

ARTYKUŁY RECENZYJNE I RECENZJE

MAJA JOWITA GAŚSOWSKA

(Warszawa)

PÓŹNOŚREDNIOWIECZNE KULTY PĄTNICZE W SZWEDZKIEJ DIECEZJI LINKÖPING

Rozprawa doktorska Andersa Fröjmarka¹, obroniona na Uniwersytecie Uppsalskim w 1992 r., poświęcona późnośredniowiecznym kultom pątniczym w diecezji Linköping, stanowi wynik prawie dziesięcioletnich badań autora nad zbiorami szwedzkich *miraculów*. Tak zakreślona baza źródłowa sytuuje ją w kręgu modnych w ostatnich latach dociekań nad późnośredniowieczną religijnością ludową, prowadzoną w oparciu o analizę lokalnych kultów pielgrzymkowych². Również w najnowszej historiografii szwedzkiej można zaobserwować rosnące zainteresowanie tą problematyką. Przytoczyć należy prace Evy Österberg³, Christiana Krötzla (historyka szwajcarskiego zamieszkałego w Finlandii)⁴, Larsa Anderssona⁵, Beaty Losman⁶, Ingrid Lundegårdh⁷ i Curta Wallina⁸. Sam Fröjmark przyznaje, że czerpie inspiracje z prac francuskiego historyka André Vauchez i chętnie posługuje się jego teoretycznym modelem „kultowego” podziału Europy. Stwierdza także, iż zajął się kultem świętych w perspektywie lokalnej, wychodząc na przeciw postulatowi wspomnianego badacza.

Wybór Linköping nie był przypadkowy, podyktowały go zachowane materiały, mniej lub bardziej kompletne, z procesów kanonizacyjnych, których bohaterowie związani byli właśnie z tą diecezją. Chodzi tu o św. Brygidę (zm. 1373), (akta procesowe zachowane w całości), św. Katarzynę z Wadsteny (zm. 1381), (akta procesowe zaginione, zachowany żywot i kilka kolejnych redakcji *miraculów*), św. Nilsa Hermanssona biskupa Linköping (zm. 1391), (zachowany żywot i *miracula*; mimo formalnej zgody soboru w Konstancji na przeprowadzenie *inquisitio in partibus*, nigdy nie doszło do oficjalnego procesu kanonizacyjnego), św. Ingrid ze Skänninge (zm. 1282), (zachowane tylko dwa *miracula*) oraz św. Petrusa Olaui ze Skänninge (zm. 1378), (zachowane dwa żywoty i pięć *miraculów*). Stan zachowanych źródeł zadecydował o tym, że rozważania autora skoncentrowały się na trójce świętych: Brygidzie, Nilsie i Katarzynie, pozostali służą jako dopełnienie obrazu.

¹ A. Fröjmark, *Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*, Uppsala 1992 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historica Upsaliensia, 171).

² R. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977; A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome); D. Weinstein, R.M. Bell, *Saints and Society: Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago-London 1982; P.A. Sigal, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale: XI^e–XII^e siècle*, Paris 1985.

³ E. Österberg, *Människor och mirakler i medeltidens Sverige*, w: *Studier i äldre historia tillägnade Herman Schück*, 5/4, 1985, Stockholm 1985, s. 141–157.

⁴ Ch. Krötzl, *Parent-Child Relations in Medieval Scandinavia According to Scandinavian Miracle Collections*, „Scandinavian Journal of History”, 14, 1989, s. 21–37.

⁵ L. Andersson, *Pilgrimsmärken och valfart: Medeltida pilgrimskultur i Skandinavien*, Lund 1989 (Lund Studies in Medieval Archaeology, 7).

⁶ B. Losman, *Barnafödsel och kvinnosexualitet i mirakelberättelser*, w: *Kvinnors rosengård: Medeltidskvinnors liv och hälsa, lust och barnafödande*, Stockholm 1989, s. 142–156.

⁷ I. Lundegårdh, *Helga Lösens mirakler: En studie över en medeltida mirakelsamling*, Fjöltnir 1990, t. 9, cz. 2, s. 50–79.

⁸ C. Wallin, *Katarina från Ö. Ingelstad på pilgrimsfärd till S:t Olof i Lunkende och S:t Katarina i Vadstena: En glimt från 1400-talets folkfromhet och religiösa övertro*, „Tomelilla hembygdsrets”, Årsbok, 1980, s. 13–23.

