

VILNIAUS UNIVERSITETAS

MANGIRDAS BUMBLAUSKAS

**ŽEMAITIJOS CHRISTIANIZACIJA IR
PAGONYBĖS VEIKSNYS (XV–XVI a.)**

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, istorija (05 H)

Vilnius, 2014 metai

Disertacija rengta 2009 – 2012 metais Lietuvos kultūros tyrimų institute
Disertacija ginama eksternu

Mokslinis konsultantas:

dr. Eugenijus Saviščevas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai,
istorija – 05 H)

Turinys

1. ĮVADAS	5
1.1. TIRIAMOSIOS PROBLEMOS AKTUALUMAS	5
1.2. DARBO TIKSLAI IR UŽDAVINIAI.....	5
1.3. TEORINĖS PRIEIGOS IR METODAI.....	6
1.4. PAGRINDINIŲ KONCEPCIJŲ APŽVALGA.....	9
1.5. ŠALTINIAI.....	11
1.6. PROBLEMOS IŠTIRTUMAS IR DARBO MOKSLINIS NAUJUMAS.....	14
1.7. TYRIMO HIPOTEZĖS.....	16
1.8. TYRIMO OBJEKTAS IR DARBO STRUKTŪRA	17
1.9. GINAMIEJI TEIGINIAI	18
2. CHRISTIANIZACIJOS IR DEPAGONIZACIJOS TEORINIO MODELIO PAIEŠKOS	21
2.1. SAŲOKŲ PROBLEMA LIETUVOS CHRISTIANIZACIJOS ISTORIOGRAFIJOJE	21
2.2. PASAULINĖ ISTORIOGRAFIJA: TARP KRIKŠTO IR CHRISTIANIZACIJOS SAMPRATŲ	27
2.3. CHRISTIANIZACIJOS LŪŽIAI – NE KONKRETŪS ĮVYKIAI, O ĮVYKIŲ GRANDINĖS IR LAIKOTARPIAI.....	32
2.4. CHRISTIANIZACIJOS TARPSNIAI IR KONVERSIJOS PLAČIOJI SAMPRATA.....	37
2.5. TEORINIO MODELIO KONSTRUKCIJOS BANDYMAS	46
3. JERONIMO PRAHIŠKIO MISIJA ARBA PASKUTINĖ PAGONIŲ SĖKMĖ	52
3.1. ISTORIOGRAFINĖS DILEMOS DĖL APAŠTALAVIMO LAIKO IR VIETOS	52
3.2. KONCEPTUALIAUSIAS IR AUTENTIŠKIAUSIAS LIETUVIŲ PAGONYBĖS APRAŠYMAS	62
3.3. JERONIMO PRAHIŠKIO MISIJA CHRISTIANIZACIJOS POŽIŪRIU.....	70
4. ŽEMAITIJOS OFICIALIOJI KONVERSIJA – LŪŽIS IŠ PAGONIŠKOSIOS Į KRIKŠČIONIŠKĄJĄ EPOCHĄ	77

4.1. ŽEMAITIJOS PAGONIŠKUMO TEMA ŽALGIRIO REALIJOSE IR POŽALGIRINĖSE PROPAGANDINĖSE KOVOSE	77
4.2. ŽEMAITIJOS KONVERSIJOS PRADŽIA: 1413 M. KRIKŠTIJIMO IR PAGONYBĖS NAIKINIMO AKCIJA.....	89
4.3. ŽEMAITIJOS CHRISTIANIZACIJOS BYLA KONSTANCO BAŽNYTINIAME SUSIRINKIME	94
4.4. ŽEMAITIJOS „OFICIALIOSIOS KONVERSIJOS“ KULMINACIJA – VYSKUPIJOS ĮKŪRIMAS.....	115
4.5. 1418-ŪJŲ MAIŠTAS – PAGONIŠKOJI REAKCIJA ?.....	123
4.6. ŽEMAITIJOS „OFICIALIOSIOS KONVERSIJOS“ PABAIGOS KLAUSIMAS.....	138
5. ŽEMAITIJOS KONVERSIJA IR DEPAGONIZACIJA.....	147
5.1. SKIRTINGOS ŽEMAITIJOS KONVERSIJOS PABAIGOS VERSIJOS ISTORIOGRAFIJOJE.....	147
5.2. PARAPIJŲ TINKLO DINAMIKA KAIP PRIELAIDA VISUOMENĖS VIRSMUI IŠ PAGONIŠKOS Į KRIKŠČIONIŠKĄ.....	153
5.3. CHRISTIANIZACIJOS PASIEKIMAI ARBA KRIKŠČIONYBĖS „TAŠKAI“	168
5.4. PAGONYBĖS ANKLAVAI ARBA IŠ KUR SUAUGĘ NEKRIKŠTAI?	186
5.4. PAGONYBĖS RELIKTŲ LIUDIJIMAI: DIEVŲ SĄRAŠAI IR PAGONIŠKOSIOS PRAKTIKOS.....	196
5.5. PERIFERINIAI CHRISTIANIZACIJOS REGIONAI: LYGINAMOSIOS ANALIZĖS PERSPEKTYVA	212
IŠVADOS.....	221
SANTRUMPOS, ŠALTINIAI IR LITERATŪRA.....	225

1. Įvadas

1.1. Tiriamosios problemos aktualumas

Pagonybės-krikščionybės santykių Lietuvos istorijoje tema nėra nauja – ji buvo ir tebėra viena iš kertinių Lietuvos kultūros istorijos problemų, gvildinama nuo pat lietuvių istoriografijos ištakų. Temos visuomeninis aktualumas yra apspręstas Žemaitijos krikšto 600-mečio, kas kartu reiškia, jog Žemaitija yra paskutinio krikšto Europoje regionas. Tokiu būdu Žemaičių krikštas yra idėjinė aktualija ne tik Lietuvai, bet ir Europai, ypač jei prisiminsime istoriko W. Conze¹ suformuluotą idėją, kad Europa baigė formuotis apie 1400-uosius, taigi – Lietuvos ir Žemaičių krikštų epochoje.

Mokslinį problemos aktualumą nulemia tai, kad perėjimas iš pagoniškosios į krikščioniškąją visuomenę yra vienas fundamentaliausių virsmų viduramžių epochoje. Būtent taip mato šią problemą šiuolaikinė istoriografija, atsisakanti istorizmui būdingo kronikinio įvykių akcentavimo ir „šventinio“ istorijos vertinimo, būdingo konfesiškai orientuotai istoriografijai.

Tačiau lietuviškosios istoriografijos tradicija yra apspręsta įvykinės empirinės istoriografijos, koncentruojant visą dėmesį į krikšto akcijas ir dažniausiai tuo išsemiant visą problematikos lauką. Taip Lietuvos christianizacija neretai suvedama tik į 1387 m. „krikšto“ įvykius, net įvykine prasme atsisakant interpretuoti ne tik 1386-ųjų Jogailos bei jo aplinkos krikštą, bet ir Žemaitijos krikštą, jau nekalbant apie dar tolesnę christianizaciją procesą.

1.2. Darbo tikslai ir uždaviniai

Pagrinindinis darbo tikslas – išnagrinėti Žemaitijos christianizaciją kaip pagonybės įveikos arba depagonizacijos procesą, įvertinant pagonybės veiksnio vaidmenį.

Uždaviniai: pritaikyti Vakarų bei lenkų istoriografijose egzistuojanti konversijos / christianizacijos proceso modelį Žemaitijos atvejui. Pasiremiant teoriniu modeliu parodyti pagrindinius Žemaitijos christianizacijos tarpinius –

¹ Conze W., 1992, p. 105.

misijinę christianizaciją, oficialiąją konversiją (apimančią tik valdovo aplinką ir politinį elitą) bei konversiją plačiaja prasme (kurios pagrindiniu veikėju tampa nebe politinės, o bažnytinės institucijos). Išryškinti skirtingą pagonybės veiksnį bei depagonizaciją atskiruose christianizacijos proceso etapuose: „misijinės christianizacijos“ etape pagonybė pasiekė paskutinę pergalę; „oficialiosios konversijos“ lūžyje pagoniškasis veiksnys pasireiškė pagoniška reakcija; konversijos plačiaja prasme procese siekiama išvelgti pagonybės faktorių ir nustatyti Žemaitijos virsmo iš pagoniškos į krikščionišką visuomenę pabaigą. Paskutinis – „vidinės christianizacijos“ – tarpsnis, kaip nebesusijęs su depagonizacijos procesu (klausimas persikelia į parapiinį – klebono ir tikinčiojo – lygmenį) lieka už šio tyrimo ribų.

1.3. Teorinės prieigos ir metodai

Jau pirminis pasižvalgymas po pasaulinę christianizacijos literatūrą leido suformuluoti įtarimą, kad teorinę spragų yra visoje didžiulėje Lietuvos christianizacijos istoriografijoje – jau vien tuo aspektu, kad Vakarų istoriografija neakcentuoja ir nesureikšmina atskirų christianizacijos įvykių, nebent tai būtų valdovo ir jo aplinkos krikštas, kuris yra interpretuojamas kaip šio proceso lūžinio etapo pradžia. „Įvykinę“ krikšto sampratą tokiu būdu galima laikyti tik „šventine“ christianizacijos samprata, sukurta pagal visuomenės užsakymą. Vakarų istoriografijoje „krikšto“ sąvoka (angl. baptism, vok. Taufe) taikoma tikrai konkrečioms žmonių apsikrikštijimo akcijoms ir turi tik empirinę, bet ne simbolinę prasmę.

Tuo tarpu lietuviškoje Lietuvos christianizacijos istoriografijos problematika dažniausiai apsiriboja vienos „krikšto“ datos paieškomis: į Lietuvos krikštų gretą stoja ne tik 1387 m. Jogailos įvykdytas masinis kirikštas, bet ir 1251 m. Mindaugo ar net 1009 Netimero krikštai. Vadinasi, kai kurioms šalims (Rusiai, Lenkijai) užtenka vienos krikšto datos, o Lietuvoje į ją pretenduoja net kelios.

Christianizacijos lūžinio periodo samprata Vakarų istoriografijoje jau seniai įsitvirtinusi. Šis lūžinis periodas, apimantis visą valdovų politinių

veiksmų programą įtvirtinant krikščionybę, dažnai vadinamas „konversija“ (angl. conversion, vok. Bekehrung)². Tačiau egzistuoja ir dar platesnė, konversijos samprata³, kuri atskiria christianizacijos „politinio“ lūžio periodą, kaip „oficialiąją konversiją“, nuo vėliau sekančio christianizacijos etapo, kurį galima pavadinti „konversija plačiąja prasme“ (akivaizdžiai ne tik politinių įvykių prasme)⁴. Nors dėl „konversijos“ sąvokos moksle tebėra diskutuojama, ir ji dažnai vartojama pramaišiu kaip sinonimas su „christianizacijos“ sąvoka, vis dėlto „konversijos“ kaip virsmo iš vienos būsenos į kitą reikšmė implikuoja baigtinį procesą. Formuluojami „konversijos“ pabaigos kriterijai neleidžia jai išvirsti į niekuomet nesibaigiantį procesą, kaip neretai atsitinka su „christianizacijos“ sąvoka. L. Milis'o „konversijos“ apibrėžimas kaip „išorinio elgesio socialinė kontrolė“ leidžia šį etapą atskirti nuo „vidinės christianizacijos“.

Su pastaruoju konversijos proceso apibrėžimu dera kaimyninės Lenkijos istoriografijoje formuluojami christianizacijos proceso pabaigos kriterijai pagal „pamatines struktūras“, kurių svarbiausia – parapijų tinklo tankis. Lenkų istoriografijoje jau nuo Lenkijos krikšto Tūkstantmečio (1966) susiformavo ištisa christianizacijos tyrimų kryptis, atitolusi nuo įvykinės, o ir lūžinės politinių permainų periodo christianizacijos sampratos ir matanti ištisą reiškinių, trunkančių kelis šimtmečius procesą, kol krikščionybė „nusileidžia“ iki žemiausių visuomenės sluoksnių. Joje iškilo tokie autoritetingi tyrinėtojus kaip H. Łowmiański ar J. Kłoczowski, savo koncepcijas taikantys visam Vidurio Rytų Europos regionui. Kaip tik lenkų teorinė mintis nuosekliausiai ir

² Pagal tokią konversijos sampratą rašomos Europos christianizacijos sintezės: Fletcher R., 1998; Padberg L. v., 1998.

³ Pavyzdžiui, „The Oxford illustrated history of Medieval Europe“ christianizaciją apibrėžia taip: „lėtas procesas, kurio metu karaliai ir aristokratai buvo įvesti į krikščionybę ir privertė ją priimti savo šalyje tėra labiausiai matomas, bet nebūtinai svarbiausias *konversijos* elementas. Tikrasis *christianizacijos* procesas – kunigų apmokymas, pamokslavimas kaimo žmonėms, pagonišku papročių christianizacija arba eliminavimas, krikščioniškos doktrinos mokymas – buvo procesas, trukęs šimtmečius“. Žr.: Holmes G. (red.), 1995, p. 81.

⁴ Gschwantler O., Schäferdiek K., 1976, p. 187: „Bei der Durchführung der Bekehrung steht nicht eine conversio im Sinne inneren Umbruchs, sondern die institutionell-kultische Erfassung und Eingliederung im Vordergrund.“; „...die sogenannte Bekehrung in dem oben vorausgesetzten engen Sinne lediglich Auftakt und Beginn eines wirksamen Umformungsprozesses ist, in dem ein in der altkirchlichen Tradition herangewachsenes christliches Wert- und Daseinsverständnis und ein darauf bezogenes System von Wert- und Normsetzungen nicht ohne Erfolg auf Durchsetzung drängt.“

suformulavo matematiškai tikslius parapijų tinklo tankio kriterijus atskiriems christianizacijos etapams.

Šalia christianizacijos procesualios sampratos (gaunamos iš krikščionybės istorijos ir medievistikos) mūsų problematikoje svarbi dar viena prieiga – pagonybės ir išganymo religijų sankirtos religijotyra. Pagonybės likimo po krikščionybės įvedimo teorinę alternatyvą yra formulavęs G. Beresnevičius savo „dviejų sesučių“ koncepcijoje, t. y. Lietuvoje pasirinkimas tarp krikščionybės ir pagonybės mentalitete taip iki galo ir neįvykęs⁵. Vis dėlto atrodytų, kad G. Beresnevičiaus religijotyrinę prieigą reikia pildyti Maxo Weberio religijų tipologija, kurioje formuluojama išganymo religijų („Erlösungsreligion“) ir maginio religingumo („Magische Religiosität“) distinkcija⁶. Ikiišganyminėms religijoms būdingas „stebuklų sodas“ („Zaubergarten“) – magijos ir ritualų vyravimas, o išganymo religijos per „atkerėjimą“ („Entzauberung“) yra daugiau ar mažiau racionalizuotos, nutolusios nuo magijos. Taigi ši koncepcija apima tiek mums rūpimą depagonizacijos procesą, tiek vėlesnius kovos su magija ir raganavimu reiškinius, kas laikytina jau nebe pagonybės liekanomis. Tiesa, raganų teismai (kaip ir reformacija) į Lietuvą atėjo beveik nevėluodami (XVI a.) ir chronologiškai persipynė su dar nesibaigusiu depagonizacijos procesu, tačiau raganų teismų Vakarų kultūroje niekas nepriskiria konversijai, o, geriausiu atveju – tik paskutiniam christianizacijos proceso etapui („vidinei christianizacijai“), kurio šiame darbe nenagrinėjame, nes peržengia mūsų apsibrėžtas chronologines ribas.

Taigi, tyrimo teorinę bazę sudaro procesualios christianizacijos sampratos – tiek politinių įvykių aspektu („oficialioji konversija“), tiek konversijos kaip fundamentalaus visuomenės virsmo iš pagoniškos į krikščionišką aspektu (plačioji konversijos samprata). Iš šių teorijų gaunama ir depagonizacijos kaip esminio christianizacijos proceso lygmens (šalia evangelizacijos) samprata, o

⁵ Beresnevičius G., 1997a, p. 280.

⁶ Weber M., 1922 (ypač II dalies IV skyrius „Religionssoziologie“); vertimas: Weber M., 2000. Žr. taip pat: Kippenberg H. G., Riesebrodt M. (red.), 2001.

taip pat christianizacijos proceso periodizacija, kuriame esmingą dalį sudaro pagonybės įveikos samprata „konversijos“ (plačiąja prasme) epochoje.

1.4. Pagrindinių koncepcijų apžvalga

Nors istoriografija yra didžiulė, galima teigti, jog christianizacijos ir depagonizacijos procesas Žemaitijoje tebeskendi nežinios, prieštaringų liudijimų ir kontroversiškų interpretacijų rūke.

Nors Žemaitijos krikšto kaip christianizacijos pradžios įvykius išsamiai aptaria klasikinis Marijos Andziulytės-Ruginienės veikalas, o tolesnį Žemaitijos christianizacijos procesą įdėmiai tyrinėjo tokie autoriai kaip Zenonas Ivinskis ar Marcelis Kosmanas, paaiškėjo, kad bendriausiame lauke problemiška toliau lieka net bendroji christianizacijos proceso samprata, jo tarpiniai ir chronologija, kas reiškia, kad Žemaitijos christianizacijos proceso tyrimai ir toliau išlieka mokslo aktualija.

Tuo tarpu pagonybės tyrimai lietuvių istoriografijoje ilgai buvo ikimokslinėje stadijoje. Tokiais jie buvo romantinėje istoriografijoje. Vėliau pozityvistinė istoriografija (tiek lenkų – A. Brückneris, tiek lietuvių – Z. Ivinskis) atmesdama bet kokias romantizmo idėjas, tuo pačiu paneigė ir pagonybės veiksnį. Mokslinis lietuvių pagonybės tyrimų atgimimas prasidėjo XX a. pab. su A. J. Greimo, V. Toporovo, N. Vėliaus darbais, o į pasaulinį religijotyros kontekstą ją įvedė G. Beresnevičius, kuris visų pirma pagrindė, kad lietuvių pagonybė lygiavertė kitoms indoeuropiečių religijoms – „pirminis grynuolis“, neperėjęs net į graikiškąją ar romėniškąją „degradaciją“ (su šventyklomis, dievų stabais, mitologine literatūra ir institucine biurokratija). Šie tyrinėtojai grindė koncepciją dėl pagonybės egzistavimo XV–XVI a. kaimo ar kelių kaimų lygmenyje (tuo metu dar garbinami viduriniojo panteono sluoksnio dievai). Tuo tarpu XVII-XVIII pagonybė besilaikė tik šeimos lygmenyje⁷.

Problemos kontūrus jau savaime nubrėžė sampratų skirtumas, ką reikėtų laikyti christianizacijos pabaiga. Šį sampratų skirtumą pavadintume 500 metų

⁷ Beresnevičius G., 2001, p. 441–453.

chronologinėmis „žirklėmis” tarp Vytauto ir Valančiaus laikų. Pagal kraštutinę versiją, Lietuva ir Žemaitija jau XVI a. atitiko viduramžių krikščionybės standartus. Kitas kraštutinumas – Lietuva ir Žemaitija iki pat XIX a. tebėra nekrikščioniška. Galima pastebėti, kad šios problemos svarstymas priklausė, o ir tebeprisiklauso nuo priklausymo vienai iš dviejų idėjinių prieigų: „pagoniškos” ir „krikščioniškos”. „Pagoniškosios” prieigos siekiamybė – parodyti kiek galint ilgesnį pagonybės išsilaikymą ir gal net autentiškumą iki pat XIX a., tuo tarpu „krikščioniškajai” svarbu grįsti mintį, kad esame tikri, ar bent neprastesni nei kiti krikščionys jau vėlyvaisiais viduramžiais. „Krikščioniškasis optimizmas“ yra linkęs laikyti, kad Žemaitijos (ir Lietuvos) christianizacija vyko nepalyginamai greičiau nei kitur – per šimtmetį (iki XVI a. vid.)⁸, pusamžį (iki XV a. vidurio), o radikaliausiais apibrėžimais – net per vieną kažkurią dieną Žemaitijos krikštijimo metu⁹. Deja, ši stovykla nekreipia dėmesio į kunigo Jano Fijałeko jau prieš šimtmetį pasakytą tezę (1914), kad christianizacijoje „stebuklų nebūna“¹⁰. Stebuklų neieškojo tokie iškilūs tyrinėtojai kaip Z. Ivinskis ar M. Kosmanas, o lūžį surado XVIII a. II pusėje¹¹. Dar radikaliau teigė G. Beresnevičius, pagonybės relikthus matęs net XIX amžiuje¹².

Konkretizuojant istoriografines pozicijas, galima išskirti keturis visiškai skirtingus atsakymus į klausimą, iki kada Žemaitijoje išsilaikė pagonybė ir žemaičiai tapo krikščionimis. Paminėsime tik tokias koncepcijas: 1) XV a. pradžia (E. Svetikas), 2) iki XVI a. vidurio (vėlyvasis Z. Ivinskis, dalis šiuolaikinės istoriografijos), 3) XVII a. I pusėje (R. Krasauskas; K. Górski), 4) XVIII a. pabaigoje (M. Kosmanas) ar net XIX viduryje vyskupo Motiejaus Valančiaus laikais (ankstyvoji Ivinskio koncepcija apie Žemaitijos tapsmą

⁸ Žr. pvz.: Paknys M., 2006, p. 112.

⁹ Turime galvoje archeologo Eugenijaus Svetiko požiūrį, kuris jau XV a. palaidojimuose neberanda „jokių pagonybę liudijančių radinių“, o Medininkus nuo vyskupijos įkūrimo 1417 m. laiko vietinių devocionalijų gamybos centru – Svetikas E., 2009, p. 20, 456–457. Žr. taip pat: Svetikas E., 1997; Svetikas E., 2002; Svetikas E., 2003.

¹⁰ Fijałek J., 1914, p. 331–332.

¹¹ Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 92; Kosman M., 1981, p. 327.

¹² Beresnevičius G., 2001, p. 209.

„šventąją“ ir Lietuvos tapsmą „kryžių ir rūpintojėlių šalimi“, o taip pat G. Beresnevičius).

Tiek vieno, tiek kito kraštutimumo autoriai ne tik neieškojo teorinių kontekstų Vakarų istoriografijoje, bet niekaip nereagavo ir į lenkų istoriografijos christianizacijos modelių taikymą Lietuvai ir Žemaitijai (J. Kłoczowski, K. Górski, M. Kosman).

Jeigu vėlyvosios chronologijos šalininkai, nukeliantys christianizacijos pabaigą jau po Reformacijos ir Tridento bažnytinio susirinkimo ar net į Apšvietos laikotarpį, atrodo turėtų priimti priekaištus dėl per mažai kreipiamo dėmesio į christianizacijos pasiekimus, tai ankstyvosios christianizacijos chronologijos koncepcija nekelia klausimo, kokių būdu Žemaitijoje, o ir Lietuvoje vos per šimtmetį ar pusantro pavyko įvykdyti tokį christianizacijos revoliucinį šuolį, koks Vakarų, o ir Vidurio, Šiaurės bei Rytų Europos šalyse trukdavo kelis šimtmečius.

Ne visada šios priegijos tik optimistiškai ankstina savo vertybinę reiškinį, o priešingą – vėlina ir nuvertina. Šiuolaikinėje lietuvių istoriografijoje galima įžvelgti takoskyros tarp „pagoniškojo“ ir „krikščioniškojo“ optimizmo nykimą. Turime galvoje XVI a. Žemaitijos religinės situacijos vertinimų suartėjimą G. Beresnevičiaus „anklavinės pagonybės“ bei L. Jovaišos – „taškinės katalikybės“ koncepcijose.

Šis natūralus idėjų (o gal net ir religinių) prielaidų nulemtas istoriografinių vertinimų skirtumas iki šiol nebuvo ryškinamas, nors to įsakmiai reikalautų šiuolaikinė istorijos teorija (J. Rüsen). Teorija reikalauja ir loginio nuoseklumo, ir sąvokų korektiškumo, o to galima pasigesti ne tik senojoje istoriografijoje, bet ir naujausioje. Todėl manome esant reikalinga siūlyti naujus teorinius sprendimus.

1.5. Šaltiniai

Christianizacijos proceso šaltinius galima skirstyti į du blokus – pagonybę ir krikščionybę liudijančius šaltinius, o tiksliau pagal christianizacijos proceso lygmenis: depagonizaciją ir evangelizaciją. Grubiai

grupuojant, galima sakyti, kad didelė dalis pagonybės liudijimų yra Norberto Vėliaus surinktame šaltinių korpuse „Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai“¹³, o christianizacijos proceso tiesioginiai liudijimai – Pauliaus Jatulio sudarytame „Codex Mednicensis seu Samogitiae Dioecesis“¹⁴ (tiesa, tai tik katalikų bažnyčios veiklą fiksuojantis šaltinių rinkinys, neapimantis protestantų bažnyčios problematikos). Kadangi nesiekiamo tirti evangelizacijos proceso – tam šiuolaikinėje istoriografijoje formuojasi atskira tyrimų kryptis – šį procesą liudijančiais šaltiniais (visa bažnytinės veiklos dokumentacija: vyskupijų vizitacijos, sinodų nutarimai, parapijų fundacijos) remiamės tik tiek, kiek juose aptinkama žinių apie pagonybės būklę (pvz., 1579 m. Tarkvinijaus Pekulo Žemaičių vyskupijos vizitacija¹⁵) arba mums rūpima informacija yra juose esantys sisteminiai ar potencialiai sisteminiai duomenys apie parapijų tinklo būklę¹⁶.

Jeigu christianizacijos procesą suvokiame kaip pagonybės ir krikščionybės santykių dialektiką, sekant A. Gurevičiumi¹⁷, keltinas klausimas, kaip išgirsti beraštę „tylinčią daugumą“? Galėtume sakyti, kad ją galima išgirsti tiesioginiuose jų balsų užrašymuose, kurių Žemaitijoje yra daugiau nei to paties meto Europoje, – ir tai natūralu, nes konversijos periodai tenai jau seniai pasibaigę –, ir daugiau nei Europoje tais christianizacijos periodais, kai ten dar tebeturėjo gyvuoti pagonybės relikvai. Tuo tarpu Žemaitijoje pagonių balsas – jų debatai su krikščionimis – yra girdimas visuose XV–XVI a. christianizacijos tarpsniuose: 1) misijiniame christianizacijos etape – Enėjaus Silvijaus Piccolominio veikale „Apie Europą“ užrašytas Jeronimo Prahiškio pasakojimas apie savo misiją tarp pagonių Lietuvoje XV a. pr., kur žemaičiai skundžia Jeronimą Prahiškį Vytautui 2) siaurosios konversijos etape – žemaičių polemika su Jogaila dėl pasaulio sukūrimo (1413 m. siužetą pateikė J.

¹³ BRMŠ, 1996–2005, t. 1–4.

¹⁴ CMSD, 1984–1989, t. 1–2. Šiame rinkinyje Žemaičių vyskupijos parapijų fundaciniai dokumentai publikuoti pagal 1619 m. Mato Babinovskio privilegijų nuorašų kodeksą: (VUB RS, f. 719). Šių dokumentų papildymą nuorodomis į Lietuvos archyvuose saugomus (Žemaičių vyskupijos kurijos archyvas – LVIA, f. 1671, f. 696; K. Jablonskio išrašų archyvas – MAB, f. 256) yra atlikęs: Jučas M., 2007, p. 80–87.

¹⁵ ŽVV.

¹⁶ Relations, 1971. Taip pat: Synodus, 1636; Synodus, 1752; Directorium, 1859; Elenchus, 1925.

¹⁷ Gurevič A. J., 1990.

Dlugošas), 3) plačiosios konversijos periode – valstiečių polemika su matininku J. Laskovsku XVI a. vid. (aprašo J. Lasickis), o taip pat žemaičių debatai apie rugių dievą, išvydus plakant Nukryžiuotąjį (aprašo M. Strijkovskis).

Visi šie šaltiniai yra susiję su tiesioginiais ir plačiausiais liudijimais apie pagonybės kultus ir papročius: Jeronimo Prahieško pasakojimas apie keturis pagonių kultus, Jono Dlugošo pasakojimas apie tris žemaičių pagoniškus kultus ir jų sunaikinimą, Jono Lasickio žemaičių dievų sąrašas su aprašymais, sukurtas pagal Jokūbo Laskovskio informaciją, Motiejaus Strijkovskio lietuvių ir žemaičių dievų sąrašas bei papročių aprašymai. Liudijimai apie pagonybės apraiškas (dievų garbinimo atvejai) taip pat fiksuojami Martyno Mažvydo laiškuose, Merkelio Giedraičio laiškuose, jėzuitų misijų rezultatų aprašymuose, katalikų ir protestantų katekizmuose (juose kaip nuodėmė minimi dievų garbinimai), keliautojų per Lietuvą ir Žemaitiją kelionių aprašymuose.

Atskirą šaltinių bloką sudaro Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ šaltiniai. Tai politinės istorijos dokumentai: Lietuvos valdovų privilegijos katalikų bažnyčiai, abipusis Lietuvos valdovų ir popiežiaus, bažnytinio susirinkimo bei imperatoriaus susirašinėjimas Žemaitijos krikšto klausimu. Vokiečių Ordino vidinėje epistolarikoje atsispindėjo ne tik pozityvūs konversijos faktai, bet ir „nešventinė“ jos pusė – 1418 m. žemaičių maištas. Prie „oficialiosios konversijos“ šaltinių bloko priskirtini ir to meto propagandiniai bei poleminiai raštai: pagonių minėjimai Žalgirio mūšio aprašymuose, pagonių egzistavimo problemos kėlimas ikižalgiriniuose ir požalgiriniuose propagandiniuose Vytauto ir Vokiečių Ordino raštuose, o taip pat Konstanco bažnytiniame susirinkime (Lenkijos bei Vokiečių Ordino delegacijų vieši raštai bažnytiniam susirinkimui). „Tylinčios daugumos“ balsu, tik jau nebe pagonybės, o krikščionybės naudai, laikytinas garsusis „Žemaičių skundas“, tiesa Konstanco bažnytiniame susirinkime perskaitytas ne pačių žemaičių, o už juos kalbėjusių Lenkijos atstovų. Paminėtina ir kita Konstanco bažnytinio susirinkimo dokumentacija: susirinkimo liudininkų dienoraščiai ir kronikos, poleminiai traktatai.

Taigi, pagonybę liudijančių šaltinių XV–XVI a. Žemaitijoje nėra daug, jie fragmentiški, neišsamūs, todėl neiškalbingi. Krikščionybė visų pirma kalba apie save, o apie pagonybę – tik tiek, kiek pakliūna į jos akiratį. Todėl iškyla poreikis teoriniam ir lyginamajam aspektams. Tačiau lyginamoji analizė parodys, kad visų Europos šalių christianizacijos šaltiniai yra skurdūs, o Lietuvos šaltiniai – netgi turtingesni, tad visiškai pasitvirtina M. Kosmano iškelta tezė apie žymiai raštingesnėje epochoje vykusią Lietuvos christianizaciją.

1.6. Problemos ištirtumas ir darbo mokslinis naujumas

Christianizacijos kaip pagonybės įveikos problemos ištirtumas yra fragmentiškas, nesisteminis, stokojantis teorinio nuoseklumo. Tiesa kai kuriais atvejais yra ir gilių tyrimų. Žemaitijos „oficialiajai konversijai“ vis dar aktualiais lieka J. Fijaleko ir M. Andziulytės-Ruginienės darbai. Po J. Fijaleko studijos empiriniuose dalykuose Žemaitijos krikšto istoriografijoje nedaug kas buvo bepridėta. Paminėti galima tik XX a. vokiečių Konstanco susirinkimo tyrinėtojus¹⁸, tačiau jų tyrimų rezultatus susumavo M. Andziulytė-Ruginienė, tuo papildydama J. Fijaleką. Po to sekė tik variacijos šia tema, o empiriniuose tyrinėjimuose istoriografija bei šaltinių bazė pasipildė tik Konstanco susirinkimo vokiečių bei lenkų istorikų tyrinėjimais.

L. Jovaiša¹⁹ ištyrė katalikiškas pamaldumo praktikas XVI a. Žemaitijoje (sakramentų teikimą, atlaidus ir kt.), R. Bružaitė²⁰ – parapinės dvasininkijos būklę XV–XVI a. Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose. J. Lasickio žemaičių dievavardžių verifikaciją (patvirtinimus kituose šaltiniuose) yra išnaginėjęs N. Michailovas²¹ bei V. Ališauskas²². Žemaitijos parapijų tinklą XV–XVI a. bei institucijų raidą yra ištyręs G. Błaszcykas²³.

¹⁸ Pz.: Nieborowski P., 1915.

¹⁹ Jovaiša L., 2004a; Jovaiša L., 2004b.

²⁰ Bružaitė R., 2012.

²¹ Michailovas, N., 1997.

²² Ališauskas, V., 2012b.

²³ Błaszcyk G., 1992; Błaszcyk G., 1993.

Žemaitija naujausioje istoriografijoje pamažu tampa atskiru tyrimų objektu²⁴. V. Almonaitis²⁵ tyrė Žemaitijos politinę raidą 1380–1410 m., vadindamas Žemaičių krikštu visą įvykių tarp 1413–1421 m. laikotarpį. Fundamentalų XV–XVI a. Žemaitijos elito tyrimą atliko E. Saviščevas²⁶, užkabindamas ir Žemaitijos christianizacijos problemas – tiek 1418 m., tiek 1441 m. neramumų aplinkybes, išvelgdamas juose ir pagoniškąjį veiksnį – „pagonišką“ partiją.

Pastaruojų metu istorinė Žemaitija tapo ir specialių christianizacijos istorijos tyrimų objektu (V. Vaivada, L. Jovaiša), arba yra traktuojama kaip esminga Lietuvos christianizacijos dalis (R. Bružaitė)²⁷. L. Prascevičiūtė tyrė Valakų reformos įtaką laidojimo „laukuose“ praktikos nykimui²⁸. Gausėja publikacijų, susijusių su Žemaitijos krikšto jubiliejumi²⁹, tačiau juose nekeliamas klausimas dėl christianizacijos tarpsnio XV–XVI amžiuje įvardijimo.

Todėl mūsų darbo mokslinį naujumą apibūdintume taip:

- Teorinio christianizacijos modelio, aiškinančio virsmą iš pagoniškosios visuomenės į krikščionišką sukūrimas, o ypač iš Vakarų istoriografijos perimtos „konversijos“ sąvokos įvedimas – tiek politiniam permainų laikotarpiui („oficialioji konversija“), tiek visuomenės virsmo iš pagoniškos į krikščionišką epochai („konversija“ plačiąja prasme). „Oficialiosios konversijos“ samprata sprendžia istoriografinį nesusikalbėjimą dėl vienos krikšto datos, o „plačiosios konversijos“ sąvoka – nesusikalbėjimus dėl christianizacijos pabaigos.
- Pagoniškojo veiksnio suradimas Žemaitijos konversijoje, išgirstant pagonių poziciją (Jeronimo Prahieskio, Jono Dlugošo ir Jokūbo Laskovsko

²⁴ Žemaitijos istorijos tapsmą mokslo objektu galima sieti su šiais veikalais: Kiaupienė J., 1988; Butrimas A. et al., 1997.

²⁵ Almonaitis V., 1998.

²⁶ Saviščevas E., 2010.

²⁷ Vaivada V., 2004; Jovaiša L., 2004a; Bružaitė R., 2012.

²⁸ Prascevičiūtė L., 2013 (skyrius „Kapinės“, p. 89–102). Žr. taip pat: Prascevičiūtė L., 2012, p. 105–106.

²⁹ Boruta J., Vaivada V. (sud.), 2010; Boruta J., Vaivada V. (sud.), 2011; Baronas, D. (sud.), 2013.

liudijimai), užakcentuojant dievų sąrašų ir pagoniškų kultų svarbą konversiją lydinčiame depagonizacijos procese.

- Žemaitijos pagonybės ir konversijos interpretacija tarptautiniame Žalgirio bylos kontekste.
- Parapijų tinklo tankio kriterijaus depagonizacijos procese įvedimas ir pritaikymas Žemaitijos atvejui.
- Katalikybės „taškų“ ir pagonybės „anklavų“ koncepcijų išplėtojimas ir suderinimas.
- Dievų sąrašų ir jų kulto kriterijaus įvedimas nustatant Žemaitijos „plačiosios konversijos“ pabaigą (XVII a. I pusė).

1.7. Tyrimo hipotezės

Apeliuojant į atsiribojimą nuo įvykinės krikšto sampratos, o taip pat nuo christianizacijos sampratos, kuriai nesuteikiama istorinė dimensija, operuojant „oficialiosios“ ir „plačiosios“ konversijos modeliu, siekiama tikrinti, kaip šie modeliai taikytini Žemaitijos christianizacijos istorijai. Joje matomas tiek misijinis christianizacijos tarpsnis, tiek Žemaitijos „oficialioji“ konversija 1413–1421 m., o Žemaitijos konversijos pabaiga laikoma XVII a. pradžia. Taip Žemaitijos „vidinės christianizacijos“ tarpsnis (konversijos sąvokai taikant tik išoriškus christianizacijos proceso apibūdinimus) atsiduria už tyrimo chronologinių ribų.

Pagonybės veiksnio požiūriu formuluojame trejopą christianizacijos ir pagonybės sąveikos hipotezę:

- Christianizacija yra kumuliacinis procesas, kuriame pagonybės veiksnys, o tuo pačiu „depagonizacija“ vaidina labai menką vaidmenį, nes krikščionybės ir pagonybės kultūrinių-civilizacinių potencialų skirtumas yra labai nelygus, todėl krikščionybė turėtų momentaliai „nušluoti“ pagonybę.
- Christianizacija yra tik paviršutiniškas procesas, nesugebėjęs paveikti iki pat XIX a. gyvų pagoniškų tradicijų.

- Christianizacija yra kokybinių virsmų procesas, o jame esminę dalį užima „depagonizacija” kaip vienas svarbesnių „konversijos” uždavinių.

Iš šių hipotezių perspektyviausia laikysime trečiąją, nurodančia kryptį tolesniam tyrimui. Tačiau ją reikės matyti ir tikrinti visų teorinių modelių ir istoriografinių kolizijų kontekste.

1.8. Tyrimo objektas ir darbo struktūra

Tyrimo geografija – istorinė Žemaitija, t.y. Žemaičių seniūnija arba Žemaičių (Medininkų) vyskupija. Tyrimo objektas – Žemaitijos „konversija“, turinti virsmo ar net kūlversčio turinį, po kurio nebegalima grįžti į atgalinę padėtį – tiek siaurąją arba „oficialiosios konversijos“ (politinio virsmo), tiek plačiąją (visuomenės virsmo) jos sampratomis. Chronologija – XV–XVI amžius, tačiau siekiant pagrįsti siaurosios konversijos nebegrįžtamąjį pobūdį apimami ir ikikonversiniai – „misijinei christianizacijai“ – priklausantys reiškiniai – XV a. pradžios Jono Jeronimo Prahieško misija. Iš kitos pusės, siekiant pagrįsti plačiosios konversijos nebegrįžtamąjį pobūdį ir sutvirtinti išvadas dėl XVI amžiaus vertinimo, įžengiama ir į XVII a. I pusę.

„Konversijos“ sąvoka lietuvių istoriografijai nauja, tačiau ją, kaip ištisą epochą apibūdinančią sąvoką, reikia įterpti tarp vien empirinį-įvykinį turinį turinčios „krikšto“ sąvokos iš vienos pusės bei pačios procesualiausios „christianizacijos“ sąvokos iš kitos pusės. Todėl pirmoji darbo dalis skirta teorinio modelio ir kontekstų paieškoms, keliant klausimą, kodėl mūsų regiono kraštams reikia vienos šalies krikšto datos, o kitose Europos šalyse įžvelgiamos istoriografijoje ištisos įvykių grandinės. Iš šio klausimo seka kitas – kaip įvardinti šias įvykių grandines, o pasirinkus „oficialiosios konversijos“ sąvoką, atkreipti dėmesį į dar vieną – plačiąją konversijos sampratą, kuri ir tapo darbo konceptualiuoju pagrindu.

Kitos disertacijos dalys (antroji, trečioji ir ketvirtoji) skirtos atskirų christianizacijos proceso tarpinių (įvardytų „misijinė christianizacija“, „oficialioji konversija“ bei konversija plačiąja prasme) Žemaitijoje analizei. Nors du pirmieji Žemaitijos christianizacijos tarpiniai yra esmingai empiriškai

ištirti jau M. Andziulytės-Ruginienės, tačiau vėlesnės polemikos lietuvių istoriografijoje, iš šiuolaikinės tarptautinės istoriografijos (ypač dėl Konstanco bažnytinio susirinkimo) sekantys papildiniai, o taip pat šiuolaikinės christianizacijos teorijų kontekstas reikalavo tam tikrų korekcijų. Tai ypač pasimatė „oficialiajai konversijai“ skirtoje dalyje, kur įvedėme naują temą – Žemaitijos pagonybės klausimą požalgirinėse propagandinėse kovose, taip pat naują 1418 m. maišto Žemaitijos konversijos kontekste interpretaciją, kas savo ruožtu leido iškelti klausimą dėl Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ pabaigos. Ketvirtoji dalis apėmė laikotarpį iki pat konversijos pabaigos XVII a. pradžioje. Šio lūžio nustatymas ir buvo vienas svarbiausių šios dalies uždavinių. Tačiau pagrindinį turinį sudarė dviejų prieštaringų koncepcijų (kurias sąlyginai pavadino „krikščionybės tašku“ ir „pagonybės anklavu“ koncepcijomis), labai skirtingai įsivaizduojančių christianizacijos eigą, suderinimas. Tuo pačiu buvo siekiama įvertinti tiek christianizacijos pažangą, tiek pagonybės reliktus.

Taigi, siekiama empiriškai ir komparatyvistiškai iširti Žemaitijos christianizacijos procesą, pagrindžiant kiekvieno iš christianizacijos etapų egzistavimą: misijinė christianizacija (Jeronimo Prahieško misija); „oficialioji konversija“ (kurios pagrindiniai elementai: valdovo ir jo aplinkos krikštas, pagonybės naikinimas, bažnytinių institucijų kūrimas, pagonybės opozicijos įveikimas); „plačioji konversija“ (bažnytinių institucijų, švietimo sistemos ir parapijų tinklo suformavimas, sakramentų teikimo sistemos sukūrimas bei pagonybės liekanų naikinimas). Paaiškėjo, kad teoriškai tarptautinėje istoriografijoje pagrįstas „vidinės christianizacijos“ etapas, kurio esmė yra jau konkretaus dvasininko kuruojama sielovada konkretaus tikinčiojo atžvilgiu, apima XVII–XVIII amžius ir todėl išėina už mūsų tyrimo chronologiškai apsibrėžtų ribų.

1.9. Ginamieji teiginiai

- Žemaitijos „oficialioji konversija“ sudaro Lietuvos „oficialiosios konversijos“ dalį, nes šalies konversija neįmanoma be visų regionų konversijos.
- Christianizacijos procesas Žemaitijoje pereina visus mums žinomus christianizacijos etapus: „misijinę christianizaciją“, „oficialiąją konversiją“, „plačiąją konversiją“, „vidinę christianizaciją“.
- Įvedama „oficialiosios konversijos“ kaip vieno iš christianizacijos etapo samprata yra geriausiai tinkama lemiamo virsmo iš pagonybės į krikščionybę apibrėžimui, nes leidžia įveikti įvairias Lietuvos/Aukštaičių/Žemaičių krikštų interpretacines distinkcijas.
- Pagonybės veiksnį matome visuose pagrindiniuose christianizacijos etapuose: „misijinės christianizacijos“ etape dėl jo sužlunga Jeronimo Prahiškio misija, „oficialiosios konversijos“ etape pagonybės klausimas yra iškeliamas net į tarptautinės diplomatijos lygmenį Konstanco susirinkime – šalia stačiatikių bei musulmonų totorių problemos, o „plačiosios konversijos“ etape pagonybės liekanos išvelgtinos iki pat XVI a. ar net XVII a. I pusės.
- Pagal tris „plačiosios konversijos“ pabaigos kriterijus – paskutinius suaugusiųjų krikštijimus, dievų kultą bei minimalaus parapijų tinklo tankio susiformavimą – galima konstatuoti, kad XVI a. Žemaitijoje konversijos procesas pasibaigia tik XVII a. I ketvirčio pabaigoje. Tokia koncepcija leidžia suderinti viena kitai prieštaraujančias „krikščionybės taškų“ ir „pagonybės anklavų“ koncepcijas. Be to Žemaitijos christianizacijoje svarbiu veiksmiu tapo protestantizmas, turėjęs kelti sau konversijos tikslus, kuriant bendruomenes „ant žalios šaknies“.
- Iš suformuluotų trijų christianizacijos ir pagoniškojo veiksnio sąveikos hipotezių nei pirmajai (akcentuojančiai ryškų krikščionybės pranašumą), nei trečiajai (akcentuojančiai pagonybės gajumą) nereikalinga depagonizacijos samprata, nes pagal pirmąją pagonybės veiksnio nėra, o trečiajai – pagonybė yra sunkiai nustelbiama ir tai įvyksta tik moderniaisiais laikais. Depagonizacijos procesas galimas tik pagal antrąją

sampratą – christianizaciją suvokiant kaip kelių etapų virsmą iš pagoniškos į krikščionišką visuomenę, kuriame depagonizacija šalia evangelizacijos sudaro esmingą christianizacijos proceso dalį.

2. Christianizacijos ir depagonizacijos teorinio modelio paieškos

2.1. Sąvokų problema Lietuvos christianizacijos istoriografijoje

XIX a. istoriografijai sąvokos „Lietuvos krikštas“ ir „Žemaitijos krikštas“ nekėlė jokių prieštaravimų, nes remiantis LDK struktūra (pilnas valstybės pavadinimas kai kuriuose Lietuvos metraščių nuorašuose skambėjo „Lietuvos, Rusios ir Žemaitijos Didžioji Kunigaikštija“) tiek Lietuva, tiek Žemaitija buvo suvokiamos kaip atskiri LDK subjektai³⁰. Problemos dėl Lietuvos ir Žemaitijos krikštų santykio iškilo tik XX a. etniniu pagrindu susikūrus moderniai Lietuvos Respublikai. Tuomet Lietuva imta suvokti kaip etninė lietuvių teritorija, apimanti ir Žemaitiją. Šiai Lietuvos sampratai surastas ir istorinis pagrindimas – garsieji Vytauto žodžiai, kad ir žemaičiai yra tie patys lietuviai, tik gyvenantys žemai. Už svarstymų koks 1413–1417 m. akcijų Žemaitijoje santykis su 1387 m. įvykiais Lietuvoje taip pat slypėjo pragmatinis klausimas – ar galima rasti visus tenkinančią Lietuvos krikšto šventinę datą.

Siekiant suderinti Lietuvos ir Žemaitijos krikštų sąvokas tarpukario Lietuvoje pasiūlyti du sprendimai. Pirmasis siūlymas buvo (S. Sužiedėlio, P. Penkausko), 1387 m. „Lietuvos krikštą“ pervadinti „Aukštaitijos krikštu“, o „Lietuvos krikštą“ laikyti kuopine abu šiuos krikštus apimančia sąvoka. Šiuo ganėtinai mechanišku, orientuotu į tarpukario tautinės Lietuvos realijas ir, priešingai, istorines realijas modernizuojančiu sprendimu buvo tarsi ginčijama Krėvos sutartimi numatytas ne Aukštaitijos, o visos valstybės krikštas. Žymiai solidesnį sprendimą siūlė A. Šapoka, teigęs, kad klaidinga skaidyti Lietuvos krikštą į Aukštaitijos ir Žemaitijos krikštus – 1387 m. reikią laikyti visos Lietuvos krikštu, bet ne dėl to, kad buvo krikštijamos „minios“, o dėl to, kad 1387-aisiais krikščionybė buvo paskelbta oficialia valstybės religija, sukurta bažnytinė organizacija, kuri turėjo toliau platinti krikščionybę.

³⁰ Lietuvos, Rusios ir Žemaitijos kaip LDK sudedamųjų dalių koncepcija buvo išdėstyta: Halecki O., 1916, p. 242–250.

Polemika paliko antspaudą vėlesnėje istoriografijoje, skirtingai reagavusioje į A. Šapokos iššūkį. Bandant surasti problemos sprendimą, buvo pasidalinta į dvi stovyklas.

Vieni bent jau formaliai laikė, kad A. Šapoka teisus, todėl ėmė nebevertoti Žemaičių krikšto sąvokos, vietoje jos siūlydami Žemaitijos „christianizacijos pradžia“, „sukrikščioninimą“ ir pan. (Z. Ivinskis, P. Rabikauskas, E. Gudavičius) ir net, užginčijus Žemaitijos dovanojimų (1382, 1384, 1390 m.) Ordinui vertę, „teorine“ ar „simboline“ Žemaitijos krikšto data laikyti 1387-uosius (V. Almonaitis)³¹. P. Rabikauskas taip pat pagilino A. Šapokos koncepciją atkreipdamas dėmesį į tai, jog Jogaila 1387-ųjų privilegijoje įsakė krikštytis „visiems lietuviams“, taigi – ir žemaičiams, ir traktuodamas ją kaip katalikybės paskelbimą valstybine religija. Kiti nesutikdami su A. Šapoka dėl realių aplinkybių – Žemaitijos politinio statuso 1387 m. Lietuvos krikšto metu (J. Jakštas, J. Jurginis, M. Jučas) ir toliau vartojo Žemaitijos krikšto sąvoką. J. Jurginis teigė, kad 1387 m. Žemaitija nebuvo krikštijama, nes nuo 1382 m. priklausė Ordinui, o „dovanojimai tuomet buvo laikomi amžiniais ir neatšaukiamais“³². Tačiau ši, Žemaitijos istorinį subjektiškumą ir Žemaitijos užrašymų Ordinui faktorių pripažinusi, tyrėjų grupė taip pat surasti vieną lemtingojo momento datą: kuris krikštas svarbesnis – 1413-ieji (B. Dundulis) ar 1417-ieji (M. Jučas)?

E. Gudavičius šioje diskusijoje pasiūlė dar vieną, originalų sprendimą Lietuvos krikšto datos paieškose, įvesdamas „dinastijos krikšto“ kriterijų ir tokiu būdu vietoje 1387-ųjų iškeldamas 1386-ųjų reikšmę³³. Jo koncepcija, suformuodama koliziją tarp 1386-ųjų ir 1251-ųjų krikštų, sprendimo vertė ieškoti pasitelkiant teorinius konversijos modelius, operuojančius tam tikromis sąvokomis. Įskaitant ir sąvoką „konversija“, kuri lietuvių istoriografijoje nevertinama. Vietoje visuotinai priimtų terminų ir sąvokų lietuviškoji istoriografija tenkinosi tokia sąvokine distinkcija tarp „šalies krikšto“ ir

³¹ Pagal V. Almonaitį, Žemaitija iki pat 1398 m. „teoriškai“ liko LDK dalimi, todėl „1387 m. krikšto akciją teoriškai galime suvokti ir kaip Žemaitijos krikštą“.

³² Lietuvos TSR istorija, 1985, p. 64; Žr. taip pat: Istorija Litovskoj SSR, 1978, p. 54.

³³ Gudavičius E., 1999a, p. 166.

„regiono christianizacijos“, tuo iškrisdama iš pasaulinės mokslo praktikos konteksto. Kaip matysime, „christianizacijos“ sąvoka net jeigu ji vartojama pačia siauriausia prasme, vis vien yra platesnė (daugiau apimanti) nei „krikšto“.

Taigi, lietuvių istoriografijoje jei ginčytasi, tai tik tarpusavyje ir vienu gana formaliu aspektu: ar laikyti Lietuvos krikštą Žemaičių krikštu, o kartu kuo laikyti Žemaičių krikštą Lietuvos krikšto kontekste. Visais kitais atvejais sąvokų klausimas išvis nebuvo keliamas, todėl dažnai tie patys įvykiai ir panašūs procesai buvo apibūdinami skirtingai arba atvirkščiai – tomis pačiomis sąvokomis nusakomi skirtingi reiškiniai.

Jei dauguma christianizacijos ar kitas sąvokas vartoję istorikai Žemaitijos christianizacijos pradžia laikė 1413 ar vėlesnius įvykius, tai J. Jaroševičius, pirmasis pažvelgęs į Žemaičių christianizaciją kaip į procesą, „atvertimo pradžia“ matė dar Vokiečių Ordino veikloje³⁴. Vokiečių Ordino veikloje, tiksliai nedatuodamas proceso pradžia matė ir vokiečių istorikas R. Krumboltzas³⁵. Tačiau jis šį procesą vadino „christianizacija“. Galėtume šias koncepcijas „nurašyti“ kaip pasenusias ir tam tikra prasme pateisinančias Vokiečių Ordino agresiją, su kuo nesutiko didžioji dalis lenkų ir lietuvių istoriografijos. Tačiau šią koncepciją pakartoja šiuolaikinės istoriografijos atstovas, lenkų istorikas M. Banaszakas, Žemaičių „christianizacija“ pavadindamas laikotarpį nuo 1202 iki 1422 metų³⁶.

Dar didesnė įvairovė apibūdinant 1413–1417 m. (kartais 1413–1421 m.) laikotarpį. Nesigilindami konkrečiai, kokie šio laikotarpio įvykiai (ar dalis šių įvykių) turimi galvoje, jie nuo J. Długošo³⁷ ir A. Vijūko Kojalavičiaus³⁸ buvo vadinami „konversija“. Šią sąvoką XIX a. vartojo J. Lelevelis³⁹ ir T.

³⁴ J. Jaroševičius „atvertimo“ sąvoką vartojo jau nuo 1400 m. – Jaroszewicz J., 1844, p. 21: „Krzyżacy zająwszy r. 1400, Żmudź sobie odstępioną, wzięli się skrzętnie do nawracania ludu...”

³⁵ Krumboltz R., 1890, p. 191: „... jedenfalls im Jahre 1413 die vom Orden schon einmal angefangene Christianisierung wieder beginnt.”

³⁶ Banaszak M., 1990, p. 57–76: Žemaitijos christianizacijoje išskyrė du įžanginius jos etapus (1202–1341, 1341–1413) ir du pagrindinius (1413–1417, 1417–1422). 1202 m. datos konkrečiau negrindė – pirmasis žemaičių susidūrimas su krikščionybe – Kalavijuočių Ordinu Livonijoje.

³⁷ Długossius, 1877, p. 163.

³⁸ Kojalavičius, 1669, p. 93: „Iagelo & Vitoldus circa conuersionem Samogitiae laborant“.

³⁹ Lelewel J., 1969 (1839), p. 165.

Narbutas⁴⁰, XX a. pr. J. Fijaļekas⁴¹, o šiais laikais – lenkų istorikas K. Górskis, tiesa nutęsdamas laikotarpį nuo 1413 iki (su klaustuku) 1441 metų⁴². Nors XIX a. vid. lietuviškai rašęs M. Valančius minėtiems įvykiams vartojo „tapimo katalikais“ sąvoką⁴³, lietuvių istoriografijai artimesnis pasirodė XIX a. vid. istorikas J. I. Kraševskis, vartojęs „krikšto“ („chrzest Żmudzi“) sąvoką⁴⁴. Ją vartojo ne tik A. Alekna, ne tik P. Penkauskas⁴⁵, Z. Ivinskis⁴⁶, J. Jakštas⁴⁷, bet ir J. Jurginis⁴⁸, E. Gudavičius⁴⁹ bei M. Jučas⁵⁰, krikštu 1413–1417 m. įvykius įvardija ir šiuolaikinis lenkų istorikas M. Banaszakas⁵¹. Tačiau dalis šių įvykių (1413 m.) V. Gidžiūnui⁵² buvo „oficialus krikštas“, B. Dunduliui „formalus krikštas“, Z. Ivinskiui (kituose darbuose⁵³), kaip ir šiuolaikiniam lenkų istorikui G. Błaszczykui⁵⁴ – „christianizacijos pradžia“. Tačiau jau seniai manoma, kad tik 1414 m. įvykusi pirmoji misija⁵⁵, gal todėl šiuolaikiniai Vakarų autoriai teigia, kad kažkada po 1414 yra įvykęs Žemaitijoje oficialus krikščionybės priėmimas⁵⁶. M. Andziulytė–Ruginienė, kaip nekartą minėta, christianizacijos pradžia įvardino 1413–1417 m. (gal net 1413–1435)

⁴⁰ Narbutt T., 1839, p. 303–307.

⁴¹ Fijałek J., 1914, p. 53. J. Fijaļekas mano buvus tris žemaičių atvertimo aktus: 1413 m., kai suspėta pareikšti valdovo valia sekti jų pavyzdžiu, 1415–1416 m. Konstanco susirinkime, 1417 m. susirinkimo paskirtų vyskupų krikštijimo akcija.

⁴² Górski K., 1983, p. 10.

⁴³ Valančius M., 1972 (1848), p. 45–51: „Žemaičiai patampa katalikais“.

⁴⁴ Kraszewski J. I., 1850, p. 269–270, 272. Vartojo sąvokas, tiek „krikštas“ („chrzest Żmudzi“ – toks žodžių junginys naujas istoriografijoje, bet neatmestina M. Strijkovskio įtaka), tiek „apkrikštijimas“ („ochrzczenie Żmudzi“ – matyt sekdamas J. Leleveliu), tiek „atvertimas“ („nawrócenie Żmudzi“). Nors Žemaičių krikšto sąvoką taikė tik 1413 m., Žemaičių atvertimą nutęse iki pat 1417 (o gal net 1421?, kai Žemaitija popiežiaus bule iškilmingai priimama į Bažnyčios glėbį.).

⁴⁵ Penkauskas P., 1930, p. 1–36.

⁴⁶ Ivinskis Z., 1996 (1949), p. 202: „Lietuvos (1387) ir Žemaičių (1413–1417) krikšto progomis“

⁴⁷ Jakštas J., 1967, p. 1–9.

⁴⁸ Jurginis J., 1987, p. 167–172 (skyrelis „Žemaičių krikštas be vyskupijos steigimo“).

⁴⁹ Gudavičius E., 1999a, p. 225–228 (skyrelis „Žemaičių krikštas ir jo pasekmės“).

⁵⁰ Jučas M., Lukšaitė I., Merkys V., 1988, p. 40: „Jų krikštas įvyko kiek vėliau, 1417 m....“.

⁵¹ Banaszak M., 1990, p. 57–76.

⁵² Gidžiūnas V., 1967, p. 231: Apie 1413 m. – „oficialus, paviršutiniškas žemaičių krikštas“.

⁵³ Ivinskis Z., 1978, p. 348.

⁵⁴ Błaszcyk G., 1993, p. 14: „początek chrystianizacji tej krajny należy łączyć z rokiem 1413.“. Płg: Nowak A. (red.), 2000, p. 128: „1413 Rozpoczęcie akcji chrystianizacyjnej na Żmudzi, podobnie jak w 1387 na Litwie...“; Ten pat, p. 129: „akcja chrystianizacyjną na Żmudzi [...] kierowali abp. lwowski Jan Rzeszowski i bp. wileński Piotr.“

⁵⁵ Rogier L. J. etc. (red.), 1988, p. 16. Žemėlapis „Krikščionybės išplitimas Viduramžiais“, kuriame tiksliais datomis žymimi „pirmoji misija arba valdovo krikštas“: prie Žemaitijos – 1414. (Prie Lietuvos – 1386 m. data).

⁵⁶ Žemėlapis: „Krikščionybės išplitimas Vidurio ir Šiaurės Europoje nuo 9 a.“ iš: Heussi K., Mulert H., 1919, žemėlapis. VII A, kuriame vartojama christianizuotų sričių sąvoka: lietuviai – 1386–1417.

laikotarpį. Tačiau J. Caro, A. Prochaskai vien 1413 m., o S. Sužiedėliui visas 1413–1417 m. laikotarpis jau buvo ne christianizacijos pradžia, o „christianizacija“⁵⁷. Antra vertus, Žemaitijos XV a. 2 dešimtm. įvykių reikšme neabejojo dar savo darbuose Z. Ivinskis bei R. Krasauskas, jais, regis, užbaigdami Lietuvos christianizaciją⁵⁸ – toliau jau sekęs krikščionėjimas (nors krikščioninimu Z. Ivinskis kartais laikė XIV a. pab. – XV a. pr. laikotarpį⁵⁹). Vis dėlto šioje vietoje galima prisiminti ir XIX a. I p. vokiečių istoriką J. Voigtą, kuris net tik 1413, bet ir 1417 nematė konversijos – ji, jo manymu, turėjusi prasidėti tik po 1418 m. sukilimo⁶⁰.

Šis grupavimas lyg ir rodytų tendenciją, kad ilgesnėms distancijoms labiau vartojamos christianizacijos ir krikščioninimo sąvokos, o „suspaustiems“ XV a. pr. įvykiams – krikšto ar konversijos sąvokos. Tačiau nei vienu, nei antru atveju dėsningumo nėra: konversijos pradžia kartais nukeliama į ankstesnius (J. Jaroševičius) arba vėlesnius (J. Voigtas) laikus. Antra vertus, christianizacijos sąvoka (ne christianizacijos pradžia!) buvo taikoma ir 1413–1417 m. įvykiams (S. Sužiedėlis).

Taigi išvada galėtų būti tik tokia – sąvokos iki šiol vartotos visiškai „palaidai“. Norint tuo įsitikinti pabandydysime lentelėje parodyti, kaip tomis pačiomis sąvokomis apibrėžiami skirtingi įvykiai ir reiškiniai.

Žemaičių konversija: 1400 – 1421 (J. Jaroševičius: jau 1400 vadino „nawrócenie“), 1413 (J. Długošas, Mechovietis, T. Narbutas), 1413–1417 (J. Fijałekas, J. Lelevelis), 1413–1441? (K. Górski⁶¹)

Žemaičių krikštas: 1413 (A. Alekna, Z. Ivinskis⁶², J. Jakštas, J. Jurginis), 1417 (M. Jučas), 1413–1417 (J. Lelevelis, P. Penkauskas, M.

⁵⁷ Caro J., 1869, p. 419; Prochaska A., 1914, p. 170; Sužiedėlis S., 1930, p. 110.

⁵⁸ Ivinskis Z., 1987 (1955d), p. 207. Vartojo, ir sąvoką „Lietuvos krikščioninimas“, ir „Lietuvos christianizacija“; Krasauskas R., 1969, p. 189, 192, 235. Kur šio proceso pabaigą laikė neaišku. Rašė tik, kad iki jo nagrinėjamo laikotarpio Žemaitijoje du šimtmečius vyko lėtas „krikščionėjimo“ procesas.

⁵⁹ Z. Ivinskis kartais christianizacijos ir krikščioninimo sąvokas laikė sinonimais. Plg. J. Jurginio šam etapui taikytą „sukrikščioninimo“ sąvoką: Jurginis J., 1976, p. 78, 86; Jurginis J., 1987, p. 117–136. skyrelis: „Gedimino ir Kęstučio pastangos sukrikščioninti Lietuvą“.

⁶⁰ Voigt J., 1836, p. 295, 315. J. Voigtas vartojo sąvokas „die Taufe der Samaiten“, „Bekehrung der Samaiten“, bei „Verbreitung des Christentums“.

⁶¹ Górski K., 1983, p. 10.

⁶² Šapoka A. (red.), 1936, p. 136.

Andziulytė–Ruginienė⁶³, Z. Ivinskis⁶⁴, M. Banaszak⁶⁵, E. Gudavičius, M. Jučas⁶⁶), 1413–1421 (I. Kraševskis, V. Almonaitis), iki XIX a. (G. Beresnevičius⁶⁷).

Žemaičių krikštas – Lietuvos krikšto/ krikščionybės priėmimo arba christianizacijos dalis: A. Alekna, Z. Ivinskis⁶⁸, Z. Ivinskio kritika⁶⁹, J. Jurginis⁷⁰, P. Rabikausko kritika⁷¹.

Žemaičių oficialus krikštijimas/ krikštas: 1413–1417 (Z. Ivinskis⁷²); 1413, 1417 (Z. Ivinskis⁷³); 1413 (V. Gidžiūnas⁷⁴: oficialus krikštas; B. Dundulis formalus krikštas⁷⁵)

Žemaičių oficiali christianizacija: 1417 (M. Kosmanas⁷⁶)

Žemaičių christianizacijos pradžia: 1413–1435 (M. Andziulytė–Ruginienė), 1413 (Z. Ivinskis (1978)⁷⁷: „krikščioninimo pradžia”, G. Błaszczykas: 1416–1417 – tolesnis christianizacijos etapas)

Žemaičių christianizacija: 1413 (J. Caro, A. Prochaska), iki 1413 – po 1418 (R. Krumbholtzas), 1413–1417 (M. Andziulytė–Ruginienė, R.

