

PAWEŁ T. DOBROWOLSKI
(Warszawa)

SZALEŃSTWO PIOTRA GRASSETA.
PRZYPADEK UZDROWIENIA OPĘTANEGO
W PÓŻNOŚREDNIOWIECZNYM MIEŚCIE (VANNES 1425 R.)

Dnia 18 października 1451 r. papież Mikołaj V na liczne prośby króla Aragonii Alfonsa V i innych postulatorów wydał nakaz rozpoczęcia postępowania kanonizacyjnego Wincentego Ferrer, katalońskiego dominikanina zmarłego przed 32 laty w Bretanii. Dochodzeniami mieli kierować z urzędu kardynałowie Giorgio del Flisco, Alfons Borja i Juan Carvajal. Obecność dwóch Hiszpanów zapewniała prowadzonym czynnościom życzliwy klimat, a przyczynił się do tego także wybór 8 kwietnia 1455 r. na papieża Alfonsa Borji, któremu w młodości — jak głosiła opowieść — Wincenty miał przepowiedzieć dostąpienie tego zaszczytu¹. W składzie komisji zastąpił Borję Bretończyk, kardynał Alain de Coëtivy, który 2 maja 1456 r. przewodniczył w jednym z głównych miast Bretanii — Vannes — ceremoniom obchodów przeprowadzonej nieco wcześniej w Rzymie kanonizacji (29 VI 1455)². Przygotowania do niej trwały cztery lata. Zebrano wówczas materiały pochodzące z Awinionu, Tuluzy, Neapolu i Bretanii. Najbogatsze dane przyniosło postępowanie w Bretanii, miejscu ostatniej misji kaznodziejskiej Ferrera. Jednym z inicjatorów kanonizacji był książę Jan (1389 - 1442) i dworski patronat zapewne sprawił, że mieszkańcy księstwa tak tłumnie stawili się przed komisarzami papieskimi, aby odpowiedzieć na ich pytania. Jednym z 313 świadków przesłuchiwanym w Bretanii od jesieni 1453 r. był Jan Roland, „scutifer et dominus”, 47-letni członek rady i audytor izby skarbowej księcia. Wypowiedź jego, zbudowana wokół formularza stawianych pytań, zawierała m.in. relację dotyczącą przypadku niejakiego Piotra, syna Hervé'a Grasseta, mieszkańca Vannes. Zeznanie Rolanda było zwięzłe: widziałem Piotra syna Hervé'a alias Grasseta, który to

¹ S. Schüller-Piroli, *Die Borgia Päpste Kalixt III und Alexander VI*, München 1980, s. 27 - 28.

² *Bulla kanonizacyjna*, w: *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (ed. A. Bremond), Roma 1729, III, s. 303, 379 - 382. Por. P. Fages, *Notes et Documents de l'Histoire de Saint Vincent Ferrer*, Louvain—Paris 1905, s. 378 n.; M.-M. Gorce, *Les Bases de l'étude historique de Saint Vincent Ferrer*, Paris 1923, s. 24 - 25; S. Brettle, *San Vicente Ferrer und Sein Literarischer Nachlass*, Münster 1924, s. 3 - 13.

jest mi familiaris, kiedy pozbawiony rozumu („demens”) i opętany („demoniacus”), wzywając diabła, a bluźniąc świętym i Bogu, rwał się kąsać i bić każdego, aż został związany i tak zaprowadzony do grobu mistrza Wincentego, gdzie spał, a po drzemce („huiusmodi dormicione”) wstał zdrowy³.

Dla trzech notariuszy spisujących zeznania bretońskich świadków nie było to pierwsze zetknięcie się ze sprawą. Akta z Vannes przynoszą 14 relacji o tym przypadku. Ich lektura pozwala postawić pytania dotyczące mechanizmów kultury masowej, reakcji na zjawiska cudowne i niecodzienne oraz zachowań i postaw wobec choroby. Wiele miejsc w sprawie Grasseta pozostanie niejasnych, podążając jednak tropem źródła można zastanowić się nad mentalnością „zwykłych ludzi” średniowiecza.

Wiadomo, że przypadek miał miejsce w Vannes, mieście liczącym w połowie XV w. około 5000 mieszkańców, jednym z głównych ośrodków administracyjnych księstwa⁴. Trudno natomiast dokładnie przesądzić, kiedy zaniemógł Piotr Grasset. Najlepiej poinformowani mówili o 1425 lub 1426 r., tj. w 6-7 lat po śmierci katalońskiego kaznodziei. Co zdarzyło się wówczas? Opowiada o tym sam Piotr Grasset, 57-letni klient księcia Piotra (1450-1457). W jego ustach dokładna datacja i przyczyna choroby brzmiały następująco: „około święta Wielkiejnocy, w sobotę, koło 11 godziny przed południem, od czego minęło już mniej więcej 28 lat, kiedy na czczo [z pustym żołądkiem' „ieiunio stomacho’] byłem w domu Piotra Filoche, który wtedy mi służył, nagle naszła mnie choroba mózgu i ciała, która tak mnie poraziła, iż oszalałem”⁵.