Fröjmark w oparciu o analizę zbiorów *miraculów* próbuje odpowiedzieć na kilka pytań: co spowodowało, iż właśnie w biskupstwie Linköping, które jako jedyne w Szwecji nie miało własnego świętego lokalnego z okresu misyjnego, w końcu XIV w. nastąpił prawie jednoczesny „wybuch” kilku kultów lokalnych; czy istniało oddolne zapotrzebowanie na kult świętego uzdrowiciela; kto i dlaczego był zainteresowany propagowaniem nowych kultów w ich początkowej fazie; jakimi drogami rozchodziły się wieści o nowym świętym-cudotwórcy; jak szeroki zasięg geograficzny i przekrój społeczny reprezentowali pielgrzymi przybywający do tych sanktuariów?

Taki kwestionariusz narzucił konstrukcję pracy: I. Wprowadzenie, II. Zbiory *miraculów* z diecezji Linköping, III. Lansowanie świętych w diecezji Linköping, IV. Podsumowanie. Część II, obejmująca ponad połowę pracy, poświęcona została ogólnemu omówieniu późnośredniowiecznych zbiorów cudów⁹ oraz dziejom powstania *miraculów* odpowiednio św. Brygidy¹⁰, św. Nilsa¹¹ i św. Katarzyny¹² i ustaleniu filiacji między zachowanymi rękopisami. Jednym z nich jest tzw. *libellus rubeus*, powstały w 1473 r., a obecnie przechowywany w zbiorach Ossolineum¹³.

Tak szczegółowe potraktowanie dziejów powstania *miraculów* było dla Autora istotne nie tyle z punktu widzenia dociekań źródłoznawczych, ile dla ustalenia inicjatorów ich spisania, czyli środowisk czynnie działających na rzecz propagowania nowych kultów. Tę część pracy zamyka rozdział poświęcony analizie socjologicznej pątników przybywających do grobów trzech omawianych świętych. Wydaje się, że dla czytelnika nieskandynawskiego ten fragment rozprawy jest najbardziej interesujący, gdyż umożliwia porównanie rezultatów badań Fröjmarka z analogicznymi zjawiskami na znanym mu terenie. Chcielibyśmy zatem pokusić się o zestawienie wyników analizy Fröjmarka z danymi dotyczącymi XV-wiecznego Krakowa, zaprezentowanymi przez Aleksandrę Witkowską¹⁴.

Pierwsze wrażenie to ubóstwo szwedzkiego materiału. Podczas gdy Witkowska notuje dla okresu 1430–1520 837 pielgrzymek¹⁵, co prawda do grobów pięciu świętych, ale za to w jednej

⁹ *Miracula* można uznać za ówczesne „źródła wywołane” – spisywanie ich bowiem wiązało się zwykle z zamiarem przeprowadzenia kanonizacji konkretnej osoby. Wymagania procesu kanonizacyjnego narzucały ich formę – zeznania powinny być zaopatrzone w listę świadków określonych z imienia, pochodzenia i miejsca zamieszkania; te same wymagania dotyczyły naturalnie także osób, które doświadczyły cudu. Właśnie te dane stanowią o bogactwie i wartości źródłowej zapoznanych dotychczas przekazów.

¹⁰ Pierwszy zwód cudów św. Brygidy spisano w 1375 r, drugi powstał w latach 1375–1376. Dopiero ten drugi zbiór spełniał formalne warunki stawiane przez kurie rzymską relacjom sporządzonym w trakcie przeprowadzania *inquisitio in partibus*. Dołączono do niego również nowe cuda. Spisywanie *miraculów* św. Brygidy trwało jeszcze okazjonalnie do 1390 r., czyli do ogłoszenia jej kanonizacji.

¹¹ *Miracula* spisywali kanonicy katedralni z Linköping w latach 1401–1414. W 1417 r. w czasie przesłuchań świadków podczas *inquisitio in partibus* dopisano nowe wydarzenia. *Miracula* św. Nilsa cechuje duża dbałość w podawaniu okoliczności cudów – nazwisk, dat i miejscowości.

¹² *Miracula* św. Katarzyny powstawały wieloetapowo. Na początku lat 1410-tych w klasztorze brygidek w Wadstena spisano jej żywot wraz z dwoma cudami pośmiertnymi. Trzeci zapis dodano zapewne w 1427 r., a w latach 1450-tych cztery następne z lat 1448–1454. W 1469 r. powołano komisję dla zbadania i spisania cudów św. Katarzyny, która opracowała *miracula* z lat 1470–1473.