⁶³ Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 72.

⁶⁴ Ivinskis Z., 1996 (1949), p. 202.

⁶⁵ Banaszak M., 1990, p. 64–71. Dvi krikšto fazės: 1413–1415 („Chrzest części Żmudzi“) ir 1417.

⁶⁶ Jučas M., 2000a, p. 76: „Po to eina žemaičių prašymas priimti juos į katalikų bendriją. Mat nors Žemaičių krikštas prasidėjęs 1413 m., bet tuomet dar nebuvo įsteigta vyskupija, kapitula ir pirmosios parapijos“.

⁶⁷ Beresnevičius G., 2001, p. 209: „Tikrasis Lietuvos krikštas tapo ilgalaikiu procesu, įgyvendintu praktiškai XVIII a. – Žemaitijoje jį įtvirtino ir užbaigė Valančiaus veikla.“; „Tikrasis krikščioniškasis lūžis prasidėjo (ne įvyko) tik XVI a. pab. –XVII a. pirmoje pusėje.“

⁶⁸ Ivinskis Z., 1930, p. 5: „Lietuvos krikštas buvo pradėtas Vilniuje“; „1387 metų žiemą [...] pradėjo krikštydinti Lietuvą.“; Ten pat, p. 8: „1416 metais dar kartą atvyko į žemaičius, įkurdamas Varniuose (Medininkų srityje) katedros bažnyčią ir daug parapijų bažnyčių [...] Taip lietuvių tauta priėmė katalikų tikėjimą“; Ten pat, p. 7: „1387 metais buvo pakrikštyti tik Aukštaičiai. Taigi Lietuvos christianizacija dar nebuvo baigta.“

⁶⁹ Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 133: „Mūsųji vadovėlinė tradicija iš seno lietuvių tautos krikštą buvo padalinusi į „Aukštaičių“ ir „Žemaičių“ krikštą.“

⁷⁰ Jurginis J., 1987, p. 10: „Krikščionybė Lietuvoje įvesta ne iš karto: aukštaičiai pakrikštyti 1387 metais, o žemaičiai – 1413.“

⁷¹ Rabikauskas P., 1997, p. 129: „Teisingai mūsų istorikai, Adolfas Šapoka ir Zenonas Ivinskis, pabrėžė, kad nėra tikslo krikščionybės įvedimą Lietuvoje padalyti į du krikštus: Aukštaičių (1387 m.) ir Žemaičių (1413 ir 1417 m.).“

⁷² Ivinskis Z., 1987 (1955d), p. 209: „„atskiras“ Žemaičių žemės oficialus krikštijimas [...] buvo pradėtas (1413)“; Ivinskis Z., 1987 (1951), p. 328: „O atskiras Žemaičių žemės oficialus krikštijimas labiau buvo pradėtas (1413) iš opozicijos ordinui“.

⁷³ Ivinskis Z., 1986 (1966), p. 118: „atskirai (1413, 1417) praveistas Žemaičių krikštijimas“.

⁷⁴ Gidžiūnas V., 1967, p. 231: „oficialus, paviršutiniškas žemaičių krikštas“.

⁷⁵ Dundulis B., 1960, p. 83: „po tokio, nors ir formalaus, akto buvo galima skelbti, kad žemaičiai jau esą krikščionys“.

⁷⁶ Kosman M., 1989, p. 72.

⁷⁷ Ivinskis Z., 1978, p. 348.

Krumbholtzas: „christianizacijos bandymai“; M. Andziulytė–Ruginienė, Z. Ivinskis: „christianizacijos darbas“); 1413–1421 (S. Sužiedėlis⁷⁸); 1202–1422 (M. Banaszakas⁷⁹); tik XVII–XVIII a. pr. (M. Kosmanas⁸⁰: Žemaitijoje pilna christianizacija pasiekta tik XVII–XVIII a. pr.).

Žemaičių christianizacija – Lietuvos christianizacijos dalis: P. Rabikauskas⁸¹

Žemaičių krikščioninimas/ krikščionėjimas: bent iki XVI a. (R. Krasauskas⁸²), XVII–XVIII a. (Z. Ivinskis: „tikrasis krikščionėjimas“, sukrikščionėjimas, tikrasis Žemaičių krikščioninimas⁸³); **Žemaičių evangelizacija:** iki XIX a. (J. Boruta⁸⁴: katechizacija kaip evangelizacijos pakopa).

2.2. Pasaulinė istoriografija: tarp krikšto ir christianizacijos sampratų

Lietuvių istoriografijoje geriausiai žinomos Lenkijos ir Rusijos krikštų sąvokos⁸⁵. Vis dėl to kai kada (Bostono Lietuvių enciklopedija) šalies krikšto sąvoka taikoma ir kitoms šalims – Bulgarijai, Islandijai ir Norvegijai, o vienas naujausių lietuviškų mokyklinių vadovėlių šalies krikšto sąvoką taiko ne tik Rusijai, Lenkijai, Lietuvai, bet ir Danijai bei Bulgarijai⁸⁶. Vis dėlto kai kurie iš

⁷⁸ Sužiedėlis S., 1930, p. 110: Po 1421 m. Vytauto užrašymo Medininkų vyskupijai ir popiežiaus patvirtinimo: „Taip buvo baigtas Žemaičių vyskupijos kūrimas. Nuo pirmo Vytauto apsilankymo Žemaičiuose krikšto reikalais praėjo ištisi 8 metai. Tas jau rodo, kad Žemaičių krašto christianizacija buvo nelengvas dalykas“.

⁷⁹ Banaszak M., 1990, p. 57–76.

⁸⁰ Kosman M., 1992, p. 140. Apie Žemaičių „christianizaciją“ M. Kosmanas dar rašė: Kosman M., 1977, p. 128.

⁸¹ Rabikauskas P., 2002 (1989), p. 70. 1413 m. laikė oficialiai vykdytu krikštu ir veikiau simboliniu aktu, o 1417 m. įvykius – Lietuvos krikšto arba „christianizacijos“ pabaiga.

⁸² Krasauskas R., 1969, p. 189, 192, 235. Kur šio proceso pabaigą laikė neaišku. Rašė tik, kad iki jo nagrinėjamo laikotarpio Žemaitijoje du šimtmečius vyko lėtas krikščionėjimo procesas.

⁸³ Ivinskis Z., 1986 (1966), p. 125.

⁸⁴ Boruta J., 2003, p. 41–49. Evangelizacijos tarpsnių koncepcija tokia: 1387–1547 (Mažvydo ir Daukšos katekizmai) keriginė (pirminis susipažinimas su krikščioniškojo tikėjimo turiniu) epocha, 1547–XIX a. – katechezės ir teologinių svarstymų epocha, (nutraukta 1655 karų badmečių, marų epochos iki XVIII a. pab., tęsiama iki M. Valančiaus, kai galutinai įvykdoma visos visuomenės katechizacija).

⁸⁵ Jurginis J., 1987, p. 9. Z. Ivinskis 966 ir 988 m. taikė „oficialaus krikšto“ sąvoką – Ivinskis Z., 1987 (1937), p. 53. Tiesa, Z. Ivinskis greta krikščionybės patekimo Lenkijon (966) ir priėmimo Kijevo valstybėje (988) duoda ir frankų krikšto priėmimą 496 m. – Ivinskis Z., 1938, p. 273.

⁸⁶ Bakonis E., Janušas J., 2000: Apie 498 m. – Chlodvigo krikštas – Europos perėjimo į krikščionybę pradžia (p. 98, 109), 960 m. – Danijos krikštas, 966 m. – Lenkijos krikštas, 988 m. – Rusijos krikštas

šių atvejų (ypač Norvegijos ir Danijos) yra, atrodo, lietuviška kūryba, neturinti tvirtesnių atitikmenų pasaulinėje istoriografijoje. Antra vertus, nesuklysimė pasakę, kad Rusijos ir Lenkijos „krikštus“ yra įtvirtinusios rusų ir lenkų istoriografijos – šios sąvokos gana tvirtai įėjo į šių šalių, ypač Lenkijos enciklopedijas⁸⁷.

Dabar atsigręžkime į christianizacijos reiškinius bei koncepcijas sistematizuojančius veikalus Vakarų istoriografijoje – enciklopedinio pobūdžio leidinius⁸⁸ ir Europos, jos Viduramžių bei krikščionybės istorijos sintezes⁸⁹. Iš karto pastebėsime, kad čia šalies krikšto sąvoka visai nevartojama, ji netaikoma net Lenkijai ir Rusijai. Vakarų istoriografijoje krikšto sąvoka (vok. „Taufe“, angl. „baptism“) taikoma tik asmenims. Todėl geriausiu atveju, ką galime pastebėti, yra tai, kad dažnai kalbama apie valdovų krikštus. Be Lenkijos valdovo Mieško 966 m. ir Rusijos – Vladimiro 988 m. krikštų, paprastai sureikšminami frankų Chlodvigo 496 m., anglų Etelberto 597 m., bulgarų Boriso 864/865 m., čekų Borivojaus 880 m., danų Haraldo Mėlyndančio 960 m., vengrų Gezos 974 m. arba Stepono 997 m., norvegų Olafo Trygvasono 995 m., švedų Olafo Skotkonungo 1008 m. krikštai. Šiame kontekste verta prisiminti ir Jogailos krikšto sureikšminimus⁹⁰. Tiesa, kartais krikšto sąvoka taikoma „masiniam“ krikštui ir, regis, tik šiuo aspektu kalbama apie „tautos“ krikštą⁹¹. Tokia sąvoka kartais taikoma ir Lietuvos 1387 m.⁹².

(p. 159), 1387 m. – Lietuvos krikštas (p. 145, 194) arba „Krikščionybės įvedimas Lietuvoje (Aukštaitijoje)“ (p. 203), 1413 – Žemaitijos krikštas (p. 203).

⁸⁷ Bolšaja sovetskaja, 1953, p. 380; Wielka powszechna, 1963, p. 515; Encyklopedia katolicka, 1995, p. 374–377; Encyklopedia Polski, 1996, p. 101; Encyklopedyczny słownik, 1996, p. 46; Wielka, 2001, p. 560.

⁸⁸ Heussi K., Mulert H., 1919, žemėlapis VII A; Bertelsmann, 1953–1955; Kinder H., Hilgemann W., 1964; Encyclopaedia Britannica, 1966; Anderle A. etc. (red.), 1973; Gschwantler O., Schäferdiek K., 1976; New Encyclopaedia Britannica, 1983; Brockhaus Encyklopädie, 1986–1996; Lexikon des Mittelalters, 1980–1998; Osteuropa von A–Z, 1992; Chronik Handbuch, 1995; Barraclough G. von, 2000.

⁸⁹ Lortz J., 1953; Golla E., 1958; Läßle A., 1968; Rogier L. J. etc. (red.), 1988; Vlasto A. P., 1970; Eggers H., 1978; Ewig E., Schäferdiek K., 1978; Sawicki M., 1988; Duroselle J. -B., 1990; Sedlar J. W., 1994; Bihlmeyer K., 1996; Brown P., 1996; Jones P., Pennick N., 1997; Fletcher R., 1998; Kahl H. -D., 1983.

⁹⁰ Golla E., 1958, p. 43; Läßle A., 1968, p. 51; Bihlmeyer K., 1996, p. 300; Osteuropa von A–Z, 1992, p. 383; Anderle A. etc. (red.), 1973, p. 302; Lexikon des Mittelalters, 1980–1998, t. 5, p. 2013.

⁹¹ Vlasto A. P., 1970, p. 24: mini moravų masinį krikštą 831 m.; Ten pat, p. 260: minimas Kijevo gyventojų krikštas 990 m.; Bihlmeyer K., 1996, p. 35: rašoma apie serbų krikšto priėmimą valdant Bizantijos imperatoriui Heraklijui (610–641); Läßle A., 1968, p. 43: rašoma apie anglosaksų karaliaus ir daugelio iš jo tautos krikštą 597 m.

Egzistuoja net paaiškinimas, kodėl krikšto sąvoka taikoma tik tautai, o ne šaliai⁹³. Nors lenkų istoriografijoje yra mėginimų pritaikyti šalies krikšto sąvoką kitoms Europos šalims⁹⁴, o Vakarų istoriografijoje pasitaiko pavyzdžių, kai, matyt, „tautinių“ istoriografijų įtakoje „šalies krikšto“ sąvoka pritaikoma Lenkijai ar Lietuvai⁹⁵, tačiau tai – akivaizdžios išimtys.

Gal ir nereikėtų stebėtis, kad Vakarų istoriografijoje šalies krikšto sąvoka nevirtinama, nes jau lenkų istorikas M. Kosmanas yra pastebėjęs, kad ir į lenkų istoriografiją ji atėjo tik XIX a. iš Rytų tradicijos, t. y. iš Rusijos⁹⁶. Jis pažymėjo, kad pirmas Lenkijos „millenniumas“ buvo šventas XIX a. tautinės nelaisvės laikotarpiu ir siejosi su gyvomis krikšto tradicijomis rytų apeigose, be to, kad išskilmėms užsiangažavęs buvo ir J. Lelevelis, kuris pirmasis lenkų istoriografijoje buvo pavartojęs šalies „apkrikštijimo“ („ochrzczenie Litwy“) sąvoką. Savo ruožtu dar galime pridėti, kad J. Lelevelis yra rašęs recenziją N. M. Karamzino „Rusijos valstybės istorijai“, kurioje bene pirmą kartą rusų istoriografijoje buvo pavartota „Lietuvos krikšto“ (minint prie 1386 m. ir valdovo krikštą, ir krikštijimo akciją) sąvoka⁹⁷.

Šioje vietoje verta iš karto atkreipti dėmesį, kad šiuolaikinė rusų istoriografija Rusijos 988 metus dažniausiai vadina kitaip. Štai Rusijos krikšto jubiliejui skirtų veikalų pavadinimuose dažniausiai vartojama „krikščionybės įvedimo“ („введение христианства“) sąvoka⁹⁸. Panašios „krikščionybės įvedimo/ priėmimo“ sąvokos vartojamos ir lenkų⁹⁹ bei Vakarų¹⁰⁰

⁹² Holtzapfel H., 1966, p. 75: „Es ist die letzte Massentaufe eines ganzen Volkes in der Geschichte der Kirche“. Plg. dar: Lexikon des Mittelalters, t. 5, p. 2013; Encyclopaedia Britannica, t. 14, p. 117.

⁹³ Pvz., pop. Jonas Paulius II 1387 m. jubiliejiniame sveikinime Lietuvos vyskupams jau vartojo „tautos „krikšto“ sąvoką, bet net taip vartojamą „krikštą“ dėjo į kabutes, gal todėl, kad juo laikė tik pradėtą tautos konversiją („leitete die Bekehrung des Volkes ein“) – Johannes Paul II, 1987, p. 11–12.

⁹⁴ Łowmiański H., 1979, p. 296. vartojo sąvoką „Moravijos krikštas (831)“ („chrzest Moraw (831)“).

⁹⁵ Holtzapfel H., 1966, p. 7. Kol kas pavyko aptikti tik vienintelį atvejį, kada vartojama šalies krikšto, bet atrodo, ją vokiečiams įpiršo lietuviai – Hellmann M., 1988. Pastaruoju atveju lietuvių istoriografijos įtaka turėjo būti tiesioginė – tame pačiame leidinyje yra P. Rabikausko tekstas.

⁹⁶ Kosman M., 1992, p. 7.

⁹⁷ Karamzin N. M., 1819, p. 97. J. Lelevelio recenzija pirmą kartą publikuotą 1822–1824 m. – recenzijos ištraukos perspausdintos: Lelevelis J., 1956 (1822).

⁹⁸ Suchov, A. (red.), 1987; Filist G. M., 1988; Brajčevskij M. J., 1989, nors turinyje nevengė ir „krikšto“ sąvokos.

⁹⁹ Wielka powszechna, 1963. Rusijos 988-ieji vadinami krikščionybės priėmimu.

¹⁰⁰ Jones P., Pennick N., 1997, p. 185.: “In 988 Prince Vladimir (980–1015) imposed Christianity on the Russians.”; Brockhaus Encyklopädie, 1986–1996, t. 17, p. 290. Lenkijoje: „Annahme des lat. Christentums 966/967“.

istoriografijose. Ši sąvoka mūsų nestebina, nes ją žino ir lietuvių enciklopedijos¹⁰¹, ją taiko ne tik Lenkijai ir Rusijai bei Lietuvai, bet ir kitoms šalims. Sinonimiškai Lenkijos ir Rusijos „krikščionybės įvedimams/priėmimas“, tam ką lietuvių, lenkų, rusų istoriografijose gana įprasta vadinti „krikštais“, Vakarų istoriografijoje vartojamos „christianizacijos pradžia“¹⁰² ir „christianizacijos“¹⁰³ sąvokos. Tai taip pat neturėtų stebinti, nes jos taikomos ir Lietuvai. Bet čia jau prasideda semantikos problema: ar gali būti tas pats reiškinys pavadintas ir pradžia, ir visu reiškiniu.

Vis dėlto egzistuoja ir tam tikra specifika. Tik Rusijai, o ne Lenkijai taikoma krikščionybės paskelbimo valstybine religija sąvoka¹⁰⁴. Nors retykais taikant pastarąją sąvoką nurodomi kiti – 989 metai. Taigi, sąvoka apima ir žmonių krikštijimo akciją¹⁰⁵. Apskritai – krikščionybės tapimo valstybine religija – sąvoka retai taikoma kitoms šalims: žinome tik Romos¹⁰⁶ (turima galvoje 380 m.) ir Bulgarijos (kalbama apie 864/865 m. Boriso krikštą¹⁰⁷). Įdomiausia, kad ši retenybė kartais taikoma ir Lietuvai¹⁰⁸. Tačiau šios krikščionybės kaip valstybinės religijos paskelbimo, priėmimo ar įvedimo sąvokos nė vienu pavidalu nepavyko aptikti taikomos Lenkijos krikšto atžvilgiu. Kol kas spėtume, jog taip yra dėl to, kad šaltiniai nefiksuoja

¹⁰¹ Tarybinė lietuviškoji enciklopedija visur vartoja krikščionybės įvedimo arba priėmimo sąvoką (o vieniems metams tai toms pačioms: Lenkijai, Rusijai, Bulgarijai, Islandijai, dar Danijai) išskyrus Aukštaitiją, Žemaitiją kur palikta krikšto sąvoka.

¹⁰² Anderle A. etc. (red.), 1973, p. 303: „966 Annahme der römisch-katholischen Religion durch König und Adel. Beginn der Christinisierung P.“; Chronik Handbuch, 1995, p. 152: „Kijevo Rusia: 988 prasideda Rusijos christianizacija: Kijevo kunigaikštis Vladimiras I, Šventasis apsikrikštija pagal ortodoksų paprotį. Kijevas tampa išeities tašku Rusijos misionavimui“.

¹⁰³ Duroselle J. -B., 1990, p. 71. Žemėlapis, žymintis „Christianisierung ganzer Völker“: prie Lenkijos – 966 m., prie Kijevo Rusijos – 989 m. data. Tokį pavyzdį galima pateikti ir iš lenkų istoriografijos: Silnicki T., 1962, p. 325: „Chrystianizacja Rusi za Włodzimierza (988 r.)“.

¹⁰⁴ Meyendorff J., 1989, p. 10: „the adoption of Christianity as the state religion of the Kievan principality (988)“; Vernadsky G., 1956, p. 279, p. 282. „Nachdem diese das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatten (990), wurde Kiew auch das kirchliche Zentrum...“

¹⁰⁵ Brockhaus Encyklopädie, 1986–1996. Rusijos atveju po valdovo krikšto dar minimas priverstinis gyventojų atvertimas, kurie kartu padarė krikščionybę oficialia valstybės religija.

¹⁰⁶ Barbasiewicz W. etc. (red.), 2000, p. 96: „W 380 r. Edykt Teodozjusza I wyjął spod prawa pogaństwo; chrześcijaństwo stało się oficjalną religią cesarstwa.“; Perry M. et al., 1989, p. 157: „By A. D. 392, Theodosius I had made Christianity the state religion of the Empire...“.

¹⁰⁷ Osteuropa von A–Z, 1992, p. 104: Bulgarija: „865 ließ er [Boris I.] sich von griech. Priestern taufen [...], erklärte das Christentum zur offiziellen Staatsreligion und unterdrückte einen Bojarenaufstand gegen die Bekehrung.“

¹⁰⁸ Bihlmeyer K., 1996, p. 300: „...Jagiello 1386 zu Krakau die Taufe empfing...“; „Das Christentum wurde zur Staatsreligion erhoben und die Bekehrung des Volkes sofort, freilich recht äußerlich, durchgeführt.“

Lenkijoje vykusių krikštijimo akcijų. Tačiau krikščionybės tapsmo valstybine religija sąvoka nesiejama su krikštijimo akcijomis net tais atvejais, kai apie šias akcijas kitose šalyse žinių yra – ryškiausi pavyzdžiai Anglija (597) ar Norvegija (995–1000). Lygiai taip pat tik Rusijai taikoma „oficialios christianizacijos“¹⁰⁹ sąvoka. Tiesa, panaši oficialaus krikščionybės priėmimo sąvoka taikoma, Islandijos 1000-iesiems metams¹¹⁰.

Kol kas negalime ir atrodo negalėsime atsakyti, ar tai yra sąmoningas sąvokų vartojimo dėsnis. Tiesa, apie Rusijos 988 m. įvykius žinoma daugiau nei apie Lenkijos 966 m. Bet ar tai reiškia, kad Lenkijoje „oficiali christianizacija“ arba „krikščionybės tapsmas valstybine religija“ neįvyko, o įvyko tik Rusijoje?

Iš visų sinonimiškai atskiriems įvykiams vartojamų sąvokų atskirai reiktų aptarti „konversijos“ arba „konversijos pradžios“ sąvokas, taikomas Lenkijai¹¹¹ ir Rusijai¹¹². Konversijos sąvoka yra mažai žinoma ir taikyta lietuvių istoriografijoje – pasitaiko veikiau kaip išimtis, dažniausiai kalbant labai apibendrintai, netaikant jos konkrečiam įvykiui arba suprantant ją kaip krikšto sinonimą¹¹³. Lotyniškosios konversijos („conversio“) sąvokos, reiškiančios atsivertimą į kokį nors tikėjimą, atitikmuo angliškai („conversion“), prancūziškai („conversion“) skamba analogiškai, tačiau vokiečių kalboje jos atitikmuo – „Bekehrung“, o lenkų – „nawrócenie“. Tiesa, kartais tiek vokiečiai, tiek lenkai greta šių sąvokų vartoja ir „konversijos“ (lenk. konwersja, vok. Konversion) sąvoką, suteikdami jai šiek tiek kitą, teoriškai eksplikuotą prasmę.

¹⁰⁹ Anderle A. etc. (red.), 1973, p. 289: „Im Zusammenhang mit dieser Eheschließung erfolgt die offizielle Christianisierung der Rus.“

¹¹⁰ Düwel K., 1978, p. 272: „Die offizielle Annahme des Christentums auf dem isländischen Allthing im Jahre 1000 steht ohne Parallele in der germanischen Bekehrungsgeschichte.“

¹¹¹ Vlasto A. P., 1970, p. 117: „the conversion of Poland is conventionally dated 966“.

¹¹² Barraclough G. von (red.), 2000, p. 101: „Die Bekehrung Skandinaviens begann Mitte des 10. Jahrhunderts, die Russlands 988.“; Jones P., Pennick N., 1997, p. 191: „The conversion of Little Russia in 988...“; Lortz J., 1953, p. 142: Rusija: „988 (Bekehrung von Staats wegen auf Befehl ihres Königs Wladimir, und darum oberflächlich)“.

¹¹³ Taip ją vartoja pvz. Z. Ivinskis įvairiuose tiek Tarpukaryje, tiek išėivijoje rašytuose straipsniuose. Pvz.: „Lietuvos konversijos klausimą...“, „Lietuvos krikšto reikalą...“, „Lietuvos pakrikštijimą...“ – Ivinskis Z., 1987 (1966), p. 76. S. Sužiedėlis vietoj atvertimo vartoja konversijos sąvoką. Pvz.: „Mindaugo konversija“, bet ir „Mindaugo krikštas“, „Lietuvos konversija“, bet ir „Lietuvos krikštas“ (apie 1387 m.) – Sužiedėlis S., 1937, p. 442.

Vis dėlto neįsivertinus lietuvių mokslinėje terminologijoje „atvertimo“ sąvokai, bent jau kol kas mes vartosime konversijos sąvoką¹¹⁴.

Taigi, pirmo žvilgsnio apibendrinimas: vėl, kaip ir Lietuvos krikšto atžvilgiu, taip ir Lenkijos bei Rusijos „krikštų“ atžvilgiu matome vartojant iš esmės tą patį platų sinonimiškų sąvokų spektrą. Visos jos iš esmės reiškia tuos pačius įvykius Lenkijoje, Rusijoje ir Lietuvoje.

Jeigu šios sąvokos lygiai taip pat būtų vartojamos kitų šalių atžvilgiu, galėtume sakyti, kad sąvokų klausimo čia nėra. Lietuvių istoriografijai reiktų pasimokyti iš Vakarų istoriografijos ir ryžtingai apsispręsti, kuriuos įvykius laikyti Lietuvos, o gal net ir Žemaičių krikštu.

2.3. Christianizacijos lūžiai – ne konkretūs įvykiai, o įvykių grandinės ir laikotarpiai

Pradėkime nuo to, kad reprezentatyviausios Europos christianizacijos sintezės¹¹⁵ remiasi samprata, kad lūžį christianizacijoje sudaro ne kuris nors šventinis įvykis, o išstisas politinių permainų periodas, kuris dažniausiai yra vadinamas konversija (vok. Bekehrung, angl. conversion). Prie konversijos sąvokos dar sugrįšime aptardami dvi jos vartojimo prasmes, tačiau jau šioje pasakysime, kad christianizacijos politinio lūžio įvardijimui pagrindine sąvoka laikysime „oficialią konversiją“.

Taigi, žvilgtelėkime į kitų (ne tik į Rusijos ar Lenkijos) šalių christianizacijos įvykius. Įdomiausia, kad įvykinę koncepciją turime tik Islandijos atžvilgiu. 1000-aisiais metais susirinkęs Islandų Altingas dėl norvegų karaliaus Olafo Trygvassono pagrasinimų drausmingai vienu balsu nutarė priimti krikščionybę. Šis veiksmas buvo toks ryžtingas ir santykinai gerai dokumentuotas, kad šie metai Islandijoje laikomi krikščionybės įvedimo, priėmimo, christianizacijos, konversijos metais¹¹⁶. Vis dėlto Islandijos atvejis

¹¹⁴ Angliška „conversion“ sąvoka į lietuvių kalbą gali būti verčiama, ir lietuviška „atvertimas“ (arba „atsivertimas“, „perėjimas į kitą tikėjimą“), ir tarptautine – „konversija“ sąvoka: Piesarskas B., 2001, p. 139; Keinys S. ir kt. (red. kol.), 1993, p. 60; Vaitkevičiūtė V., 2001, p. 522.

¹¹⁵ Europos christianizacijos sintezės: Fletcher R., 1998; Padberg L. von, 1998.

¹¹⁶ Anderle A. etc. (red.), 1973, p. 218: Islandija: „1000 Althing führt das Christentum ein.“; Iceland Millenium, 2000: „The adoption of Christianity is the most influential single event in the life

istoriografijoje tuoj pat įvardijamas išimtimi, nes bent jau germanų šalyse neturi analogo¹¹⁷. Visur kitur reikia atsigręžti į jau mūsų paminėtus valdovų krikštus ir veiksmus.

Visiškai tvarkingai pradedama sudėtinga germanų christianizacijos istorija. Jos pradžia žymi visai neseniai 1500 m. jubiliejumi paminėtas frankų valdovo Chlodvigo (496 m.) krikštas¹¹⁸. Sunkiau yra su anglosaksų Etelberto (597) krikštu, kuris taip pat dažnai ženklina Anglijos christianizacijos pradžia¹¹⁹. Taip pat visai tvirtai galime pasakyti, kad (nors šiek tiek įvairuoja datavimas 864 m., 865 m. ir 866 m.) bulgarų valdovo Boriso krikštas laikomas lemtingu lūžiu Bulgarijos christianizacijoje¹²⁰. Plačiai yra žinoma vengrų valdovo Šv. Stepono karūnacija (1000 m.) į kurią atvedęs 997 m. Stepono krikštas, nuo kurio kartais pradedama vengrų christianizacija¹²¹. Vis dėlto vengrai, atrodo, yra apsisprendę christianizacijos pradžia laikyti Stepono tėvo Gezos krikštą (973 m.)¹²², nes vengrai 1973 m. minėjo krikščionybės tūkstantmetį¹²³.

Su Skandinavijos valstybėmis yra sudėtingiau. Niekas neabejoja danų Haraldo Mėlyndančio krikšto (apie 960) svarba, tačiau neretai prisimenamas po jo valdęs į pagonybę atsimetęs, bet ir vėl pats į krikščionybę sugrįžęs

and history of the Icelandic nation.”; Duroselle J. -B., 1990, p. 71. „Christianisierung ganzer Volker“: Islandija – 1000. Brown P., 1996, p. 387: „1000 Island bekehrt sich zum Christentum“.

¹¹⁷ Düwel K., 1978, p. 272: „Die offizielle Annahme des Christentums auf dem isländischen Allthing im Jahre 1000 steht ohne Parallele in der germanischen Bekehrungsgeschichte.

¹¹⁸ Gschwantler O., Schäferdiek K., 1976, p. 181: „Die Bekehrungsgeschichte der Franken beginnt mit der Bekehrung von Chlodwig...“

¹¹⁹ Läßle A., 1968, p. 43: „Der König ließ sich 597 mit vielen aus seinem Volk taufen.“

¹²⁰ Kinder H., Hilgemann W., 1964, p. 111.: „864/865. Bekehrung der Bulgaren“; Brown P., 1996, p. 391: „864 Bekehrung der Bulgaren“; Lexikon des Mittelalters, 1980–1998, t. 2. p. 918: Bulgarija: „mit dem offiziellen Übertritt des Fürsten und seinen Volkes zum (byz.) Christentum bekräftigt wurde (Frühherbst 865).“; Anderle A. etc. (red.), 1973, p. 318: Bulgarija: „865 Das Christentum wird Staatsreligion.“; Jones P., Pennick N., 1997, p. 191.: „Moravia was converted by Cyril and Methodius in 863 and Bulgaria once again in 864.“

¹²¹ Sedlar J. W., 1994, p. 143: „The actual conversion of the Hungarians to Christianity dates only from the reign of his son Stephen I (r. 997–1038), who proved a loyal friend to the pope and granted the Church extraordinary privileges.“

¹²² Chronik Handbuch, 1995, p. 151: Vengrijoje 974 m. „apsikrikštija vengrų didysis kunigaikštis Geza [...] ir pradeda Vengrijos christianizaciją“.

¹²³ Vengrijoje, regis, krikščionybės 1000–metis buvo švėstas 1973 m., kaip galima suprasti iš leidinio pavadinimo: 1000 years of Hungarian Christianity, 1973.

Svenas Skeltabarzdis (985–1014)¹²⁴, o taip pat ir po šio valdęs Knutas Didysis (1014–1035)¹²⁵.

Dar sudėtingiau yra su Norvegija: niekas neabejoja Olafo Trygvassono (995) krikšto svarba, tačiau kažkodėl labai dažnai kalbama ir apie Olafo Haraldsono Šventojo (1015–1030 m.)¹²⁶ ar net Magnuso Gerojo (1035–1047)¹²⁷ valdymus. Antra vertus dar labiau situaciją komplikuoja tai, kad neretai šiame kontekste prisimenamas ir vos ne su konversijos pradžia siejamas Hakono Gerojo atėjimas į valdžią (938 m.)¹²⁸. Švedijos valdovo Olafo Skotkonungo (1008) krikštas lyg ir neblogai žinomas, tačiau dažniausiai jo reikšmė sumenkinama, teigiant, kad Švedijai dar reikėjo ištiso šimtmečio ar daugiau, kad ji taptų krikščioniška valstybe. Šiais atvejais paprastai nesiaiškinama, kodėl Švedijai reikėjo šimtmečio, o Islandijai bei jau minėtoms Lenkijai ir Rusijai – tik vienerių metų. Bene neaiškiausia situacija yra su Čekija, nes čekai kaip ir vengrai krikščionybės tūkstantmetį minėjo 1973 m.¹²⁹, tačiau „millenniumu“ laikė Prahos vyskupijos įkūrimą, kai tuo tarpu žinomas ir neretai nurodomas valdovo Borivojaus krikštas (apie 880 m.), o taip pat prisimenami kiti valdovai: Spytignevas, Vaclovas Šventasis, Boleslovas Žiaurusis ar net Boleslovas Pamaldusis.

Iš viso to kas paminėta gauname išvadą, kad valdovų krikštai sureikšminami tik konvencijos būdu. Atkreiptinas dėmesys, kad būtent tokia konvencija laikoma net ir Mieško krikštas (966 m.) kaip Lenkijos konversija¹³⁰. Kodėl ne visos šalys priima tokias konvencijas – būtų atskiro klausimo svarstymas. Gal čia reiškiasi ir kai kurių kraštų liuteronybės paveikta

¹²⁴ Kinder H., Hilgemann W., 1964, p. 163: „Sven Gabelbart, der Dänemark christianisiert“.

¹²⁵ Läßle A., 1968, p. 48: „König Knut der Große hatte 1014 angelsächsische und Cluniazenser Mönche kommen lassen, die Glaubensverkündigung zum Abschluß brachten.“

¹²⁶ Kinder H., Hilgemann W., 1964, p. 163: Norvegijoje „valdant Olafui Triggvasonui (995–1000) ir Olafui Šv. (1016–28) įvedama krikščionybė“.

¹²⁷ Läßle A., 1968, p. 48: „In Norwegen wurde die Glaubensverkündigung unter dem wilden Wikinger Olaf Trygvason (995–1000) zwangsweise zum Sieg geführt. Magnus der Gute (1035–1047) vollendete das Werk.“

¹²⁸ Bihlmeyer K., 1996, p. 26: „Die Bekehrung Norwegens nahm ihren Anfang, als der am angelsächsischen Hof in England christlich erzogene König Haakon der Gute (938–61) auf den Tron kam...“

¹²⁹ Čekijoje krikščionybės millenniumas, regis, šventas 1973 m., kaip galima spręsti iš leidinio pavadinimo: *Bohemia Sacra*, 1974.

¹³⁰ Vlasto A. P., 1970, p. 117: „Conversion of Poland is conventionally dated 966.“

istorinė sąmonė, neteikianti tiek daug reikšmės ankstyviesiems christianizacijos tarpsniams, gal tam tikrais atvejais yra ir šaltinių konjunktūra, gal ne visos šalys turėjo jau Viduramžiais savo „dlugošus“ ir „nestorus“, įtvirtinusius istoriografines tradicijas ir stereotipus.

Tam tikrus neapsisprendimus dėl valdovo krikšto sureikšminimo, regis, nulėmė tai, kad ne visada vienas ar kitas valdovas suspėdavo nuveikti tuos darbus (arba bent jau iš šaltinių nėra pakankamai informacijos), kurie laikomi lygiai tiek pat reikšmingais šalies konversijos pradžiai kaip ir valdovų krikštai. Tai – elito ir platesnių visuomenės sluoksnių krikštijimo akcijos, pagonybės centrų ir kulto vietų naikinimas, vyskupijų ir pradinio parapijų tinklo sukūrimas, bažnytinės organizacijos pavaldumo klausimo sutvarkymas, pagoniškų reakcijų numalšinimas, valdovų karūnacijos ir kitos į išorę nukreiptos propagandinės akcijos, o taip pat akcijos, kuriomis į šalies christianizacijos procesą įtraukiami valstybės regionai ir pakraščiai. Būtent šių priemonių kombinacija (nebūtinai jų visų reikėjo, nebūtinai apie jas visas žinome) atskirose šalyse nulėmė tai, kad šalies „oficialia christianizacija“, „krikščionybės priėmimu“, „išoriniu krikščionybės priėmimu“, „išorine christianizacija“ įvardijamas ne valdovo krikštas, o būtent ši įvairių įvykių kombinacija.

Iš jau nurodytų pavyzdžių taip ryškiausiai yra su Švedija, kurioje christianizacija įvardijamas laikotarpis nuo 1008 m.¹³¹. Nors po Olafo Skotkonungo krikšto (1008 m.) žinome vyskupijos įkūrimą (1014 m.), tačiau minėtas laikotarpis nutęsiama iki XI a. pab. ar net XII a.: kartais šis procesas užbaigiamas 1100 m. arba 1110 m.¹³², o kartais – 1164 m.¹³³, Upsalos arkivyskupijos įkūrimu. Akivaizdu, kad Švedijos christianizacijos proceso įvardijimams svarbią reikšmę vaidina pagoniškų centrų ir reakcijų klausimas. Mįslinga Čekijos christianizacijos istorija kartais apibendrinama akcentuojant

¹³¹ Rogier L. J. etc. (red.), 1988, p. 16. Žemėlapis „Krikščionybės išplitimas Viduramžiais“, tiksliais datomis žymintis „pirmąją misiją arba valdovo krikštą“: Švedija – 1008.

¹³² Duroselle J. -B., 1990, p. 71. Žemėlapis, kuriame žymimos tikslios „Christianisierung ganzer Volker“ datos: Švedija – 1110.

¹³³ Brockhaus Encyklopädie, 1986–1996, t. 19, p. 622: „1008 ließ sich König Olaf Skötkonung (dt. Schoßkönig) taufen, doch schritt die Christianisierung nur langsam voran und fand erst mit der Errichtung des Erzbistums Uppsala (1164) ihren Abschluß.“

ne 973 m., o kaip tik pradedama Borivojaus krikštu (880 m.), o užbaigiama – 1039 m.¹³⁴. Vengrijos istorijoje šitaip neretai apjungiami Gezos ir Šv. Stepono valdymai, Norvegijoje – Olafo Trygvassono ir Olafo Šventojo valdymai¹³⁵, Danijoje apjungiami Haraldo Klako (827 m.), Haraldo Mėlyndančio, Sveno Skeltabarzdžio bei Kanuto Didžiojo valdymai¹³⁶. Įdomiausia, kad šitokiu pat būdu pasižiūrima ir į Lenkijos bei Rusijos istoriją: sureikšminamas ne tik Vladimiro krikštas, bet ir visas jo valdymas¹³⁷, o Lenkijos istorijoje prisimenama ne tik 1000 m. Gniezno suvažiavimas, įkūręs Gniezno arkivyskupiją, bet ir Boleslovo Narsiojo karūnacija¹³⁸ (1025 m.) bei valdymas¹³⁹.

Šios permainos – lemtingu Lenkijos christianizacijoje laikyti ne tik Mieško krikštą, bet ir ilgesnį laikotarpį – atvejų esama ir pačių lenkų naujausioje istoriografijoje. Lenkijos sukrikščioninimu vadinamas laikotarpis kai ne tik nuverčiamas pagoniškas kultas ir sunaikinamos pagoniškos šventyklos, bet ir sukuriami instituciniai bažnyčios pagrindai¹⁴⁰, o Mieško ir jo dvaro krikštu pradėta akcija laikoma „formaliai pasibaigusia“ 1000-aisiais metais¹⁴¹.

Iš Vakarų istoriografijos teorinės perspektyvos galima iš naujo įvertinti ir lietuvių istoriografijoje kilusius nesusikalbėjimus. Vakarų istoriografijai sureikšminus ne krikšto datas, o „konversijos“ laikotarpius iš esmės išnyksta svarstymų dėl Žemaitijos vienos krikšto datos prasmė (1413, 1417 m. ar dar

¹³⁴ Shepherd W. R., 1956, p. 47. Žemėlapis „Development of Christianity to 1300“, žymintis krikščionybės įvedimo („Christianity introduced...“) datas: čekai – 880–1039.

¹³⁵ Ten pat: norvegai – 995–1030.

¹³⁶ Ten pat: danai – 827–1035.

¹³⁷ Ten pat: rusai – 988–1015 („Christianity introduced under Vladimir“).

¹³⁸ Läßle A., 1968, p. 50: „... Herzog Miesko (960–992) [...] ließ sich taufen. Das Bekehrungswerk machte hierauf große Fortschritte. Gnesen wurde um das Jahr 1000 das polnische Erzbistum mit den Bistümem Kolberg, Breslau und Krakau. 1024 erhielt der Fürst Boleslaw vom Papst die Königskrone geschickt.“

¹³⁹ Shepherd W. R., 1956, p. 47. Žemėlapis „Development of Christianity to 1300“, žymintis krikščionybės įvedimo („Christianity introduced...“) datas: lenkai – 966–1034.

¹⁴⁰ Budziarek M., 1991, p. 16: „Polanų kunigaikščio Mieško, jo giminės ir riterių kariaunos krikštas 966 m. nebuvo tapatus jo valstybės christianizacijai. Krašto sukrikščioninimas reikalavo iš kunigaikščio ne tik pagoniško kulto nuvertimo bei pagoniško kulto vietų ir pagoniško šventyklų sunaikinimo, bet ir institucinių bažnyčios pagrindų sukūrimo“.

¹⁴¹ Nowak A. (red.), 2000, p. 41. Laikoma, kad Lenkijoje 1000 m. tik formaliai baigėsi Mieško ir jo dvaro krikštu pradėta misijinė akcija.

kuri nors kita data). Neturi prasmės ir lietuvių istoriografijos ginčai dėl 1387 m. Lietuvos krikšto laikymo Žemaitijos krikštu. Ne tik todėl, kad krikšto sąvoka taikytina tik griežtai empiriniams įvykiams (valdovo krikštui arba „masiniam“ krikštui), ne tik todėl kad Lietuvos (o formaliu požiūriu – ir Žemaitijos) konversijos pradžia turėtų būti laikomas 1386 m. valdovo Jogailos krikštas, bet svarbiausia todėl, kad šalies „oficialioji“ konversija nėra laikoma užbaigta tol, kol šio etapo nėra perėję visi šalies regionai (pavyzdžiai: Frankų imperijos, Anglijos¹⁴², Lenkijos, Švedijos regionai ir t. t.). Taigi Žemaitijos konversijos įvykiai yra Lietuvos „oficialiosios“ konversijos dalis, o Lietuvos konversija negali būti laikoma užsibaigusia anksčiau nei užbaigiama jos regiono – Žemaitijos konversija. Nors Lietuvos „oficialiosios“ konversijos pabaigos klausimas dar tirtinas, sprendžiant iš kitų šalių analogijų, galima manyti, kad jos pabaiga turėtų sutapti su valdovų Jogailos ir Vytauto valdymo laikotarpiais. Tokią prielaidą tik sutvirtina Vytauto valdymo pabaigoje iškilęs karūnavimosi siekis, o juk valdovo karūnavimasis kaip šalies pripažinimas krikščioniška yra vienas iš „oficialiosios“ konversijos požymių.

2.4. Christianizacijos tarpsniai ir konversijos plačioji samprata

Vakarų autoriai siekia „suvaldyti“ didelio regiono – germanų tautų – christianizaciją, kurios net „išorinė eiga“¹⁴³ (šiuo atveju tai tikrai kita „išorės“/ „vidaus“ priešstatos samprata) apima labai ilgą laikotarpį ir įvairius christianizacijos subjektus. Tai iš dalies paaiškina, kodėl sąvokos visais šiais atvejais nėra derinamos. Tad taip ir nėra iki galo aišku, ar formali, išorinė christianizacija, krikščionybės priėmimas, o juo labiau „atvertimas“ ir konversija reiškia tą patį. Esmė ta, kad konversijos sąvoka neretai taikoma dar

¹⁴² Franzen A., 1983, p. 133–134: „Die Christianisierung des ganzen angelsächsischen Volkes war bald abgeschlossen. 680–690 wurde auch Sussex erfaßt.“. Plg. Franzen A., 2004, p. 116.

¹⁴³ Žr. K. Schäferdieko sampratą, kurioje Švedijos formaliąja christianizacija užbaigiamas vos ne tūkstantmetį trukęs procesas, prasidėjęs IV a. gotų pirmaisiais konataktais su krikščionybe, o pasibaigęs XII a. pr. – Schäferdiek K., 1980, p. 501.: „Die Christianisierung der germ. Völker umfaßt in ihrem rein äußeren Vollzug von den ersten greifbaren Anfängen got. Christentums im beginnenden 4. bis zum Abschluß der formellen Christianisierung Schwedens um die Wende zum 12.Jh....“

ilgesniam laikotarpiui nei minėtas lūžis ar net visai christianizacijos epochai. Taip iškyla ir kitų christianizacijos tarpsnių problema.

Christianizacijos kaip politinio lūžio ir christianizacijos kaip proceso sąvokinį atskyrimą jau XX a. 8 dešimtmetyje buvo išplėtojusi vokiečių istoriografija – tiesa, ji vietoje „christianizacijos“ dažniausiai vartojo „konversijos“ („Bekehrung“) sąvoką. Joje formuluojamos tokios sąvokinės distinkcijos kaip: „išorinė“ / „vidinė“ konversija arba „siauroji“ / „plačioji“ konversija. Kartais – krikščionybės „priėmimas“ / krikščionybės „įsisavinimas“. Vis dėlto vokiečių konversijos modelis toliau nebuvo precizuojamas, pvz., „krikščionybės įsisavinimo“ apibrėžimai liko griežtesnių kriterijų ir apibrėžimų neturinčiomis abstrakcijomis: „krikščioniškų vertybių ir normų vykdymo užtikrinimas“¹⁴⁴; „tikras įaugimas į krikščionišką doktriną ir papročius“¹⁴⁵. Tas pats pasakytina ir apie vokiečių konversijos „plačiąja prasme“ vartoseną – tai esantis procesas „nuo pirmųjų kontaktų su krikščionyste iki pirmos Bažnyčios konsolidacijos“¹⁴⁶.

Šis „išorinės“ ir „vidinės“ christianizacijos modelis žinomas jau senokai¹⁴⁷. Yra ir kitokių šio modelio variantų. Kartais „krikščionybės priėmimas“ („Annahme“) priešpastatomas „krikščionybės vidiniam įsisavinimui“ („innere Aneignung“)¹⁴⁸, kitais sykais „konversijai“ priešpastatoma „vidinė konversija“¹⁴⁹, dar kitais – kalbama apie konversiją siaurąja prasme („Bekehrung im engeren Sinne“)¹⁵⁰, turint galvoje tą patį

¹⁴⁴ Gschwantler O., Schäferdiek K., 1976, p. 187.

¹⁴⁵ Tellenbach G., 1988, p. 18 (skyrius „Die Lage der westlichen Christenheit in ihrer Umwelt während des 10. und 11. Jahrhunderts“): „Von der „Annahme“ des Christentums bis zu seiner „Aufnahme“, nämlich dem wirklichen Hineinwachsen in christliche Gläubigkeit und Sittlichkeit, wie sie damals empfunden und begriffen wurden, war es freilich oft ein langer und gewundener Weg.“

¹⁴⁶ Schottmann H., 1980, p. 563: „Bekehrungszeit umfaßt in weitrem Sinn den Zeitraum von den frühen Kontakten mit der christl. Kultur[...] bis zur ersten Konsolidierung von Kirche“.

¹⁴⁷ Lortz J., 1953. Plg.: Hödl L., 1993, p. 673: „Um 1300 kann die äußere Christianisierung Europas als im wesentlichen abgeschossen gelten, abgesehen von Litauen sowie den verstreuten Kleingruppen von Juden. Die innere Christianisierung, vor allem die Auseinandersetzung mit dem Nachleben einheimischen Altreligionen, erstreckte sich zum Teil bis über die Reformation hinaus.“

¹⁴⁸ Eggers H., 1978.

¹⁴⁹ Bihlmeyer K., 1996.

¹⁵⁰ Gschwantler O., Schäferdiek K., 1976, p. 202.: „...findet mit ihrer [Upsalos šventyklos] Beseitigung die Bekehrungsgeschichte Schwedens im engeren Sinne [...] ihren Abschluß.“

Švedijos christianizacijos tarpsnį, kaip minėta, kitų pavadintą „formaliąja christianizacija”.

Tad ką vadinti ne formalia, ne išorine, o vidine ar faktine christianizacija? Kas yra konversija ne siaurąja, o plačiąja prasme? Konversijos plačiąja prasme („Bekehrung in weiterem Sinn”) sąvoką taiko H. Schottmannas ir pateikia jos apibrėžimą – tai procesas nuo pirmųjų kontaktų su krikščionybe iki bažnytinės organizacijos konsolidacijos¹⁵¹. Tokį procesą šis autorius Danijos istorijoje užbaigia 1104 m. Lundo arkivyskupijos įkūrimu. Vadinasi, čia konversijos sąvoka yra, regis, bendresnė nei christianizacijos, nes autorius vartoja ir „misijinės christianizacijos“ sąvoką, kuri taikoma būtent ankstyviesiems kontaktams su krikščionybe ir, regis, tęsiasi iki „krikščionybės priėmimo”, vadinasi, iki konversijos siaurąja prasme pradžios, antra vertus konversijos sąvoka apima laikotarpį ir po konversijos siaurąja prasme pabaigos. Juk Lundo arkivyskupijos įkūrimo kriterijus (1104) vargu, ar taikytinas konversijai siaurą prasme, nes pastarosios pabaiga Danijos istorijoje logiškiau sietina su beveik šimtmečiu anksčiau valdžiusiu Kanutu Didžiuoju.

Pagal tą pačią „plačiosios konversijos“ sampratą, jos pabaiga laikant „bažnytinės organizacijos konsolidaciją“, tačiau visą procesą vadinant „christianizacija“, dirbama ir plačiame, įtraukusiame įvairių Šiaurės bei Vidurio Europos regiono šalių istorikus, 2004 m. projekte „Christianization and the Rise of Christian Monarchy“¹⁵². Šiame projekte į christianizacijos proceso aspektus yra įtraukiami ir tokie reiškiniai, kuriuos reiktų apibūdinti kaip civilizacinius: raštijos ir monetų kaldinimo atsiradimas, krikščioniškos karalystės ir teisės susiformavimas. Šitokiu būdu christianizacijos reiškinių spektras yra išplečiamas apimant viską, kas su kartu su krikščionybe ateina į periferinę Šiaurės ir Vidurio Europą.

Aiškesnį plačiai suprantamos „konversijos“ apibrėžimą yra pateikusi skandinavų istorikė A. Sanmark, sukūrusi Šiaurės Europos bei anglosaksų šalių

¹⁵¹ Schottmann H., 1980, p. 563: „Bekehrungszeit umfaßt in weitrem Sinn den Zeitraum von den frühen Kontakten mit der christl. Kultur[...] bis zur ersten Konsolidierung von Kirche“.

¹⁵² Berend N. (red.), 2007.

(apimant ir Angliją, Fryziją, Saksoniją) konversijų komparatyvistinį modelį¹⁵³. Pastarajame vadovautasi konversijos apibrėžimu kaip „veiksmų, kurių imasi pasaulietiniai valdovai ir/ar kleras tam, kad pasiektų visuomenės christianizacijos lygį, atitinkantį to meto krikščionybės normas“, o konversija užsibaigiamą „organizuoto ir apibrėžto bažnytinio tinklo atsiradimu“. Nors nei „bažnytinio“ tinklo, nei „krikščionybės normų“ sampratos čia liko nepaaiškintos, tačiau į tyrimą buvo įtrauktas naujas aspektas – **kasdienio gyvenimo kontrolė**: pasninkų laikymasis, sezoninių švenčių, darbo, krikšto, vedybų bei laidosenos reguliavimas. Daroma išvada, kad visose į tyrimą įtrauktose šalyse konversija įvyko per 150 metų.

Vakarų autorių tiriamo objekto (germanų tautos) sudėtingumas, atrodo, neleido pateikti griežtesnių christianizacijos tarpsnių kriterijų. Įdomiausia, kad tokius galima aptikti lenkų istoriografijoje. Lenkų christianizacijos tyrimų mokykla netgi griežčiau nei Vakarų istoriografija kėlė **christianizacijos pabaigos klausimą**. Jos paieškos gaires nubrėžė H. Łowmiański¹⁵⁴ (tiesa, „konversijos procesui“ apibūdinti paraleliai vartojęs „christianizacijos“ sąvoką). Jo koncepcijoje esmingą dalį sudarė „polidoksijos“ (kaip pagonybės formos, tebeegzistuojančios po krikščionybės įvedimo) įveika (šiam kriterijui yra artimas Vakarų istoriografijoje egzistuojantis kriterijus dėl pagoniškų praktikų išnykimo¹⁵⁵). Siekdamas nustatyti kuomet Lenkijoje turėjo išnykti „pagoniškieji anklavai“ („enklawy pogańskie“) su besireiškančia „polidoksija“ H. Łowmiański suformulavo griežtą kriterijų – tai minimalaus tankio bažnyčių tinklo susikūrimas. Šio kriterijaus esmė – vidutinis parapijos spindulys nebeviršija 10 km (plotas – 300 km²). Būtent toks parapijų tankis turėjo užtikrinti „pagoniškųjų anklavų“ egzistavimo nebeįmanomumą. Šis atstumas, H. Łowmiański nuomone, leidžiantis per tą pačią dieną įveikti atstumą nuo bažnyčios tikinčiųjų namų¹⁵⁶, yra būtina sąlyga tiek pagonybės

¹⁵³ Žr. pvz.: Sanmark A., 2004.

¹⁵⁴ Łowmiański H., 1979, ypač p. 282–318.

¹⁵⁵ Žr. pvz.: Milis L., 1986; Milis L., 1992.

¹⁵⁶ Łowmiański H., 1979, p. 314–315.

išnaikinimui, tiek tolimesnei christianizacijai, turinčiai pasiekti žemiausius visuomenės sluoksnius.

Šį 10 km spindulio kriterijų H. Łowmiańskis pritaikė tik Lenkijai, kurioje minimalų bažnyčių tinklą laikė susikūrus XII–XIII a. sandūroje. Čekija, tokį kriterijų, H. Łowmiańskio nuomone, turėjo atitikti jau XII a. I ketv.¹⁵⁷, tačiau kaip išvadą pateikė, kad christianizacija „į XII a. pabaigą pasiekė lemiamą efektą beveik visose slavų šalyse ir atvedė prie iš esmės pilnos didikų, riterių ir miestiečių christianizacijos, o tikriausiai giliai įsiskverbė ir į kaimo gyventojų eiles.“¹⁵⁸

Gali kilti klausimas, kodėl konversijos pabaigos norma turėtų būti būtent 10 km parapijos spindulys – tokia, kokią ją nustatė H. Łowmiańskis. Juk kai kurios Europos periferijos net šio „minimalaus“ kriterijaus, atrodo, niekuomet nepasiekė. Pavyzdžiui, retai apgyvendintose šiaurės Švedijos bei Suomijos teritorijose tikintiesiems atstumai iki bažnyčios būdavo 20 km, ir net iki 100 km¹⁵⁹. Ar tai reikštų, kad minėtų regionų konversija taip ir neužsibaigė? Matyt, svarbu tai, kad net ir pastaraisiais atvejais „tikinčiųjų kontrolė“ kažkoku būdu būdavo užtikrinama – jie vis dėlto bažnyčioje lankydavosi bent kartą kas treji-ketveri metai¹⁶⁰.

Tikrinant H. Łowmiańskio 10 km parapijos spindulio kriterijų, paaiškėjo, kad būtent toks atstumas yra žinomas iš XIII a. bažnytinių susirinkimų rekomendacijų. Yra žinoma, kad IX a. pabaigoje Vakaruose, bent jau pagal Rytų Frankų imperijos 895 m. Triburo bažnytinio susirinkimo¹⁶¹ nuostatus, maksimalaus atstumo tarp tikinčiųjų namų ir bažnyčios norma buvo 20 km (4–5 mylios), tačiau jau XIII a. bažnytinių susirinkimų rekomendacijose ji tapo sumažinta iki 10 km¹⁶².

¹⁵⁷ Šiuo atveju H. Łowmiańskis pasitenkino duomenimis iš XII a. I ketv., kai Čekijoje buvo 200 bažnyčių ir 9 vienuolynai – Łowmiański H., 1979, p. 301–302.

¹⁵⁸ Łowmiański H., 1979, p. 282.

¹⁵⁹ Orrman E., p. 437–438.

¹⁶⁰ Ten pat.

¹⁶¹ Apie Triburo (dab. Treburas Vokietijoje šalia Mainco) provincinį susirinkimą, kuriam vadovavo Mainco archiepiškupas, plačiau žr.: Synode in Trebur 895, 2012.

¹⁶² Šie faktai pateikiami: Lauwers M., 2005.

Parapijų skaičiavimo metodikos taikymą christianizacijos tyrimams tęsė J. Kłoczowski. Plėtodamas šią metodiką J. Kłoczowski ją nukreipė ne tiek H. Łowmiańskiego nubrėžto kriterijaus korekcijai¹⁶³, kiek naujo christianizacijos kriterijaus – parapijų tinklo „užsipildymo“ („stworzenie pełnej sieci parafialnej“¹⁶⁴) – grindimo paieškom. J. Kłoczowski laikė, kad parapijų tinklo augimas iki „užsipildymo“ koreliuoja su christianizacijos „gilėjimo“ procesu, kuomet krikščionybė pasiekia plačiausius kaimo gyventojų sluoksnius ir susiformuoja krikščioniška kultūra¹⁶⁵. Lenkijoje šis procesas trukęs iki XV a. pab. Vis dėlto reikia atkreipti dėmesį, kad šis christianizacijos „gilėjimo“ procesas **nebeturi nieko bendro su pagonybės likvidavimu**, kas bent jau H. Łowmiańskiui ir buvo pagrindiniu „konversijos“ proceso bruožu. Todėl ir Žemaitijos „konversijos“ proceso tyrimui parapijų tinklo „užsipildymo“ kriterijus nėra aktualus – čia šis kriterijus, kaip matysime, pasiektas tik XIX a.

Nors niekam nekyla abejonės dėl H. Łowmiańskiego ar J. Kłoczowskio darbų svarumo ir autoriteto, tačiau iki šiol lietuvių istoriografijoje parapijų tinklo skaičiavimo metodas yra ignoruojamas, atrodo, manant jį esant neteisingu kol nelyginamas gyventojų tankumas. Tačiau **demografinio faktoriaus** įvedimas jokia būdu nenubraukia parapijų tinklo tankio skaičiavimo svarbos, o kaip tik nurodo kliūtis vieno ar kito regiono christianizacijos procese. Juk gyventojų retumas ar išsibarstymas, gyvenant atokiau nuo krikščionybės centrų, kaip tik ir yra ne privalumas, o kliūtis christianizacijai.

Taigi siekį suformuluoti tokį universalų kriterijų konversijos pabaigai, kaip parapijų tinklo tankis, randame lenkų istoriografijoje. Kaip teigia J. Kłoczowski, būtent parapijų tinklas, kaip ir kleras, yra **„pamatinėmis**

¹⁶³ J. Kłoczowski be išlygų priėmė H. Łowmiańskiego 10 km parapijos spindulio kriterijų, atkartodamas pastarojo išvadą, kad 1200 m. Lenkijos kai kuriose srityse atstumas iki bažnyčios neviršijo 10 km., o bažnyčių skaičius Gniezno arkivyskupijoje tuo metu buvo 800–1000 – Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., 1986, p. 28.

¹⁶⁴ Kłoczowski J., 1984, p. 148 (skyrius „Struktury podstawowe: parafine i kler parafialny“). Apie parapijų tinklo „užsipildymo“ ir „stabilizacijos“ kriterijų dar žr.: E Wiśniowski E., 1981, p. 95.

¹⁶⁵ Kłoczowski J., 1984, p. 184.

struktūromis“ („struktury podstawowe“)¹⁶⁶ christianizacijos procese. Pagal J. Kłoczowski, būtent su parapija yra susijęs dalyvavimas pagrindinėse krikščioniškose praktikose – sekmadieninėse mišiose bei sakramentų (jų skaičius nusistovėjo XII–XIII a.) teikime¹⁶⁷. Kaip žinia, 1215 m. IV Laterano susirinkimas buvo nustatęs visuotines prievoles Bažnyčios nariams: kartą per metus išpažintį ir komunijos priėmimą, dalyvavimą mišiose sekmadieniais ir per didžiąsias šventes, pagrindinių maldų („Tėve mūsų“, „Sveika Marija“, „Tikiu“) žinojimą.

Taigi parapijų tinklo lyginimas turėtų būti tiek patikimiausiu (objektyviausiu), tiek lengviausiai patikrinamu kriterijumi lyginant christianizacijos procesus įvairiose šalyse. Parapijų tinklo skaičiavimo metodika leistų apeiti rašytinių šaltinių skurdumą ankstyvaisiais viduramžiais bei skirtingas šaltinių konjunktūras skirtinguose Europos christianizaciniuose regionuose ir epochose. Kaip teigia J. Kłoczowski, daug lengviau kalbėti apie Bažnyčios institucinę pažangą nei apie permainas žmonėse, jų gyvenime ir tikėjimuose priimant krikščionybę.¹⁶⁸

Vis dėlto J. Kłoczowski, įvesdamas naują christianizacijos etapą, nespėdė christianizacijos tarpsnių įvardijimo problemos, o be to neapsibrėžė ir santykio su pačia plačiausia – J. Delumeau christianizacijos samprata. Prancūzų istoriko J. Delumeau¹⁶⁹ suformuluota christianizacijos koncepcija apie protestantišką ir katalikišką reformą kaip apie christianizacijos revoliuciją visoje Europoje, kurios metu imtasi visų priemonių (vietoje viduramžiais Bažnyčios liaudies masėse toleruoto sinkretizmo) įgyvendinti religinio elito idealus visų visuomenės narių kasdieniame gyvenime. Poreforminė christianizacija, pasak J. Delumeau, buvo vykdoma naujomis priemonėmis – pasitelkiant knygų leidybą, plečiant mokyklų tinklą, aktyvinant sakramentinę praktiką. Ši „didžioji Europos christianizacija“, pasak J. Delumeau, nesibaigė

¹⁶⁶ Žr. visą skyrių, pavadintą „Struktury podstawowe: parafine i kler parafialny“ – Kłoczowski J., 1984, p. 147–156.

¹⁶⁷ Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., 1986, p. 44.

¹⁶⁸ Ten pat, p. 30: „O wiele łatwiej mówić o postępach dokonanych na polu organizacji czy podstaw materialnych instytucji kościelnych, aniżeli o tym, co się naprawdę zmieniało w samych ludziach, ich życiu i wierzeniach, wraz z przyjmowaniem chrześcijaństwa.“

¹⁶⁹ Delumeau J., 1976, p. 1140.

protestantiška ir katalikiška reformomis, bet remdamasi tais pačiais principais katalikų ir protestantų buvo tęsiama Europoje ir užjūryje per visą XIX amžių. Toks J. Delumeau tik dviejų christianizacijos modelių – ikireforminio (arba viduramžinio) ir poreforminio – matymas tarsi nuneigia ankstyvesnes christianizacijos pastangas Europoje (tarp jų – XII–XIII elgetaujančių vienuolių ordinų išplitimą Europoje, su kurio J. Kloczowski siejo krikščioniškos kultūros susiformavimą Lenkijoje). Vis dėlto J. Delumeau katalikiškos ir protestantiškos reformų vykdomoje christianizacijoje išvelgė naują akcentą – pastangas formuoti asmeninį tikėjimą ir kovą su tikėjimo dalykų nežinojimu. Tačiau pastarasis „asmeninio tikėjimo formavimo“ aspektas rodo, kad kalbama apie „vidinę christianizaciją“.