Precyzyjną datację Grasseta potwierdza zeznanie jego żony Joanny, która powiedziała, iż „zdarzyło się to w sobotę, w kwietniu, 28 lat temu około 11 rano”⁶. Co przytrafiło się Piotrowi w Wielką Sobotę, którą spędzał poszcząc wedle przykazań Kościoła? Czy udał się w gościnę właśnie po to, aby nasycić się po okresie długotrwałego umartwienia i to już w pierwszych godzinach święta? Bez względu na to, skutki

³ *Procès de la canonisation de Saint Vincent Ferrer* (ed. P. Fages), Paris—Louvain 1904, s. 42 (dalej: *Procès*, wszystkie tłum. P.T.D.). Przypadek Grasseta wzmiankował J—P. Leguay, *Un réseau urbain au Moyen Age: les villes du Duché de Bretagne au XIV^e et XV^e siècles*, Paris 1981, s. 293. O misji w Bretanii pisali: A. de Barthelmy, *Saint Vincent Ferrer dans le diocèse de Saint—Brieuc*, „Revue de Bretagne”, 1874, s. 121-24; R. Blanchard, *Saint Vincent Ferrer, durée de son apostolat en Bretagne 1418-1419*; *ibid.*, 1887, s. 380-388; A. de la Borderie, *Mission de Saint Vincent Ferrer en Bretagne*, „Revue de Bretagne, de Vandée et d’Anjou”, 1900, s. 245-259; H. Martin, *Les Ordres Mendicants en Bretagne vers 1230 — vers 1530*, Pennes 1975, s. 317-23. Por. P. T. Dobrowolski, *Kaznodzieja i słuchacz: Wincenty Ferrer, 1350-1419, w ocenie swego audytorium*, „Kwart. Hist.”, 93, 1986, s. 23-42.

⁴ J—P. Leguay, *Vannes au XV^e siècle: Etude de topographie urbaine*, „Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest”, 82, 1975, s. 66-139; *ibid.*, *Un réseau*, s. 56-57, 257, 260.

⁵ *Procès*, s. 16.

⁶ *Ibid.*, s. 43-44.

zostały przez świadków ocenione jednoznacznie. Jan Roland, który widział chorego z bliska, nie miał wątpliwości i wyrokował o diabelskim opętaniu.

Sam chory zeznawał ostrożniej, mówiąc najpierw ogólnie o chorobie, potem dopiero wyznając, iż to udreki spowodowane przez demona były przyczyną choroby. Żona Grassetta stwierdziła, że był „mente captus”, sąsiad Szymon Maydo użył zwrotu „extra sensum positus”, pozostali mówili jednym tchem — „demens” i „demoniacus”. Opinia sąsiedzka — wyrażona przez wielu, jeśli wierzyć słowom Piotra Filoche, w którego domu wydarzyło się nieszczęście — zdecydowała, iż to diabeł wszedł w członki i głowę Grassetta.

W jaki sposób Zły okazywał swoją obecność i władzę? Sam poszkodowany mówił, że takie naszło go szaleństwo, „że bez przerwy biegał po ulicach i placach niczym furiosus i trzeba go było związać żelaznymi łańcuchami”. Grasset wybiegł z domu znajomego i na oczach wielu przechodniów „wołał wielkim głosem na sposób opętańców”, jak to określił Piotr Bonabri, urzędnik książeący, który go wówczas widział. Dalsze godziny kwietniowej soboty są trudne do odtworzenia. Prawdopodobnie przechodnie schwyтали szaleńca, ponieważ Filoche w swoim zeznaniu oświadczył, że zobaczył go dopiero w jego własnym domu, kiedy leżał przy ogniu na poduszce, związany sznurami i szmatami. Chory zachowywał się agresywnie. Wołał diabła, bluźnił Bogu i — jak twierdziła Joanna Grasset — przez całą sobotę i niedzielę musieli strzec go sąsiedzi i przyjaciele. Jeden z nich, 63-letni „civis” Jan Boaydon mówił, że Grasset twierdził, iż wszystkie diabły z piekła zawarte są w jego ciele. Pod piórem skryby zeznanie to uzyskuje wymiar eschatologiczny i nadaje specjalny sens cierpieniom chorego, być może jednak należy je odczytać bez metafory, jako zapis kolokwialnej wypowiedzi oznaczającej tylko zwykły ból?

Przypadek wymagał interwencji medyka — choroba była jednak tej natury, że prędzej sięgnięto po lekarstwo duchowe niż po cielesne remedium. Rekonstruowany bieg wydarzeń ulega w tym miejscu zmąceniu. Większość świadków opowiada o cudownej terapii i o ozdrowieniu Grassetta w katedrze św. Piotra w Vannes u grobu Wincentego. Sam pacjent twierdził, że działo się to w niedzielę w czasie nieszporów. Co innego jednak mówią cztery relacje złożone przez dwóch mieszczan, Piotra Filoche i Szymona Maydo, rzemieślnika („pergamenarius”) Herve’a Legoffa i pastucha z przedmieść Iwo le Housseca. Relacjonują oni dodatkowy epizod, który komplikuje chronologię dwudniowej choroby Grassetta.