¹³ *Libellus rubeus* to wyciąg obejmujący 27 *miraculów* św. Katarzyny, który w 1473 r. wysłano do Rzymu wraz z supliką o otwarcie procesu kanonizacyjnego, odesłany zaś został do Szwecji w 1475 r. wraz z instrukcjami do przeprowadzenia *inquisitio in partibus*. Dla dociekań Fröjmarka nie miało znaczenia, kiedy i w jakich okolicznościach trafił on do Polski, ale z naszego punktu widzenia rozwikłanie tej zagadki mogłoby stanowić interesujący przyczynek do historii kontaktów polsko-szwedzkich. Chyba najbardziej prawdopodobnym wytłumaczeniem byłaby hipoteza, iż przywozły go do gdańskiego klasztoru brygidek w 1596 r. ostatnie brygidki wypędzone ze Szwecji.

¹⁴ A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin 1984 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce. Biblioteka Historii Społeczno-Religijnej, 3). Praca ta nie znalazła się w bibliografii Fröjmarka, a szkoda. Zapewne jak zwykle winna jest bariera językowa, a bardzo krótkie niemieckie streszczenie rozprawy nie oddaje niestety całego jej bogactwa.

¹⁵ *Ibid.*, s. 117.

miejsowości, to Fröjmark doliczył się 134 pątników do grobu św. Brygidy w latach 1374–1390; 101 – do św. Nilsa w latach 1401–1417 i 191 do św. Katarzyny w latach 1416–1477 (niezbyt jasne wyjaśnienie Autora, iż pod pojęciem „pielgrzyma” rozumie osobę lub grupę, która doznała cudu i zaświadczyła o nim – s. 79 przyp. 4 – pozwala utożsamiać owego „pielgrzyma” z „pielgrzymką”). Z metodologicznego punktu widzenia bardziej przekonujące jest stanowisko Witkowskiej, iż dla zjawiska pielgrzymowania liczba pątników biorących udział w poszczególnych pąciach ma znaczenie drugorzędne). W sumie dane szwedzkie obejmują 426 „pielgrzymów”, a więc niemal o połowę mniej niż analogiczny materiał krakowski. Najprostszego wyjaśnienia tej różnicy należy szukać w małym potencjale ludnościowym Szwecji (szacowanym na ok. 1 mln w XVI w.). Choć z danych statystycznych dostarczonych przez Fröjmarka należy podchodzić ostrożnie, to jednak odzwierciedlają one ogólne prawidłowości w szwedzkim ruchu pielgrzymkowym. Udział szlachty w pielgrzymkach do św. Brygidy oblicza on na 12%, do św. Nilsa i św. Katarzyny odpowiednio 5% i 6% (średnia dla pięciu ośrodków krakowskich – ok. 10%). Tak niski udział tej warstwy w pielgrzymkach do grobu św. Nilsa i św. Katarzyny można przypisać mniejszej liczebności (bezwzględnej i procentowej) szlachty szwedzkiej w porównaniu z Polską, zaś zaskakująco duży jej udział w pąciach do grobu św. Brygidy – specyfice tego kultu, jego swoistemu arystokratycznemu charakterowi, który wynikał z jednej strony z faktu przynależności świętej do elity władzy swego kraju (zarówno ze strony jej rodziców, jak i przez rodzinę męża), z drugiej zaś z tego, iż właśnie ta warstwa społeczna była jednym z głównych inicjatorów jej kultu w rodzinnej Szwecji. Udział duchowieństwa w pielgrzymkach szwedzkich wynosi od 7% do 9% (kultury krakowskie – 5%). Najbardziej zaskakująco wypada porównanie udziału w pąciach mieszczaństwa i chłopstwa; w Krakowie wynoszą one odpowiednio: 67,4% i 12,8%, zaś w kultach szwedzkich: św. Brygidy – 14,5% i 66%; św. Nilsa – 12% i 74%; św. Katarzyny – 20% i 66%. O ile więc pielgrzymki krakowskie były zjawiskiem typowo miejskim, to analiza danych szwedzkich dowodzi, że narodziły się one w społeczeństwie typowo agrarnym, o zacofanej strukturze społecznej, gdzie rozwój miast dopiero się zaczynał. Charakterystyczny jest większy udział mieszczan w pielgrzymkach do grobu św. Katarzyny – większość jej *miraculów* pochodzi z okresu późniejszego. Zresztą nawet w ostatnim 30-leciu XV w. w odniesieniu do Szwecji należałoby mówić raczej o miasteczkach niż o miastach, wyłączając Sztokholm, Kalmar i Söderköping, które były portami i dzięki kontaktom z miastami hanzeatyckimi odznaczały się bardziej rozwiniętą strukturą społeczną i świadomością religijną.

