Ciemna strona Oświecenia: między rozumem a ezoteryką w świetle analizy Johna V. Fleminga

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł podważa uproszczony obraz Oświecenia jako jednorodnego triumfu rozumu nad zabobonem. Opierając się na analizach Johna V. Fleminga, autor wskazuje na istnienie „ciemnej strony" epoki – obszaru, w którym nowoczesna nauka współistniała z alchemią, magią i mistycyzmem. Zamiast traktować okultyzm jako relikt przeszłości, tekst sugeruje, że formy ezoteryczne mogły być kształtowane przez nowe oświeceniowe warunki poznawcze i komunikacyjne. Kluczowym zagadnieniem jest przejście od ślepego autorytetu ku empiryzmowi i nowym reżimom wiarygodności, co sprawiło, że granica między tym, co naturalne a nadnaturalne, pozostawała historycznie płynna. To studium nad napięciem między racjonalizacją kultury a uporczywym trwaniem poszukiwań duchowych w dobie nowoczesności.

The article undermines the simplified image of the Enlightenment as a homogeneous triumph of reason over superstition. Drawing on the analyses of John V. Fleming, the author points to the existence of a 'dark side' of the era—an area where modern science coexisted with alchemy, magic, and mysticism. Instead of treating occultism as a relic of the past, the text suggests that esoteric forms may have been shaped by new Enlightenment cognitive and communicative conditions. A key issue is the transition from blind authority toward empiricism and new regimes of credibility, which meant that the boundary between the natural and the supernatural remained historically fluid. This is a study of the tension between the rationalization of culture and the persistent endurance of spiritual quests in the age of modernity.

Artykuł rzuca wyzwanie utrwalonemu obrazowi Oświecenia jako linearnego triumfu racjonalizmu nad zabobonem, proponując w zamian wizję epoki o płynnych granicach

poznawczych. Autor stawia tezę, że nowoczesna nauka nie narodziła się z nagłej eliminacji magii i cudów, lecz z procesu ich redefinicji i poddania rygorom empirycznej weryfikacji. Zamiast widzieć w XVIII wieku dwa odrębne obozy – Rozumu i Zabobonu – tekst ukazuje go jako „laboratorium graniczne", w którym ezoteryka współistniała z nowymi procedurami dowodowymi. Analizując postacie takie jak Isaac Newton czy Valentine Greatrakes, autor wykazuje, że przejście ku nowoczesności polegało na przesunięciu cudu ze sfery nienaruszalnego znaku do kategorii problemu badawczego. W tym ujęciu Oświecenie nie tyle „zabiło" tajemnicę, co zmusiło ją do przedstawienia dokumentów, tworząc tym samym fundamenty współczesnej polityki dowodu i nowej architektury wiedzy, w której światło rozumu paradoksalnie wytwarza nowe obszary cienia.

SŁOWA KLUCZOWE

ciemna strona Oświecenia | John V. Fleming | ezoteryka a rozum | epistemologia Oświecenia | occultus | reżimy wiarygodności | deizm | filozofia naturalna | odczarowanie świata | polityka dowodu | sekularyzacja sacrum | Isaac Newton alchemia | Sapere aude | republika listów

Oświecenie jako przestrzeń płynnych granic poznawczych

Światło, które rzuca cień. Ciemne strony Oświecenia między rozumem, objawieniem, magią i polityką

Wiek Świateł i jego cienie: epistemologiczna anatomia Oświecenia. Epoka ta należy do tych, których późniejsza legenda okazała się niemal równie wpływowa, co ich rzeczywista historia. W powszechnym imaginarium zachodniej nowoczesności XVIII stulecie jawi się jako moment wyjścia człowieka z półmroku: scholastyczny autorytet miał ustąpić doświadczeniu, objawienie rozumowi, cud prawu natury, hierarchia wolności, dogmat krytyce, a tajemnica wiedzy dostępnej każdemu, kto zechce samodzielnie korzystać z własnego intelektu.

Tak skonstruowana opowieść ma niewątpliwe podstawy historyczne. Rewolucja naukowa, rozwój eksperymentalnej filozofii naturalnej, krytyka autorytetu kościelnego, ekspansja druku, wzrost znaczenia opinii publicznej, encyklopedyzm, tolerancjonizm, konstytucjonalizm oraz nowe koncepcje praw jednostki rzeczywiście przekształciły europejską kulturę poznawczą. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy opis tendencji zostaje niepostrzeżenie przemieniony w ontologię epoki, a "Oświecenie" zaczyna oznaczać jednolity obóz Rozumu maszerujący przeciw jednolitemu obozowi Zabobonu. Współczesna historiografia i historia filozofii traktują taki dualizm znacznie ostrożniej: obok radykalnej krytyki religii funkcjonowały deizm, racjonalna teologia naturalna, religia serca, fideizm oraz całe spektrum prób pogodzenia nowej nauki z wiarą.

Dlatego "ciemnej strony Oświecenia" nie należy definiować za pomocą moralnej metafizyki światła i zła. Ciemne nie musi oznaczać fałszywego, reakcyjnego, barbarzyńskiego ani antynowoczesnego. Bardziej użyteczne będzie znaczenie epistemologiczne: ciemne jest to, co zostało przesłonięte przez późniejszą, selektywną pamięć o epoce albo co znajdowało się w ówczesnej strefie nieostrej pomiędzy wiedzą uznaną a dyskwalifikowaną, widzialnym i ukrytym, naturalnym i nadnaturalnym, eksperymentem i rytuałem, religią i filozofią naturalną. W tym ujęciu John V. Fleming wykorzystuje materiał obejmujący Greatrakesa, konwulsjonistów, różokrzyżowców, wolnomularstwo, magię, alchemię, Cagliostra i Julie de Krüdener, pokazując uporczywe trwanie idei religijnych i ezoterycznych w epoce kojarzonej zwyczajowo z emancypacją od przesądu. Książka rozwija tę intuicję jeszcze mocniej, sugerując rozumienie XVIII wieku jako przestrzeni, w której granica między rodzącą się nowoczesną nauką a tym, co ezoteryczne lub preternaturalne, pozostawała historycznie płynna.

Takie przesunięcie wymaga jednak ostrożności. Fleming jest dla niniejszej analizy inspirującym przewodnikiem po "szczelinach historii", nie zaś właścicielem ostatecznej teorii Oświecenia. Jego książka stanowi szeroką, erudycyjną syntezę przeznaczoną dla wykształconego czytelnika, a krytycy słusznie zauważali, że samo zgromadzenie licznych przykładów okultyzmu i duchowych poszukiwań nie dowodzi, iż zjawiska te wynikały z wewnętrznej logiki projektu oświeceniowego. Można bowiem sformułować słabszą hipotezę: magia i mistycyzm po prostu przetrwały w czasach Oświecenia. Można też postawić tezę znacznie silniejszą: ich osiemnastowieczne formy zostały częściowo wytworzone, przekształcone albo wzmocnione przez nowe warunki poznania, komunikacji i legitymizacji, które stworzyła sama nowoczesność. To właśnie tę drugą możliwość należy zbadać, zamiast przyjmować ją jako efektowny bon mot.

Krytyczna recepcja Fleminga trafnie wskazuje, że zasadnicze pytanie brzmi nie "czy okultyzm istniał?", lecz "jaki związek zachodził między jego obecnością a strukturą oświeceniowego rozumu?". W tym miejscu konieczne staje się rozróżnienie pomiędzy racjonalizmem w ścisłym

sensie filozoficznym a oświeceniową racjonalizacją kultury. Oświecenie nazywane jest "wiekiem rozumu", lecz jego epistemologiczna dynamika nie polegała wyłącznie na triumfie dedukcyjnego racjonalizmu Kartezjusza czy Leibniza. Przeciwnie, jednym z głównych motorów XVIII wieku był empiryzm: Bacon, Locke i Newton dostarczali wzorców poznania opartego na obserwacji, doświadczeniu, krytyce hipotez oraz nieufności wobec twierdzeń, których prawomocności nie można wykazać. "Rozum" Oświecenia należy zatem rozumieć szerzej jako rosnące roszczenie człowieka do samodzielnego ustanawiania procedur rozstrzygania o prawdzie. Nie chodziło jedynie o to, aby więcej dedukować, lecz o to, by coraz mniej przyjmować wyłącznie dlatego, że twierdził tak odziedziczony autorytet. Nauka, krytyka historyczna, filologia, statystyka, filozofia moralna i polityczna zaczynały tworzyć nowe reżimy wiarygodności.