Sprendimą christianizacijos tarpinių įvardijimui galima aptikti belgų christianizacijos teoretiko, ankstyvųjų viduramžių medievisto Ludo Miliso išplėtotame christianizacijos modelyje. Jis ne tik skiria „oficialiąją“ konversiją, kuriai būdingi kolektyviniai krikštijimai, nuo tolesnio konversijos proceso kaip „visuomenės virsmo iš pagoniškos į krikščionišką“, bet ir atriboja pastarąjį etapą nuo nebesibaigiančio christianizacijos etapo, kurio tikslas – įtakoti vidines žmogaus mintis ir jausmus – taigi, labiau psichologinio, o nebe socialinio proceso. Mums svarbu, kad pagal L. Milis'ą konversijos procesui būdingos išlikusios pagoniškos praktikos ir net praktikuojantys nekrikštyti pagonys, o šio christianizacijos etapo tikslas – **išorinio elgesio socialinė kontrolė**¹⁷⁰, kuri pasiekama dalyvavimu mišiose. Pirmajam christianizacijos etapui, kuris mums jau žinomas kaip lūžinis politinių permainų periodas, pasak šio teoretiko būdingi „kolektyviniai krikštijimai“. Apie šį etapą Ludo Milis toliau rašo: „Antrojo christianizacijos etapo uždavinys – koreguoti išorinę individo elgseną“ („adjust the individual, external attitude of men“), šiame etape vis dar išlieka ir pagoniškos praktikos ir net praktikuojančių nekrikštytų pagonių išlieka. Čia galima pridurti, kad ir kiti autoriai plačiosios konversijos būtinus kriterijus nusako labai panašiai: visuotinis suaugusiųjų krikštas ir

¹⁷⁰ Milis L., 1992, p. 81: „This change from a pagan society to a Christianized one needed systems of control to be fruitfully realized“.

pagoniškų dievų bei jų garbinimo ritualų atsisakymas¹⁷¹. Tuo tarpu trečio christianizacijos etapo uždavinys, pasak L. Miliso – įtakoti vidines žmogaus mintis ir jausmus, ir šis procesas yra nesibaigiantis. Pacituokime šio trečiojo christianizacijos etapo sampratą: „tik po to, keliais šimtmečiais vėliau, prasideda trečias christianizacijos proceso etapas, įtakoiantis *vidines mintis ir jausmus*. Šis etapas jau yra nebe socialinis, o psichologinis fenomenas. Įvedimas į krikščioniškų vertybių sistemą žymėjo ir tebežymi procesą, kuris turi būti atnaujinamas kiekvienoje kartoje ir kiekvienam individualiai <...> Tai yra, kaip jau pažymėjome, *procesas be pabaigos*“¹⁷². Taigi antrąjį nuo trečiojo christianizacijos etapo L. Milis atskiria distinkcija tarp socialinės išorinio elgesio kontrolės (ji pasiekama dalyvavimo mišiose kontrole) ir psichologinės mąstymo ir minčių kontrolės (čia pagrindinė priemonė, kurią yra sugalvojusi Bažnyčia – asmeninė išpažintis). Kaip tik iš šio tikinčiųjų išorinio elgesio kontrolės jų dalyvavimu mišiose principo seka jau kitų autorių formuluojama būtinybė plačiosios konversijos eigoje pasiekti tokį parapijų tinklo tankį, kuris apimtų kiekvieną individą¹⁷³.

Apibendrinkime: iš Vakarų istoriografijos gauname du esminius konversijos kaip virsmo iš pagoniškos visuomenės į krikščionišką pabaigos kriterijus – paskutinius suaugusiųjų krikštijimus ir visų pagoniškų dievų bei jų garbinimo ritualų (t. y. pagoniškų praktikų) atsisakymą. Būtent pastarajam kriterijui priskirtini ir šaltiniuose aptinkami dievų sąrašai ar jų garbinimo paminėjimai. O lenkų istoriografija (H. Łowmiański) dar priduria pakankamo (vidutiniškai 10 km spindulio) parapijų tinklo susiformavimo kriterijų. Taigi,

¹⁷¹ Žr.: Hen Y., 1995, p. 155: „A minimalist view of conversion would agree that conversion to Christianity includes very little apart from two obvious things: baptism and professed abandonment of all pagan gods or worship rituals. Everything else, like: living a pious life, giving alms or celebrating the Christian feasts, is an advantage, but certainly not a necessity“.

¹⁷² Milis L., 1992, p. 81: „Only afterwards, that is some centuries later, did the third step in the Christianization process influence the *inner thoughts and feelings*. This stage was not so much a social phenomenon as a psychological one. The moulding into a Christian value system signified, and continues to signify a process which must be renewed in each generation, and indeed, for every individual.“ <...> „This is, as we have elsewhere referred to it, a „process without an end“.“

¹⁷³ Žr. Reu M. de, 1998, p. 35: „gradually (for much of northern Europe we are talking of Carolingian and post-Carolingian times) a network of parishes was developed, so that in effect every Christian belonged to a parish. The parish became the basic unit from which the clergy – secular clergy by now, no longer missionary monks – did their best to educate, instruct and control their flock“.

perfrazuojant H. Łowmiańską, konversija – tai perėjimas nuo krikščionybės salų pagonybės jūroje prie pagonybės salų krikščionybės jūroje.

Šis teorinis pasažas privertė prisiminti žymiojo lietuvių filosofo Arvydo Šliogerio tarstelėjimą, kad jeigu įdėmiai pažiūrėsime į filosofijos istoriją – viską rasime jau pas Platoną. O mes po aukščiau pateikto teorinio pasvarstymo norėtume grįžti prie didžiausio viduramžių filosofijos autoriteto Tomo Akviniečio, kuris aiškiai skiria „idolatria” nuo „superstitio”¹⁷⁴, ir „idolatria” pagrindine išraiška laiko aukojimus dievams ar jų garbinimą. „Idolatria” skirtis nuo „superstitio” įneša paprastumo elementą, apibendrinant kriterijus, kurie leistų nustatyti konversijos kaip virsmo iš pagonybės į krikščionybę pabaigą.

2.5. Teorinio modelio konstrukcijos bandymas

Ilgokos teorijos paieškos leido padaryti išvadą – visaapimančios christianizacijos teorijos nėra. Istoriografijoje dominuoja Vakarų Europos erdvę, o taip ankstyvuosius ir iš dalies aukštuosius viduramžius interpretuojančios koncepcijos. Alternatyvios koncepcijos, kurios mato periferinius christianizacijos regionus, yra retos, o atskirų šalių pvz. Lenkijos, Čekijos ar Skandinavijos šalių christianizacijos tyrimai dažniausiai neturi pastangos būti sinchronizuojami ir tipologizuojami.

Klausimo, kodėl yra tokia christianizacijos koncepcijų įvairovė, nespėjome. Mes tik konstatuosime ir sugrupuosime. Egzistuoja trys christianizacijos sampratos. Pagal pirmąją, christianizacija yra suprantama kaip šalies christianizacija ir apima tik politinį krikščionybės priėmimo ir įtvirtinimo procesą (dar vadinama „oficialia christianizacija”). Pagal antrąją, christianizacija – tai visuomenės transformacija iš pagoniškos į krikščionišką, glaudžiai susijusi su „depagonizacijos“ procesu (vok. Entpaganisierung, angl. depaganisation)¹⁷⁵. Pagal trečiąją – tai krikščionybės plitimo visuomenėje

¹⁷⁴ Aquinas, 2006, p. 18.

¹⁷⁵ Christianizacija kaip depagonizaciją (vok. Entpaganisierung, angl. depaganisation) apimantis procesas: Kahl H. -D., 1983, p. 125–128; Sanmark A., 2004, p. 31. Tiesa, kartais christianizacija ir depagonizacija suprantami kaip skirtingi reiškiniai: christianizacija – tai pagoniškų papročių sukrikščioninimas ir įtraukimas į krikščioniškas praktikas, o depagonizacija – tai pagoniškų papročių išnaikinimas – žr.: Tellenbach G., 1988, p. 23.

procesas, apimantis nuolatinės krikščioninimo, krikščioniškos doktrinos mokymo pastangas. Pastaruoju atveju christianizacijos samprata įgauna nebesibaigiančio proceso bruožų. Klasikiniu pavyzdžiu tokiai christianizacijos sampratai yra tapę prancūzų istoriko Jean Delumeau darbai¹⁷⁶. Kraštutinėse christianizacijos koncepcijos formose ši sąvoka taikoma net ir šiuolaikinei visuomenei¹⁷⁷. Todėl kartais net teigiama, kad tokia plačia prasme vartojama christianizacijos sąvoka yra praradusi bet kokį istorinį apibrėžtumą¹⁷⁸. Tokias nesibaigiančios ar esančios tiesioginiu antonimu sekuliarizacijos sąvokai christianizacijos koncepcijas čia paliksime nuošalyje, nes joms iš esmės jau neberūpi pagonybės liekanos – akcentuojama tik krikščionybės sklaida visuomenėje. Iš šių trijų christianizacijos koncepcijų remsimės „viduriniąja“ – christianizacijos kaip visuomenės transformacijos iš pagoniškos į krikščionišką, o dar konkrečiau – pereinamosios epochos nuo pagoniškų prie krikščioniškų praktikų samprata.

Taigi, nors christianizacijos teorija akivaizdžiai nėra baigusi formotis, tačiau ankstyvųjų kontaktų su krikščionybe bei oficialiosios (formaliosios arba išorinės) christianizacijos tarpsniai yra gana išryškėję. Lenkų istoriografijos, o taip pat konversijos teoretiko L. Miliso pastangomis yra išryškinti ir du vėlesni etapai – bažnyčios konsolidacijos laikotarpis su minimalaus bažnyčių tankio kriterijumi bei krikščioniškosios kultūros ir šiuolaikinio papirijų tinklo susiformavo laikotarpis. Kaip įvardinti visas šias epochas?

Transformacinė epocha iš pagonybės į krikščionybę įvardijama įvairiai, tačiau bendru vardikliu galima laikyti „konversijos“ sąvoką. Anglosaksiškoje istoriografijoje ji – vos ne vienintelė sąvoka (šalia christianizacijos), ji turi atitikmenis vokiečių („die Bekehrung“), lenkų („nawrócenie“) istoriografijose. Yra dar svarbesnis šios sąvokos privalumas. Ji buvo pradėta taikyti politiniams christianizacijos aspektams, todėl turi žymiai daugiau empirinio apčiuopiamumo nei įvairios su christianizacija susijusios sąvokos. Skirtingai

¹⁷⁶ Pvz.: Delumeau J., 1977.

¹⁷⁷ Stark R., 2001.

¹⁷⁸ Engen J. van, 2002, p. 492–522: „The word „christianization” gets bandied about more than ever, invoked as if its meaning were clear, though the term has moved no closer to meaningful historical definition.”

nuo christianizacijos sąvokos (kuri, kaip minėta, gali turėti ir nebaigtumo aspektą ir tapti aistorine), konversijos sąvoka visada ženklina baigtinį procesą. Nepavyko aptikti konversijos sąvokos, kuri būtų taikoma nesibaigiančiam procesui – tai reiškia, kad konversijos sąvoka turi savyje virsmo aspektą. O juk virsmas negali neturėti pabaigos. Konversijos sąvoka turi atitikmenį ir lietuvių istoriografijoje – „atsivertimas” ar „atvertimas”, nors pastariesiems dažniausiai suteikiamas „krikšto” turinys.

Pasirinkus konversijos sąvoką, tarsi grįžtame prie iš politinės istorijos ateinančios christianizacijos sampratos (kuri lietuviškame kontekste asocijuojasi su „šalies krikšto” sąvoka). Ši tradicija gyva ir naujausioje istoriografijoje¹⁷⁹. Tačiau per visą XX a. konversijos sąvoka pradėta taikyti platesne prasme – ja siekiama apimti ne tik „oficialiąją“ („išorinę”, „formalią”), bet ir plačiąją („vidinę” ar „tikrąją”) konversiją. Jei „oficialiosios” konversijos pabaigos kriterijai yra pakankamai aiškūs – tai pergalė prieš organizuotą pagonybę ir krikščioniškos bažnytinės institucijos pagrindų sukūrimas, tai tolesnio plačiosios konversijos proceso pabaigos kriterijai yra sunkiau apčiuopiami. Vis dėlto empiriškai apčiuopiamiausi kriterijai yra šie: paskutinės suaugusiųjų krikšto akcijos ir pagonišku dievų bei jų garbinimo ritualų atsisakymas¹⁸⁰. Šie pagrindiniai du kriterijai dar kartais įvardijami dar kitaip: praktikuojančių pagonių išnykimas¹⁸¹, pagonišku praktiku pakeitimas krikščioniškomis¹⁸².

Nepretenduodami į teorinį koncepcijų suskirstymą norime tik apibrėžti, kaip mes toliau šiame darbe vartosime sąvokas. Pačia bendriausia sąvoka laikysime christianizacijos sąvoką, reiškiančią ištisą perėjimo iš pagoniškosios į krikščioniškąją kultūrą epochą. Manytume, kad kartais christianizacijos sąvokai sinonimiškai vartojama konversijos sąvoka yra siauresnė ir jos

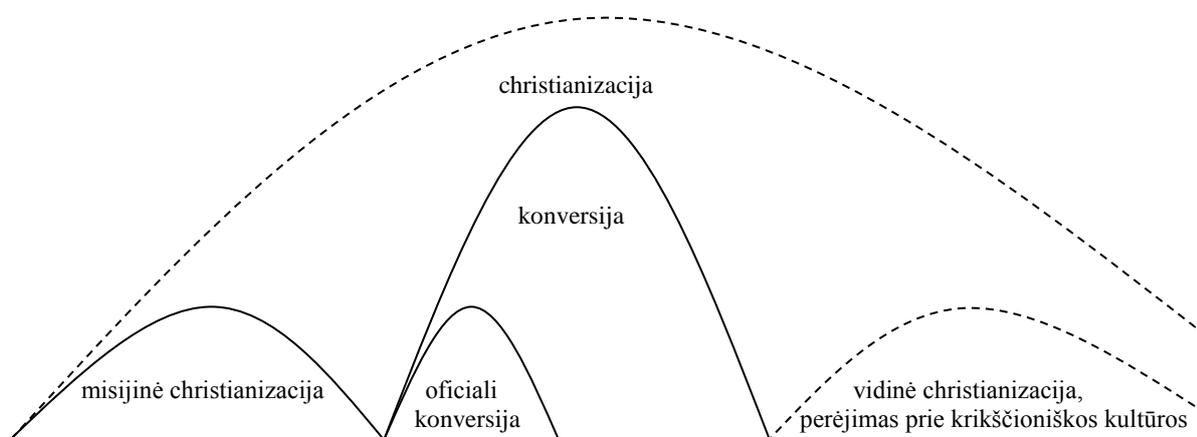
¹⁷⁹ Europos christianizacijos sintezės apsiriboja tik Europos šalių politinio christianizacijos virsmo, t. y. „oficialiosios konversijos“, laikotarpiu: Fletcher R., 1998; Padberg L. von, 1998; Jones P., Pennick N., 1997.

¹⁸⁰ Žr.: Hen Y., 1995, p. 155.

¹⁸¹ Milis L., 1986, p. 487–498; Milis L., 1992, p. 80–81.

¹⁸² Čia įtraukiamos formalios, akcentuojančias kultū ir ritualą (o ne etiką), viduramžių religingumo išraiškos – piligriminės kelionės, bažnyčių ir altorių fundavimas bei aprūpinimas ir pan. – Ewig E., Schäferdiek K., 1978, p. 116–145.

plačiausią sampratą galima taikyti tik laikotarpiui tarp ankstyvojo – misijinės christianizacijos tarpsnio ir vėlyvojo – vidinės christianizacijos tarpsnio. Manytume, kad tikslinga yra vartoti ir „oficialiosios konversijos“ (atitinkančios konversiją siaurąja prasme, formaliąją ar išorinę christianizaciją) sąvoką ir ją laikyti dinamišką pradinį konversijos tarpsnį, pasibaigiantį instituciniu perversmu: pagoniško kulto sunaikinimu ir bažnyčios instituciniu įtvirtinimu. Tuo tarpu tolesnis konversijos procesas apimtų (atitinkantis faktinę christianizaciją) užsibaigtų H. Łowmiańskio nubrėžtu kriterijumi.



Schemoje išskirtus keturis christianizacijos etapus – misijinė christianizacija, „oficialioji“ konversija, konversija, vidinė christianizacija – papildykime: kiekviename šių etapų christianizacijos objektai yra – valdovas / valstybė / visuomenė / individas. O christianizacijos subjektai: misionierius / valdovas / vyskupas / klebonas.

Šį teorinį pasąžą atlikome siekdami patikrinti, kiek galima patikėti lenkų istoriografijoje suformuluotomis christianizacijos koncepcijomis, atsiradusiomis dar svetimoje bet kokiems krikščionybės tyrinėjimams komunizmo epochoje.

Paaškėjo, kad lenkų istoriografijos christianizacijos koncepcijos ne tik turi atitikmenis Vakarų istoriografijoje, bet kai kuriais teoriniais aspektais yra originalios. Paaškėjo, kad Vakarų istoriografijos plačiosios konversijos koncepcijoms yra visiškai artima žymaus lenkų medievistikos tyrėjo Henryko Łowmiańskio christianizacijos teorija, dariusi didžiulę įtaką visai lenkų

istoriografijai, išdėstyta veikale *Slavų religija ir jos žlugimas*¹⁸³ dar 1979 m. Pagal ją christianizacija susideda iš trijų etapų: 1) misijos, 2) konversija (vartoja būtent „konversijos“ sąvoką, o ne tradicinę lenkų istoriografijai – *nawrócenie* ir turi galvoje būtent politinę christianizacijos pusę), 3) krikščionybės įtvirtinimas (*ugruntowanie chrześcijaństwa*), atvedantis prie ketvirto – pilnos christianizacijos (*pełna chrystianizacja*) etapo. Mums ypač aktualu, kad jei, anot Łowmiańskio, antrame etape sunaikinamas pagoniškasis politeizmas, trečiame etape kovojama jau su pagoniškąja polidoksija (gamtos, demonų, dievų ir mirusiųjų kultai bei magija). Vadinasi, turime aiškia konversijos plačiąja prasme sampratą, kurios pabaigos įvardijimui Łowmiańskis pateikė dar vieną kriterijų. „Krikščionybės įtvirtinimo“ (o pagal mūsų sąvokų pasirinkimą – konversijos plačiąja prasme) pabaigą jis siejo su pagonybės enklavų likvidavimu, kuris yra nustatomas pagal pakankamo tankio (10 km spindulio) parapijų tinklo susiformavimo kriterijų. Jis leidžia konversijos pabaigą nustatyti ypač preciziškai. Tačiau toks kriterijus yra jau išvestinis – remiasi prielaida, kad tik parapijų tinklo susiformavimas leidžia užbaigti kovą su pagonybės liekanomis, o tai reikštų ir – konversijos – laikotarpį.

Būtent H. Łowmiańskio koncepcija sekė K. Górskis ir J. Kłoczowski. Górskis¹⁸⁴ operavo tomis pačiomis sąvokomis kaip ir Łowmiańskis, bei pateikė iš esmės tuos pačius plačiosios konversijos (kurią vadina „dvigubo tikėjimo“ – *doppelte Glaube* – faze) pabaigos kriterijus: paskutiniai pagoniškų kulto objektų naikinimai, suaugusiųjų krikštijimai, o jau „pilnos christianizacijos“ (*völlige Christianisierung*) kriterijai – šventųjų kulto bei krikščioniškų asmenvardžių išplitimas.

Kłoczowski¹⁸⁵ iš esmės susikoncentravo jau į už plačiosios konversijos ribų išeinantį laikotarpį. Mums čia aktualu, kad Kłoczowski aptariamam christianizacijos etapui būdinga kova jau nebe su pagonybės liekanomis (lenk. „resztki pogaństwa“), o tik su prietarais (lenk. „zabobony“), būdingais liaudies

¹⁸³ Łowmiański H., 1979, p. 282 ir p. 317.

¹⁸⁴ Górski K., 1983.

¹⁸⁵ Kłoczowski J., 1984, p. 185–193.

krikščionybei, taip pat ir kalba apie „folkloro christianizaciją“ ir „krikščionybės folklorizaciją“. Šį aspektą ypač paryškino naujausi tyrinėjimai¹⁸⁶. Labai originalus yra Kłoczowskio parapijų tinklo užsipildymo (nebekintančio parapijų tinklo susiformavimas) kriterijus, kuriam susidarius, konstatuojamas krikščioniškosios kultūros susiformavimas. Kaip jau esame pastebėję, šis christianizacijos etapas nebėra susijęs su depagonizacija, todėl peržengia šio darbo problemines ribas.

Apibendrinkime: iš Vakarų istoriografijos gauname du esminius konversijos kaip virsmo iš pagoniškos visuomenės į krikščionišką pabaigos kriterijus – paskutinius suaugusiųjų krikštijimus ir visų pagoniškų dievų bei jų garbinimo ritualų (t. y. pagoniškų praktikų) atsisakymą. Būtent pastarajam kriterijui priskirtini ir šaltiniuose aptinkami dievų sąrašai ar jų garbinimo paminėjimai. O lenkų istoriografija (Łowmiańskis) dar priduria pakankamo (vidutiniškai 10 km spindulio) parapijų tinklo susiformavimo kriterijų. Taigi perfrazuojant Łowmiańskį, konversija – tai perėjimas nuo krikščionybės salų pagonybės jūroje prie pagonybės salų krikščionybės jūroje.

¹⁸⁶ Bylina S., 2002, p. 172. Autoriaus teigimu, XIV–XV a. Lenkijoje atkreiptas didesnis dėmesys „liaudies kultūrai“ – vyskupijų statutuose išleidžiami detalūs „prietarų“ ir „klaidų“ sąrašai, taip pradedant kovą su šiais, daugiausia liturginių švenčių metu praktikuojamuose papročiuose aptinkamais, reiškiniais. Žr. taip pat: Bylina S., 2009.

3. Jeronimo Prahieško misija arba paskutinė pagonių sėkmė

3.1. Istoriografinės dilemos dėl apaštalavimo laiko ir vietos

Žemaitijos misijinės christianizacijos periodas (ją suprantant kaip pirmuosius kontaktus su krikščionimis, pavienių asmenų apsikrikštijimus ar net visos Žemaitijos konversijos bandymus) yra neištirtas, nors misijos į kuršių žemes yra tapusios specialių medievistinių tyrimų objektu¹⁸⁷. Žemaitijos christianizacijos istoriografijai yra aktualu tai, kad pastoviai kartojami pastangos išvelgti Žemaitijos christianizacijos proceso pradžią jau Vokiečių Ordino veikloje. Tai darė ne tik vokiečių istorikai, pvz. R. Krumboltzas¹⁸⁸, siekė pateisinti Vokiečių Ordino veiklą, bet ir kai kurie jų lietuvių bei lenkų kolegos, nuo J. Jaroszewiczius iki M. Banaszako ar V. Gidžiūno. M. Banaszakas Žemaitijos christianizacijoje išskyrė net du įžanginius jos etapus (1202–1341, 1341–1413) ir dar du pagrindinius (1413–1417, 1417–1422). 1202 m. datą jis grindė tik galimybe žemaičiams susidurti su krikščionyste Kalavijuočių Ordinui atsikrausčius į Livoniją, o 1341 m. Gedimino mirties datą siejo su intensyvesnių Ordinų reizų į Žemaitiją pradžia¹⁸⁹. Tuo tarpu V. Gidžiūnas¹⁹⁰ pateikė eilę konkrečių faktų. Vieni jų susiję su pirmaisiais konfliktiniais kontaktais (pvz. 1185 m. lybių ir misionieriaus Meinhardo užpuolimas ir kiti kariniai susidūrimai, tokie kaip 1236 m. Saulės mūšis Žemaitijoje). Kiti faktai – tai sporadiniai prievartiniai krikštai, kolektyviniai arba individualūs, aprašyti 1326 m. užbaigtoje Vokiečių Ordino kronikininko Petro Dusburgiečio kronikoje. Tarp kolektyvinių krikštų minėtini: 1285 m. Konrado iš Alemanijos dviejų metų misija pas lietuvius¹⁹¹, kaip spėja V. Gidžiūnas – pas žemaičius, 1329 m. Medvėgalio užėmimą bei prievartinis 6000 pagonių krikštas, kurie greitai atsimetė nuo tikėjimo¹⁹². Individualūs krikšto faktai: 1302 m. Aukaimio pilies sargas Draiką, kuris „panoro, išsižadėjęs stabų garbinimo, atsidėti tikro bei gyvo Dievo tarnybai“ atidaro

¹⁸⁷ Ščavinskas M., 2012.

¹⁸⁸ R. Krumboltz. Min. veik, p. 191.

¹⁸⁹ Žr.: M. Banaszak. Min. veik., p. 57–76.

¹⁹⁰ Gidžiūnas V., 1967.

¹⁹¹ Dusburgietis, 1985, p. 306.

¹⁹² Ten pat, p. 325.

pilies vartus kryžiuočiams, o po to Ragainėje su visa šeima yra pakrikštijamas¹⁹³, 1305 m. tos pačios Aukaimio pilies dar vienas išdavikas Svirtila Prūsijoje apsikrikštijo su visa šeima¹⁹⁴. Analogiškai pasielgė 1307 m. Putvės (prie Jūros upės) pilies išdavikas Spudas su šeima¹⁹⁵. V. Gidžiūnas taip pat nurodė nesėkmingą Žemaitijos konversijos bandymą Mindaugo laikais. Kaip žinia, 1254 m. Mindaugas dovanojo vyskupui Kristijonui pusę Raseinių, Betygalos ir Laukuvos žemių. Tačiau įsikurti ir pradėti veiklą vyskupui nesisekė, nes jau 1255 m. popiežius, matyt atsiliepdamas į vyskupo skundą, ragino Lietuvos valdovą ginti vyskupą nuo pagonių. Prie to galima pridurti ne tik V. Gidžiūno, bet ir kitų tyrinėtojų minėtą, 1400–1401 m. atvejį, kai Ordinas (kuriam tuo metu priklausė Žemaitija) Marienburge pakrikštijo 80 žemaičių įkaitų¹⁹⁶.

Paskutinė šios nesėkmių grandinės grandis – Jeronimo Prahiškio¹⁹⁷ misija. Ją verta detaliau panagrinėti vien dėl to, kad ji yra žymiai plačiau aprašyta. Jos aprašymas pateko į Enėjaus Silvijaus Piccolominio¹⁹⁸ veikalo „Apie Europą“ (parašyto 1458) skyrelį „Apie Lietuvą“¹⁹⁹. Tai tik dalis dar stambesnio nebaigto geografinio-istorinio veikalo, vadinamo „Kosmografija“, kurį turėjo sudaryti trys dalys – „Europa“, „Azija“ ir „Afrika“. Tačiau autorius iki mirties 1464 m. spėjo parašyti tik dvi pirmąsias, kurios pradžioje plito inkunabulais kaip atskiri veikalai: pirmasis „Apie Aziją“ inkunabulas pasirodė 1477 m. Venecijoje²⁰⁰, o „Apie Europą“ – 1485 m. Memingene, vėliau įterptas į 1493 m. Niurnberge išleistą Hartmanno Schedelio „Pasaulio kroniką“²⁰¹.

¹⁹³ Ten pat, p. 243–244.

¹⁹⁴ Ten pat, p. 250.

¹⁹⁵ Ten pat, p. 255.

¹⁹⁶ Apie šį įvykį pasakojama J. Posilgės kronikoje – SRP, 1866, t. 3, p. 240. Posilgės kronikos ištraukos vertimą pateikia: V. Almonaitis. Min. veik, p. 128. Vėliau Vokiečių Ordinas apie šį faktą užsimena Konstanco susirinkime – CEV, 1882, p. 1034.

¹⁹⁷ Bendriausią Jeronimo Prahiškio biografiją ir bibliografiją apie jį žr.: Jasas R., 2005; Jakštas J., 1956; Zathay J., 1961; Knöpfler A., 1888.

¹⁹⁸ E. S. Piccolominis vėliau tapo popiežiumi Pijumi II (1458–1464). Jo biografiją ir veikalų bibliografiją žr.: Worstbrock F. J., 1989; Bachmann A., 1888; E. S. Piccolominio kūryba lituanistiniu požiūriu aptarta: Ulčinaite E., 1972, p. 201; BRMŠ, 1996, t. 1, p. 588–589.

¹⁹⁹ Naujausia šio šaltinio publikacija – Piccolomini, 1996 (1477), p. 593–596.

²⁰⁰ 1477 m. Venecijos inkunabulo pavadinimas „Pii II Pontificis Maximi Historia rerum ubique gestarum, cum locorum descriptione, non finita Asia Minor incipit“. Veikalas vėliau daug kartų perleistas: Memingene 1491, Venecijoje 1501 m. (abu leidimai apėmė tik „Europos“ dalį), Paryžiuje 1509 ir 1534, Kelne 1531, Bazelyje 1551, 1571, Helmštate 1699 m. Įdomu, kad pirmuoju veikalą

Lietuvių istoriografijoje E. S. Piccolominio užrašytas Jeronimo Prahieško pasakojimas apie misiją Lietuvoje paprastai nagrinėjamas dviem aspektais – religijotyriiniu ir krikščionybės istorijos. Pirmuoju ir šiuolaikinėje lietuvių humanitarikoje dominuojančiu aspektu – kaip svarbus lietuvių religijos ir mitologijos šaltinis (visų pirma minėtini V. Toporovo, A. J. Greimo, N. Vėliaus ir G. Beresnevičiaus darbai²⁰²). Nepaisant mokslininkų pabrėžto šio šaltinio patikimumo ir autentiškumo, jis nėra sulaukęs išsamios religijotyriinės analizės.

Vis dėlto misijos Viduramžiais buvo christianizacijos proceso dalis – rengiamos ne pagonybę aprašinėti, o ją įveikti. Būtent šiuo aspektu misija ir jos aprašymas ir buvo įvesti į Lietuvos istoriografijos mokslinę apyvartą (1928 m. A. Janulaitis²⁰³, 1937 m. M. Andziulytė-Ruginienė²⁰⁴). Jais remdamasis Z. Ivinskis (1938) darė išvadas, kad „Jeronimas yra pirmasis, kuris pats betarpiškai matė žemaičių liaudies kultus“, ir kad „Jeronimo Prahieško pranešimas yra, galima sakyti, paskutinis autentiškas Lietuvos tikybinių papročių aprašymas“²⁰⁵. Vis dėlto vėliau Jeronimo Prahieško misijos analizė

leidimu naudojosi pats Kristoforas Kolumbas, kuris būtent iš jo buvo susidaręs vaizdinį apie rytinę Azijos pakrantę, o priplaukęs Veragua (šiandien – provincija Panamoje) manėsi priplaukęs Aziją. Apie tai jis rašė Ispanijos karaliui 1503 m. liepos 7 d. laiške iš Jamaikos. Žr.: Humboldt A. v., 1836, p. 540.

²⁰¹ Vienu ankstyviausių laikomas Vatikano archyvo inkunabulas (Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Urb. Lat. 885) pavadinimu „Historia diui Pii Secundi Pontificis Maximi de Rebus europeis quam Cardinalis condidit. Codex Octauiani Vbaldini“ (XV a.). Nuoroda į saugojimo vietą pateikiama: Eneas Silvio Piccolomini. La Europa de mi tiempo (1405–1458). Red. Francisco Socas. Sevilla, 1998, p. 40. Pagal šio inkunabulo tekstą ištrauka „Apie Lietuvą“ publikuota: M. Andziulytė-Ruginienė, p. 101–106. M. Andziulytė-Ruginienė taip pat palygino šio inkunabulo tekstą su 1493 m. Niurnbergo leidimu bei vėlesniais 1509 m. Paryžiaus, 1551 m. Bazelio, 1699 m. Helmštado, 1870 m. Leipcigo (SRP, 1870, t. 4, p. 237–239) leidimais ir priėjo išvadą, kad nežymiai skiriasi tik pirmieji du variantai, o publikacijos, pradėdant 1509 m. Paryžiaus leidimu – jau su esmingais autentiško teksto iškreipymais. Pvz., „milžino“ („Gigantem“) pakeitimas į „zodiako ženklus“ („Signa zodiaci“); „šventais laikomų miškų“ („qui sacram coluere sylvam“) – į „demonams pašvęstų miškų garbinimą“ („qui sylvas daemonibus consecratas venerabantur“) ir pan. Žr.: Ten pat, p. 97–101. Galima pridurti, kad esama ir dar daugiau leidimų: 1534 m. Paryžiaus, 1531 m. Kelno, 1571 m. Bazelio, o minėti iškreipimai yra atsiradę jau 1501 m. Venecijos leidime, kuris prieinamas internete: <http://books.google.lt/books?id=xTs8AAAACAAJ>. Tuo tarpu BRMS, I, p. 590–593 tekstas publikuotas jau su iškreipymais pagal vėlyvą 1571 m. Bazelio leidimą.

²⁰² Greimas A. J., 1990; Vėlius N., 1993; Beresnevičius G., 2004a; Toporov V., 2000a (1972); Toporov V. N., 1970.

²⁰³ Janulaitis A., 1928.

²⁰⁴ Andziulytė-Ruginienė M., 1937. Kaip galima pastebėti iš 1923 m. Šveicarijoje apgintos, bet nepublikuotos disertacijos pavadinimo, istorikė Jeronimo Prahieško misiją nagrinėjo jau tada: M. Andziulytė-Ruginienė. Die Anfänge des Bistums Samaiten (mit einer Untersuchung über den Bericht des Aeneas Sylvio de Piccolomini (Papst Pius II) über Litauen). Diss. Fribourg, 1923.

²⁰⁵ Ivinskis Z., 1986 (1938), p. 380–381.

krikščionybės-pagonybės santykių aspektu nebebuvo tęsiama, todėl būtina ją atnaujinti šiuolaikinių christianizacijos ir konversijos teorijų šviesoje, kurios savo ruožtu leidžia įvertinti Jeronimą Prahiskį kaip paskutinį misionierių Europoje. Antra vertus, istoriniai argumentai, leidžiantys Jeronimo Prahiskio pasakojimą pamatyti kaip unikalų lietuvių pagonybės aprašymą, nėra pakankamai įvertinti ir religijotyryniu aspektu, kuriuo šis šaltinis laikomas svarbiu, bet ne svarbiausiu.

Tad į Jeronimo Prahiskio misiją pažvelgsime derindami abu aspektus, o taip pat pateikdami Jeronimą Prahiskį kaip realią istorinę asmenybę, o misiją įvesdami į Vytauto bei Jogailos konversinę politiką. Tam turėtų tarnauti ir siekis dar sykį peržiūrėti istoriografijoje koegzistuojančias skirtingas Jeronimo Prahiskio misijos datavimo ir lokalizavimo versijas. Sieksime pagrįsti mintį, kad misija įvyko 1402–1404 m. Žemaitijoje.

Vieninteliu šiandien žinomu Jeronimo Prahiskio misiją Lietuvoje liudijančiu tiesioginiu šaltiniu yra Enėjaus Silvijaus Piccolominio veikalas „Apie Europą“. Misija neatsispindėjo nei misionierių rėmusių valdovų Jogailos ir Vytauto korespondencijoje, nei paties misionieriaus paliktuose raštuose (jie daugiausiai sukurti 1420–1433 m. periode)²⁰⁶ nei Vokiečių Ordino ir Lenkijos polemikose Konstanco bažnytiniame susirinkime (1414–1418 m.), o taip pat nei vėliau Lietuvos konversijos įvykius aprašiusio lenkų kronikininko Jono Dluogošo kronikoje.

Taigi, pradėkime nuo žinių, kurias apie misionierių Jeronimą Prahiskį pateikė E. S. Piccolominis: *„Pažinojau aš Jeronimą Prahiskį, labai gerai išmanantį šventuosius mokslus, pagarsėjusį doru gyvenimu bei nepaprastu iškalbingumu; daugiau kaip dvidešimt metų jis atgailavo kamaldulių vienuolyne etruskų Apeninuose, o kilus Čekijoje husitų erezijai, bėgdamas nuo šitų pražūtingų nuodų, persikėlė į Lenkiją. Ten, gavęs raštu karaliaus Vladislovo rekomendacijas, atvyko pas Lietuvos kunigaikštį Vytautą skelbti*

²⁰⁶ Pilniausias Jeronimo Prahiskio traktatų sąrašas (28 pozicijos) yra pateikiamas: Stejskal J., 2004, p. 85–89.

*Kristaus Evangelijos ir, naudodamasis Vytauto palankumu, daug tautų atvertė į išganingąjį Dievo Kristaus tikėjimą.*²⁰⁷

Kadangi E. S. Piccolomini savo aprašyme nepaminėjo jokios tikslesnės datos, natūralu, kad ilgainiui misijos chronologija apaugo įvairiausiomis versijomis. Tiesa, Vytauto kaip Lietuvos kunigaikščio paminėjimas leido jau gana anksti misijos datavimą apriboti Vytauto valdymo laikotarpiu (1392–1430). Jei XVI a. kronikininkas M. Strijkovskis misijos aprašymą savaip interpretuodamas²⁰⁸ įterpė į pasakojimą apie 1387 m. Lietuvos krikštijimą (XVII a. tai darė ir juo sekęs A. Kojalavičius²⁰⁹), tai XIX a. I pusėje įdėmiau E. S. Piccolominio veikalą perskaitęs T. Narbutas²¹⁰ misiją datavo Vytauto valdymo pradžia – 1392–1393 m.

Tyrimai pajudėjo į priekį tik XIX a. viduryje pirmą kartą publikavus Jono Dluogošo „Krokuvos vyskupijos beneficijų knyga“ (1470–1480 m.)²¹¹, kurios skyriuje apie Krokuvos vyskupijoje 1410 m. Jogailos įkurtą premonstratiečių vienuolyną Naujajame Sonče (Nowy Sącz) buvo kalbama ir apie Jeronimą Prahiškį. Čia buvo paskelbtas 1432 m. birželio 5 d. Jeronimo Prahiškio kvietimas į Bazelio susirinkimą, o vienuolyno įkūrimo iniciatoriumi laikomas tas pats asmuo (būtent jo prašymu Jogaila įkūręs šį vienuolyną), tik kitu vardu – Jonas Prahiškis (Johannes de Praga), ilgametis Jogailos pamokslininkas ir nuodėmklausys, dviejų pamokslų rinkinių autorius. Šis Jonas Prahiškis, anot J. Dluogošo, Jogailos buvo paskirtas ir pirmuoju vienuolyno abatu, o vėliau 1433 m. buvo dar kartą atvykęs į Lenkiją pas Jogailą kaip Bazelio susirinkimo pasiuntinys įtikinti karalių atsisakyti karo su Vokiečių Ordinu ir spręsti ginčą Bazelio susirinkime.

XIX a. pabaigos lenkų mokslinė istoriografija patvirtino visus šiuos J. Dluogošo teiginius. Aleksanderis Brückneris²¹², tyrinėjęs Jeronimą Prahiškį kaip pamokslų rinkinių autorių, patvirtino Jeronimo Prahiškio tapatumą su J.

²⁰⁷ Piccolomini, 1996 (1477), p. 594.

²⁰⁸ Pagal M. Strijkovskį Jeronimas kerta Perkūno stabą – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 564.

²⁰⁹ BRMŠ, 2003, t. 3, p. 523.

²¹⁰ Narbutt T., 1835, t. 1, p. 471.

²¹¹ Dlugossius, 1864, p. 79–82.

²¹² Brückner A., 1902, p. 23–37; Brückner A., 1979 (1904), p. 74–80.

Dlugošo minimu Jonu Prahiškiu, o taip nustatė jo sukurtų pamokslų rinkinių chronologiją: „Linea salutis” buvo parašytas Lenkijos vyskupų pavedimu 1405 m. (išlikę 5 nuorašai), „Exemplar salutis” buvo užbaigtas 1409 m. (išlikę 4 nuorašai). Trečiasis pamokslų rinkinys „Quadragesima salutis” buvo pabaigtas tik 1436 m. jau Italijoje, tačiau pradėtas rašyti 1406 m. Lenkijoje (išlikę 5 nuorašai). Visi trys pamokslų rinkiniai sudarė pamokslų ciklus kiekvienai metų dienai. Kitas lenkų tyrinėtojas Janas Sygańskis²¹³ patvirtino dokumentais Jono (Jeronimo) Prahiškio buvimą Naujojo Sončo premonstratiečių vienuolyno pirmuoju abatu. Pagal savo surastą vienuolyno dokumentų XVIII a. nuorašų rinkinį²¹⁴ jis publikavo kelis dokumentus: 1409 m. balandžio 10 d. Jogailos fundacinį raštą, kuriame minima, kad vienuolyno abatu skiriamas vienuolis atsiskyrėlis (eremitas) premonstratiečių ordino brolis Jonas, pagarsėjęs pamokslavimu²¹⁵; 1412 m. sausio 8 d. donacinį aktą vienuolynui, kuriame minimas abatas eremitas Jonas²¹⁶; o taip pat 1410–1781 m. vienuolyno abatu sąrašą, kuriame pirmuoju įrašytas Jonas iš Prahos²¹⁷: „*Jan z Pragi, kanonik regularny klasztoru strahowskiego pod Pragą, św. teologii doktor, opat sandecki, obrany i potwierdzony przez generała zakonu, Piotra de Hermi, na kapitule generalnej w Prémontré 11. października 1410, rządził do roku 1412.*” Vis dėlto minėti lenkų tyrinėtojai nesiryžo spręsti Jeronimo Prahiškio misijos chronologijos klausimo.

Pirmasis fundamentaliai ėmėsis tyrinėti Jeronimo Prahiškio biografiją buvo čekų mokslininkas Jaroslavas Bidlo²¹⁸, kuris iškėlė versiją misiją vykus Žemaitijoje 1395–1398 m. Būtent jis nustatė, kad Jeronimas Prahiškis gimė

²¹³ Sygański J., 1902.

²¹⁴ Summarium Privilegiorum, Inscriptionum, Transactionum conventui sandecensi sacri ordinis Praemonstratensis servientium. Ex authenticis depromptum et transsumptum A. D. 1766. Žr.: Sygański J., 1902, p. 61.

²¹⁵ „In quo quidem monasterio religiosum Joannem heremitam, fratrem ejusdem ordinis Praemonstratensis, qui sacris praedicationibus, honestae vitae moribus, et efficacibus suae praedicationis exemplis, plebi Christicolae praebet salutaria documenta, in abbatem et gubernatorem hospitalis et infirmariae in ibidem praefigimus“ – Sygański J., 1902, p. 173. To paties dokumento nauja publikacija: ZDM, 1974, nr. 1724, p. 294–296.

²¹⁶ Sygański J., 1902, p. 177: „venerabili religiosisque viris dominis, Johanni heremite abbati”.

²¹⁷ Sygański J., 1902, p. 228.

²¹⁸ Bidlo J., 1895, p. 118–128, 232–265, 424–452.

Prahoje²¹⁹ apie 1369 m.²²⁰, kartu su Jonu Husu ir kitais studijavo Prahos universitete (Vaclovo kolegijoje)²²¹, kad 1393 m.²²² turėjo baigti teisės fakultetą ir tapti kanonų teisės daktaru, o po universiteto baigimo įstoti į Strahovo (Prahos senamiestis, netoli Hradčanų pilies) premonstratiečių vienuolyną²²³. Pagal J. Bidlo, 1394 m.²²⁴ Jeronimas išvyko į Lenkiją ir tapo Jogailos nuodėmklausiu ir pamokslininku. Jeronimo Prahieško buvimo Naujojo Sončo abatu gyvenimo epizodą J. Bidlo papildė dar vienu šaltiniu: 1410 spalio 20 d. Premontre (Prancūzija) premonstratiečių ordino generalinės kapitulos ir jos generolo buvo patvirtinta Jogailos Naujojo Sončo vienuolyno fundacija ir brolio Jono išrinkimas abatu: „*fratrem Joannem, Alberti filium, Canonicum monasterii montis Sion Pragensis nostri Praemonstratensi ordinis [...] in N. Sandeck abbatem ... canonice et concorditer, formaliter electum et per ipsum dominum abbatem Brenensem confirmatum*“²²⁵. J. Bidlo studija tapo pagrindu visiems vėlesniems Jeronimo Prahieško tyrinėtojams, tarp jų ir lietuvių istorikams.

Lietuvių mokslinėje historiografijoje misijos chronologijai ir tikslesnei lokalizacijai buvo paskirtos atskiros A. Janulaičio (1928 m.)²²⁶ ir M. Andziulytės-Ruginienės (1937)²²⁷ studijos. Abu lietuvių autoriai, nors iš esmės nepaneigė ankstesnės J. Bidlo versijos, pateikė dar kitas savąsias versijas. A. Janulaitis teigė, kad misija vyko kažkur etninės Lietuvos rytiniuose ar pietiniuose pakraščiuose 1406–1409 m. Tuo tarpu M. A.-Ruginienė,

²¹⁹ Kai kuriuos savo raštus yra pasirašęs eilėraščiu, prasidedančiu šitaip: „Ille ego, quem genuit urbs olim pia Pragensis, quem tenet inclusum eremus sacra Camaldulensis“ – Bidlo J., 1895, p. 246, išn. 38.

²²⁰ Data nustatoma iš tolesnio teiginio, kad Jeronimas Prahieškis studijavo kartu su Jonu Husu ir kitais – vadinasi, turėję būti bendraamžiais. Žr.: Bidlo J., 1895, p. 246.

²²¹ Taip yra pasisakęs savo „Traktate prieš keturis čekų artikulus“ (1433 m.): „Nos quoque bohemi iuvenes in Praga studentes cum Johanne Huss et Jeronymo, item Jacobello et Marco et aliis constudentibus morabamur in collegio Regis Wenceslai“ – Bidlo J., 1895, p. 246.

²²² Šią datą J. Bidlo nustatė patikrinęs tik Prahos universiteto teisės fakulteto matrikulų (iš kelių Jonų iš Prahos parinkęs būtent šį) ir dėl šaltinių trūkumo negalėjęs patikrinti teologijos fakulteto matrikulų – Bidlo J., 1895, p. 247. Šaltinis: MHUP, 1834, p. 45.

²²³ Apie Jeronimo Prahieško priklausymą Prahos premonstratiečiams rašo J. Dlugošas: „frater ordinis praemonstratensis ex monasterio ... supra Pragam sito“ – Dlugossius, 1864, p. 80.

²²⁴ Jogailos pažidininkio (Hinczek z Przemankowa) išlaidų registre ties 1394 m. rugpjūčio 30 d. yra įrašyta „za 10 lokci sukna brunatnego danego panu Janowi, spowiednikowi królu J. M. 3 grzywny, 8 wardunki“ – Hinczek, 1854, p. 55; Bidlo J., 1895, p. 249.

²²⁵ Visas dokumento tekstas: Bidlo J., 1895, p. 261–262, išn. 93; Hugo, 1736, p. 753–758.

²²⁶ Janulaitis A., 1928.

²²⁷ Andziulytė-Ruginienė M., 1937.

polemizuodama su A. Janulaičiu, teigė, kad misija turėjo vykti Žemaitijoje 1401–1404 m.²²⁸

Vėlesnėje lietuvių istoriografijoje misijos chronologijai ir lokalizacijai specialių studijų nebeskirta. Lyg ir labiau pritarta M. A.-Ruginienės versijai²²⁹, tačiau liko egzistuoti ir J. Bidlo versija²³⁰. Naujausioje lietuvių istoriografijoje M. A.-Ruginienės versiją parėmė Žemaitijos 1380–1410 m. istorijos periodo tyrinėtojas V. Almonaitis²³¹. Tuo tarpu Bažnyčios istorikas Paulius Rabikauskas iškėlė naują versiją apie dukartinį Jeronimo lankymąsi ir misionieriavimą Lietuvoje: 1394–1398 ir 1411–1413²³², tiesa, niekuo nepagrįsdamas²³³. Dukartinis buvojimas vis dėlto, atrodo, yra nepagrįstas ir gal net atsiradęs iš misionieriaus Jeronimo Prahiškio painiojimo su bendravardžiu husitu Jeronimu Prahiškiu, besilankiusiu Lietuvoje 1413 m., tačiau 1411–1413 m. versija atskirai yra svarstyta. Tuo tarpu naujausioje Vakarų istoriografijoje, kurią atstovauja amerikiečių premonstratiečių ordino tyrinėtojas W. P. Hyland²³⁴ ir čekų istorikas J. Stejskal²³⁵, remiama tik J. Bidlo versija (W. P. Hylandas ją šiek tiek koreguoja: 1397–1398 m.) – apie lietuvių autorių iškeltas versijas netgi nėra žinoma.

Svarstydami istoriografijoje iškeltas versijas (1395–1398, 1401–1404, 1406–1409, 1410–1413 m.) galime pastebėti, kad visi šie laikotarpiai derinasi ir su Jeronimo Prahiškio biografijos datomis: nuo 1394 m. jis yra žinomas kaip Jogailos nuodėmklausys ir pamokslininkas, 1405, 1406 ir 1409 m. parašo pamokslų rinkinius Lenkijoje, o 1410–1412 m. yra Jogailos naujai įkurto Naujojo Sončo vienuolyno Lenkijoje abatas. 1413 m. Jeronimas Prahiškis jau įstoja į kamaldulių vienuolyną Italijoje.

²²⁸ Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 31.

²²⁹ Žr. pvz.: Kraštas ir žmonės, 1983, p. 41.

²³⁰ Pvz. E. Ulčinaitė pateikia dvi versijas: 1395–1398 ar 1401–1404 – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 588. Taip pat mano ir: Jاسas R., 2005, p. 643.

²³¹ Almonaitis V., 1998, p. 139.

²³² Rabikauskas P., 2002 (1989), p. 69.

²³³ Niekuo nepagrįdžiant apie dukartinį 1394–1398 ir 1411 m. J. Prahiškio buvojimą Lietuvoje rašoma ir naujausioje lenkų istoriografijoje – Ożóg, K., 2004, p. 312. Tą patį pakartoja: Kuzmová P., 2010, p. 139, išn. 75.

²³⁴ Hyland W. P., 1992; Hyland W. P., 1995; Hyland W. P., 1996; Hyland W. P., 2002; Hyland W. P., 2004.

²³⁵ Stejskal J., 2004.

Tačiau grįžkime prie vienintelio Jeronimo Prahieško misijos šaltinio – E. S. Piccolominio. Čia užfiksuotas Vytauto bijojimas „žmonių maišto” leidžia sieti misiją su nuo Lietuvos valdovų labiau savarankiška ir ne kartą Vokiečių Ordinui „užrašinėjama” (1382, 1398, 1404 m.) bei atsiimama Lietuvos dalimi – Žemaitija, ne kartą sukilusia ir prieš Vokiečių Ordiną (1401, 1409 m.), ir prieš patį Lietuvos valdovą Vytautą (1418 m.). Žemaitija Vytautui priklausė 1392–1398, 1401–1404 m. ir nuo 1411 m. (realiai jau nuo 1409 m. sukilimo), o 1413 m. rudenį jau krikštijama pačių valdovų Jogailos ir Vytauto.

Vadinasi, iš istoriografijoje iškeltų keturių misijos versijų svarstybinos tik šios trys: 1395–1398, 1401–1404 ir 1410–1413 m. Misijos aprašyme minimi Vytauto vietininkai leidžia atmesti dar ir 1395–1398 m. versiją, nes Vytauto vietininkai Žemaitijoje anksčiausiai žinomi 1401–1404 m.²³⁶ ir nuo 1409 m. sukilimo²³⁷.

1409–1413 m. versijos galimybę mažina keletas argumentų. Pirmasis – tai Jeronimo Prahieško 1410–1412 m. einamos abato pareigos naujai įkurtame vienuolyne. Antrasis – tai netiesioginis šaltinis (į jį pirmasis dėmesį atkreipė W. P. Hyland), liudijantis, kad Jeronimas Prahieškis turėjo būti susipažinęs su pagonimis jau iki 1409 m. Būtent tais metais sudarytame pamokslų rinkinyje „Exemplar Salutis” pamoksle apie šv. Steponą Jeronimas Prahieškis rašo apie pagonis, vardindamas jų garbinamas dievybes (planetos, ugnis, keturkojai ir gyvatės): „...*non magne tenebre paganorum qui colunt planetas vel ignem pro deo vel quadrupedia aut serpentes at ab hiis opprimuntur*”²³⁸. Ši citata leistų

²³⁶ M. Andziulytė-Ruginienė apie 1401–1404 m. laikotarpį Žemaitijoje teigė: „Šis laikotarpis buvo buvo tat Vytautui nepaprastai patogus savo valdžią konsoliduoti. Iš tikrųjų šiuo metu čia ji buvo ypačiai stipri. Niekieno netrukdomas, siuntinėjo jis čia savo vietininkus. Juo mažiau tat galėjo jam kas kliudyti pasiūsti čionai prisistačiusį misijonierių Jeronimą Prahieškį. 1401 m. Vokiečių Ordino pastangos žemaičius krikštyti galėjo Vytautą tik paskatinti tai juo noriau padaryti“ – Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 31. Plg. su V. Almonaičio teiginiu, kad iki 1401 m. Vytauto administracijos Žemaitijoje nebuvo – žemaičių bajorai tvarkėsi patys – Almonaitis V., 1998, p. 135.

²³⁷ Vytauto paskirtas 1409 m. sukilimo vadu Rumbaudas kartu tapo ir Žemaitijos vyriausiuoju vadu, seniūnu – CEV, 1882, nr. 408–409, p. 181; nr. 411, p. 183; nr. 412–414, p. 185–187; nr. IV, p. 984–986. Į atskirus kraštus buvo paskiriami tįjūnai – CEV, 1882, nr. 411, p. 183; nr. IV, p. 984 („*dux Witoudus patrie Semogitarum se involvisset et in eam suum capitaneum et suos camerarios statuisset*“). Plg.: Almonaitis V., 1998, p. 172–173.

²³⁸ Hyland W. P., 2002, p. 247, išn. 63. Cituoja pagal rankraštį: Budapest, Loránd Eötvös Central University Library, Ms. 50, fol. 356 v.

spėti, kad Jeronimas Prahiškis jau iki to laiko (iki 1409 m.) turėjo būti pabuvojęs kaip misionierius tarp lietuvių pagonių.

Trečiasis argumentas – tai kamaldulių ordino, į kurį Jeronimas Prahiškis įstojo 1413 m. Italijoje (Camaldoli vienuolyne) ir kuriame praleido visą likusį gyvenimą (mirė 1440 m. Venecijos kamaldulių vienuolyne), istorinė tradicija. Nors vėlyva (XVIII a.) kamaldulių autorių 9 tomų kronika²³⁹ šiuolaikinių autorių kartais vadinama „nekritiška“²⁴⁰, vis dėlto tų pačių autorių pripažįstama, kad ji sudaryta panaudojant iš Italijos bibliotekų ir archyvų surinktus šaltinius bei ankstesnių kronikų žinias²⁴¹. Būtent pagal ją šiandien atkuriamas Jeronimo Prahiškio biografijos kamalduliškasis laikotarpis²⁴². Pavyzdžiui, tik iš jos yra žinomas Jeronimo Prahiškio įstojimas į kamaldulių ordiną 1413 m.: „*Certe id contigit ante annum 1413, quo Hieronymus assumptus est major eremi et frater Nicolaus eius socius Polonus conversus deputatus est procurator et syndicus ad lites*“²⁴³, dalyvavimas Sienos bažnytiniam susirinkime 1423 m. ir t.t. Taigi, kronikoje pateikiami tikslūs faktai iš Jeronimo Prahiškio kamalduliškojo laikotarpio leidžia įtarti, kad kronika galbūt neklysta ir pateikdama 1402–1404 m. misijos Lietuvoje datas. Kol kas be gilesnių tyrimų neįmanoma atsakyti, ar kamaldulių autoriai misijos datą gavo atsitiktinai – atskaičiavę apvalų 30 metų skaičių nuo Jeronimo Prahiškio susitikimo su E. S. Piccolominiu Bazelyje 1432 m.²⁴⁴, ar vis dėlto naudojami kokiais nors šaltiniais, t. y. turėjo iš anksčiau ateinančią istorinę tradiciją, perduotą verbališkai ar raštiškai (kokiam nors dar mokslininkų

²³⁹ ACOSB, 1761.

²⁴⁰ J. Bidlo ją vadina „nekritiška kompiliacija“, tačiau pripažįsta, kad joje yra pažodžiui nurašyti iš Italijos bibliotekų ir archyvų surinkti šaltiniai – Bidlo J., 1895, p. 242, išn. 25. M. Andziulytė-Ruginienė ją vadina „ne visur ganėtinai kritiška“ – Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 31.

²⁴¹ Pagal M. Andziulytė-Ruginienę, šie autoriai nurodo, kad daug kur remiasi ankstesne XVIII a. pr. nepublikuota kamaldulių ordino kronika: E. Baroncini, *Chronicon Camalduli ex scriptoribus eius decerptum ed ad nostra tempora deductum* (saugoma: Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, MS 343; Venetia, bibliotheca mon. p. Michaelis de Muriano, cod. 656). Žr. Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 26, išn. 39.

²⁴² Tiek J. Bidlo, tiek M. Andziulytė-Ruginienė remiasi išskirtinai šia kronika. Žr.: Bidlo J., 1895, p. 263–265; Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 26–27, 31–33.

²⁴³ ACOSB, 1761, t. 6, p. 227. Šiuo paminėjimu remiasi tiek J. Bidlo, tiek M. Andziulytė-Ruginienė. Žr.: Bidlo J., 1895, p. 250, išn. 54; Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 26.

²⁴⁴ „Trisdešimt metų“ kamaldulių autoriai tiesiogiai mini: „*quae in Lithuania Hieronymus egit, ipsemet retulit Aeneae Sylvio Piccolomineo <...> comitibus post triginta annos tempore Basileensis concilii*” – ACOSB, 1761, t. 6, p. 224.

nežinomame ar netyrinėtame kamaldulių ordino šaltinyje) paties Jeronimo Prahieško. Šiaip ar taip kamalduliškoji tradicija svarbi dar ir tuo, kad joje būtent dėl misionieriavimo Lietuvoje Jeronimas Prahieškis yra įrašytas tarp kamaldulių palaimintųjų²⁴⁵ ir net laikomas vertas „Lietuvos apaštalo“ ar net „šventojo“ vardo²⁴⁶.

3.2. Konceptualiausias ir autentiškiausias lietuvių pagonybės aprašymas

Lietuvių religijos šaltinių kritikos požiūriu ne vienas mokslininkas yra išsitaręs apie Piccolominio perteiktą Jeronimo Prahieško žinių apie lietuvių religiją ir mitologiją patikimumą. Apie tai yra pasisakę ir senesnieji (M. Andziulytė-Ruginienė²⁴⁷, Z. Ivinskis²⁴⁸), ir šiuolaikiniai (A. J. Greimas²⁴⁹, N. Vėlius²⁵⁰) autoriai. G. Beresnevičius specialiai grindė tezę apie šio šaltinio autentiškumą²⁵¹ – Jeronimo Prahieško pasakojimas yra perduotas ne kokiam nors hagiografiniame ar kitaip ideologizuotame, pasakotoją šlovinančiame šaltinyje, o tiesioginiame ir konfidencialiame pokalbyje su Jeronimu. Pokalbis įvyko prie Bazelio kartūzų vienuolyne, kur buvo apsistojęs Jeronimas, ir kur specialiai atvyko su palyda pats pasakojimo perteikėjas Enėjus Silvijus Piccolominis, tuo metu buvęs Fermo (Italijoje) vyskupo Domenico Capranica sekretoriumi. Čia galima paminėti ir paties E. S. Piccolominio (rašiusio Renesanso epochoje jau atsiradus šaltinių kritikai; Lorenzo Valla, 1439–1440 m. įrodęs vadinamosios Konstantino dovanos popiežiams falsifikatą – jo amžininkas) pastangas suteikti Jeronimo Prahieško pasakojimo užrašymui

²⁴⁵ Žr.: Minis, 1606, p. 20.

²⁴⁶ „evangelium predicandi illis gentibus non modicum in vinea domini profecit, multaque mirabilia patravit, ob quae & Lithuaniae Apostoli & Sancti nomen promeruit“ – ACOSB, 1761, t. 6, p. 223–224; Ziegelbauer, 1750, p. 27; Acta Sanctorum, 1658, p. 101. Apie tai žr. taip pat: Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 33.

²⁴⁷ M. Andziulytė-Ruginienė laikėsi nuomonės, kad Jeronimo Prahieško papasakotos ir E. S. Piccolominio užrašytos žinios yra „tinkamiausiu šaltiniu“ žemaičių ir lietuvių religijos kultui ir būdingesnių požymių pristatymui. Žr.: Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 22–23.

²⁴⁸ Ivinskis Z., 1986 (1938), p. 380–381.

²⁴⁹ „šis visai patikimas liudininkas – jo atskirai duoti gyvačių ir amžinosios ugnies kultų aprašymai tikslūs ir patvirtinami <...>“ – Greimas A. J., 1990, p. 469.

²⁵⁰ N. Vėlius: „tos Piccolominio žinios apie lietuvių religiją ir mitologiją, kurias jis sakosi sužinojęs iš Jeronimo Prahieško, didesnių abejonių nekelia“ – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 588.

²⁵¹ Beresnevičius G., 2001, p. 149. (skyrius „Protėvių kultas“)

patikimumo: misionieriui išklaudyti jis pasitelkė tris liudininkus – į Bazelio susirinkusių vyskupų sekretorius²⁵², kaip pats teigė, „rimtus ir mokytus vyrus“, o pasakojimo pabaigoje pridūrė: „*Visa tai Jeronimas papasakojo mums ramiu veidu, nė kiek neabejodamas ir prisiekdamas. Kad verta juo pasikliauti, rodė jo rimta kalba, išsimokslinimas ir tikėjimas. O mes, ką sužinojome, nepakeitę užrašėme. Neprisiimame abejotinų dalykų, tačiau ir mes, ir palydovai grįžome iš jo įtikinti.*”²⁵³

Taigi, galima pasakyti paprastai: Jeronimo Prahieško pasakojimas – pirmas platus lietuvių pagonybės aprašymas. Iki Lietuvos krikšto panašių tiesioginių liudijimų nėra buvę, vėlyvesnio Dluogošo aprašymo (XV a. II p.) negalima laikyti tiesioginiu liudijimu, o dar vėlesni (XVI–XVII a.) lietuvių pagonybės aprašymai²⁵⁴ yra jau įsigalėjus krikščionybei, taigi kalba tik apie tik šeimos ar kaimo lygmenyje išsilaikiusią transformuotą religiją. Nors Jeronimas Prahieškis nepateikia dievų panteono, užfiksuoto XIII a. rusų metraščiuose (Volynės ir Hipatijaus metraščiai), vis dėlto tai pirmas platus ir sistemingas pagoniškų kultūrų aprašymas. Ankstyvieji (XIII–XIV a.) baltų pagonybę (į akiratį pirmiausiai pakliūdavo prūsai ir lyviai) fiksuojantys šaltiniai apsiribodavo tik kultūrų išvardijimu, nepateikdami jų aprašymų. Ši tezė tinka visiems baltų religinių kultūrų išvardijimams nuo XIII a. pr. šaltinių apie Livonijos realijas (popiežiaus Inocento III bulė 1199 m., Livonijos kronikininko Oliverio Paderbornietis apie 1220 m.) iki XIV a. šaltinių apie prūsus (Petras Dusburgietis – 1326 m.; bei jį vokiškai sueiliaęs Mikalojus iš Jerošino – 1335 m.). Tuo tarpu Jeronimas Prahieškis pateikė žymiai platesnius ir „novatoriškus“ (t.y. įžvelgė kai kurias detales pirmas) atskirų kultūrų – žalčių, ugnies, saulės ir kūjo, miškų – aprašymus.

Šiai tezei pagrįsti pažvelkime į kiekvieną iš šių kultūrų atskirai, ta pačia seka, kuria juos pateikė misionierius. Žalčių kultas, kurį Jeronimas aptiko

²⁵² Piccolomini, 1996 (1477), p. 594: „Mikalojus Kastelianas, kuris tuomet tvarkė kardinolo Julijono reikalus, Baltramiejus Lutimanas, Milano arkivyskupo raštininkas, ir Petras Noksetanas, kardinolo Firmiano sekretorius“.

²⁵³ Piccolomini, 1996 (1477), p. 596.

²⁵⁴ Plg., pvz., N. Vėlius apie vėlyvesnius XVI–XVII a. šaltinius sako, kad jie fiksavo ne bendrą senosios lietuvių religijos vaizdą, o tik tą jos dalį, kuri funkcionavo žemdirbių ir gyvulių augintojų sferoje su jai būdingais dievais – Vėlius N., 1986, p. 25.

pirmiausiai („*Pirmieji lietuviai, pas kuriuos atvykau, garbino žalčius*”²⁵⁵), nebuvo apskritai paminėtas ankstesniuose šaltiniuose. Tik labai apibendrintai apie „kvailų gyvulių” garbinimą rašė Inocentas III (1199 m.)²⁵⁶, o kiek konkrečiau rašė Petras Dusburgietis (1236 m.), paminėjęs „sparnuočių ir keturkojų, netgi rupūžių dievinimą”²⁵⁷. Tuo tarpu Jeronimas Prahieškis žalčių kultą nupasakojo net su detalėmis: „*Kiekvienas šeimos tėvas savo namų kampe laikė žaltį, kuri maitino ir gulinčiam ant šieno aukojo aukas <...> Tarp jų atsirado vienas, didesnis už kitus, kurio ugnis jokių būdu neįveikė, nors daug sykių buvo į ją metamas.*”²⁵⁸ Šis „didesnio už kitus” žalčio²⁵⁹ paminėjimas net vėlesnių šaltinių kontekste, atrodo, yra unikalus. Vėlesniuose istoriniuose šaltiniuose žalčių kultas paliudytas daug kartų, o jo apraiškų buvo aptinkama net XX a. viduryje²⁶⁰. Su šiuo kultu M. Strijkovskis (1582)²⁶¹ susiejo dievą Žemininką (*Ziemennik*) – jį šis kronikininkas, apibūdinęs kaip žemės dievą, įtraukė trečiuoju į savo sudarytą šešiolikos „lietuvių ir žemaičių dievų” sąrašą bei aprašė matytas šio dievo garbei skirtos „svarbiausios pagonių šventės” (švenčiamos spalio mėn. gale Livonijoje, Kurše, Žemaitijoje ir kai kur Lietuvoje) apeigas. Ch. Hartknochas (1679) liudijo žalčių kulto sąsają su „Dievu”²⁶².