Interesująco wygląda porównanie kategorii płci pielgrzymów szwedzkich i krakowskich. W pąciach szwedzkich udział kobiet wynosi 35%-41%, natomiast średnia dla kultów krakowskich – ponad 57%. Liczby te ponownie potwierdzają tezę, iż w przypadku Szwecji mamy do czynienia ze społeczeństwem o zacofanej strukturze, gdyż jeszcze w XVI w. dominują w ruchu pielgrzymkowym mężczyźni, co było typowe dla wczesnego średniowiecza zachodnioeuropejskiego. Z drugiej strony należałoby tę małą mobilność kobiet szwedzkiego tłumaczyć – moim zdaniem – trudnościami naturalnego środowiska skandynawskiego – bardzo rzadkim zaludnieniem, osadnictwem jednodworczym – które nawet w perspektywie pielgrzymowania lokalnego (do 30 km) powodowało z pewnością subiektywne wydłużenie trasy, wiodącej zazwyczaj przez bezkresne lasy.

Porównanie udziału dzieci w pielgrzymkach przynosi również ciekawe wyniki. W pielgrzymkach krakowskich wynosi on średnio ok. 16%, w pielgrzymkach szwedzkich jest zdecydowanie większy – waha się od 29% do 35%. We wszystkich przypadkach potwierdza się dominacja dzieci najmłodszych – do 5 roku życia. Zjawisko to potwierdzają też badania nad innymi regionami Europy. W przypadku Szwecji ten zastanawiająco wysoki procent najmłodszych w pielgrzymkach należy tłumaczyć surowym środowiskiem geograficznym (zimny klimat, kamieniste gleby i częste nieurodzaże, co spowodowało egzystencję na krawędzi głodu) i bardzo prymitywnymi warunkami życia – zwłaszcza na wsi. W kraju takim jak Szwecja, skazanym w dużej mierze na dostawy żywności, każdy nieurodzaj zbierał swoje złowrogię żniwo, zwłaszcza wśród najmłodszych i warstw najuboższych oraz ludności zamieszkanej daleko od głównych portów, do których w pierwszym rzędzie docierało hanzeatyckie zboże.

Analiza zasięgu geograficznego poszczególnych kultów szwedzkich prowadzi Autora do wniosku o ich zróżnicowanym charakterze. Św. Brygida była postacią europejskiego formatu, na

dobrą sprawę pierwszą osobę pochodzenia szwedzkiego znaną szeroko w Europie jeszcze za życia. Jej kult pośmiertny miał również zasięg międzynarodowy (Włochy, Norwegia, Dania, Finlandia, Estonia), chociaż większość pielgrzymów przybywających do jej grobu w Wadstenie pochodziła z diecezji Linköping. Jak stwierdza Fröjmark, dla przeważającej części pątników nie miała znaczenia sława Brygidy jako wizjonerki, lecz przekonanie, że dzięki jej wstawiennictwu odzyskają zdrowie. Jest, co prawda, wśród *miraculów* św. Brygidy pewna kategoria, określana przez Fröjmarka jako „kary i cuda religijne” (choroba powstała w wyniku kwestionowania świętości Brygidy, a uzdrowienie po złożeniu jej ślubu, czyli po przyznaniu się do błędu i uznaniu jej autorytetu), która według Autora wskazuje na fakt, iż w rodzinnej Szwecji Brygida za życia i po śmierci była postacią kontrowersyjną i przeświadczenie o jej świętości nie rozpowszechniło się automatycznie, a nawet spotykało się często z zastrzeżeniami i wątpliwościami, które znalazły odzwierciedlenie w tej kategorii *miraculów*.

Kult św. biskupa Nilsa Hermanssona był natomiast typowym kultem lokalnym, ograniczonym w przeważającej mierze do rodzimej diecezji (ok. 90% osób), co więcej, duża część pątników przybywających do jego grobu pochodziła z najbliższych okolic Linköping, tylko 10 przybyło spoza diecezji, w tym troje spoza granic ówczesnej Szwecji.

Zasięg geograficzny kultu św. Katarzyny reprezentuje typ pośredni między kultem lokalnym a kultem o szerszym zasięgu terytorialnym. Około 62% pielgrzymów do grobu św. Katarzyny wywodziło się z diecezji Linköping, pozostała część reprezentowała mniej więcej równomiernie inne diecezje szwedzkie, kilku przybyło z pobliskiej Danii (Skania), jeden z Norwegii.

