Ciało przeciw instytucji: jansenizm i polityka ekstazy w ciemnej stronie Oświecenia

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje jansenizm nie tylko jako nurt teologiczny, ale przede wszystkim jako polityczny język oporu wobec centralizacji władzy kościelnej i królewskiej we Francji XVIII wieku. Autor skupia się na konflikcie wokół bulli Unigenitus, która przekształciła spór o łaskę w problem ustrojowy i epistemiczny, kwestionując monopol Rzymu na ustalanie prawdy. W kontekście gallikanizmu jansenizm stał się symbolem walki o autonomię sumienia i wolności Kościoła francuskiego. Kluczowym elementem analizy jest rola ciała – w przypadku konwulsjonistów z Saint-Médard doświadczenie mistyczne i cud stają się empirycznym dowodem przeciwko instytucjonalnemu autorytetowi, przesuwając punkt ciężkości z dogmatyki na cielesny przejaw sacrum jako formę kontestacji systemu.

The text analyzes Jansenism not only as a theological current, but primarily as a political language of resistance against the centralization of ecclesiastical and royal power in 18th-century France. The author focuses on the conflict surrounding the bull Unigenitus, which transformed a dispute over grace into a constitutional and epistemic problem, questioning Rome's monopoly on establishing truth. In the context of Gallicanism, Jansenism became a symbol of the struggle for autonomy of conscience and the freedom of the French Church. A key element of the analysis is the role of the body—in the case of the convulsants of Saint-Médard, mystical experience and miracles become empirical evidence against institutional authority, shifting the focus from dogmatics to the bodily manifestation of the sacred as a form of system contestation.

Artykuł analizuje przypadek konwulsjonistów z cmentarza Saint-Médard jako kluczowy moment w historii nowoczesności, w którym spór teologiczny o jansenizm przekształcił

się w polityczną walkę o autorytet. Autor stawia tezę, że rozwój kultury empirycznej i oświeceniowe kryteria prawdy nie doprowadziły do zaniku wierzeń nadprzyrodzonych, lecz do ich swoistej 'proceduralizacji'. Zamiast odrzucać dowody, zwolennicy cudów zaczęli przejmować język nauki i medycyny, tworząc empiryczne dossier uzdrowień, by podważyć monopol instytucjonalny Kościoła i monarchii. W tym kontekście ciało konwulsjonisty – poprzez ekstazę i drżenie – przestało być jedynie obiektem religijnym, a stało się nowoczesnym narzędziem politycznego oporu. Tekst dowodzi, że modernizacja nie polegała na prostym przejściu od zabobonu do rozumu, lecz na stworzeniu rynku konkurencyjnych autorytetów, gdzie nawet transcendencja musiała zostać przetłumaczona na język argumentacji i dowodu, by móc funkcjonować w sferze publicznej.

SŁOWA KLUCZOWE

jansenizm | polityka ekstazy | ciemna strona Oświecenia | konwulsjoniści z Saint-Médard | bullą Unigenitus | proceduralizacja cudu | antropologia ciała | gallikanizm | ekonomia dóbr symbolicznych | nowoczesna retoryka dowodu | instytucjonalny monopol na sacrum | kultura kontestacji | epistemiczny autorytet | zależność ścieżkowa

Jansenizm jako polityczny język oporu

Ciało przeciw instytucji: jansenizm, Saint-Médard i polityka ekstazy. Przejście od Valentine'a Greatrakesa do konwulsjonistów z Saint-Médard oznacza zmianę skali, lecz nie istotę problemu. W Anglii Restauracji niezwykłe uzdrowienia jednostki prowokowały spór o to, jak odróżnić cud od nieznanego mechanizmu natury, wiarygodne świadectwo od łatwowierności oraz prywatny charyzmat od sakralnego monopolu monarchy. We Francji pierwszych dekad XVIII wieku podobne pytania włączyły się w konflikt znacznie potężniejszy, gdyż dotyczył on jednocześnie teologii łaski, jurysdykcji papieskiej, gallikańskich wolności Kościoła francuskiego, prerogatyw monarchii i kompetencji parlamentów, a także statusu publicznego świadectwa oraz prawa jednostki do uznania własnego ciała za miejsce działania Boga. Na cmentarzu Saint-Médard cud nie tylko stanął przed trybunałem doświadczenia; zaczął występować w roli świadka przeciwko instytucjom, które odmawiały mu prawa do istnienia. Jansenizm należy przy tym uwolnić od jednej z najczęstszych redukcji historiograficznych.

Nie był on po prostu „surowszą wersją katolicyzmu” ani francuskim odpowiednikiem kalwinizmu ukrytym wewnątrz Kościoła rzymskiego. Jego początki wyrastały ze starego chrześcijańskiego problemu relacji między łaską a wolnością człowieka, z augustyńskiej antropologii grzechu oraz pytania, czy upadły podmiot może własnymi siłami współpracować ze zbawczą inicjatywą Boga. Cornelius Jansen, biskup Ypres i autor wydanego pośmiertnie w 1640 roku Augustinusa, próbował zrekonstruować teologię św. Augustyna przeciw temu, co uważał za nadmiernie optymistyczną antropologię późnej scholastyki. Z tej debaty wyłoniły się kwestie łaski skutecznej, ludzkiej woli i predestynacji, lecz w warunkach siedemnastowiecznej Francji spór teologiczny szybko nabrał wymiaru instytucjonalnego. Port-Royal stało się nie tylko ośrodkiem duchowości, ale symbolem oporu wobec centralizacji kościelnej i królewskiej. Genealogia ta prowadzi przez konflikt z jezuitami, postać Antoine'a Arnaulda, Prowincjałkę Pascala, aż po Pasquiera Quesnela i bullę Unigenitus z 1713 roku. Takie ujęcie zachowuje logikę sporu, wymaga jednak doprecyzowania.