Nowoczesna nauka jako proces redefinicji cudu i ukrytego

Właśnie dlatego napięcie między Oświeceniem a religią jest bardziej subtelne niż prosty konflikt wiary z niewiarą. Znaczna część myśli oświeceniowej nie dążyła do unicestwienia Boga, lecz do poddania religii racjonalnej rekonstrukcji. Deista usuwał z systemu religijnego cud, szczegółowe objawienie, dogmatyczną tajemnicę oraz instytucjonalne pośrednictwo, zachowując jednak inteligentnego Stwórcę, którego istnienie należało wywieść z uporządkowania natury. W tej wersji Bóg nie znikał; zmieniał status epistemologiczny. Z przedmiotu objawionej doktryny stawał się postulowanym autorem kosmicznego ładu. Charakterystyczna dla deizmu nieufność wobec cudów wynikała właśnie z sukcesu mechanistycznego obrazu przyrody: doskonały Stwórca powinien być zdolny skonstruować świat, który nie wymaga nieustannych, nadzwyczajnych poprawek. Oświeceniowa krytyka nadprzyrodzoności mogła zatem pozostawać głęboko teistyczna. Książka kondensuje tę transformację w figurze "Emerytowanego Zegarmistrza": Boga, który ustanowił prawa, uruchomił mechanizm kosmosu i nie musi stale interweniować w jego działanie. Metafora ta jest użyteczna, o ile nie pomyli się jej z jedyną obowiązującą doktryną całego deizmu.

Historycznie istniało wiele jego odmian, podobnie jak różnorodne konfiguracje między newtonianizmem, teizmem, opatrznością a możliwością działania Boga w świecie. Istotny jest jednak sam mechanizm intelektualny: im bardziej natura jawiła się jako uporządkowana przez uniwersalne prawa, tym mniej cud był oczywistym świadectwem boskiej potęgi, a stawał się problemem wymagającym procedury dowodowej. W tej zmianie kryje się jeden z kluczy do "ciemnego Oświecenia". Nowoczesność nie zawsze eliminowała cud; często zmuszała go, aby przedstawił dokumenty.

Z tej perspektywy głęboki sens zyskuje łaciński termin occultus. W języku współczesnym przymiotnik "okultystyczny" został niemal automatycznie wyrzucony poza granice nauki. Historycznie jednak occultus oznaczał przede wszystkim coś "ukrytego", „niedostępnego bezpośredniemu oglądowi”. Przez długi czas filozofia naturalna operowała pojęciem ukrytych właściwości materii, sił i powinowactw, których skutki obserwowano, choć mechanizmy pozostawały nieznane. Sam fakt niewidzialności czegoś nie czynił tego automatycznie nadnaturalnym. Magnetyzm, elektryczność, oddziaływanie grawitacyjne, fermentacja czy procesy chemiczne stawiały przed badaczami to samo pytanie: jak przejść od obserwowalnego efektu do niewidocznej przyczyny? Dlatego też oddzielenie "magii" od "nauki" należy rekonstruować historycznie, a nie projektować wstecz dzisiejszą demarkację. Materiał trafnie wskazuje semantykę occultus jako miejsce, w którym oświeceniowa ambicja poznania wszystkiego spotykała się ze zjawiskami, których mechanizmów jeszcze nie umiano wyjaśnić. Nie oznacza to oczywiście, że alchemia, astrologia, kabała, magia naturalna i fizyka newtonowska stanowiły w XVIII wieku jeden metodologicznie równorzędny system.

Takie uproszczenie byłoby równie ahistoryczne, co wizja czystego wieku racjonalizmu. Dokonywał się przecież proces różnicowania dziedzin wiedzy, stabilizacji instytucji naukowych, standaryzacji doświadczenia oraz rozwoju matematyzacji i krytyki świadectwa. Chodzi o coś innego: linia graniczna nie przebiegała jeszcze tam, gdzie rysujemy ją współcześnie, a aktorzy historyczni mogli uczestniczyć jednocześnie w przedsięwzięciach, które my rozmieścilibyśmy po przeciwnych stronach kategorii "nauka" i "ezoteryka".

Rozum anektuje terytoria objawienia i tajemnicy

Najbardziej spektakularnym przykładem pozostaje Isaac Newton. Archiwum Newton Project dokumentuje, obok jego kluczowych prac matematycznych i fizycznych, ogromną spuściznę religijną oraz alchemiczną; Newton intensywnie zajmował się również interpretacją proroctw biblijnych, przekonany, że tekst prorocki podlega racjonalnej rekonstrukcji. Przypadek ten ma znaczenie wykraczające poza biograficzną ciekawostkę. Podważa bowiem historię nauki pisaną retrospektywnie, w której z życia dawnego badacza wybiera się jedynie te fragmenty, które przypominają współczesną naukę, a pozostałe traktuje jako osobliwe residuum jego epoki. Dla samego Newtona studia nad naturą, chronologią, dziejami Kościoła, proroctwem i boskim porządkiem nie tworzyły dwóch szczelnie izolowanych tożsamości – genialnego fizyka za dnia i irracjonalnego mistyka po godzinach. Były one częściami jednego projektu odczytania porządku stworzenia.

Postać Newtona bywa wykorzystywana jako argument przeciw binarnej opowieści o nauce i tajemnicy, choć warto złagodzić twierdzenie, jakoby badacz oceniał analizy Księgi Daniela po prostu „wyżej niż" teorię grawitacji. Bez wskazania jednoznacznego źródła taką hierarchię lepiej traktować jako interpretację skali jego zaangażowania religijnego niż ustalony fakt biograficzny.

Paradoks Oświecenia polegał zatem nie tylko na tym, że człowiek odważniej odpowiadał na pytania, lecz również na tym, że systematyczniej odkrywał granice własnej zdolności do udzielania odpowiedzi. W eseju z 1784 roku Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant zdefiniował Oświecenie jako wyjście człowieka z zawinionej przez niego samego niedojrzałości – Unmündigkeit – i sformułował słynne Sapere aude: miej odwagę posługiwać się własnym rozumem. Książka czyni z tego postulatu jeden z biegunów epoki, jednak dla naszej problematyki Kant jest jeszcze ciekawszy jako autor Krytyki czystego rozumu. Krytyka nie oznacza tu bowiem nieograniczonego triumfu rozumu, lecz wyznaczenie jego prawomocnych granic. Rozum pyta o duszę, wolność, Boga czy początek świata, choć nie dysponuje doświadczeniem pozwalającym przekształcić te pytania w wiedzę teoretyczną tego samego rodzaju, co poznanie przedmiotów zmysłowych. Właśnie to napięcie – między nieusuwalnością metafizycznego pytania a ograniczeniem możliwej odpowiedzi – stanowi jeden z najważniejszych mechanizmów tej opowieści.

Można zatem przyjąć metaforę, według której przednowoczesna architektura wiedzy przypomina relację Wergiliusza i Beatrycze w Boskiej Komedii. Wergiliusz jest przewodnikiem rozumu naturalnego; może prowadzić niezwykle daleko, ale istnieje granica, poza którą przewodnictwo przejmuje Beatrycze, symbol łaski, teologii i objawienia. Oświecenie nie tyle „zabiło" Beatrycze, co zakwestionowało jej wyłączną jurysdykcję nad ogromnymi obszarami rzeczywistości.

Wergiliusz otrzymał nowe instrumenty – eksperyment, analizę filologiczną, matematykę, porównanie historyczne i sceptycyzm metodologiczny – i zaczął pytać, czy rzeczywiście musi zatrzymywać się tam, gdzie czynił to dawniej. Proces ten określono w książce sugestywnie jako „aneksję terytoriów Beatrycze przez Wergiliusza".

Nowy reżim wiedzy i paradoks sekretu

Metafora ta okazuje się szczególnie trafna w przypadku Johna Tolanda i jego dzieła **Christianity not Mysterious** z 1696 roku. Ambicją takich projektów nie musiał być koniecznie zwrot ku ateizmowi, lecz próba stworzenia religii, którą można by obronić przed trybunałem rozumu. Tajemnica przestała być w ten sposób zaletą dogmatu; stała się epistemologicznym kosztem wymagającym uzasadnienia. Doszło zatem do przesunięcia o doniosłych konsekwencjach antropologicznych.

W tradycyjnym modelu człowiek mógł przyjąć, że pewne prawdy są prawdziwe właśnie dlatego, iż przekraczają jego intelekt i zostały objawione przez boski autorytet. W modelu oświeceniowym zaczęło dominować przeciwne roszczenie: każde twierdzenie dotyczące człowieka i świata powinno być w zasadzie dostępne jego naturalnym władzom poznawczym lub przynajmniej z nimi zgodne. Zmienił się więc nie tylko katalog przyjętych przekonań, lecz sama polityka poznania – czyli pytanie o to, kto ma prawo definiować prawdę i na podstawie jakiej procedury.

