji między Kościołem a państwem jako dwoma podmiotami wspólnie budującymi jednolite *Corpus Christianum*, polityczną i społeczną wspólnotę prawdziwych chrześcijan, w której tak naprawdę zatarciu ulegają granice „między życiem duchowym a politycznym” i gdzie boże prawo moralne obowiązuje bezwzględnie we wszystkich sferach (s. 81). W tym okresie Kalwin tworzy niezmiernie nowatorską koncepcję ustroju kościelnego, z drugiej strony jednak to wtedy też poznajemy go jako „nieugiętego teokratę”, skazującego Miguela Serveta na śmierć w imię poglądu, że wszelka herezja jest niczym obce ciało, naruszające spójność chrześcijańskiej wspólnoty.

Zarówno jedna jak i druga grupa poglądów Kalwina została przejęta i była rozwijana przez jego rozmaitych spadkobierców, będących kolejnymi bohaterami narracji Witte’a, takich jak Theodor de Bèze czy Johannes Althusius, tworzący na bazie Kalwinowych motywów wolności chrześcijańskiej własne koncepcje słusznego sprzeciwu wobec tyranii, albo wizje chrześcijańskiej umowy społecznej, w której stronami są władza, lud i Bóg. Szczególne znaczenie ma w tym lineażu postać Johna Milтона, który idąc za wołaniem Kalwina o *Ecclesia semper reformanda* stawiał postulat „drugiej reformacji”, namiętnie protestując przeciw nadużyciom anglikańskiego establishmentu oraz postulując przemodelowanie prawa małżeńskiego i rozwodowego w znacznie wyprzedzającym swój czas duchu liberalnym i równościowym. Równie charakterystyczne i w swoich konsekwencjach „demokratyzujące” były idee chrześcijańskiego kontraktualizmu w wydaniu amerykańskich purytanów, które stały się jednym z podstawowych źródeł inspiracji dla twórców późniejszego amerykańskiego porządku konstytucyjnego i federalnego.

Narracja Witte’a, obszerna, erudycyjna i podporządkowana wyłuszczonej na początku zasadzie historycznego obiektywizmu czy interpretacyjnego „złotego środka”, zawiera mimo to pewne bardziej stanowcze, skłaniające do dyskusji tezy. Pierwsza z nich i zarazem najbardziej podstawowa dotyczy rzecz jasna samego kalwinizmu jako czynnika historycznego, któremu „wiele zawdzięczają”, jak ujmuje to Witte we

wstępie, „podstawy zachodniego rozumienia praw obywatelskich i politycznych, pluralizmu społecznego i religijnego czy federalizmu i umowy społecznej” (s. 17).

Autor zdaje sobie sprawę, że taki pogląd jest kontrowersyjny, idąc pod prąd przyjętych wyobrażeń, które zwykle wiążą tradycję praw człowieka i praw obywatelskich przede wszystkim z Oświeceniem albo preoświeceniowymi myślicielami w rodzaju Hobbesa. Rychło też go nuansuje, wskazując, że reformacja i (niereligijne) oświecenie oddziałują w tym kontekście równolegle, a poza wszystkim oba nurty korzystają z rozmaitych wcześniejszych tradycji – prawa naturalnego (w wersji pogańskiej jak i chrześcijańskiej), prawa kanonicznego, średniowiecznych praw i swobód itd. Tak naprawdę „wydaje się, że główni myśliciele reformacji i oświecenia odziedziczyli znacznie więcej praw i swobód, aniżeli sami wynaleźli” (s. 48). Nie sposób zatem, sugeruje Witte, pisać nowożytnej historii zachodnich praw człowieka – historia ta musi być globalna i obejmować cały okres od rzymskich kodyfikacji poprzez średniowiecze aż po reformację i oświecenie; tylko w ten sposób możemy zrozumieć wagę poszczególnych historycznych czynników.

Wkład reformacji, w tym kalwinizmu, w ten globalny obraz to przede wszystkim wielka idea wolności religijnej, która, choć pierwotnie formułowana w języku obowiązków skończonej istoty wobec nieskończonego bóstwa, stopniowo zmierza w kierunku wytworzenia języka podmiotowych uprawnień. Ten dyskurs swobody wyznaniowej łączy się u reformatorów z namysłem nad władzą, która gwarantowałaby uniknięcie ekscesów i konfliktów związanych z nieskrępowaną wolnością religijną. We wczesnym kalwinizmie cały ten kompleks idei „tylko krok”, jak zauważa Witte, dzieli od przekształcenia się w całkiem współczesny dyskurs podmiotowych uprawnień.