Analizując rodzaje cudów dokonanych za wstawiennictwem omawianych świętych i porównując je z wynikami badań mediewisty francuskiego André Vauchez, Fröjmark stwierdza, że większość nosi charakter terapeutyczny. Ilustruje to katastrofalny stan zdrowotny ówczesnej populacji spowodowany ciężkimi warunkami życia i brakiem elementarnej higieny. Kategorie chorób, które dają się wyróżnić to: choroby organiczne, upośledzenie narządów ruchu, nieszczęśliwe wypadki, ślepotą i niemota, zaburzenia umysłowe, bezpłodność i ciężkie porody. Inną kategorią cudownych interwencji świętych są wydarzenia typu: choroba w następstwie obrazy świętego lub niedopełnienia złożonego mu ślubu, uwolnienie z więzienia i pomoc w niebezpieczeństwie. Jak wspomniano, szczególnie licznie reprezentowane są takie cuda w *miraculach* św. Brygidy, chociaż nieobce są one również pozostałym świętym. Tabelka (str. 93) zestawiająca rodzaje cudów poszczególnych świętych ma istotny mankament – podaje tylko liczby bezwzględne, a potrzebne byłoby także zestawienie procentowe, umożliwiające szybkie porównanie tych samych kategorii w różnych zbiorach *miraculów*.

Oceniając pierwszą część rozprawy trzeba zauważyć, że Autor położył głównie nacisk na przedstawienie materiału źródłowego, omawiając szczegółowo dzieje powstania poszczególnych zbiorów *miraculów*. Wydaje się, iż nastąpiło to kosztem analizy kultu ludowego przejawiającego się w pielgrzymkach do grobów świętych. Zestaw pytań, które postawił sobie Fröjmark, jest raczej skąpy: struktura społeczna pielgrzymów, ich wiek i płeć, zasięg geograficzny kultu, rodzaje cudownych interwencji. Porównanie z kwestionariuszem badawczym Aleksandry Witkowskiej przekonuje, że można badać roczny czy nawet tygodniowy rytm pielgrzymek, dokonać dokładniejszej analizy struktury zawodowej pątników, ich stanu cywilnego, a przede wszystkim zbadać praktyki wotywnie, którym Fröjmark nie poświęcił nawet wzmianki. Wy tłumaczeniem dla Autora może być to, że interesował go nie tyle kult ludowy i jego formy jako zjawisko samoistne, a raczej proces „stawania się świętym” oraz drogi i sposoby rozchodzenia się wieści o nowym świętym cudotwórcy, ale niedosyt pozostaje.

Druga część rozprawy poświęcona została problemowi „lansowania świętego w biskupstwie Linköping”. Podzielona jest ona na trzy rozdziały poświęcone odpowiednio propagowaniu kultu św. Brygidy, św. Nilsa i św. Katarzyny. W odróżnieniu od zurbanizowanych obszarów ówczesnej Europy, gdzie powstał nowy typ świętego – „apostoła dnia codziennego” (np. św. Franciszek z Asyżu), w Europie północnej nie narodziła się wrażliwość religijna tego typu i świętego uważano nadal za „zwłoki produkujące cuda”. Problem polegał na tym, jak pisze Fröjmark, „jak zmusić zwłoki do produkowania cudów” (str. 102).

Św. Brygida już za życia uważana była za świętą. Chociaż ostatnie ćwierćwiecze przed

śmiercią spędziła poza granicami Szwecji, to jednak wieść o przybyciu jej relikwii do granic rodzinnego kraju spowodowała gromadzenie się tłumów ludzi już w porcie Söderköping, towarzyszących im później w dalszej drodze do klasztoru w Wadstenu. Wtedy też miały miejsce pierwsze cuda św. Brygidy na ziemi szwedzkiej. O ile więc można mówić o początkowym spontanicznym szerzeniu się wieści o nowej świętej-cudotwórczyni, o tyle analiza *miraculów* z następnego roku doprowadza Fröjmarka do wniosku, że w propagowaniu tego kultu angażowało się najbardziej duchowieństwo zarówno świeckie (proboszczowie parafialni), jak i zakonne oraz możnowładztwo szwedzkie. Autor zwraca też uwagę na grupę pielgrzymów z prowincji Närke, gdzie pamiętano Brygidę z czasów, gdy jej mąż sprawował tam funkcję lagmana. Fröjmark uważa, że właśnie dla szwedzkiej arystokracji, buntującej się wcześniej przeciwko władzy króla Magnusa Erikssona, kult św. Brygidy był szczególnie atrakcyjny, gdyż w jej naukach i krytyce skierowanej również przeciwko Magnusowi, znajdowała ona ideologiczną podbudowę swej polityki. Natomiast warstwy ludowe dowiadywały się o Brygidzie-cudotwórczyni dzięki „kanałom informacji kościelnej”. Fröjmark w szczególności podkreśla znaczenie corocznych synodów diecezjalnych, gromadzących całe duchowieństwo lokalne, które później w kazaniach do wiernych słaWiło nową świętą, doradzało parafianom składanie ślubów i odbywanie pielgrzymek do jej grobu oraz świadczyło o mających miejsce za jej wstawiennictwem cudach.