W tym miejscu ujawnia się społeczny wymiar Oświecenia, którego nie wolno redukować jedynie do historii filozofów. Nowy reżim wiedzy wymagał nowych instytucji: akademii, towarzystw uczonych, czasopism, salonów, kawiarni, bibliotek oraz coraz szerszego rynku książki. „Republika Listów" stworzyła ponadpaństwową sieć, w której obserwacja, plotka, eksperyment, polemika teologiczna czy doniesienie o cudzie korzystały z tych samych środków komunikacji. Jest to istotne, gdyż nowoczesna infrastruktura informacyjna nie przesyła wyłącznie treści racjonalnych. Zwiększając szybkość i zasięg przepływu danych, przyspiesza ona również rozchodzenie się proroctw, mistyfikacji, systemów ezoterycznych i budowanie reputacji charyzmatycznych jednostek. Kariera Cagliostry stanie się później niemal laboratoryjnym przykładem tej prawidłowości.

Można tu sformułować ogólniejszą zasadę: demokratyzacja kanałów komunikacji nie jest tożsama z racjonalizacją ich zawartości. Ten mechanizm pozwala inaczej spojrzeć na wiedzę sekretną. Wydawać by się mogło, że Oświecenie, gloryfikując publiczny charakter rozumu, powinno doprowadzić do upadku stowarzyszeń inicjacyjnych. Tymczasem XVIII wiek stał się okresem niezwykłej żywotności wolnomularstwa, a dziedzictwo różokrzyżowe przybrało nowe formy.

Nie jest to sprzeczność jedynie powierzchowna. Sekret może być przeciwieństwem publiczności, ale może również stanowić dobro rzadkie w gospodarce prestiżu. Im bardziej wiedza staje się dostępna dzięki drukowi, tym większą wartość symboliczną zyskuje ta przedstawiana jako zarezerwowana dla wtajemniczonych. Nowoczesność produkuje zatem nie tylko przejrzystość, lecz i nowe pragnienie dostępu uprzywilejowanego.

Sekularyzacja jako reorganizacja pola sacrum

Fleming dostrzega ten paradoks w przypadku różokrzyżowców: manifesty publicznie ogłaszały istnienie bractwa, którego nie sposób było odnaleźć, przez co sama niewidzialność organizacji stawała się źródłem jej kulturowej mocy. W podobny sposób należy rozumieć oświeceniową relację do religii – nie jako prosty zanik, lecz proces różnicowania. Krytykowano zabobon, fanatyzm, religijny „entuzjazm" i cudowność, poszukując jednocześnie religii naturalnej, moralnej lub emocjonalnej. Rousseau przeciwstawiał instytucjonalnym formom kultu wiarę zakorzenioną w

naturalnym uczuciu, a osiemnastowieczna „religia serca” przenosiła legitymizację doświadczenia duchowego z instytucji na podmiot. Z perspektywy długiego trwania jest to przemiana o fundamentalnym znaczeniu: sakralność traci zakotwiczenie w strukturach instytucjonalnych, lecz zyskuje intensywność psychologiczną. Odtąd argument „Kościół naucza” coraz częściej konkuruje z osobistym świadectwem: „doświadczyłem”, „odczułem”, „zostałem uzdrowiony”, „ujrzałem” czy „wewnętrzne przekonanie nakazuje mi wierzyć”. Właśnie w takim otoczeniu możliwe stają się zarówno konwulsjoniści z Saint-Médard, jak i późniejsze nawrócenie oraz profetyczna działalność Julie de Krüdener.

Z tego względu pojęcie sekularyzacji należy stosować w niniejszym artykule z metodologiczną ostrożnością. Pozostaje ono kategorią niezwykle użyteczną, jeśli rozumiemy je jako ograniczenie politycznej i instytucjonalnej władzy Kościołów, pluralizację autorytetów, rozwój autonomicznych dyskursów nauki, prawa i polityki bądź stopniowe oddzielanie sfer społecznych od bezpośredniej kontroli religijnej. Jeśli jednak zostanie zredukowane do liniowego równania „więcej nowoczesności = mniej religii”, przestaje wyjaśniać materiał historyczny. Przełom XVIII i XIX wieku ukazuje raczej reorganizację pola sacrum: część dawnych funkcji religii przechodzi w sferę moralności, natury, uczucia, narodu, tajnych stowarzyszeń czy wizji historiozoficznych i politycznych eschatologii. Późniejsze Święte Przymierze okaże się jednym z najbardziej spektakularnych przypadków powrotu języka Opatrzności do samego centrum europejskiej dyplomacji już po rewolucji francuskiej i wojnach napoleońskich.

Nie należy przy tym traktować metafory „genu religijnego” jako wyjaśnienia naukowego. Fleming wielokrotnie posługuje się tą formułą, by opisać nieusuwalne ludzkie pragnienie transcendencji. Jako metafora antropologiczna jest ona atrakcyjna; jako hipoteza biologiczna – nieuprawniona. Nie znamy bowiem pojedynczego „genu religii”, który tłumaczyłby historyczną trwałość wierzeń metafizycznych.

Oświecenie jako laboratorium graniczne poznania

Możemy natomiast badać cały zespół mechanizmów poznawczych i społecznych: skłonność człowieka do wykrywania sprawczości i intencjonalności, potrzebę kauzalnego domknięcia, społeczne funkcje rytuału, mechanizmy koalicji i tożsamości, lęk egzystencjalny oraz instytucjonalne interesy organizacji religijnych. Na poziomie filozoficznym warto zachować Kantowską obserwację, że ludzki rozum spontanicznie formułuje pytania przekraczające obszar możliwego doświadczenia. Tak rozłożona "religijna natura" człowieka przestaje być magicznym wytrychem i staje się programem badań.

Podobnej ostrożności wymaga Weberowskie pojęcie Entzauberung, czyli odczarowania świata. Choć w materiale bywa ono łączone z Horkheimerem i Adornem, to genealogicznie centralne znaczenie "odczarowania" w analizie nowoczesnej racjonalizacji wiąże się przede wszystkim z Maxem Weberem. Horkheimer i Adorno w Dialektyce oświecenia rozwijają natomiast odmienną, choć pokrewną krytykę instrumentalnego rozumu i paradoksów oświeceniowej dominacji nad naturą.

To rozróżnienie jest istotne, gdyż oba modele prowadzą do innych pytań. Weber pyta, jak systematyzacja, kalkulowalność i racjonalizacja wypierają magiczne sposoby orientacji w świecie. Horkheimer i Adorno pytają natomiast, jak projekt wyzwolenia człowieka poprzez rozum może przeobrazić się w projekt dominacji. W dalszej analizie oba tropy okażą się przydatne, ale nie należy ich zlewać w jedną teorię.

Najbardziej sugestywnym obrazem tego napięcia pozostaje rycina Francisca Goi El sueño de la razón produce monstruos (Capricho 43 z 1799 roku). Byłoby jednak metodologicznie ryzykowne uczynić z niej prostą ilustrację tezy, że "sam rozum produkuje potwory". Museo del Prado proponuje kilka konkurencyjnych interpretacji: jedną akcentującą wiarę Goi w rozum jako siłę rozpraszającą zabobon, drugą wskazującą na konieczność równoważenia fantazji rozumem oraz trzecią odczytującą scenę jako gorzką świadomość porażki racjonalności w świecie, który miał zostać przez nią uporządkowany. Wieloznaczność słowa sueño może być użyteczna interpretacyjnie, lecz nie należy przypisywać Goi bez dowodu późniejszej filozofii totalizującego "marzenia Rozumu". Znacznie ciekawsza jest możliwość odczytania obrazu jako konfliktu władz poznawczych: rozum bez fantazji jałowieje, fantazja bez rozumu produkuje monstra, a człowiek nie może zrezygnować z żadnego z nich. W tej perspektywie światło i ciemność przestają być dwoma obozami, a stają się relacją. Światło wytwarza cień właśnie dlatego, że oświetlając jedne obszary rzeczywistości, ustanawia nowe granice niewidzialności. Gdy cud przestaje być oczywistością, staje się fascynującym problemem dowodowym.