Pytanie – kluczowe w tym kontekście, na które jednak Witte bezpośrednio nie odpowiada – brzmi: co sprawiło, że ów krok został uczyniony? Zapewne dokonał się on za sprawą oświecenia, pragnącego wykroczyć poza partykularne wizje jednostki i jej praw ugruntowane w poszczególnych tradycjach religijnych, które wchodziły ze sobą w ostre konflikty (istotnie, w zakończeniu swojej książki Witte napisze, jak zobaczymy niżej, o „fundamentalnym wkładzie oświeceniowego liberalizmu” w powstanie „reżimu praw”). Jeśli tak faktycznie było, to następne pytanie, które się pojawia, dotyczy tego, czy z punktu widzenia genezy współczesnego dyskursu praw człowieka równie istotna jako omawiana przez Witte’a „jaśniejsza strona” kalwinizmu nie była owa strona ciemna – historia fanatyzmu, religijnych prześladowań i prób budowania teokracji – która na zasadzie reakcji wywołała ruch w kierunku pozareligijnego ugruntowania praw jednostkowych (nawet jeśli przy tej okazji wykorzystywano skądinąd zsekularyzowane pojęcia czy intuicje religijne)? W starszej, klasycznej refleksji na temat wpływu reformacji na świat nowoczesny, związanej z nazwiskami Maxa Webera czy Ernsta Troeltscha, tego rodzaju paradoksy pojawiały się pod nazwą „niezamierzonych konsekwencji”. Witte nie chce się w nie wikłać i konsekwencje „ciemnej strony” pomija milczeniem, ale traci w ten sposób z pola widzenia pewien istotny, jak się zdaje, aspekt szkicowanego przez siebie modelu historycznego.

Inna skłaniająca do krytycznego namysłu teza – albo raczej cała wiązka tez – pojawia się w zakończeniu książki, gdzie autor gwałtownie zrzuca raczej ciasno

przez samego siebie skrojony gorset obiektywnego historyka i zmienia się w teoretyka nowej wizji dyskursu praw człowieka, który winien jego zdaniem powrócić do swoich głębszych, religijnych korzeni. Współcześnie uniwersalistyczne, abstrahujące od religijnych pojęć uzasadnienia praw człowieka, sugeruje Witte, „zużywają się”, stają się coraz bardziej wątpliwe, jeśli nie wręcz podejrzane. W tej sytuacji konieczny jest podwójny ruch ponownego zaangażowania wspólnot religijnych w dyskurs praw: „Wspólnoty religijne powinny odzyskać własny głos w dominującym dziś świeckim dialogu praw człowieka oraz nadać głos prawom człowieka we własnym, wewnętrznym dialogu religijnym” (s. 371). I dalej:

Uznając fundamentalny wkład oświeceniowego liberalizmu do współczesnego reżimu praw, powinniśmy zarazem dostrzegać głębsze źródła pochodzenia i geniuszu wielu współczesnych praw w tradycjach i tekstach religijnych, które o wieki lub tysiąclecia wyprzedzają oświecenie. Powinniśmy wrócić do naszych religijnych źródeł (s. 380).