Unigenitus Dei Filius, wydana przez Klemensa XI na życzenie Ludwika XIV, potępiła 101 zdań z Réflexions morales Quesnela. Nie była zatem jedynie potępieniem pojedynczej tezy o „nieodpartej łasce”, lecz obejmowała szerszą konfigurację zagadnień dotyczących łaski, grzechu, Pisma i moralności. Stolica Apostolska traktowała konstytucję jako obronę ortodoksji, podczas gdy jej przeciwnicy widzieli w niej narzędzie rzymskiej centralizacji. Materiały historyczne potwierdzają zarówno potępienie tez Quesnela, jak i późniejsze wyłonienie się obozu appelants, odwołujących się od bulli do przyszłego soboru powszechnego. To właśnie ten apel przekształcał abstrakcyjną kontrowersję dogmatyczną w problem ustrojowy. Jeśli decyzja papieska może zostać zakwestionowana w imię przyszłego zgromadzenia, wówczas papież przestaje być ostatnią instancją epistemiczną w bieżącym sporze. Gdy francuski parlament, duchowieństwo i wierni dyskutują o recepcji rzymskiego dokumentu, spór nie dotyczy już tylko interpretacji św. Augustyna, ale samej procedury ustalania prawdy. Dlatego jansenizm miał potencjał polityczny przekraczający liczbę osób zdolnych wyłożyć jego subtelności teologiczne; stał się językiem oporu wobec niekontrolowanej koncentracji autorytetu. Dodatkową komplikację wprowadzał gallikanizm.

Francuska tradycja kościelna od dawna podkreślała szczególne prawa Kościoła francuskiego i ograniczenia ingerencji Rzymu. Nie każdy gallikanin był jansenistą, lecz w konflikcie wokół Unigenitus różne nurty zawiązały czasową koalicję. Uproszczony obraz „jansenistów kontra jezuitów” nie wyczerpuje więc sprawy. Stawką był równocześnie spór o łaskę, sumienie, jurysdykcję papieską i zakres władzy państwa. Bibliothèque nationale de France przedstawia jansenizm XVIII wieku jako siłę łączącą opozycję wobec absolutyzmu z obroną koncepcji Kościoła francuskiego; Unigenitus stała się tu katalizatorem polityzacji konfliktu.

Ten proces uczy ważnej zasady socjologii konfliktu: doktryna może pełnić funkcję tożsamościową znacznie przekraczającą swoją pierwotną treść. Teza teologiczna nie musi być w pełni zrozumiana, by stać się symbolem granicy między „nami" a „nimi". W takim przypadku ortodoksja działa zarazem jako system poglądów i znak lojalności. Przyjęcie bulli przestaje oznaczać jedynie zgodę dogmatyczną; staje się aktem podporządkowania Rzymowi lub monarchii. Sprzeciw natomiast nie musi wynikać z niezależności intelektualnej, lecz być częścią alternatywnego systemu autorytetów. Polityka zaczyna działać wewnątrz teologii zanim jeszcze uczestnicy nazwą ją polityką.

Ascetyczne ciało i empiryczny dowód cudu

Na tym tle pojawia się François de Pâris, diakon, którego historyczne znaczenie byłoby niewspółmierne do formalnej pozycji w hierarchii kościelnej, gdyby nie wydarzenia następujące po jego śmierci. Wywodzący się z rodziny urzędniczej Pâris wybrał życie radykalnie ascetyczne. Jego wyrzeczenia, ubóstwo, rygorystyczne posty i szczególna więź z najuboższymi można odczytywać, interpretując jego ciało jako rodzaj kontrargumentu wobec zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa. Choć niektóre barwne szczegóły dotyczące skrajności jego praktyk mogą budzić wątpliwości w kwestii weryfikacji, ogólny obraz ascetycznego jansenisty o opinii świętego pozostaje zgodny z literaturą historyczną.

Pâris zmarł 1 maja 1727 roku. Niemal natychmiast przy jego grobie na cmentarzu parafialnym Saint-Médard zaczęły krążyć relacje o niezwykłych uzdrowieniach. Nieformalna świętość Pârisa była potencjalnie bardziej wywrotowa niż jawna herezja. Heretyka można bowiem potępić; święty staje się trudniejszym przeciwnikiem, gdyż nie przemawia przede wszystkim argumentem, lecz własnym życiem. W strukturze chrześcijańskiej wyobraźni asceza posiada niezwykłą moc legitymizacyjną. Człowiek, który nie czerpie materialnych korzyści ze swojej pozycji, głoduje i rezygnuje z prestiżu na rzecz służby ubogim, łatwiej zostaje uznany za wiarygodnego świadka transcendencji. Jego kapitał religijny wynika właśnie z odmowy typowych form kapitału społecznego. Pierre Bourdieu opisałby tę sytuację jako szczególną ekonomię dóbr symbolicznych: wyrzeczenie materialne zwiększa zysk legitymizacyjny, sygnalizując bezinteresowność. Śmierć dodatkowo wzmacnia ten mechanizm – żywego charyzmatyka można przesłuchiwać, kompromitować lub oskarżać o ambicję.