Antrasis Jeronimo nupasakotas kultas – šventosios arba amžinosios ugnies („*Po to Jeronimas surado gentį, kuri garbino šventą ugnį ir vadino ją amžinąją*”²⁶³). Kad tarp baltų genčių paplitęs ugnies kultas žinota ir anksčiau²⁶⁴ – jau Petras Dusburgietis apie prūsus rašė, kad „jie garbino, kaip buvo įprasta

²⁵⁵ Piccolomini, 1996 (1477), p. 594.

²⁵⁶ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 203.

²⁵⁷ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 344.

²⁵⁸ Piccolomini, 1996 (1477), p. 594.

²⁵⁹ Apie „didžiojo žalčio“/ „didžiosios gyvatės“ mitologiją rašė P. Dundulienė, nors į šią Jeronimo Prahieškio pasakojimo vietą nėra atkreipusi dėmesio – Dundulienė P., 2005 (1979), p. 54–60.

²⁶⁰ Baltų religijos tyrinėtojas V. Toporovas aprašė savo paties liudijimą: apie 1956 m. Kriukuose prie Nemuno (šalia Seredžiaus) jis sutikęs senutę, vaikščiojusią į mišką pas gyvates, šnekėjusią su jomis ir girdžiusią jas pienu – Toporov V., 2000b, p. 81, išn. 136.

²⁶¹ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 546, 548–549.

²⁶² BRMŠ, 2003, t. 3, p. 88.

²⁶³ Piccolomini, 1996 (1477), p. 594.

²⁶⁴ Pvz., Konstantinopolio patriarchas 1380 m. Lietuvos kunigaikštį vadino ugnies garbintoju (*pyrsolatri*) – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 427.

senovėje, negęstančiąją ugnį”²⁶⁵. Jeronimo Prahieško pasakojime prie šio kulto yra paminėta šventykla bei žyniai, prižiūrintys, kad ugnis neužgestų („*Žyniai prižiūrėjo, kad šventykloje neužgestų ugnis*”²⁶⁶). Kaip matysime vėliau, šventykla yra paminėta tik prie šio kulto, kas leistų manyti, kad tai – centrinis lietuvių kultas. Svarbi detalė – kad prie ugnies žyniai pranašauja sergančiųjų artimiesiems ligonio ateitį – mirs ar išgyvens. Iš vėlesnių šaltinių, kurie autentiškai galėjo aprašyti amžinosios ugnies kultą²⁶⁷ yra tik Dluogošas (buvęs šaltiniu šio kulto vėlesniam aprašymui M. Strijkovskio kronikoje), nes šis kultas, kaip centrinis, turėjo būti sunaikintas įvedant krikščionybę. Dluogošas be jau žinomų iš Jeronimo Prahieško detalių pridėjo, kad ugnis kūrenosi bokšte ant aukščiausio kalno, kad „šventąją ugnį prižiūrėjo mergelės, kaip Romoje vestalės, o jeigu nerūpestingai prižiūrėjo ir ugnis užgesdavo, jos atsakydavo savo galva”²⁶⁸.

Trečiasis Jeronimo Prahieško aptiktas kultas – saulės kultas, besireiškęs nepaprasto didumo geležinio kūjo garbinimu („*rado kitą gentį, kuri garbino saulę ir labai pagarbiai laikė nepaprasto didumo geležinį kūjį*”²⁶⁹). Prie šio kulto taip pat paminimi žyniai, kurie papasakoję visą mitą, paaiškinantį, šio kulto kilmę („*Žyniai, paklausti, ką reiškia šis garbinimas, atsakę, jog kadaise išstisus mėnesius nebuvo matyti saulės, kurią galingasis karalius buvo sugavęs ir uždaręs pačiame tvirčiausiame bokšte. Tada atėję saulei į pagalbą Zodiako ženklai*”²⁷⁰). *Didžiuliu kūju jie sudaužė bokštą, išlaisvinę saulę ir gražinę ją žmonėms. Taigi esąs vertas pagarbos įrankis, kuriuo mirtingieji atgavę šviesą.*”²⁷¹). Nors saulės garbinimas žinomas iš ankstesnių šaltinių (P.

²⁶⁵ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 344.

²⁶⁶ Piccolomini, 1996 (1477), p. 594.

²⁶⁷ Jį reikia skirti nuo taip su ugnimi susijusio „aukuro“ kulto, o juo labiau vėliau paliudytų šeimos lygmens židinio ugnies dievybių (pvz., XVI a. J. Lasickis mini Gabiją, Polengabiją, Matergabiją – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 595, 597; XVII a. M. Pretorijus – jaujos, javų ir ugnies dievą Gabjaujį – BRMŠ, 2003, t. 3, p. 295–297) – žr.: Beresnevičius G., 2004a, p. 219.

²⁶⁸ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 576, 580.

²⁶⁹ Piccolomini, 1996 (1477), p. 595.

²⁷⁰ A. Brückneris zodiako ženklų motyvą laikė Piccolominio įvelta klaida – Brückner A., 1892, p. 467. Tik G. Beresnevičius atkreipė dėmesį į vienintelį kartą kitur minimus Zodiako ženklus – XVI a. Rivijaus kronikoje Vilniaus Perkūno šventyklos aprašyme minima, kad aukuras stovėjęs ant 12 laiptelių, paskirstytų kiekvienam Zodiako ženklui. Žr.: Beresnevičius G., 2001, p. 196. (skyrius „Zodiako ženklai“)

²⁷¹ Piccolomini, 1996 (1477), p. 595.

Dusburgietis saulę paminėjo prūsų dievinamų „tvarinių“ sąrašo pradžioje: saulę, mėnulį, žvaigždes, griaustinį²⁷²), vėliau saulė pasirodo tik tautosakoje. Tuo tarpu niekur daugiau lietuvių religijoje nepaminėtas kūjo kultas kai kurių tyrinėtojų net yra laikomas problemiškesniausia Jeronimo Prahieško pasakojimo vieta (M. Andziulytė-Ruginienė²⁷³), kartais net nelietuvišku, labiau būdingu kitoms indoeuropiečių tautoms (Z. Ivinskis²⁷⁴). Tačiau jau A. Brückneris šį mitą laikė įprastu soliariniu mitu, o saulę kūju išvadavusį kalvį pradėjo sieti su rusų metraščiuose²⁷⁵ minimu vienu iš lietuvių svarbiausių dievų ketverto dievu Teliaveliu, nukalusių Saulę ir užmetusių ją ant dangaus²⁷⁶. Šiais laikais šiam gretinimui pritarė N. Vėlius²⁷⁷, o labiausiai jį išplėtojo A. J. Greimas²⁷⁸, prieš šių dviejų mitų pridėdamas dar ir iš tautosakos žinomą Aušrinės mitą²⁷⁹, kuriame karalaitis (A. J. Greimo identifikuojamas su dievu Kalveliu/Teliaveliu²⁸⁰) pagrobia Aušrinę. Visi šie trys pasakojimai, pasak A. J. Greimo, ne tik vienas kitam neprieštarauja, bet vienas kitą papildo²⁸¹.

Paskutinis Jeronimo aptiktas kultas – tai miškų kultas, apimantis ir atskirų medžių – ąžuolų – kultą. Tai buvo „dvasioms pašvęsti miškeliai“, – pasakoja Jeronimas Prahieškis, o tarp miškelių buvęs vienas, „vertas didesnio garbinimo“. Jame augę šventi medžiai, o labai senas ąžuolas miškelių viduryje buvo žmonių laikomas šventesniu už visus medžius ir vadinamas „Dievo

²⁷² BRMŠ, 1996, t. 1, p. 344.

²⁷³ M. Andziulytė-Ruginienė pastebi, kad Jeronimo pasakojimas apie tą kūjo kultą yra visos jo reliacijos problemiškesniausia vieta ir laikė jį arba pasiskolintu iš šiaurės germanų, arba kilusiu iš saulės garbinimo, atsispindinčio lietuvių dainose. Ji taip pat pateikė vieną žemaičių pasakos pavyzdį, kuriame vienas jaunikaitis patekęs į užburto krašto kūju numuša devynias skrynios spynas, tuo išlaisvindamas karališkąją šeimyną ir į kraštą sugražindamas saulės šviesą – Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 36–37.

²⁷⁴ Z. Ivinskio teigimu: „tas egzotiškas kūjo kulto aprašymas su visa ta legenda apie uždarytą saulę yra daugiau niekur kitur lietuvių mitologijos šaltiniuose nebesutinkamas“. Z. Ivinskis laikėsi nuomonės, kad jis savo kilme nelietuviškas (nors žinojo ir latvių dangaus kūnų dainas, ir Malalos kronikos Kalvelį) – Ivinskis Z., 1986 (1938), p. 381.

²⁷⁵ Žr. VI a. Bizantijos kronikininko Jono Malalos kronikos X a. vertimo į bažnytinę slavų kalbą 1261 m. intarpą bei Voluinės kitaip dar vadinamą Hipatijaus metraščių, datuojamą XIV a. pab. –XV a. Žr.: BRMŠ, 1996, t. 1, p. 263, 256.

²⁷⁶ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 268.

²⁷⁷ Vėlius N., 1986, p. 22.

²⁷⁸ Greimas A. J., 1990, p. 349, 468–470.

²⁷⁹ Pasaka „Saulė ir Vėjų motina“ iš: Silvestraitis, 1973, p. 309–313.

²⁸⁰ Greimas A. J., 1990, p. 143–145, 470.

²⁸¹ Ten pat, p. 470.

buveine”²⁸². Vėliau moterys, skūsdamosis Vytautui labiausiai garbinamo miškelio iškirtimu ir senojo ažuolo (Dievo buveinės) nukirtimu, teigė, kad miškelyje „*paprastai visada meldavusios Dievą sulaikyti lietu arba saulę, o dabar nebežinančios, kur reikės ieškoti Dievo, iš kurio atimtas būstas*”, „*esą dar keletas mažesnių miškelių, kur jos galėtų garbinti dievus, bet ir juos Jeronimas norįs sunaikinti.*”²⁸³ Pastebėtina, kad, Jeronimo teigimu, ši kultą praktikavo, ne viena „gentis”, o „gentys” – taigi, jis turėjo būti labiau paplitęs nei kiti, ką patvirtina ir tolesnis teiginys – „*buvo šiame krašte labai daug miškų, tokių pat šventų*”²⁸⁴. Miškų kultas šaltiniuose buvo minimas anksčiausiai ir dažniausiai (Adomas Brėmenietis XI a., Oliveris Paderbornietis apie 1220 m., Petras Dusburgietis 1236 m.²⁸⁵), o ir aprašomas būdavo kiek detaliau nei kiti kultai²⁸⁶. Medžių kultas buvo paminėtas tik popiežiaus Inocento III bulėje (1199 m.)²⁸⁷. Tačiau Jeronimas Prahieškis miškų, o ypač atskirų medžių kultą ne tik žymiai plačiau nupasakojo, bet ir visiškai naujai jį paaiškino – buvo garbinami ne tiek šventais laikomi miškeliai, kiek juose gyvenančios dvasios, ne tiek atskiras medis, kiek jame gyvenantis Dievas. Ar šis Dievas, atitinka šiuo vardu vadinamą vyriausiąjį dangaus Dievą, neaišku, nebent kai ką galima būtų spręsti iš jam priskirtų funkcijų „sulaikyti lietu arba saulę”²⁸⁸. Taigi pakartokime – beveik kiekviename kultų aprašyme Jeronimas Prahieškis yra detalus ir išsamus, ką iš esmės patvirtina kiti tiek ankstesni, tiek vėlesni fragmentiškesni šaltiniai.

²⁸² Šaltinio naujausiam lietuviškame vertime ši vieta verčiama netiksliai – „dievų buveine“. Tai pastebėjo: Razauskas D., 2010.

²⁸³ Piccolomini, 1996 (1477), p. 595.

²⁸⁴ Ten pat.

²⁸⁵ Miškų kultas paminėtas jau Adomo Brėmeniečio (XI a.) kalbant apie prūsus: „neleidžiama lankyti miškelių ir šaltinių, kuriuos, jų manymu, krikščionių lankymas suteršia“ – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 191. Oliveris Paderbornietis (apie 1220) apie Livonijos, Estijos ir Prūsijos tautas rašė, kad „jie pasitikėjo miškeliais, kurių nė vienas kirvis nedrįso paliesti ir kuriuose šaltiniai ir medžiai, kalnai ir kalvos, uolos ir slėniai buvo garbinami, tarsi šie būtų galėję narsumo ir vilties jiems suteikti“ – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 225. Petras Dusburgietis (1236) apie prūsus – „jie turėjo šventųjų miškų, laukų ir vandenių, kur niekas nedrįso nei medžio kirsti, nei žemės dirbti, nei žuvauti.“ – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 344.

²⁸⁶ Tiesa, gal ir todėl, kad jis labai būdingas visiems indoeuropiečiams turėjo būti gerai pažįstamas krikščioniškai Europai – miškų kultas užfiksuotas, tiek pas keltus (Lukanas, I a.), tiek pas germanus (Tacitas, I a.), tiek pas slavus (Helmoldas, XII a.) – žr.: Beresnevičius G., 2004a, p. 53–57.

²⁸⁷ „Dievui prideramą garbę teikė <...> lapuotiems medžiams“ (arboribus frondosis) – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 203.

²⁸⁸ G. Beresnevičiaus nuomone, šios funkcijos turėtų priklausyti Perkūnui – dievui, valdančiam atmosferos reiškinius – Beresnevičius G., 2004a, p. 130.

Ir vis dėlto svarbiausia Jeronimo Prahieško pasakojime yra nuosekliai pateikta kultų sistema, ko ankstesniuose šaltiniuose nėra buvę. Jeronimo Prahieško kultų sistemos autentiškumą iš esmės patvirtina J. Dluogošas, aprašęs 3 iš 4 Jeronimo aptiktų kultų – ugnies, giraičių ir žalčių (neaprašė saulės-kūjo)²⁸⁹ – ir juos apibūdinęs kaip svarbiausius: „*svarbiausios iš jų [dievybių] buvo šios: ugnis, kurią laikė amžina ir kuri žynių kurstoma malkomis degė dieną naktį; miškai, kuriuos garbino ir laikė neliečiamais; ir gyvatės bei žalčiai, nes tikėjo juose slypint ir gyvenant dievus*”²⁹⁰.

Tačiau Jeronimo Prahieško kultų sąrašas, pagonybės tyrinėjimuose akcentuojant dievų panteono rekonstrukcijos²⁹¹ idėją, yra nustumtas į antrą planą, teikiant prioritetą J. Dluogošui, susiejusiam lietuvių kultus su romėniškais dievais. J. Dluogošas, prie minėtų trijų kultų (ugnies, miškų ir žalčių) pridėjęs dar ir žaibo kultą, pateikė tokius atitikmenis²⁹²: ugnyje lietuviai garbinę Vulkaną, žaibe – Jupiterį, miškuose – Dianą, žalčiuose – Eskulapą. Be to romėnų Jupiterį J. Dluogošas identifikavo su vieninteliu jo žinotu lietuvių dievu Perkūnu. Būtent šiam J. Dluogošo keturių romėniškų dievų sąrašui A. J. Greimas yra pateikęs atitikmenis XIII a. rusų metraščiuose užfiksuotam lietuvių dievų ketvertukui: Andajus/Nunadievis atitinka Eskulapą; Teliavelis – Vulkaną; Perkūnas/Diviriksas – Perkūną; Žvorūna/Medeina – Dianą.

Vis dėlto šioje A. J. Greimo rekonstrukcijoje nebuvo atkreiptas dėmesys į tai, kad priskirdamas kultus dievams J. Dluogošas nebuvo nuoseklus. Išsamesniuose kultų aprašymuose²⁹³, jis teigė, kad šventojoje ugnyje garbintas Jupiteris (nebe Vulkanas!), o miškuose lietuviai manę gyvenus „miškų dievą Silvaną bei kitus dievus” (Dianos šioje vietoje nepaminėjo). Aprašydamas šventuosiuose miškuose vykstančius aukojimus J. Dluogošas teigė, kad juose kiekviena šeima turėjo po ugniavietę ir „kiekvienas atnašaudavo ant savo

²⁸⁹ Kaip pastebėjo N. Vėlius, J. Dluogošo lietuvių religijos aprašymas daug kuo sutampa su Jeronimo Prahieško žiniomis – Vėlius N., 1986, p. 22.

²⁹⁰ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 572.

²⁹¹ Centrinų panteono dievų rekonstrukcijas pagal istorinius šaltinius yra pateikę: Greimas A. J., 1990, p. 166–169, 347–350, 379–396; Vėlius N., 1993, p. 54–69; Beresnevičius G., 2004a, p. 163–164, 195–196; Toporov V. N., 1970; Toporov V., 2000a (1972).

²⁹² BRMŠ, 1996, t. 1, p. 578.

²⁹³ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 576.

aukuro aukas saviems pagoniškiems dievams, pirmiausia dievui, jų kalba vadinamam Perkūnui, tai yra griauštiniui”. Taigi, J. Dlugošas pateikė dvejopas tiek miškų, tiek ugnies kultų priskyrimo dievams versijas.

Dėl šio J. Dlugošo nenuoseklumo Jeronimo Prahieško kultų sąrašas, regis, galėtų būti nuosekliau susietas su XIII a. lietuvių dievų ketvertu. Juk Jeronimo Prahieško aprašytas kūjo kultas gali būti vienareikšmiškai priskirtas dievui Teliaveliui (apie jį rusų metraščiuose pasakyta, kad jis nukalęs saulę ir užmetęs ant dangaus). Tokiu atveju, amžinosios ugnies kultas liktų Perkūnui (tai gali būti patvirtinama XVI a. S. Grunau kronika²⁹⁴, J. Dlugošu²⁹⁵), miškų kultas – Žvorūnai/Medeinai, o žalčių – Andojui/Nunadieviui. Teliavelį A. J. Greimas yra tvirtai susiejęs su tautosakoje žinomu dievu Kalviu²⁹⁶ (rusų metraščių Teliavelį net tiesiogiai siūlė skaityti kaip Kalvelį – mažybinę Kalvio formą²⁹⁷), kuris savo funkcijomis dalinasi su Velniu (kalvis – tai Velnio pameistrys, nurungęs meistrą, o Velnias – požemių valdovas²⁹⁸). Vis dėlto ne visi tyrinėtojai Kalviui priskiria savarankišką vaidmenį (pvz., V. Toporovas Teliavelį / Kalvį laikė tik Perkūno padėjėju²⁹⁹), o tai yra susiję su skirtingu XIII a. rusų metraščiuose išvardintų lietuvių dievų interpretavimu bei XIII–XIV a. dievų panteono rekonstravimu.

Šio klausimo neišspręsimė, todėl eikime prie to, dėl ko tyrinėtojai iš esmės sutaria – tautosakos duomenimis rekonstruojamo vyriausių lietuvių

²⁹⁴ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 104. S. Grunau rašė apie tris pagrindinius prūsų dievus Perkūną, Patimpą ir Patolą ir kiekvienam jų priskyrė „ženklus“, t. y. kultus: Perkūnui – be paliovos dieną naktį besikūrenančią ažuolinių malkų ugnį, Patimpui – gyvatę, kuri laikoma dideliame puode uždengta javų pėdais buvo penima pienu vaidilučių, Patolui – žmogaus, arklio ir karvės kaukolę, o šio dievo garbei per šventes buvo deginamas lajus.

²⁹⁵ BRMŠ, 1996, t. 1, p. 581. Panašų paprotį yra aprašęs Livonijos katalikų kunigas Dionysijus Fabricijus savo kronikoje (1611–1620 m.): „Po šiai dienai tebesilaiko ir tokio papročio: kai trūkstant lietaus žemė yra labai išdžiūvusi, ant kalvelių miško tankmėje garbina griauštinį ir jam aukoja juodą telyčaitę, juodą ožį ir juodą gaidį; juos papjovus, pagal paprotį, susirenka visi kaimynai ir kartu valgydami bei gerdami šaukiasi Perkūno, tai yra Griausmo dievo, jam visų pirma įpila kaušą alaus, kurį apnešę tris kartus aplink ugnį ir ją pakurstę pagaliau išpila maldaudami Perkūną siųsti lietaus ir vandens“ – BRMŠ, 2003, t. 3, p. 572–573.

²⁹⁶ Kalbėdamas apie Jeronimo Prahieško pateiktą saulės-kūjo kulto mitą, A. J. Greimas teigė, kad kūjo savininkui Kalvelio vardas pats peršasi – Greimas A. J., 1990, p. 469.

²⁹⁷ Ten pat, p. 169.

²⁹⁸ Ten pat, 1990, p. 349, 463. Teliavelio ir Velnio artimumui pritarė ir G. Beresnevičius, teigęs, kad Velnio ryšys su kalvyste tautosakos yra gerai paliudytas – Beresnevičius G., 2004a, p. 163–164. Apie tautosakoje kalvystės pradininku laikomą Velnią rašė ir N. Vėlius – BRMŠ, 1996, t. 1, p. 258.

²⁹⁹ Toporov V., 2000a (1972), p. 33.

dievų panteono. Čia Velnias šalia Dievo ir Perkūno sudaro vyriškų dievų trejetą, o prie šio G. Beresnevičius priduria dar ir moterišką deivę³⁰⁰. Būtent tokios sudėties panteonas yra patvirtinamas ir mitologinės geografijos realijomis: visi dievavardžiai sutelpa į 4 dalas – Dievo, Velnio, Perkūno ir deivės su Laumės/Laimės ir Mergos/Bobos/Raganos pavidalais³⁰¹.

Grįžkime prie Jeronimo Prahieško, kurio kultų sistemos pateikime yra svarbu atkreipti dėmesį į dar vieną aspektą – žynių paminėjimą tik prie ugnies bei saulės/kūjo kultų (prie ugnies kulto minima dar ir šventyklą). Ugnies kaip centrinio kulto statusą patvirtina ir J. Dluogošas, kuris tik ties juo mini žynius ir šventyklą. O juk tai leidžia amžinosios ugnies bei kūjo kultus laikyti centriniais-instituciniais, atstovaujančiais suverenius dievus Perkūną ir Kalvį/Velnią.

Vyriausių lietuvių dievų santykiai³⁰², jų teofanijos (apsireiškimai) ir talkininkai bei kulto atributai³⁰³, o juo labiau lietuvių dievų atitikimas bendrai indoeuropiečių trijų pagrindinių dievų sistemai tebėra atvira stambi mokslo problema. Tačiau Jeronimo Prahieško pateikta lietuvių kultų sistema, iškelianti du centrinius-institucinius ugnies bei kūjo kultus, atrodo gali prisidėti ir prie lietuvių panteono rekonstrukcijos problemų sprendimo.

3.3. Jeronimo Prahieško misija christianizacijos požiūriu

Pakartokime: misijų tikslas yra ne aprašyti pagonybę, o ją naikinti. Net žymusis lietuvių religijotyrininkas G. Beresnevičius Jeronimo Prahieško liudijimo reikšmės vertinimą yra perkėlęs į Lietuvos konversijos problematikos lygmenį – iš Jeronimo Prahieško galima suprasti, kad Lietuvos krikštas nevykęs taip lengvai ir triumfališkai, kaip norėjo pavaizduoti Jonas

³⁰⁰ Žr.: Beresnevičius G., Laurinkienė N., 1999, p. 236–238.

³⁰¹ Žr.: Bumblauskas A., 2005, p. 101.

³⁰² Skirtingai yra interpretuojamos Georgeso Dumézilio funkcijos, sferos, skirtingai matomos dievų hierarchijos. Plg.: A. J. Greimas, p. 167–169, 395; Vėlius N., 1993; Beresnevičius G., 2004a; Beresnevičius G., 1997b, p. 268–271.

³⁰³ G. Beresnevičius laiko juos „mediatoriais“: ugnį, giraites ir žalčius laikė lietuvių „tarpininkais“ (arba „mediatoriais“) su atitinkamų sferų – dangaus, žemės (ir atmosferos) ir požemių – dievais – Beresnevičius G., 2004a, p. 218.

Dlugošas³⁰⁴. Todėl Jeronimo Prahieško misiją reikia analizuoti ir christianizacijos požiūriu, matant visą Lietuvos konversijos įvykių kontekstą.

Banali tiesa, kad Lietuva – paskutinė Europos pagoniška šalis, o jai priklausanti Žemaitija – paskutinis Europos nekrikščioniškas regionas. Tai savaime dar nieko nereikštų, jei Lietuvos konversija nebūtų įvykusi net keturiais šimtmečiais vėliau nei kitose Vidurio ir Šiaurės Europos šalyse, žymiai raštingesnėje krikščioniškos Europos epochoje – jau išplitus universitetų tinklui, prasidėjus Renesansui ir tuoj prasidėsiant knygų spausdinimui. Čia verta prisiminti jau lenkų istoriografijoje pastebėtą faktą³⁰⁵, kad Lietuvos konversijos įvykių vaizdavimas tapo pagrindu Jono Dlugošo Lenkijos konversijos įvykių aprašymui, o tai leidžia svarstyti apskritai geresnį Lietuvos konversijos įvykių atsispindėjimą šaltiniuose visos Europos šalių christianizacijos kontekste³⁰⁶.

Geresnis Lietuvos konversijos dokumentuotumas pasireiškia visų pirma visa eile tiesioginių dokumentų, kurie leidžia tiksliai fiksuoti valdovų vykdytas akcijas: Jogailos ir Vytauto privilegijos, ankstyvieji Bažnyčios aktai, korespondencija, užsienio šalių valdovų sveikinimo laišakai ir t. t. Tiesa, sunkiau yra palyginami naratyviniai šaltiniai. Mat Vakarų Europa³⁰⁷ yra turtingesnė hagiografinėmis misionierių biografijomis, o Šiaurės Europa³⁰⁸ – sagų tradicija, kurioje atsispindi ir šių šalių konversijos įvykiai. Tačiau lyginant su Vidurio Europos šalimis³⁰⁹, teturinčiomis tik fragmentiškus konversijos aprašymus vėlyvose kronikose, Lietuvos konversija yra šiek tiek turtingesnė

³⁰⁴ Beresnevičius G., 2001, p. 149 (skyrus „Protėvių kultas“). Apie tai kalba ir užsienio istorikai – Hyland W. P., 1992, p. 252: „Lenkų ir lietuvių istorikai stengėsi pabrėžti konversijos lengvumą, ir dažnai pirmiausia priešpastatydavo sėkmingas Lenkijos bažnyčios misionieriškas pastangas žiauriems Vokiečių Ordino metodams“.

³⁰⁵ Lenkų istorikas Zygmunt Sułowski neabejoja, kad J. Dlugošas, pirmasis pateikęs sistemiską Lenkijos krikšto aprašymą, ėmė pavyzdį iš Lietuvos krikšto – Sułowski Z., 1966, p. 7. Beveik tą patį pakartoja kitame savo straipsnyje: Sułowski Z., 1995, p. 374.

³⁰⁶ Europos christianizacijos istorijos šiuolaikinės sintezės: Fletcher R., 1998; Padberg L. von, 1998; Jones P., Pennick N., 1997; Jedin H. (red.), 1975, Bd. 2, Hlbd. 2; Jedin H. (red.), 1966, Bd. 3, Hlbd. 1; Jedin H. (red.), 1968, Bd. 3, Hlbd. 2.

³⁰⁷ Žr. bendrąsias Europos christianizacijos sintezes, o taip pat: Ewig E., Schäferdiek K., 1978; Düwel K., 1978; Eggers H., 1978; .

³⁰⁸ Sanmark A., 2004; Fraesdorff D., 2002.

³⁰⁹ Sedlar J. W., 1994; Longworth Ph., 1992; Łowmiański H., 1979; Vlasto A. P., 1970; Dvornik F., 1949.

netgi šiuo požiūriu. Ir tai lemia būtent Jeronimo Prahiškio ir Jono Dlugošo pasakojimai, pasižymintys netgi reportažiškai atspindėtais dialogais dėl tikėjimo, kurie gali būti aktualūs netgi visos Europos šalių konversijų kontekste.

Abu pasakojimai vienas kitą papildo. Jei Jonas Dlugošas aprašė tik pergalingą ir „šventišką“ Lietuvos konversijos pusę – evangelizaciją, pagonybės naikinimą, krikštijimą, bažnytinės organizacijos įkūrimą, tai Jeronimo Prahiškio pasakojime atsispindi pradiniam christianizacijos etapui būdingi aspektai: evangelizacija, pagoniškų kultų naikinimas (arba depagonizacija³¹⁰), o taip pat „užkulisinė“ Lietuvos konversijos pusė – pagoniškoji opozicija. Pastaruoju aspektu Jeronimas Prahiškis esmingai koreguoja vėliau J. Dlugošo sukurtą vaizdinį.

Depagonizacijoje iš Jeronimo Prahiškio sužinome, kad buvo naikinami keturi pagoniški kultai. Iš jo paties pasakojimo sekė, kad jam pavyko sunaikinti visus kultus, išskyrus giraičių. Tačiau J. Dlugošo aprašyta po dešimties metų (1413 m.) vykusi valdovo Jogailos misija Žemaitijoje parodė, kad vėl iš naujo teko naikinti tiek amžinosios ugnies, tiek giraičių, tiek žalčių kultus. Taigi, Jeronimui Prahiškiui pavyko negrįžtamai sunaikinti tik saulės-kūjo kultą.

Evangelizacija Jeronimo Prahiškio misijoje atsispindi persipynusi su pagonybės kultų naikinimu. Prieš sunaikindamas vieną ar kitą kultą jis įtikinėjo žmones šių kultų klaidingumu. Garbinantiems ugnį Jeronimas paaiškines, „kad tai yra apgaulė“, „įtikinęs tautą, sugriovė šventyklą, išžarstė ugnį ir įvedė krikščioniškus papročius“. Priėjęs kūjo garbintojus Jeronimas „išjuokė jų naivumą“, paaiškino, kad jų tikėjimas – tik „kvaila pasaka“, ir įtikino, kad „saulę, mėnulį ir žvaigždes sukūręs Dievas, kad jais labai papuošęs dangų ir įsakęs jiems amžinai šviesti žmonių labui.“ Vienai iš genčių, garbinusių miškus, Jeronimas „daug dienų kalbėjo, aiškino mūsų tikėjimo tiesas, pagaliau liepė miškelį iškirsti“.

Evangelizacijos kulminacija Jeronimo Prahiškio misijos aprašyme – stebuklas, kuriuo pagonys įtikinami patys naikinti pagonybę. Šventojoje

³¹⁰ Depagonizacijos sąvoką vartoja: Sanmark A., 2004, p. 31.

giraitėje drąsiausias iš pagonių ėmėsis kirsti didįjį ąžuolą (Dievo buveinę) persikerta sau blauzdą ir leisgyvis krinta ant žemės. Šią nelaimę kiti pagonys ėmę aiškinti šventosios giraitės išniekinimu ir kaltinti Jeronimą. Tuo tarpu misionierius susižeidusiam liepęs atsikelti ir parodęs jį esant sveikut sveikutėlį. Po šio įvykio jau ir kiti pagonys ėmėsi kirtimo, nukirtę ne tik ąžuolą, bet ir iškirtę visą giraitę. Europoje taip pat pasitaiko „stebuklų“ aprašymų misijų metu (pvz., VIII a. Vokietijoje šv. Bonifacijaus „stebuklas“, kai storiausias ąžuolas nukertamas vos vieną kartą įkirtus, o krisdamas medis suskyla į keturias lygias dalis, įtikina pagonis krikščionių dievo galingumu³¹¹).

Jeronimo Prahieško pasakojimą apie evangelizaciją galima papildyti unikaliu Jono Dlugošo pasakojimu apie 1413 m. Jogailos ir Vytauto valdovinės misijos į Žemaitiją metu vykusias diskusijas. Po Jogailos ir jo pamokslininkų įtikinėjimo žemaičiai sutikimą priimti krikščionybę išreiškia tokiais savo atstovo žodžiais: *„Kadangi mūsų dievai, kuriuos garbinome protėvių pavyzdžiu, tavo ir tavo karių, šviesiausiasis karaliau, buvo sunaikinti ir, būdami silpni bei nepajėgūs, buvo lenkų Dievo nugalėti, apleidžiame tuos savo dievus ir apeigas ir šliejamės prie lenkų ir tavo Dievo, kaip stipresnio“*. Tačiau vėliau, karaliaus pamokslininkui Mikalojui Venžikui detaliai pasakojant apie pasaulio sukūrimą, tarp žemaičių atsiradęs vienas, kuris nepatikėjęs šiuo pasakojimu pratrūko: *„Šviesiausiasis karaliau, šis kunigas, skelbdamas, kad šis pasaulis sukurtas, meluoja, juk, jei žmogus neilgaamžis, tai kaip jis gali liudyti atsimenąs pasaulio sukūrimą? Tarp mūsų yra žmonių daug vyresnių, yra ir šimtą metų pranokusių, bet jie neprisimena to sukūrimo; žino tik, kad už tų kalvų ir upių visada švietė saulė, mėnulis ir žvaigždės“*. Karaliui tekę nutildyti žemaitį ir paaiškinti, kad pamokslininkas „tikrą teisybę kalbėjęs“ ir pasakojęs ne apie savo matytus, o prieš šešis tūkstančius ir šešis šimtus metų, vykusius įvykius³¹².

Pagoniškosios opozicijos pateikimu Jeronimas Prahieškis pranoksta net ir J. Dlugošą, praleidusį Lietuvos konversijos „šventiškam“ vaizdavimui

³¹¹ Padberg L. von, 1998, p. 245.

³¹² BRMŠ, 1996, t. 1, p. 583.

neparankius faktus – tiek 1418 m. žemaičių sukilimą, vos nenubraukusį visų 1413–1417 m. christianizacijos rezultatų (buvo išvyti 1417 m. įkurdinti dvasininkai), tiek ir pačią Jeronimo Prahieško misiją. Į Jeronimo Prahieško pastangas įvesti krikščionybę žemaičiai reaguoja skųsdamiesi Vytautui. Pas jį atvykusios žemaičių moterys rauda dėl sunaikintos „Dievo buveinės“ ir Jeronimo ketinimo iškirsti paskutinius miškelius (kuriuose jos dar galėtų „ieškoti Dievo“), todėl maldauja didžiojo kunigaikščio neleisti griauti „tėvų papročių“ ir naikinti „protėvių tikėjimo vietų ir apeigų“, o vyrai atvirai pasisako, kad „negalį pakęsti naujo tikėjimo ir geriau sutinką palikti tėvynę ir namus, negu atsižadėti iš protėvių paveldėto tikėjimo.“³¹³ Vytautas, bijodamas žmonių maišto, nusprendžia „geriau tegu liaudis nusigręžia nuo Kristaus negu nuo jo“³¹⁴ ir įsako Jeronimui palikti šalį. Čia galima prisiminti ir kaip žemaičiai priešinosi krikščionybės įvedimui dar iki Lietuvos krikšto. 1382 m. Jogailos nuo sosto nuverstas Kęstutis prašėsi žemaičių pagalbos, o šie jam atsakė: „Jogailą pripažįstame mūsų valdovu, neatsisakysime jo su sąlyga, kad Jogaila laikysis stabmeldžių tikėjimo („ritum originis“) ir savo tautos. O jeigu jis panorės tapti krikščionimi, mes jo neklausysime“. Per pasiuntinius jau pačiam Jogailai žemaičiai pareiškia: „jeigu jis manęs laikytis protėvių tikėjimo, būsią jam visame kame paklusnūs, o jei norįs tapti krikščionimi, jie iškelsią savo karaliumi Kęstutį“³¹⁵.

Minėti Vytauto žodžiai, kaip ir apskritai pagonių toleravimas savo šalyje, nesiderino su jo kaip krikščioniško valdovo įvaizdžiu, kurį jis jau buvo pradėjęs formuoti pirmuoju laišku Europos šalių valdovams 1401 m.³¹⁶ Todėl visiškai natūralu, kad misija neatsispindėjo nei Vytauto korespondencijoje, nei kituose šaltiniuose. Juk Vytautas stengėsi nutylėti 1418 m. žemaičių sukilimą ir rašė apie jį tik priverstas Vokiečių Ordinui aiškintis dėl per sukilimą užpultų Ordino pilių. Apie pastarąjį įvykį rašysime tolesniuose skyriuose.

³¹³ Piccolomini, 1996 (1477), p. 595.

³¹⁴ Ten pat, p. 596.

³¹⁵ Marburgietis, 1999, p. 181. Plg. taip pat: Almonaitis V., 1998, p. 94.

³¹⁶ 1401 03 20 Vytauto laiškas Europos valdovams dėl Ordino elgesio – CEV, 1882, nr. 238, p. 75–76. 1403 m. pradžioje Jogaila ir Vytautas laiške Vokietijos imperatoriui vėl skundžia Ordiną – CEV, 1882, nr. 262, p. 90.

Jeronimo Prahiškio misija pasibaigė nepriėjusi nei iki suaugusiųjų gyventojų krikštijimo, nei iki bažnytinės organizacijos steigimo bei krikščionybės įtvirtinimo. Tačiau, pradėjusi pagonybės naikinimą, misija laikytina Jogailos ir Vytauto Žemaitijos christianizacijos planų pradžia.

Apibendrinant galima konstatuoti: mokslinėje istoriografijoje egzistuoja kelios Jeronimo Prahiškio misijos laiko ir vietos versijos: 1395–1398 m. Žemaitijoje, 1401–1404 m. Žemaitijoje, 1406–1409 m. Lietuvos pietiniame ar vakariniame etniniame paribyje arba 1410–1413 m. Žemaitijoje. Didžiausia tikimybė, kad misija vis dėlto turėjo vykti pagoniškiausioje Lietuvos dalyje – Žemaitijoje. Tokiu atveju, Vytauto vietininkų paminėjimas šiame šaltinyje pagrindžia būtent 1401–1404 m. versiją, o ją patvirtina nors ir vėlyva (XVIII a.) bet informatyvi kamaldulių ordino rašytinė tradicija.

Jeronimo Prahiškio misijos aprašymas, užrašytas Enėjaus Silvijaus Piccolominio „Europoje“ pagal paties misionieriaus pasakojimą, yra ne tik pirmasis, bet ir paskutinis tikrai autentiškas lietuvių religijos viešųjų kultūrų aprašymas. Todėl istoriografijoje jis yra pagrįstai laikomas fenomenaliu šaltiniu. Aprašydamas 4 lietuvių kultus – žalčių, amžinosios ugnies, saulės-kūjo ir giraičių-ąžuolų – Jeronimas Prahiškis pateikia pilnesnį nei Dluogošas kultūrų sąrašą, o prie dviejų kultūrų – ugnies ir saulės-kūjo – jo minima žynių institucija leidžia šiuos kultus išskirti kaip centrinius-institucinius. Remiantis lietuvių dievų panteono rekonstrukcijomis šiuos kultus galima susieti su dviem iš trijų ar keturių suverenių dievų: amžinosios ugnies kultūrą su Perkūnu, o saulės-kūjo – su Velniu/Kalviu.

Misija vyko paskutinėje naujakrikštiškoje šalyje, kurios konversijos įvykiai yra geriausiai dokumentuoti visos Europos mastu, o naratyviniai šaltiniai pasižymi unikaliu reportažiškumu. Misijos aprašymas, apimdamas kelis svarbius pradinio christianizacijos proceso aspektus – evangelizaciją, depagonizaciją (pagoniškų kultūrų naikinimą) ir pagoniškąją opoziciją, ypač pastaruoju aspektu svariai papildo ir net koreguoja J. Dluogošo pateiktą „šventišką“ Lietuvos konversijos vaizdinį. Su Jogailos ir Vytauto žinia bei

parama vykusi misija yra valdovų christianizacinės politikos Žemaitijoje pradžia.

4. Žemaitijos oficialioji konversija – lūžis iš pagoniškosios į krikščioniškąją epochą

4.1. Žemaitijos pagoniškumo tema Žalgirio realijose ir požalginėse propagandinėse kovose

Iš teorinio modelio įgytas „oficialiosios konversijos“, kaip esminio christianizacijos lūžio samprata, taikymas atskiram regionui reikalauja išlygos. Net jei regionas yra formaliai autonomiškas ar net nepriklausomas, valdovas (šiuo atveju Jogaila ir Vytautas) į jį yra neatsisakęs pretenzijų, todėl regiono konversija traktuotina kaip visos šalies konversijos dalis. Tačiau iš to seka ir viena konkreti aplinkybė: konversija vyksta su visos šalies politine jėga. Tai savo ruožtu nulėmė Žemaitijos kitus specifinius aspektus – christianizacijos karines ir tarptautines diplomatinės aplinkybes.

Taigi Žemaitijos tapsmas tarptautinės politikos objektu paaikškina kai kuriuos Žemaitijos konversijos specifikos aspektus. Nors tai tik regionas, jam prireikė atskiros konversijos veiksmų programos – nuo krikštijimo ir pagonybės naikinimo iki vyskupijos įkūrimo bei jos konversijos tarptautinio pripažinimo.

Šių temos aspektų nėra nei pas žymiausius Žemaitijos christianizacijos tyrinėtojus – J. Fijažką ir M. Andziulytę-Ruginienę. Taigi propagandinių kovų vaidmuo Žemaitijos konversijos byloje nebuvo iškeltas. Tiesa Lenkijos ir Lietuvos požalginė propagandinė kova su Vokiečių Ordino kurta nepalankia tarptautine opinija Vakaruose yra atskirai tirta³¹⁷, tačiau nesiejant su Žemaitijos christianizacijos ir depagonizacijos problematika. O juk propagandinės kovos (net jei jos buvo tik retorika, nes pagoniškumu, kaip matysime vėliau, buvo kaltinama ne vien Žemaitija, bet ir visa Lietuva, ir net Lenkija) turėjo būti Žemaitijos „oficialiąją konversiją“ skatinančiu veiksmu. Su šia hipoteze eikime prie Žalgirio.

Taigi pradėti verta nuo paprasčiausio klausimo – koks yra Žemaitijos faktorius Žalgirio realijose? Kad Žalgiris vyksta dėl Žemaitijos – vadovėlinė

³¹⁷ Ekdahl S., 1982, p. 156–180, 196–204; Gruber T., 2010, p. 24–35. Lietuvių istoriografijoje: Dundulis B., 1985a, p. 40–50 (skyrius „Požalginis konfliktas su Ordinu dėl Žemaitijos sienų palei Nemuną ir jūrą (1411–1414 m.)“).

tiesa³¹⁸. Apie Žemaitiją kaip karo priežastį Jogaila kalba prieš pat Žalgirio mūšį atsakydamas Vengrijos karaliaus Zigmanto Liuksemburgiečio pasiuntiniams Mikalojui iš Garos ir Stiboriui iš Stiboricės žygio į Prūsiją metu (liepos 6 d.): taika būsimi tik tada teisinga, „kai Lietuvos Didžiąjai Kunigaikštystei bus gražinta jos senoji, gimtoji, nedalomoji Žemaitijos žemė“³¹⁹. Šių žodžių kontekste gali paradoksaliai skambėti klausimas – o patys žemaičiai ar dalyvavo Žalgiryje?

Tradiciniuose Žalgirio vaizdiniuose mūšis neišivaizduojamas be žemaičių – jie veikia Jano Mateikos „Žalgiryje“ (žemaitis, ietimi duriantis Ordino didįjį magistrą), vaizduojami ir Antano Vivulskio Žalgirio mūšio paminkle. Be šių vaizdinių negalėjo apsieiti ir lietuvių tarpukario publicistika³²⁰. Tačiau akivaizdu, kad į mene ir populiariojoje kultūroje įsigalėjusius vaizdinius žemaičiai kaip mūšio dalyviai pateko iš istoriografijos. Pagrindus paklojo J. Dluogošo Kronika, kurioje žemaičiai paminėti tarp įvairių Vytauto kariuomenę sudariusių „tautų“. Pastebėsime, kad XIX a. pr. T. Narbutas kūrybingai išplėtojo Dluogošą, žemaičius įterpęs ir į vieną Žalgirio mūšio epizodą – garsųjį lietuvių pabėgimą, kuriame dalyvauja ir žemaičiai³²¹. Be to J. Dluogošo bažnyčių plėšimu tik įžengus į Ordino žemę apkaltinti lietuviai, T. Narbuto buvo paversti žemaičiais³²².

³¹⁸ Józwiak S., Szweda A., 2010, p. 68–69; Ekdahl S., 1982, p. 5.

³¹⁹ Apie tai rašo J. Dluogošas siužete apie Jogailos derybas su į Ježovą atvykusiais taikos tarpininkais – Dlugossius, 1997, p. 68–69: „*pacem auem tunc equam fore, si et Ducati Magno Lithuanie terra sua vetusta et naturalis Samagitia integra remaneat, terra vero Dobrzinensis a magistro Prussie et Cruciferis occupata iniuste Regno Polonie et sibi reddatur*“. Plg.: Jučas M., 1999, p. 208.

³²⁰ Pvz., Kazys Binkis žemaičius mato tarp Vytauto 40 „pulku“ – Binkis K., 1930a, p. 43, 44, 54. S. Zaskevičius žemaičius Žalgirio mūšio lauke rikiuoja taip, lyg pats juos būtų matęs: a) žemaičiai kartu su totoriais sustatomi Vytauto kariuomenės avangardo dešinėje pusėje; b) Didžiojo magistro 16-kos vėliavų rezervą apsupta ir prabaižia po apsimestinio bėgimo į mūšio lauką sugrįžę žemaičiai su totoriais – Zaskevičius S., 1930b. Kitame straipsnyje S. Zaskevičius labai „įtikinamai“ paaiškina, kodėl apgaulingo bėgimo manevrą kartu su totoriais atliko ir žemaičiai – mat jie jojo ant tam tinkamų žirgų – „lengvų žemaitukų“ – Zaskevičius S., 1930a.

³²¹ Narbutt T., 1839, t. 6, p. 237–238: „Nastał popłoch: naprzód Tatarzy Litewscy, po nich Wileńskie, Trockie, Żmójdzkie, Nowogródzkie i Wołyńskie pólki poszły w rozsypkę.“ Šį J. Dluogošo „patobulinimą“ jis nusirašė nuo A. Vijūko-Kojelavičiaus. Plg.: Kojelavičius, 1988, p. 380. Bet mūsų istorinės atminties svarbus T. Narbuto veikalas, buvęs XIX–XX a. sandūros lietuvių inteligentų parankine knyga.

³²² Narbutt T., 1839, t. 6, p. 214: „Tu Żmójdzini i Tatarzy słupili kościoł?“, „Wielki Xiąże dwóch winniejszych Żmójdzinów na śmierć skazał, którzy sami własnymi rękoma powiesili“.

Mokslinėje historiografijoje Žemaičių dalyvavimo mūšyje problema buvo iškelta S. M. Kuczyńskio³²³, kuris remdamasis tiek naujais šaltiniais, tiek J. Dlugošu stengėsi pagrįsti žemaičių dalyvavimą mūšyje. Tokį teiginį argumentuotai ginčijo J. Ochmański³²⁴. Vėliau savo nuomonę šiuo klausimu, pasitelkdamas kitus šaltinius ir stodamas į S. M. Kuczyńskio pusę, pristatė M. Jučas³²⁵, o polemiką apibendrino G. Błaszczycas³²⁶. Tačiau, kaip rodo naujausios historiografijos būklė, klausimas dar tebėra neišspręstas iki šiol. K. Kwiatkowski³²⁷, padaręs žemaičių dalyvavimo klausimo apžvalgą ir apsvarstęs visus argumentus, pateikė dar ir trečią versiją – kad bent dalis žemaičių galėjo būti mobilizuota ir vadovaujama Vilniaus vaivados (Vaitiekas Manvydo) dalyvauti Žalgirio mūšyje³²⁸, o kita dalis, vadovaujama Rumbaudo Valimuntaičio, likti Žemaitijoje. Recenzijoje K. Kwiatkowskiui R. Petrauskas vėlgi abejojo žemaičių dalyvavimu, iškeldamas argumentą, kad žemaičiai tolimesniuose žygiuose nedalyvaudavo³²⁹.

Karščiausia polemika susitelkė ties dviem šaltiniais – J. Dlugošu ir to meto Ordino laiškais. Tiesa M. Jučas argumentavo dar dviem šaltiniais³³⁰, mininčiais žemaičius tarp mūšio dalyvių, tačiau jie nieko apie mūšio realijas nepasako ir yra labiau priskirtini prie propagandinių ar jos poveikyje užrašytų, nei prie tiesioginių liudijimų. Tai – Visbio minoritų kronika (surašyta apie 1412 m.)³³¹ bei Dancigo kronika (datuojamas apie 1440 m.)³³²), kurioje rašoma:

³²³ Plačiąsą argumentaciją žr.: Kuczyński S. M., 1972, p. 177–191. Plg.: Kuczyński S. M., 1980, p. 337.

³²⁴ Ochmański J., 1962, p. 185.

³²⁵ Jučas M., 1999, p. 174–175.

³²⁶ Błaszczyc G., 2007, p. 318.

³²⁷ Kwiatkowski K., 2010, p. 247–249.

³²⁸ Ten pat, p. 249, 252.

³²⁹ Žemaičių vengimo vykti į tolimus žygius pavyzdžiais nurodomi jų skundai apie nepasirengimą su Ordino daliniais vykti Vytautui į pagalbą Maskvos ar Pskovo kryptimi 1406–1408 m. (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, OBA 1190, 1200) – Petrauskas R., 2010, p. 142.

³³⁰ Jučas M., 1999, p. 170 ir išn. 56, p. 172 ir išn. 70.

³³¹ Joje sakoma: „*contra Wladizlaum regem Polonie, Witholdum regem Litfanie, imperatoriam seu cesarem Tartarorum ac contra Rutenos, Sametas et Walochos, qui habuerunt in exercitu ipsorum ultra quadringenta milia bellatorum*“ – SRP, 1866, t. 3, p. 459 ir išnaša 68.

³³² žr. SRP, 1870, t. 4, p. 299–365, ypač p. 301, 358, 364, 365.

„patraukė karalius iš Lenkijos ir kunigaikštis Vytautas su čekais, sileziečiais, lietuviais, rusais, žemaičiais, totoriais per Mozūrį į Prūsiją”³³³.

Pereikime prie J. Dluogošo „Lenkijos kronikos”. Ji, kaip žinia, Žalgirio realijoms vėlyvas šaltinis – pradėta rašyti praėjus 40-čiai metų po Žalgirio ir rašyta 30 metų vis papildant. Todėl žemaičių dalyvavimo klausimu mūšyje J. Dluogošas gana prieštaringas. Tiesa, jis pamini žemaičius kaip sutelktos LDK kariuomenės sudedamąją dalį – prieš išvardindamas keturiasdešimt LDK vėliavų, jis pamini, kad po jomis stovėjo lietuvių, rusų, žemaičių ir totorių kariai³³⁴. Tačiau mūšio eigos aprašyme, prieš pat pasakojimą apie lietuvių pabėgimą iš mūšio lauko, jis pateikia LDK kariuomenės struktūrą jau be žemaičių: „Kada tarp lietuvių, rusų ir totorių užvirė mūšis” („Pugna inter Lithuanos Ruthenis et Tartaros fervente”). Kitose mūšio eigos aprašymo vietose rašydamas apie lietuvius, J. Dluogošas žemaičių taip pat nebepamini.

Tačiau svarbiausia J. Dluogošo vieta – LDK kariuomenės vėliavų išvardijimas. Išvardindamas 18 žemių ir 3 kunigaikščių vėliavas, jų tarpe jis pamini ir Medininkų („Miedniczensis”) vėliavą³³⁵. Šioji vėliava, vienintelė galinti pretenduoti į „žemaitiškąsias”, tapo S. M. Kuczyńskiui vienu svarbiausių argumentų dėl žemaičių dalyvavimo mūšyje.

Medininkų vėliavos priskyrimą Žemaitijai, o kartu žemaičių dalyvavimą Žalgiryje pirmas pradėjo ginčyti J. Ochmański³³⁶. Pagrindinis argumentas buvo tas, kad S. M. Kuczyński visiškai neatkreipė dėmesio į elementarų faktą – iki Žemaičių vyskupystės įsteigimo ši vietovė niekuo neišsiskyrė iš kitų Žemaitijos žemių, joje nebūta net medinės pilaitės, taigi ji negalėjo būti kariuomenės telkimosi centru. Tuo tarpu Aukštaitijos Medininkuose stovėjo viena didžiausių mūrinių aptvarinių LDK pilių, o kaip tik tokio tipo pilys ir naudotos telkti žemių kariuomenei. Aukštaitijos Medininkų svarbą patvirtina ir tai, kad Jogaila, krikštydamas Lietuvą, čia įkuria vieną iš 7 pirmųjų parapijų.

³³³ „czogk der konig aus Polen und herczogk Wittolt mit den Behemen und Schlesyer und Littauen, Reussen, Samayten und Tataren durch Masau in Preussen“ – SRP, 1870, t. 4, p. 374.

³³⁴ „Erant preteria in exercitu Lithuanico Alexandri Withawdi ducis Magni Lituaniae quadraginta vexilla, sub quibus milites Lithuani, Rutheni, Samagite et Tartari tantumondo consistebant“ – Dlugossius, 1997, p. 92.

³³⁵ Dlugossius, 1997, p. 93.

³³⁶ Ochmański J., 1962, p. 185.

Pereikime prie vienalaikių šaltinių, kurie iš tikrųjų gali ką nors pasakyti apie Žalgirio realijas. Svarbiausias ir kartu prieštaravingiausias jų, iš kurio galima buvo daryti diametraliai priešingas išvadas buvo 1410 m. birželio 13 ar 14 d. Ragainės komtūro pranešimas Brandenburgo komtūrai ir Ordino maršalui³³⁷. Pranešime, remiantis Ordino šnipų informacija, rašoma, kad Vytautas pašaukė žemaičius į karą penkioms savaitėms ir iš kiekvienos Žemaitijos žemės liepė surinkti po „400“ raitelių, o šie birželio 3 d. išžygiavo iš krašto nežinoma kryptimi.

Šis šaltinis istoriografijoje pastebėtas anksti. Pavyzdžiui, jau 1925 m. pulkininkas Velykis savo straipsnyje³³⁸ aptardamas Lietuvos kariuomenės maršrutą, kaip tik remdamasis šiuo Ragainės komtūro pranešimu, kalbėjo apie į žygį išvykusius žemaičius bei jų 450 km maršrutą iki pat Červinsko ir Žalgirio lauko.

Istoriografija, kaip minėta, iš šio prieštaringo šaltinio darė skirtingas išvadas. Išvykimas „nežinoma kryptimi“ galėjo reikšti, ir kad jie išvyko į Žalgirio mūšį, ir kad tai buvo tik klaidinantis manevras, imituojantis žemaičių žygį „iš krašto“. Iš šaltinio teiginio, kad žemaičiai buvo surinkti penkioms savaitėms, jau galima buvo spręsti, kad tiek laiko nužygiuoti iki Žalgirio nebūtų užtekę³³⁹. Skaičiuojant nuo birželio 3 d., kai žemaičiai išžygiavo, į Žemaitiją jie turėjo sugrįžti jau liepos 8 d. Vytauto kariuomenės išvykimą birželio 3 d. nuo liepos 15 d. įvykusio Žalgirio mūšio skiria lygiai šešios savaitės, o iki visos kampanijos pabaigos – Marienburgo apgulties nutraukimo rugsėjo 19 d. truko net penkiolika savaitių. Taigi penkių savaitių žemaičiams niekaip negalėjo užtekti, jei jie būtų buvę paimti žygiui į Prūsiją. Tiesa žemaičių dalyvavimo Žalgiryje galimybę gynęs Kwiatkowski argumentavo,

³³⁷ Šaltinio saugojimo vieta: GStAPK. XX. HA StA Kbg: OBA nr. 1305. Šaltinio originalus tekstas nėra publikuotas, jo santrauką publikavo A. Prochaska: CEV, 1882, nr. 444, p. 209. Tačiau jis, perpasakodamas šaltinį, neteisingai nurodė kariuomenės skaičių – 300 vietoje 400. Šią klaidą nurodo: Kuczyński S. M., 1972, p. 187, išn. 49. Žr. taip pat: S Kuczyński S. M., 1980, p. 265 ir išn. 393. Nors S. M. Kuczyński skelbėsi šaltinį publikavęs toliau nurodomame straipsnyje, bet patikrinus paaišėjo, kad jis čia nepublikuotas – Kuczyński S. M., 1970. Šaltinio santraukos vertimas: Binkis K., 1930b.

³³⁸ Velykis M., 1925.

³³⁹ Kwiatkowski K., 2010, p. 248–249.

kad penkių savaičių terminas galėjo būti tik pradinis, kurį Vytautas vėliau galėjęs pratęsti³⁴⁰.

Kaip vertinti minėtą šaltinį ir kuria kryptimi žemaičiai iš tiesų išžygiavo, atsako dar keli šaltiniai, liudijantys apie žemaičių sudarytą Žalgirio „antrąjį frontą“ prie Nemuno. 1410 birželio 14 d. iš Ragainės buvo pranešta, kad Vytautas su visa kariuomene žygiuoja į Ragainę³⁴¹, o Osterodės komtūras tuo pat metu pranešė, kad Vytautas traukia Narevo kryptimi ir puls Osterodę³⁴². Birželio 27 d.³⁴³ atėjo žinia iš Karaliaučiaus hauskomtūro (komtūro padėjėjo), kad lietuviai su didele kariuomene puola skalvių žemę³⁴⁴, niokoja Ordino gyvenvietes nuo Jurbarko iki Klaipėdos ir padarė didelių nuostolių³⁴⁵. Iš tikrųjų, be žemaičių nebuvo daugiau kam siaubti šiaurinių Ordino pilių palei Nemuną.

Kad „antrasis frontas“ buvo veiksmingas, t. y. jam pavyko bent kuriam laikui atitraukti dalį Ordino pajėgų ir svarbiausia – užmaskuoti pagrindinių pajėgų judėjimo kryptį, rodo Ordino maršalo grupuotės judėjimo maršrutas. Jam iliustruoti pasitelksime K. Kwiatkowskio surinkta medžiaga. Birželio 28 d. iš Karaliaučiaus išvykęs maršalo dalinys, pakely pasipildęs Brandenburgo ir Balgos kontingentais, apsisėjo Olštyneke, kur pasipildė Osterodės komtūro pajėgomis. Maždaug tuo metu maršalas turėjo disponuoti dvejopa informacija. Sprendžiant iš Dzialdovo vaito pranešimo Brodnicos komtūrai, kažkokie lietuvių daliniai birželio 22 d. jau pasirodė ties Ciechanovu, taigi jau buvo perėję Narevą. Tačiau birželio 27 d. Karaliaučiuje paliktas hauskomtūras kvietė susitelkti apie jį visas šiaurinės Prūsijos apsaugos pajėgas, nes lietuviai pradėję puolimą prie Skalvos.³⁴⁶ Olštyneke maršalo grupuotė prabuvo keturias paras iki liepos 2 d.³⁴⁷ Nebuvo aišku, kurioje pusėje lietuvių puolimas tikras, o

³⁴⁰ Ten pat.

³⁴¹ CEV, 1882, nr. 444, p. 209; Jučas M., 1999, p. 205.

³⁴² CEV, 1882, nr. 445, p. 210.

³⁴³ CEV, 1882, nr. 448, p. 210–211; nr. 498, p. 241. Veiksmai Nemuno fronte nagrinėjami: Kwiatkowski K., 2010, p. 252–253, 330. Čia gerai paaiškinta, kokie skurdūs duomenys išliko (vienas ar du dokumentai ar jų nuorašai) ir duotos nuorodos į OBA 1318.

³⁴⁴ CEV, 1882, nr. 448, p. 211.

³⁴⁵ CEV, 1882, nr. 498, p. 241.

³⁴⁶ Kwiatkowski K., 2010, p. 265 ir 329–331.

³⁴⁷ Ten pat, p. 335.

kur apsimestinis. Maždaug tuo metu magistrą, o kartu ir vietoje trypčiojančią maršalo grupuotę pasiekė informacija, kad Jogaila su kariuomene persikėlė per Vyslą. Liepos 4 d. vakare magistras įsako maršalui pradėti pulti Jogailos panosėje esančią mozūriškos Zakros žemės puolimą, kas ir buvo padaryta³⁴⁸. Iš to galima daryti išvadą, kad Ordino vadovybė nusprendė, jog pagrindinės Vytauto pajėgos liko prie Nemuno, todėl galima imtis aktivių puolamųjų veiksmų prie vienišą Jogailą. Tikroji padėtis paaiškėjo tik po to, kai vengrų pasiuntiniai apsilankė pas Jogailą Ježove ir išvydo šalia karaliaus ne tik lenkų, bet ir Vytauto kariuomenę. Didysis magistras, gavęs iš vengrų pasiuntinių žinią, maršalui įsakė nedelsiant trauktis atgal ir už Drevencos susijungti su jo pajėgomis. Maršalas pradėjęs skubotą atsitraukimą iš Dzialdovo (Soldau), naktį iš liepos 8 į 9 d. dar stovyklavo prie Lautenburgo (Lidzbark Wielski) ir tik tai liepos 9 ryte išžygiavo link Kauerniko (prie Drevencos). Tą patį rytmetį Jogailos ir Vytauto pajėgos įžengė į Vokiečių Ordino teritoriją. Žygiuojant priešininkus vienus nuo kitų teskyrė vos 15 km³⁴⁹. Taigi Ordino maršalas vos sugebėjo išsprukti iš sąjungininkų nagų. Matome, kad žemaičiai puikiai atliko klaidintojų vaidmenį.

Taigi, įrodymų, kad žemaičiai kovojo Žalgirio mūšyje, nėra, o prie Nemuno jiems buvo ką veikti. Lieka išvada, kad žemaičiai Žalgirio mūšyje nedalyvavo, bet aktyviai veikė 1410 m. kampanijos „antrajame fronte“. Tokią išvadą pagrindėme vienalaikių laiškų informacija, o ne propagandiniais tikslais kurtais mūšio aprašymais, kurie taip pat pradėti kurti iškart po Žalgirio.

Pereikime prie žemaičių pagoniškumo klausimo požalgirinėje propagandoje. Ankstyviausias šaltinis, kuriame paminėti žemaičiai tarp Ordino sutriuškintojų Žalgirio mūšyje – 1410 m. rugpjūčio 20 d. Vengrijos karaliaus Žygimanto Liuksemburgiečio aplinkraštis, išsiuntinėtas Europos valdovų dvarams ir kviečiantis teikti pagalbą sumuštam Ordinui. Jo esmė – kaltinimas Jogailai, kad kovai prieš krikščionišką Ordiną pasitelkė pagonis. Štai kaip jame nurodoma su kuo kautasi Žalgirio mūšyje: „pagonys lietuviai, žemaičiai,

³⁴⁸ Ten pat, p. 335–337.

³⁴⁹ Ten pat, p. 349–351.

rusėnai ir totoriai”³⁵⁰. Pagal tautų išdėstymą akivaizdu, kad „Samartanes” – tai žemaičiai. Pastebėtina, kad šis aplinkraštis – tai kraštutinė propaganda, siekusi vaizduoti Žalgirį kaip krikščioniško Vokiečių Ordino karą su pagonimis – todėl tarp Žalgirio dalyvių išvardijami visi „netikėliai”, bet net nepaminimi lenkai.

Po šio dokumento sekė Vokiečių Ordino didžiojo magistro Henriko von Plauen 1410 gruodžio 14 d. manifestas visiems Europos monarchams, kuriame prašoma pagalbos prieš „netikėlius” – „pagonis lietuvius”, kurie esą krikštijosi apgaulingai. Jame sakoma, kad Jogaila pasitelkė „visokius netikėlius, totorius, basurmanus, rusus, valakus, žemaičius ir lietuvius”³⁵¹. Tai – Ordino propagandinis raštas Vakarams, kuriame žemaičių vaidmuo taip pat dirbtinai sureikšminamas, paverčiant juos iš 1410 m. kampanijos veikėjų, žygio į Marienburgą, taigi ir Žalgirio mūšio, dalyviais.