Do pewnego stopnia przypomina to nieco wcześniejsze „postsekularne” postulaty Jürgena Habermasa, który w podobnym duchu wskazywał na „artykulacyjny potencjał” religijnej tradycji Zachodu, mogącej tchnąć nowe życie w świeckie pojęcia wolności, równości, a zwłaszcza solidarności społecznej. Habermas miał, co prawda, na myśli przede wszystkim chrześcijaństwo, Witte natomiast adresuje swoje wezwania także do wyznawców judaizmu, a nawet islamu, ale zawartość treściowa wydaje się podobna. Z jedną wszakże istotną różnicą, która w specyficznym świetle stawia cały wywód *Reformacji praw*: o ile Habermasowi chodzi przede wszystkim o odnowienie świeckiego dyskursu demokracji i liberalnej sfery publicznej poprzez wprowadzenie doń pewnej dawki religijnych treści – starannie jednak „przetłumaczonych” na świecki język – o tyle Witte ma chyba na myśli co innego: oto „oświeceniowy liberalizm” zużył się, a Zachód potrzebuje zupełnie nowej podstawy dla swoich polityczno-społecznych imponderabiliów, podstawy, którą tworzyłyby zapoznane religijne korzenie. Pomijając już jednak utopijność takiego „powrotu”, pojawia się tu znów owa nieco zlekceważona przez Witte’a historyczna dialektyka „ciemnej strony” tradycji religijnych. Czy chcąc za pomocą religii tchnąć nowe życie w dyskurs praw człowieka nie będziemy musieli znów przejść przez czyściec fanatycznej walki partykularnych religijnych tradycji? Podobną walkę trudno sobie dziś wyobrazić w przypadku chrześcijaństwa czy judaizmu, ale już *casus* islamu wygląda inaczej, znacznie bardziej niepokojąco. Na tyle niepokojąco, by powątpiewać, czy faktycznie do ratowania naszego podstawowego dyskursu rzeczywiście potrzebujemy okrężnej drogi przez jego najbardziej radykalną negację.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 236–239

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.18

Jakub Drath

Uniwersytet Jagielloński

***Dziedzictwo kulturowe Reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej: w 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; red. K. Pilarczyk, współpraca W. Gajewski, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2017, ss. 292**

Spośród wielu inicjatyw związanych z obchodami 500-lecia reformacji, warto zwrócić szczególną uwagę na publikację *Dziedzictwo kulturowe Reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej*. To zbiór jedenastu artykułów prezentujących temat w szerokim, interdyscyplinarnym ujęciu. Jego wydanie jest efektem współpracy trzech uczelni: Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Gdańskiego i Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Zadeklarowały one naukowe opracowanie zagadnień dotyczących kulturowego dziedzictwa reformacji z europejskiej i polskiej perspektywy, z założeniem prezentacji wyników na V Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym zaplanowanym na wrzesień 2017 roku w Toruniu.

Na zaproszenie do udziału w projekcie odpowiedzieli przedstawiciele różnych dziedzin: historycy, teologowie, filozofowie, politolodzy i kulturoznawcy. Powstał w ten sposób obraz wielowarstwowy, nieoczywisty, wartościowy zarówno dla osób w niewielkim stopniu obeznanych z tradycją reformacji, jak i tych, które poszukują precyzyjnych informacji dotyczących bardziej specjalistycznych kwestii. „[...] Przez samo przypomnienie historii Reformacji i refleksję nad nią próbuje się wprowadzić współczesne społeczeństwo w zapomniany jego własny rodowód” – pisze prof. Krzysztof Pilarczyk we wstępie książki. Ten dydaktyczny potencjał jest w publikacji wyraźnie obecny. Samo umieszczenie na pierwszych stronach treści 95 też Marcina Lutra daje podstawę do dalszych rozważań i okazję do zapoznania się z tekstem, który – choć często komentowany – nie jest powszechnie znany w swojej pełnej wersji.

Znamienne jest, że jednym z pierwszych artykułów w zbiorze jest tekst Marcina Karasa o obrazie reformacji wyłaniającym się z tekstów soboru trydenckiego, a kończy go artykuł Krzysztofa Pilarczyka, przedstawiający drogę od konfliktu do dialogu luterańsko-katolickiego oraz współczesne dokumenty świadczące o poszukiwaniu elementów wspólnych i chęci połączenia wysiłków w dawaniu świadectwa Ewangelii. O ile sobór trydencki – jak czytamy – zebrał się m.in. w tym celu, by „z korzeniem wyrwano zwłaszcza kłakół niegodziwych herezji i schizm zasianych

w naszych nieszczęsnych czasach [...]”, o tyle wspólny list kard. Kurta Kocha i ks. Martina Junge przed obchodami 500. rocznicy wystąpienia Lutra mówi już o tym, że wspólne upamiętnienie tego wydarzenia „jest wielką zachętą dla katolików i luteran, aby wspólnie dawali świadectwo zranionemu i złamanemu światu”. Znajdziemy tam również deklarację, że obydwie wspólnoty „będą razem zbliżać się do wspólnego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” i że „bolesna historia nie wyklucza jasnej przyszłości” (*Złączeni w nadziei...*).