Gdy religia instytucjonalna traci monopol, rośnie przestrzeń dla religii przeżycia i indywidualnej charyzmy. Gdy druk demokratyzuje wiedzę, tajemnica może stać się cenniejszym towarem prestiżowym. Gdy państwo racjonalizuje władzę, profetyzm jawi się jako alternatywna teoria historii. Gdy filozofia naturalna odsłania regularność przyrody, badacz "ukrytych sił" może uważać, że nie walczy z nauką, lecz podąża za jej najbardziej śmiałą obietnicą: nic w naturze nie musi na zawsze pozostać niepoznawalne. "Ciemna strona Oświecenia" nie powinna więc oznaczać piwnicy, w której racjonalny XVIII wiek ukrywał wstydliwe resztki średniowiecza. Lepsza metafora to laboratorium graniczne, w którym dopiero konstruowano kategorie nowoczesnego poznania. Nie wszystkie eksperymenty tego laboratorium przetrwały.

Valentine Greatrakes i narodziny kultury dowodu

Niektóre zjawiska uznano później za naukę, inne za religię, a kolejne za pseudonaukę, oszustwo, zabobon lub folklor. Historyk nie może jednak opisywać ich dziejów tak, jakby uczestnicy od początku znali wynik tej selekcji; powinien raczej odtworzyć chwilę, w której rezultat nie był jeszcze oczywisty. Obrazuje to trafnie teza, że wiek rozumu nie zgasił od razu świec mistyków; próbował także zmierzyć ich płomień. Dopiero na tak przygotowanym gruncie można zrozumieć postać Valentine'a Greatrakesa.

Irlandzki uzdrowiciel z XVII wieku nie jest interesujący samym faktem, że twierdził, iż leczy dotykiem – historia Europy zna tysiące podobnych roszczeń. Greatrakes staje się figurą przełomową, ponieważ wokół jego dłoni spotykają się jednocześnie medycyna, religia, eksperyment, świadectwo, polityczna teologia monarchii oraz pytanie o ukryte siły natury. Jego przypadek zmusza Roberta Boyle'a, Henry'ego Stubbe'a, Davida Lloyda i innych obserwatorów do odpowiedzi na pytanie bardziej nowoczesne niż sam domniemany cud: jak właściwie ustalić, czy wydarzyło się coś, czego dotychczasowa teoria świata nie potrafi wiarygodnie wyjaśnić? To właśnie ten spór wskazuje jeden z pierwszych momentów, w których cud staje przed trybunałem nowej kultury empirii. Od tego pytania rozpoczyna się kolejny etap analizy, gdyż Greatrakes pozwala przejść od abstrakcyjnej filozofii Oświecenia do społecznej praktyki wytwarzania prawdy. Wraz z nim dostrzeżemy, że nowoczesność rodziła się nie tylko w momencie odrzucenia cudu, lecz także wtedy, gdy zaczęto przesłuchiwać świadków, porównywać relacje, badać ciało i ustalać wiarygodność obserwatora, proponując naturalne mechanizmy i zastanawiając się, komu politycznie służy określona interpretacja zdarzenia.

Rozum wkraczał na terytorium Beatrycze nie z mieczem, lecz z protokołem obserwacji. Od tej chwili pytanie o cud przestało być wyłącznie zagadnieniem teologicznym, stając się jednocześnie problemem epistemologii, medycyny, socjologii wiedzy i teorii władzy. Valentine Greatrakes stanowi w tym kontekście niemal idealny przypadek doświadczalny. Choć jego działalność przypada głównie na lata sześćdziesiąte XVII wieku – czyli na przedpole dojrzałego Oświecenia – ma ona kluczowe znaczenie genealogiczne.

Nie obserwujemy tu jeszcze stabilnego systemu nowoczesnych klasyfikacji, w którym lekarz, duchowny, eksperymentator czy szarlatan należą do rozdzielonych światów. Widzimy moment wcześniejszy: czas ustalania, jak odróżnić cud od niezwykłego zjawiska naturalnego, łaskę od właściwości fizycznej, a wiarygodne świadectwo od łatwowierności. Greatrakes nie jest zatem marginalnym dziwakiem poza historią nauki, lecz jednym z przypadków, na których siedemnastowieczna Europa ćwiczyła procedury ustalania tego, co ma uchodzić za fakt. Biografia

Irlandczyka wyjątkowo dobrze współgrała z politycznymi niepokojami Restauracji. Jako ziemianin z hrabstwa Waterford i były żołnierz armii parlamentarnej był człowiekiem świata Cromwellowskiego, który po przywróceniu Stuartów pojawił się w przestrzeni symbolicznie zdominowanej przez sakralizowaną monarchię. Ten kontekst jest ważniejszy, niż sugerowałaby sama opowieść o uzdrowicielu.

Restauracja Karola II w 1660 roku nie była zwykłą zmianą administracji. Po egzekucji Karola I, republice i protektoracie Cromwella monarchia potrzebowała ponownego ustanowienia symbolicznej oczywistości swego istnienia. Król musiał być nie tylko władcą zajmującym tron, lecz wcieleniem ciągłości porządku, którego brutalne przerwanie w 1649 roku miało zostać przedstawione jako historyczna aberracja. Jednym z najbardziej niezwykłych narzędzi tej rekonstrukcji był królewski dotyk. Skrofuły, czyli gruźlicze zajęcie węzłów chłonnych, od średniowiecza określano w Anglii mianem king's evil, gdyż monarsze przypisywano zdolność ich leczenia przez dotknięcie chorego. Po restauracji Karol II natychmiast wznowił ceremonie. Badania Stephena Brogana wskazują, że już w maju 1660 roku tysiące chorych oczekiwały na królewskie uzdrowienie, a w okresie Restauracji praktykę tę stosowano na skalę wyjątkowo dużą. Obrzęd posiadał sformalizowaną infrastrukturę: chorzy otrzymywali zaświadczenia, lekarze dworscy weryfikowali schorzenie, a ceremonia łączyła modlitwę z przekazywaniem specjalnego medalionu. Nie był to zatem folklor tolerowany przez państwo, lecz praktyka organizowana przez jego aparat. Ta okoliczność zasadniczo zmienia interpretację działalności Greatrakesa.

Konkurencja charyzmatów: dotyk królewski kontra prywatny

Kiedy około 1662 roku zaczął twierdzić, że odczuwa szczególne wewnętrzne przynaglenie do uzdrawiania, nie pojawił się na scenie, z której cud został już wyparty przez naukę. Wchodził raczej w przestrzeń, gdzie uzdrawiający dotyk wciąż stanowił element oficjalnej teologii politycznej. Problemem nie było zatem samo twierdzenie, że dotyk może leczyć.

Państwo Stuartów od dawna utrzymywało, że właśnie tak jest. Pytanie brzmiało: czyja ręka posiada prawo do leczniczej wyjątkowości? Zwykły ziemianin, powiązany biograficznie z obozem parlamentarnym, wykonywał gest formalnie tożsamy z czynnością monarchy. To, co w wymiarze medycznym można było uznać za konkurencję między terapiami, z perspektywy politycznej mogło wyglądać jak niebezpieczne rozproszenie charyzmatu. Nie należy jednak upraszczać sytuacji do tezy, że Greatrakes świadomie rywalizował z Karolem II o sakralność; brakuje podstaw, by przypisywać mu taki program polityczny. Analitycznie istotne jest natomiast to, że niezależnie od

jego intencji, społeczne znaczenie tej praktyki mogło zostać w ten sposób odczytane. Socjologia władzy wskazuje, że monopole symboliczne mogą być naruszane również przez działania pozbawione jawnie buntowniczego celu. Jeśli prawomocność monarszego dotyku miała świadczyć o wyjątkowym związku dynastii z Opatrznością, to skuteczny dotyk osoby prywatnej wymagał wyjaśnienia. Można było uznać, że Bóg rozdziela charyzmat według własnej woli; można było naturalizować uzdrowienie, zdyskredytować Greatrakesa jako oszusta lub zakwestionować samo założenie, że dotyk monarchy ma charakter cudowny. Każda z tych odpowiedzi niosła inne konsekwencje dla teologii politycznej.

Właśnie dlatego rytuał królewskiego dotyku warto analizować przez pojęcie legitymizacji charyzmatycznej Maxa Webera, choć z zachowaniem ostrożności wobec anachronizmu. Charyzmat w ujęciu Webera to uznawana przez zwolenników nadzwyczajna właściwość osoby, która uzasadnia posłuszeństwo wobec niej. Monarchia dziedziczna należy przede wszystkim do porządku tradycyjnego, lecz obrzęd uzdrawiania wzmacniał ją elementem charyzmatycznym: ciało króla nie było ciałem zwyczajnym, skoro miało pośredniczyć w łasce. Greatrakes reprodukował ten sam schemat poza strukturą dynastyczną.