Przebieg wydarzeń miał przedstawiać się następująco: w niedzielę rano grupa znajomych oraz gapie i przygodni świadkowie (takim był Legoff) zawiodła chorego do przedmiejskiej kaplicy Panny Marii (B. Mariae boni doni), gdzie „curam animarum” sprawował brat Tomasz, kar-

melita. Marsz ten, może w formie małej procesji, nie był jednak spokojny: Grasset, idąc związany, w samej koszuli, przeraźliwie krzyczał. Do jeszcze większego wybuchu doprowadziła go — a raczej demona w nim przebywającego — próba karmelickich egzorcyzmów. Tomasz skropił go bowiem wodą święconą, co sprawiło, że rwał się, aby pokasać egzorcystę, bluźnił, pluł na wizerunek Marii i nazwał ją „dziewką”. Ponieważ próba ta nie przyniosła oczekiwanego skutku, brat Tomasz zalecił, aby zaprowadzić Grasseta do katedry. Od tego momentu świadkowie są już zgodni. Grasset opowiadał, że wiodła go żona (która jednak zaprzeczyła, że weszła potem do katedry) w towarzystwie sąsiadów i znajomych — nie wspomina jednak nic o swoim stanie. Samo jego zeznanie może świadczyć o tym, że był świadomy dziejących się wydarzeń. Inni jednak dodawali, że „ręce i ramiona miał w żelaznych łańcuchach i trzeba go było nieść, bo nogi miał owinięte dużym ręcznikiem” („manu-tergium”).

Widok znanego w mieście obywatela — mieszkał w Vannes od 40 lat — zgromadził tłum gapiów tym bardziej, że chwila nie była przecież zwyczajna: czas nieszpórów w niedzielę wielkanocną. Drugi egzorcyzm miał inny przebieg. Rzecz działa się przed mszą („ante horam vesperrum” mówiła Joanna Grasset) i zabieg uwolnienia od szatana odbył się bez udziału duchownego. Chorego ułożono na cokole pod grobowcem Wincentego. Tylko w zeznaniu Grasseta pojawia się zapis, że i tym razem użyto terapeutycznego środka magicznego. Kiedy chory spoczął i zapadł w sen, położono mu pod głowę ornat Wincentego, przysłany specjalnie przez księżną Bretanii, która strzegła tej pamiątki po Katalończyku. Inni świadkowie milczeli na ten temat, samo ułożenie na grobie było może dla nich dostatecznym kontaktem z sacrum, gwarantującym uleczenie.

Sen Grasseta trwał od 30 minut do godziny. Twierdził on potem, że ukazał mu się Wincenty i rzekł: „Synu, szybko zdrów będziesz” („Mon fils, tu seras tantost bien point”). Zaraz też obudził się zdrowy i na znak dokonanego cudu zrzucił łańcuchy i więzy. Tyle sam Grasset. Inaczej relacjonują proces uleczenia świadkowie. Piotr Filoche powiedział, że chory po przebudzeniu dziwił się, dlaczego nosi kajdany, a po uzyskaniu wyjaśnienia pytał: „czy nie widzieliście, jak mistrz Wincenty teraz mówił ze mną?” Żona Grasseta — zapewne poinformowana przez niego samego — przytoczyła jeszcze inną wersję mówiąc, że mąż widział Katalończyka w czasie głoszenia kazania. Inny świadek tej sceny, Jan Boaydon, usłyszał natomiast: „Dlaczego mnie związaliście? Mistrz Wincenty był tu ze mną i całkiem zdrów jestem”.

Grasset odzyskał zdrowie i w 28 lat potem opowiedział o swoim przypadku papieskim komisarzom. Mimo ograniczonej ilości informacji zeznania wskazują na kilka znamienych okoliczności. Jasny wydaje się społeczny wymiar wydarzenia. Zeznania składali ludzie w sile wieku

i o ustabilizowanej pozycji i znaczeniu w mieście. Wśród 14 świadków przynajmniej dziewięciu mówiło o sobie „cives”, zaznaczając przynależność do warstwy mieszczaństwa. Kilku z nich było urzędnikami księcia — Jan Roland i Piotr de Bonabri, szlachta „de robe”, byli członkami rady i audytorami izby skarbowej, a Tomasz Le Brun, „domicellus”, mówił o sobie „civis et advocatus curie secularis”. Do grupy tej należał też sam Grasset. Wspólnotę społecznej kondycji podkreśla jeszcze przynależność do tego samego pokolenia. W 1425 r., który trzeba przyjąć za najbardziej prawdopodobną datę wydarzenia, większość świadków miała po 25 - 26 lat. Oznacza to również, że sięgali oni pamięcią czasów, kiedy Wincenty Ferrer odbywał swoją misję w Bretanii. Ma to także duże znaczenie dla zbiorowej psychiki, ponieważ wszyscy w czynny sposób byli zaangażowani, biorąc udział we mszach i słuchając nauk mistrza. Więż ta miała i głębszy wymiar. Cała czternastka była bądź przedmiotem cudów Wincentego, bądź знаła ludzi, którzy doświadczyli jego pośredniczącej pomocy. Na 31 wydarzeń, opowydanych przez nich jako cudowne, osiem dotyczyło ich samych lub członków ich rodzin. Powodowało to, że wszyscy kilkakrotnie w życiu odwiedzili grób Wincentego, składając tam swoje wota za cudowne uleczenia i powrót do zdrowia.