Pomiędzy tymi dwiema postawami rozciąga się cała historia pięciu wieków współistnienia społeczności katolickiej i protestanckiej – ze wszystkimi tego konsekwencjami. To z jednej strony konflikty, napięcia czy narastające stereotypy, ale też znaczący wpływ reformacji na europejską kulturę, myśl polityczną czy filozofię. Przeczytamy o tym m.in. w artykule Rafała Łętochy, który analizuje wpływ protestanckich koncepcji religijnych na sprawy polityczne. W swojej analizie wykazuje, że przyspieszyły one w świecie zachodnim dyfuzję idei liberalnych i demokratycznych, i podniosły ich znaczenie w publicznym dyskursie tamtych czasów. Reformacyjne koncepcje, poddane z czasem sekularyzacji, można odnaleźć w twórczości takich myślicieli jak John Locke, Jan Jakub Rousseau czy Monteskiusz. Dlatego też zarówno liberałowie, jak i socjaliści widzieli w nich wstęp do nowoczesności i zwycięstwo ludzkiej podmiotowości.

Wpływów myśli reformacyjnej nie musimy się doszukiwać w aż tak odległej przeszłości. Krzysztof Mech znajduje je w filozofii ks. Józefa Tischnera: w odniesieniach do Sørensa Kierkegaarda i wspólnych dla obydwu autorów konstatacjach dotyczących m.in. odpowiedzialności przed Bogiem za samego siebie i dwuznaczności tkwiącej w stanie rozpacz. Protestancki myśliciel zupełnie inaczej niż szkoła dialogu przedstawia kwestie relacji człowieka z Bogiem i tam, gdzie dialogicy widzieliby drogę poprzez drugiego człowieka, on przekonuje raczej o usprawiedliwieniu pochodzącym wprost od Boga. Wielokrotne powracanie przez Tischnera do Kierkegaarda nie pozostawia wątpliwości co do jego znaczenia dla polskiego filozofa.

Wiele miejsca w publikacji zajmują analizy prezentujące historię reformacji, z naciskiem na jej społeczny wymiar. Z tekstu Piotra Czarneckiego dowiadujemy się o europejskich drogach do przemian religijnych: ich prekursorach i czynnikach, które wpływały na rozwój idei reformacyjnych jeszcze na długo przed wystąpieniem Marcina Lutra. Artykuł Rafała Marcina Leszczyńskiego przybliży czytelnikowi reformację helwecką, argumentując, że była ona pod wieloma względami powrotem do wczesnego chrześcijaństwa. Z kolejnych tekstów poznajemy historię reformacji na polskich ziemiach w XVI wieku, aż po wiek XIX i początek XX, o czym piszą Janusz Małek, Tadeusz Stegner i Jarosław Kłaczek. Lektura tych artykułów pozwala lepiej zrozumieć, z jednej strony, powody zatrzymania ekspansji idei reformacyjnych na naszym terenie; z drugiej, historię ich dalszego trwania. Wyłania się z nich obraz silnego zróżnicowania – pod względem wyznań, lokalizacji, poziomu identyfikacji z polskością i zdolności organizacyjnych, co widać m.in. w wydawaniu własnej prasy. Dowodem na to może być fakt, że w ramach powstałego w roku 1918 odrodzonego państwa funkcjonowało siedem Kościołów ewangelickich, opierających się na dogmatyce luteirańskiej lub kalwińskiej (przedmiotem publikacji są tradycyjne Kościoły ewangelickie, stąd brak w tym zestawieniu rozwijających się wówczas tzw.

wolnych Kościołów protestanckich). Każda z tych siedmiu grup miała swoją specyfikę, a próba utworzenia jednej, ogólnopolskiej reprezentacji zakończyła się ostatecznie fiaskiem.