Jego autorytet nie wypływał z formalnych kwalifikacji medycznych, lecz z przypisywanej mu niezwykłej właściwości oraz społecznego potwierdzania jej przez kolejne relacje o uzdrowieniach. Powstawała konkurencyjna ekonomia charyzmatu: po jednej stronie ciało konsekrowanego władcy, po drugiej ciało prywatnego człowieka, którego skuteczność miała zostać potwierdzona przez doświadczenie świadków.

Świadectwo i naturalizacja zjawisk nadprzyrodzonych

W tym właśnie punkcie Greatrakes staje się interesujący dla historii nauki. Jego działalność rozwijała się w kulturze, w której „świadek” nabierał nowego znaczenia epistemologicznego. Eksperymentalna filozofia naturalna XVII wieku nie opierała się przecież wyłącznie na aparaturze; potrzebowała wiarygodnych ludzi, którzy mogli potwierdzić, że dane doświadczenie rzeczywiście przeprowadzono, a zaobserwowany efekt wyglądał tak, jak go opisano. Steven Shapin i Simon Schaffer w klasycznych analizach kultury eksperymentalnej wykazali, że fakt naukowy był również osiągnięciem społecznym: należało skonstruować sytuację świadectwa w taki sposób, aby odbiorca nieobecny w laboratorium miał racjonalne podstawy zaakceptować opis zdarzenia. W przypadku Greatrakesa analogiczna logika zaczęła pracować na rzecz zjawiska, które współczesny czytelnik spontanicznie uznałby za paranormalne. Jego uzdrowienia przedstawiano nie jako ludowe opowieści, lecz jako wydarzenia potwierdzane przez osoby o wysokim kapitale reputacyjnym.

Wśród osób zainteresowanych tym przypadkiem znajdował się Robert Boyle – jedna z centralnych postaci siedemnastowiecznej filozofii eksperymentalnej. Sam fakt tego zainteresowania ma znaczenie metodologiczne. Boyle nie był naiwnym przeciwnikiem nowoczesnego poznania, który „mimo nauki" wierzył w niezwykłości. Przeciwnie, jego postawa dowodzi, że granice między tym, co eksperymentalnie badalne, naturalnie niezwykłe i potencjalnie nadprzyrodzone, dopiero się kształtowały. Opracowania dotyczące Greatrakesa wskazują, że Boyle uznawał przynajmniej część świadectw za warte uwagi, nie przesądzając przy tym, iż należy je rozumieć jako cud.

Rozważano między innymi naturalne działanie ciepła, tarcia, cielesnych „duchów" czy wyziewów – mechanizmy zgodne z ówczesną fizjologią i filozofią materii. To rozróżnienie pomiędzy cudem a niezwykłym zdarzeniem naturalnym jest kluczowe. Z punktu widzenia współczesnej świadomości potocznej dychotomia ta wydaje się oczywista: albo istnieje medyczny mechanizm, albo wydarza się cud. W siedemnastowiecznej filozofii naturalnej sytuacja była bardziej złożona. Natura mogła zawierać siły i zależności, których człowiek jeszcze nie znał, więc stwierdzenie, że zjawisko jest niezwykłe, nie oznaczało automatycznie, że przekracza ono naturę. Właśnie taka przestrzeń pośrednia umożliwiała naturalizowanie fenomenu Greatrakesa bez konieczności uznania go za oszusta. Można było przyznać: „coś się dzieje", a jednocześnie odmówić temu statusu nadprzyrodzonego znaku.

Materialny punkt ciężkości tej debaty dobrze ilustruje wizyta Greatrakesa w Anglii związana z Anne Conway. Książka przedstawia Ragley Hall jako szczególne środowisko spotkania filozofii, religii i medycyny. Greatrakes sprowadzono w nadziei ulżenia cierpiącej na chroniczne bóle Anne Conway; choć terapia nie przyniosła oczekiwanego rezultatu, kontakt z kręgiem intelektualnym skupionym wokół Conwayów zwiększył znaczenie całej sprawy. Literatura przedmiotu potwierdza obecność przypadku Greatrakesa w korespondencji dotyczącej Anne Conway i kręgu Henry'ego More'a.

Nieudane leczenie jest tu równie istotne co sukcesy: pokazuje, że reputacja charyzmatycznego terapeuty mogła współistnieć z empiryczną porażką, a społeczna ocena jego zdolności nie była prostym rachunkiem skutecznych przypadków. Z punktu widzenia współczesnej metodologii medycznej takie świadectwa nie stanowiłyby wystarczającego dowodu skuteczności terapii. Brakowało randomizacji, grupy kontrolnej, zaślepienia czy standaryzowanych kryteriów diagnozy i remisji, co uniemożliwiało odróżnienie spontanicznego ustąpienia objawów od działania terapeutycznego.

Skrofuły, migreny czy zaburzenia ruchowe mają różny naturalny przebieg; część objawów fluktuuje lub odpowiada na sugestię i oczekiwanie. Retrospektywne przypisywanie Greatrakesowi „hipnozy" czy efektu placebo byłoby jednak zbyt łatwym anachronizmem. Możemy stwierdzić, że jego praktyka posiadała cechy sytuacji sugestywnej: intensywny rytuał, dotyk, publiczną reputację i

społeczne potwierdzanie efektów. Nie możemy jednak na podstawie siedemnastowiecznych relacji stawiać nowoczesnych diagnoz mechanizmu terapeutycznego. Co ciekawe, sami uczestnicy sporu próbowali już naturalizować działanie dotyku za pomocą własnego aparatu pojęciowego. Henry Stubbe w The Miraculous Conformist z 1666 roku opisał zabiegi Greatrakesa i dołączył do nich „physical discourse" skierowany do Boyle'a.

Sam tytuł publikacji jest znaczący: niezwykłość i konformizm zostają połączone w jednej formule, jak gdyby zadaniem autora było wykazanie, że coś pozornie wywrotowego można osadzić w akceptowalnym porządku religijnym i naturalnym. Bibliograficzne źródła potwierdzają pierwsze wydanie dzieła w Oksfordzie w 1666 roku i jego charakter jako próby naukowego opisu zabiegów Greatrakesa.

Materializacja cudu jako narodziny semiotyki dowodu

Fleming prowadzi analizę dalej, rekonstruując wyjaśnienie Stubbe'a poprzez koncepcję "sanative contagion" – leczniczego oddziaływania przekazywanego między ciałami. Termin ten jest szczególnie istotny, gdyż ujawnia logikę przejścia od sfery sakralnej do naturalnej bez konieczności negowania samego efektu. Skoro choroba może być „zaraźliwa", dlaczego pewne dobroczynne właściwości cielesne nie miałyby rozchodzić się w podobny sposób?

Takie rozumowanie brzmi dziś egzotycznie, lecz jego struktura jest poznawczo nowoczesna: zamiast zamknąć argument stwierdzeniem „Bóg uczynił cud", próbuje się wskazać pośredni mechanizm. Nie musi być on prawdziwy w świetle dzisiejszej fizjologii; kluczowe jest to, że wyjaśnienie zostaje przesunięte z poziomu jednorazowej interwencji nadprzyrodzonej na poziom regularności natury. Zjawisko ma pozostać niezwykłe, lecz w zasadzie powinno poddać się przyczynowemu wyjaśnieniu. W źródłach pojawiają się także relacje o szczególnych zapachach towarzyszących Greatrakesowi – między innymi o woni fiołków – które miały służyć jako zmysłowo uchwytny wskaźnik jego niezwykłej cielesności. Tego rodzaju przekazy wymagają ostrożności. Nie należy traktować ich jako potwierdzonych faktów fizjologicznych, gdyż funkcjonują one przede wszystkim w siedemnastowiecznej ekonomii świadectwa. Są interesujące właśnie dlatego, że obrazują potrzebę materializacji niewidzialnego. Aby niezwykła moc stała się wiarygodna, powinna pozostawiać zmysłowy ślad: zapach, zmianę temperatury, ruch dolegliwości w ciele czy nagłe ustąpienie bólu. Opowieść o woni nie jest zatem jedynie ornamentem hagiograficznym, lecz próbą zamiany charyzmatu w obserwowalny znak. Można rzec, że w sporze o Greatrakesa rodzi się szczególna semiotyka dowodu: objaw niewidzialnej mocy musi posiadać widzialny, słyszalny albo dotykalny indeks.