W ciągu ponad 40 lat od śmierci Ferrera rozwój jego kultu spowodował, że grób w katedrze w Vannes stał się jednym z centrów pielgrzymkowych Bretanii⁷. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że wszyscy świadkowie sprawy Grasseta byli pod bezpośrednim wrażeniem wizytacji katedry, przeprowadzonej 20 listopada 1453 r. przez komisarzy na czele z Radulfem, biskupem Dol. Sprawozdanie komisarzy wspomina, że w katedrze było obecnych ponad tysiąc osób („ultra milla in turba congregatos”). Grób Wincentego, o czym naocześnie przekonali się komisarze, stał się miejscem, do którego spieszyli niewidomi, opętani, paralitycy, chorzy na zarazę i ocaleni od śmierci na morzu⁸. Okolicznościowe kazanie do przybyłych i obecnych w katedrze wygłosił Jan Macazie, mistrz teologii i przeor konwentu karmelitów z przedmieścia Bondon. Wychwalał on „bona opera et miracula” Wincentego, ale można wątpić, czy wspominał o próbie uleczenia Grasseta w kaplicy konwentualnej karmelitów przed wielu laty. W wymiarze logiki relacji hagiograficznej nieudany egzorcyzm brata Tomasza może być rozumiany jako swoisty „test siły” uzdrowicielskiej, przeprowadzony przez

⁷ J. H. le Mené, *La cathédrale de Vannes*, „Bulletin de la Société Polymatique du Morbihan”, 1882, s. 81 - 120; J—P. Leguay, *Un réseau*, s. 291 - 292.

⁸ P. Fages, *Notes et documents*, s. 397 - 399. Por. A—M. Bautier, *Typologie des ex-voto mentionnés dans les textes antérieurs à 1200*, [w:] *La Pieté Populaire au Moyen Age*, Paris 1977, t. I, s. 237 - 282; A. Witkowska, *Functions of votive practices and revitalization rites in folk religiousness of the Late Middle Ages*, [w:] *The Christian Community of Medieval Poland*, (ed. J. Kłoczowski), Wrocław 1981, s. 217 - 243; P—A. Sigal, *L'exvoto au Moyen Age dans les régions du Nord Ouest de la Méditerranée, XII^e - XV^e siècle*, „Provence Historique”, 33, 1983, s. 13 - 31.

przedstawiciele dwóch rywalizujących na terenie miasta zakonów żebrzących.

Cztery relacje o wydarzeniach z kaplicy Panny Marii należą do dyskursu o świętości Wincentego. W składanym pod przysięgą zeznaniu procesowym tkwiły elementy hagiograficznego porządku relacji. Hagiografia — jak pisała Brigitte Cazelles — jest zapisem o charakterze magicznym⁹. Wspomnienia świadków o cudownym uleczeniu Piotra Grasseta mieszczą się w ramach tego gatunku literatury i należą do tego samego sposobu myślenia. W chronologii opętania Grasseta epizod z pozamiejskiej kaplicy miał pełnić rolę „skalowania napięcia” narracji w dramacie walki o człowieka pomiędzy piekłem a niebem i jego „funkcjonariuszami”.

Skutecznym lekarzem chorej duszy był zmarły „in odore sanctitatis” dominikanin, nie zaś nieznanemu karmelita z niedawno ufundowanego poza miastem klasztoru¹⁰. Czy sama lokalizacja nowego konwentu nie oznacza, że moc sacrum Wincentego, scentralizowana wokół katedry, wyparła poza mury miasta innych orędowników? Interpretacja taka nie dotyczy tylko wymiaru relacji o wydarzeniu, ale i samego faktu. Świadek Szymon Maydo mówił, że „wielu szło za nim [tj. Grassetem], aby zobaczyć czy za usługą brata Tomasza stanie się cud i, czy Piotr będzie uzdrowiony”¹¹. Zanim w katedrze złożono ciało Wincentego mieszkańcy Vannes wiedzieli dokąd należy prowadzić „swoich” opętanych. Kaplica obsługiwana przez karmelitów była na tej mapie miejsc cudownego uleczenia ośrodkiem nowym. Młodą Joannę Gaultier, uważaną za opętaną przez demony (sama twierdziła, że cierpi na puchlinę, „idropica”), zaprowadzono najpierw do ołtarza św. Kolumbana w parafii patronowanej przez mnichów („*loco monachorum*”), potem zaś do kaplicy św. Jana „de Gourvillon” w parafii Theix, leżącej o kilka mil od Vannes. Jak twierdzili świadkowie, były to miejsca „in quibus [...] demoniaci consueverunt duci”¹².

Jednym z protagonistów sprawy Grasseta był diabeł. Pełnił swą rolę dyskretnie, choć wywołane przez niego opętanie przybrało postać ataków szału. Typ choroby Grasseta — „*demoniaca furiositas*” — należał do dobrze utrwalonego stereotypu szaleńca-błuzniercy. Demon, który opętał Grasseta, działał w ukryciu jego ciała i mózgu. Nie należał zatem do rodziny diabłów mrocznych i ognistych, o których opowiadały wiernym XV-wieczne przedstawienia teatralne¹³. Wedle słów zeznań, dia-

⁹ B. Cazelles, *Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XII^e et XIII^e siècles*, Genève 1982, s. 210.