Ankstyvame Jono Posilgės „Prūsijos kronikos” tęsėjo pasakojime (1413 m.) apie Žalgirio mūšį ir 1409–1411 m. karą į Prūsiją įsiveržusi sąjungininkų kariuomenė vadinama „heydin und Polan”³⁵², o visame mūšio aprašyme kronikininkas terminą „pagonys”, „pagonija” („heydin”, „heydinschaft”) naudoja kaip LDK kariuomenės sinonimą³⁵³. Nepaprastai išpučiamos įsiveržėlių pagonių piktadarybės plėšiant Gilgenburgą, akcentuojamas bažnyčių išniekinimas (veržėsi į jas ir trypė sakramentus), o į mūšį Ordinas stoja pasipiktinęs dėl „pagonių” elgesio Gilgenburge³⁵⁴. Pastebėtina, kad

³⁵⁰ SRP, 1866, t. 3, p. 403: „*in bello campesti et paganorum rabidorum Lituanorum, Samartanorum, Rutenorum et Tartarorum...*“

³⁵¹ Ekdahl S., 1982, p. 196: „*allerley ungeloubigen Thateren, Bessermenige heiden, Reussen, Wallachen, Samayten und Littauwen*“ (cit. pagal S. Ekdahl citatą iš rankraščio Prūsijos slaptajame archyve).

³⁵² SRP, 1866, t. 3, p. 315.

³⁵³ Taip, pvz., mūšio pradžios aprašyme, kuomet, kaip žinome, į kovą pirmieji stojo lietuviai, Posilgės tęsėjas nurodo, jog kol lenkai kautis dar negalėjo, karalius pirmiausia įsakė pulti pagonims ir juos metė į mūšį – SRP, 1866, t. 3, p. 316: „*Der koning schickte dy wyle dy heydin czu dem vorstryte, und dy Polan worin gar ungewarnet*“, o taip pat „*Des czoch dy heydinschaft von irstin in den strit*“. Mūšio pabaigos aprašyme Jogailos, Vytauto ir Džalal Ad-Dino pajėgos, persekiojančios sumuštą priešą, įvardijamos: „*Tattern, heydin und Polan*“.

³⁵⁴ Šią vietą verta pacituoti: „*Didysis magistras su savo kariuomene, svečiais ir samdiniais išjojo pasitikti karaliaus palei sieną ties Kauerniku prie Drevecos, ir abi kariuomenės įsirengė stovyklas viena priešais kitą. Kadangi Lenkijos karalius neišdrįso keltis per Drevecą, jis patraukė į Gilgenburgą, paėmė šį miestą ir jį sudegino. Ir negailėdami nei jauno, nei seno, kartu su pagonimis [pabraukta mano] jie išžudė tiek žmonių, kiek patys buvo nedori, nuplėšdami garbę mergelėms ir moterims, ir bažnyčioms, nupjaustydami joms krūtis ir jas kankindami, ir išsivarydami jas vergijon. Netikėliai taip pat didžiai išniekino šventuosius sakramentus; įsibrovo į bažnyčias, jie savo rankomis sutrupindavo ostijas ir sutrypdavo jas kojomis, ir taip jie darė savo nedorus darbus. Jų nenusakomos*

žemaičiai paminimi tik tarp tų, kas rinkosi karui su Vokiečių Ordinu: „karalius <...> susirinko su totoriais, rusais, lietuviais ir žemaičiais prieš krikščioniją”³⁵⁵. Tačiau mūšio aprašyme žemaičiai neminimi arba bent jau neišskiriami iš LDK kariuomenės, kuri visa vadinama pagonimis – „heydin”³⁵⁶. Tiesa iš jos yra išskiriami totoriai: „ir žmonės buvo priversti bėgti totorių, pagonių ir lenkų”³⁵⁷. O juk šiam kronikininkui, besinaudojusiam kiekviena proga įgelti Vytautui dėl žemaičių pagoniškumo, žemaičius matyti Žalgiryje būtų buvę labai paranku.

Torunės metraštininkas apie LDK kariuomenę smulkiau nekalba, todėl žemaičių joje neišskiria, tačiau nepamiršta dasyk paminėti, jog kartu su Vytautu atvykę totoriai³⁵⁸.

Taigi jau Vokiečių Ordino kronikose Lietuvos didžiojo kunigaikščio atsivestosios pajėgos tampa pagonių ir kitatikių sankaupa. Tokio pobūdžio žinios buvo išplatintos Vakarų Europoje, ką parodo pora kronikų, parašytų remiantis Vokiečių Ordino, o taip pat Žygimanto Liuksemburgiečio pasiuntinio Wenzel von Miska bei pačių prancūzų riterių, dalyvių Žalgiryje, informaciją. Prancūziškoje Saint-Denis vienuolio kronikoje³⁵⁹ Žalgirio mūšis vaizduojamas kaip krikščionių kova net ne su pagonimis, o su „saracėnais” (lietuviai vadinami „saracėnais”, o Vytautas – „saracėnų karaliumi” – „regis Saraceni”) ar net „turkais” („in Prussia christiani incausa dimica verant contra Turcos”). Burgundiškoje Engerano iš Monstrele (Enguerran de Monstrelet) kronikoje

šventvagystės ir užgauliojimai užgavo didįjį magistrą, visą ordiną, visus riterius ir ordino svečius, ir, apimti teisingo pasipiktinimo, jie išjojo nubausti karaliaus iš Lobau į Tanenbergą, kaimą Osterodės srityje, ir greitai žygiu pastojo karaliui kelią, paskubomis auštant įveikę penkiolika mylių liepos 15 dieną. Ir kai jie pamatė priešą, jie išsirikiavo gretomis ir stebėjo priešą ilgiau nei tris valandas. Karalius tuomet įsakė netikėliams pulti, tačiau lenkai puolimui visai nebuvo pasiruošę, jei jie būtų užpuolę karalių iš karto, jie būtų laimėję ir garbę, ir turtą, tačiau, nelaimėi, to neįvyko. Jie norėjo iškviešti jį kautis riteriškai. Maršalas nusiuntė pas karalių heroldus, kurie perdavė jam du apnuogintus kalavijus.“ Žr.: Urban W., 2004, p. 188–189.

³⁵⁵ „der koning ...besamelte sich mit den Tatern, Russin, Littowin und Samaythin weder dy cristinheit“ – SRP, 1866, t. 3, p. 314.

³⁵⁶ Ten pat, p. 316.

³⁵⁷ Ten pat, p. 317: „und dy lute wordin in der flucht geslagin von Tattern, heydin und Polan ane were“.

³⁵⁸ Ten pat, p. 314–315: „Wytoldo cum tota potencia sua, imperatore eciam Tartarorum cum populo innumerabili sibi assistentibus“; „Tartari civitatem Gilgenborg invaserunt et totaliter destruxerunt“ (seka piktadarybių išvardinimas).

³⁵⁹ Ten pat, p. 453–454.

pasakojant apie Žalgirio mūšį lietuviai vadinami „netikėliais“, o „Lietuvos karaliui“ padeda „Sarmatijos karalius“ („le roy de Sarmac“), t. y. totoriai. Vyksta du mūšiai: pirmajame krikščionys visiškai sutriuškina lietuvius ir „sarmatus“. Po to vyksta antras mūšis su Lenkijos karaliumi, kuris „apsimestinai krikštijosi, kad gautų Lenkijos karūną“.

Taigi iš ankstyviausių, besiremiančių Vokiečių Ordino informacija, Žalgirio mūšio aprašymų aiškėja, kad ne Žemaitijos realijos lėmė Lietuvos ar net Lenkijos vaizdinį požalginčiuose kaltinimuose dėl „neteisingo karo“. Žemaitijos realijos pasirodė nesvarbios – visa Lietuva (o tuo pačiu ir Jogaila bei Lenkija) buvo kaltinimą pagoniškumu. Nepaisant to žemaičių pagoniškumas buvo pasitelktas Vokiečių Ordino ir jam palankioje propagandoje kuriant nepalankią opinią apie LDK kariuomenę. Šiai opinijai kenkė ne vien tikrieji pagonys žemaičiai, bet ir totoriai (musulmonai) bei „schizmatikai“ (stačiatikiai), o aštrioje propagandinėje kovoje nesistengta skaitytis su realijomis – pagonimis vadinta visa Vytauto kariuomenė (kartu su jau prieš dvidešimt metų krikštytais lietuviais), Žalgirio mūšis vaizduotas kaip pagonių pergalė prieš krikščionis.

Pagonių klausimui, kuris tapo kertiniu Ordino propagandos akcentu³⁶⁰, Lenkijos kontrpropaganda iškart po mūšio nesiruošė. Iš 1410 m. lenkų diplomatinės epistoliarikos aiškėja, kad Jogaila visų pirma ruošėsi atremti kaltinimus dėl totorių ir schizmatikų pasitelkimo Žalgirio mūšyje. 1410 m. liepos 29 d. Poznanės vyskupo Alberto laiške Lenkijos atstovams prie popiežiaus kurijos instruktuojama, kaip gintis nuo galimų kaltinimų: „ir jeigu kokie nors priešai sakytų, kad mūsų viešpats karalius atvedė totorius ir schizmatikus prieš tikinčiuosius, nėra kitos tiesos, išskyrus, kad tai padarė dėl savo žemių gynybos, ir [pasitelkė] tikrai savo valdinius bei tuos nedaugelį, kuriuos jo brolis viešpats kunigaikštis Vytautas pastaraisiais metais prijungė prie karaliaus valdų. Nes daug turėjo svečių krikščionių, visų pirma čekų, kurie pergalingai ir karališkai šiame mūšyje kartu su mūsų šiais pasirodė. Bet ir patys kryžiuočiai sau į pagalbą [pasitelkė] panašius pagonis, o būtent

³⁶⁰ Ekdahl S., 1982, p. 196–197.

nekrikštytus prūsus, kurių vos trečdalis yra apkrikštyta, o dvi likusios [dalys] jų [kryžiuočių] valdomos laikosi pagonybės klaidose, kurių uoliai nesistengia krikštyti, bet juos laiko kaip tarnus kaimyninių kraštų pavergimui.”³⁶¹

Pasirodžius jau minėtam 1410 m. rugpjūčio 20 d. Zigmanto Liuksemburgiečio aplinkraščiui, kuriame Jogaila kaltinamas pagonių pasitelkimu, visas Žalgirio mūšis vaizduojamas kaip pagonių pergalė prieš krikščionis, o Europos valdovai raginami surengti atsakomąjį kryžiaus žygį, Lenkijos gynyba sukonkretinama. 1410 lapkričio 11 d. Jogailos laiške³⁶² Henrikui Rozenbergui, Čekijos karaliaus Vaclovo IV pasiuntiniui prie popiežiaus kurijos, argumentuojama, kad gynybiniame kare krikščioniškas karalius turi teisę pasitelkti savo pavaldinius – net „*barbarus ir pašaliečius*” („*barbaros et extraneos*”), kaip tai daręs ir Zigmantas Liuksemburgietis, pasitelkdamas sau pavaldžias tautas: „Iassy [valakai?], Cuny [kumanai?], Bosnenses [bosniai]”.

Kad totorių klausimas Lenkijos kontrpropagandoje laikytas esminiu, rodo S. Ekdahlis išskeltas faktas – 1411 m. Jogaila prašė popiežiaus palaiminti kryžiaus žygį prieš juos. Šiuo veiksniu akivaizdžiai siekiama popiežiui parodyti, kad Jogaila ir Lenkija totorius laiko ne sąjungininkais, o priešais.

Apskritai pradiniam kontrpropagandos etape galvota gintis tik dėl „totorių ir schizmatikų” dalyvavimo, o „pagonimis” vadinti būtent totoriai. Į Ordino propagandą, visą LDK kariuomenę vadinančią pagonimis, Lenkija sugebėjo atsakyti tik mažindama Vytauto kariuomenės ir jo sąjungininkų totorių mastą ir indėlį į pergalę. Tokia tendencija pastebima nuo pat pradžių. Minėtame 1410 m. liepos 29 d. Poznanės vyskupo Alberto laiške sakoma, kad „totorių ir schizmatikų” būta tik „nedaugelis”, kuriuos atsivedė Vytautas. Dar labiau ši tendencija išryškėja 1410–1411 m. sandūroje parašytoje „Konflikto

³⁶¹ SRP, 1866, t. 3, p. 426–427: „*et, si per aliquos emulos diceretur, quod dominus noster rex Tartaros et scismaticos eduxerit contra fideles, aliter non est verum, nisi quia fecit hoc pro defensione terrarum suarum, et tantum subditos suorum dominiorum et illos paucos, quos frater suus dominus dux Witoldus annis retroactis regis subegit imperio. Plures namque habuit hospites fideles et presertim Boemos, qui victoriose et regaliter in hoc prelio cum nostris se gesserunt. Sed et ipsi cruciferi in suo adjutorio similes paganos, Prutenos videlicet non baptizatos, quorum vix tertia pars est baptizata, duabus reliquis manentibus in erroribus paganismi sub eorum regimine, quos studiose baptizare non curarunt, sed eos ut obnoxios ad oppressionem vicinarum partium foverunt.*“

³⁶² CES XV, 1894, t. 3, s. 498–500, dodatek nr. 2.

kronikoje”: lenkai į mūšį stoja kartu su „Vytauto žmonėmis”³⁶³ (nors iš tikrųjų lenkai į mūšį stoti vėlavo), tik labai miglotai (neminint lietuvių) kalbama apie lietuvių mūšio fazės pabaigą – kryžiuočiai buvo priversti bėgti „nuo tų, kuriuos prieš tai buvo privertę trauktis”³⁶⁴, o baigiamojoje mūšio fazėje apsieinama be lietuvių. Bet iškalbingiausias yra „Konflikto kronikos“ požiūris į totorius. Šiame šaltinyje, išsiųstame Europos valdovų dvarams bei popiežiaus kurijai kaip atsakas į Zigmanto Liuksemburgiečio aplinkraščių, kiek galima spręsti iš išlikusio sutrumpinto XVI a. pr. nuorašo, totoriai visai nepaminėti.

Plačiau nesiplėtojant tik pastebėsime: „pagonių” vaidmens mažinimo Žalgirio mūšyje strategija ryškiausiai iškilo po 50 metų Jono Dlugošo pasakojime apie Žalgirio mūšį, kuriame lietuviai paverčiami bėgliais iš mūšio.

Sugrįžkime prie Žemaitijos realijų. Torunės taikos sutartimi (1411 vasario 1 d.) Vokiečių Ordinas atsisakė savo teisių į Žemaitiją iki abiejų valdovų Jogailos ir Vytauto mirties³⁶⁵. Pagal šią sutartį Jogaila su Vytautu įsipareigojo savo žemėse atversti „pagonis ir netikėlius”³⁶⁶. Įdomu, kad įsipareigojimas buvo abipusis – Vokiečių Ordinas taip pat įsipareigojo savo žemėse atversti „netikėlius”, tuo patvirtindamas požalgirinės lenkų propagandos argumentą, kad dalis (net du trečdaliai) prūsų vis dar buvo nekrikštyti. Vėliau Žemaitijos pagoniškumas dar kartą Ordino buvo primintas 1413 m. sienų nustatymo byloje, kai Ordino atstovas pareiškęs: „Žemaičiai visada buvo, kaip ir dabar yra, dauguma netikintieji ir mūsų tikėjimo priešai [...] todėl neleistina kalbėti, kad jiems ir jų žemėms būtų nustatytos kokios nors ribos ar sienos. Jie dėl klaidatikystės turėtų būti tikinčiųjų už ribų išvyti”³⁶⁷. Tokie konkretūs pasakymai, kaip ir visa propaganda, Jogailą ir Vytautą turėjo skatinti neatidėliotinai imtis Žemaitijos konversijos programos: nuo krikštijimo ir pagonybės naikinimo iki vyskupijos įkūrimo bei jos konversijos tarptautinio pripažinimo.

³⁶³ Kronika konfliktu, 1983, p. 25: „Cum jam uterque exercitus, tam regis quam ducis Vitoldi, cum omnibus hostium aciebus fuere ad invicem copulati et congressi”.

³⁶⁴ Ten pat, p. 26: „illos, quos retrocedere coegerant, fugere inceperunt”.

³⁶⁵ CES XV, 1891, t. 2, nr. 35, p. 40. Naujesnė publikacija: Staatsverträge, 1970, nr. 83, p. 83.

³⁶⁶ Fijałek J., 1914, p. 70.

³⁶⁷ Lites, 1892, p. 143. Žr.: Dundulis B., 1985a, p. 47.

Pasidarykime pagrindinei mūsų problematikai pirmu žvilgsniu nepalankias išvadas. Nors Žalgirio mūšis vyko dėl Žemaitijos, žemaičiai tiesiogiai Žalgirio mūšyje nedalyvavo. Jie kovojo „antrajame fronte” prie Nemuno. Pagrindine požalgirinių propagandinių LDK kaltinimų „pagoniškumu” priežastimi buvo totoriai, o Žemaitijos pagoniškumas užkliudomas tik klišių pavidalu, žemaičius minint kartu su lietuviais, totoriais ir schizmatikais. Taigi galėtume kelti klausimą – o kam reikėjo Žemaitijos pagoniškumo bylai tokio ekskurso į šoną? Drįstume manyti, kad reikia. Žalgirio byloje visos LDK kariuomenės kaltinimai „pagoniškumu” turėjo spartinti ir Žemaitijos konversijos klausimą. Tai patvirtino tolesni tuojau pat operatyviai iškilę įvykiai Žemaitijoje ir Konstancoje.

4.2. Žemaitijos konversijos pradžia: 1413 m. krikštijimo ir pagonybės naikinimo akcija

Iš konversijos teorinio modelio galima priėti išvados, kad svarbiausiu „oficialiosios konversijos“ elementu yra krikštijimo ir pagonybės naikinimo akcijos. Nepaisant to gyventojų krikštijimai kitose šalyse šaltiniuose atsispindi retai (dėmesio akirtyje visų pirma – valdovo krikštas), o apie jų buvimą sprendžiama tik iš kitų konversijos įvykių eigos (pvz. taip yra Lenkijos atveju). Juo labiau tai pasakytina apie regionines krikštijimo akcijas.

Lietuvos ir Žemaitijos situacija šiuo požiūriu žymiai palankesnė, o Žemaitijos atvejis net unikalus – čia fiksuojama ištisa krikštijimo akcijų grandinė – 1413, 1416 ir 1417 m. Toks Žemaitijos išskirtinumas stebino istoriografiją, ieškojusią vienos krikšto datos, nes šaltiniai dažnai leido operuoti tik „vienkartinėmis” tų pačių metų krikštijimo akcijomis – artimiausios analogijos būtų Rusia su 988 m. ar Lietuva su 1387 m. įvykiais. Artimiausias Žemaitijai krikšto ne kaip vienkartinio veiksmo, bet ištisos jų sekos, pavyzdys būtų Norvegija, kur valdovas Olafas Trygvassonas (995–1000), nuosekliai žygiuodamas per visus šalies regionus vertė krikštytis ir

„griovė stabus”³⁶⁸, o jo pavaldinių islandų 1000–aisiais sprendimui priimti krikščionybę genties sueigoje (Altinge) užteko ir valdovo pagrasinimo³⁶⁹. Pilna atvejų, kai žinome valdovo krikštus, nulėmusius konversijas, bet nežinome vienašališkų krikštijimo akcijų – šaltiniuose neaprašyta nieko panašaus po Lenkijos valdovo Mieško krikšto 966 m. ar Danijos Haraldo Mėyndančio krikšto apie 950 m.

Štai tokio fragmentiškumo kontekste Žemaitijos krikštijimo akcijos gali pasirodyti santykinai gerai atsispindinčios šaltiniuose, o visų pirma – pas Joną Dlugošą, kuris krikštijimo akcijas mini tiek prie 1413 m., tiek prie 1416 m., tiek prie 1417 m.

Pagal J. Dlugošą³⁷⁰, iškart po Horodlėje sudarytos unijos (o tai įvyko spalio 2 d.) Jogaila su Vytautu, karaliene Ona bei dukteria Jadvyga nuvyko į Lietuvą. Jogailą kankinusi mintis, kad „jo tėvonijos šalis Žemaitija didelei jo negarbei tebėra paskendusį pagonybėje”, todėl jis „užsibrėžęs tikslą apvalyti žemaičių tautą nuo stabmeldystės klaidų ir apšviesti tikrojo tikėjimo šviesa”³⁷¹. Taigi pasitelkęs pagalbininkus – „mokytus, dievobaimingus ir stropiai dievui tarnaujančius vyrus” – Jogaila apie šv. Martyno dieną (t. y. lapkričio 11 d.) Kaune palikęs karalienę Oną vandens keliais – Nemunu ir Dubysa – nuvyko į Žemaitiją. Išsilaipinęs Dubysos pakrantėje (vietos Dlugošas tiksliau nenurodo) jis sukvietęs „žmones iš visos žemaičių tautos” ir pradėjęs nuo prakalbos: „bjauru ir gėdinga žemaičiams laikytis senos religijos klaidų, kai visi Lietuvos tiek kunigaikščiai ir bajorai, tiek paprasti žmonės išpažįsta ir vadovaujasi vienu tikruoju Dievu”³⁷². O toliau mūsų temai svarbu – karalius su pagalbininkais

³⁶⁸ Hergenröther K., 1925, p. 302: „Er durchzog mit Soldaten die Provinzen, zertrümmerte die Götzenbilder, verkündigte ihre Nichtigkeit...“.

³⁶⁹ Düwel K., 1978, p. 272: „Die offizielle Annahme des Christentums auf dem isländischen Allthing im Jahre 1000 steht ohne Parallele in der germanischen Bekehrungsgeschichte“.

³⁷⁰ 1413 m. siužetas yra išverstas į lietuvių kalbą: BRMŠ, 1996, t. 1, p. 580–583.

³⁷¹ Dlugossius, 1877, p. 159: „Ingenti autem cruciatus, afflictusque molestia, quod terrae suae naturales Samagittiae, non sine suo probro, coeco gentilitatis in eam diem detinerentur errore: omnes conatus suos pro illustranda gente praedicta, fide et religione christiana, intendit, et id sibi primum agendum existimavit, ut a populus Samagittiae idolatriae spurcitas dispelleret.“

³⁷² Ten pat: „docet foedum et turpe fore universis Lithuaniae tam Principibus et militaribus, quam popularibus, veri et unius Dei cultum agnoscentibus et tractantibus, Samagittas veteribus superstitionum erroribus detineri.“ Vėliau, tikriausiai iš šių žodžių J. Fijaļekas sprendė, kad Jogaila per savaitę trukusią misiją spėjo pareikšti savo, kaip valdovo valią krikšto atžvilgiu, kas buvo laikoma vienu iš krikšto kriterijų.

ėmėsi pagoniško kulto vietų naikinimo: „išgriovė pagoniškus aukurus, iškirto šventąsias girias ir atvyko prie labiausiai žemaičių garbinamos dievybės – ugnies, kurią, be jokios abejonės, laikė švenčiausia ir amžina”. Ši ugnis, pasak Dluogošo, „žynių nuolat kurstoma malkomis”, buvusi „aukščiausios kalvos viršūnėje už Nevėžio upės”. Vėlesni J. Dluogošo perpasakotojai iš teiginio apie „aukščiausią kalvą” visą šį veiksma perkėlė ant Šatrijos kalno, nes kalvų šalia Nevėžio nėra. Dluogošas tęsia – pats karalius „prisiartinęs prie bokšto, kuriame kūrenosi ta ugnis, jį padegė, o ugnį išžarstė ir užgesino”. Tada jis liepęs lenkų kareiviams „iškirsi miškus, žemaičių garbintus kaip šventas savo dievų buveines”³⁷³. Toliau Dluogošas daro ekskursą apie žemaičių pagonišką miškų garbinimą bei juose atliekamas apeigas, įterpia Žemaitijos geografinį bei žemaičių etnografinį aprašymus.

Kitą paragrafą Dluogošas paskyrė pasakojimui apie tai, kaip Jogaila žemaičius mokė krikščionybės, įtikino juos atsisakyti pagonybės, krikštydino „žymiausiuosius” („Notabiliores”), apsikrikštijusius apdovanojo. Svarbiausiame pavietae – Medininkuose – pastatydinęs katedrą, ir ją titulavęs šv. Aleksandro, Teodoro ir Evencijaus vardu, o kitose Žemaitijos vietose įsteigęs paprines bažnyčias, kurias aprūpino pajamomis. Ir čia mes galime susipainioti, nes tiksliai žinome, kad vyskupija buvo įkurta ne 1413 m., o 1417 m., ką padarė Konstanco susirinkimo paskirti vyskupai.

Pasakojimą apie 1413 m. akciją Dluogošas užbaigė paragrafu apie tai, kokių priemonių Jogaila ėmėsis, siekdamas užtikrinti, kad pakrikštyti žemaičiai nebegrižtų prie pagonybės: „sėkmingai atvertęs į krikščionių tikėjimą žemaičius”³⁷⁴, karalius pasiliko dar kelioms dienoms, bijodamas, kad žemaičiai neatkristų į pagonybę ir vėl neįžiebtų amžinosios ugnies, „kurios pelenai ugniakure dar tebebuvę šilti”³⁷⁵. Lenkų kariams jis liepė ugniakurą „užlieti ir paskandinti” vandeniu iš Nevėžio. Išvykdamas Jogaila paskyrė seniūnu

³⁷³ Ten pat: „Succidit deinde per milites suos Polonicos silvas, quas non secus quam sanctas et Deorum suorum habitacula Samagittae, iuxta illud poeticum: „Habitantur dii quoque silvas“, venerantur“.

³⁷⁴ Dlugossius, 1877, p. 163: „Conversione Samagitticae gentis sollicito studio Rex Poloniae Wladislaus feliciter, propitia Divinitate, consummata”.

³⁷⁵ Ten pat: „pro deletione falsorum Deorum suorum et ignis, quem sanctum et perpetuum putabant, extinctione, ingenti amaritudine molestos, ad reaccendendum ignem perpetuum, propterea, quod cineres loci aliqualem calorem spirabant“.

Kęsgailą, kuriam įsakę saugoti naujai atsivertusiuosius, o delsiusiems priimti krikštą neleisti atlikinėti pagoniškų apeigų. Dluogošo žiniomis, šv. Elžbietos dieną (o tai yra lapkričio 19 d.³⁷⁶) Jogaila jau atvyko į Trakus³⁷⁷.

Iškart reikia pasakyti, kad kitų šaltinių, tiesiogiai liudijančių 1413 m. akciją, nėra. Todėl istoriografijoje yra ištisa tradicija ieškoti argumentų patvirtinančių Dluogošo patikimumą. Jau R. Krumbholtzas, sureikšmino šaltinį, tarsi, patvirtinantį 1413 m. Žemaitijos krikšto faktą – Torunės pranciškonų Prūsijos analų tęsinyje sakoma: „1413 m. Žemaitija tapo krikščioniška“ („Anno 1413 Samogithia christiana fit“)³⁷⁸. Tačiau jis neatkreipė dėmesio, kad jau šio šaltinio leidėjui E. Strehлке'ui buvo aišku, kad tiek mums rūpimas 1413 m. įrašas, tiek žinios nuo 1410 iki 1479 m. buvo perimtos iš J. Dluogošo³⁷⁹.

J. Fijałekas 1413 m. siužetą ėmėsi grįsti Jogailos itinerariumu. Jis nustatė, kad Jogaila po Horodlės unijos iš tikrųjų vyko į Lietuvą. Yra žinoma, kad 1413 m. spalio 25 d. Jogaila buvo Merkinėje, iš kur Jogaila Vokiečių Ordino vadovybei išsiuntė laišką³⁸⁰. Jame sakosi iš Vytauto sužinojęs apie Vokiečių Ordino didžiojo magistro Henriko von Plauen'o atstatydinimą, kad šiuo metu esąs su Vytautu Lietuvoje, ir kad prireikus Ordino pasiuntiniai jo ieškotų Lietuvoje. O 1413 lapkričio 19 d. Jogaila su Vytautu buvo Trakuose – tai žinoma iš tą dieną pas juos atvykusių Vokiečių Ordino pasiuntinių³⁸¹. Taigi pastaroji data tiesiogiai sutapo su Dluogošo akcijos Žemaitijoje pabaigos data. Nuo Žemaitijos iki Trakų kelias ne toks jau ir tolimas.

Taigi J. Fijałekas suabejojo kitkuo: ar pagal J. Dluogošo nurodytą 1413 m. akcijos trukmę – ji trukusi vos vieną savaitę (tarp lapkričio 11 ir 19³⁸² d.) – buvo įmanoma įvykdyti masinį krikštą ar juo labiau pakrikštyti visus žemaičius. J. Fijałeko nuomone, suspėta tik pareikšti valdovų valią, kad

³⁷⁶ Gąsiorowski A., 1972, p. 62.

³⁷⁷ Dlugossius, 1877, p. 163.

³⁷⁸ SRP, 1866, t. 3, p. 398. Šį šaltinį į istoriografiją įvedė: Krumbholtz R., 1890, p. 191.

³⁷⁹ Pasak Torunės analų leidėjo Ernsto Strehлке's, įrašai nuo 1410 iki 1479 m. didžiąja dalimi tėra Jono Dluogošo kronikos konspektai: SRP, 1866, t. 3, p. 22.

³⁸⁰ CEV, 1882, nr. 563, p. 268–269.

³⁸¹ Apie šią pasiuntinybę pasiuntiniai rašo 1413 m. lapkričio 23 d. Rumšiškėse surašytoje ataskaitoje Ordino maršalui – CEV, 1882, nr. 567, p. 271–273. Žr.: Gąsiorowski A., 1972, p. 62.

³⁸² Gąsiorowski A., 1972, p. 62.

žemaičiai jų pavyzdžiu turi krikštytis³⁸³. Tiesa šiandien žinoma, kad krikštijimų praktika (Estijos provincijų christianizacijos pavyzdžiai) rodo, jog ir per savaitę įmanoma atlikti masines krikštijimo akcijas. Henriko Latvio kronikoje³⁸⁴ rašoma, kaip 1220 m. pora misionierių iš Livonijos, keliaudami per centines Estijos provincijas Normegunde (est. Nurmekund) ir Mochu (est. Mõhu) ir užsibūdami kiekvienoje po savaitę, vaikščiodami po kaimus, kasdien pakrikštydavę po 300–500 žmonių.

Tačiau pats J. Dluogošas ir nesistengė įteigti, kad 1413 m. pakrikštyta visa Žemaitija – krikštijosi tik „žymiausieji iš žemaičių“³⁸⁵. Antra vertus į Fijaļeko būgštavimus galima atsakyti Z. Ivinskio argumentais – tai buvo žemaičių bajorų krikštas.

J. Dluogošo žinių tikrumas buvo grindžiamas ir jo informatoriaus paieškomis. Jau XIX a. pabaigoje buvo spėjama³⁸⁶, kad kartu su Jogaila į Žemaitiją galėjo vykti ir Gniezno arkivyskupas Mikalojus Trąba, kuris buvo žinomas kaip pagrindinis J. Dluogošo informatorius apie 1387 m. Lietuvos krikšto įvykius³⁸⁷ (tuomet buvęs Jogailos sekretoriumi), o taip apie Konstanco susirinkimo įvykius. Tokia galimybė įmanoma, nes Mikalojus Trąba dalyvavo Horodlės unijoje, po to – Gniezno generalinės kapitulos susirinkime (spalio 20–28 d.), taigi galėjo suspėti prisijungti prie valdovų akcijos Žemaitijoje. Šiais laikais M. Jučas spėjo³⁸⁸, kad apie 1413 m. įvykius Dluogošas galėjo žinoti iš Jogailos sekretoriaus Stanislovo Cioleko, kuris surašė ir Horodlės aktą (jį Dluogošas cituoja ištiesai) arba iš Zbignievo Olesnickio.

Kaip ten bebūtų, krikštijimo akcijos, apie kurias dabar žinome ne vien tik iš Dluogošo, buvo pratęstos 1416–1417 m., jau po žemaičių pasiuntinybės Konstancoje. Teorijos požiūriu, šis kelių metų skirtumas (tarp 1413 ir 1416) nebūtų svarbus, bet juk tarp šių datų – 1415 m. žemaičių pasiuntiniai nuvyko į

³⁸³ Fijaļek J., 1914, p. 71.

³⁸⁴ Latvis, 1991, p. 122. Lotyniškas originalo tekstas su vokišku vertimu: SRL, 1853, p. 252–255. Šiuos faktus yra pastebėjęs: Lowmiański H., 1983, p. 71.

³⁸⁵ Dlugossius, 1877, p. 161–162: „Notabiliores itaque eorum in fide edocti et de articulis fidei plene instructi, inspectante et procurante Wladislao Poloniae Rege et catholica nomina eis adaptante, baptsantur.“

³⁸⁶ Korytkowski J., 1888, p. 16.

³⁸⁷ RKAP, 1916, p. XXXI, 147.

³⁸⁸ Jučas M., 2002, p. 133.

Konstančą. Jei netikėtume 1413 m. Dluogošo aprašymu, tai teoriškai būtų 1415-uosius reikėtų laikyti Žemaitijos konversijos pradžia. Tačiau jau Z. Ivinskis³⁸⁹, polemizuodamas su A. Šapoka (pastarasis apskritai ginčijo Dluogošo patikimumą ir abejojo ne tik 1413, bet ir vėlesnių krikštijimo akcijų buvimu³⁹⁰), abejones dėl 1413 m. krikštijimo akcijos neigė argumentu, jog be jos Vytautas nebūtų galėjęs išsiųsti 60-ties krikštytų žemaičių į Konstančą. Būtent žemaičių delegaciją ir galima interpretuoti, kaip 1413 m. krikštijimo akcijos rezultatų pristatymą.

4.3. Žemaitijos christianizacijos byla Konstanco bažnytiniam susirinkime

Jei anksčiau šalių konversijos klausimus spręsdavo valdovai, kartais su didesniu ar mažesniu popiežių dalyvavimu, tai Žemaitijos konversijos byla pateko į to meto katalikiškosios Europos forumą – Konstanco bažnytinį susirinkimą. Žemaitija buvo paskutinis Europos pagoniškas regionas, dėl kurio priklausomybės ir krikštijimo tesės (o tai susiję dalykai) kovojo LDK (padedama Lenkijos) su Vokiečių Ordinu. Tačiau galimybę svarstyti Žemaitijos klausimą tarptautiniu lygmeniu, atrodo, nulėmė kita aplinkybė. O būtų: Konstanco visuotinis bažnytinis susirinkimas (1414–1418 m.) buvo pirmas susirinkimas, kuriame be bažnytinių buvo sprendžiami ir katalikiškos Europos tarpvalstybinių santykių klausimai.

Regiono konversijos problemos patekimas į tarptautinį lygmenį yra unikalus Europos šalių christianizacijos istorijoje. Taigi Žemaitijos pagoniškumo klausimo tapsmas europinės politikos ir konfrontacijų dalimi nėra numanytinas teoriniu aspektu. Tačiau neabejotina, kad žemaičių klausimo sprendimas aukščiausiam bažnytiniam lygmenyje yra vienas svarbiausių Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ siužetų, nes kas galėtų būti dar oficialiau nei regiono konversijos klausimo svarstymas visos Europos forume.

³⁸⁹ Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 106.

³⁹⁰ Šapoka A., 1937.

Lietuvos dalyvavimo Konstanco susirinkime temai mokslinius pagrindus padėjo jau J. Fijałekas. Savais aspektais į šią temą gilinasi ir vokiečių istoriografija, iki I pasaulinio karo pabaigos (kaip tik tuo metu – Konstanco susirinkimo 500-metis) įnešusi svarų indėlį³⁹¹. Jais pasinaudojo M. Andziulytė-Ruginienė, o nuo jos Žemaičių dalyvavimo Konstanco susirinkime temai lietuvių istoriografija skiria nuolatinį dėmesį³⁹².

XX a. 7 dešimtm. galima fiksuoti naujų šaltinių publikacijų bangą Lenkijos ir Vokiečių ordino bylos klausimu – išleistos Vokiečių Ordino generalinio prokuratoriaus prie Šv. Sosto Peterio von Wormditto laiškas Ordino magistrui³⁹³, Pauliaus Vladimiro raštų³⁹⁴, įvairių autorių poleminių traktatų Vokiečių Ordino ir Lenkijos ginčo klausimu³⁹⁵, o taip pat Jono Falkenbergo „Satyros“³⁹⁶ publikacijos. Tiesiogiai su šiomis šaltinių publikacijomis buvo susiję nauji lenkų³⁹⁷ bei vokiečių³⁹⁸ tyrimai, o į pasaulinę istoriografiją pateko Pauliaus Vladimiro doktrinos apie pagonių prigimtines teises tema³⁹⁹. Nepaisant to Konstanco susirinkimo įvykių kronikai pagrindiniais liko dar XVIII–XX a. pr. publikuoti šaltinių rinkiniai⁴⁰⁰ – jais remiamasi net ir naujausiose sintezėse⁴⁰¹.

Sprendimas sušaukti Konstanco susirinkimą⁴⁰² buvo padarytas 1413 m. gruodžio 9 d., kai Pizos popiežius Jonas XXIII, įtikintas Zigmanto Liuksemburgiečio, Italijoje Lodi mieste išleido bulę, kviečiančią 1414 m. lapkričio 1 d. į Konstanco visuotinį susirinkimą.

³⁹¹ Bellee H., 1914; Nieborowski P., 1910; Nieborowski P., 1915; Holtzmann W., 1917.

³⁹² Janulaitis A., 1933; Dundulis B., 1958; Gidžiūnas V., 1969a; Jatulis P., 1987; Jučas M., 2000c; Urban W., 2004, p. 249–293 (skyrius „Konstanco bažnytinis susirinkimas“).

³⁹³ BGDO, 1960.

³⁹⁴ Bełch S., 1965; Ehrlich L., 1966.

³⁹⁵ Staatsschriften, 1970.

³⁹⁶ Boockmann H., 1975, p. 313–353. Aptarimas: Górski K., 1976. Šį šaltinį surado ir 1971 m. paskelbė Zofia Włodek: Włodek S., 1973. Apie patį atradimą žr.: Włodek S., 1971.

³⁹⁷ Ehrlich L., 1954; Ehrlich L., 1963; Brzostowski T., 1954.

³⁹⁸ Jähnig B., 1970; Boockmann H., 1975; Wacker G., 2002.

³⁹⁹ Bełch S., 1965; Chollet L., 2010.

⁴⁰⁰ Nurodysime tik tomus, svarbius žemaičių delegacijos klausimui: Hardt, 1697, t. 2; Hardt, 1698, t. 3; Hardt, 1699, t. 4; Mansi, 1784, t. 27; Mansi, 1785, t. 28; Finke, 1889; ACC, 1923.

⁴⁰¹ Brandmüller W., 1998–1999, t. 1–2; Schelle K., 2010; Stump Ph. H., 1993; Welsh F., 2008.

⁴⁰² Bendriausia literatūra dėl Konstanco susirinkimo peripetijų: Franzen A., 2004; Brandmüller W., 1998–1999, t. 1–2; Gill J., 1967.

Svarbiausias Susirinkimo tikslas – užbaigti „bažnyčios skilimą” (dar vadinamą „Vakarų schizma”), nes nuo 1378 m. katalikų Bažnyčią valdė du popiežiai – Avinjono ir Romos, o po 1409 m. Pizos susirinkimo, prisidėjo dar ir trečias – Pizos popiežius. Pizos popiežių Joną XXIII (rezidavo Bolonijoje, vėliau Lodi) tikru popiežiumi pripažino didžioji dauguma Europos valstybių (Prancūzija, Anglija, Portugalija, Vengrija, Čekija, dalis Šv. Romos imperijos kunigaikštysčių ir Italijos miestų), tarp jų ir Lenkija bei Vokiečių Ordinas. Avinjono popiežių Benediktą XIII palaikė Aragono ir Kastilijos karalystės bei Škotija, o Grigalių XII – dalis Šv. Romos imperijos kunigaikštysčių (Reino palatinatas, Bavarija) ir Italijos miestų bei Neapolio karalystė.

Susirinkimas prasidėjo, kaip ir numatyta, 1414 m. lapkritį, o truko keturis metus – iki 1418 m. pavasario. Jame dalyvavo 33 kardinolai, 5 patriarchai, 300 vyskupų, 28 valdovų atstovai. Konstanco bažnytinis susirinkimas nuo ankstesnių skyrėsi dar ir tuo, kad jame balso teisę įgijo ir pasauliečiai⁴⁰³ – visų pirma universitetai – dalyvavo 37 universitetų atstovai. Susirinkimo dalyviai būtent pagal universitetuose galiojusį principą buvo suskirstyti į „nacijas”, kurių posėdžiuose pirmiausia turėjo būti išdiskutuojami klausimai teiktini Susirinkimo visuotiniams posėdžiams. „Nacijos” buvo išskirtos penkios – prancūzų, anglų, italų, vokiečių ir ispanų, o Lenkijos (kartu ir Lietuvos) atstovai buvo priskirti prie vokiečių nacijos. Taigi, Vokiečių Ordino byla su Lenkija (kartu – ir Žemaitijos klausimas) pirmiausia buvo svarstoma būtent vokiečių nacijos posėdžiuose, kuriai vadovauti turėjo Rygos arkivyskupas.

Pirmiausia, ką susirinkimas turėjo padaryti – tai nuspręsti kaip įveikti „schizmą”: atstatydinti du popiežius ir palikti vieną ar atstatydinti visus tris ir išrinkti naują. Buvo apsispręsta už pastarąjį variantą. Tokiu būdu, Pizos popiežius Jonas XXIII buvo atstatydyntas susirinkimo sprendimu 1415 m. gegužės 29 d., Romos popiežius Grigalius XII 1415 m. pats atsistatydino liepos 4 d., o Avinjono popiežius Benediktas XIII Susirinkimo buvo ekskomunikuotas 1417 liepos 27 d. Naujas popiežius Martynas V buvo išrinktas jau baigiantis susirinkimui – 1417 lapkričio 11 d. Taigi Žemaičių

⁴⁰³ Krzyżaniakowa J., Ochmański J., 2010, p. 249.

delegacija į susirinkimą atvyko ir Žemaitijos klausimas susirinkime buvo sprendžiamas popiežių tarpuvaldžiu, kuomet aukščiausia bažnytine valdžia buvo pasiskelbęs pats susirinkimas (1415 m. balandžio 6 d. bulė „*Haec Sancta Synodus*“).

Lenkija ir Lietuva⁴⁰⁴ apie būsimą Konstanco susirinkimą pirmiausia sužinojo iš 1414 m. kovo 3 d. popiežiaus Jonas XXIII bulės⁴⁰⁵, kuria jis kvietė dalyvauti susirinkime Gniezno arkivyskupą bei visus Lenkijos vyskopus. Tuo metu Lenkijos ir Lietuvos santykiuose su Vokiečių Ordinu neatslūgo po Žalgirio mūšio susidariusi įtampa – 1411 m. Torunės taikos sprendimas dėl Žemaitijos netenkino nei vienos pusės. Todėl 1414 m. vasarą klausimą vėl bandyta spręsti ginklu – kilo vadinamasis „bado karas“. Lenkijos ir Lietuvos kariuomenė, kaip ir 1410 m., įžengė į Ordino teritoriją, nuniokojo kraštą, bet mūšio neišprovokavo.

Konfliktą nutraukė imperatoriaus ir popiežiaus įsikišimas. Buvo sudarytos paliaubos, ir konfliktuojančios pusės sutarė bylą patikėti Konstanco bažnytiniam susirinkimui. Tai ir padarė Jogaila ir Vytautas savo 1414 m. lapkričio 9 d. raštu iš Biečo⁴⁰⁶.

1415 sausio 13 d.⁴⁰⁷ į Konstančą atvyko Vokiečių Ordino delegacija, o 1415 sausio 29 d.⁴⁰⁸ – Lenkijos. Lenkijos delegacijai vadovavo Gniezno arkivyskupas Mikalojus Trąba, kartu su juo atvyko Poznanės vyskupas Andrius Laskaris, Plocko vyskupas Jokūbas, Krokuvos universiteto rektorius Paulius Vladimiris ir profesorius Petras Wolframas (abu – buvę Padujos universiteto absolventai). Vokiečių Ordino delegacijai vadovavo Rygos arkivyskupas Johannes von Wallenrode, joje didelį vaidmenį vaidino Ordino prokurorius

⁴⁰⁴ Lenkijos ir Lietuvos aktualijoms Konstanco susirinkime svarbiausia literatūra: Grabski A. F., 1968, p. 307–347 (skyrius „Polska na soborze w Konstancji“); Ekdahl S., 1982; Ożóg, K., 2004; Gruber T., 2010, p. 24–35; Ehrlich L., 1954.

⁴⁰⁵ VMPL, 1861, nr. 9, p. 6–7. Nors dokumentą popiežius datuoja „trečiaisiais mūsų pontifikato metais“ („Pontificatus nostri Anno Tertio“), ir pagal popiežiavimo datas išeitų 1413 m., nes popiežiumi Jonas XXIII išrinktas 1410 m. gegužės 17 d., o karūnuotas gegužės 25 d., tačiau tai negalėjo įvykti anksčiau nei 1414 m.

⁴⁰⁶ CES XV, 1891, t. 2, nr. 56, p. 64–67.

⁴⁰⁷ Richental, 1882, p. 42–43. Žr. taip pat: Urban W., 2004, p. 260.

⁴⁰⁸ ACC, 1923, t. 2, p. 210, p. 355; Richental, 1882, p. 44–45. Žr. taip pat: Grabski A. F., 1968, p. 308; L. Ehrlich, p. 59.

prie popiežiaus kurijos Peteris von Wormdittas, laiškais informuodavęs didįjį magistrą apie įvykius.

Dar iki Lenkijos delegacijos atvykimo popiežius Jonas XXIII 1415 sausio 17 d.⁴⁰⁹ panaikino Vokiečių Ordino teises į Lietuvą ir Žemaitiją. Tas pats popiežius vasario 26 d. laišku Jogailai⁴¹⁰ paskyrė Jogailą ir Vytautą apaštališkojo sosto generaliniais vikarais schizmatikų ir netikinčiųjų kraštams, besiribojantiems su Lietuva – Naugardui ir Pskovui. Kovo 15 d.⁴¹¹, atsiliepdamas į Jogailos prašymą karui su totoriais⁴¹², jis suteikė šiam tikslui pusę Lenkijos bažnytinių pajamų. Tačiau neužilgo šis popiežius buvo atstatydyntas (nors kovo 20 d. jis pabėgo iš Konstanco, siekdamas to išvengti), todėl istoriografijoje⁴¹³ dažnai tvirtinama, kad jo sprendimai neteko galios. Bet kuriuo atveju, sekantis popiežius Martynas V 1418 m. sausio 2 d. grąžins Ordinui visas atimtas privilegijas⁴¹⁴, o 1418 gegužės 13 d. dviem atskirais laiškais⁴¹⁵ iš naujo patvirtins Jogailą ir Vytautą vikarais Naugardui ir Pskovui.

1415 gegužės 11 d.⁴¹⁶ Zigmantas Liuksemburgietis suformavo specialią komisiją (vadovu paskirtas kardinolas Zabarella, o nariais – po du keturių nacijų atstovus) konfliktui tarp Lenkijos ir Vokiečių Ordino spręsti. Liepos 5 d. Paulius Vladimiris vokiečių nacijai įteikė⁴¹⁷ savo traktatą „Apie popiežiaus ir imperatoriaus valdžią netikinčiųjų atžvilgiu“ („De Potestate Papae et Imperatoris respectu infidelium“)⁴¹⁸, o liepos 6 d. minėtai komisijai – traktato „Išvadas“ („Conclusiones“)⁴¹⁹. Šiuose raštuose Vladimiris ginčijo popiežių ir imperatorių teisę dovanoti netikinčiųjų žemes bei suformulavo „taikingų

⁴⁰⁹ CES XV, 1891, t. 2, nr. 57, p. 67–69.

⁴¹⁰ CES XV, 1891, t. 2, nr. 58, p. 69–71; KDKDW, p. 96–97.

⁴¹¹ CES XV, 1891, t. 2, nr. 59, p. 71–72.

⁴¹² Apie tai rašo: Ekdahl S., 1982, p. 150–151; Grabski A. F., 1968, p. 319.

⁴¹³ P vz.: Hellmann M., 1989, p. 59.

⁴¹⁴ Fijałek J., 1914, p. 71; Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 51.

⁴¹⁵ VMPL, 1861, nr. 26, p. 21–22. Popiežiaus laiškas Jogailai – VMPL, 1861, nr. 25, p. 20–21. Laiško Vytautui vertimas į lietuvių kalbą: ŽPL, 1929, p. 90–91.

⁴¹⁶ ACC, 1923, t. 2, p. 241–242; Hardt, 1699, t. 4, p. 164. Žr. taip pat: Grabski A. F., 1968, p. 330; Ehrlich L., 1954, p. 61; Bellee H., 1914, p. 15.

⁴¹⁷ Hardt, 1699, t. 4, p. 388. Žr. taip pat: Ehrlich L., 1954, p. 68–69; Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 5, išn. 17.

⁴¹⁸ Ehrlich L., 1966, p. 2–98, p. 113–137; Staatsschriften, 1970, p. 130–163. Pirmą kartą publikuotas: SPPP, 1878, p. 145–194.

⁴¹⁹ Hardt, 1698, t. 3, p. 9. Žr. taip pat: Ehrlich L., 1954, p. 68–69; M. Andziulytė-Ruginienė, p. 5, išn. 17.

pagonių” koncepciją, kurią vėliau ypač kritikuos Vokiečių Ordino gynėjai. Neaišku, kokį poveikį šis Vladimiro raštas tuo momentu galėjo padaryti jo gavėjams. Istoriografijoje dar neatkreiptas dėmesys, kad tą pačią dieną, liepos 6-ąją, vyko Susirinkimo dalyvių dėmesį daug labiau turėjęs prikaustyti įvykis – buvo nuteistas ir sudegintas Jonas Husas. Beje, šiuo atveju besivaidijančios pusės veikė išvien: Lenkijos delegacija balsavo už mirties nuosprendį⁴²⁰, o Rygos arkivyskupas buvo tiesiogiai atsakingas už Huso saugojimą ir lydėjimą į teismą bei sudeginimo vietą⁴²¹.

Zigmantas Liuksemburgietis išvažiavo iš Konstanco, įgaliojęs abi puses paruošti argumentus. 1415 liepos 18 d. jis išvyko į pietų Prancūziją derėtis su antipopežium Benediktu XIII ir kitais reikalais, o sugrįžo tik 1416 m. pabaigoje per Kalėdas.

Žemaitija ir žemaičių pagoniškumas buvo svarbiausia Vytauto problema Konstancoje. Tačiau dėl Ordino požalginės propagandos, kaltinusios Lenkiją ir Lietuvą dėl visų „netikėlių” – ne tik pagonių žemaičių, bet ir schizmatikų rusėnų bei totorių panaudojimo, Jogailai ir Vytautui teko imtis kompleksinių atsakomųjų veiksmų. Be to schizmos tarp katalikų ir stačiatikių, egzistuojančios dar nuo 1054 m., įveikimas buvo aktualus pačiam suvažiavimui, o Vytautas ir Jogaila buvo valdovai, kurių valdose gyveno abiejų konfesijų valdiniai. LDK konfesiniu požiūriu buvo perskelta per pusę. Dėl to žemaičių problemą Suvažiavimo pradžioje, tarsi, užgožė labai gerai matomas stačiatikių klausimas. Vytautas jau 1414 m. pradžios rūpinosi LDK stačiatikių metropolijos klausimu – iki 1415 m. pabaigos sušaukė net keturis LDK stačiatikių vyskupų susirinkimus, 1415 m. vasarą siuntė į Konstantinopolį Grigalių Camblaką gauti patriarcho išsventinimo. Galiausiai jo negavus, 1415 m. lapkričio 15 d.⁴²² Naugarduke LDK vien vyskupų nutarimu „Kijevo ir visos Rusios” metropolitu išrenkamas Grigalius Camblakas. Visa tai daroma nekreipiant dėmesio į Konstantinopolio patriarcho nuomonę. Iš anksto galima pasakyti, kad 1417 m. pabaigoje Vytautas siųs į Konstančą Camblako

⁴²⁰ Grabski A. F., 1968, p. 315.

⁴²¹ Urban W., 2004, p. 264.

⁴²² PSRL, 1962, t. 27, p. 98; žr. taip pat: Mickūnaitė G., 2008, p. 79.

vadovaujamą stačiatikių delegaciją, kuri nuvykusi 1418 m. deklaruos norą prisijungti prie katalikų bažnyčios. O tuo tarpu 1415 m. rugpjūtį Jogaila stačiatikių unijos su katalikais klausimu išsiuntė į Konstančą dominikonų ordino generalinį vikarą Teodorą iš Konstantinopolio, apie ką rašė Susirinkimui savo rugpjūčio ir spalio laiškuose⁴²³. Bandyta spręsti ir totorių problemą. Apie tai Vytautas rašė 1415 m. spalio laiške Susirinkimui, girdamasis galįs apkrikštyti ir totorius.

Po Zigmanto įgaliojimo abiems pusėms paruošti argumentus, Konstancoje esanti Lenkijos delegacija išsiuntė pasiuntinį Joną Zarembą iš Tuliškovo (Janusz Zaremba z Tuliszkowa) pas Jogailą. Gali būti, kad jau Konstancoje kilo idėja kaip „argumentą“ prieš Vokiečių Ordiną panaudoti krikštytų žemaičių delegaciją. 1415 rugsėjo viduryje Jonas iš Tuliškovo atvyko pas Jogailą į Lvovą, kur tuo metu buvo ir Vytautas. Spalio 18 d. Lvove surašomas Jogailos ir Vytauto laiškas⁴²⁴ Konstaco susirinkimui. Jame Jogaila ir Vytautas primena apie jau išsiųstas delegacijas (be pagrindinės delegacijos, 1415 rugpjūtį dar išsiųstas Teodoras iš Konstantinopolio) bei dabar siunčiamąją, kurios vadovais išvardijami: Kališo kaštelionas Jonas iš Tuliškovo, Podolės seniūnas Jurgis Gedgaudas ir Mikalojus Sepinskis⁴²⁵. Iš paskutinių dviejų vardų aišku, kad kalbama apie žemaičių delegaciją, kurios vadovus J. Długošas išvardino sekančiai: Jurgis Gedgaudas, Jurgis Galminas, Mikalojus Sepinskis⁴²⁶. Šie vardai užfiksuoti ir Konstanco susirinkimo kronikininko Ulricho Richentalio sudarytame Susirinkimo dalyvių herbyne⁴²⁷.

⁴²³ Apie Jogailos rugpjūčio 29 d. laišką žr.: Grabski A. F., 1968, p. 319–320.

⁴²⁴ CMSD, 1984, t. 1, nr. 3a), p. 18–19; CEV, 1882, nr. 651, p. 331–333; Mansi, 1785, t. 28, col. 221–224 (čia tegiama, kad šis laiškas į Konstanco susirinkimą pateko apie lapkričio 28 d., t. y. atvykus žemaičių delegacijai); Hardt, 1699, t. 4, p. 647. Žr. taip pat: Fijałek J., 1914, p. 43.

⁴²⁵ CMSD, 1984, t. 1, nr. 3a), p. 19: „ambaxiatoribus nostris <...> videlicet validis et nobilibus viris, Ioanni Tholischkove, castellano Calisiensi, Gregorio alias Gedigolt, capitaneo Podoliae, et Nicolao Sepinsky“.

⁴²⁶ Długossius, 1877, p. 196: „speciales nuntios, videlicet Georgium Gedigolth, Georgium Bolimin Nadobyowycz, Lithuanos, et Nicolaum Sepinsky Polonum, milites, ad petendum sacrum Constantiense Concilium“.

⁴²⁷ Mikalojų Sepienskį galima rasti net dviejose vietose: „Nicolaus Sapiensgi“ ir „Herr Niclas Sopnigis hoffmeister Türgon“. Jurgis Gedgaudas paminėtas taip pat dviejose vietose: „Georius capitis podolonēsis“ ir „Herr Iergo de Sediold capitanier Türgen“. Jurgis Galminas minimas vienoje vietoje: „Georius Golimin de Samaicen“. Žr.: Piekosiński F., 1899, p. 147–148, 151–152.

Žemaičių delegacijos atvykimo į Konstančą faktą užfiksavo popiežiaus Jono XXIII biografas Teodoras Niemas (vok. Dietrich von Nieheim). Jis rašo, kad 1415 lapkričio 28 d. į Susirinkimą atvyko „apie 60 naujai į katalikų tikėjimą atverstų Žemaičių pasiuntinių“⁴²⁸. 1415 gruodžio 13 d.⁴²⁹ delegacija buvo pristatyta visuotiniame Susirinkimo posėdyje Konstanco katedroje kaip „Jogailos ir Vytauto pasiuntiniai iš Lietuvos, Žemaitijos ir Rusios“⁴³⁰. Ją pristatė Lenkijos delegacijos narys Poznanės vyskupas Andrius Laskaris (Andrzej Łaskarz z Gosławic) savo iškilminga, tačiau labai aptakia kalba⁴³¹, kurioje konkrečiai neminėjo nei žemaičių, nei Jogailos ar Vytauto vardų: „*Ikvēpti Šventosios Dvasios, minėti valdovai ir broliai savo teisingu tikėjimu ir nepriekaištingu elgesiu vedė šią drąsią ir nenugalimą gentį per visas jų plačiąsias sritis, kunigaikščius ir kunigaikštienes jėga pajungė savo valdžiai drauge su kitais tikėjimo priešais, ir priartino prie tikrojo dievo pažinimo, nuo pažinimo prie tikėjimo, o nuo tikėjimo prie meilės ... Argi galima bus teigti, kad po apaštalų kas nors buvo tiek nuveikęs krikščionybės labui, kiek tie du kunigaikščiai?*“⁴³². Antroji kalbos dalis buvo skirta graikams stačiatikiams, kuriuos deleguoto dominikono Teodoro pagalba norėta sujungti su Vakarų bažnyčia.

⁴²⁸ Hardt, 1697, t. 2, p. 422: „Die 28 dicti mensis novembris intraverunt ambaxiatores Samaytarum de novo conversorum ad fidem catholicam sexaginta vel circiter numero...“. Šaltinis taip pat publikuotas: SRP, 1866, t. 3, p. 462.

⁴²⁹ ACC, 1923, t. 2, p. 266–268. Plg.: ACC, 1923, t. 2, p. 423 (čia supainiota įvykio data – įrašyta: gruodžio 3 d.). Žr. taip pat: Grabski A. F., 1968, p. 321.

⁴³⁰ ACC, 1923, t. 2, p. 266: „ambassadorum serenissimorum principum d. regis Polonie et Vitoldi magni ducis Lithuanie de terminis Lithuanie, Samagitarum et Russie nobilium militum transmissorum.“

⁴³¹ Šis Andriaus Laskario (Andreas Lascari) pamokslas (tiesa, datuotas 1415 12 04 d.), kurio tema – „Venient ad te qui detrahebant tibi et adorabunt“, kaip ir kiti jo pamokslai (1415 02 27 ir 1415 02 28) įtrauktas į Konstanco susirinkimo pamokslų registrą: Nighman C., Stump P., 2006, p. 328.

⁴³² Tai ištrauka iš Laskario kalbos vidurio – ACC, 1923, t. 2, p. 266–268: „Hii vera principes et fratres spiritu sancto afflati gentem bellicosam invictissimam in amplissimas diffusas provincias et ducatus ducesque eorum sibi mero dominio subditos ceterosque fidei emulos per fidem rectam et operacionem perfectam ad agnicionem veri Dei appropinquare et appropinquando credere et credendo amare procurarunt ... Num, queso inficiari poterit, quod quispiam post apostolos tantum christianitati profecerit, quantum isti duo principes atque fratres se non lingua sed opere et veritate diligentes, quibus est cor unum et anima una?“. Žr. atskirų ištraukų į lietuvių kalbą vertimus: Urban W., 2004, p. 267; Krzyżaniakowa J., Ochmański J., 2010, p. 258.

Delegacijos pristatymą pastebėjo ir Ordino prokuratorius Vormditas (Wormditt), kandžiai teigęs⁴³³, kad Poznanės vyskupas žemaičių atstovus pristatęs, „kokie jie geri krikščionys”. Apie sėkmingą pasirodymą Jogailai rašė Vladimiris: „Ačiū Dievui, tai pavyko ypatingai Jūsų karališkosios didenybės garbei. Buvai pagarbintas, maloningasis karaliau, aukščiau už visus karalius bažnytiniame susirinkime”⁴³⁴.

„Žemaičių Skundas”⁴³⁵ buvo perskaitytas 1416 m. vasario 13 d.⁴³⁶ Tai – be abejo svarbiausias mums rūpinamas Konstanco siužeto dokumentas. Nors įsigalėjęs šio dokumento pavadinimas „Žemaičių skundas” (jau M. Andziulytė-Ruginienė sekdama J. Fijaļeko bei šio šaltinio leidėjo A. Prochaskos duotu pavadinimu „Skarga Żmudzi”, jį vadino „skundu”), iš tikrųjų lotyniškai „Propositio Samagitarum” reiškia „Žemaičių pasiūlymas” (skundas – lot. querela). Greičiausiai taip yra todėl, kad pirmiesiems šiuolaikiniams istorikams svarbiausia atrodė toji, didesnioji, centrinė dokumento dalis, kur virkaujama ir skundžiamasi dėl kryžiuočių piktadarybių. Ji iš tikrųjų vaizdinga ir jaudina skaitytoją – jau J. Fijaļekas rašė, kad šio dokumento neįmanoma skaityti be ašarų. Tačiau dokumento kūrėjams neabejotinai reikšmingiausi buvo pabaigoje išsakyti pasiūlymai, susiję su Žemaitijos krikštijimu.

⁴³³ Vormdito 1415 m. gruodžio 15 d. pranešimas – BGDO, 1960, nr. 136, p. 284–286: „Geruchet czu wissen, das der koning von Polan hat her wider gesant hern Kalisky, der czur Lemburg bey im ist gewesen, und hat den hauptman us der Podolie, des hauptmans bruder von Welune, und eynen von Samayten, der ist ritter, von all der lande wegen Samayten, Littouwen und Russen [gesant]. Und haben vor dem ganczen concilio durch den bisschoff von Poznaw vorbrocht, wie das sie alle gute cristen syn, und von vil tumkirchen, closter und pfarkirchen, die sie han gebuwet in iren landen, und wie das der keiřer von Konstantinopel durch den konig und herczoge Wytowt czum gehorsam der romisschen kirchen wider komen welde. Ich was wol gewarnet mit 2 advocaten, ap sie von uns icht gesagt hetten, das wirs hetten mocht vorantworten. Also sagten sie nichts von uns.“ Žr. taip pat: Grabski A. F., 1968, p. 322.

⁴³⁴ Fijaļek J., 1914, p. 83: „Cessit Vobis ad speciale decus et honorem, quem honorem propter hoc super alios reges in concilio specialiter habuistis“. Vertimas į lietuvių kalbą: Krzyżaniakowa J., Ochmański J., 2010, p. 258.

⁴³⁵ CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 1–13; Teksto ištrauka į lietuvių k. išversta (vertė D. Dilytė): LAIC, 1988, p. 25–30.

⁴³⁶ CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 2, išn. 1. Apie žemaičių pasirodymą – Richental, 1882, p. 89: „Da vor an dem dornstag vor [kitame rankraštyje – „nach“] unřer frouwen tag vor der lichtmeř, do ward aber ain session. Da brachten für die Samaritani, das sind haiden, durch ir erber botschaft und brief und batend das concilium, das man in sendet zwen bischoff und ettwevil ander gelert lüt, die sy underwiřtind cristan globen, dann der mertail under inn wär, die genaigt wärind uff den cristan globen.“

Žemaičių kreipimasis buvo adresuotas „karalių karaliui” – Zigmantui Liuksemburgiečiui (nors, kaip sakytą, jo tuo metu Konstance nebuvo) – ir „didžiai gerbiamiems tėvams Kristuje” – bažnytiniam Susirinkimui. Jau pačioje įžangoje žemaičiai priminė, kad „tikėjimo šviesa” jau pasiekė lietuvių tautą („gentem Littwanicam”), o apie save pasakė: „daug mūsų brolių yra atgimę krikšto šaltinyje kartu su lietuvių tauta, su kuria mus riša kūno ir kraujo giminystė”⁴³⁷. Toliau jie teigė: „Jau nemaža mūsų patraukti katalikų tikėjimo yra atgimę krikšto šaltinyje, bet gal ir visi dabar būtume katalikais, jei nebūtų sukėlę priešiško ir kitokių kliūčių tie, iš kurių tikėjomės, kad <...> išves per krikštą mūsų tėvynę iš patamsių į Kristaus šviesą.”⁴³⁸ Taip jau dokumento įžanginėje dalyje parodoma, iš kurios pusės jie norėtų priimti krikštą, o kuria yra galutinai nusivylę. Trumpai paaiškinama ir nusivylimo Ordinu priežastis: „Bet iš tikrųjų jiems rūpėjo ne Dievo karalystę plėsti ir katalikų tikėjimą skleisti, bet godžiai kitų turtus grobstyti.” Įžanginė dalis baigiama prašymu: „Paremkite tat, prašome, norinčius priimti katalikų tikėjimą.”