Zmarły asceta pozostawia ciało, grób i biografię, której nie może już popsuć żadnym działaniem. Proces społecznej kanonizacji rozwija się wówczas poza jego kontrolą. W przypadku Pârisa to właśnie grób stał się punktem koncentracji rozproszonego sprzeciwu. Kult, choć nieautoryzowany oficjalnie, rósł w siłę dzięki pielgrzymkom i relacjom o cudach. W ten sposób niewielki fragment

przestrzeni miejskiej zyskał znaczenie polityczne: cmentarz zaczął funkcjonować jako nieformalna instytucja konkurencyjna wobec struktur Kościoła. Kluczowe nie było jednak samo pojawienie się opowieści o cudach, których katolicka Europa znała tysiące. Oświeceniowa swoistość Saint-Médard polega na sposobie dokumentowania tych zdarzeń i wykorzystywania ich argumentacyjnie. Janseniści starali się przedstawiać uzdrowienia jako „cuda namacalne", gromadząc przypadki w formie przypominającej empiryczne dossier. Tu powraca problem ujawniony przez Greatrakesa: skoro przeciwnik wymaga dowodu, religia nie musi wycofać się przed wymogiem empirii, lecz może spróbować przejąć jego język.

To jeden z najistotniejszych paradoksów „ciemnej strony Oświecenia". Modernizacja kryteriów prawdy nie zawsze prowadzi do zaniku wierzeń nadprzyrodzonych; często prowadzi do ich proceduralizacji. Zamiast prostego stwierdzenia, że „wydarzył się cud", obrońca zaczyna przedstawiać historię choroby, nazwiska świadków, opinie lekarzy oraz materialne ślady zdarzenia. Tradycyjna wiara zostaje przetłumaczona na język nowej epistemologii.

Proceduralizacja cudu jako narzędzie walki o autorytet

Wówczas polemika przesuwa się z pytania o to, czy cuda są w ogóle możliwe, na grunt znacznie bardziej techniczny: czy diagnoza była prawidłowa? Czy poprawa stanu zdrowia była trwała? Czy świadek jest wiarygodny i czy istnieje alternatywne wyjaśnienie, które pozwoliłoby uznać wydarzenie za naturalne? Czy też przedstawione dokumenty nie zostały zmanipulowane?

Ta transformacja przybrała niezwykłą formę w działalności Louis-Basile'a Carré de Montgerona, paryskiego magistrata i byłego sceptyka, którego nawrócenie wiązano z doświadczeniem przy grobie Pârisa. W 1737 roku opublikował on obszerną pracę La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris, będącą próbą wykazania rzeczywistości cudów poprzez systematyczne zgromadzenie dowodów. Bibliothèque nationale de France potwierdza datę powstania dzieła, jego polemiczny charakter wymierzony w arcybiskupa Sens oraz fakt, że 29 lipca 1737 roku Montgeron osobiście przedstawił pierwszy tom Ludwikowi XV. Gest ten niemal idealnie ilustruje sytuację Oświecenia: zwolennik nadprzyrodzonego znaku nie odrzuca procedury dowodowej, lecz przychodzi do monarchy z dokumentacją i żąda, aby cud został potraktowany jak fakt. Montgeron nie był zatem prostym przeciwnikiem racjonalności; próbował raczej ustanowić taki model racjonalności, w którym prawidłowo udokumentowany cud stanowiłby dopuszczalny wynik postępowania dowodowego.

To zasadnicza różnica. Antyracjonalista mógłby twierdzić, że wiara nie potrzebuje dowodu. Montgeron przyjął strategię odwrotną: dowód jest możliwy, a świadectwo empirii przemawia

właśnie na korzyść prześladowanej sprawy religijnej. Jego księga była więc jednocześnie apologetyką, archiwum i narzędziem politycznym. Obraz, świadectwo, tekst medyczny i narracja o uzdrowieniu stawały się bronią w walce o prawomocność. Mechanizm ten pozwala zrozumieć, dlaczego Saint-Médard było dla władz bardziej niebezpieczne niż zbiór prywatnych dewocji.

Cud stanowił w tradycji chrześcijańskiej znak boskiej akceptacji. Jeżeli zatem Bóg uzdrawiał za wstawiennictwem człowieka należącego do obozu sprzeciwiającego się Unigenitus, przeciwnicy bulli mogli wyciągnąć wniosek, że niebo rozstrzygnęło spór przeciwko decyzji papieskiej. Cambridge'owska synteza historii Francji wskazuje wprost na tę polityczno-teologiczną logikę: autentyczność cudów przy grobie Pârisa mogła zostać potraktowana jako boskie potwierdzenie stanowiska jansenistycznego przeciw konstytucji papieskiej. W takiej sytuacji medyczna debata o zdrowiu pojedynczego pacjenta zaczynała dotyczyć prawomocności samego papieża.

Oto szczególna ironia: Kościół nie mógł po prostu odpowiedzieć, że cud jest niemożliwy, gdyż podciąłby w ten sposób własną tradycję biblijną, hagiograficzną i apologetyczną. Musiał natomiast rozstrzygnąć, dlaczego dany przypadek nie jest wiarygodnym cudem lub dlaczego nie posiada znaczenia, jakie przypisują mu janseniści. Właśnie tu ujawnia się problem instytucjonalnej kontroli nad nadprzyrodzonym. Religia hierarchiczna nie musi być zainteresowana maksymalizacją liczby cudów. Przeciwnie – nadmiar niekontrolowanej cudowności może jej zagrażać, tworząc alternatywne centra autorytetu. Jeśli każdy grób, wizjoner lub konwulsjonista może stać się bezpośrednim kanałem transcendencji, instytucjonalne pośrednictwo przestaje być oczywiste.