¹⁰ Konwent karmelitów ufundowano w 1425 r., por. J.—P. Leguay, *Un réseau*, s. 201.

¹¹ *Proces*, s. 33–34.

¹² *Ibid.*, s. 174.

¹³ N. Cohn, *The Myth of Satan and his Human Servants*, [w:] *Witchcraft Confessions and Accusations* (ed. M. Douglas), London 1970, s. 3–16; G. Rosen, *Dance Frenzies, Demonic Possessions, Revival Movements and similar so-called Psychic*

beł, sprawca choroby, działał subtelnie, ale świadkowie dostrzegali jego obecność w czynach Grasseta. W zetknięciu z wodą święconą demon dawał znać o swej mocy, miotał chorym i kontrolował jego mowę, kazał mu bluźnić — czym udowadniał, że opętany — jako grzesznik — należy do niego.

W epizodzie nieudanych egzorcyzmów wyobraźnia świadków reagowała na objawy choroby techniką identyfikacji i przyporządkowania zachowań chorego powszechnie znanemu kulturowemu stereotypowi. W katedrze, podczas drugiego zetknięcia z sacrum, nie było już mowy o przyczynie choroby. Diabeł był już niepotrzebny, a więc nieobecny. Zeznania procesu kanonizacyjnego nie są źródłem, które zachęcałoby do wniosków o pochodzeniu i funkcjonalnej „typologii” demona. Może jedynie czas jego ataku — środek dnia — skłania do przypomnienia postaci diabła czyhającego na ofiary w południe¹⁴.

Warto tu zauważyć, że nie wszystkie demony, z którymi miał do czynienia Wincenty, zachowywały się jednakowo. Towarzysz mistrza, brat Juan Garcia, wspominał o pewnej kobiecie nawiedzanej przez trzy duchy nieczyste, które — jak mówili teologowie — zwodziły wiernych. Wiadomo też było, że były to dusze potępione trzech Kastylczyków, w tym żywego w pamięci współczesnych króla Piotra, zwanego Okrutnym. Egzorcyzm, któremu poddano Aragonkę w pewnym klasztorze mniszek-cysterek, polegał na założeniu na jej nogi butów mistrza i okryciu głowy jego opończą. Wówczas rozległo się straszliwe wołanie: „Wincentuniu, Wincentuniu, palą mnie twe buty i opończa twoja”¹⁵.

Choroby, które sprowadzały ludzi do miejsc cudownych uleceń, często były poddawane przez historyków analizie kwantytatywnej. Zestawienia te wskazują, że na przestrzeni całego średniowiecza liczba chorób wywołanych bezpośrednią interwencją demonów systematycznie malała. W miraculach karolińskich cudownie uzdrowieni szaleńcy stanowią jeszcze znaczną część uleczonych, ale od XIII w. znakami świętości stają się „mores vitae”, które spychają na dalszy plan konflikt świętego uzdrowiciela z diabłem¹⁶. Wśród relacji świadków bretońskich,

Epidemics: An Interpretation, „Journal of the Hist. of Medicine”, 36, 1962, s. 13-14; R. C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977, s. 107-109; F. Garnier, *Les conceptions de la folie d'après l'iconographie médiévale du psaume „Dixit insipiens”*, [w:] *Études sur la sensibilité au Moyen Age*, Paris 1979, t. II, s. 219 n.; E. D. Craun, „*Inordinata locutiou: Blasphemy in Pastoral Literature 1200-1500*”, „Traditio”, 39, 1983, s. 135 n.; E. DuBruck, *The Devil and Hell in Medieval French Drama: Prolegomena*, „Romania”, 100, 1979, s. 165 n.; G. Frank, *The Medieval French Drama*, Oxford 1954, s. 83; J. Baschet, *Image du désordre: représentations médiévales de l'enfer*, „Medievales”, 4, 1983, s. 15-36; E. F. Di Amico, *The Diabolical Pact in Literature: its Transition from Legend to Literary Theme* (Ph. D. thesis, dactyl.), Ann Arbor 1979.

¹⁴ R. Arbesmann, *The “Daemonium Meridianum”*, [in] *Greek and Latin Patristic Exegesis*, „Traditio”, 14, 1958, s. 17-31.

¹⁵ Procès, s. 414, 415, 433-34.

¹⁶ Dominikanin Giordano da Rivalto mówił w jednym ze swych kazań: „Quando noi volemo conoscere un santo, la sua grandezza, noi non ponemo mente à mi-

mówiących o cudach Wincentego, jedynie mały odsetek spraw (około 3) dotyczy uleczeń od diabelskiego opętania.