Kult św. Brygidy miał bardzo silne narodowe zaplecze, był praktycznie rzecz biorąc, pierwszym rodzimym kultem ogólnoszwedzkim i zdaniem Fröjmarka przygotował ideologicznie grunt pod przyszłą unię kalmarską. Jednocześnie, chociaż jego sukces w stosunkowo niewielkim stopniu związany był z diecezją Linköping, stworzył on podatny grunt dla rozwoju dalszych kultów lokalnych na jej obszarze. Krótko mówiąc – gdyby nie było św. Brygidy, nie byłoby św. Nilsa Hermanssona, św. Katarzyny z Wadstenu czy św. Ingrid ze Skänninge. Popularność św. Brygidy mogła spowodować przełom we wrażliwości religijnej ówczesnego społeczeństwa, powstanie zachowań, które można by określić jako „oczekiwanie na cud” i przekonanie o sensowności odwoływania się do świętych w potrzebie czy nieszcześciu. Takie postawy sprzyjały narodzinom nowych kultów, pod warunkiem, że istniało środowisko przekonane o konieczności ich lansowania i dysponujące środkami umożliwiającymi skuteczną propagandę.

Kult św. biskupa Nilsa narodził się właśnie w takiej sytuacji. Analiza pierwszych *miraculów* doprowadza Fröjmarka do wniosku, że decydujące znaczenie w jego najwcześniejszej fazie miało zaangażowanie duchowieństwa diecezjalnego, które np. w czasie wizytacji biskupstwa naklaniało wiernych do składania ślubów Nilsowi. Na początku XV w. zaczęto rozbudowę katedry w Linköping, co pochłaniało bardzo duże środki finansowe. Kapituła katedralna ubiegała się kilkakrotnie o bulle odpustowe, aby uzyskane w ten sposób pieniądze zainwestować w budowę nowego prezbiterium. Te potrzeby finansowe mogły być bodźcem do zainicjowania kultu św. Nilsa przez miejscowe duchowieństwo. Sprzyjającym czynnikiem było również to, iż synody diecezjalne odbywały się w tym samym dniu, co jarmark związany ze świętem patronów katedry (29 czerwca – św. Piotra i Pawła). Gromadzenie się mas ludzkich w tym czasie w Linköping ułatwiało szerzenie wieści o nowym świętym cudotwórcy. Jak wspomniano, kult św. Nilsa pozostał zjawiskiem typowo lokalnym. Po 1417 r. (działalność komisji przeprowadzającej *inquisitio in partibus*) brak informacji o pielgrzymkach do jego grobu. Jak stwierdza Fröjmark, wraz z próbami instytucjonalizacji kultu spadało ludowe zainteresowanie nim, co, zdaniem Autora, wiązało się z przekonaniem, iż „oficjalni święci ze ścian kościołów nie sprawiają cudów” (str. 143). Z powyższą tezą nie można się zgodzić. Badania Aleksandry Witkowskiej dostarczają dowodów, że mogło być inaczej – św. Stanisław biskup jeszcze 200 lat po swej kanonizacji cieszył się sławą cudotwórcy i na bieżąco prowadzono zapisy cudów zdarzających się u jego grobu. Wydaje się, iż w przypadku szwedzkich kultów lokalnych należy szukać innego wyjaśnienia szybkiego ich zaniku. Co do św. Nilsa, to raczej po 1417 r. ówczesni inicjatorzy jego kultu stracili swoje zainteresowanie nim, tym bardziej że nie spełniły się ich oczekiwania odnośnie korzyści finansowych mających powstać dzięki napływowi pielgrzymów. Zaprzesztano więc spisywać cuda św. Nilsa, zaś mało mobilne szwedzkie społeczeństwo agrarne nie było w stanie samodzielnie przyczynić się do jego propagowania.