Proces ten ma wyraźną analogię do ekonomii pieniądza. Wartość waluty wymaga kontroli emisji; nieograniczona produkcja banknotów prowadzi do inflacji. Podobnie instytucja religijna, opierająca część swojego autorytetu na możliwości rozpoznawania cudów, musi zarządzać podażą cudowności. Cud nadmiernie łatwy traci wartość, a cud poza kontrolą może zostać użyty przeciw instytucji. Saint-Médard nie było więc jedynie problemem wiarygodności – było kryzysem monopolu na emisję sacrum.

Sytuację komplikowała społeczna dostępność miejsca. Grób nie znajdował się za murem klasztoru, dostępnym dla wąskiej elity teologicznej, lecz w przestrzeni miejskiej, do której napływała rosnąca publiczność. Źródła historyczne wskazują, że kult początkowo koncentrował się na uzdrowieniach, jednak około 1731 roku zaczął przyciągać ogromne tłumy; właśnie wtedy coraz częściej pojawiały się gwałtowne reakcje cielesne, interpretowane jako konwulsje inspirowane działaniem Ducha poprzez wstawiennictwo Pârisa. Wydarzenie religijne stawało się wydarzeniem masowym, co zmieniało jego ontologię społeczną. Cud prywatny może być tolerowany jako osobista wiara, lecz cud masowy jest już zgromadzeniem.

Tłum ma natomiast własną dynamikę. Nie trzeba przyjmować dziewiętnastowiecznych i często uprzedzonych teorii Gustave'a Le Bona, aby uznać, że zgromadzenie zmienia warunki działania jednostki. Oczekiwanie, naśladowanie, emocjonalna synchronizacja, presja normatywna, widok cudzego zachowania i wspólna interpretacja zdarzeń mogą wzmacniać określone formy ekspresji. Współczesna psychologia społeczna określiłaby to jako wpływ informacyjny i normatywny, mechanizmy modelowania, emergentne normy grupowe oraz społeczne konstruowanie znaczenia doznania cielesnego.

Ciało jako narzędzie komunikacji i oporu

Nie daje to podstaw do retrospektywnego diagnozowania konwulsjonistów, pozwala natomiast zrozumieć, dlaczego indywidualne doświadczenie mogło w odpowiednim środowisku stać się powtarzalnym repertuarem zbiorowym. Fleming przywołuje przypadek Marie-Elisabeth Giroust jako jeden z momentów eskalacji konwulsji, opisując gwałtowne reakcje cielesne występujące w otoczeniu relikwii oraz grobu. Należy zachować ostrożność wobec prób nadawania tym zachowaniom precyzyjnej, współczesnej diagnozy neurologicznej lub psychiatrycznej. Nie dysponujemy materiałem klinicznym, który pozwoliłby rozróżnić napady padaczkowe, funkcjonalne objawy neurologiczne, reakcje dysocjacyjne, świadomą performatywność czy autosugestię. Co więcej, samo założenie, że dla całej grupy musi istnieć jedna diagnoza, może być błędne. "Konwulsjonista" jest kategorią historyczno-religijną, a nie jednostką nozologiczną.

Lepszym narzędziem analitycznym okazuje się antropologia ciała. Marcel Mauss wykazał, że sposoby używania ciała nie są czysto biologiczne; społeczeństwa uczą ludzi chodzić, spać, siedzieć, wykonywać gesty, znosić ból i interpretować reakcje fizjologiczne. Podobnie ekstaza religijna posiada swój kulturowy repertuar. Ciało nie jest biernym ekranem, na którym psychika wyświetla prywatne stany. Jest narzędziem komunikacji społecznej. Konwulsja może być jednocześnie doznaniem, znakiem, performansem i argumentem. W Saint-Médard ciało mówiło tam, gdzie zwykły wierny nie posiadał ambony ani urzędu.

Jest to szczególnie istotne w przypadku kobiet oraz osób spoza elit, które w późniejszej fazie ruchu odgrywały znaczącą rolę. Zachowane materiały BnF wskazują, że wiele dramatycznych praktyk koncentrowało się wokół kobiet poddających się tzw. secours – "pomocom" mającym przynieść ulgę w konwulsjach, które z czasem przybierały coraz bardziej brutalne formy. Nie należy tu romantyzować przemocy ani automatycznie uznawać jej za akt emancypacji. Jednak z perspektywy historii podmiotowości wydarzenie to jest doniosłe: ciało osoby pozbawionej formalnej władzy stało się miejscem publicznej produkcji znaczenia, którego nie kontrolował ani ksiądz, ani lekarz, ani

urzędnik. Tutaj "polityka ciała" nabiera niemal dosłownego znaczenia. Absolutyzm opierał się bowiem na hierarchii przedstawicielstwa: król reprezentował państwo, biskup Kościół lokalny, papież uniwersalną jurysdykcję, a magistrat porządek prawny.