Pagrindinėje dalyje žemaičių delegacija, o teisingiau – jos vardu rašiusieji dokumentą – išsamiai dėsto, koks Ordino narių elgesys sutrukdė Žemaitijai būti pakrikštytai. Ordinas kaltinamas: žemių okupavimų ir laisvės atėmimu, visokio blogio šaknimi – godumu, negailestingumu žmogui, šlykštaus gyvenimo pavyzdžiu, neteisybių „deformuotu” katalikų tikėjimu („fidem assumere catholicam ipsorum pravitatibus deformatam”). „Stebimės, kaip minėtieji broliai drįso pasivadinti krikščionybės vartais – jie labiau nusipelnė ir nusipelno būti vadinami užtvara ir užraktu, kliudančiu tiems, kurie teisinga širdimi nusipelnė ir nusipelno vadintis išganingu įėjimu į tikėjimo pažinimą.”⁴³⁹

⁴³⁷ CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 2: „Multi siquidem de fratribus nostris cum eadem gente Lithwanica, cuius nos caro et ossa existimus, sacro fonte baptismatis sunt renati“

⁴³⁸ Ten pat, p. 3: „multi de nostris ad assumendam fidem catholicam allecti sacro fonte baptismatis sunt renati et iam fere omnes facti fuissent catholici, si id, quod inferius cum omni humilitate et devocione vestre sanctitati exponetur, occasionem contradiccionis et obstaculi non dedisset“. Plg. M. Andziulytės-Ruginienės vertimą: Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 55.

⁴³⁹ Ten pat, p. 6: „Et miramur, cur predicti fratres ianuam christianitatis appellare se audebant, qui pocius repagulum et clausura vetant hiis qui recto sunt corde ad agnicionum fidei salutarem introitum nominare merebantur et merentur.“

Toliau žemaičiai sakosi įterpią savo 1407 m. Europos valdovams skirtą skundą, kuriame konkretizavo Ordino valdymo laikotarpiu patirtas neteisybes ir skriaudas: „broliai” ėmė įkaitais vaikus, stengėsi atskirti juos nuo žmonių, žudė ir prievartavo. Prievartavimo ir beginklių žmonių, belaisvių žudymo tema eskaluojama, kadangi toks elgesys turėjo būti ypač nepriderantis riteriams-vienuoliams, pretenduojantiems būti krikščionims. Pateikiami keli konkretūs pavyzdžiai, nurodant nukentėjusiųjų bajorų vardus, tarp jų išsiskirianti tragizmu istorija, sykiu parodanti, kaip kyla pasipriešinimas kryžiuočiams: „Vienas iš galingesnių mūsų krašto didikų Kirkutis turėjo labai gražią dukterį. BroLIAI dukterį iš jo žiauriai atėmė. Jo sūnus, tos mergaitės brolis, nenorėdamas toliau kęsti tokios priespaudos, vieną iš brolių, išprievartavusių jo seserį, nužudė persmeigęs kardu.” Išvardinę kryžiuočių žiaurumus, žemaičiai apibendrina: „Pagalvokite, kad esame žmonės, o ne gyvuliai, kurie dovanojami, parduodami, perkami, esame dievo kūriniai, sukurti pagal jo paveikslą dievo sūnų laisvei. Ta laisve atnaujinti ir atgaivinti per Kristaus tikėjimą norime naudotis ir džiaugtis, kaip kiti krikščionys naudojami, pabrėždami ir specialiai pridurdami, kad mes nenorime būti tų brolių valdomi nei jiems lenktis, nes jie pripratę ne vadovauti pajungtiems žmonėms, bet engti, ir kadangi trokštame pasidaryti tikri krikščionys, norime pirmiausia dievui, o paskui tam, kas mums patiks, ištikimai, draugiškai, nuolankiai tarnauti.”⁴⁴⁰ Toks apibendrinimas skamba kaip ryški priešstata anksčiau nukariautiems ir neva krikščionims prūsams, kurie net žemaičių akimis, „katalikų tikėjimą išmano labai prastai” ir tebesielgia kaip „žiaurūs barbarai”.

Kaltindami Ordiną Žemaitijoje nepastacius nė vienos bažnyčios ir nepaskyrus nė vieno kunigo⁴⁴¹, jie sykiu pažymi, kad vieninteliais jų

⁴⁴⁰ CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 11–12: „Senire eciam dignemini, quod humanitatem habemus, non autem sumus bruta que donantur, venduntur et emuntur, sed sumus creatura Dei ad imaginem ipsius facta, in libertatem filiorum Dei, qua utique libertate renovati et regenerati per fidem Christi uti, frui volumus et gaudere, prout ipsa ceteri utuntur christiani, hoc per expressum et specialiter adiungentes, quod istos fratres super nos dominari nolumus nec ipsi subici, qui subiectum sibi populum crudeliter non gubernare sed opprimere consueverunt. Et quia veri christiani optamus effici, volumus primo Deo, postea cui nobis placuerit fideliter famulari et devote.”

⁴⁴¹ CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 10: „matydami, kad broLIAI siekia išvaryti mus iš krašto, pradėjome galvoti ir apie krikšto atidėjimą: kam ir kodėl jie atidėjo šaukimą krikščionims ir kodėl mūsų krašte nepastatė jokios bažnyčios nei jokio kunigo nepaskyrė į mūsų kraštą, nors jis pakankamai didelis.“ –

krikštytojais buvę Jogaila ir Vytautas: „Nėra tarp mūsų tokio, kurį jie būtų apkrikštiję mūsų kraštą valdydami, išskyrus tuos, kuriuos apkrikštijo žymieji valdovai Lenkijos karalius Vladislovas ir Lietuvos kunigaikštis Vytautas”⁴⁴². Šis teiginys – vienintelis labai svarbus 1413 m. krikšto paliudijimas.

Galiausiai, tinkamai nuteikus klausytojus, prieinama prie „pasiūlymų paketo”. Prašoma patikėti jų tolesnį – nors šis žodis nepavartotas, tačiau aišku iš konteksto – krikštą „krikščioniškiausiems” valdovams Jogailai ir Vytautui, kad šie pasitelkę Lvovo arkivyskupą Joną ir Vilniaus vyskupą Petrą atvyktų į jų provinciją ir suteiktų krikšto malonę. Be minėtų valdovų, pasak žemaičių, „šis šventas darbas negalėsias būti užbaigtas”⁴⁴³. Dar Susirinkimo prašoma paskatinti minėtus arkivyskupą ir vyskupą pastatyti ir įkurti katedrą ir kitas bažnyčias⁴⁴⁴, kas reiškia prašymą įkurti Žemaitijoje vyskupiją.

Nekyla abejonių, kad „Žemaičių skundą” lotynų kalba parašė ne patys žemaičiai. B. Dundulio nuomone, jis atsirado su Vytauto žinia, nes į Konstančą su žemaičiais vyko ir Vytauto sekretorius Mykolas Sepinskis⁴⁴⁵. Vytauto sekretoriato indėlis yra neabejotinas. Tai įrodo visa eilė konkretybių iš Žemaitijos. Vardais suminima nukentėjęs nuo Ordino: jau minėtas Žemaitijos kilmingasis Kirkutis, o taip pat kiti kilmingieji Visginas, Saulkėnas, Sungalas. Sekretorių indėlį rodo ir sugebėjimas operuoti į „Skundo” tekstą įterpiant anksčiau parašytus dokumentus arba jų fragmentus. Pateikiant minėtųjų kilmingųjų liudijimus tiesiai sakoma, kad perpasakojamas 1407 m. surašytas laiškas, „siųstas visiems katalikų katalikų pasaulio valdovams”. Taip pat akivaizdus fragmento nusirašymas nuo galbūt 1402 m. laiško, pasakojančio

„Hec enim in animo revolventes, cum vidissemus eosdem fratres in exterminium nostrum anhelare, inter cetera etiam cogitare cepimus de protrahione baptismi, cur et quare nos vocare ad baptismum protraherunt, et quare etiam nullam ecclesiam in provincia nostra erexerunt, ymmo nec aliquem presbiterum in tota terra quamvis satis ampla constituerunt <...>“

⁴⁴² CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 10–11: „nec occurit aliquis quem ipsi baptizassent de nostris interim quod terram nostram gubernatur, preter hos quos incliti principes domini Wladislaus, rex Polonie, et Alexander alias Witowdus, magnus dux Lithuanie, baptizarunt.“

⁴⁴³ CMSD, 1984, t. 1, nr. 1, p. 12: „Sed quia sine adiutorio predictorum serenissimorum principum dominorum Wladislai regis Polonie et Alexandri alias Witoldi ducis Lithwanie hec sancta opera non bene possunt perfici“.

⁴⁴⁴ Ten pat: „ideo vestra sanctitas dignetur ipsos singulariter adhortari, ut loca ibidem in nostra provincia deputent, in quibus predicti domini Iohannes archiepiscopus Leopoliensis et Petrus Wynlensis episcopus ecclesias primo cathedralem demum alias erigant et fundent“.

⁴⁴⁵ Dundulis B., 1958, p. 16.

apie prūsus, kuriuos Ordino kariuomenė puldama kitas žemes „siunčia priekyje lieti žmonių kraujo“⁴⁴⁶. Be to fragmentas ne šiaip persirašomas, bet papildomas šturpiomis detalėmis, taip jį išplėtojant, kas būdinga viduramžių raštininkų rašymo stiliui.

Prie „Žemaičių skundo“ prisidėjo ir Paulius Vladimiris. Apie tokio dokumento reikalingumą jis rašo savo 1415 m. gruodžio 15 d. laiške⁴⁴⁷ Jogailai, kur, patardamas karaliui, siūlo žemaičiams pradėti atskirą procesą prieš Ordiną, paremtą liudytojų parodymais. Todėl beveik neabejotina, kad jis šį reikalą kuravo ir pats redagavo „Skundo“ turinį. Reikia atkreipti dėmesį ir į tai, kad visi Lenkijos delegacijos Konstancie paskelbti dokumentai buvo arba kolektyviniai (taigi – anoniminiai) arba parašyti Vladimirio. Kaip žinia, Lietuvos delegatai Konstancie šliejosi prie lenkų ir buvo jų globojami. Tai – dar vienas argumentas už tai, kad Vladimiris suredagavo galutinį „Žemaičių skundo“ variantą⁴⁴⁸. J. Fijałekas yra nepaprastai išaukštinęs „Žemaičių skundą“, kaip neturintį lygių lenkų religinėje raštijoje: „Mūsų teologinėje literatūroje nėra paminklo, kuriame būtų giliau užčiuopta krikščionių religijos prigimtis ir charakteris“⁴⁴⁹. Jeigu prie kūrinio prisilietė tikro meistro ranka, tai kas daugiau tai galėjo padaryti, jei ne Krokuvos universiteto rektorius? Galima pridurti, kad „Skundas“ akivaizdžiai skirtas paremti Vladimirio „taikingų pagonių“ koncepciją. Kadangi toji koncepcija sudaro ir kitų Vladimirio kūrinių, parašytų Konstancie, šerdį, logiška būtų manyti, jog jis ir buvęs „Skundo“ bendraautoriumi.

⁴⁴⁶ Plg. 1402 m. datuojamo laiško fragmentą iš: SD, 1860, t. 1, nr. 863, p. 357. Čia pateikiamas laiško vertimas iš senosios vokiečių į lenkų kalbą, kur trumpai drūtai pasakoma „Ordino broliai puldami svetimas žemas priekyje siunčia prūsus“, ir išplėtotą fragmentą „Žemaičių skunde“ – „broliai kariaudami puola kitas žemes, prūsus, dėl brolių mokymo tapusius nusikaltimų sumanytojais, siunčia priekyje lieti žmonių kraujo be jokio lyties ar amžiaus skirtumo, žudyti, deginti ir daryti kitokį blogį“. Analogiško Lenkijos karaliaus kanceliarijos darbo metodo pavyzdį pateikia S. Ekdahlis, palygindamas laišką vyskupui Albertui su vėlesniu laišku Rozenbergui, o pastarąjį su dar vėlesne „Cronica Conflictus“ – Ekdahl S., 1982, p. 162, 166.

⁴⁴⁷ Ehrlich L., 1966; Krzyżaniakowa J., Ochmański J., 2010, p. 258–259.

⁴⁴⁸ Panašią mintį apie „Žemaičių skundo“ autorystę yra išsakęs B. Dundulis: „Jį sudarant galėjo prisidėti ir Paulius Vladimiris, redagavęs daugelį Konstancie skaitytų raštų“ – Dundulis B., 1958, p. 16.

⁴⁴⁹ Fijałek J., 1914, p. 84: „Niema w literaturze naszej teologicznej pomnika, w którymby głębiej była ujęta natura i charakter religii chrześcijańskiej <...>“.

Vladimirio autorystė turėtų būti atskiro ir išsamaus tyrimo objektu, nes tai nėra vien „Žemaičių skundo“ nušlifavimo ar kokybinio pagerinimo klausimas. Vladimiris – Padujos universiteto absolventas teisės mokslų, Krokuvos universiteto rektorius (1414–1415). Taigi Vladimirio dalyvavimo redaguojant galutinį Žemaičių skundo varianto klausimas – tai iš esmės klausimas apie Krokuvos universiteto mokslinio potencialo indėlį triuškinant Ordiną propagandiniame kare, kurio kulminacija buvo Konstanco bažnytinis susirinkimas. Tai leistų sureikšminti ir į „iš barbarų krašto“ į Lenkiją valdyti atėjusio Jogailos 1400 m. sprendimą atkurti Krokuvos universitetą, pažvelgiant į jį ne kaip atsitiktinį sprendimą, bet kaip toliaregišką politiką, leidusią po poros dešimtmečių pasinaudoti universiteto teikiama europinio masto diplomatinėje kovoje. Akivaizdu, kad šiuo atžvilgiu Ordiną pavyko pralenkti⁴⁵⁰. Ordinas Konstancoje galėjo pasiremti tik samdymais teologais (kaip pvz. Erfurto universiteto kanonistu Jonu Urbachu) arba to paties Krokuvos universiteto absolventu Jonu Falkenbergu. Tai buvo iš šalies pasitelkti samdiniai, nes nuosavo universiteto Ordinas neturėjo (Karaliaučiaus universitetas Prūsijoje bus įkurtas tik 1545 m.).

Kartu su „Žemaičių skundu“, 1416 m. vasario 13 d.⁴⁵¹, viešai buvo perskaitytas ir kitas dokumentas – „Lenkų kaltinimas Ordinui“ („Propositio Polonorum contra Ordine“)⁴⁵². Jį sudarė 40 punktų, kuriuose be kryžiuočių žiaurumų vardinimų, dar parodomi Jogailos bei Vytauto nuopelnai Lietuvos krikšto darbe. Viename iš punktų pereinama į puolimą – siūloma Vokiečių Ordiną iškelti iš Prūsijos į totorių ir turkų pasienį⁴⁵³. Taip pat retoriškai klausiama: kodėl ir užėmęs kai kurias pagonių žemes, Ordinas nesiuntė kunigų ir nekrikštijo pagonių?

⁴⁵⁰ Tiesa, Vormditas laiške Ordino magistrui apie Ordino pasirodymą atsiliepimė optimistiškai: BGDO, 1960, nr. 150, p. 308–309.

⁴⁵¹ Apie vasario 13-ąją: Hardt, 1699, t. 4, p. 605–606; Mansi, 1784, t. 27, col. 832. Žr. taip pat: Ehrlich L., 1954, p. 75.

⁴⁵² CMSD, 1984, t. 1, nr. 2, p. 13–18 (ištrauka); CEV, 1882, p. 1001–1018. Žr. taip pat: Ekdahl S., 1982, p. 209–216. Ordino prokuratorius Vormditas savo laiškuose neužfiksavęs „Žemaičių pasiūlymo“, apie „Lenkų pasiūlymų“ pateikimą užsiminė savo 1416 vasario 16 d. laiške – BGDO, 1960, nr. 145, p. 302.

⁴⁵³ CEV, 1882, p. 1017.

Pasiruošti atsakymui į „Žemaičių skundą” ir „Lenkų kaltinimus” Ordino atstovams buvo duotas 10 dienų terminas. Jų „Atsakymas” („Responsio ordinis contra propositionem Polonorum in causa Samaitarum”)⁴⁵⁴ buvo viešai skaitomas dvi dienas 1416 vasario 23–24 d.⁴⁵⁵

Dalį atsakymo sudaro aklas „Žemaičių skunde” nupasakotų klaikybų neigimas. Žemaičiai esą neįvertino Ordino jiems daromų geradarysčių. Iš esmės tai buvo savo nuopelnų – tikrų ar tariamų – priminimas ne žemaičiams, bet Susirinkimo dalyviams.

Ordino paaiškinimas, kaip jis bandė krikštyti Žemaitiją – o tai principinis klausimas bažnytiniame susirinkime – stebina savo naivumu: „Bet kadangi žemaičių tauta visuomet buvo kietasprandė ir žiauriausia, Ordinas labai bijojo jų sukilimo. Dėl didesnio savo brolių saugumo, kuriuos didysis magistras pasiuntė į Žemaitiją jų valdyti, Ordinas privertė juos duoti tam tikrą skaičių įkaitų iš kiekvienos srities ir juos atsiųsti į Prūsiją. Visi jie buvo pakrikštyti ir geriau nei savo tėvų namuose prižiūrėti. Tuomet Marienburge buvo pakrikštyti apie 80 žemaičių senių, kurie atvedė įkaitais savo jaunuolius į Prūsiją.”⁴⁵⁶ Iš esmės sukrikščioninimas čia pristatomas kaip pacifikacinės politikos (tuo metu vykdomos „reidais” arba grasinant jais) „šalutinis efektas” – jie ne šiaip paėmė įkaitus, bet juos dar ir pakrikštijo. Tai mažiau veiksmingas būdas, nei Henriko Latvio kronikoje aprašytas XIII a. pr. „krikštas kalaviju”, kai po pagonių pilies šturmo seka visų joje buvusių krikštas ir įkaitų paėmimas, kad nuo krikšto nebūtų atsimesta. Taikant šią „metodiką” būdo pakrikštijama absoliuti bendruomenės dauguma, įskaitant ir įkaitus, kuriuos dažnai krikštydavo nelaisvėje (pats Henrikas Latvis buvo iš tokių pakrikštytų įkaitų). Ordino

⁴⁵⁴ Tekstas publikuotas: CMSD, 1984, t. 1, nr. 4, p. 21–23 (ištrauka); CEV, 1882, p. 1024–1033. Žr. taip pat: Ekdahl S., 1982, p. 216–223.

⁴⁵⁵ Jį perskaitė Ardicinus de Novario, Henrikas de Piro iš Kelno ir Kasparas Schuwenpflugas. Apie šį įvykį rašoma: ACC, 1923, t. 2, p. 58, 275, 453; Hardt, 1699, t. 4, p. 614–615. Žr. taip pat: BGDO, 1960, p. 309, išn. 4; Ehrlich L., 1954, p. 75; Brandmüller W., 1998, t. 2, p. 158.

⁴⁵⁶ CEV, 1882, p. 1034: „Sed quia Samaytharum gens durissime cervicis et ferocissima semper fuit, multus timor fuit ordini de rebellione eorundem, quare pro maiore securitate illorum fratrum ordinis quos magister generalis pro eorum gubernacione in terra Samaytharum posuit, oportuit eos dare obsides in certo numero de quolibet districtu et ipsos mittere ad Prussiam. Qui omnes fuerant baptizati et melius quam in domibus parentum suorum procurati fuerunt. Eciam tunc circa LXXX. senes Samaythi baptizati in Marienburg qui iuvenes eorum pro obsidibus ducebant ad Prussiam.“. Apie 1401 m. Marienburge įvykdytą krikštą žr. toliau.

kunigų ir jų talkininkų misija Žemaitijoje nupasakota dar labiau apgailėtina: „Ordino valdymu jie buvo labai patenkinti ir Ordinui ištikimai padėjo statyti jų žemių pilis ir įtvirtinimus, kuriuose gyveno vaitas ir kiti Ordino broliai, kurie buvo paskirti jų valdymui ir kurie gyveno kartu su kunigais iš Ordino, ir pasauliečiais kunigais, ir elgetaujančių ordinų broliais, kurie juos tikslingai mokė katalikų tikėjimo tiek kiek jų atvertimo pradžioje buvo įmanoma, ir taip valdomi Ordino jie laikėsi taikingai du su puse metų.”⁴⁵⁷ Bet tam sutrukdė „sena velnio gyvatė” („antiquus serpens diabolus”) – Vytautas. Posilgės kronikoje paliudyta, kad toks „mokymas, kiek įmanoma” prasidėjęs dar 1401 m. pradžioje, kai sausio 9 d. „į Marienburgą atvyko žymiausiai Žemaičių žemės bajorai ir leidosi pakrikštijami, ir priėmė krikščionių tikėjimą. Ir su jais buvo pasiūsti keli kunigai ir vienuoliai, kurie jų žmonas ir vaikus taip pat turėjo pakrikštyti ir išmokyti juos krikščionių tikėjimo.”⁴⁵⁸ Matyt Ordinas vykdė christianizaciją tokiais tempais, kaip ir Prūsijoje, kur per pusantro šimto metų apkrikštijo vos trečdalį vietinių gyventojų. Keista, kad tik šitaip tesugalvota apskūsti tą „seną velnio gyvatę”, kuri 1413 m. per savaitę padėjo pagrindus Žemaitijos konversijai ir dabar jai sėkmingai užbaigti teprašo vyskupo ir katedros.

Ordino atstovai, pareiškę savo „Atsakyme”, kad į „Žemaičių skundą” įterptas 1407 m. laiškas yra sukurtas Vytauto užsakymu, šitaip patys pripažino, kad oponuojamo dokumento lygis yra aukštesnis, nei tas, kuris būtų diktuojant beraščiams žemaičiams.

Bažnytiniame susirinkime, turėjusiame spręsti visų pirma konfesinius klausimus, akcentuodami Žemaitijos priklausomybės klausimą ir pabrėždami,

⁴⁵⁷ CEV, 1882, p. 1034: „de regimine ordinis optime contenti fuerant et iuvabant ordinem fideliter ad edificandum castra et fortalicia terris eorum in quibus habitabant advocatus et alii fratres ordinis, qui pro ipsorum gubernacione deputati fuerant qui habitabant secum, presbiteri de ordine et eciam seculares, et fratres ordinis mendicantium, qui ipsos in fide catholica quantum in principio conversionis ipsorum fuit possibile salubriter instruxerunt, et sic sub regimine ordinis pacifice steterunt per duos annos cum dimidio“.

⁴⁵⁸ SRP, 1866, t. 3, p. 240. Ši faktą nurodo ir Posilgės ištraukos vertimą pateikia: Almonaitis V., 1998, p. 128.

kad ji užrašyta Ordinui visiems laikams⁴⁵⁹, jie tik patvirtino „Žemaičių skundo“ kaltinimą, kad Ordino broliams „labiau rūpėjo aruodus nei dangų pripildyti“. Tad ko stebėtis, kad Ordinas „Atsakyme“ neprieštaravo pagrindiniam Vytauto siekiui, išsakytam „Skunde“ – kad žemaičius krikštytų jis ir Jogaila kartu su Lvovo ir Vilniaus vyskupais. Tik buvo pridurta sąlyga, kad į Žemaitiją būtų nusiųsti ir Susirinkimo delegatai, kurie apie jų konversiją pateiktų patikimą ataskaitą Susirinkimui ir būsimam popiežiui⁴⁶⁰. Galima pritarti J. Fijaļeko pastebėjimui, kad Ordinas savo „Atsakymą“ baigė „neįtikėtinu dalyku – pritarimu žemaičių prašymui“. Beliko išlemti frazę: „nepaprastai mus džiugina, kad tai bus padaryta“⁴⁶¹. Taip Ordinas pats atsisakė krikštytojo vaidmens virsdamas tikrai krikšto liudininku.

Kaip minėta, vienintelė Ordino sąlyga žemaičių „pasiūlymui“ buvo Susirinkimo legato išsiuntimas į Žemaitiją, kuris informuotų apie žemaičių krikštą. Tačiau žemaičių delegacija išvyko atgal iš Konstanco jau 1416 kovo 1 d. (apie tai žinome iš T. Niemo), nelaukdama kol jai primestas legato klausimas bus išspręstas. Tokiu savo elgesiu jie, o tiksliau tie, kas stovėjo už jų nugaros, prikišamai parodė, kad legato klausimas Vytautui nerūpi. Lietuvos didžiojo kunigaikščio atstovai maloningai leido Susirinkimui parinkti tokį konversijos stebėtoją, koks jam bus prie širdies.

Iš Peterio Wormdito kovo 5 d. laiško Ordino didžiajam magistrui⁴⁶² žinoma, kad legatų siuntimo į Žemaitiją klausimą Susirinkimas svarstė kovo 5 d.⁴⁶³ Buvo susirinkę 3 kardinolai, 16 daktarų, deleguotų nuo kiekvienos iš 4 nacijų. Svarstymo metu vykti į Žemaitiją pats pasisiūlė kardinolas Johannas Dominicis. Jo pasisiūlymui pritarta, o jį lydėti paskirti dar du neįvardinti vyskupai („Wihbisschofe“) ir daktarai⁴⁶⁴.

⁴⁵⁹ CEV, 1882, p. 1034: „terra vero Samaytarum cum suis pertinenciis magistro et ordini in proprietatem perpetuam assignare devenerunt, prout hoc litteris authenticis tam in latino quam in vulgari theutonico desuper confectis“.

⁴⁶⁰ Ten pat: „qui de ipsorum conversione fidelem relacionem facere possint concilio vel futuro summo pontifici“.

⁴⁶¹ Ten pat: „summe placet nobis, quod hoc fiat“

⁴⁶² Šį šaltinį pirmas publikavo: Holtzmann W., 1917, p. 83–84, Beilage 2.

⁴⁶³ Ten pat, p. 73–74.

⁴⁶⁴ Richental, 1882, p. 89; Hardt, 1699, t. 4, p. 606.

Apie tokį sprendimą buvo informuotas ir Jogaila, kuris 1416 rugpjūčio 2 d. laiške Susirinkimui džiaugėsi gavęs laišką⁴⁶⁵ apie sprendimą atsiųsti „kardinolą“. Tačiau, kaip aiškėja iš 1417 sausio 2 d. Jogailos laiško, minėtasis kardinolas taip ir neatvyko. Jogaila laiške apgailestauja, kad prieš 10 mėnesių priimtas sprendimas vis dar neįvykdytas⁴⁶⁶.

Koks kardinolo Dominicio delegacijos likimas nėra aišku. Istoriografijoje šis klausimas nagrinėtas plačiai ir su entuziazmu. Nėra žinių, ar misija išvyko. Vienintelis Richentalis teigė, kad prie grįžtančių žemaičių prisijungė ir Susirinkimo legatai⁴⁶⁷. Tuo tarpu Holtzmannas yra iškėlęs versiją⁴⁶⁸, kad Dominicį galėjo atgal į Konstančą sugražinti (ar sulaikyti nuo išvykimo) Susirinkimo 1416 m. gegužės 31 d. bulė⁴⁶⁹ šaukianti visus kardinolus ir „tėvus“ atgal į Konstančą, nes ruošiasi svarstyti Unijos klausimą. Kita vertus iš Ulricho Richentalio yra žinoma⁴⁷⁰, kad 1416 birželio 17 d. kažkokia misija sugrįžta ir Konstanco susirinkime skundžiasi buvusi sustabdyta Vokiečių Ordino nepasiekusi Žemaitijos. Richentalis toliau teigė, kad po šio skundo perskaitymo ši delegacija vėl išvyko į Žemaitiją. Tačiau, kaip minėjome, iš Jogailos laiškų aišku, kad misija Žemaitijos nepasiekė. Bet kokių atveju, Žemaitijos konversijai šis klausimas neturėjo nė mažiausios reikšmės.

Apie Susirinkimo sprendimą Žemaitijos klausimu 1416 rugpjūtį žinome tik iš Richentalio kronikos. Šis sprendimas suformuluotas aptariant situaciją, kai po žemaičių delegacijos išvykimo, „Prūsijos ponai“ (t. y. kryžiuočiai) bandė aiškinti Susirinkimui, kad „prieš tai jie buvo šiuos [žemaičius] kardu pavergę ir [šie] turėtų priklausyti Rygos arkivyskupijai Livonijoje, kuri jiems

⁴⁶⁵ Hardt, 1699, t. 4, p. 869 ir toliau.

⁴⁶⁶ Šį laišką publikavo: Nieborowski P., 1915, p. 286–287. Šis laiškas nėra publikuotas šiaip labai išsamiam P. Jatulio 1984 m. išleistame šaltinių rinkinyje „Codex Medicensis“.

⁴⁶⁷ Richental, 1882, p. 89: „Do nun die bottschaft verhört ward, do erbat sich [urloub?] der Cardinal, der da heißet Johannes tituli sancti Sixti, cardinalis Ragusini, der von baupst Gregorien da was, das er gern und luterlich durch gottes willen varen wölt, ob er kain verloren schäflin unßerm herrgott wider bringen möcht. Der ward im och geben und zwen wihbischhoff und dry doctores von den bettelorden, die sy soltend cristan globen leren und die füren mit inn hin.“

⁴⁶⁸ Holtzmann W., 1917, p. 74.

⁴⁶⁹ Hardt, 1699, t. 4, p. 775 ir toliau.

⁴⁷⁰ Richental, 1882, p. 92–93: „An unßers herren fronlichnams aubent warend all naciones by ainandern und kam für die bottschaft die gesendet was zu den haiden und klegtand die von den tütschen herren, den brudern von Prüßen, wie das sy sy gesumpt hettind und dawider wärind, das sy nit cristan wurdint.“ Hardt, 1699, t. 4, p. 790.

priklausanti. Ir jei norėtų šie tapti krikščionimis, tai turėtų jie ir jų arkivyskupija juos krikščionimis padaryti.” Susirinkimas tam griežtai paprieštaravo, nurodęs, jog turi būti sekančiai: „tie patys Žemaičiai nuo šiol turi priklausyti Šventajai Romos imperijai: pasaulietiniuose reikaluose turėtų būti paklusnūs Romos imperijai, o dvasiniuose reikaluose – saviems vyskupams ir dvasininkams”⁴⁷¹. Taigi, nors Žemaitija pripažįstama Ordinui, tuo pat metu pasakoma, kad ji išskiriama iš Rygos bažnytinės provincijos⁴⁷². Žemaitijos konversiją nurodoma atlikti „saviems” – jų pačių išprašytiems dvasiškiams. Tai, ko Ordinas nepadarė Žemaitijoje per jos keturių užrašymų trisdešimtmetį su trupučiu, buvo įgalioti padaryti Lvovo arkivyskupas ir Vilniaus vyskupas. Apie Susirinkimo sprendimą skirti juos Žemaitijos krikštui žinome iš Susirinkimo 1416 m. rugpjūčio 11 d. laiško minėtiesiems vyskupams (laiškas yra įterptas į šių vyskupų 1417 m. ataskaitą⁴⁷³), kuriame į pastaruosius kreipiamasi: „Švenčiausias ir visuotinis Konstanco susirinkimas gerbiamiems broliams Jonui Lvovo arkivyskupui ir Petruil Vilniaus vyskupui sveikinimas ir Visagalio Dievo palaiminimas”⁴⁷⁴. Sprendimas yra išreikštas tokiais žodžiais: „Mes <...> jus ir jūsiškius <...> į minėtą Žemaičių tautą ir jos sritis, kaip ir Rusėnų ir kitas netikinčiųjų šiaurines tautas ir sritis krikščionių religijos ir dieviškojo garbinimo didinimui ir išmintingam mokymui nusprendėme išrinkti, ir Jus mūsų komisarais bei legatais Kristaus vardu paskiriame, kad ten skintumėte ir pjautumėte, statytumėte ir sodintumėte, o taip pat mokytumėte tas tautas ir krikštytumėte Tėvo, Sūnaus ir Šventosios dvasios vardu”⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ Richental, 1882, p. 92–93: „Das verantwortend aber die tütschen herren von Prüßen; sy hettind sy vormauls mit dem swert bezwungen und soltind gehören zu dem ertzbistumb zu Rig in Nifenland, das inen zugehörte. Und wöltind sy cristan werden, so söltind sy sy ze cristan machen und ir ertzbistumb. Do ward in gemainen concilium denselben tütschen herren verboten und gebotten by gehorsammi desselben conciliums, das sy sy in kain weg nit söltind summen und och nüntz mit inn ze schaffend haben, und das dieselben **Samaritan** nun hinnahin zugehören söltind dem hailgem römschen rich und in weltlichen sachen gehorsam sin dem römschen rich und in gaistlichen sachen iren bischoffen und lüpriestern. Und also wurden die botten wider hin in gesant mit vollem gewalt.“

⁴⁷² Panaši situacija susiklostė Ordino Pamaryje – jo valdomame kairiajame Vyslos krante. Nors kryžiuočiai jį XIV a. pr. užkariavo, bet bažnytiškai jis ir toliau priklausė Gniezno arkivyskupijai.

⁴⁷³ CMSD, 1984, t. 1, nr. 7, p. 29–31.

⁴⁷⁴ Ten pat: „Sacrosancta et generalis synodus Constanciensis venerabilibus fratribus Iohanni archiepiscopo Leopoliensi et Petro episcopo Vilnensi salutem et Dei Omnipotentis benedictionem.“

⁴⁷⁵ Ten pat: „Nos <...> vos et vestrum quemlibet <...> ad gentem et partes Samaytarum predictas, nec non Ruthenorum et alias gentes et partes septentrionales infidelium ad premissa et alia ad christiane religionis et divini cultus augmentum pertinencia salubriter instituenda duximus eligendos, vosque

Turime visiškai sutikti su J. Fijałeko⁴⁷⁶ interpretacija: šiuo dokumentu iš Susirinkimo buvo gautas kanoninis pagrindas krikštijimo misijai.

Šioje vietoje Konstanco susirinkimą galėtume palikti ir persikelti į Žemaitiją, kurioje prasidės mums svarbiausias veiksmas – krikštijimas ir vyskupijos įkūrimas. Apie šiuos įvykius iki pat 1418 m. bus informuojami ir Susirinkimo dalyviai. Tačiau tuo metu Konstancoje dar buvo sprendžiama pora vertų paminėti su Lenkija ir Lietuva susijusių reikalų, kurie parodė visišką Jogailos ir Vytauto diplomatijos pranašumą prieš Vokiečių Ordiną.

1417 m. pavasarį prasidėjo vadinamoji Falkenbergo byla, trukusi iki pat susirinkimo pabaigos. Jonas Falkenbergas – dominikonų vienuolis, kadaise su Jogaila susipykęs ir dėl to iš Krokuvos universiteto pašalintas dėstytojas. Į Vokiečių Ordino su Lenkija konfliktą Falkenbergas įsijungė 1416 m. vasarą Peterio von Wormditt užsakytu traktatu „Knyga apie popiežiaus ir imperatoriaus galios doktriną...“⁴⁷⁷, nukreiptu prieš Paulių Vladimirį. Tačiau 1417 m. jam buvo iškelta byla dėl dar 1412 m. Paryžiuje parašyto kūrinio „Satyra prieš lenkų ir jų karaliaus Jogailos erezijas ir kitokį blogį“⁴⁷⁸. Savo „Satyros“ Konstancoje jis net neturėjo, tačiau paslaugų Paryžiaus universiteto profesorių ji buvo perduota Lenkijos delegacijai, kūrinį panaudojusiai kaip kompromituojančią medžiagą. Falkenbergui buvo iškelta byla, kuri tęsėsi visus metus ir baigėsi tuo, kad jį Konstancoje suėmė patys dominikonai, o „Satyra“ buvo sunaikinta⁴⁷⁹. Buvęs Krokuvos universiteto dėstytojas, išdrįšęs mesti iššūkį „žemaičių“ rektoriui iš Krokuvos, gėdingai pralaimėjo.

nostros commissarios et legatos in Christi nomine deputamus, ut ibidem evellatis et destruat, edificetis et plantetis ac doceatis illas gentes et baptizetis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“.

⁴⁷⁶ Fijałek J., 1914, p. 91.

⁴⁷⁷ Šis traktatas, kartais vadinamas „Veteres relegentes historias“ (pagal pirmuosius žodžius), publikuotas: Staatsschriften, 1970, p. 172–228; SPPP, 1878, p. 195–232. Žr. taip pat: Ehrlich L., 1954, p. 78–79; Brandmüller W., 1998, t. 2, p. 168; Boockmann H., 1975, p. 242–246.

⁴⁷⁸ Traktatas „Satira contra hereses et cetera nephanda Polonorum et eorum regis Jaghel“ publikuotas: Boockmann H., 1975, p. 313–353. Ilgai apie Satyros turinį žinota tik iš Konstanco susirinkimo paskirtos komisijos tirti šią bylą raštų, mat galiausiai 1418 m. gegužės 14 d. Kardinolų kolegijos nuosprendžiu Satyra pasmerkta kaip „klaidinga“ ir buvo sunaikinta. Vis dėlto satyros nuorašas, darytas vieno iš komisijos nario, 1971 m. buvo rastas Erfurte. Pirmoji ją surado ir paskelbė Zofia Włodek – Włodek S., 1973. Apie patį atradimą žr.: Włodek S., 1971, p. 477–491. Lietuvių istoriografijoje Falkenbergo „satyra“ (su jos leidimais) jau yra aptaręs: Jatulis P., 1987. Žr. taip pat: Brandmüller W., 1998, t. 2, p. 167–168.

⁴⁷⁹ Pagal to meto liudijimus, jį buvo sudraskyta, nors neatmestina, kad aršiausios dalys galėjo būti ir sudegintos. Smulkiai šį klausimą nagrinėja: Werner T., 2007, p. 84–95.

Susirinkimui baigiantis Vytautui ir Jogailai pavyko sušvelninti jos narių nuostatas stačiatikių atžvilgiu. Stačiatikių unijos klausimas Konstanco susirinkime glaudžiai siejosi su pačios Katalikų bažnyčios vienybe – turi ji tuo metu visų pripažįstamą popiežių ar ne. Atrodo, kad būtent dėl popiežiaus nebuvimo apskritai nesėkme turėjo baigtis 1415 m. Teodoro iš Konstantinopolio misija, o 1416 gegužės 30 d. už draugystę su stačiatikiais, dalyvavimą jų liturgijoje Konstancoje buvo nuteistas ir sudegintas Jeronimas Prahieškis⁴⁸⁰, 1413 m. lankęsis LDK stačiatikiškuose kraštuose. Beje kaltinimus jam formulavo Lenkijos delegacija⁴⁸¹.

Tačiau kai tiktai 1417 m. lapkričio 11 d. naujo popiežiaus Martyno V išrinkimas pabaigė „Vakarų schizmą“, Jogaila ir Vytautas tuojau pasinaudojo atsivėrusią galimybę. 1418 vasario 18 d.⁴⁸² atvyko Grigaliaus Camblako vadovaujama stačiatikių delegacija, kuri Konstancoje atlaikė mišias pagal stačiatikišką liturgiją⁴⁸³. Kad tai padarė įspūdį, rodo piešiniai, vaizduojantys šį įvykį Ulricho Richentalio kronikoje. Vasario 25 d.⁴⁸⁴ popiežiaus sušauktoje generalinėje konsistorijoje (taip vadinamas kardinolų susirinkimas), dalyvaujant ir Zigmantui Liuksemburgiečiui, Grigalius Camblakas pasakė kalbą⁴⁸⁵, po ko perskaitytas ir Jogailos 1418 m. sausio 1 d. laiškas⁴⁸⁶ popiežiui. Audiencijos pabaigoje Camblakui suteikiama galimybė pabučiuoti popiežiaus batą, tokiu veiksmu parodant popiežiaus viršenybės pripažinimą, kas iš esmės reiškia uniją.

Apibendrinkime. Jogaila ir Vytautas pasiekė, ko siekė. Konstanco susirinkimo sprendimu teisė žemaičius krikštyti ir vyskupiją įkurti suteikta Lvovo arkivyskupui ir Vilniaus vyskupui. Tokiu būdu buvo patenkintas

⁴⁸⁰ Tai ne tas pats vienuolis premonstratietis, o vėliau kamaldulis Jeronimas Prahieškis, kuris 1402–1404 m. misionieriavo Žemaitijoje.

⁴⁸¹ Plačiau žr.: Grabski A. F., 1968, p. 316–317.

⁴⁸² Žinios apie Camblako delegaciją yra užfiksuotos prancūzų kardinolo Guillaume Fillastre dienoraštyje „Gesta concilii Constantiensis“ – ACC, 1923, t. 2, p. 164–167 (visas dienoraštis – p. 13–170).

⁴⁸³ Richental, 1882, p. 188.

⁴⁸⁴ ACC, 1923, t. 2, p. 164. Žr. taip pat: Halecki O., 1997 (1958), p. 43.

⁴⁸⁵ Kalbos lotyniškas perpasakojimas publikuotas: ACC, 1923, t. 2, p. 164–167.

⁴⁸⁶ CES XV, 1891, t. 2, nr. 81, p. 98–100. Jogaila laiške iš Vilniaus išreiškia viltį, kad po jų valdomų stačiatikių (schizmatikų) grįžimo į katalikų Bažnyčią, jų pavyzdžiu paseks visi graikai. Šio laiško komentarą žr. – Halecki O., 1997 (1958), p. 41.

žemaičių prašymas, išdėstytas jų garsiajame „Žemaičių skunde“. Realiai išspręsta Žemaitijos bažnytinė priklausomybė, beliko išspręsti tik politinę.

Teoriškai žemaičių krikšto klausimo sprendimas Konstanco susirinkime – tai „oficialiosios konversijos“ kulminacija. Tuo pasireiškia Žemaitijos specifika – jos konversijos klausimą svarstė ne vien valdovai Jogaila ir Vytautas, bet ir iš esmės visos katalikiškos Europos forumas. Autoritetingesnės ir didesnį tarptautinį rezonansą įgavusios „oficialiosios konversijos“ įsivaizduoti neįmanoma.

Kartu tai tarptautinio masto diplomatinė pergalė prieš Vokiečių Ordiną. Diplomatiškai jis buvo nugalėtas ne menčiau, nei prieš keletą metų kariškai Žalgirio lauke. Žemaičių pagoniškumo ir krikšto klausimai išprovokavo aukščiausio lygio teologinę diskusiją. Taigi ir teologiškai – tai „antrasis Žalgiris“.

Pačiai Žemaitijai Konstanca davė vyskupiją, kuri pirmą ir paskutinį kartą Bažnyčios istorijoje buvo įkurta Bažnytinio susirinkimo. Dėl vyskupijos įkūrimo ir grįžtame į Žemaitiją 1416-aisiais, kuomet joje prasidėjo parengiamieji darbai.

4.4. Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ kulminacija – vyskupijos įkūrimas

1416–1417 m. vykę parengiamieji Žemaičių vyskupijos steigimo darbai – tai du masiniai žemaičių krikštijimai. Šios krikštijimo akcijos originalios tuo, kad joms „dirigavo“ ne tik valdovai, bet ir tarptautinė institucija – Konstanco bažnytinis susirinkimas. Iš tokios aukštos tribūnos anksčiau niekur „oficialiajai konversijai“ ir krikštijimo akcijoms nebuvo vadovauta.

Apie 1416–1417 m. krikštijimo akcijas yra išlikusi santykinai gausi to meto dokumentacija. Apie jas žinome jau ne vien iš J. Dlugošo (kaip apie 1413 m.), bet ir iš pačių tų įvykių veikėjų – Vytauto, Konstanco susirinkimo žemaičius krikštyti įgaliotų Lenkijos ir LDK vyskupų – Lvovo arkivyskupo bei Vilniaus vyskupo. 1417 m. krikštijimo akciją pastebėjo ir Vokiečių ordinas.

Bet pradėkime nuo J. Dlugošo. Anot jo, po Veliuonos derybų tarp Jogailos su Vytautu ir Vokiečių Ordino didžiojo magistro, kurios vyko 1416 spalio 15–17 d., abu valdovai atvykę į Kauną⁴⁸⁷ ir apkrikštiję 3000 žemaičių. Po Kauno įvykių Jogaila su Vytautu grįžę Trakus, užsiėmę medžiokle ir Gardine sutikę Kalėdas. Tačiau toliau pasakodamas Dlugošas akivaizdžiai klydo – tuomet Jogaila ir Vytautas nusprendę išsiųsti žemaičių pasiuntinybę į Konstančą, kas, kaip žinia, įvyko net pusantrais metais anksčiau – dar 1415 m.

Vis dėlto apie 1416 m. krikštijimo akciją žinome ir iš patikimesnių šaltinių. Kaip žinia, 1416 m. rugpjūčio 11 d.⁴⁸⁸ Konstanco susirinkimas žemaičius krikštyti įgaliojo Lvovo arkivyskupą Joną bei Vilniaus vyskupą Petrą. Krikštijimo akcija prasidėjo jau 1416 m. spalį, tačiau be Lvovo arkivyskupo. Apie tai informuoja Jogaila su Vytautu (pasirašydami kartu, kas yra retoka epistolarikoje) Gardine 1417 sausio 2 d. surašytuose laiškuose – Konstanco bažnytiniam susirinkimui (čia jų pranešimas buvo viešai perskaitytas kovo 30 d.) bei Zigmantui Liuksemburgiečiui.

Iš abiejų laiškų išliko tik laiškas Konstanco susirinkimui, o apie analogišką laišką Zigmantui Liuksemburgiečiui žinome tik iš jo 1417 gegužės 28 d. atsakymo Jogailai ir Vytautui, kuriame jis sakosi iš valdovų laiško sužinojęs apie pakrikštytus 2000 kilmingų žemaičių („duo millia procerum seu nobilium“)⁴⁸⁹.

Tikslesnę informaciją galima perskaityti analogiško turinio Jogailos ir Vytauto laiške Konstanco susirinkimui. M. Andziulytė-Ruginienė, perpasakodama šio laiško turinį savais žodžiais, nurodė, kad Vilniaus vyskupas Petras su keliais dvasininkais iš Vilniaus vyskupijos pakrikštijo vien žemaičių

⁴⁸⁷ Jogailos buvimą Kaune 1416 m. spalio 21 d. patvirtina jo tą dieną surašytas laiškas Ordino magistrui – CDL, 1845, p. 267–268. Plg.: Gąsiorowski A., 1972, p. 66.

⁴⁸⁸ CMSD, 1984, t. 1, nr. 7, p. 29. Šis Konstanco susirinkimo sprendimas yra išlikęs kaip nuorašas, įterptas į 1417 m. spalio 24 d. Lvovo arkivyskupo ir Vilniaus vyskupo atsakaitą Konstanco susirinkimui. Pati ataskaita publikuota: CMSD, 1984, t. 1, nr. 14, p. 40–42.

⁴⁸⁹ CMSD, 1984, t. 1, nr. 9, p. 33: „... nuper suscepimus leticiam, dum literis vestris tam sacro concilio quam nobis dulcissime intonatibus tot catervas gentis Samogitice et signanter duo millia procerum seu nobilium gurgite sacri baptismatis [...] lotasque cognovimus“.

bajorų apie 2000⁴⁹⁰, tačiau nutylėjo laiške aiškiai minimą mums svarbią akcijos pradžios datą – spalio 20 d. (*die mensis octobris XX*)⁴⁹¹.

Ši data stebėtinai sutampa su jau minėta iš Dluogošo žinoma Jogailos ir Vytauto krikštijimo akcijos data (tuoj po 1416 m. spalio 17 d. pasibaigusio Veliuonos suvažiavimo), o pakrikštytųjų skaičiai taip pat panašūs: J. Dluogošas minimi 3000, o Jogaila ir Vytautas – 2000 pakrikštytųjų. Jau J. Fijałekas buvo atkreipęs dėmesį į šį abiejų šaltinių informacijos panašumą, tačiau jis, dar nežinodamas Jogailos ir Vytauto laiško Konstanco susirinkimui turinio (kaip minėta, jis publikuotas jau po Fijałeko veikalo pasirodymo) abiejų informacijų tapatinti nesiryžo⁴⁹². Taigi sugretinus abiejuose šaltiniuose minimas krikštijimo akcijos datas, aišku, kad abiem atvejais kalbama apie tą pačią krikštijimo akciją 1416 m. spalio 20 d. Taip pat galima pasakyti, kad 2000 yra patikimesnis skaičius. Palyginkime: visa Žemaitija (7 žemės) duodavo maždaug 2800 karių, t. y. tų kuriuos sąlyginai galima būtų pavadinti bajorais. Vadinasi, 1416 m. pakrikštyta iš esmės visa Žemaitijos elito vyrija. Galbūt neatsitiktinai veiksmas vyko Kaune, kurios stipri mūrinė gardinio tipo pilis buvo tradicinė Žemaitijos kariuomenės telkimosi vieta. Taigi Kauno pilį galėtume laikyti 1416 m. krikštijimo akcijos vieta, o visą veiksmą įsivaizduoti taip: buvo sušaukta ir pakrikštyta Žemaitijos kariuomenė. Į Žemaitijos gilumą 1417 m. turėsiantiems vykti vyskupijos steigėjams dvasininkams tokia akcija turėjo garantuoti saugumą – juos galėjo pasitikti ir lydėti vietiniai kariai krikščionys.

⁴⁹⁰ Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 65.

⁴⁹¹ Nieborowski P., 1915, p. 286–287: „*Hec autem patres excelsi pro nouitatibus suscipite quod die mensis octobris XX preterita duo milia nobilium terrarum Samagittensium afflante spiritu sancto promocionibus nostris per manus Reuerendi patris Domini Petri Episcopi Wilnensis renouacionem et dona sacri Baptismatis susceperunt. Dirigimus autem eundem Dominum Episcopum cum aliquibus presbiteris ydeoma ipsorum scientibus ad terras Samagitarum predictorum, ut ubi eis ydoneos instituere erit per nos dotandos prouentibus et alia que eorum saluti nouerit expedire suggessimus faciendum. Multum enim anxie et moleste tulimus, quod tam diu, uidelicet per decem mensium spacia aliquem prelatum aut nobilem de numero et corpore cetus vestri sacratissimi ad easdem terras Samagitarum prout decreueratis et polliciti eratis non destinatis et ob hoc interne compassionis pietate compuncti videntes eosdem Samagittas utriusque sexus in erroribus decedere, ipsos per medium eiusdem Reuerendi patris Domini Petri Episcopi Wilnensis baptizare incepimus Jhesu Christi nomine, cuius res agitur, deuotissime inuocato.*“.

⁴⁹² Fijałek J., 1914, p. 92; Plg. G. Błaszczyko svarstymą, kad šią misiją reiktų sieti tik su vyskupu Petru, bet ne valdovais, kurie Kaune buvę tik trumpą laiką: Błaszczyk G., 1993, p. 15.

1417 m. krikštijimo akcija, prasidėjusi vasarą, truko apie tris mėnesius. Šios akcijos pradžios data nėra aiški, tačiau apie ją galima spręsti iš aiškios jos pabaigos datos 1417 spalio 24 d., kai įkuriama Medininkų vyskupija ir išventinimas vyskupas. Taigi, akcija prasidėjo maždaug liepos pabaigoje ar rugpjūčio pradžioje ir vyko jau dalyvaujant abiem Konstanco susirinkimo įgaliotiems Lvovo ir Vilniaus vyskupams. J. Dlugošas 1417 m. akcijoje visų pirma akcentavo Medininkų vyskupijos įkūrimą, tačiau paminėjo ir tai, kad įkuriant vyskupiją „visa iki tol pagonybėje likusi žemaičių gentis perėjo į Bažnyčios glėbį“, ką kitu sakiniu dar paaiškino: „prieš tai paruošti ir išmokyti tikėjimo, priėmė krikštą iš Lvovo arkivyskupo Jono ir Vilniaus vyskupo Petro rankų“⁴⁹³.

Apie 1417 m. krikštijimo akciją yra išlikusi gausi dokumentacija – jos organizatorių Jogailos ir Vytauto laišakai, o taip pat jos vykdytojų Konstanco susirinkimo legatų Lvovo ir Vilniaus vyskupų ataskaitos Konstanco susirinkimui.

Pirmiausia Konstanco susirinkimą apie jau prasidėjusią krikštijimo akciją informuoja Jogaila ir Vytautas Trakuose 1417 m. rugpjūčio 25 d. kartu surašytame laiške. Jame sakoma, kad žemaičiai – tiek kilmingi, tiek liaudis – priiminėja krikštą, o Lvovo ir Vilniaus vyskupai su kitais dvasininkais steigia bažnyčias⁴⁹⁴.

Apie krikštijimo akcijos eigą, jai jau pasibaigus ir įkūrus vyskupiją, pasakoja ir Vytautas asmeniškai. Laiške nežinomam vyskupui (nedatuotame, bet sprendžiant iš aprašomų įvykių – po spalio 24 d.) jis sakosi Kaune priėmęs legatus – Lvovo ir Vilniaus vyskopus, kuriuos asmeniškai palydėjęs į Žemaitiją

⁴⁹³ Dlugossius, 1877, p. 215: „Tunc insuper omnis residuitas gentis Samagitticae ad numerum Catholicorum et fidei christianaе identitatem accessit, et a Iohanne archiepiscopo Leopoliensi et Petro episcopo Vilmensi in fide orthodoxa instructa, atque baptismatis unda renata est.“

⁴⁹⁴ CMSD, 1984, t. 1, nr. 11, p. 35–37 (šis laiškas dar nebuvo žinomas M. Andziulytei–Ruginienei): „gentem scilicet Samagitarum noviter infidelitatis cecitate frementem de profundo aquarum extrahentes ad hauriendum aquas in gaudio conducimus salvatoris“, o toliau: „declaramus predictae scilicet gentis Samagittice paucas iam et communes seu plebeias dicte gentis absque baptismate resultare reliquias, cum alii magnates nobiles et alii in multitudine milium fere numerabili divina vocati [...] gratiam sacri gurgitis devotis mentibus susceperunt“

tam, „kad Žemaičių žemė priimtų Viešpaties žodį ir šventą krikštą”⁴⁹⁵. 1417 spalio 23 d. rašte Lvovo arkivyskupui ir Vilniaus vyskupui teikdamas Motiejaus kandidatūrą į Medininkų vyskopus Vytautas sakosi⁴⁹⁶ stegiąs Medininkų vyskupiją tam, kad „Dievo malone, vyskupų pastangomis ir jo paties rūpesčiu” pakrikštyti, bet dar nepakankamai naujo tikėjimo tiesas pažinę ir įsisąmoninę žemaičiai neliktų be vado „kaip laivas be vairo” ir „kad taip iškilmingai pradėtas darbas būtų garbingai baigtas”.

Apie krikštijimą rašo ir patys šios akcijos vykdytojai, Konstanco susirinkimo legatai – Lvovo arkivyskupas ir Vilniaus vyskupas, savo ataskaitose minėdami nuveiktus darbus. Ataskaitos yra išlikusios net trimis skirtingo turinio ir dedikacijų variantais. Tačiau mums šiuo atveju svarbu, kad jose minima, jog vyskupų akcija trukusi „apie tris mėnesius”, kad vyskupai Žemaitijoje „pakrikštiję daug tūkstančių žmonių ir vaikų”, o dar tiksliau – kad pakrikštiję „daugiau nei dvi dalis abiejų lyčių žmonių”⁴⁹⁷. Neabejotina, kad tarp pakrikštytų moterų pirmosiomis turėjo būti praeitais metais pakrikštytų karių žmonos.

Į šias ataskaitas sureagavo ir Zigmantas Liuksemburgietis, ir naujasis popiežius Martynas V laiškuose Jogailai. Zigmantas 1417 m. gruodžio laiške⁴⁹⁸ sakosi sužinojęs, kad „beveik visi” („pene omnes”) žemaičiai prisijungę prie katalikų bažnyčios. Popiežius 1417 m. gruodžio laiške⁴⁹⁹ praneša iš Lvovo arkivyskupo ir Vilniaus vyskupo girdėjęs apie žemaičių „konversiją ir krikštą” („circa conversionem baptismataque”).

⁴⁹⁵ CMSD, 1984, t. 1, nr. 17, p. 45–46: „Cum quibus legatis, dum ad nos in Cowno venerant, ad dictam terram Samagithie personaliter non pigritavimus nos transferre, ubi cooperante Spiritu sancto, predicta terra Samagitarum verbum Domini et sacrum baptismata suscepit <...>“.

⁴⁹⁶ CMSD, 1984, t. 1, nr. 13, p. 38–39: „Ne igitur sicut navis sine remige relicta de facili periclitatur, sic gens ista Samagittarum nondum in fide sancta instructa et firmata deficiente pastore in errores priores paganicos et revera peyores recidivare videretur, nos igitur huiusmodi pericula evitare et opus tam sanctum sollempniter inchoatum fine laudabili cupientes terminare“. Plg.: CDEV, nr. 70, p. 737–738; Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 67, išn. 10, p. 111–112.

⁴⁹⁷ CMSD, 1984, t. 1, nr. 19, p. 49: „plusquam duas partes utriusque sexus hominum ad baptismi gratiam recepimus et sacro gurgite baptismatis“. „Dvi dalis“ M. Jučas interpretuoja kaip „2/3“, t. y. du trečdalius. Žr.: Jučas M., 2007, p. 34.

⁴⁹⁸ AKKS, 1880, nr. 65, p. 164. Plg.: Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 72, išn. 37.

⁴⁹⁹ CMSD, 1984, t. 1, nr. 23, p. 55–56. Plg.: Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 72, išn. 36.

1417 m. krikštijimo akciją pastebėjo ir Vokiečių ordinas. Dar nesibaigus akcijai spalio 15 d.⁵⁰⁰ Ragainės komtūras pranešime iš Labguvos Ordino didžiajam magistrui rašė sužinojęs, kad arkivyskupas iš Lenkijos ir Vilniaus vyskupas jau 14 dienų krikštijo Žemaitijoje ir toliau krikštija. Gruodžio 17 d.⁵⁰¹ Livonijos magistras Ordino didžiajam magistrui rašė, kad 1417 m. Vytautas žemaičius krikštydino.

Taigi 1416–1417 m krikštijimo akcijų paliudijimai ne tik kad paremia J. Dlugošo pateiktą Žemaitijos krikšto įvykių vaizdinį, bet leidžia neabejoti valstybės pastangų rezultatyvumu.

Iš teorinio modelio žinome, kad vyskupijų įkūrimas užtikrina christianizacijos tęstinumą ir sistemingumą. Būtina, kad ką tik pakrikštyti naujakrikštai neatkristų atgal į pagonybę, kad toliau būtų mokomi, o taip pat krikštijami dar nepakrikštytieji. Todėl nuo bažnytinės organizacijos kūrimo proceso didele dalimi priklauso ir sėkmingas „oficialiosios konversijos“ užbaigimas. Visa tai puikiai suprato Vytautas, pats asmeniškai dalyvavęs tiek pradiniame, tiek baigiamajame Žemaičių vyskupijos įkūrimo proceso etapuose.

Taigi kartu su krikštijimo akcija vyko esmingiausias Žemaitijos oficialiosios konversijos etapas – Žemaičių vyskupijos kūrimas. Chronologiškai šis procesas vyko taip: katedros steigimas ir statymas, parapijų kūrimas, vyskupijos kapitulos suformavimas, vyskupo parinkimas ir įšventinimas, dovanojimai vyskupui, kapitulai ir parapijoms.

Pirmiausia apžvelkime vyskupijos centro institucijų kūrimą. Vyskupai legatai vienoje iš ataskaitų⁵⁰² pasakoja – Vytautas pats aktyviai dalyvavęs katedros įkūrimo ir būtent jis paskyręs vietą katedros įkūrimui. Kadangi katedros paprastai kuriamos miestuose, o Žemaitijoje tokių dar nebuvo, prieš įkuriant katedrą reikėjo dar įkurti miestą. Vytautas Varniuose įkūręs miestą,

⁵⁰⁰ CMSD, 1984, t. 1, nr. 12, p. 37–38: „das herzog Wytawt hat gesatzt eynen byschoff in Sameyten, und by dem ist eyn ertzbysschoff von Polen unrnd der byschoff von der Wylle und syn itznt wol XIII tage in Sameyten gewesen und han do getoufft und toufen noch“.

⁵⁰¹ CMSD, 1984, t. 1, nr. 22, p. 54: „herzog Witoudt mit den bisschoffen in Samaythen ist gewest, und hot do bisssthum, thumheren und pristerschafft gestiftt und gesatzst, und die mit gulde begnadt, und die Samaythen hot lossin thewffin“.

⁵⁰² CMSD, 1984, t. 1, nr. 14, p. 40–42. Vertimas į lietuvių kalbą publikuotas: Ivinskis A., Kareniauskas J., 2004, p. 148–150; CDEV, nr. 71, p. 738–739; Holtzmann W., 1917, p. 81–83.

pavadindamas jį Medininkais, kuriame vyskupai ir įkūrė katedrą ir paskyrė 6 kanauninkus. Vokiečių ordinas jau spalio 15 d.⁵⁰³ žinojo, jog Vytautas paskyrė Žemaitijai vyskupą. Akcijos pabaigoje 1417 spalio 23 d. Vytautas Trakuose pristatė Susirinkimo legatams – Lvovo arkivyskupui ir Vilniaus vyskupui – Motiejaus kandidatūrą į Medininkų vyskupus⁵⁰⁴. Minėtasis Motiejus jau spalio 24 d. buvo iššventintas į Medininkų vyskupus, dalyvaujant Lvovo arkivyskupui, Vilniaus vyskupui dar ir tiksliau nenurodytam trečiam vyskupui („tercio conepiscopo“). Visų žinių apibendrinimu galima laikyti 1417 m. gruodžio 17 d. Livonijos magistro Ordino didžiajam magistrui pranešimą, kad Vytautas su vyskupais buvo Žemaitijoje, ten įsteigė vyskupiją su kapitula ir dvasininkais, juos aprūpino pinigais, o žemaičius krikštydino⁵⁰⁵.

Susirinkimo legatai vienoje iš ataskaitų⁵⁰⁶ rašo, kad „šiame naujame daigyne“ kuriama „daug parapinių bažnyčių“, jose paliekama daug išbandytų vyrų, kad krikštytų dar nepakrikštytuosius⁵⁰⁷. Parapinių bažnyčių kūrimo paminėjimas – ypatingos reikšmės faktas⁵⁰⁸. Jis parodo, kokia kompleksinė buvo Žemaitijos konversijos programa. Ruošiantis vyskupijos įsteigimui sykiu buvo kuriamas ir pirminis parapinių bažnyčių tinklas. Šitokią akciją buvo pajėgi vykdyti tikrai valstybė, jau turinti pakankamai žmoniškų ir materialių išteklių, kad galėtų iškart christianizuoti visą regioną. Nors šaltinyje nepaminėta, kur ir kiek konkrečiai buvo pastatyta bažnyčių, matyt tai tos

⁵⁰³ Apie tai žinome iš spalio 15 d. Ragainės komtūro pranešimo iš Labguvos Ordino didžiajam magistrui – CMSD, 1984, t. 1, nr. 12, p. 37–38: „das herzog Wytawt hat gesatzt eynen byschoff in Sameyten, und by dem ist eyn ertzbysschoff von Polen urnd der byschoff von der Wylle und syn intzt wol XIII tage in Sameyten gewesen und han do getoufft und toufen noch“.

⁵⁰⁴ CMSD, 1984, t. 1, nr. 13, p. 38–39; CDEV, nr. 70, p. 737–738; Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 111–112; Holtzmann W., 1917, p. 82.

⁵⁰⁵ CMSD, 1984, t. 1, nr. 22, p. 54: „herzog Witoudt mit den bisschoffen in Samaythen ist gewest, und hot do bissthum, thumheren und pristerschafft gestift und gesatzst, und die mit gulde begnadt, und die Samaythen hot lossin thewffin“.

⁵⁰⁶ CMSD, 1984, t. 1, nr. 18, p. 46–49; CES XV, 1891, t. 2, p. 93, nr. 78. Plg.: Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 71, išn. 32, p. 65.