Analiza rozwoju kultu św. Katarzyny z Wadsteny prowadzi Autora do przekonania, że również w tym przypadku mamy do czynienia z akcją świadomie zaplanowaną i celową. Zwraca uwagę na stosunkowo późne początki (ponad 20 lat po śmierci świętej). Być może w końcu XIV w. brygidkom wystarczył jeden własny kult zakonny – założycielki zgromadzenia i nie chiano stwarzać „konkurencji” w postaci kultu jej własnej córki. W pierwszym dziesięcioleciu XV w. polityka zakonna zmieniła się, zaczęto propagować własnych świętych – mistrza Petrusa Olavi (od 1408 r.), który nie znalazł szerszego oddźwięku oraz prawie jednocześnie św. Katarzynę. W tym czasie rozpoczęto też budowę kamiennego kościoła klasztornego, więc o popieraniu kultu Katarzyny mogły zdecydować te same co w przypadku św. Nilsa potrzeby finansowe. Sytuacja materialna zakonu bryidek bardzo się pogorszyła w czasie Soboru Bazylejskiego. Klasztor utracił wtedy prawo do udzielania odpustu z okazji dnia św. Piotra w okowach (1. VIII), zakazano również rozpowszechniania *Objawień* św. Brygidy w dotychczasowej formie, chociaż nie zakwestionowano oficjalnie jej świętości. Na ten właśnie czas przypada początek planowego propagowania kultu jej córki. Pierwsze cuda św. Katarzyny z tego okresu to uzdrowienie kilku zakonnic z rodzinnego konwentu w Wadstanie oraz kilku osób z posiadłości klasztornych (lata 1440-te i 1450-te). Fröjmark stwierdza więc, że przed 1470 r. św. Katarzyna była czczona wyłącznie przez brygidki z Wadsteny. Zainteresowanie duchowieństwa nową świętą utrzymało się również po rozpoczęciu w 1469 r. pracy przez komisję spisującą jej *miracula*. Niektórzy prebendarze klasztoru byli jednocześnie księżmi parafialnymi i często nakłaniali swe owieczki do składania jej ślubów. Fröjmark przytacza przykłady świadczące o tym, że także duchowieństwo świeckie szerzyło wiarę w cudotwórczą moc Katarzyny, po raz kolejny stwierdzając podstawową rolę synodów diecezjalnych w propagowaniu rodzącego się kultu. Po 1470 r. dociera on do warstw niższych i co ciekawsze – do mieszczan, co Fröjmark tłumaczy rosnącą rolą miast w Szwecji drugiej połowy XV wieku.

Rozwój kultu św. Katarzyny, utrwalony w *miraculach* zbiegł się z przełomem politycznym w dziejach ówczesnej Szwecji – wyparciem Duńczyków po bitwie pod Brunkeberg (1470) i początkiem regencji rodu Sture. W antyduńskiej propagandzie politycznej chętnie powoływano się na poparcie rodzimych świętych – św. Eryka i właśnie św. Katarzyny z Wadsteny. Nie dziwi więc, że wśród świadków przesłuchiwanym na okoliczność jej cudów w trakcie *inquisitio in partibus* znaleźli się przedstawiciele ówczesnej elity władzy – członkowie rodów Trolle i Sture, a podczas uroczystego złożenia relikwii św. Katarzyny do relikwiarzy w 1489 r. w obrzędach brała udział szwedzka rada państwa. Narodowy charakter kultu św. Katarzyny znalazł również odzwierciedlenie we włączeniu jej imienia do liturgii święta patronów królestwa szwedzkiego. Zdaniem Autora, można mówić o pewnym paradoksie dziejowym – o ile kult św. Brygidy przyciwnołał niejako grunt pod przyszłą unię kalmarską, o tyle późniejszy, jej córki, popierali przeciwnicy unii, dążący do zerwania związków politycznych z Danią (str. 173).

Według Fröjmarka, analizowane kultury wykazują następujące cechy wspólne: bardzo duże zapotrzebowanie społeczne na uzdrowienia (*läkedom*) i ochronę (*beskydd*) oraz bazę w postaci instytucji kościelnych z szeroką siecią kontaktów, dobrymi kanałami informacyjnymi pozwalającymi dotrzeć zarówno do najwyższych władz kościelnych i państwowych, jak i wszystkich warstw społecznych i możliwościami mobilizacji dużych środków propagandowych (str. 170). Mimo że omawiane ośrodki pątnicze rozwinęły się w zbliżonym czasie i były położone w niewielkiej odległości od siebie, Autor nie natrafił na przesłanki pozwalające na stwierdzenie ich wzajemnej „konkurencyjności”. Niezależnie od pci i tego, kim byli za życia przedstawianymi przez niego święci, ich kult pośmiertny jako świętych-cudotwórców wykazuje znaczne podobieństwa. O pewnych odrębnościach kultu św. Brygidy wspomniano powyżej, ale nie zmienia to zasadniczo faktu, że pielgrzymi przybywający do jej grobu widzieli w niej nie wielką wizjonerkę, ale świętą, której wstawiennictwo mogło pomóc w zwykłych ludzkich nieszczęściach.