Ten sam schemat powróci później w sporach o cuda Saint-Médarda, magnetyzm zwierzęcy Mesmera, somnambulizm, spirytyzm, fotografię duchów, badania mediumiczne, a nawet we współczesnych debatach o alternatywnych terapiach. Nie chodzi tu o tożsamość tych zjawisk, lecz o wspólne pytanie: jak przekształcić doświadczenie jednostki w publiczny fakt? Odpowiedzią jest zazwyczaj rozbudowa infrastruktury świadków, demonstracji, dokumentów i urządzeń pomiarowych. Im bardziej kultura ceni dowód, tym silniejsza staje się pokusa, by również cud przedstawić jako dowód. Przeciwna strona sporu nie była przy tym prostym obozem triumfującej nauki. David Lloyd, autor Wonders no Miracles, nie reprezentował współczesnego materialistycznego sceptycyzmu; jego polemika wyrastała z innego świata teologiczno-politycznego. Źródła potwierdzają, że traktat Lloyda z 1666 roku był wymierzony w roszczenia Greatrakesa, a późniejsza autobiograficzna A Brief Account uzdrowiciela stanowiła m.in. odpowiedź na ten atak. Materiał przedstawia Lloyda jako przeciwnika uznania zabiegów za cuda oraz obrońcę ortodoksyjnego porządku, dla którego niezwykłe uzdrowienie pozbawione właściwego celu religijnego nie spełniało kryterium prawdziwego cudu. Ta różnica ma fundamentalne znaczenie.

Sceptycyzm jako narzędzie ochrony ortodoksji i ładu

Spór Stubbe-Lloyd nie przebiegał według współczesnej osi „wierzący kontra naukowiec". Trafniej przedstawić go można jako konflikt konkurencyjnych systemów klasyfikacji. Jedna strona dopuszczała realność niezwykłych efektów, próbując naturalizować ich mechanizm lub wpisywać je w szeroką koncepcję działania Opatrzności. Druga mogła odrzucać status cudowności właśnie po to, by chronić teologicznie właściwe znaczenie cudu i ograniczyć możliwość przypisywania boskiej sankcji każdemu nadzwyczajnemu zdarzeniu. Sceptycyzm nie musiał zatem być sekularny; mógł wynikać z ortodoksji. Człowiek religijny bywał bardziej podejrzliwy wobec „cudotwórcy" właśnie dlatego, że traktował cud zbyt poważnie, by przyznać to miano każdemu spektakularnemu uzdrowieniu. Historycy religii poreformacyjnej Anglii podkreślają zresztą, że debaty o cudach trwały mimo ograniczenia katolickiej kultury świętych i relikwii. Przeciwnicy Greatrakesa posługiwali się kilkoma typami argumentacji: sugerowali oszustwo, naturalny „cud" (rozumiany jako zdarzenie nadzwyczajne, lecz niewymagające boskiej ingerencji), wpływ demoniczny lub dowód na źle rozumianą religijną egzaltację.

Samo słowo „cud" pozostawało więc kategorią wymagającą obrony przed inflacją. Im więcej osób rościło sobie prawo do szczególnej mocy, tym istotniejsze stawało się pytanie o instytucję zdolną certyfikować, które z tych niezwykłości mają znaczenie teologiczne. W tym miejscu pojawia się pojęcie „entuzjazmu", którego historyczna treść wykracza poza współczesne rozumienie entuzjasty jako osoby gorliwej i pełnej energii. W siedemnastowiecznym języku religijnym enthusiasm

oznaczał niebezpieczne przekonanie jednostki o otrzymywaniu bezpośredniego natchnienia od Boga, co zwalniałoby ją z posłuszeństwa wobec autorytetów doktryny, Kościoła czy rozumu. Po doświadczeniach wojny domowej, radykalnych sekt i milenaryzmu problem ten zyskał wymiar polityczny: jeśli człowiek twierdzi, że Bóg przemówił bezpośrednio do niego, przestaje być jasne, dlaczego miałby podporządkowywać się biskupowi, królowi czy obowiązującemu prawu. „Entuzjazm" był zatem kategorią psychiatrii społecznej avant la lettre – pozwalał dyskwalifikować określone przekonania religijne jednocześnie jako błąd poznawczy i zagrożenie dla ładu publicznego. Greatrakes poruszał się w tej niebezpiecznej przestrzeni z dużą biegłością.

W wydanym w 1666 roku A Brief Account of Mr. Valentine Greatraks, and Divers of the Strange Cures by Him Lately Performed przedstawił on swoją historię w liście adresowanym do Roberta Boyle'a. Do publikacji dołączono liczne świadectwa osób o wysokiej pozycji społecznej i intelektualnej. Badania potwierdzają, że książka była świadomą odpowiedzią na polemikę Lloyda i zawierała rozbudowany aparat testimonials. Ten zabieg można interpretować jako tworzenie „dossier wiarygodności" – intuicja ta wydaje się niezwykle trafna. Greatrakes nie odpowiedział sceptykom prostym wezwaniem do wiary.

Społeczna konstrukcja dowodu i reżimy prawdy

Zbudował społeczny system poręczeń, co z perspektywy teorii kapitału społecznego było ruchem niezwykle racjonalnym. Reputacja może podlegać transferowi: jeśli uzdrowiciel nieznany odbiorcy zostaje poświadczony przez ludzi, którym ten ufa z innych powodów, część ich wiarygodności przechodzi na opisywane zdarzenie.

Robert Boyle, Ralph Cudworth, John Wilkins czy Andrew Marvell nie musieli posiadać kompetencji pozwalających rozstrzygnąć medyczny mechanizm zabiegów Greatrakesa. Ich nazwiska pełniły jednak inną funkcję – miały sugerować, że nie mamy do czynienia z plotką produkowaną przez anonimowy tłum. Wczesnonowoczesna epistemologia świadectwa była silnie związana ze statusem moralnym świadka; prawdomówność, niezależność materialna, pozycja społeczna i reputacja człowieka zwiększały wagę jego relacji. Książka Greatrakesa stanowiła zatem technologią epistemiczną: przetwarzała prywatne doświadczenia w sieć publicznie dystrybuowanych świadectw.

Dzisiaj podobną strategię uznalibyśmy za problematyczną z punktu widzenia medycyny opartej na dowodach – pięćdziesiąt relacji prestiżowych świadków nie zastępuje dobrze skonstruowanego eksperymentu. Błędem byłoby jednak kpić z siedemnastowiecznych uczestników tylko dlatego, że nie stosowali procedur opracowanych kilka stuleci później. W ich świecie zaufanie do wiarygodnego

świadka było jednym z głównych mechanizmów poznania społecznego. Wielki intelektualny krok polegał właśnie na tym, że cudowne roszczenie zaczęło podlegać publicznemu badaniu, kontrświadectwu, krytyce i replikacji. Kultura dowodowa nie była jeszcze gotowym systemem; spór wokół Greatrakesa ukazuje proces jej konstruowania. Można tu przywołać rozróżnienie Michela Foucaulta między władzą narzucającą prawdę a „reżimem prawdy" – społeczną strukturą określającą procedury, instytucje i podmioty uprawnione do orzekania o tym, co uchodzi za prawdziwe.

W przypadku Greatrakesa widzimy jednoczesne działanie kilku takich reżimów. Kościół dysponował teologicznymi kryteriami cudu, monarchia posiadała rytuał królewskiego dotyku i dynastyczny kapitał sakralny, lekarze rościli sobie prawo do diagnozy choroby, a filozofowie naturalni pytali o fizyczny mechanizm. Pacjent dysponował świadectwem własnego ciała, publiczność oceniała reputację uzdrowiciela, a druk pozwalał każdej ze stron zwiększyć zasięg narracji. Nie istniał jeden trybunał; walka dotyczyła właśnie tego, który z nich będzie właściwy.

Z tego względu medycyna nie może w tej historii występować jako jednolita, świecka instytucja natychmiast przeciwstawiająca się religijnemu uzdrawianiu. Medycyna XVII wieku była sama w sobie heterogeniczna. Galenizm, humoralizm, jatrochemia, mechanicyzm, tradycje Paracelsjańskie, wiedza zielarska, praktyka chirurgiczna i różne koncepcje „duchów" cielesnych współistniały, konkurując o zdolność wyjaśniania choroby. Nie wszystko, co dziś uznalibyśmy za niemedyczne, znajdowało się wtedy poza medycyną. Powstająca filozofia eksperymentalna nie otrzymała wraz z aktem założycielskim Royal Society instrukcji, gdzie kończy się dopuszczalna natura – granicę tę musiała ustalać przypadek po przypadku. Właśnie dlatego debatę Greatrakesa można traktować jako laboratorium epoki, choć takie ujęcie wymaga korekty w jednym punkcie. Nie powinniśmy mówić o „oficjalnej nauce", która jednolicie sprzeciwiała się uzdrowicielowi, gdyż w połowie XVII wieku nie istniał jeszcze taki zunifikowany blok instytucjonalny. Reakcje były rozproszone: od zainteresowania Boyle'a i interpretacji naturalistycznych, po polemiczny sceptycyzm i zarzuty oszustwa. Co więcej, sama Royal Society nie była instytucją prostej, ateistycznej demistyfikacji; wielu jej uczestników traktowało badanie przyrody jako sposób poznawania stworzenia i pośrednio jego Stwórcy. Rozwój nauk przyrodniczych mógł więc wzmacniać religijną apologetykę, a nie tylko ją podważać.