⁵⁰⁷ CES XV, 1891, t. 2, nr. 78, p. 94 („Codex Mednicensis“ rinkinyje šis dokumentas nepublikuotas): „loca vero quam plura parrochialium ecclesiarum, tot quot in hac novella plantacione videbantur accomoda, sufficienter per sepe dictos principes erecta et dotata, conspeximus, in quibus plures discretos et probatos viros ad baptisandum reliquas illorum, qui tunc superaverant, vice nostra ibidem relinquentes“.

⁵⁰⁸ Z. Ivinskis yra teigęs, kad parapijų kūrimas yra būtinas šalies krikšto elementas, nes „sudaro pagrindą, kiekvienos tautos sukrikščioninimo“. Būtent parapijų kūrime jis išvelgė pagrindinį skirtumą tarp Mindaugo pradėto, bet neužbaigto Lietuvos krikšto ir 1387 m. Jogailos sėkmingai įvykdyto Lietuvos krikšto – Ivinskis Z., 1987 (1966), p. 73.

pačios – arba bent žymia dalimi tos pačios – seniausios bažnyčios, kurios žinomos iš Dluogošo ir kitų šaltinių, išanalizuotų G. Błaszczyko. Dluogošas yra paminėjęs, kad kartu su vyskupijos įkūrimu buvo įsteigtos ir 12 parapijų – „po vieną kiekviename iš pavietu“⁵⁰⁹. Tačiau tiek pavietu to meto šaltiniai nežino. Priešingai – 1390 m. Vokiečių Ordino dokumentas⁵¹⁰, išvardija 7 Žemaitijos žemes, iš kurių paimti įkaitai: Medininkai, Kaltinėnai, Knituva, Kražiai, Viduklė, Raseiniai, Ariogala. Tiesą sakant, Dluogošas kitoje vietoje taip pat išvardina septynis jam žinomus pavietus – Ariogala, Raseiniai, Medininkai, Kražiai, Viduklė, Veliuona, Kaltinėnai, tik sąrašo gale priduria žodelius „ir kiti“⁵¹¹. Galima pastebėti, kad Dluogošo sąrašė Veliuona paminėta vietoje Knituvos. Manykime, kad šie sąrašai vienas kitą papildo. Knituva galėjo būti tarp tų Dluogošo pavietu, kurie liko neišvardinti. Jei šie sąrašai vienas kitą papildo, tai iš viso Žemaitijoje turėjo būti 8 žemės. Visų jų centrai aiškūs iš pavadinimų, išskyrus Knituvą, kurios centras nėra žinomas. Šioje vietoje galima atsigręžti į nuodugniausiai istoriografijoje Žemaitijos pirmųjų parapijų klausimą nagrinėjusį G. Błaszczyką (vis dėlto pirmųjų parapijų klausimą svarsčiusį atsietai nuo pavietu klausimo), kuris iš esmės patvirtino, kad Dluogošo pavietu sąrašė minimose vietovėse buvus bažnyčias⁵¹². Błaszczykas pirmųjų bažnyčių sąrašą pildė Luoke (kurią galima būtų sieti su Knituvos žeme) ir Ariogalos žemėje esančia Betygala – taigi grindė 9 Vytauto laikais įsteigtų bažnyčių idėją. Nepaisant galimų ateities tyrimų nulemtų korekcijų, vis tiek matome tam tikrą geografinę sistemą – bažnyčios steigtos pagrindinėse Žemaitijos žemėse palei pagrindinį Žemaitijos traktą – pakeliui iš Kauno pilies per Ariogalą, Betygalą, Raseinius, Viduklę, Kražius, Kaltinėnus į vyskupijos centrą – Medininkus (neminint šiek tiek atokiau prie Nemuno esančios

⁵⁰⁹ Dlugossius, 1877, p. 215: „*Wladislaus insuper Poloniae Rex fundat et dotat pro ea vice duodecem parochiales ecclesias in Samagittia iuxta numerum districtuum, et in quolibet districtu unam erigit et collocat*“.

⁵¹⁰ CEV, 1882, nr. 67, p. 23–24: „*in dem lande czu Medinkin; <...> in dem lande czu Caltheneen; <...> us dem lande czu Knetow; <...> us deme lande czu Crazow; <...> us deme lande czu Widuckeln; <...> us dem lande czu Rossieen; <...> us dem lande Erogeln <...>*“.

⁵¹¹ Dlugossius, 1877, p. 160: „*Est autem gens et regio Samagittica <...> in hos districtus distincta, videlicet Iragola, Roszena, Medniky, Chroze, Widukly, Wyelunya, Kolthini et caetera.*“

⁵¹² Błaszczyk G., 1993, p. 156.

Veliuonos ir šiauriau Medininkų esančios Luokės). Iš viso to aiškėja kompleksinis Vytauto Žemaitijos christianizacijos planas.

1418 vasario 1 d. Konstanco katedroje buvo perskaityta Lvovo ir Vilniaus vyskupų reliacija ir ją palydintis Jogailos laiškas (rašytas 1417 m. lapkričio 30 d.) apie 1417 m. akciją Žemaitijoje⁵¹³. Reliaciją perskaitė Lenkijos delegacijos narys Krokuvos universiteto teisės profesorius Petras Volframas (Piotr Wolfram)⁵¹⁴. Atsakydami į tai, 1418 m. pradžioje popiežius ir imperatorius savo laiškuose⁵¹⁵, džiaugėsi Žemaičių – paskutinių Europos pagonių – atsivertimu. Vis dėlto tuojau pat paaiškėjo, kad džiūgavimai – per ankstyvi. Naujų sveikinimų reikės palaukti dar keletą metų.

4.5. 1418-ųjų maištas – pagoniškoji reakcija ?

1417 m. akcija su masišku krikštijimu, vyskupijos įkūrimu ir jos aprūpinimu, bažnytinės organizacijos pradmenų sukūrimu, įkuriant parapijas svarbiausiose Žemaitijos žemėse, leistų laikyti 1417 metus net ne Žemaitijos konversijos kulminacija, o pabaiga, nes iš pirmo žvilgsnio nebėra ką pridurti. Tačiau šią šventinę išvadą sugadina 1418 m. įvykiai Žemaitijoje. Apie juos prieštaringai kalba šaltiniai, skirtingai vertina istoriografija, tačiau vienas dalykas yra aiškus – dalis neramumų buvo nukreipta prieš ką tik sukurtą bažnytinę organizaciją: deginamos bažnyčios, išvaromi kunigai. Todėl būtina ties jais sustoti.

⁵¹³ CES XV, 1891, t. 2, nr. 77, p. 92–93.

⁵¹⁴ Apie tai žinoma iš Vienos universiteto delegato Konstanco susirinkime Petro de Pulka (Petrus de Pulka) pranešimo – Pulka, 1856, p. 64: „*Subjungebat insuper de diletatione ecclesiae per conversionem Samaitarum, qui noviter fidem susceperunt*“; „*post quae venerabilis dominus Petrus de Lambergā licenciatus in decretis nomine regis Poloniae legebat literas ejusdem regis et archiepiscopi Leopoldensis et alterius cujusdam episcopi, quibus continebatur de conversione Samaitarum et regeneratione eorumdem lavacro baptismatis sacri in tanta multitudine, ut dicti episcopi toto mense baptizando occupati fuerint, et ecclesiam kathedralem cum parochialibus ecclesiis exererint et sufficienter dotaverint, ac episcopum consecraverint et instituerint atque clerum prout fieri pro nunc poterat competentem. Extensa erat premissorum relatio, quam et anxiatu pressura non omnino plene recolligere potui etc*“. Fijałek J., 1914, p. 104.

⁵¹⁵ Popiežiaus ir vienas iš imperatoriaus laiškų publikuoti: AKKS, 1880, nr. 64, 65, p. 163–167. Imperatoriaus laiško ištraukos vertimas į lietuvių k: BRMŠ, 1996, t. 1, p. 521. Antrasis imperatoriaus laiškas publikuotas A. Lewicki'o: CES XV, 1891, t. 2, nr. 88, p. 108–109. Apie juos: Fijałek J., 1914, p. 105.

Juo labiau, kad teoriniuose ir lyginamuosiuose konversijos kontekstuose paprastai pakanka panašių antibažnytinių ir antikrikščioniškų veiksmų, kad jie būtų svarstomi kaip konversijos proceso dalis. Jų įveika rodo, kad konversija tęsiasi, o jų pergalė – kad konversijos procesas neįvyko ir todėl negali būti vadinamas konversija. „Pagoniškų reakcijų”, kas yra įprasta sąvoka pasaulinėje istoriografijoje⁵¹⁶, pasitaiko daugelio šalių konversijose. Ryškiausi pavyzdžiai: Bulgarijoje (889-893 m.), Lenkijoje (1034-1038 m.), ar Vengrijoje (po 1038 m.).

Tad įvykiai Žemaitijoje leistų sakyti, kad turime reikalą su pagoniška reakcija. Šią iš teorijos žinomą ir šiuo atveju aktualią „pagoniškosios reakcijos” sąvoką 1418 m. įvykiams pirmasis pritaikė J. Fijałekas⁵¹⁷, ir laikė, kad tai dėsningas, daugeliui šalių konversijų būdingas reiškinys. Vis dėlto mūsųose 1418 m. įvykius tapo įprasta vadinti „sukilimu”.

Vienalaikiai šaltiniai vengė aiškiau apibendrinti įvykius. Juos aptakiai apibūdino Posilgės kronikos tęsėjas, aiškiau juos įvardinti buvo nenaudinga ir Vytautui (iš jo tik aišku, kad buvo sąmokslas, kuriuo tikėtasi sukelti visuotinį sukilimą). Gal aiškiau įvykius apibendrino tik Ordino didysis magistras, pavadindamas juos „offlouff”, kas gali reikšti ir sukilimą, ir maištą, ir neramumus⁵¹⁸.

XIX a. istoriografija buvo neapsisprendusi, kaip juos vadinti: J. Voigtas vadino sambrūzdžiu („Aufruhr”⁵¹⁹), T. Narbutas maištais („bunty”⁵²⁰); Valančius „sumišimu”⁵²¹, J. Caro „liaudies pasipiktinimu” („eine Volksempörung”⁵²²).

J. Fijałekas, pateikė dar daugiau sąvokų: „valstiečių maištas” („bunt chłopski”), „neramumų proveržis” („wybuch niepokojów”), „religinis-socialinis bruzdėjimas” („zaburzenie religijno-społeczne”), bei jau minėtą –

⁵¹⁶ Žr. pvz.: Berend N. (red.), 2007.

⁵¹⁷ Fijałek J., 1914, p. 107.

⁵¹⁸ Iš senosios vokiečių kalbos šis žodis („uflouf”) verčiamas keliomis reikšmėmis: auflauf, aufruhr, tumultus. Žr.: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 2. Leipzig, 1876, p. 1714. „Aufruhr“ reikšmės tokios: sukilimas, maištas, bruzdėjimas, sujudimas.

⁵¹⁹ Voigt J., 1836, p. 325.

⁵²⁰ Narbutt T., 1840, t. 7, p. 372.

⁵²¹ Valančius M., 1972 (1848), p. 55–56.

⁵²² Caro J., 1869, p. 490.

„pagoniška reakcija” („reakcyja pogańska”⁵²³). Šią sąvoką vėliau istoriografijoje vartojo K. Górskis, tarp kitko „pagoniška reakcija” pavadinamas ne tik 1418 m., bet net ir 1441 m. įvykius Žemaitijoje, todėl Žemaitijos „konversijos” datas pateikė tokias: „po 1410 – iki 1441?”⁵²⁴.

„Sukilimo” sąvoką pirmasis pritaikė šaltinių leidėjas A. Prochaska („powstanie”), 1882 m. aprašydamas 1418 m. birželio 11 d. Vytauto laišką. Vėliau šią sąvoką taikė R. Krumbholtzas („Aufstand in Sameiten”⁵²⁵), ją perėmė ir M. Andziulytė-Ruginienė. Ši sąvoka, natūralu, nekėlė abejonių sovietinei istoriografijai, akcentavusiai jo socialinį pobūdį ir vadinusiai „valstiečių sukilimu”⁵²⁶, neabejojo ja ir šiuolaikinė lietuvių istoriografija.⁵²⁷

Taigi tapo įprasta 1418 m. neramumus Žemaitijoje vadinti „žemaičių sukilimu” – taip, kaip ir 1401 m. ar 1409 m. sukilimus prieš Ordiną su sėkmingu rezultatu, kai išvaromi vokiečiai. Tačiau skirtingai nuo pastarųjų atvejų 1418 m. sukylama ne prieš Ordino, o prieš Vytauto valdymą. Vadinasi, vien dėl to 1418 m. įvykius lyg ir teisingiau būtų vadinti ne sukilimu, o maištu. Juo labiau, kad ir naujausioje istoriografijoje apibūdinant 1418 m. įvykius pereinama būtent prie pastarosios – „maišto” sąvokos⁵²⁸. Vis dėlto galutinis apsprendimas turėtų priklausyti nuo 1418 m. įvykių pobūdžio, nustatant, kam tarnavo šis sukilimas. Paprastai istorikai pagal reiškinio teigiamas ar neigiamas konotacijas apsisprendžia, kaip neramumus vadinti – sukilimu ar maištu.

Tad verta trumpai pristyti tris istoriografijoje susiklosčiusias 1418 m. įvykių pobūdžio aiškinimo versijas – religinę, socialinę ir politinę.

Pagal pirmąją aiškinimo versiją, 1418 m. neramumų pobūdis – religinis, o jų kaltininkais yra pagonys. Vien tiktai šia versija rėmėsi visa XIX–XX a. pr. istoriografija⁵²⁹. Skyrėsi tik jo pasekmių vertinimas. Paminėsime tik

⁵²³ Fijałek J., 1914, p. 107.

⁵²⁴ Górski K., 1983, p. 10.

⁵²⁵ Krumbholtz R., 1890, p. 212.

⁵²⁶ Lietuvos TSR istorija, 1958, p. 51–52; Dundulis B., 1955; Dundulis B., 1960, p. 85.

⁵²⁷ Žr. pvz.: Gudavičius E., 1999a, p. 245; Bumblauskas A., 2005, p. 216.

⁵²⁸ Lietuvos istorija, 2009, p. 290, 409.

⁵²⁹ Bene vėlyviausiai vien tik religinėmis priežastimis sukilimą aiškino J. Lappo. Žr.: Lappo J., 1933, p. 52: „Tiesa, 1418 metais Vytautas pats ginklu malšino sukilusius žemaičius, kurie norėjo ginti savo protėvių tikyba. Bet jis juos malšino kaip tik dėlto, kad sukilėliai griovė katalikų bažnyčias ir išvarė

radikaliausiai besiskyrusius vertinimus. J. Jaroševičius darė išvadą, kad po 1418 m. maišto („bunt“) numalšinimo „pagonybė nebedrįso pakelti galvos“, o krikščionybė greitai paplito po visą Žemaitiją⁵³⁰. Priešingai – R. Krumboltzas⁵³¹, kuris 1418 m. sukilimą interpretavo kaip vėl atvėrusį kelią pagonybei („wieder dem Heidentum den Raum geschaffen“), todėl 1413–1417 m. įvykius telaiškė „christianizacijos bandymais“⁵³².

Antroji – socialinė – aiškinimo versija 1418 m. neramumų kaltininkais laikė valstiečius. Nors įprasta manyti, kad socialines 1418 m. neramumų priežastis akcentavo visų pirma sovietinė istoriografija, tačiau jau Z. Ivinskis 1418 m. epizodą vertino kaip „daugiau socialinio charakterio konservatyvių valstiečių“⁵³³ sukilimą, nors jis ir prasidėjęs nuo bažnyčių deginimo ir kunigų išvarinėjimo. Sovietinėje istoriografijoje B. Dundulis 1418 m. įvykius aiškino tik socialinėmis priežastimis – kaip Vytauto centralizacinės politikos bei feodalizacijos proceso pasekmę⁵³⁴. Tačiau J. Jurginis⁵³⁵ laikė istoriografiją pernelyg kategoriškai pasidalinus, vertinant sukilimą arba kaip religinį, arba kaip socialinį protestą. Jis laikė, kad sukilimo religiniai ir socialiniai motyvai buvę neatskiriami – pagrindine priežastimi buvusi valstiečių kova prieš įbaudžiavinimą, o šalutine – nepakanta krikščionybės platintojams. Šitokia samprata atėjo ir į šiuolaikinę lietuvių istoriografiją⁵³⁶. Vis dėlto, regis, socialines priežastis akcentuojančioje istoriografijoje yra nekomentuota viena aplinkybė: 1417 m. Vytautas Medininkų vyskupo ir kapitulos išlaikymui skyrė piniginę, o taip pat kviečių ir medaus dotaciją, o tik 1421 m. buvo sutvarkyti vyskupijos aprūpinimo žemėvalda dalykai. Taigi valstiečiai 1418-aisiais vargu ar galėjo pajusti pasikeitusią prievolių našta.

katalikų vyskupą, vad., persekiojo katalikus, o ne dėlto, kad būtų norėjęs jėga plėsti katalikų tikybą Žemaičiuose.“

⁵³⁰ Jaroszewicz J., 1844, p. 26: „wiara Chrześcijańska jawnych nie doznając przeszkod, w krótkim czasie po całej Żmudzi rozkrzewioną została“.

⁵³¹ Krumboltz R., 1890, p. 191–193.

⁵³² Ten pat, p. 186: „Endlich als drittes Moment sind noch die Christianisierungsversuche Samaitens darzustellen, welche zwar schon vor Constanz beginnen, aber von hier neue Anregungen empfangen.“

⁵³³ Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 129–130. Žr. taip pat: Ivinskis Z., 1933, p. 99–106, 223–224.

⁵³⁴ Dundulis B., 1960, p. 84–86.

⁵³⁵ Jurginis J., 1962, p. 222. Plg.: Jurginis J., 1976, p. 87; Jurginis J., 1978, p. 29.

⁵³⁶ Žr. pvz.: Gudavičius E., 1999a, p. 245; Bumblauskas A., 2005, p. 216.

Trečioji 1418 m. neramumų aiškinimo versija laikė, kad neatmestinas tiek religinis, tiek socialinis jų pobūdis, tačiau svarbus ir trečias – politinis. Pirmasis istoriografijoje taip svarstęs sukilimo pobūdį buvo J. Fijaļekas. Pagal J. Fijaļeką⁵³⁷, spręsdžiant iš Posilgės aprašymo – tai pagoniška reakcija („reakcyja pogańska”), jei tikėtume Vytauto versija – tai grynai agrarinis valstiečių maištas. Tiesa, netgi Vytauto informacijoje J. Fijaļekas įžvelgė religinį neramumų charakterį: „geruosius žmones”, prieš kuriuos buvo nukreipta neapykanta, jis aiškino kaip „krikščionis”, o „šurmulio” („rozruchy”) kryptį, vedančią iš Raseinių į vyskupijos centrą Medininkus, kaip tikrąjį maištininkų tikslą. Vis dėlto, pasak jo, reikia matyti dar ir trečią faktorių – tai vokiečių Ordino pakurstymas, kuris jau 1418 balandį kontaktavo su 1418 m. kovo 24 d. iš Vytauto nelaisvės Kremenece pabėgusiu Švitrigaila, siekusių su Ordino pagalba nuversti Vytautą. Todėl J. Fijaļekas Ordiną tiesiogiai vadino „pagoniškos reakcijos” Žemaitijoje patronu, iššaukusiu „religinį-socialinį sambrūzdį” („zaburzenia religijno-społeczne”). Beje J. Fijaļekas taip pat pastebėjo, kad Vytautas po 1417 m. Medininkų vyskupijos įkūrimo nenuleido akių nuo Žemaitijos ir visą tą laiką rezidavo Trakuose⁵³⁸, kas reikštų, kad iš žemaičių ar Ordino kažko panaušaus į 1418 m. gegužės neramumus galėjo tikėtis. Grįsdamas politinius 1418 m. įvykių motyvus J. Fijaļekas išvedė ir analogiją su 1386 m. Jogailos krikšto Krokuvoje įvykiais, kai Ordinas pakurstęs Polocko ir Smolensko kunigaikščius stačiatikius.

Trijų sukilimo priežasčių svarstymą iš J. Fijaļeko perėmė ir M. Andziulytė-Ruginienė, nagrinėdama politines priežastis taip pat plėtojo pabėgusio iš nelaisvės Švitrigailos, kaip sukilimo galimo kurstytojo versiją.

1418 m. neramumų aiškinimo politinėmis priežastimis versija po J. Fijaļeko ir M. Andziulytės-Ruginienės buvo ilgam laikui užmiršta⁵³⁹. Vis dėlto

⁵³⁷ Fijaļek J., 1914, p. 109–110.

⁵³⁸ Taip teigdamas J. Fijaļekas teisus tik iš dalies. Vytautas vis dėlto buvo išvykęs iš Trakų: 1418 m. balandžio 26 d. jis – Kujavijos Breste, o gegužės 28 d. – Inovroclave. Žr. sudarytą Vytauto itinerariumą: Purc J., 1971, p. 98.

⁵³⁹ Juo labiau, kad ją ginčijo Z. Ivinskis, gindamas 1418 m. neramumų aiškinimo socialinėmis priežastimis versiją. Jis neigė J. Fijaļeko samprotavimą dėl galimo Ordino pakurstymo, nes tokiu atveju reikėtų rasti atsakymą, kodėl sukilėliai darė nuostolius pačiam Ordinui. Tiesa, nuostolius Ordinui Z. Ivinskis gerokai perdėjo: vietoje 3 užmuštų žmonių Klaipėdoje (Vytauto birž. 11 d. laiškas)

naujausioje istoriografijoje ji atgimė su R. Petrausko⁵⁴⁰ ir E. Saviščevo⁵⁴¹ nuodugniais XV a. Žemaitijos politinio elito ir savivaldos tyrimais. Įvedę 1418 m. įvykius į bendrą XV a. I pusės Žemaitijoje kontekstą, jie pasiūlė ir naują sprendimą 1418 m. neramumams aiškinti. Nors detaliau pačių 1418 m. įvykių nenagrinėjo, E. Saviščevas pateikė savo versiją apie sukilimo organizatorius bei numanomą jų „politinę programą“. Pasak jo, sukilimo organizatoriais buvę „tradicinės žemaičių savivaldos šalininkai“ – gentinės savivaldos rėmėjai, tarp kurių būta ir kai kurių tijūnų, ir pagonių „fundamentalistų“⁵⁴². 1418 m. sukilimo numanomais politinės programos kertiniais akmenimis buvę: „faktinė nepriklausomybė – savivalda; laviravimas tarp Ordino ir Lietuvos valstybių politinių srovių; tradicinės baltų kultūros puoselėjimas; gentinių socialinių sanklodų išlaikymas.“⁵⁴³ Ypač svarbi E. Saviščevo išvada, kad „XV a. trečiajame–ketvirtajame dešimtmetyje žemaičių kilmingieji ir Ordino pareigūnai kone nuolat rezgė planus išvyti lietuvių administraciją“⁵⁴⁴. E. Saviščevo įžvelgtas 1418 m. neramumų priežastis galima būtų reziumuoti taip: žemaičių separatizmas, kurstomas Vokiečių Ordino.

Reikia pripažinti, kad E. Saviščevas 1418 m. specialiai nenagrinėjo, tačiau jo tezę reiktų laikyti pasiūlytu problemos sprendimu arba hipoteze, kurią, manytume, verta patikrinti 1418 m. įvykių šaltinių analize.

Tad pereikime prie klausimo, kokiais šaltiniais disponuojame? Jų – nedaug. Tiesiogiai apie sukilimą kalba⁵⁴⁵ keturi Vokiečių Ordino laišakai (trys iš jų pateikia tik Klaipėdos apylinkių plėšimo faktus), Posilgės kronikos tęsinys (pateikia Ordino versiją apie antibažnytinį sukilimą) bei du Vytauto laišakai:

minėjo 30, o pilies sudegimą Liepojoje 1418 m. spalį nepagrįstai priskyrė prie neramumų, numalšintų dar gegužį–birželį – Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 129–130.

⁵⁴⁰ Petrauskas R., 2004, p. 151–172.

⁵⁴¹ Saviščevas E., 2010; Saviščevas E., 2009.

⁵⁴² Saviščevas E., 2010, p. 116, 220.

⁵⁴³ Ten pat, p. 80.

⁵⁴⁴ Saviščevas E., 2009, p. 102.

⁵⁴⁵ Visa susirašinėjimo dėl sukilimo chronologija tokia: 1418 06 03 VO didžiojo magistro laiškas Vytautui – CEV, 1882, nr. 777, p. 408–409; 1418 06 11 Vytauto laiškas VO didžiajam magistrui – CEV, 1882, nr. 781, p. 411–412; LIŠ, 1955, p. 66–67; 1418 07 24 VO didžiojo magistro laiškas Livonijos magistrui – LUB, 1867, t. 5, nr. 2261, p. 402–403; 1418 08 10 VO didysis magistras dėkoja Vytautui už sukilėlių nubaudimą – CEV, 1882, nr. 788, p. 414–415. Iš Posilgės kronikos žinome, kad per sukilimą buvo išvartas vyskupas, sudegintos bažnyčios – SRP, 1866, t. 3, p. 376: „*Sy vortrebin erin bischoff und dy pfaffin, und vorbrantin dy kirchin und blebin, als sy vor worin...*”.

vienas – apie padarytos Ordnu žalos atlyginimą ir nusikaltėlių baudimą, o kitas – aiškina įvykių priežastis.

Pirmajame laiške⁵⁴⁶ 1418 m. birželio 3 d. Vokiečių Ordino didysis magistras (rašo iš Štumo) skundžiasi Vytautui žemaičių „chuliganizmu“ Klaipėdos apylinkėse: prieš keletą savaitių („vor etlichen kurcz vorgangenen wochen“) buvę apiplėšti žvejai, o prieš kelias dienas (gegužės 29 d.) buvę pagrobta 18 arklių. Laiško pabaigoje magistras rašo, kad nepaisant šių antpuolių jo pusė ir toliau laikysis neseniai sudarytos taikos ir savo ruožtu klausia to paties Vytauto – ar jis taip pat laikysis taikos⁵⁴⁷. Taigi žemaičių antpuolius magistras traktavo kaip neseniai 1418 m. balandžio 26 d. Kujavijos Breste tarp Ordino ir Jogailos su Vytautu metams pratęstų paliaubų sutarties⁵⁴⁸ pažeidimą. Šią sutartį gegužės 13 d. patvirtino ir pats popiežius⁵⁴⁹.

Antrajame laiške birželio 5 d.⁵⁵⁰ didysis magistras (rašydamas iš Prūsijos Markos – *Preußisch Mark*) – jau dėkoja Vytautui gavęs iš šio laišką, rašytą Ariogaloje, kuriame buvę rašoma, jog Vytauto vietininkas Kęsgaila nubaudęs prasižengusiuosius iš Medininkų žemės. Šiame laiške sakomasi, kad atsakoma į gegužės 25 d.⁵⁵¹ Vytauto iš Ariogalos siųstą laišką. Kaip matysime toliau, Vytautas į Ariogalą buvo atvykęs Žemaitijoje kilus neramumams. Jau iš to galima daryti išvadą, kad birželio mėnesio susirašinėjimas tarp Ordino ir Vytauto teatspindi jau numalšintų neramumų pasekmių glaistymą.

Vytautas birželio 11 d., pateikia atsakymą⁵⁵² Ordino didžiajam magistrui, matyt, į šio birželio 3 d. laišką, o rašo jau iš Trakų. Vytautas sakosi iš visos

⁵⁴⁶ CEV, 1882, nr. 777, p. 408–409.

⁵⁴⁷ Į šią laiško prasmę pirmasis atkreipė dėmesį Ignas Danilevičius (Ignacy Daniłowicz). Žr.: SD, 1862, t. 2, nr. 1244, p. 57.

⁵⁴⁸ Sutarties tekstas: LUB, 1867, t. 5, nr. 2224, p. 344–346; Sutarties aprašas: CEV, 1882, nr. 770, p. 407.

⁵⁴⁹ LUB, 1867, t. 5, nr. 2235, p. 365–366.

⁵⁵⁰ CEV, 1882, nr. 778, p. 409.

⁵⁵¹ Ši diena laiške apibūdinama taip: „*an der mittwoche in octava corporis Christi*“, kas reiškia trečiadienį prieš Devintines (Kristaus Kūno ir Kraujo šventė), švenčiamas ketvirtadienį, 60-tą dieną po Velykų. Velykos 1418 m. buvo švenčiamos kovo 27 d., o Devintinės – gegužės 26 d. Tiesa, atkreiptinas dėmesys į neįtikėtiną Vytauto mobilumą – gegužės 28 d. jis jau Inovroclave, kur kartu su Jogaila surašo Ordino magistrui apsaugos raštą būsimam suvažiavimui Veliuonoje. Šis raštas datuotas taip: „*sabato proximo post festum corporis Christi*“. Žr.: LUB, 1867, t. 5, nr. 2244, p. 379–380; šio dokumento aprašas: CEV, 1882, nr. 776, p. 408.

⁵⁵² CEV, 1882, nr. 781, p. 411. Vertimą į lietuvių kalbą žr.: LIŠ, 1955, p. 66–67.

širdies apgailestaujās dėl to, ką Klaipėdoje „mūsiškiai“ padarė „jūsiškiam“, kad jis, kaip jau anksčiau rašęs, nusikaltėlius („obiltetir“) nubaudęs ir dar baus, kad kitą kartą vengtų tai daryti. Atsakydamas į magistro pretenziją dėl pavogtų 18 arklių ir 3 galvijų bei užmuštų 3 žmonių (birželio 3 d. magistras rašė tik apie 18 arklių), Vytautas sako, kad, kaip jis ir pasiūlęs, „jūsiškiai“ nukentėjusieji turėję atvykę į Žemaitiją pas jo seniūną, kuris laiko kalėjime nusikaltėlius, ir dalyvauti kaltųjų teisme. 18 arklių esą jau išsiųsti, o vyriausiasis iš nusikaltėlių („der do der eldeste undir en was under den obilthetir“) – Vaitenis – yra pagautas kartu su bendrais („Woythenis mit siner gesellschaft“) ir atgabentas pas jį į Trakus. Taigi, jeigu kas nors dar negražinta, magistras turįs atsiųsti „saviškius“ į Trakus – ir nusikaltėliai bus jų akivaizdoje nubausti – „tam, kad pripažintumėte, kad mums dėl to gaila“ („das ir dirkennen sullet, das uns des leid ist“). Į pastarąsias laiške paminėtas realijas – nusikaltėlių teismą Trakuose – atliepia gerokai vėliau rugpjūčio 10 d. rašytas Ordino didžiojo magistro laiškas⁵⁵³ Vytautui. Jame kaip tik ir kalbama, kad pas magistrą ką tik grįžęs pas Vytautą siųstas, nusikaltėlių teismą stebėjęs Sembos vyskupo vaitas.

Iš šių pranešimų kol kas dar nematome jokio maišto – vien tik baužiamąjį procesą dėl plėšikų prie Klaipėdos Ordinui pridarytos žalos ir susirašinėjimą dėl nuostolių atlyginimo. Tačiau iš minėto Vytauto laiško darosi visiškai aišku, kad susirašinėjimas išliko tik fragmentiškai – laiško pradžioje Vytautas sakosi atsakęs į du iš Ordino gautus laiškus – nuo didžiojo magistro ir nuo Klaipėdos komtūro, o šiuo raštu tuo pačiu klausimu rašęs jau trečią kartą.

Pilnesnį įvykių vaizdą ir tuo pačiu maištą, dėl kurio Vytautas išvyko iš Trakų, galima pamatyti kitame Vytauto laiške (be datos), išlikusiame Ordino archyve priklijuotu⁵⁵⁴ prie Vytauto birželio 11 d. laiško. Gali būti, kad šis laiškas kaip tik ir yra minėtas gegužės 25 d. Vytauto iš Ariogalos siųstas laiškas, į kurį Ordino magistras sakėsi atsakinėjęs birželio 3 d., nes aprašinėjami įvykiai Vytauto pabaigiami kaip tik atvykimu į Ariogalą. Būtent

⁵⁵³ CEV, 1882, nr. 788, p. 414–415.

⁵⁵⁴ Žr. archyvarų pastabas prie šio šaltinio leidimo: CEV, 1882, nr. 781, p. 411.

šiam laiške Vytautas ir išdėsto savo pilną 1418 m. gegužės įvykių versiją⁵⁵⁵: „Taip pat į tai, kad Jūs norite sužinoti apie padėtį bei žudynių Žemaitijoje priežastis, pranešame, kad keletas prastų žmonių („gemeine lute“) ir valstiečių („gebuwer“), kuriuos buvome davę tarnauti kilmingiausiems bajorams („eldesten baioren“) ir geriems žmonėms („guten luthen“), Raseinių srityje padarė tarpusavyje slaptą sąmokslą prieš bajorus ir geruosius žmones, tikėdamiesi, kad jei jie padarytų sąšauką („ein geschre“), visi išvien su jais turėtų sukilti. Ir padarė tie patys Raseinių valstiečiai („gebuwere“) sąšauką, ir apiplėšė Žadeikio („Szodeyken“) namus, ir kitų bajorų namus, ir panašiai valstiečiai iš Medininkų bei Knituvos sričių – kai jie tai išgirdo, nors jų ir nedaug patraukė į Klaipėdą, lyg norėtų iškeliauti ir apsigyventi. Tuo tarpu mūsų seniūnas buvo Kražiuose, dvare, ir patraukė prieš nusikaltėlius į Raseinius su daug kitų gerųjų žmonių iš kitų sričių, tokių kaip Viduklės („Ducla“), Ariogalos („Heragala“), ir gaudė, ir mušė, ir žudė visus, kas buvo prisidėję. Ir kai mes apie tai sužinojome, taip pat išsiruošėme, ir atvykome iki Ariogalos, tačiau visa buvo atlikta jau prieš mums atvykstant; daugelis nukirsdinta, bet vis dar kas dieną tebepristatomi šito dalyviai.”

Iš šio laiško jau galima spręsti, kad maišto pobūdis buvo socialinis ir tikrai lokalinis – trijų žemaitijos žemių (Raseinių, Medininkų ir Knituvos) valstiečiai sukilo prieš bajorus.

Tačiau kitoks neramumų pobūdis aiškėja iš Ordino didžiojo magistro 1418 liepos 18 d. laiško Livonijos magistrui. Jame sakoma, kad žemaičiai nenorėję klausyti naujo vyskupo ir jo kapitulos ir todėl sukilę⁵⁵⁶.

Šio laiško informaciją dar labiau išplėtoja Posilgės kronikos tęsėjas, kuris pamini, kad per neramumus žemaičiai „išvarė savo vyskupą ir klebonus, ir sudegino bažnyčias“⁵⁵⁷. Jis taip pat pridėjo, kad Vytautas „nukirsdino 60

⁵⁵⁵ CEV, 1882, nr. 781, p. 411–412. Čia pateikiame labiau pažodinį vertimą nei pateikiamas: LIŠ, 1955, nr. 92, p. 66–67.

⁵⁵⁶ LUB, 1867, t. 5, nr. 2261, p. 402–403: „als von den Samaythen, das die nicht willig woren, zu wesen under dem nuwen bischoff und seinem capittel, und in welcher weise der oufflouff gescheen ist etc.“

⁵⁵⁷ SRP, 1866, t. 3, p. 376: „Sy vortrebin erin bischoff und dy pfaffin, und vorbrantin dy kirchin und blebin, als sy vor worin“.

geriausių krašto vyrų”⁵⁵⁸, o neramumus piktdžiugiškai komentavo, kad vilko prigimties nepakeisi⁵⁵⁹.

Taigi šaltiniai – prieštaringi. Iš jų kyla bent trys neaiškumai: kas maištavo (tuo pačiu ir kas buvo nubaustas), prieš ką maištauta ir kaip su maištu buvo susijęs Klaipėdos apylinkių plėšimas.

Taigi, kuo dėtas žemaičių maištas, jeigu veiksmas vyksta Klaipėdos apylinkėse? Klaipėdos apylinkių plėšimo aplinkybės yra itin neaiškios. Iš Vytauto pasakymo, kad maištininkai patraukė į Klaipėdą, „lyg norėdami įsikurti ir apsigyventi”, galima būtų įtarti, kad – tai Ordinui palankūs žemaičiai. Būtų visai realu, jei Ordinui palankūs bajorai, sukilimui nepavykus, trauktų būtent į Ordino žemes, juo labiau, kad žemaičių pasitraukimo į Ordiną atvejų žinoma ir daugiau, pvz.: 1399 m. Klaipėdos komtūriui pasiduoda Medininkų žemės bajorai Knetys ir Kirkutis su 82 žmonių būriu⁵⁶⁰, 1422 m., pasirašius Melno sutartį, vienas žemaičių bajoras pasiprašo Klaipėdoje prieglobsčio⁵⁶¹. Tačiau neaišku, kodėl šis pasitraukimas virsta Klaipėdos apylinkių plėšimu (ką pripažįsta abi pusės), o galiausiai bandžiusieji „pasitraukti” teisiami Kražiuose ir Trakuose. Jei bandžiusieji pasitraukti būtų buvę Ordino šalininkai, neaišku, kodėl Ordinas jų nepriėmė, skundė juos Vytautui, o vėliau stebėjo jų baudimą. Kita vertus, ar galėtų būti paties Žemaičių seniūno ir netgi Vytauto teisiami paprasti arkliavagiai, jei jie nebūtų dar ir Ordino šalininkai? Šiaip ar taip aišku, kad maišto aplinkybėmis bandyti „trauktis” į Klaipėdą galėtų tik bajorai, bet ne valstiečiai⁵⁶² (kaip įrodinėja Vytautas) – juk ten valstiečiams juo labiau tektų mokėti bažnytinę dešimtinę ir didesnes duokles, o juo labiau nei bajorai, nei valstiečiai nesitrauktų į Klaipėdą iš pagonybės ilgesio. Ironizuojant – pagonys trauktųsi bet kur (į Šatriją, ant Birutės kalno ar pan.), bet tik ne į Klaipėdą.

⁵⁵⁸ Ten pat: „*lys LX man der bestin koppin der lande*“.

⁵⁵⁹ Ten pat: „*Dy bewisetin ir alde tocke in desym somir, wend eyn alt wolff ist bose bendig zcu machin*“.

⁵⁶⁰ MT, 1896, p. 40, 60. Žr.: Petrauskas R., 2004, p. 155; Saviščevas E., 2010, p. 241, išn. 13.

⁵⁶¹ CEV, 1882, nr. 1046, p. 573–574. Žr. taip pat: Petrauskas R., 2004, p. 158.

⁵⁶² Naujausioje istoriografijoje iškelta versija, kad tai tik geresnio gyvenimo dykrose ieškoti traukiantys valstiečiai, sunkiai dera su visomis maišto ir jo malšinimo aplinkybėmis. Plg.: Lietuvos istorija, t. 4: J. Kiaupienė, R. Petrauskas. Nauji horizontai: dinastija, visuomenė, valstybė. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė 1386–1529 m. Vilnius, 2009, p. 290.

Kas iš tikrųjų sukilo – valstiečiai ar bajorai („gerieji žmonės“)? Pagal Vytauto versiją, sukilo „prastieji žmonės” ir valstiečiai prieš bajorus ir „geruosius žmones”. Posilgės kronikos tęsėjas nekonkretizuoja, kas sukilo, tačiau apie sukilėlius galima spręsti iš jo paminėjimo, ką Vytautas baudė – nukirsdinta 60 „krašto geriausiųjų” („der bestin der lande”), vadinas net ne šiaip bajorų, o bajorijos viršūnę. „Geriausiaisiais”⁵⁶³ Ordinas paprastai vadino Žemaitijos „kraštų” atstovus, su kuriais būdavo vedamos derybos. Kadangi Žemaitija formaliai ir toliau tebe priklausė Ordinui, tai neabejotina, kad Ordino vadovybė turėjo platų informatorių tinklą Žemaitijoje ir labai domėjosi jos „geriausiųjų“ nuotaikomis. Todėl Posilgė galėjo būti apie tai gana gerai informuotas. Be to pastebėsime, kad nukirsdinimas – bajorams taikoma bausmė. Apie nubaustuosius Vytautas rašo gerokai abstrakčiau. Jis neatmeta, kad Žemaitijoje malšinant neramumus vyko žudynės („der tot”), tačiau bajorų atskirai nemini – Žemaitijos seniūnas žudęs „visus, kas buvo prisidėję” („alle die, das antragen hatten”), daugelis buvę nukirsdinta („sint vil gekeppt”), o tarp pagautųjų „vyriausiu iš nusikaltėlių” buvęs kažkoks Vaitenis, kuriam vėliau net surengtas „parodomasis” teismas Trakuose.

Prieš ką buvo maištaujama – prieš bajorus ar prieš kunigus? Vytautas teigia, kad valstiečiai apiplėšė „gerųjų žmonių” namus (įvardina tik Žadeikį – Szodeyken). Tuo tarpu Posilgės kronikos tęsėjas sako, kad degintos bažnyčios, išvaryti kunigai. Aišku, kad Vytautas negalėtų pripažinti bažnyčių deginimo ir kunigų išvartymo fakto, nes jam pagoniško sukilimo pripažinimas reikštų jo bažnytinės politikos atsisakymą. Taigi bažnyčių deginimą Vytautas akivaizdžiai nutyli, tačiau jo apibrėžta neramumų lokalizacija leidžia teigti Posilgės kronikos tęsėją sutirštinus spalvas. Iš jo pasakymo, kad žemaičiams išvarius vyskupą, kunigus ir sudeginus bažnyčias „liko taip, kaip buvę” išeitų, kad buvo išvaryti visi kunigai ir sudegintos visos bažnyčios. Tačiau šiuo atveju esame linkę tikėti Vytautu, kuris neramumus lokalizavo Raseinių, Medininkų

⁵⁶³ R. Petrauskas yra surinkęs šio termino vartojimo pavyzdžius. Žr.: Petrauskas R., 2004, p. 153, 157, 161.

ir Knituvos žemėse, tuo tarpu Kražių, Viduklės ir Ariogalos „gerieji žmonės” prisidėję prie neramumų malšinimo.

Panašią neramumų lokalizaciją galima būtų gretinti su E. Saviščevo išvadomis⁵⁶⁴ apie Ordinui palankių žemaičių bajorų (iki 1413 m.) koncentravimąsi Kaltinėnų, Kražių ir ypač Medininkų žemėse, o Vytauto šalininkų – Ariogalos ir Raseinių žemėse. Tiesa, 1418 m. atveju susikeičia vietomis Raseinių ir Kražių žemių „orientacija”. Tačiau mums šiuo atveju svarbus tik pagrindimas, kad Vytauto neramumų konkretus lokalizavimas nėra vien jo sąmoningas tikslas mažinti jų mastą. Taigi, pagal Vytauto pateiktą neramumų lokalizaciją, sudegintos galėjo būti tik trys bažnyčios – Raseinių, Medininkų ir Knituvos žemėje (galbūt Luokės).

Akivaizdžiu spalvų sutirštinimu reikėtų laikyti ir Posilgės kronikos tęsėjo atskirą paminėjimą apie Veliuonos bažnyčios atstatymą, kuo Vytautas norėjęs įrodyti, „kad ne jo kaltė, jog žemaičiai taip pasirodė ir savo vyskupą buvo išvarę”⁵⁶⁵. Nors iš tikrųjų yra žinoma, kad 1421 m. Vytautas Veliuonoje fundavo bažnyčią⁵⁶⁶, tačiau 1418 m. neramumų galimybė Veliuonoje labai maža tikėtina, nes čia jau nuo 1412 m. stovi Vytauto pilis su įgula.

Taigi bent jau dalį šaltinių prieštaravimų galima paaiškinti vienos pusės sąmoningais nutylėjimais, o kitos – spalvų „sutirštinimais”. Vytautas nutyli bažnyčios nelaimes, o Ordinas pamažu pradeda piktdžiugiškai jas akcentuoti. Vytautas sako, kad sukilo valstiečiai, nes pagonių sukilimo pripažinimas reikštų jo bažnytinės politikos nesėkmę. Taipogi aišku, kad Vytautas negalėtų Ordinui pripažinti ir Ordino šalininkų vaidmens Žemaitijoje, nes tai pakurstytų Ordino viltis susigrąžinti Žemaitiją. Kaip tik todėl vietoje religinio ar politinio motyvų Vytautas akcentuoja neramumų socialinį ir ribotą lokalinį pobūdį. Natūralu, kad Vytautas niekur nemini ir sudegintų bažnyčių ar išvartų kunigų.

⁵⁶⁴ Saviščevas E., 2010, p. 104.

⁵⁶⁵ SRP, 1866, t. 3, p. 376: „*In desim jare lys herczog Wythaud weder buwin eyne kirche zcu Welunen, und wolde sich yo bewysin, das sin schult nicht were, das sich dy Sameythin also hattin bewiset und erin bischoff hettin vortrebin; und lys dy kirche dornoch wyen den bischoff von der Wille <...>*“.

⁵⁶⁶ Yra išlikęs privilegijos nuorašas: CMSD, 1984, t. 1, nr. 30, p. 67–68.

Iš kitos pusės Vokiečių Ordino šaltinių tendencingumas pastebėtas jau seniai⁵⁶⁷ – Posilgės kronikininką beveik apėmė džiaugsmas, kad Vytautas turįs Žemaitijoje su krikštu sunkumų. Apie tai ryškiausiai byloja visą neramumą Žemaitijoje vertinimą atskleidžiantis prierašas jo kronikoje – „Visai juokingas dalykas, kurį padarė pagonys” („[Gar eyn lechirlich ding, das dy heydin totin]”⁵⁶⁸). Iš Posilgės sutirštinto pasakojimo sektų net ne „pagoniška reakcija”, bet „apostazė” – visiškas atkritimas į pagonybę. Aišku, kad tokių pasekmių neramumai negalėjo turėti, nes buvo staigiai numalšinti, bet kelios bažnyčios visgi galėjo būti sudegintos.

Taigi, kas aiškėja ir kokios formuluotinos hipotezės? Abi pusės pripažįsta Klaipėdos įvykius. Toks Ordino jautrumas dėl 18 arklių, 3 galvijų ir 3 žmonių gyvybių jo paties paaiškinamas rūpesčiu, ar nepažeistos ką tik pratęstos paliaubos (1418 m. balandžio mėn. Kujavijos Breste). Dėl tos pačios priežasties ir Vytautas teisinasi, kad jis pats čia niekuo dėtas, kad jam labai gaila dėl to, kas įvyko. Tiesa, Vytautas į Klaipėdą, kaip „pastatytą tikroje Žemaičių žemėje” reiškė teritorines pretenzijas ir 1411 m. po Torunės taikos, ir 1413 m. imperatoriaus įgaliotinio Benedikto Makros arbitražo sienų klausimu metu, o vėliau kartu su Jogaila reikš ir 1419 m., ir iki pat 1422 m. Melno taikos sutarties. Vis dėlto šiuo atveju galima tikėti Vytautu, kad jis čia niekuo dėtas, nes ir patiems žemaičiams plėšikavimas ne svetimas, juolab sumaišties metu. Kaip pavyzdį galima prisiminti ir vėlesnį Liepojos pilies sudeginimą 1418 m. spalį⁵⁶⁹, kuris kartais nepagrįstai prijungiamas prie 1418 m. gegužės neramumų.

Tačiau daug svarbiau – jeigu tai tik plėšikavimas, net jei pažeidžiantis paliaubų sutartį, ar dėl jo vyktų į Žemaitiją pats Vytautas? Greičiau atvirkščiai. Kaip žinia, Vytauto pasirodymas nusikaltėliams ar prasižengėliams reiškia – „karkimės greičiau”. Taigi, Vytauto minimas dalies maištininkų pasitraukimas į Klaipėdą galėjo būti iššauktas būtent Vytauto pasirodymo Žemaitijoje. Todėl

⁵⁶⁷ Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 130.

⁵⁶⁸ SRP, 1866, t. 3, p. 376.

⁵⁶⁹ LUB, 1867, t. 5, nr. 2277, p. 426.

galėtume manyti, kad Vytautas Žemaitijoje pasirodė ne dėl plėšikų ar valstiečių, o dėl žymiai rimtesnių neramumų aplinkybių.

Tuo tarpu Posilgė liudija priešingai Vytautui – ne apie valstiečių nubaudimą, o apie 60 „geriausiųjų“ nukirsdinimą. Kaip besvarstytume, kas tie geriausieji, aišku, kad tai bajorai, ir didelė tikimybė – Ordinui palankūs bajorai. Kad tarp žemaičių bajorų būta Ordino šalininkų, įtikinamai rodo 1419 m. vasario 5 d. ir vasario 9 d. Ordino maršalo laišakai didžiajam magistrui⁵⁷⁰ (o taip pat ir kita E. Saviščevo surinkta informacija bei jos interpretacija), iš kurių galima spręsti apie dalies žemaičių organizuojamą sąmokslą prieš Vytauto administraciją Žemaitijoje. Laiškuose pasakojama apie atvykusį Kaltinėnų ir Raseinių žemių atstovą, kuris sakosi, kad visi žemaičiai mielai pasiduoat Ordinui, o valdovu norėtų matyti Švitrigailą. Taigi provokiškos partijos Žemaitijoje egzistavimas net ir po 1418 m. neramumų numalšinimo neabejotinas.

Tuo pat metu baiginėjasi Konstanco susirinkimas – 1418 m. balandžio 22 d. susirenka paskutinė 45-oji sesija⁵⁷¹. O juk šiame susirinkime dar 1416 m. buvo priimtas sprendimas bažnytiškai išskirti Žemaitiją iš Rygos arkivyskupijos (dvasiniuose reikaluose žemaičiai priskirti saviems vyskupams ir dvasininkams), žemaičių krikštas patikėtas Lietuvos ir Lenkijos vyskupams, o ne Ordinui. Iki pat susirinkimo pabaigos truko ir Falkenbergo byla, reiškusi Lenkijos (ir kartu Lietuvos) diplomatinę pergalę prieš Ordiną. Patyręs tokį diplomatinį pralaimėjimą, Ordinas turėjo būti suinteresuotas „atsigriebti“ pranešimu apie žemaičių atkritimą į pagonybę. Galima įtarti, kad maždaug tokio turinio pranešimas Konstancai kaip tik ir buvo ruoštas, kokį matome iš Posilgės kronikos tęsėjo kronikos – piktdžiugiška 1418 m. neramumų Žemaitijoje interpretacija, įvykius pateikianti kaip atkritimą į pagonybę – „ir liko viskas, kaip buvę iki tol“. Toks spalvas sutirštinantį pasakojimas, matyt, neatsitiktinai kronikininko buvo įterptas tarp Konstanco susirinkimo įvykių – prie žemaičių pasirodymo Konstanco susirinkime. 1418 m. neramumais

⁵⁷⁰ CEV, 1882, nr. 822, p. 439; nr. 824, p. 440; Almonaitis V., 1998, p. 173.

⁵⁷¹ Konstanco svarbiausių įvykių lentelę žr.: Gill J., 1967, p. 436–441.

Posilgės kronikos tęsėjas būtent ir grindžia tezę, kad žemaičiai Konstancę tikrus krikščionis tiktai vaizdavę. Galbūt neatsitiktinis ir Vytauto nukirsdintų „geriausiųjų“ 60-ties skaičiaus parinkimas – lygiai tiek buvo žemaičių delegacijoje į Konstančą. Taip, tarsi dar labiau pabrėžta, kad Vytauto Žemaitijos krikščioninimo politika visiškai nieko nepasiekė. Taigi, iš Posilgės kronikos pasakojimo, o ir iš pačios įvykių chronologijos (Konstancos susirinkimas baigėsi balandį, o neramumai Žemaitijoje kyla gegužį), galėtume net kelti hipotezę apie Ordino planą sužlugdyti Vytauto vedamą Žemaitijos konversiją dar nepasibaigus Konstanco susirinkimui. Jeigu Žemaitijoje įvyktų „pagoniška reakcija“, Ordinas besileidžiant Konstanco susirinkimo užsklandai galėtų kirsti triuškinantį atsakomąjį smūgį – Vytauto ir Jogailos pastangos apkrikštyti žemaičius nepavyko.

Aiškių įrodymų, kad 1418 m. neramumus galėjo sukurstyti Ordinas, nepakanka. Atvirkščiai – Ordinas elgiasi atsargiai ir rodo savo suinteresuotumą laikytis paliaubų sutarties. Tačiau provokiška (ar separatistinė) partija Žemaitijoje galėjo veikti Ordino naudai ir savarankiškai. Nepaisant to, kad visi politiniai motyvai lieka neišaiškinti, 1418-ųjų neramumai ar net maištas Žemaitijoje buvo labiausiai naudingi būtent Ordinui.

Apibendrinkime. Svariausiai pagrįstomis 1418 m. neramumų Žemaitijoje priežastimis reikia laikyti politines. Tačiau ne išorines-politines, kaip bandyta aiškinti XX a. pr. J. Fijajeko ir M. Andziulytės-Ruginienės (Ordino ir Švitrigailos faktoriumi), o vidines-politines priežastis, ką pagrindė E. Saviščevo tyrimas. Provokiškos žemaičių „partijos“ egzistavimas net ir 1419 m., po 1418 m. neramumų numalšinimo, labiausiai paaiškina 1418 m. neramumų priežastis. Tiesa, apie pagonių „fundamentalistų“ egzistavimą duomenų nėra, tačiau Ordino šalininkai Žemaitijoje, norėdami įsiteikti Ordinui ir pakenkti Vytautui, galėjo griebtis įvairių priemonių, tarp jų ir antibažnytinių akcijų. Be to Vytauto administracijos, prieš kurią rengtas sąmokslas 1419 m., sudėtine dalimi maištininkų galėjo būti sutraktuota ir Bažnyčios institucija. Taigi 1418 m. įvykiai Žemaitijoje – Ordino šalininkų sukilimas, kurio šalutine pasekme buvo ir bandymas sužlugdyti Vytauto vedamą Žemaitijos konversiją.

Kaip ateityje besikoreguotų 1418-ųjų maišto Žemaitijoje priežasčių aiškinimas, vis tiek, regis, teks pripažinti, kad antibažnytinių akcijų juose būta. Nepriklausomai nuo jų priežasčių, christianizacijos teorijos požiūriu antibažnytinės akcijos vertintinos kaip „pagoniška reakcija“, o tuo pačiu kaip įrodymas, kad „oficialioji konversija“ dar nėra užbaigta – pasibaigus „oficialiajai konversijai“ bažnyčios nebedeginamos.

Netiesiogiai antibažnytines žemaičių nuotaikas ir tuo pačiu tokį 1418 m. neramumų pobūdį patvirtina ir pats Jogaila. Z. Ivinskis yra atkreipęs dėmesį į 1420 m. Jogailos laišką popiežiui, kuriame sakoma, kad Žemaičiai neofitai labai nusivylę („magnam desperationem“), nes pagonybės laikais turėję daugiau laisvių nei dabar⁵⁷². Tačiau bandymas sužlugdyti konversiją nepavyko – neramumai buvo laiku numalšinti ne tik Vytauto, ne tik jo vietininko – Žemaitijos seniūno, bet ir pačių vietinių bajorų rankomis. Christianizacija įgijo nebegrįžtamą pobūdį. Visi šie įvykiai leido pamatyti nešventišką „oficialiosios konversijos“ pusę.

4.6. Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ pabaigos klausimas

Konversijos pabaigos klausimą reiktų pabaigti šventiškai, nes liūdnei konversija negali baigtis – tokiu atveju, žiūrint teoriniu aspektu, ji būtų ne konversija, o tik konversijos bandymas.

1421 m. Vytautas padeda pagrindus Žemaitijos bažnytinės organizacijos aprūpinimui, taip užbaigdamas tai, ką buvo tik pradėjęs 1417 m. 1421 m. birželio 22 d. jis užrašė⁵⁷³ žemių ir žmonių Medininkų vyskupui ir kapitulai. Žemės valdos buvo užrašytos tokios: Viržuvėnų (dab. Janapolė netoli Varnių) valsčius („districtus“), sunkiai lokalizuojų Moivėnų (Moywany), Krakių valsčiai. Žmonės: visi Varnių žmonės, po 10 – iš Kaltinėnų, Kražių, Viduklės,

⁵⁷² 1420 m. lapkričio 23 d. laiškas publikuotas: Ciolek, 1875, p. 76: „nam illi neophyte mei Samogittenses qui ad fidem nuperrime sunt conversi magnam desperationem ex hac pretensa sententia excipiunt, quod ipsi in paganismo de gentibus omnis libertas patebat et omnibus vtilitatibus et prouentibus vtebantur, nunc autem ad gratiam baptismi venientibus vbi maioribus graciis et fauoribus gaudere se sperauerunt libertates et bona ipsorum ex quibus victus et vite sue necessaria prouidebant ipsi subtrahuntur.“

⁵⁷³ CMSD, 1984, t. 1, nr. 29, p. 65–67 (1. publ.: Semkowicz, 1930, p. 352–354). Žr. taip pat: Jučas M., 2007, p. 23.

Raseinių, Medininkų valsčių, 60 – iš Baltininkų (į šiaurę nuo Varnių, prie Žasūgalos) valsčiaus; Biržulio, Alsėdžių ir Stervo ežerai.

Vis dėlto ne dėl vyskupijos aprūpinimo istoriografijoje⁵⁷⁴ 1421-iejį laikomi „Žemaičių krikšto“ pabaiga, ką mūsų sąvokomis, gautomis iš teorinio modelio, galėtume laikyti Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ pabaiga. 1421 m. rugsėjo 11 d. bulėje *Mirabilis Deus* popiežius Martynas V (popiežiumi tapęs Konstance ir gerai informuotas žemaičių klausimu) kreipėsi į „visus žemaičių tautos krikščionis“ („Universis et singulis christicolis gentis Samaytarum“) ir sveikina su „įžengimu į Kristaus avidę“, kas sukėlė didžiausią džiaugsmą Bažnyčiai, krikščioniškam pasauliui ir jam pačiam⁵⁷⁵. Popiežius reiškia džiaugsmą, kad žemaičiai apsikrikštijo, skatina būti ištikimais ir pamaldžiais krikščionimis, ramina dėl visų jų iškentėtų skausmų⁵⁷⁶, priima juos savo apaštališko sosto globon, ragino kreiptis į jį visais reikalais, kaip į tėvą, o jis ginsias ir globosias juos kaip savo vaikus. Iškalbinga, kad popiežiaus sveikinimas ateina praėjus keleriems metams po vyskupijos įkūrimo, matyt, įsitikinęs, kad 1418 m. neramumai neperlaužė konversijos proceso. Pagoniškoji reakcija galėjo tapti faktoriumi tam tikram uždelsimui.

Taigi šį sveikinimą galime laikyti įvykusios Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ pripažinimu, o tuo pačiu Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ pabaiga ir laukti perėjimo prie antro – „plačiosios konversijos“ etapo. Tačiau verta atkreipti dėmesį į dar kelias aplinkybes. Pirmiausia – tai istoriografijoje iškeltas klausimas, ar nenukelti Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ pabaigos į XV a. vidurį. Kaip visada teoriškai nuoseklus K. Górskis aptiko „pagoniškąją reakciją“ („heidnische Reaktion“) ne tik 1418-ųjų, bet ir 1441-ųjų „valstiečių sukilimuose“⁵⁷⁷. Todėl pateikė „Žemaitijos konversijos“ („Bekehrung der Samaiten“) chronologiją – „po 1410 – iki 1441?“. Tačiau klaustuką prie 1441-ųjų, atrodo, paliko teisingai.

⁵⁷⁴ Pvz.: Almonaitis V., 1998, p. 111.

⁵⁷⁵ CMSD, 1984, t. 1, nr. 31, p. 69–71; CEV, 1882, nr. 965, p. 530–531. Apie ją: Fijałek J., 1914, p. 112–113.

⁵⁷⁶ M. Andziulytė-Ruginienė iš šių bulės žodžių netgi sprendė, kad netgi popiežius žinojęs apie 1418 m. neramumų numalšinimą – Andziulytė-Ruginienė M., 1937, p. 81.

⁵⁷⁷ Górski K., 1983, p. 10, 31. Plg: Tyszkiewicz J., 1994, p. 105: „Chrzest Żmudzi odbył się VII–X 1417, ale jeszcze 1440 stanął tu na czele buntu poganin Dowmont.“

Kaip žinia, 1440 kovo 20 d. perversmo metu buvo nužudytas Žygimantas Kęstutaitis ir Lietuva atsidūrė ant pilietinio karo slenksčio. Paprastai sakoma, kad žemaičiai parėmė Mykolą Žygimantaitį, o Lietuvoje realiai nugalėjo Kazimierą Jogailaitį parėmusi didikų grupuotė, kai 1440 birželio 29 d. Vilniuje trylikametis Kazimieras buvo išventintas Lietuvos didžiuoju kunigaikščiu. Žemaičiai Kazimiero savo valdovu nepripažino ir vedė derybas su Mykolu. 1441 m. prieita net iki kariuomenių susirėmimo, o 1441 m. rudenį dviem kariuomenėm sustojus viena prieš kitą – žemaičiams prie Nevėžio, o Kazimiero kariuomenei Kaune – pereita prie ilgų iki pat 1442 m. pradžios trukusių derybų. Žemaičiai reikalavo patvirtinti ne tik Vytauto ir Jogailos laikais galiojusias teises, bet ir suteikti dar didesnes: o būtent – teisę patiems išsirinkti ir atstatyti seniūną⁵⁷⁸. Kazimierui žemaičių reikalavimams nusileidus, šie 1441 m. pabaigoje Kaune jam kaip valdovui prisiekė, o 1442 m. pavasarį Kaune Kazimieras patvirtino Žemaitijos žemių privilegijas, kuriose žemaičiams suteikta teisė rinktis tijūnus, bet ne seniūną. Taigi jokių nuorodų į religinius dalykus tarsi nėra.

Tokios chronologijos pagrindu K. Górskiui turėjo būti O. Haleckio tezė, kad 1441 m., kaip ir 1418-aisiais, „vėl su žemaitišku separatizmu jungiasi antikrikščioniškas momentas“⁵⁷⁹, mat žemaičiai išsirinkę naują seniūną – „pagonį Daumantą“. O. Haleckis žinojo Vokiečių Ordino korespondencijoje (1441 m. vasario 27 d. laiškas) perteiktą Kazimiero Jogailaičio laišką, kuriame prašoma sulaikyti per Ordino žemes keliaujančią Žemaičių seniūną, nes „jis esąs toks pagonis ir tikras švento tikėjimo [priešas]“ („er eyn solch heyde und echter des heiligen gelobens were“⁵⁸⁰).

Naujausioje istoriografijoje, prisiminus šį laišką (kurį S. C. Rowellas ištiesai publikavo⁵⁸¹), nuomonės dėl O. Haleckio interpretacijos išsiskyrė. Vieni

⁵⁷⁸ Apie tai žinoma iš plataus pasakojimo Vokiečių Ordino maršalo 1441 m. spalio 1 d. laiške: „*und welde en noch mehr rechtigkeit geben <...> und welden sie Gedegolt vor eynem howbtman behalden, das sulle steen czu erem wille <...>, und wurde en der nicht eben seyn werden, sie sulden den abesetzen und eynen andern kyeszen nach irem willen.*“ – Halecki O., 1916, p. 243–244, išn. 5.

⁵⁷⁹ Halecki O., 1916, p. 244.

⁵⁸⁰ Ten pat, p. 244, išn. 5. Lietuviškas šios ištraukos vertimas, įterpianč trūkstantą žodį „priešas“, pagal: Rowell S. C., 1998, p. 16–17.

⁵⁸¹ Rowell S. C., 1997; Rowell S. C., 1998.

(E. Gudavičius⁵⁸², E. Saviščevas⁵⁸³) pritarė O. Haleckiui, kad žemaičiai buvo išsirinkę seniūnu pagonį, tuo tarpu S. C. Rowellas laikė, kad laiške pavartota sąvoka „pagonis“ tėra šmeižtas ir dezinformacija, dar daugiau – kad žemaičiai naujo seniūno nebuvo išsirinkę.