Odpowiadając na postawione na wstępie pytanie, dlaczego właśnie diecezja Linköping stała się kolebką pierwszych szwedzkich prawdziwie ludowych kultów pątniczych, Autor stwierdza, iż z jednej strony we wczesnym średniowieczu nie istniało zapotrzebowanie na lokalnych świętych w tej diecezji (generalnie rzecz biorąc można rozciągnąć ten wniosek na całą ówczesną Szwecję), dla potrzeb liturgii miejscowego Kościoła w zupełności wystarczali święci ogólnokościelni

(str. 179), z drugiej zaś biskupstwo Linköping jako najlepiej zorganizowana i rozwinięta diecezja szwedzka mogło zduścić w zarodku niewygodne dla siebie lokalne kulty. Fröjmark zwraca uwagę na, jego zdaniem, duże podobieństwo Linköping do sąsiedniej duńskiej archidiecezji lundzkiej, gdzie również stwierdza się zadziwiające ubóstwo lokalnych świętych. Do tych niewątpliwie słusznych spostrzeżeń należy dorzucić jeszcze jedno. W połowie XII w. Linköping przegrał walkę z Uppsalą o siedzibę arcybiskupstwa szwedzkiego i być może ta rywalizacja spowodowała niechęć hierarchii uppsalskiej do lokalnych kultów w sąsiedztwie – są bowiem przesłanki, pozwalające wnioskować o próbie kreowania na świętego króla Swerker I, zamordowanego w 1154 r., a związanego z prowincją Ostergötland (jej obszar pokrywał się z diecezją Linköping). Taki kult mógł stać się zagrożeniem dla władzy rywalizującej ze Swerkerydami dynastii Erykidów, związanych z Upplandią, a równocześnie stanowić konkurencję dla rodzącego się kultu św. Eryka, protoplasty Erykidów, którego grób znajdował się w siedzibie archidiecezji. Brak świętych lokalnych w diecezji Linköping mógł być więc nie tylko skutkiem niechęci do nich własnej hierarchii, lecz wynikać także ze świadomej polityki arcybiskupstwa, dążącego w ten sposób do umocnienia swej pozycji względem konkurenta. Zadziwiający „wybuch” lokalnych kultów pątnicznych począwszy od końca XIV wieku należy tłumaczyć – tu teza Fröjmarka nie budzi wątpliwości – zmianami w mentalności religijnej, które nastąpiły w następstwie sprowadzenia do Szwecji relikwii św. Brygidy i jej kanonizacji (str. 179) oraz rozpowszechnienia się nowych form kultów pielgrzymkowych – pojawienia się ślubów składanych świętem w miejsce przeważających we wczesnym średniowieczu praktyk inkubacyjnych, czyli odbywanie pielgrzymek po nastąpieniu cudu, a nie w oczekiwaniu na cud.

Generalny wniosek Autora, że w XV w. Szwecja stała się jednym z regionów Europy o największym natężeniu kultów pielgrzymkowych, należy potraktować jednak sceptycznie. Niewątpliwie mamy do czynienia z przełomem w skali Szwecji, może nawet całej Skandynawii. Natomiast porównanie z Europą, czy nawet polskim Krakowem, każe mówić o jej trwającej peryferyjności. Nieodparte pozostaje wrażenie, że kult św. Olafa norweskiego przez całe średniowiecze zaspokajał w zupełności zapotrzebowanie na rodzimego, ogólnoskandynawskiego świętego-uzdrowiciela, będąc dodatkowo jedynym, który znajdował żywiolowy, oddolny oddźwięk, być może dlatego, iż zasymilował dużą część wierzeń przedchrześcijańskich. Wszystkie zaś pozostałe rodzime ośrodki pątnicze rozwijały się tylko dzięki poparciu udzielanemu przez instytucje i władzę państwową.

Dobrze się jednak stało, iż zbiory XV-wiecznych *miraculów* szwedzkich znalazły swego badacza i pozostaje tylko żałować, iż praca Fröjmarka ze względu na szwedzki język wykładu znajdzie niewielki oddźwięk. Została ona co prawda zaopatrzona w dość obszerne streszczenie francuskie, ale uwzględnia ono w małym stopniu ustalenia Autora dotyczące socjologii pielgrzymek, co dla badań porównawczych wydaje się najbardziej interesującą częścią omawianej rozprawy.