Traktując zbiór relacji o przypadku Piotra Grasseta jako pewien zwarty tekst o charakterze kulturowym, należy zwrócić uwagę na kilka jego wyznaczników. Pierwszy dotyczy zbiorowej pamięci. Świadkowie procesów kanonizacyjnych potrafili wielokrotnie przypominać sobie sprawy sprzed wielu lat, choć zwykle najdokładniej pamiętali wydarzenia bliskie swojej współczesności. Bretończycy najlepiej pamiętali cuda, które wydarzyły się w ciągu ostatnich kilku lat przed przybyciem komisji papieskiej (43% cudów dotyczy okresu po 1450 r.)¹⁷.

Przypadek Grasseta należał do najbardziej odległych w czasie, został jednak zapamiętany z dużą dokładnością, choć nie jednakowo przez wszystkich. Selektywna pamięć Piotra Grasseta — dobrze wiedzącego, że przed wielu laty atak choroby chwycił go przed posiłkiem, ale nie pamiętającego, że karmelita skropił go wodą święconą — potwierdza działanie mechanizmu intencjonalnego zapomnienia. Podobne zasady sprawiły, że tylko on pamiętał o ornacie Wincentego, przysłanym mu specjalnie przez księżnę. W pierwszym przypadku wstyd tłumił pamięć — a może tylko chęć zeznać — o epizodzie mogącym być zrozumianym jako ślad „nielojalności” wobec własnego, miejskiego świętego. W drugim — kiedy uwaga wszystkich skupiona była na nim — Grasset pamiętał, aby podkreślić swoją bliskość z bożym pośrednikiem — fizyczną, leżąc na grobie, i „magiczną”, we śnie.

Pamięć implikuje wiele wzajemnie zazębionych poziomów chronologii. Przypadek obłędu miał miejsce pod koniec okresu Wielkiego Postu,

racoli ma alla vita, che vita egli moño”, C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione... volgare*, Firenze 1975, s. 219; por. A. Angenendt, *Der Teufelsexorzismus und Seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, [w:] *Die Mächte des Guten und Bösen*, hg. v. A. Zimmermann (Miscell. Mediaevalia 11), Berlin 1977, s. 388-409; A. Goddu, *The Failure of Exorcism in the Middle Ages*, [w:] *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hg. v. A. Zimmermann (Miscell. Mediaevalia 12/2), Berlin 1980, s. 552-53; A. Vauchez, *L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans les procès de canonisation: XIII^e - XV^e siècle*, [w:] *Hagiographie, culture et sociétés, IV^e - XII^e siècle*, Paris 1981, s. 585-90; P. Rouche, *Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France*, [w:] *ibid.*, s. 319-32; J. Paul, *Temoignage historique et hagiographique dans le procès de canonisation de Louis d'Anjou*, „Provence Historique”, 23, 1973, s. 305-317; idem, *Miracles et mentalité religieuse populaire à Marseille au début du XIV^e siècle*, „Cahiers de Fanjeaux”, 11, 1976, s. 61-90; J. L. Lemaître, *Les miracles de Saint Martial accomplis lors de l'ostension de 1388*, „Bulletin de la Société Archeol. et Hist. du Limousin”, 102, 1975, s. 66-139; P.-A. Sigal, *Histoire et historiographie: les miracula aux XI^e et XII^e siècles*, „Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest”, 87, 1980, s. 237-257; idem, *Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de Saint Gibrien à Reims*, „Annales ESC”, 24, 1969, s. 1522-1539; D. Gonthier. C. Lebas, *Analyse socio-économique de quelques recueils de miracles dans la Normandie du XI^e au XIII^e siècle*, „Annales de Normandie”, 24, 1974, s. 3-36.

¹⁷ M. Gramain, *Memoires paysannes: des exemples bas languedociens aux XIII^e et XIV^e siècle*, „Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest”, 83, 1976, s. 315-324; J. Paul, *Expression et perception du temps d'après l'enquête sur les miracles de Louis d'Anjou*, [w:] *Temps, Memoire, Tradition au Moyen Age*, Aix-en-Provence 1983, s. 24 n.

w ostatniej jego godzinie. Był to czas liturgii naznaczony przez ból i pamięć Męki. Cykl choroby wpisuje się własnym rytmem w cykl liturgiczny. Obłęd trwa od soboty — czasu przejścia od bólu do zwycięstwa, do niedzieli — dnia, w którym zostaje potwierdzony porządek świata. Indywidualny dramat opętanego, który przez chorobę znalazł się na krawędzi światów, rozgrywający się w ramach cyklu śmierci i życia, znajduje korelację z często podkreślanym przez apokryfy motywem Pasji — zejściem Chrystusa w Otchłanie. Osobisty dramat Grasseta wypełnia się przecież na niższym piętrze znaczeń, niż ten, który obejmuje wydarzenia należące do makroskali Zbawienia.

W cykl liturgiczny wbudowany jest także zwykły, „doczesny” czas, operujący pojęciem dnia, nocy i godziny. W tej chronologii tradycyjne przeciwstawienie dnia i nocy, światła i ciemności, nie odgrywa roli zasadniczej. Zło atakuje za dnia, w południe: rano w niedzielę wielkanocną ma miejsce nieudany egzorcyzm; za dnia także, choć już pod wieczór, następuje uleczenie. W opowiadaniach świadków noc pozostaje semiotycznie nieznaczona. Wiadomo tylko, że demon sprawował przez ten czas swą władzę. W mentalności średniowiecznej i w rytmie życia miejskiego nocy nadaje się odrębną jakość¹⁸.