Symbolika dotyku i pragmatyka nadziei

Warto dostrzec jeszcze jeden poziom tej sprawy: relację między terapią a spektaklem. Uzdrowienie u Greatrakesa było zdarzeniem cielesnym, lecz zarazem performatywnym. Pacjent przychodził do

człowieka o ugruntowanej reputacji, następował fizyczny kontakt, obserwatorzy śledzili reakcję ciała, po czym opowieść o wyniku opuszczała miejsce zdarzenia i zaczynała krążyć. Współczesna antropologia medyczna wskazuje, że skuteczność rytuału terapeutycznego zależy nie tylko od farmakologicznego działania substancji, ale od znaczenia przypisywanego procedurze, relacji z terapeutą, oczekiwań, poczucia opieki oraz kulturowego modelu choroby. Nie oznacza to, że wszystko jest placebo, lecz że medycyna zawsze posiada warstwę biologiczną i symboliczną, choć proporcje ich wpływu różnią się w zależności od schorzenia i metody leczenia. Greatrakes działał w kulturze, w której dotyk miał wyjątkowo rozbudowaną semantykę. Dotykał król, dotykał duchowny, Chrystus uzdrawiał dotykiem, matka dotykała chorego dziecka, a chirurg badał ciało.

Dotyk oznaczał jednocześnie władzę, bliskość, przekazanie, błogosławieństwo i fizyczną interwencję. W przeciwieństwie do abstrakcyjnej doktryny był doświadczeniem natychmiastowym. Można zatem uznać, że sukces społeczny „Strokera" nie zależał wyłącznie od niezwykłości jego twierdzeń; terapeuta wykorzystywał jeden z najgłębiej zakorzenionych kulturowo kodów przekazywania mocy.

Z perspektywy historii emocji istotne jest również to, że lata 1665–1666 przyniosły Anglii doświadczenie zarazy i wielkiego pożaru Londynu. Nie należy budować z tej synchronii prostego związku przyczynowego, jakoby społeczeństwo traumatyzowane katastrofą automatycznie produkowało cudotwórców. Można jednak stwierdzić ostrożniej, że czas zwiększonej niepewności wzmacnia społeczną wartość praktyk oferujących kontrolę nad cierpieniem i chaosem. W warunkach niskiej skuteczności ówczesnej medycyny nawet sceptyk mógł racjonalnie – według dostępnej mu kalkulacji ryzyka – próbować terapii, której mechanizmu nie rozumiał, o ile była bezpłatna i jeśli osoby godne zaufania potwierdzały jej działanie. Wybór pacjenta nie musiał zakładać pełnej akceptacji metafizyki terapeuty. Ten punkt pozwala uniknąć jednej z najbardziej uporczywych pułapek historiografii: utożsamiania korzystania z praktyki z wiarą w jej teorię. Człowiek udający się do Greatrakesa mógł wierzyć w boski dar, ukrytą własność fizyczną, działanie szczególnej konstytucji organizmu lub po prostu nie wiedzieć, jak terapia działa. Podobnie pacjent przyjmujący dziś lek nie musi znać jego farmakodynamiki. Praktyka może rozprzestrzeniać się szybciej niż konsensus dotyczący mechanizmu jej działania. To właśnie otwiera przestrzeń dla konkurencyjnych interpretacji sukcesu: uzdrowienie może zostać zawłaszczone przez teologię, naturalizm, psychologię albo propagandę.

Od znaku do problemu: narodziny nowoczesnej polityki dowodu

Najważniejszym osiągnięciem sporu wokół Greatrakesa nie jest zatem odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście posiadał on niezwykłą moc. Historyk nie dysponuje materiałem, który pozwoliłby wiarygodnie odtworzyć kliniczne wyniki jego terapii według współczesnych standardów. Znacznie istotniejsze jest to, w jaki sposób ówczesne społeczeństwo próbowało rozstrzygnąć tę niepewność. Jedni pytali o moralny charakter uzdrowiciela, inni o wiarygodność świadków, kolejni o fizyczny mechanizm zjawiska, a jeszcze inni o doktrynalne kryteria cudu. Greatrakes odpierał wątpliwości publikacjami, budowaniem reputacji i prestiżowymi poręczeniami. Stubbe starał się wypracować język naturalnego wyjaśnienia niezwykłości; Lloyd podważał zarówno cudowny status zjawiska, jak i osobę uzdrowiciela, natomiast Boyle obserwował, korespondował i pozostawiał przestrzeń dla dalszych badań.

To właśnie jest narodzinami nowoczesnej polityki dowodu: prawda nie jest już tylko oznajmiana, lecz staje się przedmiotem konkurencyjnych procedur legitymizacji. Można tę przemianę ująć jeszcze głębiej. W dawnym porządku cud pełnił funkcję znaku: wydarzenie nadzwyczajne wskazywało poza siebie, ku boskiemu autorowi i prawdzie religijnej. W rodzącym się porządku eksperymentalnym zdarzenie zaczyna funkcjonować jako problem: należy określić jego warunki, zweryfikować świadków, zbadać powtarzalność, mechanizm oraz możliwość alternatywnego wyjaśnienia. To przesunięcie od znaku do problemu jest jednym z istotnych procesów prowadzących ku Oświeceniu. Nadprzyrodzoność nie znika natychmiast; zostaje zmuszona do odpowiedzi na coraz bardziej szczegółowe pytania proceduralne. Właśnie dlatego Greatrakes znajduje się w idealnym punkcie wyjścia dla historii „ciemnej strony Oświecenia". Nie dlatego, że reprezentuje zwycięstwo zabobonu nad rozumem, lecz ponieważ jego działalność ujawnia brak ustalonej jeszcze granicy pomiędzy cudem, ukrytą naturą, terapią a oszustwem. W świecie uczącym się racjonalizacji nadzwyczajności można było równocześnie wierzyć, obserwować, eksperymentować i wątpić. Rozum nie stanął naprzeciw cudu jak prokurator wobec oskarżonego; musiał najpierw stworzyć kodeks postępowania dowodowego.

Ta historia niesie ze sobą także konsekwencję polityczną. Jeżeli skuteczność nadzwyczajnego działania ma być oceniana na podstawie publicznych świadectw i obserwacji, tradycyjny autorytet traci monopol na kwalifikowanie zdarzeń. Nie oznacza to jeszcze demokratyzacji prawdy, lecz ustanawia warunek jej przyszłego rozwoju. Król może twierdzić, że uzdrawia z boskiej łaski; Greatrakes może wskazywać na szczególny dar; lekarz proponować mechanizm naturalny; teolog odrzucić cud, a świadkowie zaświadczyć o efektach.

Każda instancja musi coraz częściej argumentować. Autorytet nie znika, lecz zaczyna konkurować z dowodem. Pół wieku później podobny mechanizm wystąpi we Francji w skali nieporównanie większej. Wokół grobu François de Pâris na paryskim cmentarzu Saint-Médard pojawią się relacje o uzdrowieniach, transach i konwulsjach. Janseniści zaczną dokumentować cuda, sceptycy podważać świadectwa, lekarze badać ciała, policja obserwować zgromadzenia, Kościół walczyć o kontrolę nad interpretacją, a państwo odkryje, że religijna ekstaza może stać się problemem porządku publicznego. To, co w przypadku Greatrakesa było jeszcze dramatem pojedynczego uzdrowiciela, w Saint-Médard stanie się społeczną technologią kontestacji. Cud przestanie należeć do jednej ręki i przejdzie w ciało zbiorowe. Tym samym historia Irlandzkiego Strokera prowadzi bezpośrednio do kolejnego poziomu „ciemnego Oświecenia". Greatrakes pokazał, że niezwykłe uzdrowienie można próbować badać; konwulsjoniści pokażą, że można nim również walczyć politycznie. W ich przypadku nie będzie już chodziło jedynie o granicę natury i nadprzyrodzoności. Stawką stanie się pytanie, kto jest prawdziwym Kościołem, kto posiada łaskę, czy papieski i królewski autorytet może unieważnić doświadczenie setek ciał oraz czy państwo może administracyjnie zakazać wydarzenia uznawanego przez uczestników za interwencję Boga. W Saint-Médard światło rozumu nie spotka pojedynczego cudu, lecz tłum produkujący własne dowody sacrum.