Konwulsjonista reprezentował natomiast doświadczenie niepośredniczone. Nie mówił: "posiadam urząd", lecz jego argument brzmiał: "spójrzcie na moje ciało". To epistemicznie potężna forma roszczenia, gdyż przesuwa dyskusję z abstrakcyjnego autorytetu ku fizycznej obecności. Instytucja odpowiada dokumentem; konwulsjonista odpowiada drżeniem. Hierarchia wydaje dekret; ciało kontynuuje reakcję. Nie oznacza to jednak, że ciało automatycznie mówi prawdę – byłoby to kolejną formą naiwności. Ciało podlega interpretacji w takim samym stopniu jak tekst. Drgawki dla jednego obserwatora mogą być znakiem działania łaski, dla drugiego efektem oszustwa, dla trzeciego chorobą, dla czwartego demonstracją polityczną, a dla piątego przykładem zbiorowej sugestii. Istotą sporu nie jest zatem fakt, że ciało pokonało interpretację. Przeciwnie: Saint-Médard pokazuje, że im bardziej doświadczenie wydaje się bezpośrednie, tym gwałtowniejsza staje się wojna o jego znaczenie. Władza królewska znalazła się w sytuacji paradoksalnej. Nie mogła rozstrzygnąć teologicznej prawdy cudu metodą administracyjną, ale mogła kontrolować miejsce, w którym cud miał się wydarzać. W styczniu 1732 roku władze zdecydowały o zamknięciu cmentarza Saint-Médard; badania Roberta Kreisera wskazują na królewską ordynację z 27 stycznia.

Od teologii książki do polityki ciała i podziemia

Odtąd konflikt przybrał klasyczną postać sporu między treścią a infrastrukturą. Państwo nie musi przekonywać człowieka, że jego wiara jest błędna, jeśli potrafi zamknąć miejsce zgromadzeń, przejąć kanały komunikacji lub aresztować organizatorów. To racjonalizacja represji: zamiast wdawać się w metafizyczną debatę, administracja zarządza przestrzenią. Zamknięcie cmentarza wywołało jednak efekt niezamierzony. Interwencja skutecznie ograniczyła zgromadzenia w jednym punkcie, lecz nie zakończyła ruchu. Źródła historyczne dokumentują dalszy rozwój konwulsjonizmu w sferze prywatnej; zachowane świadectwa dzielą historię ruchu na etap „na grobie” i okres po zamknięciu Saint-Médard w styczniu 1732 roku. Władza rozproszyła tłum, ale jednocześnie uczyniła ruch bardziej konspiracyjnym i trudniejszym do obserwowania. To jeden z kluczowych mechanizmów historii represji: zamknięcie przestrzeni publicznej może przekształcić jawny ruch w sieć podziemną.

Zmienia to selekcję uczestników, repertuar działań i psychologię grupy. Publiczny pielgrzym bywa przypadkowym uczestnikiem; osoba przychodząca na sekretne spotkanie ponosi większy koszt zaangażowania, co sprzyja selekcji jednostek silniej przekonanych. Represja może zatem

zmniejszyć liczebność ruchu, jednocześnie zwiększając przeciętną intensywność zaangażowania pozostałych członków. W późniejszym konwulsjonizmie rzeczywiście pojawiały się coraz bardziej ekstremalne praktyki; nie dowodzi to prostego związku przyczynowego z zamknięciem cmentarza, lecz wpisuje się w mechanizm radykalizacji małych, izolowanych grup. Anonimowy epigram, według którego „z rozkazu króla zabrania się Bogu czynić cuda w tym miejscu", stał się najsłynniejszym komentarzem do całej operacji. Notatka słusznie traktuje go jako symbol absurdalności administracyjnego zarządzania transcendencją. Warto jednak dostrzec głębszy sens tej satyry. Jej siła nie polega jedynie na wyśmianiu Ludwika XV, lecz ujawnia kategoriowy błąd państwa: dekret może zabronić zgromadzenia, ale język prawny brzmi groteskowo, gdy sugeruje, że jurysdykcja monarchy obejmuje Boga. Żart ten rozdziela dwie suwerenności i stawia pytanie typowe dla nowoczesnej polityki: gdzie kończy się kompetencja państwa wobec przekonań religijnych?

Konwulsjonizm nie pozostał jednak wyłącznie ruchem ofiar represji; z czasem stał się problemem dla samych jansenistów. Część intelektualistów i duchownych dystansowała się od coraz gwałtowniejszych form ekstazy, co uniemożliwia przedstawienie całego jansenizmu jako jednolitego ruchu konwulsjonistycznego. Ruch religijny może generować radykalne skrzydło, którego działania kompromitują umiarkowanych zwolenników tej samej sprawy. Pojawia się wówczas problem kontroli reprezentacji: kto ma prawo występować w imieniu grupy i kto ponosi koszt reputacyjny działalności jej najbardziej spektakularnej frakcji? Z punktu widzenia teorii ruchów społecznych Saint-Médard obrazuje proces przesuwania repertuaru kontestacji. Początkowo opór jansenistyczny korzystał z narzędzi elitarnych: traktatu teologicznego, apelacji prawnej, debaty kościelnej, parlamentu, salonu i druku.