W dwudniowych zmaganiach z diabłem, mimo osadzenia wypadków dostrzec wreszcie można czas cudu. Trwał on krótko, przez niecałą godzinę, podczas spoczynku przy grobie Wincentego. Terapia, której został poddany Grasset, należy do zjawisk pokrewnych rytom przejścia — Victor Turner nazywał je „the rituals of affliction”¹⁹. Zakładają one zachowania transformujące i tworzące własny kontekst kulturowy²⁰. W przypadku Piotra Grasseta spełnia się ów ryt w wymiarze stanu półjawy. Chory zapada w krótkotrwałą letarg. Po przebudzeniu jest jednak świadomy zewnętrznej rzeczywistości oraz przekonany o realności własnego, indywidualnego doświadczenia.

Jak twierdzi Thomas D. Hill, motyw terapeutycznego „snu na jawie”, znany już św. Augustynowi, oznaczał zwykle moment zawieszenia i przejścia między stanem grzechu, w jakim znajduje się „śpiąca” dusza, a stanem poprawy wywołanym skrucą. Podobne do Piotrowego doświadczenie przytrafiło się flamandzkiemu klerykowi Stefanowi. Rzecz znamy z „exemplum”, zawartego w XIV-wiecznym angielskim *Speculum Sacerdotale*. Przy grobie Marii Magdaleny Stefan doznał wizji, w której został przez świętą pouczony i w konsekwencji wyrzekł się swych grzechów²¹. Grasset przeszedł podobną zmianę, choć w jego przypadku cho-

¹⁸ E. Pavan, *Recherches sur la nuit vénitienne à la fin du Moyen Age*, „Journal of Medieval Hist.”, 7, 1981, s. 339 n.

¹⁹ V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974, s. 65.

²⁰ J. M. Lotman, B. A. Uspensky, *On the Semiotic Mechanism of Culture*, „New Literary History”, 9, 1978, s. 217; R. Grimes, *Ritual Studies: Two Models*, „Religious Studies Review”, 2, 1976, s. 16.

²¹ T. D. Hill, „Half-sleeping, half-waking”: A Tropological Motif in a Middle

dziło o uleczenie zarówno cielesne, jak i duchowe. Czas, kiedy leżał u grobu i słuchał Wincentego, chociaż odmierzany przez zebranych świadków w kategoriach doczesnych, należał do innej sfery mierzonej psychicznym napięciem, wywołanym bezpośrednim kontaktem z sacrum²².

We wszystkich relacjach zauważamy niewiele odniesień topograficznych. Socjodramat posługuje się tylko niezbędnymi znakami odniesienia. Kościół katedralny, ulica, dom i kaplica podmiejska — to elementy konstytuujące obraz przestrzeni. Pełnią one funkcję orientacyjną, osadzają bieg wydarzeń w miejskiej topografii. Niektóre obiekty, zwłaszcza kościoły, są miejscami podstawowymi dla samego rozwoju i przebiegu akcji.

Semiotyczną wartość mają także przedmioty. Ważne miejsce zajmuje ornat Wincentego, terapeutyczny znak dokonującego się uleczenia, a także relikwia po świętym, czczona i przechowywana przez ludzi zainteresowanych oficjalną kanonizacją. Relikwia pojawia się w tym fragmencie opowiadania, kiedy chory znajduje się najbliżej sacrum, tj. ukrytego w grobie ciała Ferrera. Ornat kaznodziei funkcjonuje — używając słów Brigitte Cazelles — jako „częstka sacrum”, będąc jednocześnie widoczną dla wszystkich metonimią samego ciała²³.

Czas liturgiczny Wielkiego Tygodnia nadaje też znaczenia scenie ostatecznego uleczenia. Ozdrowienie następuje przy grobie w katedrze, w której — zgodnie z tradycją wielkanocnej niedzieli — znajdował się także inny Grób, już pusty i przez to znamionujący tryumf nad bólem i śmiercią. Innym jeszcze znakiem, należącym do „magicznych” wyznaczników opisywanego wydarzenia, jest użycie wody święconej jako środka egzorcyzującego demona. Przywodzi on na myśl obraz tradycyjnych technik ludowego uzdrowicielstwa, w których skutecznym lekiem było często mazidło złożone z prochu z grobowca świętego i ze święconej wody²⁴.

Zastosowanie — choć nieudane — tego środka z arsenału ludowej magii warte jest podkreślenia także i dlatego, że sam Wincenty Ferrer sławił właściwości terapeutyczne święconej wody. W jednym z kazań twierdził m.in., że: „Drugą cnotą [wody święconej — P.T.D.] jest oczyszczanie umysłu. Są bowiem pewne osoby mające umysł roztrzęsiony

English Lyric and its European Context, „Review of English Studies” n.s., 29, 1978, s. 50-56; por. P. Burke, *L'histoire sociale des rêves*, „Annales ESC”, 28, 1973, s. 329-42; S. R. F. Price, *The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus*, „Past and Present”, 113, 1986, s. 3-37.