Niezwykle interesujące i istotne z punktu widzenia przewyższania stereotypów są te fragmenty omawianej publikacji, które ukazują znaczący, a często niedoceniany wkład protestantów do polskiej kultury. Pisze o tym m.in. Rajmund Pietkiewicz, analizując znaczenie protestantyzmu dla powstania i rozwoju polskiego edytorstwa biblijnego. Nie jest dziełem przypadku, że ks. Jakub Wujek tłumacząc księgi Starego i Nowego Testamentu uwzględnił już szeroko teksty oryginalne – to reformacja dała impuls do korzystania z tych źródeł. To protestanci jako pierwsi wydrukowali Nowy Testament, podzielili polską Biblię na wersety, publikowali teksty z obszernym komentarzem filologicznym. Późniejsi polscy tłumacze korzystali też z wersji pochodzących z kręgów reformacyjnych, w tym z przekładu Marcina Lutra. Ważne są w tym przypadku nie tylko kwestie bezpośrednio związane z tworzeniem nowych wydań Biblii. Idee reformacyjne pociągnęły za sobą rozwój literatury w językach narodowych, a co za tym idzie, rozkwit narodowego piśmiennictwa i drukarstwa, a nawet prace nad polską ortografią i poziomem artystycznym tekstu.

W dyskusjach dotyczących polskiej reakcji na reformację często podnoszone jest hasło Polski jako „kraju bez stosów”. To tytuł opublikowanych w roku 1967 szkiców prof. Janusza Tazbira; tytuł, który szybko zaczął żyć własnym życiem, stając się z jednej strony zobrazowaniem historycznej rzeczywistości, a z drugiej – swego rodzaju usprawiedliwieniem, podstawą do rozbudowanej narracji o polskiej tolerancji, przewyższającej tolerancję państw zachodnich, ostatecznym argumentem wobec zarzutów o różne narodowe fobie. Szeroko temat ten rozwija Paweł Plichta. Stawia w tekście diagnozę o pokutującym w Polsce „spłaszczonym, fragmentarycznym i wartościowanym negatywnie” schemacie reformacji jako prostego przeciwstawienia dominującemu katolicyzmowi. Autor argumentuje, że nawet parlamentarna dyskusja nad uchwałą dotyczącą 500-lecia reformacji odśloniła te schematy myślenia. Brak uchwały jest w jego ocenie jednym ze świadectw stanu pamięci społecznej, która stawia religię rzymskokatolicką w roli czynnika budującego symboliczne granice wspólnoty. Z tego wynika natomiast podział na „swoich” katolików i „obcych” – w tym wypadku protestantów.

Powyższe, skrótowe przedstawienie zawartych w publikacji wątków daje – jak można sądzić – możliwość oceny, jak szeroką perspektywę spojrzenia na wydarzenia sprzed pięciuset lat przyjęli jej autorzy. Jak czytamy we *Wstępie*, nie dopracowali się jednego, spójnego ujęcia – ale też nie to było zamierzeniem projektu badawczego, w który się zaangażowali. Przeciwnie, dzięki różnorodności ocen i opinii publikacja ma szansę zainteresować o wiele szersze grono potencjalnych odbiorców.

Obchody 500-lecia reformacji obfitowały w różnego rodzaju inicjatywy, w tym również publikacje. Ze zrozumiałych względów większość z nich miała jednak charakter przede wszystkim religijny. Tym cenniejszy wydaje się w tej sytuacji głos naukowców-ekspertów, którzy zawiłe kwestie historyczne, filozoficzne czy społeczne przedstawiają z zachowaniem naukowego obiektywizmu, wymogów warsztatu, a równocześnie w sposób bardzo przystępny również dla osób mniej zorientowanych w tej tematyce. Jak dowiadujemy się ze wstępu, ambicją zespołu było – poza