> Być może zatem nowoczesność nie polega na ostatecznym odczarowaniu świata, lecz na nieustannym przesuwaniu granicy między tym, co niewytłumaczalne, a tym, co jeszcze nieodkryte. W tej grze światło rozumu nie tyle rozprasza mrok, co rzuca nowy cień, w którym cud przestaje być objawieniem, a staje się fascynującym problemem dowodowym. Czy zatem nasze dzisiejsze pewniki są jedynie kolejnym etapem aneksji terytoriów tajemnicy przez protokoły obserwacji?

Inspiracje

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

John Vincent **Fleming** (1936–2026) był amerykańskim literaturoznawcą i mediewistą, który spędził ponad cztery dekady na wydziale Uniwersytetu Princeton, gdzie pełnił funkcję profesora literatury angielskiej i porównawczej im. Louisa W. Fairchilda (rocznik 2024). Po studiach na University of the South i w Jesus College w Oksfordzie, w ramach stypendium Rhodesa, uzyskał doktorat na Uniwersytecie Princeton w 1963 roku. **Fleming** pełnił funkcję prezesa Medieval Academy of America i był członkiem Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk. Znany ze swoich badań nad Geoffreyem Chaucerem, tradycjami ikonograficznymi i średniowieczną literaturą franciszkańską, później rozszerzył swoją wiedzę naukową na historię kultury i intelektu. Jego powszechnie cenione publikacje obejmują badania nad antykomunistycznymi pamiętnikami z czasów zimnej wojny, tradycjami alegorycznymi oraz złożoną współistnieniem praktyk okultystycznych i racjonalizmu w okresie Oświecenia.

*John Vincent **Fleming** (1936–2026) was an American literary scholar and medievalist who spent over four decades on the faculty of Princeton University, where he served as the Louis W. Fairchild '24 Professor of English and Comparative Literature. After studying at the University of the South and at Jesus College, Oxford, as a Rhodes Scholar, he earned his doctorate from Princeton in 1963. **Fleming** served as president of the Medieval Academy of America and was an elected Fellow of the American Academy of Arts and Sciences. Celebrated for his research on Geoffrey Chaucer, iconographic traditions, and medieval Franciscan literature, he later broadened his scholarship into cultural and intellectual history. His widely admired publications encompass studies of Cold War anti-communist memoirs, allegorical traditions, and the complex coexistence of occult pursuits and rationalism during the Enlightenment.*

Princeton University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-79"

Michel Foucault

Springer | ISBN: 9780230594180



[2] "The Most Holy Trinosophia"

Alessandro Cagliostro

Quickie Classics



[3] "Confessions"

Jean-Jacques Rousseau

Prabhat Prakashan



[4] "Emile"

Jean-Jacques Rousseau

The Floating Press | ISBN: 9781877527883

[5] "Pygmalion"

Jean-Jacques Rousseau

[6] "The rational and social Foundations of music"

Max Weber

ISBN: 9780758136602



[7] "Eclipse of Reason"

Max Horkheimer

A&C Black | ISBN: 9781472504586



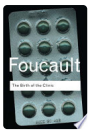
[8] "Caprichos"

Francisco Goya

Houghton Mifflin Harcourt P

[9] "An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language"

John Wilkins



[10] "The Birth of the Clinic"

Michel Foucault

Psychology Press | ISBN: 9780415307727

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Critique of Pure Reason"

Immanuel Kant

1998 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511804649

Źródło

[2] "Critique of Practical Reason."

T. D. Weldon, Immanuel Kant, Lewis White Beck

1949 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2182818

Źródło

[3] "Anthropology from a Pragmatic Point of View"

Immanuel Kant

1974 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-94-010-2018-3

Źródło

[4] "Self-Knowledge and the Science of the Soul in Buridan's Quaestiones De Anima"

Susan Brower-Toland

2017 | Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action | DOI: 10.1007/978-3-319-51763-6_13

Źródło

[5] "The Ferment of Knowledge: Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science."

J. Jean Hecht, G. S. Rousseau, Roy Porter

1983 | Eighteenth-Century Studies | DOI: 10.2307/2738123

Źródło

[6] "11 Kommunikation im Zeichen der Aufrichtigkeit: Jean-Jacques Rousseau versus Denis Diderot"

Zeichen der Aufrichtigkeit, Jeanca Rousseau, Denis Diderot, Le Neveu de Rameau, David Humes

2021 | Die indirekte Kommunikation in Frankreich | DOI: 10.1515/9783110758009-011

Źródło

[7] "Methodology of Social Sciences"

Max Weber

2017 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315124445

Źródło

[8] **"FROM ‘POLITICS AS A VOCATION’"**

Max Weber

1991 | Edinburgh University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781474469654-020

Źródło

[9] **"Methodology of the Social Sciences"**

Donald G. MacRae, Max Weber

1950 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/587311

Źródło

[10] **"The Methodology of the Social Sciences."**

E. N., Max Weber, Edward A. Shils, Henry A. Finch

1951 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2020518

Źródło

[11] **"Dialectic of Enlightenment"**

Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno

2020 | Stanford University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780804788090

Źródło

[12] **"Dialectic of enlightenment : philosophical fragments"**

Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Gunzelin Schmid Noerr, Edmund Jephcott

2002 | Stanford University Press eBooks

Źródło

[13] **"The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception"**

Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno

2017 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315251196-23

Źródło

[14] **"Eclipse of Reason"**

Max Horkheimer

1947 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[15] **"The twilight of Enlightenment: Theodor W. Adorno and Max Horkheimer"**

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

2011 | Time and Philosophy | DOI: 10.1017/upo9781844652778.010

Źródło

[16] **"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

[17] **"An Account of the Rise and Progress of Mahometanism: With the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians"**

Henry Stubbe, Maḥmūd Shīrānī

2009 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[18] **"A reply unto the letter written to Mr. Henry Stubbe in defense of The history of the Royal Society whereunto is added a Preface against Ecebolius Glanville, and an answer to the letter of Dr. Henry More, containing a reply to the untruthes he hath publish'd, and a censure of the cabbalo-pythagorical philosophy, by him promoted."**

Henry Stubbe, Sprat, Thomas 1635-1713

University of Michigan Library Repository

Źródło

[19] **"Letter 87 8 [/18] July 1656 Henry Stubbe to Hobbes, from Oxford"**

Henry Stubbe

1994 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00010535

Źródło

[20] **"Letter 119 14 [/24] February 1657 Henry Stubbe to Hobbes , from Oxford"**

Henry Stubbe

1994 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00010568

Źródło

[21] **"Miracles in Enlightenment England"**

Jane Shaw, Stephen Brogan

2015 | Aestimatio Sources and Studies in the History of Science | DOI: 10.33137/aestimatio.v4i0.25807

Źródło

[22] **"The Royal Touch in Early Modern England: Politics, Medicine and Sin"**

Stephen Brogan

2015

Źródło

[23] "The Royal Touch in Early Modern England"

Stephen Brogan

2015 | DOI: 10.1017/9781782045106

Źródło

[24] "Review of: Julian Swann, Exile, Imprisonment, or Death. The Politics of Disgrace in Bourbon France, 1610–1789"

Stephen Brogan

2019 | The Historical Review/La Revue Historique | DOI: 10.12681/hr.20456

Źródło

[25] "The mindful hand : inquiry and invention from the late Renaissance to early industrialisation"

Lissa Louise Roberts, Simon Schaffer, P R Dear

2007

Źródło

[26] "The Sciences in Enlightened Europe"

Kathleen Wellman, W. Dennis Clark, Jan Goliński, Simon Schaffer

2000 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/2651538

Źródło

[27] "The Polity of Science"

STEVEN SHAPIN, SIMON SCHAFFER

2014 | Philosophy, Science, and History | DOI: 10.4324/9780203802458-11

Źródło

[28] "Late Enlightenment Crises of Facts: Mesmerism and Meteorites"

S. Schaffer

2018 | DOI: 10.1353/con.2018.0009

Źródło

[29] "The Division of Knowledge"

Michel Foucault, Paul Hirst

1987

Źródło

[30] **"4. Truth and Power"**

Michel Foucault

2006 | The Chomsky-Foucault Debate | DOI: 10.1515/9781595586575-005

Źródło

[31] **"8 TRUTH AND POWER"**

Michel Foucault

2019 | Orientalism | DOI: 10.1515/9781474470476-010

Źródło

[32] **"Truth and Power (1976)"**

Michel Foucault

2006 | The Chomsky-Foucault Debate | DOI: 10.2307/jj.32047651.7

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: 9be7c16f-44a1-487d-9aad-b53352d64216