²² O roli napięcia psychicznego w cudownym leczeniu por: A. D. Anderson, *A Saint at Stake. The Strange Death of William of Norwich 1144*, London 1962, s. 178-79.

²³ B. Cazelles, op. cit., s. 78.

²⁴ A. D. Anderson, op. cit., s. 189.

i demon podsuwa im dniem i nocą złe wyobrażenia. Tak więc lekarstwem jest przyjęcie wody święconej, zabranie jej do domu [...]. Czwarta cnota jest taka, że wypędza ona demony z ciała tak, jak wrzątek wygania psy z kuchni. Często jednak wskutek braku pobożności opętanego lub tego kto zaklina, lub też z wyroku tajemnic Boga demon nie chce wyjść”²⁵.

Słowa kaznodzieji podnoszą także problem szerszy, dotyczący „medykalizacji” doznań psychoreligijnych. W średniowieczu — przypomnijmy za Michelem Foucault — obłąkany, to człowiek o własnej, społeczno-kulturowej tożsamości, która dopiero u schyłku XV w. nabiera jakości medycznej, czyniącej zeń chorego pacjenta lekarzy²⁶. Casus szaleństwa, taki, jaki odnajdujemy w przypadku Piotra Grąsseta, ukazuje ten właśnie etap, w którym postać głupca — wywodząca się ze *Starego Testamentu*, zachowując dawne znaczenia (wystarczy wspomnieć białą koszulę, częsty atrybut szaleńca w teatrze religijnym XV w.) — akcentuje udział Zła, jako sprawczej siły choroby²⁷. Wypowiedzi osób zeznających w sposób oczywisty obciążone są strukturą hagiograficznej stylistyki. Postać, o której mówili, była fragmentem ich codzienności, a zarazem osobą wybraną przez Boga, której kanonizacji oczekiwali wierząc i bez niej w moc pośrednictwa w niebie. Nacisk tych dwóch perspektyw mógł powodować napotykaną w relacjach rozbieżność „poetyk” — inną przy referowaniu przypadku z życia codziennego, inną zaś przy podejmowaniu próby jego interpretacji w myśl kategorii należących do rejestru cudowności czy szerzej, sacrum. W sposobie mówienia i słownictwie dyskurs poddaje się naciskowi oczekiwań i wzorów pojmowania wiary.

²⁵ „Secunda virtus est purificatio mentis. Nam sunt aliquae personae quae habent mentem dispersam et daemon suggerit malas cogitationes in die et nocte. Ideo remedium est accipere aquam benedictam, portare ad domum [...] Quarta virtus est quia expellit daemones a corporibus sicut aqua calida canes de coquina. Sed multoties propter indevotionem illius qui in se habet daemonum vel illius qui conjurat vel propter secretum Dei non vult exire.” — *Sancti Vincentii Ferrarii, sermones catechetici*, [w:] *Opera Omnia*, Augustae Vindelicorum 1729, t. VI, k. 19 - 20.

²⁶ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987, s. 117 n.

²⁷ Ph. Menard, *Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII^e et au XIII^e siècle*, „Romania”, 98, 1977, s. 433 - 459; C. Blum, *La folie et la mort dans l'imaginaire collectif du Moyen Age et du début de la Renaissance (XII^e - XVI^e siècles). Position du problème*, [w:] *Death in the Middle Ages*, ed. H. Braet, W. Verbeke (Medievalia Lovaniensia 9), Leuven 1983, s. 263 n; B. Chaput, *La condition juridique et sociale de l'aliéné mental*, [w:] *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montreal 1975, s. 39 n.; H. C. E. Midelfort, *Sin, Melancholy, Obsession: Insanity and Culture in 16th century Germany*, [w:] *Understanding Popular Culture* (ed. L. Kaplan), Berlin—New York 1984, s. 113 n.; M. A. Sullivan, *Madness and Folly: Peter Breugel' the Elder's „Dulle Griet”*, „The Art Bulletin”, 59, 1977, s. 55 - 66.

POSSESSED, DEVIL AND FRIAR:
AN ESSAY IN LATE MEDIEVAL CULTURE

A series of fourteen depositions extracted from the canonisation proceedings of Vincent Ferrer are surveyed to study the late medieval group-mind response to a case of demoniac possession. Pierre Grasset, a dweller of Vannes, Brittany, who fell sick in midday of Holy Saturday, 1425 was adjudged by his friends and neighbours obsessed by the devil. Despite contradictory statements the course of action is established as he was led to a Carmelite chapel outside the town to undergo an unsuccessful holy water exorcism and later taken to the cathedral tomb of Vincent Ferrer. After an hour of sleep he regained his senses to witness future saint's healing power. The case is analysed as a socio-dramatic performance, a ritual of affliction, in which semiotic parameters of time, space and objects acquire particular importance. Dramatic elements include a processional visit to the shrine, the use of relic (Ferrer's chasuble), two rites of healing with the dream-encounter with the holy healer. The drama unfolded in a tripple time scheme: liturgical period of the Holy Week, secular night-day sequence of the illness and the miraculous cure in semisleep on the tomb. The depositions reflect an impact of hagiographic discourse which modelled the statements according to the group expectations and popular notions of demonic possessions seen not so much as an illness but as a state of particular socio-cultural standing.