samym naukowym opracowaniem wybranych kwestii – również rozbudzenie zainteresowania reformacją i przyczynienie się do budowania nowego konstruktu pamięci społecznej, której punktem wyjścia jest to, co łączy, a nie dzieli. Lektura książki *Dziedzictwo kulturowe Reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej* daje poczucie, że cel ten może być zrealizowany. Dziś, w kontekście nowego nauczania Kościoła katolickiego o innych wyznaniach chrześcijańskich, wydaje się to łatwiejsze, a wezwania do przewyższania podziałów i wspólnego budowania przyszłości zdają się brzmieć jak banalna oczywistość, ale praktyka pokazuje, że w tej dziedzinie jeszcze wiele jest do zrobienia. Tym bardziej potrzebne są takie publikacje. Rozłożone w czasie obchody jubileuszowe stały się w polskiej rzeczywistości wyjątkową okazją, by obecność protestantyzmu i protestantów w naszym kraju znalazła swoje miejsce w publicznych dyskusjach i w mediach. Nie bez znaczenia był tu również fakt zaangażowania w sprawę rocznicy papieża Franciszka, w tym jego obecności na wspólnych luterańsko-katolickich obchodach w Szwecji. Jak można się jednak spodziewać, to zainteresowanie z czasem ponownie zmaleje. Publikacja Wydawnictwa Antykwa pozostanie źródłem rzetelnej wiedzy dla wszystkich, którzy zechcą po nią sięgnąć.

Bibliografia

Złączeni w nadziei – wspólny list kard. Kurta Kocha i ks. Martina Junge na wspólne upamiętnienie 500 lat Reformacji. Pobrano z: <http://luter2017.pl/zlaczeni-nadziei-wspolny-list-kard-kurta-kocha-ks-martina-junge-wspolne-upamietnienie-500-reformacji> (8.09.2017).

AUTORZY/AUTHORS

Sławomir Cebula – doctor in science of religions, works at Institute of History at Pontifical University of John Paul II and at Institute for the Study of Religions at Jagiellonian University specializing in the issues of oral history method and influences between law and sociology of religion. His present work focuses on religious minorities research using audiovisual documentation.

Dorota Czakon-Tralski – doctor of humanistic science in Sociology (University of Silesia, Poland), a lecturer at the Pedagogical University of Cracow (Institute of Philosophy and Sociology). Her scientific interests focus on social problems, migration, multiculturalism and conflicts. The author and co-author of: *Województwa katowickie i śląskie oraz ich mieszkańcy w procesie zmian. Społeczne koszty transformacji* (2003), *Konflikty i mediacje we współczesnej rzeczywistości społecznej* (ed. with A. Margasiński, 2007), *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości* (ed. with M. Boruta, 2010). Contact: dorota.czakon@gmail.com.

Bożena Domagała – born in 1954 in Zalewo/Olsztyn. In 1978 she graduated from Institute of Sociology at Warsaw University. In 1989 she obtained her PhD from the Faculty Philosophy and Sociology at University of Warsaw. She completed habilitation at the Faculty of Social Sciences in 1998 at the Wrocław University. Now she teaches sociology in the Department of Sociology at the University of Warmia and Masuria. She is interested in sociology of nation and minorities group, ethnicity and religion.

Jakub Drath – MA in Religion Studies and Journalism and Social Communication at the Jagiellonian University. Currently a doctoral student and the Institute for the Study of Religions at the Jagiellonian University. His scientific work includes interreligion dialogue, especially Christian-Jewish relations.

Iwona Kłóska – PhD holder in humanities in the discipline of sociology, currently on the position the Rector at Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna situated in Bielsko-Biała, Poland. She gathers the experience thanks to the cooperation with numerous organizations connected with the business and business-like environment. Active participant in many research projects aiming at the analysis of the job market development trends. The author and co-author of numerous publications and scientific papers, inter alia: *Organizational culture in public institutions. Analysis of the development tendencies on the job market in Bielsko-Biala subregion. Possibilities of science and business co-operation. Experience and expectations in the opinion of entrepreneurs. A man in the organization. Selected aspects of HR management.*

Grzegorz Kubiński – (Ph.D. in sociology, Jagiellonian University, 2005) is assistant professor at Institute of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow. His recent scholarly interests focus on sociology of religion, sociology of body and cultural studies. His an author of following monographs: *Narodziny podmiotu wirtualnego* (2008); Alain Badiou. *Ontologia mnogości* (2010); *Figury i wydarzenia. Agamben, Badiou, Negri* (2011).

Grażyna Kubica – lecturer of Social Anthropology in the Institute of Sociology, Jagiellonian University, Krakow. One of her research areas is the history of anthropology, especially the life and work of Bronisław Malinowski. She coedited the volume *Malinowski – Between Two Worlds* (Cambridge University Press, 1988), as well as the Polish *Dzieła* (Completed Works) of the anthropologist. She authored the introduction and edition of the full and comprehensive version of Malinowski's diaries in their original language: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (2002). The spin-off from this work was a feminist book, *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* (2006), concerning several women appearing in the diaries, among them the Polish-British anthropologist Maria Czaplicka. Kubica has just wrote the biography of her: *Maria Czaplicka, pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna* (2015).