Następnie pojawiła się masowa pielgrzymka, kult grobu i cud jako znak. Po zamknięciu miejsca zgromadzeń rosło znaczenie sieci podziemnych oraz cielesnego performansu. Zmieniał się nie tylko stopień radykalizmu, ale samo medium polityczne: Teologia przeniosła się z książki w ciało. Równocześnie ruch dysponował własną infrastrukturą informacyjną. Nouvelles ecclésiastiques, clandestynne pismo jansenistyczne ukazujące się od 1728 roku, stało się jednym z najważniejszych kanałów podtrzymywania wspólnoty interpretacyjnej. Badania wskazują, że wydawnictwo funkcjonowało w podziemiu przez dziesięciolecia i było głównym instrumentem oporu przeciw Unigenitus. Co szczególnie interesujące, pismo dopuszczało do publicznej narracji głosy osób zwykle słabo reprezentowanych w oficjalnym piśmiennictwie – ludzi z niższych warstw, kobiet i młodych świadków. Mamy więc do czynienia z alternatywną sferą publiczną istniejącą jeszcze przed pełnym triumfem tego, co Habermas opisze jako mieszczańska opinia publiczna. Kategoria habermasowska wymaga tu twórczego rozszerzenia. Klasyczny model nowoczesnej sfery publicznej eksponuje kawiarnie, salony i racjonalno-krytyczną debatę. Saint-Médard pokazuje jednak, że

nowoczesna publiczność rodziła się także poprzez formy dalekie od ideału spokojnej argumentacji. Ulica, cmentarz, kazanie, satyryczny wierszyk, relikwia, świadectwo uzdrowienia i konwulsja również produkowały opinię.

Nowoczesność komunikacyjna nie była od początku królestwem bezcielesnego rozumu.

Nowoczesna retoryka dowodu i kultura kontestacji

Prasa mogła transmitować nie tylko argument, ale i cud. Druk służył zarówno encyklopediom, jak i publikacjom takim jak La Vérité des miracles; ta sama technologia komunikacyjna obsługiwała Diderota i Montgerona. Właśnie dlatego szczególnej ostrożności wymaga sugestia, że konwulsjoniści byli "duchowymi dziadkami" sanskulotów rewolucji francuskiej. Jako metafora ciągłości repertuarów oporu jest ona inspirująca, lecz jako prosty związek genealogiczny byłaby zbyt kategoryczna. Między konwulsjonizmem lat trzydziestych a mobilizacją rewolucyjną lat 1789–1794 zachodziły głębokie różnice ideologiczne, społeczne i instytucjonalne. Nie ma podstaw do twierdzenia, że ekstaza jansenistyczna bezpośrednio "spowodowała" sanskulotyzm.

Można jednak bronić tezy słabszej, a naukowo ciekawszej: długotrwały konflikt jansenistyczny współtworzył kulturę francuskiej kontestacji. Rozwijał język oporu wobec arbitralnego autorytetu, wzmacniał rolę parlamentów, rozszerzał podziemną komunikację polityczną i dostarczał praktycznego doświadczenia w organizowaniu sprzeciwu wobec nacisków monarchy i hierarchii kościelnej. BnF również wiąże jansenistyczną opozycję z szerszą krytyką absolutyzmu XVIII wieku, nie redukując jej jednak do prostego prologu rewolucji.

To rozróżnienie ukazuje korzyść z zastosowania koncepcji zależności ścieżkowej. Instytucje i ruchy nie muszą bezpośrednio wywoływać późniejszych zdarzeń, by zmieniać zestaw dostępnych praktyk. Każdy długotrwały konflikt pozostawia pamięć organizacyjną: metody druku poza cenzurą, sieci kolportażu, język petycji, argumentację prawną, symbole męczeństwa czy nieufność wobec konkretnych instytucji. Rewolucja francuska nie była "ukrytym jansenizmem", ale nie wybuchła także w społeczeństwie pozbawionym historii zbiorowego kwestionowania władzy. W ten sposób religijny ruch konserwatywny pod względem antropologii grzechu mógł generować konsekwencje strukturalnie nowoczesne.

Jest to jeden z paradoksów historii idei: progresywne skutki nie muszą wynikać z progresywnych intencji. Janseniści bronili teologii, którą współczesny liberał uznałby za niezwykle surową; ich spór z papiestwem i monarchią pomagał jednak wypracować praktyki kontroli autorytetu, debaty jurysdykcyjnej, autonomicznej publikacji oraz apelowania do opinii publicznej. Podobnie

protestancka Reformacja nie musiała być projektowana jako program sekularyzacji, by w długim okresie współtworzyć warunki pluralizacji religijnej. Historia obfituje w następstwa, których autorzy zdarzeń nie zamawiali.

Przypadek Saint-Médard ma jeszcze jeden wymiar kluczowy dla tezy artykułu: obnaża nieadekwatność ostrego przeciwstawienia "religijnej ciemności" i "oświeceniowego dowodu". Janseniści nie odpowiedzieli na rozwój kultury empirycznej ucieczką od faktów. Przeciwnie, próbowali stworzyć empiryczną apologetykę cudu. Gromadzili świadectwa, dokumentowali przypadki chorób, przedstawiali świadków i zapraszali czytelnika do oceny materiału. Ich problemem nie był brak zainteresowania dowodem, lecz odmienna teoria tego, co taki dowód może potwierdzić. Obserwacja ta ma konsekwencje wykraczające daleko poza XVIII wiek.

Racjonalizacja procedur poznawczych nie gwarantuje bowiem racjonalności przekonań uzyskanych za ich pomocą. Języka nauki można używać do obrony astrologii, cudów, spisków czy ideologii politycznych. Fotografię wykorzystuje się do dokumentowania bakterii, ale i duchów; statystykę do badania szczepionek lub budowania pozornych korelacji; archiwum do krytycznej historiografii bądź selektywnego konstruowania mitu. Kluczowa różnica nie przebiega zatem między kulturą "posiadającą dowody" a taką, która ich nie posiada. Przebiega między systemami zdolnymi poddawać własne dowody procedurom falsyfikacji, kontroli błędu i konkurencyjnej interpretacji.

Saint-Médard jest więc historią narodzin nie tylko sceptycyzmu, ale i nowoczesnej retoryki dowodu. Każda strona sporu zrozumiała, że prawomocność wymaga czegoś więcej niż gołego autorytetu. Janseniści przedstawiali cud, hierarchia doktrynę, państwo porządek publiczny, lekarze diagnozę, a sceptycy wyjaśnienia naturalne lub psychologiczne. Publiczność porównywała te narracje. W tej konkurencji rodził się świat, w którym nawet obrona tajemnicy musiała przyjąć język argumentacji. Nieprzypadkowo Voltaire tak chętnie korzystał z przypadku konwulsjonistów. Książka eksponuje jego drwinę z Saint-Médard jako przykład oświeceniowego ataku na fanatyzm, jednak sam Voltaire znalazł się w osobliwym położeniu.

Aby ośmieszyć jansenistyczne cuda, musiał krytykować mechanizmy religijnej łatwowierności; zbyt radykalna krytyka samej kategorii cudu mogła natomiast uderzać w chrześcijańską apologetykę. Oświeceniowa polemika nie przebiegała więc po wygodnej linii – każda strona narażała się na konsekwencje własnego argumentu.

Modernizacja kryteriów prawdy jako źródło konkurencyjnych autorytetów

Tutaj objawia się jedna z centralnych prawidłowości epoki: modernizacja nie usuwa automatycznie transcendencji, lecz zmienia warunki jej dopuszczalności. Dawny cud wystarczało wpisać w hagiografię; cud oświeceniowy potrzebował świadków. Dawny święty mógł należeć do tradycji; Pâris stawał się przedmiotem sporu o autentyczność. Dawna relikwia funkcjonowała w stabilnym systemie kultu; ziemia z Saint-Médard stała się znakiem politycznej opozycji. Dawna ekstaza mogła być lokalnym doświadczeniem pobożności; konwulsja w XVIII-wiecznym Paryżu stawała się wydarzeniem prasowym, medycznym i policyjnym. Państwo i ruch religijny uczestniczyły zatem w tym samym procesie modernizacji, choć stały po przeciwnych stronach konfliktu. Państwo racjonalizowało kontrolę poprzez ordynację, policję, obserwację i zarządzanie przestrzenią. Janseniści z kolei racjonalizowali opór za pomocą prasy, archiwizacji świadectw, sieci komunikacyjnych i argumentacji prawnej. Konwulsjoniści dodawali do tego trzeci komponent: cielesny performans. Nowoczesność nie należała wyłącznie do administracji; jej przeciwnicy również uczyli się nowoczesnych technologii organizacji.

Dlatego Saint-Médard nie jest "ciemną stroną Oświecenia" tylko dlatego, że pośród filozofów pojawili się ludzie wijący się w religijnej ekstazie. Takie sformułowanie sprowadzałoby historię do gabinetu osobliwości. Jest nią raczej dlatego, że w jednym miejscu krzyżują się kluczowe mechanizmy XVIII wieku: transformacja autorytetu, racjonalizacja dowodu, powstawanie opinii publicznej, konflikt państwa z autonomicznymi sieciami społecznymi, medykalizacja zachowania, polityzacja religii i próba uczynienia ciała dokumentem prawdy. Cmentarz został zamknięty, lecz problem, który odsłonił, nie mógł zostać zamknięty wraz z jego bramą.

Jeżeli instytucja traci bezsporny monopol na prawdę, powstaje rynek konkurencyjnych autorytetów. Jeśli każdy autorytet musi uzasadniać swoje roszczenie, wzrasta znaczenie dowodu. Jeżeli jednak społeczeństwo nie posiada jednej powszechnie uznanej teorii tego, co może być dowodem, racjonalizacja może paradoksalnie zwielokrotnić spory zamiast je zakończyć. Wiek Rozumu produkuje wówczas nie jedno światło, lecz wiele reflektorów skierowanych na ten sam przedmiot z różnych stron. Wkrótce analogiczny mechanizm ujawni się w zupełnie innym środowisku. Nie będzie już potrzebny grób ascety, aby stworzyć niewidzialne bractwo, którego istnienie oddziałuje na ludzi. Wystarczy druk, legenda, obietnica ukrytej wiedzy i informacja o wtajemniczonych posiadających klucz do powszechnej reformy świata. Różokrzyżowcy pokażą, że instytucja może być społecznie skuteczna nawet wtedy, gdy jej historyczna rzeczywistość pozostaje

nieuchwytna. Saint-Médard uczyniło ciało medium prawdy; różokrzyżowa gorączka uczyni medium prawdy z samego sekretu.

> Czy racjonalizacja procedur poznawczych rzeczywiście prowadzi nas ku prawdzie, czy jedynie dostarcza nam sprawniejszych narzędzi do legitymizacji błędów? Przypadek Saint-Médard uczy, że język nauki może służyć zarówno badaniu bakterii, jak i dokumentowaniu duchów. Pozostaje zatem pytanie: w świecie, w którym każdy autorytet musi dostarczyć dowodu, czy nie staliśmy się zakładnikami retoryki, w której sprawność procedury zastępuje rzetelność przekonania?