Mariola Kulon – student of sociology in the Department of Applied Social Sciences of the Silesian University of Technology. She is researching religious minorities in the Balkan countries.

Mariusz Miształ – professor of the Pedagogical University of Cracow; historian and linguist. His main academic interests focus on British history, mainly the Tudor and Victorian periods, as well as history of Cyprus. He has published widely, for example the monograph study *The Elizabethan Courtier: Ideal versus Reality embodied in Robert Dudley Earl of Leicester* (Kraków 2002), the biography of Queen Victoria (Ossolineum 2010), or the comprehensive history of Cyprus (Kraków 2013), the first such study in the Polish historiography.

Paulina Napierała – is a doctor in political science and an assistant professor at the Institute of American Studies and Polish Diaspora, Jagiellonian University, specializing in the issues of church and state relations in the USA, religion and politics, and religion in American public life. At the moment her work focuses on the social and political role of the Black Churches in the USA. She has published two books concerning religion in American public and political life as well as numerous articles and book chapters, both in Polish and in English.

Grzegorz Pełczyński – Professor of Chair of Ethnology and Cultural Anthropology of Wrocław University. Area of interests: religion, ethnicity, film, literature and folklore. Researches in: Armenia, Lithuania, Poland, Russia and Ukraine. Recently published: *Mniejsze mniejszości i inne szkice* (2017).

Bogdan Pliszka – sociologist and politologist, assistant professor at the Department of Applied Social Sciences, Silesian University of Technology. He researches Islam and political violence.

Maria Rogińska – PhD, assistant professor in the Department of Sociology of Religion, Institute of Philosophy and Sociology (Pedagogical University of Cracow). She is anthropologist and sociologist of religion, author of publications on the relation of science and religion from a sociological perspective.

Jerzy Sojka – doctor in evangelical theology and a lecturer at the Department of Systematic Theology at the Christian Theological Academy in Warsaw. He specializes in the theology of Lutheran Reformation in the 16th century, as well as its actualisation within the contemporary Lutheranism. His field of research also includes contemporary evangelical ethics, as well as Lutheran theology of the 20th century, with a particular consideration of the work of the Lutheran World Federation. Besides the scientific articles and books dedicated to these fields of research, he actively popularizes the knowledge about the Lutheran Reformation of the 16th century, both in magazines and through lectures.

Piotr Stawiński – dr hab., professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Pedagogical University of Cracow, head of the Chair of Religion Sociology. Religion studies scholar and religion sociologist, author of inter alia: *W zborze i na zestaniu. Z dziejów nurtów ewangelicznych w Imperium rosyjskim 2 poł. XIX – pocz. XX w.* (1993); *Ahmadijja islam zreformowany* (1994); *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego* (1997); *Sekty schizmy i herezje w Rosji (Słownik)* (2000); *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce* (2012). *Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych* (ed. 2016).

Antoni Szwed – professor in philosophy of religion and ontology. Apart from scientific research he is also a lecturer at the Pedagogical University of Cracow. He is specializing in the issues of human existence (Kierkegaard, Jaspers), relations between religion and ethics, evolution of protestant thinking in XVII century England, fideism, deism, natural theology, selected ontological issues (Hegel). At the moment he is dealing with authority, obedience and free choice issues. Apart from many Polish publications (monographies, articles, translations) he also publishes in English.

Bogusław Tondera – PhD student of the Faculty of Law, Administration and International Relations of Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University. He conducts research in the field of denominational policy. He is an editor and publisher of publications in the field of religion and a member of the Polish Society for Reformation Studies.

Michał Warchala – Ph.D., sociologist, historian of ideas, translator. His main fields of interest are sociology and philosophy of religion esp. postsecular thought. He teaches at the Pedagogical University of Cracow and is the author, notably, of *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda* (2006) as well as many articles published by "Przegląd Polityczny", "Nowa Res Publica" and "Teksty Drugie". Contact: mwarch@interia.pl.