Inspiracje

[1] "The dark side of the enlightenment" Fleming

John Vincent **Fleming** (1936–2026) był amerykańskim literaturoznawcą, mediewistą i historykiem kultury, emerytowanym profesorem literatury angielskiej i porównawczej im. Louisa W. Fairchilda (rocznik 2024) na Uniwersytecie Princeton. **Fleming** ukończył studia licencjackie na University of the South, studiował jako stypendysta Rhodesa w Jesus College w Oksfordzie i uzyskał doktorat na Uniwersytecie Princeton w 1963 roku. Przez ponad cztery dekady wykładał w Princeton, gdzie zasłynął wykładami o Geoffreyu Chaucerze i europejskich tradycjach literackich. Jego badania naukowe koncentrowały się na średniowiecznej literaturze francuskiej i angielskiej, ikonografii rękopisów, historii intelektualnej i kulturowej Zakonu Franciszkanów oraz wczesnej myśli nowożytnej. **Fleming** pełnił funkcję prezesa Medieval Academy of America i został wybrany na członka Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk.

*John Vincent **Fleming** (1936–2026) was an American literary scholar, medievalist, and cultural historian who served as the Louis W. Fairchild '24 Professor of English and Comparative Literature, Emeritus, at Princeton University. **Fleming** completed his undergraduate studies at the University of the South, studied as a Rhodes Scholar at Jesus College, Oxford, and earned his Ph.D. from Princeton University in 1963. He spent more than four decades teaching at Princeton, where he became renowned for his lectures on Geoffrey Chaucer and European literary traditions. His scholarly research focused on medieval French and English literature, manuscript iconography, the intellectual and cultural history of the Franciscan Order, and early modern thought. **Fleming** served as president of the Medieval Academy of America and was elected a Fellow of the American Academy of Arts and Sciences.*

Princeton University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



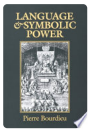
[1] **"Augustinus"**

Cornelius Jansen

Felix Meiner Verlag | ISBN: 9783787320462

[2] **"Déclarations du Roy : l'une, portant établissement d'une Compagnie pour le commerce des Indes Orientales"**

Ludwik Xiv



[3] **"Language and symbolic power"**

Pierre Bourdieu

Harvard University Press | ISBN: 9780674510418



[4] **"The Past as Future"**

Jürgen Habermas

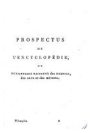
U of Nebraska Press | ISBN: 9780803272668



[5] **"L'oiseau blanc"**

Denis Diderot

Primento | ISBN: 9782335001433



[6] **"Œuvres de Denis Diderot"**

Denis Diderot

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"A letter communicated from Mr. Thoresby F. R. S. to John Evelyn Esquire, concerning the cures done by Mr. Greatrix the stroker"**

Valentine Greatrakes

1699 | Philosophical Transactions of the Royal Society of London | DOI: 10.1098/rstl.1699.0061

Źródło

[2] **"Book reviews"**

Debra A. Cornelius, M. G. Eisenberg, Mary A. Jansen, Thomas D. Watts

1980 | Sexuality and Disability | DOI: 10.1007/bf01102603

Źródło

[3] **"AN OLD INDUSTRIAL PLANT AS A MUSEUM – FROM CONCEPT TO IMPLEMENTATION. SELECTED ISSUES CONCERNING THE PROTECTION OF POLAND'S INDUSTRIAL HERITAGE"**

Agata Augustyn

2017 | Muzealnictwo | DOI: 10.5604/01.3001.0010.1580

Źródło

[4] **"Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615), written by Silvia Mostaccio"**

Jean-Pascal Gay

2015 | Journal of Jesuit Studies | DOI: 10.1163/22141332-00203005-05

Źródło

[5] **"The role of education and other transition milestones in the progression of social inequalities in cigarette smoking between the ages of 18 and 25: Evidence from the Canadian National Population Health Survey"**

Thierry Gagné, Katherine L. Frohlich, Amélie Quesnel-Vallée

2020 | Addictive Behaviors | DOI: 10.1016/j.addbeh.2020.106476

Źródło

[6] **"Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research"**

Jürgen Habermas

2006 | Communication Theory | DOI: 10.1111/j.1468-2885.2006.00280.x

Źródło

[7] **"On systematically distorted communication"**

Jürgen Habermas

1970 | Inquiry | DOI: 10.1080/00201747008601590

Źródło

[8] **"Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere"**

Jürgen Habermas

2022 | Theory Culture & Society | DOI: 10.1177/02632764221112341

Źródło

[9] **"Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics"**

Jürgen Habermas

2005 | Acta Politica | DOI: 10.1057/palgrave.ap.5500119

Źródło

[10] **"Political Writings"**

Denis Diderot

1992 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9781139168052

Źródło

[11] **"A Diderot Pictorial Encyclopedia of Trades and Industry: Manufacturing and the Technical Arts in Plates Selected from "L'Encyclopedie, ou Dictionnaire Raisonne des Sciences, des Arts et des Metiers" of Denis Diderot"**

R. J. Forbes, Charles Coulston Gillispie, Denis Diderot

1960 | Technology and Culture | DOI: 10.2307/3101398

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 8ac2db74-24fd-476f-b1ec-d8ae1620ed94