Seniūno problema galėtų būti atskiro svarstymo reikalas, nes nuo jos didele dalimi ir priklausė seniūno pavadinimo pagonimi vertinimas: tai – šmeižtas ar realus faktas? Tradiciškai (nuo O. Haleckio) laikyta, kad 1440 m. Kontautą keitė Mykolas Kęsgaila, 1441 m. žemaičiai, išvarę „kęsgailinius tijūnus“ (tarp jų ir Kontautą), seniūnu išsirinkę Daumantą, 1442 m. pavasarį jau po įvykusių Kazimiero ir žemaičių derybų, laikinai iki 1443 m. pabaigos vėl veikęs Kontautas, o toliau iki pat 1449 m. – Mykolas Kęsgaila. Alternatyvą teigia S. C. Rowellas per visus 1441 m. neramumus seniūnai nepasikeitė⁵⁸⁴, t. y. iki pat 1442 m. juo buvęs tas pats Kontautas, o 1442 m. situacija pasikeičia tik tiek, kad Mykolas Kęsgaila tampa „vyriausiuoju seniūnu“, o Kontautas lieka seniūnu. Tokią savo versiją S. C. Rowellas argumentavo vienu 1441 m. balandžio 14 d. datuojamu Lietuvos metrikos dokumentu⁵⁸⁵, kuriame Lietuvos didysis kunigaikštis Kazimieras paveda Žemaitijos seniūnui Kontautui skirti žemes keliems žemaičių bajorams. Vis dėlto nesuprantama, kodėl Lietuvos Metrikos leidėjų šis dokumentas buvo datuotas būtent 1441-aisiais, nes laikantis O. Haleckio nustatytos seniūnų sekos, Kontautas valdant Kazimierui Žemaitijos seniūnu buvo 1442–1443 m. Prieš šio dokumento datavimą 1441 m. balandžiu būtų dar ir tai, kad tuo metu jau buvo išplėskęs konfliktas tarp Kazimiero ir Žemaitijos. Jau 1441 vasarį Kazimieras prašo Vokiečių Ordino sulaikyti per jo žemes keliaujantį Žemaičių seniūną (tuo pačiu ir išvadindamas šį seniūną pagonimi). S. C. Rowellas ne tik ginčijo Daumanto išrinkimą, bet ir net spėjo, kad jis tėra išgalvotas XVI a. Bychovco kronikoje. Vis dėlto Daumantą kaip realų veikėją O. Haleckis grindė 1442 m. pradžios dokumentu,

⁵⁸² Gudavičius E., 1999a, p. 292.

⁵⁸³ Saviščevas E., 2010, p. 120–128.

⁵⁸⁴ R. Petrauskas, nors pripažino Daumanto išrinkimo seniūnu faktą, tačiau Žemaitijos seniūnų sąrašą pasekė S. C. Rowello versija. Plg: Petrauskas R., 2004, p. 187, 326.

⁵⁸⁵ LM, 1995, nr. 417, p. 277.

kuriame jam (vadinamam „Domonit”⁵⁸⁶), kaip ir kitiems žemaičiams, Kazimieras dovana žemės, o tokį didžiojo kunigaikščio dosnumą buvusiam maištininkui aiškino viena iš žemaičių derybų sąlygų – kad visiems bus suteikta amnestija.

Tačiau nepaklyskime šiose ginčų ir argumentacijų vingrybėse. Dar sykį grįžkime prie Kazimiero laiško. Jei tuo metu seniūnu būtų buvęs Kontautas (kaip teigia S. C. Rowellas), tai apie dezinformaciją net nevertėtų kalbėti – ji būtų neįtikinama. Juk Kontautas, ėjęs Žemaitijos seniūno pareigas nuo 1434 m., turėjo būti pažįstamas ir Vokiečių Ordinui. Tuo tarpu laiške seniūnas pristatomas be vardo, kaip „kažkoks seniūnas” („semlichen howbtman”). Be to Kontautas, kaip nustatė R. Petrauskas pagal XVI a. genealogiją, buvo krikštytas Mykolo vardu⁵⁸⁷. Taigi šmeižtas galėjo būti įtikinamas, tik pasikeitus seniūnui. Šioje vietoje ir iškyla Daumanto, Bychovco kronikoje minimo kaip naujai žemaičių išsirinkto seniūno, klausimas. Jis, kaip naujas personažas, galėjo būti tinkamu objektu dezinformacijai, kuriai buvo terpė Kazimierą išrinkusioje didikų grupuotėje (ją E. Gudavičius yra pavadinęs „Alšėnų grupuote”). Juk jai priklausė ir 1440 m. Žemaitijos seniūnu save „pasiskyres” Mykolas Kęsgaila, buvęs Žemaitijos seniūnu 1412–1432 m.⁵⁸⁸ ir malšinęs 1418 m. žemaičių maištą, nuo 1434 m. tapęs Trakų kaštelionu⁵⁸⁹, o 1444 m. Vilniaus kaštelionu. Jo santykis su Žemaitija atspindėjo „kazimierinio” politinio elito interesus išlaikyti LDK integralumą, aišku kartu su Žemaitija. Tokiu atveju įjungiamos informacinio karo priemonės, siekiančios atriboti Žemaitiją nuo Vokiečių Ordino valstybių.

Apibendrinkime. Jei tarp elito dar būtų nekrikštytų pagonių, atvirai išpažįstančių pagonybę, tai iš tiesų „oficialiąją konversiją“ reikėtų laikyti dar nesibaigusia. Vis dėlto svaresnių pagoniškumo – nei paties Daumanto, nei viso 1441 m. žemaičių maišto – įrodymų nesama. Nieko neaptiko ir itin detalią 1441-ųjų įvykių analizę atlikęs E. Saviščevas. Žemaitijoje jis išvelgė

⁵⁸⁶ Halecki O., 1916, p. 248, išn. 4. Plg.: Saviščevas E., 2010, p. 363.

⁵⁸⁷ Petrauskas R., 2004, p. 256.

⁵⁸⁸ 1432 m. Žygimanto uždarytas į kalėjimą už išdavystę (buvo pagautas su kitais trim savo broliais sunčiantis pasiuntinį su laiškais Švitrigailai) – LUB, 1884, t. 8, nr. 636, p. 372–373.

⁵⁸⁹ Kirkienė G., 2008, p. 61.

anticentralistinę partiją, šioje – „pagonišku nuotaikų”, kurias priskyre „radikaliam žemaičių aristokratijos sparnui”. Vis dėlto ši išvada buvo grindžiama, kaip pats autorius pripažįsta, tik „užuomina apie krikščioniškosios teisės” suteikimą 1441–1442 m. privilegijose Žemaitijos žemėms. Taigi antibažnytinių akcijų po 1418 m. Žemaitijoje nebematome, o 1441-ųjų įvykių pagoniškoji interpretacija lieka abejotinu epizodu.

Vis dėlto, manytume, svarbesnė problema yra kita – Žemaitiją laikant Lietuvos dalimi, jos konversija traktuotina tik kaip viena iš Lietuvos konversijos problemų, nes šalies konversija turi apimti visus regionus. Taigi teoriškai Žemaitijos konversijos pabaigos klausimas turėtų būti siejamas ir su visos LDK konversijos pabaigos klausimu. Nukėlus Žemaitijos konversijos pabaigą į 1441 m., tektų nukelti ir visos Lietuvos konversiją. Tačiau tuomet liktų nebeaišku, kodėl visos LDK konversiją deriname tik prie vieno iš regionų. Tuo tarpu Lietuvos konversijos, kaip ir kitų LDK regionų konversijos pabaigos klausimas tebėra neišspręstas bent keliais aspektais – nesvarstyta Trakų vaivadijos problema, reiktų kelti klausimą ir kaip išsprendė stačiatikių unijos klausimas. Paprastai ji (įvardijant „Lietuvos krikštu”) užbaigiama 7 Jogailos įkurtomis parapijomis, kartais šią akciją pavadinant Aukštaičių krikštu. Tačiau gali būti, kad konversijos teorija privers peržiūrėti Lietuvos christianizacijos procesą ir į Lietuvos „oficialiąją konversiją“ įtraukti ne tik Žemaitijos, kuri tebuvo viena iš Vytauto bažnytinės politikos kryptų, bet ir prisiminti Trakų kunigaikštystę ar vaivadiją, kuri „Lietuvos krikšto” byloje paprastai apeinama – juk joje 1387 m. nebuvo įkurta nė viena parapija⁵⁹⁰. Šias Vytautas pradėjo kurti tik nuo 1392 m.⁵⁹¹, kuriant parapijų ir mūrinių gotikinių bažnyčių kelią labiausiai matomose vietose⁵⁹². Teks prisiminti ir kitus Vytauto

⁵⁹⁰ Ivinskis Z., 1987 (1938), p. 32: „Nuostabu, kad pirmųjų bažnyčių tarpe nėra Trakų ir Kauno.”

⁵⁹¹ Gimbutas J., 1970, p. 227–229. Taip pat žr. žemėlapi p. 256. Trakų kunigaikštystėje Vytauto valdymo metais pastatytas bažnyčias: 1392 – Gardinas, 1393 – Daugai, 1398 – Eišiškės, 1399 – Kaunas, apie 1403 – Kėdainiai, 1407 – Skribonys, 1409 – N. Trakai, 1410 – S. Trakai, 1418 (1388?) – Merkinė. Plg.: Gidžiūnas V., 1969b, p. 271–272.

⁵⁹² Łowmiański H., 1930, p. 106: „*Na stolice biskupstwa obrat Wornie w powiecie miednickim, polozone na samej granicy osadnictwa litewskiego. Krzyze tej kresowej katedry mieły niejako strzec Litwy przed nawałą Zakonu. Podobnie wzniósł Witold wraz z Jagiełłą łańcuch kościołów nad pogranicznym Niemnem lub w niewielkiej od niego odległości (Wielona, Kowno, Dorsuniszki, Punie, Daugi, Przelaje, Merecz) jakby przegradzając drogę rejom krzyżackim.*”

ir Jogailos bažnytinės politikos aspektus rusėniškose žemėse: katalikiškų vyskupijų įkūrimus – 1400 m. Luckas, 1405 m. Kijevas⁵⁹³, savarankiškos stačiatikių metropolijos įkūrimą, bažnytinės unijos idėjos pristatymą Konstanco susirinkime. Taigi Žemaitijos konversija turėjo būti bendresnio proceso dalimi ir jos pabaigą fiksuoti būtų nekorektiška, juo labiau laikyti baigta anksčiau nei Lietuvos.

Taigi dar kartą grįžkime į Žemaitiją. Kaip minėjome, Žemaitijos konversijos pabaiga galėtų būti priimti 1421 m. popiežiaus sveikinimą „žemaičių tautai“. Tačiau tuo dar viskas nesibaigė – 1421 m. Žemaičių vyskupija tik priimama popiežiaus globon, kol kas jos nepriskiriant jokiai bažnytinei provincijai. Todėl labai reikšmingu bažnytinės organizacijos sutvarkymo faktu reikia laikyti ir dar vieną datą – 1427 m. birželio 1 d. Martynas V, pripažindamas nauju Medininkų vyskupu Mikalojų Dzieżgavičių (Mikołaj Dzierżgowicz), priskiria Žemaičių vyskupiją Gniezno arkivyskupijai⁵⁹⁴.

Tačiau šį faktą reiktų traktuoti kaip dar neišspręstą Žemaičių vykupyjos bylos klausimą. Juk jame matome tai, kas nepavyko Vytautui 1418-ųjų plane. Kaip žinia, Vytautas nuo 1418 m. siekė arkivyskupijos įkūrimo. 1418 m. vasario 3 d. laiške Vytautas popiežiui svarstė: „esu tvirtai apsisprendęs, jei tik Aukščiausiasis tai palaimins, savo valdomose žemėse tinkamu metu įkurti ir aprūpinti arkivyskupiją metropoliją, kuri savo ribomis apims Vladimiro vyskupiją ir kitas mano neseniai įkurtas ir aprūpintas vyskupijas, ir tas, kurios ateityje bus įkurtos“⁵⁹⁵. Lietuvos bažnytinės organizacijos problema iki tol sprendėsi ne Lietuvos naudai: 1412 m. popiežiaus bule Vytauto įkurtą Vladimiro vyskupiją priskyrė Lvovo arkivyskupijai, o 1415 m. Vilniaus

⁵⁹³ Paknys M., 2002, p. 50, 53. Apie Lucko vyskupijos įkūrimą dar žr.: Rabikauskas P., 2002 (1971, 1978), p. 84–92.

⁵⁹⁴ CMSD, 1984, t. 1, nr. 36, p. 75: „<...> per hoc venerabili fratri nostro archiepiscopo Gneznensi, cui prefate ecclesia metropolitico iure subesse dinoscitur, nullum imposterum preiudicium generetur.“

⁵⁹⁵ CES XV, 1891, t. 2, nr. 89, p. 109: „cum tamen, si placuerit altissimo, mee sit intencionis firmum propositum, in terris ac dominiis meis captata temporis congruencia de ecclesia metropolitana archeepiscopali adibere operam fundanda et dirigenda, cui ipsam Ladimirenses et ceteras nove plantacionis et fundacionis mee ecclesias kathedrales in eisdem terris et dominiis erectas et erendas ac earum dyoceses vellem in spiritualibus subalternare.“ Šį šaltinį aptaria: Kumor B., 1990, p. 79–80.

vyskupiją – Gniezno arkivyskupijai⁵⁹⁶, tačiau Žemaičių vyskupijos įkūrimas aktualizavo šį klausimą.

Arkivyskupijos įkurti nepavyko, tačiau šis klausimas galėjo pavykti su Vytauto karūnacijos pergale. Todėl Žemaitijos konversijos, kaip ir visos LDK konversijos pabaigą, reiktų sieti su Vytauto karūnavimo byla, iškilusia 1429–1430 m. Vytauto planas galėjo būti realizuotas tik tapus karaliumi, kas reikštų brandžios ir savarankiškos krikščioniškos valstybės pripažinimą. Matyt, dar teks įvertinti Vytauto karūnacijos klausimą Lietuvos konversijos kontekste. Todėl ar nereikės Lietuvos, o kartu ir Žemaitijos konversijos užbaigti Vytauto karūnavimo byla? Atrodo, viskas turėjo spręstis su Vytauto karūnacija, išsivadavus iš Jogailos ir Lenkijos šešėlio.

Taigi nepavyko nei bažnytinės provincijos įkūrimas, nei karūnacijos planas. Tačiau jie nebuvo realizuoti ir vėlesniais laikais. Ar tai reikštų, kad konversijos pabaigos turėtume ieškoti chronologiškai vėlesniame laikotarpyje? Vargu. Teoriniuose kontekstuose „oficialioji konversija“ dažnai chronologiškai apibrėžiama valdovų valdymo periodais. Kaip pavyzdžius galima pateikti Vengriją ir jos valdovą Steponą Šventąjį, Daniją ir Kanutą Didįjį, Norvegiją ir Olafą Šventąjį.

Kadangi Jogailos ir Vytauto valdymas apima visą politinių akcijų koncentratą, o po jų nė vienas valdovas nebesiėmė tokių ryžtingų akcijų kaip Jogaila ir Vytautas, LDK „oficialiąja konversija“ galėtume laikyti jų valdymo metus. Bendras vardiklis būtų toks: Lietuvos konversija 1386–1430/1434 m. Tokiu būdu Žemaitijos konversija interpretuotina kaip Lietuvos konversijos esminė dalis.

Apibendrinkime šį skyrių pagoniškojo veiksnio aspektu. Pagoniškojo faktoriaus buvimą ryškiausiai turėjo parodyti 1418 m. maištas, tačiau aiškėja, kad akcijos prieš bažnyčią tebuvo dalies žemaičių elito maišto prieš Vytautą dalis, kuriuo naudodamasis Vokiečių Ordinas galėjo siekti sužlugdyti Jogailos ir Vytauto bažnytinę politiką Žemaitijoje. Tačiau būtent šias antibažnytines akcijas ir galima vadinti „pagoniškosios reakcijos“ sąvoka. Įvykių preteksto

⁵⁹⁶ Žr.: Kumor B., 1990, p. 80, 82.

faktorium pagonybė išliko, kaip buvo ir visos Žalgirio bylos kontekstu ir retoriniu elementu, tuo pačiu tapdama Žemaitijos konversiją spartinančiu faktoriumi. Neakcentuojant neaiškaus 1441 m. Daumanto epizodo, tačiau įžvelgus tam tikrą pauzę Žemaitijos bažnytinės organizacijos sklaidoje (po 1421 m. Vytauto laikais bažnyčių daugiau neįkurta) Šiaulių parapijos įkūrimas (kaip spėjama, apie 1445 m.) simboliškai atveria perėjimą prie Žemaitijos konversijos plačiąja prasme etapo.

Dėstymo aiškumui pateikiame apibendrintą Žemaitijos „oficialiosios konversijos“ įvykių lentelę:

1413 m. lapkritis – Savaitės trukmės Jogailos ir Vytauto žemaičių krikštijimo akcija prie Dubysos (pagal Jogailos itinerariumą, jis spalio 25 d. dar Merkinėje, o lapkričio 19 d. jau Trakuose)

1415 lapkričio 28 d. – 60-ties žemaičių delegacija atvyksta į Konstančą

1416 vasario vidurys – Žemaičių skundo perskaitymas Konstance

1416 spalio pabaiga – 2000 žemaičių bajorų krikštas Kaune

1417 spalio 24 d. – Medininkų vyskupijos įkūrimas

1418 m. gegužė – Pagoniškasis maištas

1421 rugsėjo 11 d. – Popiežius Martynas V bule *Mirabilis Deus* sveikina „žemaičių tautos krikščionis“

5. Žemaitijos konversija ir depagonizacija

5.1. Skirtingos Žemaitijos konversijos pabaigos versijos istoriografijoje

Lietuvos, o tuo pačiu ir Žemaitijos, christianizacijos proceso tyrinėjimų pionieriumi XX a. pradžioje tapo lenkų istorikas Janas Fijałekas, šį procesą (jį vadino sukrikščionimu – „uchrześcianienie“) atsekęs iki XVI a. pabaigos. Lietuvių mokslinėje istoriografijoje šių tyrinėjimų pradininkė – Marija Andziulytė-Ruginienė, įvedusi christianizacijos proceso sąvoką, tačiau apsiribojusi christianizacijos pradžios Žemaitijoje tyrimu. Vis dėlto abu mokslininkai nekėlė christianizacijos pabaigos klausimo.

Fundamentalius christianizacijos tyrinėjimus tik XX a. viduryje pratęsė iškiliasias pagonybės ir krikščionybės Lietuvoje tyrinėtojas Zenonas Ivinskis, į christianizacijos problematiką pirmiausia įsijungęs pagonybės tyrimais⁵⁹⁷, kuriuose pabrėžtinai akcentavo, kad reikia skirti vėlyvąją, jau deformuotą ir krikščionybės poveikyje stipriai pasikeitusią, reformacijos laikų pagonybę nuo ankstesnės⁵⁹⁸. Konceptualiam 1949 m. straipsnyje „Lietuvių kultūros tarpniai“⁵⁹⁹ jis išskyrė XV–XVI a. lietuvių kultūros tarpinį kaip sinkretizmą, kai tarpusavyje maišėsi vėlyvoji pagonybė, ypač Žemaitijoje grubiai išsilaikiusi, su ant jos užslenkančia krikščionyste ir atskyrė nuo XVII–XVIII a. „baroko ir dvaro kultūros“. Į šią griežtą schemą Žemaitija chronologiškai netilpo, todėl dėl jos teko daryti išlygas, „dvilytę“ tikyba arba „sinkretizmą“ nuvedant „iš dalies net iki XVIII a.“ Solidžioje studijoje „Merkelis Giedraitis arba Lietuva dviejų amžių sąvartoje“ (1951 m.) Z. Ivinskis formulavo dar radikalesnę koncepciją⁶⁰⁰, teigdamas, kad XV–XVI a. Žemaitijoje buvo „lėto krikščionėjimo šimtmečiai“, kad tuo metu liaudies sukatalikinizmas ten buvo „turbūt, lygus nuliui“ ir tik XVII–XVIII amžiai dėl vienuolynų įsikūrimo tapo

⁵⁹⁷ Minėtini: Z. Ivinskis. Medžių kultas lietuvių religijoje // Z. Ivinskis. Rinktiniai raštai, t. II. Roma, 1986, p. 348–408 (Pirma publikacija: Soter, 1938, t. XV, p. 140–176, t. XVI, p. 113–144)

⁵⁹⁸ Ivinskis Z., 1986 (1944), p. 332, 347.

⁵⁹⁹ Ivinskis Z., 1996 (1949).

⁶⁰⁰ Ivinskis Z., 1987 (1951), p. 328–331 (skyrelis: silpno krikščionėjimo šimtmetis (1440–1550)). Ta pati koncepcija pakartota: Ivinskis Z., 1987 (1956); Ivinskis Z., 1986 (1966).

„tikroju žemaičių krikščioninimu”. Dar radikaliau jau šiais laikais šią koncepciją formulavo G. Beresnevičius⁶⁰¹.

Vis dėlto Z. Ivinskio pažiūros dėl XVI a. Žemaitijos būklės ženkliai pasikeitė (pradedant 1955 m. straipsniu⁶⁰²), perskaičius Martyno Mažvydo 1550 m. laišką Prūsijos kunigaikščiui Albertui⁶⁰³. Jame liudijama apie Žemaitijos pakraščiuose veikiančias parapijas (Batakiuose, Švėkšnoje, Šiluvoje, Jurbarke, Tauragėje, Veliuonoje ir kitur), lankomas Ragainės parapijiečių dėl katalikiškų atlaidų. Dėl šios informacijos Ivinskis keitė savo požiūrį į ikireformacinę krikščionybę Lietuvoje, ėmęs manyti, jog katalikybė liaudyje, nepaisant reto bažnyčių tinklo ir didelio kunigų trūkumo, jau iki Reformacijos buvo giliau įleidusi šaknis nei manyta⁶⁰⁴.

Evoliucionavo Z. Ivinskio pažiūros ir į jėzuitų šaltinius. 1955–1961 m.⁶⁰⁵ tekstuose jis ypač kritiškai vertino jėzuitų teiktą informaciją apie Reformacijos sukeltą krizę – jie siekė didinti Reformacijos pavojus, tuo siekdami išryškinti savo nuopelnus (plg.: dar 1950⁶⁰⁶ m. jis laikė, kad jėzuitų Lietuvos palyginime su Indija būta daug teisybės). Jėzuitų XVII a. pradžioje minėtas pagoniškas liekanas ėmė laikyti atsitiktinėmis, lokalinėmis, kurių negalima apibendrinti visai Lietuvai, be to tik prietarais ir papročiais, kurie buvo būdingi ir po kelių šimtmečių jau tikrai katalikiška laikomai Lietuvai. Lygiai taip pat kritiškai įvertino ir popiežių nuncijų reliacijas apie Lietuvą, dar ir XVII a. mininčias liaudyje aptinkamą pagonybę – jos surašytos Lietuvoje net nebuvus, iš Lenkijoje nugirstų pasakojimų⁶⁰⁷.

Naujoje Z. Ivinskio koncepcijoje liko visiškai apeitas M. Strijkovskio dievų sąrašas. Tuo tarpu J. Lasickio veikalą jis suinterpretavo pasiremdamas tuo pat metu išėjusia W. Ch. Jaskiewicziaus studija, kategoriškai įvertinusia J. Lasickį

⁶⁰¹ Beresnevičius G., 2001, p. 209.

⁶⁰² Žr.: Ivinskis Z., 1987 (1955a), p. 400.

⁶⁰³ M. Mažvydo 1550 m. laišką lotynų kalba 1926 m. paskelbė Jurgis Gerullis – Gerulis, 1926. Tačiau praėjo nemažai laiko, kol į jį atkreiptas kitų mokslininkų dėmesys, o vienas pirmųjų dar XX a. vid. buvo Zenonas Ivinskis – Ivinskis Z., 1987 (1958).

⁶⁰⁴ Ivinskis Z., 1987 (1955a), p. 400.

⁶⁰⁵ Ivinskis Z., 1987 (1955c).

⁶⁰⁶ Ivinskis Z., 1987 (1950).

⁶⁰⁷ Ivinskis Z., 1987 (1961).

kaip nepatikimą – iš 70 išvardintų dievų tikrais (patvirtinamais iš ankstesnių šaltinių) tesantys vos 2-3 dievai⁶⁰⁸.

Po Zenono Ivinskio radikalios pažiūrų permainos, vėlesnė istoriografija išsiskyrė. Naujoms Z. Ivinskio išvadoms pritarė visa nuo XX a. vidurio lietuvių išeivijoje susiformavus katalikiška krikščionybės tyrinėjimų kryptis (J.Vaišnora, R.Krasauskas, V.Gidžiūnas, P.Rabikauskas). Pačioje Lietuvoje šios koncepcijos atitikmenį galima išvystyti jau minėtoje J. Jurginio sintezėje „Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje“ išdėstytoje christianizacijos sampratoje⁶⁰⁹, pagal kurią XVI a. II pusės ir vėlesnė pagonybė tėra „valstiečių fantastika“.

Prie naujos Z. Ivinskio koncepcijos vis dėlto neperėjo A. J. Greimas, teigdamas⁶¹⁰, kad XV–XVI įsiviešpatavo savotiškas dviejų religijų sambūvis – diduomenei perėjus į krikščionybę, paprasti žmonės liko prie senųjų tikėjimų, ir tik kontrreformacija ėmė labiau jais domėtis, tačiau oficialioji religija nepaisant jėzuitų pastangų tik labai lėtai skynėsi kelią – jėzuitų liudijimai rodo, kad XVIII a. „namų“ pagonybė buvo dar labai gyva, o lietuvių tauta katalikybė tikrai persiėmė tik XIX amžiuje. Nesekdamas paskui Z. Ivinskį, A. J. Greimas priešingai – ėmėsi J. Lasickio kaip autoriaus reabilitacijos ir jo veikalų grindė visos lietuvių mitologijos rekonstrukciją⁶¹¹.

Šiuolaikinių Lietuvos christianizacijos istorijos tyrinėtojų pagoniškų dievų sąrašai tebėra ignoruojami arba jų reikšmė menkinama, prilyginant juos vėlesnėms pagonybės liekanoms XIX a. lietuvių folklore (pvz., kaukai, aitvarai). Tokios „pagonybės liekanos“ manoma esant būdingomis visų Europos tautų folklorui ar net viduramžių „liaudies religingumui“, su kuriuo visoje Europoje imta kovoti XVI a. Reformacijos metu, o iki galo neišnaikinta net iki naujausių laikų. Nekomentuojant konversijos problematikos ir nesvarstant kuo gali skirtis tikros ir netikros pagonybės liekanos kartais daroma

⁶⁰⁸ Jaskiewicz W. C., 1952, p. 67, p. 105. Apie tai, kad W. C. Jaskiewiczius J. Lasickio 80 dievų sąrašė terado vos 2 siaurų funkcijų dievus („Sondergötter“), o visus kitus dievų vardus priskyrė dvasioms ir „koboldams“ dar žr.: Wessels A., 2003, p. 75.

⁶⁰⁹ Jurginis J., 1976.

⁶¹⁰ Greimas A. J., Žukas S., 1993, p. 41 (skyrelis „Namų dievai“).

⁶¹¹ Greimas A. J., 1979; Greimas A. J., 1990.

radikali, o tuo pačiu paradoksali išvada, kad jau XVI a. I pusėje „LDK tikrai nepastebimas ypatingas pagoniškos religijos tradicijų tvirtumas ir įsišaknijimas”⁶¹², todėl Lietuvos christianizacija iki to laiko turėjo būti užsibaigusi. Galima sakyti, kad šiuolaikinė Lietuvos christianizacijos tyrimų istoriografija veda prie išvados, jog XVI a. Lietuvoje pagonybės aprašymai ir kritika buvusi nebe kova su tebeegzistuojančia pagonybe, o jau Lietuvoje įtvirtintos krikščionybės reforma, t. y. tik iškelti griežtesni reikalavimai jau esamai krikščionybei.

Prie tendencijos atmesti visus XVI a. pagonybės liudijimus kaip įtakotus Reformacijos vėjais prisideda ir Vakarų istoriografijos autoriai, pvz., Robertas Fletcheris⁶¹³, kuris nors M. Mažvydo liudijime ir pamato Perkūno kulto smerkimą, interpretuoja jį tik kaip protestantišką katalikiško šventųjų kulto kritiką, o skundą dėl bažnyčios nelankymo ir tikėjimo tiesų nepažinimo prilygina XVI–XVII a. bažnyčių vizitatorių skundams Vokietijoje.

Iš visos šiuolaikinės lietuvių christianizacijos tyrinėjimų krypties vis dėlto verta išskirti ir nuosaikesnę, regis, originalią, teoriniuose kontekstuose neaptinkamą „taškinės krikščionybės” XVI a. Žemaitijoje koncepciją (L.Jovaiša⁶¹⁴), suformuluotą pasiremiant 1579 m. Tarkvinijaus Pekulo Žemaičių vyskupijos vizitacija bei, regis, atsižvelgiant ir į pagonybės paliudijimus. Tokia koncepcija yra deramame sąlytyje ir su šiuolaikinių pagonybės tyrinėtojų formuluojama koncepcija apie „pagonybės anklavus” XVI a. Žemaitijoje (G.Beresnevičius⁶¹⁵), pasiremiant M. Strijkovskio, J. Lasickio liudijimais bei Tarkvinijaus Pekulo vizitacija. Vis dėlto šia „taškinės krikščionybės” koncepcija siekta grįsti ne neužsibaigusios Žemaitijos christianizacijos tezę, o XVI a. Žemaitijos situacijos panašumą į bendrą viduramžių krikščionybės situaciją.

Taigi, kada baigta Žemaitijos depagonizacija ir žemaičiai tapo krikščionimis? Egzistuoja bent jau trys visiškai skirtingi atsakymai: 1) XVI a.

⁶¹² Paknys M., 2006, p. 112.

⁶¹³ Fletcher R., 1998, p. 508–509.

⁶¹⁴ Jovaiša L., 2004b, p. 125.

⁶¹⁵ Beresnevičius G., 2004a, p. 35.

viduryje (vėlyvasis Z. Ivinskis, J. Jurginis, šiuolaikinė krikščioniškojo „optimizmo“ istoriografija), 2) XVII a. I pusėje (ankstyvojo Z. Ivinskio „antrojo Žemaičių krikšto“ koncepcija, R. Krasauskas), 3) XVIII a. pabaigoje (ankstyvoji Z. Ivinskio koncepcija apie Žemaitijos tapsmą „šventąja“ ir Lietuvos tapsmą „kryžių ir rūpintojėlių šalimi“, G. Beresnevičius).

Galėtume konstatuoti: krikščioniškojo „optimizmo“ koncepcija nekelia klausimo, koku būdu Žemaitijoje, o ir Lietuvoje vos per šimtmetį ar pusantro pavyko įvykdyti tokį christianizacijos revoliucinį šuolį, koks Vakarų, o ir Vidurio, Šiaurės bei Rytų Europos šalyse trukdavo kelis šimtmečius. Antroji ir trečioji koncepcijos, nukeldamos christianizacijos pabaigą jau po Reformacijos ir Tridento bažnytinio susirinkimo ar net į Apšvietos laikotarpį, atrodo turėtų prisiimti priekaištus dėl per mažai kreipiamo dėmesio į christianizacijos pasiekimus.

Šiek tiek kitokia situacija yra lenkų istoriografijoje, kuri vienintelė yra atkreipusi dėmesį į Žemaitijos christianizacijos procesą, tačiau kažkodėl yra apeinama mūsų istoriografijoje. Lenkų istoriografija remiasi prielaida, kad Lietuva su Žemaitija vėliausiai iš Europos tautų priėmė krikščionybę, ilgiausiai joje išsilaikė ir senųjų tikėjimų bei papročių pėdsakai. Į šią istoriografiją verta atkreipti dėmesį jau vien dėl to, kad ji stengėsi įnešti į Lietuvos christianizacijos modelius su kitomis šalimis palyginamus kriterijus ir išvelgti bendrus christianizacijos procesų dėsningumus.

Šios istoriografinės tendencijos pradininkas Marcelijus Kosmanas svarbus tuo, kad ilgą laiką iki XVIII a. pabaigos truncančiame Lietuvos ir Žemaitijos christianizacijos procese išvelgė net kelis lūžius (XVI a. vid., XVII a. pradžios, XVIII–XIX a. sandūros)⁶¹⁶, o taip pat pirmasis ėmėsi taikyti parapijų tinklo kriterijų Žemaitijos christianizacijos etapams. Vis dėlto christianizacijos lūžių ir etapų jis aiškiau nesiekė įvardinti ir sąvokas vartojo gana padrikai, nesiekdamas konstruoti griežtesnės christianizacijos raidos

⁶¹⁶ Kosman M., 1972; Kosman M., 1976; Kosman M., 1981; Kosman M., 1992.

sampratos⁶¹⁷. Tačiau bendriausiu žvilgsniu, Kosmano Lietuvos christianizacijos modelis iš esmės atitiko ankstyvąją Z. Ivinskio koncepciją, nutęsiančią christianizaciją iki pat XIX amžiaus.

Lenkų istoriografijoje Žemaitijos ir Lietuvos christianizacijos proceso klausimus nagrinėjo dar du teoriniu nuoseklumu išsiskyrę ir Lietuvos christianizacinius procesus į Vidurio ir Šiaurės Europos šalių kontekstą įvedę autoriai – tai Karolis Górskis⁶¹⁸ ir Jerzys Kłoczowski⁶¹⁹.

Ypač savo koncepcija išsiskiria žymus lenkų istorikas, Prūsijos, Vokiečių Ordino bei krikščionybės istorijos tyrinėtojas K. Górskis, pirmasis nuosekliai Žemaitijos christianizaciją įvedęs į lyginamąją perspektyvą. Jis teigė, kad Žemaitijos christianizacija truko 200–230 m. iki XVII a. I pusės. Pagal konversijos pabaigos kriterijus (pagonybės išnykimas bei suaugusiųjų krikštas) jis teigė, kad Danija, Norvegija ir Lenkija, konversiją pradėjusios („Bekehrung“, „Beginn der Christianisierung“) X a., ją („Bekehrung im Ganzen“, „endgültige Bekehrung“, „völlige Christianisierung“⁶²⁰) užbaigė XIII a. viduryje. Švedija, kurioje „oficialioji konversija“ truko visą XI amžių, konversiją baigė XIII a. pabaigoje. Lietuvai kaimyninėje Prūsijoje „oficialioji konversija“ įvyko XIII a. viduryje, o konversijos procesas tęsėsi net 320 metų – iki XVI a. II pusės. Livonijoje konversija truko nuo XIII–XIV a. sandūros iki pat XVI a. pradžios.

Panašiai Lietuvos christianizaciją XV–XVI a. prilygino kitų Vidurio Europos kraštų (Lenkijos, Čekijos, Vengrijos) christianizacijai XI–XIII a. krikščionybės Vidurio Europoje tyrinėtojas J. Kłoczowski⁶²¹. Taigi K. Górskis ir J. Kłoczowski įvedė į Lietuvos christianizacijos tyrimus labai svarbią lyginamąją perspektyvą, o jos pagrindu turėtų būti visų pirma parapijų tinklo tankio kriterijai.

⁶¹⁷ Teorijoje rėmėsi tik sovietiniais (B. A. Rybakov, E. Potkowski) arba senesniais Vakarų autoriais (A. Hauck). Plg.: Kosman M., 1976, p. 3, p. 29–30; Kosman M., 1979, p. 30.

⁶¹⁸ Górski K., 1983.

⁶¹⁹ Kłoczowski J., 2000, p. 157.

⁶²⁰ K. Górskis sąvokose nebuvo visiškai nuoseklus. Švedijai ir Lenkijai taikė „galutinės konversijos“ („endgültige Bekehrung“, „Bekehrung im Ganzen“), o Prūsijai, Lietuvai, Žemaitijai – „pilnos christianizacijos“ (völlige Christianisierung“) sąvokas. Tačiau šioms sąvokoms taikė tuos pačius kriterijus, reiškia jas laikė sinonimais. Plg.: Górski K., 1983, p. 9, p. 32.

⁶²¹ Kłoczowski J., 2000, p. 157.

5.2. Parapijų tinklo dinamika kaip prielaida visuomenės virsmui iš pagoniškos į krikščionišką

Praeitoje dalyje užbaigėme klausimą tik dėl „oficialiosios“ konversijos. Tačiau remdamiesi H. Łowmiańskio koncepcija pastebėjome, koku svarbiu yra laikomas tolesnio konversijos proceso (kurį pats autorius vadino „krikščionybės įtvirtinimu“) klausimas. Dar toliau nuėjo J. Kłoczowski, iškeldamas „vidinės christianizacijos“ (kurią pats autorius vadino „christianizacijos pagilėjimu“) klausimą. Anot šio tyrinėtojo tik peržengus „vidinės christianizacijos“ etapą (kurį Lenkiją įveikė per XIV–XV a.), visuomenė įžengė į krikščioniškosios kultūros tarpsnį. Nors tiek vidinės christianizacijos, tiek krikščioniškosios kultūros epocha, kaip matysime, peržengia mūsų tyrimų chronologiją, tačiau jų nustatymas svarbus metodo požiūriu. Svarbiausia šioje vietoje yra pabrėžti tai, kad abu lūžius – tiek iš konversijos į „vidinę christianizaciją“, tiek iš „vidinės christianizacijos“ į krikščioniškosios kultūros epochą – abu tyrinėtojai siejo su bažnyčių tinklo dinamika. Taigi parapijų tinklo formavimasis yra laikomas esmingu „pamatiniu“ christianizacijos proceso rodikliu, todėl jo skaičiavimo nederėtų apeiti net toms koncepcijoms, kurios religinio gyvenimo intensyvumą vertina kitais, deja, sunkiau apčiuopiamais kriterijais. Prisiminkime, kad konversijos plačiąja prasme pabaigą H. Łowmiańskis siejo su minimalaus parapijų tankio – vidutinišku 10 km parapijos spindulio – susiformavimu. Tai H. Łowmiańskis aptiko Lenkijoje XII–XIII a. sandūroje ir tai savo ruožtu siejo su didikų, bajorų ir miestiečių, o gal ir valstiečių christianizacija, bei laikė, kad būtent toks parapijos spindulys nebepaliko pagonybei galimybių egzistuoti.

J. Kłoczowski savo ruožtu iškėlė „vidinės christianizacijos“ pabaigos klausimą, kuomet visuomenė įžengia į krikščioniškos kultūros tarpsnį, kurį susiejo su savo paties suformuluotu iš esmės nebekintančio parapijų tankio kriterijumi. Pagal J. Kłoczowski, Lenkijoje apie 1500 m. buvo pasiektas 6000 bažnyčių skaičius, kuris per vėlesnius 500 metų kito labai nežymiai.

Nors niekam nekyla abejonės dėl šių tyrinėtojų darbų svarumo ir autoriteto, tačiau iki šiol lietuvių istoriografijoje šis metodas yra ignoruojamas, atrodo, manant jį esant neteisingu kol nelyginamas gyventojų tankumas.

Bet juk gyventojų retumas ar išsibarstymas, gyvenant atokiau nuo krikščionybės centrų, kaip tik ir yra ne privalumas, o kliūtis christianizacijai. Būtent parapijos spindulys rodo dvasininkų galimybes evangelizacijai ir katekizacijai, jau nekalbant apie J. Le Goffo iškelto varpų gausmo girdimumo svarbą pereinant prie krikščioniškosios linijinės laiko sampratos. Aišku, jei formaliai skaičiuotume, toks kriterijus būtų neįmanomas pritaikyti Šiaurės šalims – Švedijai ar Suomijai.

Tačiau Liublino katalikų Bažnyčios statistikos ir kartografijos mokyklos atstovai (o šios mokyklos kūrėjas ir yra Kloczowski) drąsiai gretina Vidurio Europos ir Vakarų Europos įvairių vyskupijų rodiklius, kurdami įvairias koncepcijas ir žemėlapius, kuriuose plačiau neargumentuojant yra vaizduojama ir LDK erdvė, o tai reiškia, kad ir Žemaičių vyskupija⁶²².

Istoriografijoje Žemaitijos parapijų skaičius su christianizacijos pažanga pradėjo sieti jau Z. Ivinskis. Jis XV–XVI a. Žemaitijos bažnyčių tinklą laikė per retu, todėl XV–XVI a. apibūdino kaip „lėto krikščionėjimo šimtmetį“⁶²³. V. Urbanavičius lūžį pereinant nuo dviejų religijų (krikščionybės ir pagonybės) koegzistencijos prie sinkretizmo etapo siejo su XVI a. II puse – XVII a., kuomet „krikščionybė jau buvo galinga jėga, turinti daug bažnyčių“ (rėmėsi XVII a. pr. statistika). Į bažnyčių skaičių jis įtraukė ne tik katalikų, bet ir reformatų⁶²⁴, kurie didele dalimi prisidėję prie Žemaitijos krikščioninimo. I. Lukšaitė parapijų tankį laikė „viena iš sąlygų katalikybei plačiau jaugti į visų gyventojų sluoksnių pasaulėžiūrą ir buitį.“⁶²⁵, o šią sąlygą išpildyta laikė XVII a. I p. Išsamiai XV–XVII a. pr. katalikų bažnyčių kūrimąsi Žemaitijoje

⁶²² Žr. 1500, 1772, 1825, 1914 m. vidutinių parapijos plotų žemėlapius: Kloczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., 1986, p. 58, 118, 190, 195. Žemaičių vyskupijos vidutinis parapijos plotas 1500 m., pagal šiuos duomenis buvęs 501–1000 km², kai Lenkijos vyskupijose tuo pat metu 51–100 km²

⁶²³ Ivinskis Z., 1987 (1951), p. 328–331; Ivinskis Z., 1987 (1955e).

⁶²⁴ Urbanavičius V., 1977, p. 39. Rėmėsi M. Valančiaus XVII a. bažnyčių statistika, kuomet buvusios 83 katalikų ir 44 reformatų bažnyčios. Plg. taip pat: Urbanavičius V., 1966; Urbanavičius V., 1975.

⁶²⁵ Šią išvadą I. Lukšaitė gavo pastebėjusi parapijų skaičiaus sumažėjimą: 1639 m. – 100 parapijų, o 1767 m. – 96 parapijos: Lukšaitė I., 1981, p. 195–196.

išnagrinėjęs lenkų istorikas G. Błaszczukas teigė, kad parapijų tinklo sklaidos procesas Žemaitijoje tęsėsi iki XVII a. pr., o vakarinėje Žemaitijos dalyje – iki XVII a. vid., kai visiškai patenkino tikinčiųjų poreikius. L. Jovaiša darė panašią išvadą: „XVII a. I pusėje tolydžio augęs Žemaičių vyskupijos parapijų skaičius amžiaus viduryje stabilizavosi daugiau nei šimtmečiui, sielovados struktūros reforma buvo atbaigta“⁶²⁶.

Vienintelis metodiškai skaičiavęs Žemaitijos parapijų tinklo tankėjimo raidą buvo M. Kosmanas. Vis dėlto jo skaičiavimo tikslas buvo parapijų tinklo „užsipildymo“ – t. y. J. Kłoczowskio, o ne H. Łowmiańskio kriterijaus – paieška, todėl parapijų tinklo susiformavimą jis nukėlė į XVIII a. II pusę.⁶²⁷ Skaičiuodamas vidutiniškai vienai parapijai tenkančių parapijiečių skaičių, jis nustatė, kad 1755–1767 m. Žemaičių vyskupijoje vienai parapijai arba filijai teko po 1732 parapijiečius (tik parapijoms be filijų – po 2250 parapijiečių). Gautą skaičių palyginęs su Lenkijos vyskupijomis⁶²⁸, kur tikinčiųjų skaičius vienai parapijai svyravo tarp 600 ir 2000, jis teigė, kad Žemaitija atitiko Lenkijos normas, o tai kaip tik ir reiškia christianizacijos proceso pabaigą. Panašias išvadas M. Kosmanas gavo skaičiuodamas klero/parapijiečių santykį⁶²⁹. 1755 metais, pagal jį, (kai buvo 220 kunigų, neskaičiuojant katedrinio klero, ir 218909 tikinčiųjų) 1 kunigui tekdavo mažiau nei 1000 tikinčiųjų.

Taigi M. Kosmanas neskaičiavo parapijų tinklo tankėjimo lūžio, kuomet pasiekiamas vidutinis 10 km parapijos spindulys. Todėl dar kartą verta pateikti Žemaitijos parapijų tinklo augimo skaičius nuo 1430 iki XIX a..

Pasiremdami H. Łowmianskio ir J. Kłoczowskio minimalaus bei šiuolaikinio parapijų tinklo tankio susiformavimo kriterijais pabandysime nustatyti organizacinės christianizacijos bazės suformavimą Žemaičių vyskupijoje.

⁶²⁶ Jovaiša L., 2004a, p. 184.

⁶²⁷ Kosman M., 1981, p. 327.

⁶²⁸ Ten pat, p. 327–328.

⁶²⁹ Kosman M., 1992, p. 136–137.

Parapijų tinklo tankio skaičiavimams reikės tikslaus Žemaičių vyskupijos ploto, kurį imsime iš istoriografijoje naujausių G. Błaszczyko skaičiavimų⁶³⁰ – 25 700 km². Siekdami išlaikyti tą patį tyrimo plotą parapijų statistikai iki pat XX a. pab., XVIII a. pab.–XX a. parapijas skaičiuosime pagal istorinės Žemaičių vyskupijos ribas, t. y. nuo 1799 m. pridėsime nuo istorinės Žemaičių vyskupijos atskirtą ir prie naujai įkurtos Vygrių vyskupijos (nuo 1818 ji pervadinta Seinų arba Augustavo vyskupija) priskirtą Užnemunės dalį, o nuo 1849 m. atmesime prijungtą prie vyskupijos Aukštaitijos dalį⁶³¹. Nuo 1926 m., kai buvo visai išardyta Žemaičių vyskupystė ir sukurta Lietuvos bažnytinė provincija⁶³², taip pat parapijas skaičiuosime pagal istorinės Žemaičių vyskupijos ribas.

Pirmiausia reikės pateikti bendrąją bažnyčių statistiką. Tai padarysime maždaug 50 metų intervalais, ypač akcentuodami tuos metus, kuriais bažnyčių statistiką galima pasiremti patikimais sisteminais šaltiniais ir jau atlikta jų analize. Iš gautų bažnyčių skaičių dalinsime vyskupijos plotą, kad gautume vidutinį parapijos plotą. O iš vidutinio parapijos ploto, pritaikydami matematinę ploto ir spindulio santykio formulę ($S = \pi R^2$; $R = \sqrt{S/\pi}$), apskaičiuosime vidutinį parapijos spindulį. Spindulio išvedimas dar yra metodiškai naudingas tuo, kad leidžia nekreipti dėmesio į smulkmeniškų parapijų skaičiavimus ir galimas nedideles paklaidas. Kelių bažnyčių prisumavimas ar atėmimas dažniausiai spindulio nekeičia. Didaktiškai jis yra suprantamesnis bažnyčių varpų gaudesio aspektu. Galima iš karto apskaičiuoti, kiek reikėtų parapijų Žemaitijai, kad būtų pasiektas 10 km vidurinės parapijos ploto spindulys. Tokios parapijos plotas turėtų būti 314,2 km² ($10^2 \times \pi = 314,2$). Žemaičių vyskupijos plotą (25700 km²) padalinus iš šio skaičiaus, gauname 82 parapijas.

⁶³⁰ Istorinės Žemaičių vyskupijos ploto naujausi skaičiavimai: Błaszczyk G., 1993, p. 22–28. Plg: Błaszczyk G., *Żmudź w XVII i XVIII wieku: zaludnienie i struktura społeczna*. Poznań, 1985, p. 19.

⁶³¹ 1849 m. prie Žemaičių vyskupijos buvo prijungti 9 Vilniaus vyskupijos dekanatai arba jų dalys (94 parapijos).

⁶³² 1926 m. iš Žemaičių vyskupijos sudarytos Kauno, Panevėžio ir Telšių vyskupijos. Žr.: Misius K., Šinkūnas R., 1993, p. 32–33.

Taigi skaičiuodami Žemaičių vyskupystės bažnyčių tinklo statistiką, iki XVII a. pr. visų pirma remsimės G. Błaszczyko duomenimis, kuris naudodamasis vieno laiko šaltiniais, koregavo ne tik M. Valančių, bet ir visą ankstesnę istoriografiją. Vėlesnė bažnyčių statistika analogiško tyrimo neturi, tačiau būtent nuo XVII a. prasideda sisteminių šaltinių laikas. Daugumą jų yra nurodę ir jais rėmėsi K. Misius ir R. Šinkūnas⁶³³, kurdami Lietuvos bažnyčių statistinį žinyną. Skaičiavimo procedūros jie nepateikia, todėl verta buvo atsigręžti į pirminius šaltinius⁶³⁴, o taip pat sugretinti su jau egzistuojančiais tyrimais. 1636 m. statistiką yra pateikęs M. Paknys, o 1772 m. yra skaičiavęs S. Litakas. Nuo XIX a. pradžios Užnemunės parapijoms skaičiuoti duomenimis imsime iš J. Totoraičio⁶³⁵.

Prieš skaičiuodami bažnyčių statistiką padarykime dvi išlygas. Atsižvelgdami į M. Kosmano pastabą, skaičiuosime ne tik parapijas, bet ir filijas⁶³⁶, bet neskaičiuosime altarijų ir koplyčių, laikydami, kad jos neatlieka savarankiško krikščioniško taško vaidmens. Tačiau neatmesime tų atvejų, kai vietovėje yra tik vienuolijų bažnyčios, atliekančios parapiinės bažnyčios funkcijas.

Antroji išlyga – dėl protestantų bažnyčių statistikos. Nei Łowmianskis, nei Kłoczowski pateikdami savo statistiką (rėmėsi jau kitų tyrinėtojų atliktais skaičiavimais) nesusidūrė su protestantų bendruomenių įskaičiavimo problema. J. Kłoczowski, kaip žinia teigęs, kad Lenkijoje parapijų tinklas susiformavo jau XV a., tik pastebėjo, kad nepaisant vėlesnių tikybinių permainų, parapijų skaičius lyginant XV ir XX amžius Lenkijoje išliko iš esmės toks pats.

M. Kosmanas Lietuvai skirtuose tyrimuose, nors teigė, kad protestantų bendruomenės „sustiprino krikščioniškų bažnyčių organizacinę sistemą“ ir ženkliai prisidėjo prie katalikų vaidmens⁶³⁷, tačiau protestantų bendruomenių į statistiką neįtraukė. Iš tikrųjų XVI a. realybė buvo tokia: nemaža dalis

⁶³³ Misius K., Šinkūnas R., 1993.

⁶³⁴ Relationes, 1971. Žr. taip pat: Synodus, 1636; Collectanea, 1690; Synodus, 1752; Directorium, 1859; Elenchus, 1925.

⁶³⁵ Totoraitis J., 2003 (1938).

⁶³⁶ M. Kosmanas apie filijas kaip iš esmės atitinkančias parapijų funkcijas – M. Kosman, 1981, p. 20.

⁶³⁷ M. Kosman, 1976, p. 80.

protestantų bendruomenių kūrėsi tik „pakeičiant iškabą“ ant katalikų bažnyčios. Taigi, tokiais atvejais jos bendros statistikos nekeitė. Vis dėl dalis bendruomenių kūrėsi, kaip sakoma, „ant žalios šaknies“ – ten kur iki tol nebūta katalikų bažnyčių. Jos be abejo turėjo keisti bendrą bažnyčių statistiką. XVII a. pr. Katalikų Bažnyčiai atsiimant (o kai kuriais atvejais net atimant) iš protestantų bažnyčias, protestantai neretai pasistatydavo naują bažnyčią. Tokiu būdu toje pačioje gyvenvietėje atsirasdavo po dvejus ar net kelerius – įskaičiuojant atskirus liuteronų ir kalvinistų (kai kada dar ir arijonų⁶³⁸) – maldos namus. Bendram bažnyčių skaičiui, tai be abejo svarbu (taip pat ir vertinant krikščionybės „taško“ krikščioniškumo laipsnį). Tačiau nustatant H. Lowmianskio kriterijų – vidutinį vyskupijos parapijos spindulį – kelių šventyklų toje pačioje vietovėje skaičiavimas iškreiptų parapijų statistiką. Protestantų bendruomenėms XVI–XVII a. pr. rekonstruoti remsimės V. Vaivados⁶³⁹ tyrimu, su kai kuriais L. Jovaišos patikslinimais, o XVII–XVIII a. – I. Lukšaitės tyrimu⁶⁴⁰.

Kaip minėjome XV–XVI amžiui yra išsamūs G. Błaszczyko tyrimai. Pagal jo duomenis, iki **1430** m. galėjo būti įkurtos **9, 1500 – 18**⁶⁴¹, o **1555 – 45**⁶⁴². Kaip žinia, Reformacijos banga yra sukėlusį katalikų Bažnyčios istorikams katastrofizmo jausmą. M. Valančius teigė, kad likę „vos keletas“ bažnyčių. Tokį teiginį, remdamasis 1579 m. Tarkvinijaus Pekulo vizitacijos duomenimis, jau kritikavo Z. Ivinskis⁶⁴³. Šioje, tiesa nepilnai išlikusioje, vizitacijoje minimos 19 bažnyčių. Būtent tokius skaičius pateikia ir G. Błaszczykas⁶⁴⁴. Tačiau mums svarbiau, kad XVI a. pabaigoje pagal Merkelio

⁶³⁸ Anot I. Lukšaitės, arijonų bendruomenės Žemaitijoje XVII a. I ketvirtyje egzistavusios Kėdainiuose ir Tauragėje. Žr.: Lukšaitė I., 2003, p. 106.

⁶³⁹ Vaivada V., 2004, p. 148–150.

⁶⁴⁰ Lukšaitė I., 2003.

⁶⁴¹ Błaszczyk G., 1993, p. 163, p. 193. Šis skaičius atitinka M. Valančiaus duotąjį, tačiau G. Błaszczykas ne visas konkrečiai M. Valančiaus nurodomas bažnyčias patvirtino buvus pastatytas iki 1500 m.

⁶⁴² Plg. J. Ochmański 1553 m. nurodė 43 parapijas – Ochmański J., 1972, žemėlapis p. 76–77.

⁶⁴³ M. Valančius XVI a. II p. yra nurodęs „vos keletą“ bažnyčių – Valančius M., 1972 (1848), p. 197. Plg.: Ivinskis Z., 1987 (1956).

⁶⁴⁴ Błaszczyk G., 1993, p. 182–183, p. 193.

Giedraičio sudarytą, apie 1592–1596 datuojamą, bažnyčių sąrašą⁶⁴⁵ jų skaičius jau viršija ikireformacinį lygmenį. Tiesa, iš išvardintų 58 bažnyčių tik 27 priklausė katalikams ir buvo veikiančios, o 21 buvo užimta protestantų bei dar 10 buvo neveikiančios (vakuojančios)⁶⁴⁶. Tačiau į bažnyčių statistiką įskaičiuosime visas – tiek katalikų, tiek protestantų, tiek vakuojančias (pastarąsias traktuodami kaip filijas), o prie bendro 58 bažnyčių sąrašo dar pridėsime 3 protestantų iki 1593 m. įkurtas bendruomenes, kurios šiame šaltinyje neminimos⁶⁴⁷. Tokiu būdu gauname bendrą skaičių – 61 bažnyčią.

Naujo vyskupo Mikalojaus Paco iniciatyva **1613** m. sudarytas bažnyčių, fiksuojantis dar didesnę augimą ir tarsi vainikuoja Merkelio Giedraičio vyskupavimo (1575–1609) pasiekimus. Šį sąrašą Lenkijos archyvuose surado G. Błaszczycas, pagal jį nurodydamas 65 bažnyčių ir koplyčių skaičių. Iš šio sąrašo 9 buvo koplyčios, o 5 bažnyčios – „užimtos“ protestantų⁶⁴⁸, kurias atmetęs G. Błaszczycas gauna 51 veikiančią katalikų bažnyčią. Tačiau mūsų temos požiūriu, prie šio skaičiaus būtina pridėti ir minėtas 5 protestantų užimtas bažnyčias, ir dar 9 protestantų maldos namus, į kurias katalikai negalėjo pretenduoti, nes ne jie juos buvo fundavę. Taip gauname bendrą katalikų ir protestantų **65** bažnyčių skaičių.

Taigi 1613 m. labai priartėta prie 10 km spindulio, bet neperžengta⁶⁴⁹. Tai matome įvykus **1636** m. iš tais metais vyskupo J. Tiškevičiaus iniciatyva sušaukto sinodo leidinio⁶⁵⁰. Juo remdamasis K. Misius ir R. Šinkūnas pateikia tokius duomenis: **98** veikiančios bažnyčios (iš jų 84 parapiinės)⁶⁵¹. Panašų

⁶⁴⁵ Šaltinio publikacijos ir analizė: Vaivada V., 1994; Jovaiša L., 2002, p. 225–239. Žr. taip pat: Vaivada V., 2004, p. 131–145, 219–220.

⁶⁴⁶ Błaszczyc G., 1993, p. 184.

⁶⁴⁷ Šiame bažnyčių sąrašo tarp 21 protestantų užimtų bažnyčių minimos ir 4 tokios, kurias tyrinėtojai laiko įkurtomis protestantų: Pašušvys (1587), Vieksniai (1592-96), Plungė (1592-96), Plonėnai (1592-96). Čia nespręsimė problemos, kodėl katalikai pretendavo į šias bažnyčias. Šiaip ar taip sąrašo liko nepaminėtos dar 3 protestantų įkurtos bendruomenės, kur katalikų bažnyčių iki tol nebūta: Skuodas (1572), Plembergas prie Ariogalos (1579) ir Lyduvėnai (1593). Žr. V. Vaivados sudarytą 1559–1613 m. įkurtų evangelikų liuteronų ir reformatų 32 bendruomenių sąrašą – Vaivada V., 2004, p. 148–150.

⁶⁴⁸ Błaszczyc G., 1993, p. 187. Protestantų užimtųjų: Šiluva, Kurtuvėnai, Pamūšis (t. y. Saločiai), Lioliai, Pašušvys.

⁶⁴⁹ Šios išvados nekoreguoja ir menkai analizuotas šaltinis – 1621 m. vizitacija, kurioje minimos 48 katalikų bažnyčios: „Taxa beneficiorum“ (1621 m. vizitacija), KAKA, b. 137, f. 18v-19v. Šį šaltinį į mokslinę apyvartą įvedė: Jovaiša L., 2004a, p. 179.

⁶⁵⁰ Synodus, 1636.

⁶⁵¹ Misius K., Šinkūnas R., 1993, p. 31.

skaičių nurodo ir M. Paknys, pagal šį šaltinį publikavęs 99 bažnyčių sąrašą⁶⁵². 1636 m. lygi iš esmės atitinka 1646 m. vysk. Jurgio Tiškevičiaus reliacijos duomenys, kur minimas apytikslis parapijų skaičius – „tiek, kiek ir miestelių, keletu ar daugiau virš 80“⁶⁵³, o koplyčių, prijungtų prie parapijų kaip filijos, esą „17 ar daugiau“. Taigi bažnyčių skaičius lyginant su 1636 m. liko nepakitęs.

XVII a. vid. „tvano“ nuteriojimų mastą atspindi 1664 m. vysk. A. Sapiega reliacija apie vyskupiją, kurioje vyskupas sakosi per vizitaciją radęs „60 ir šiek tiek“ bažnyčių, iš kurių nemažai yra priešų nuniokotos, o kitos sudegintos⁶⁵⁴.

„Prieštvaninis“ bažnyčių skaičius buvo pasiektas ir net šiek tiek peržengtas 1688 m. Vyskupo Kazimiero Paco 1690 m. išleistame vyskupijos sinodų nuostatų rinkinyje yra pateikiamas 1688 m. buvusių bažnyčių sąrašas, kuriame išvardintos 100 parapiinių bažnyčių ir 8 filijos⁶⁵⁵. Prie parapiinių bažnyčių pridėję filijas gauname **108** bažnyčias.

1774 m. pagal K. Misių ir K. Šinkūną yra 96 parapiinės bažnyčios ir 40 filijų, taigi – **136** bažnyčios. Vis dėlto šių metų statistika kelia daugiau . Pačiame šaltinyje galima išžvelgti, kad būta 145 bažnyčios. Dar į didesnę paklaidą veda lenkų istoriko S. Litako skaičiavimai, kuris remdamasis dar ir kitais to paties laiko šaltiniais gavo 166 bažnyčių skaičių. Visa tai rodo, kad ATR saulėlydžio epochos bažnyčių skaičių dar reikia tirti atskirai.

Tačiau ypatingai svarbiu tampa XIX a. pradžios reliacija, kurią galima laikyti ATR pabaigos bažnyčių skaičiaus įvertinimu. XIX a. I pusės statistiką galima pradėti nuo **1807** m. T. Arezzo reliacijos⁶⁵⁶ nurodomi skaičiai: **171** parapiinė bažnyčia. Reikia turėti galvoj, kad 1799 m. pasikeitė vyskupijos

⁶⁵² Šį sąrašą M. Paknys dar papildė 6-iomis bažnyčiomis, prie jų prirašydamas „tikėtina“. Žr.: Paknys M., 2003, p. 109.

⁶⁵³ *Relationes*, 1971, p. 281–282: „*ecclesiae parochiales, quot fere sunt oppida, et numerantur supra octoginta aliquot vel plures*“.

⁶⁵⁴ *Relationes*, 1971, p. 290. K. Misius ir R. Šinkūnas šį pranešimą perteikia netiksliai – kad „iš 120 bažnyčių 1655–1661 m. nukentėjo 72, o 60 reikėjo atsatyti“. Žr.: Misius K., Šinkūnas R., 1993, p. 11.

⁶⁵⁵ *Collectanea*, 1690. Šaltinyje parapijos ir filijos nėra sunumeruotos ir suskaičiuotos, o jų tarpe minimos dar ir 8 altarijos bei 7 koplyčios. Gal todėl V. Kamuntavičienė pagal šį šaltinį nurodo kitokią parapiinių bažnyčių skaičių – 102. Žr.: Kamuntavičienė V., 2000, p. 61.

⁶⁵⁶ *Relationes*, 1971, p. 464–465.

plotas, todėl pridėjus 13 Užnemunės bažnyčių, gauname bendrą **186** bažnyčių skaičių. Per du artimiausius dešimtmečius bažnyčių skaičius ypatingai nesikeičia, ką matome iš Stanislovo Čerskio⁶⁵⁷, buvusio Žemaičių vyskupijos kanauninku, duomenų. Pagal juos 1830 m. vyskupijoje (be Užnemunės) buvo: 192 bažnyčios⁶⁵⁸. Pridėję 15 Užnemunės bažnyčių gauname 207 bažnyčias.

Kokybinių permainų neįvyko ir per XIX a. II trečdalį. Iš M. Valančiaus sudaryto **1859** m. žinyno⁶⁵⁹, atėmę buvusias Vilniaus vyskupijos gauname, kad istorinėje Žemaičių vyskupijoje be Aukštaitijos buvo 204 bažnyčios (iš jų 121 parapiinė), o pridėjus 15 Užnemunės bažnyčių gauname **219** bažnyčių. Kaip matysime vėliau, šis bažnyčių augimas parapijų spindulį keičia labai neženkliai ir jį jau galima lyginti su XX a. duomenimis. Reminatis K. Misiaus ir R. Šinkūno duomenimis⁶⁶⁰ istorinės Žemaičių vyskupijos plote **1926** m. buvo **246** bažnyčios. O šie skaičiai savo ruožtu mažai skiriasi nuo XXI a. pradžios statistikos, kai toje pačioje teritorijoje buvo 262 bažnyčios.

Taigi gavome XV–XX a. istorinės Žemaičių vyskupijos bažnyčių statistiką. Jos rezultatus, apskaičiavę vidutinį parapijos plotą bei spindulį pateikiame lentelėje.

Metai	Bažnyčių skaičius	Vidutinis bažnyčios aptarnaujamas plotas (km ²)	Vidutinis bažnyčios aptarnaujamo ploto spindulys (km)
1430	9	2856	30,2
1500	18	1428	21,3
1555	45	571	13,5
1613	65	395	11,2
1636	98	262	9,1
1688	108	238	8,7
1752	133	193	7,8

⁶⁵⁷ Czerski, 1830. Bažnyčių abėcėlinis sąrašas bei Žemaičių vyskupijos žemėlapis knygos gale.

⁶⁵⁸ Šis skaičius iš esmės sutampa su M. Valančiaus XIX amžiui pateiktu – 102 parapijos, 91 filija: Valančius M., 1972 (1848), p. 197.

⁶⁵⁹ Directorium, 1859.

⁶⁶⁰ Misius K., Šinkūnas R., 1993. Palyginimui, visoje vyskupijoje B. Kviklys nurodo 1925 m. 32 dekanatus su 216 parapijų ir 130 filijinių bažnyčių: Kviklys B., 1992, p. 21. Plg.: Elenchus, 1925, p. 27–74.

1774	143	180	7,6
1807	186	126	6,3
1830	207	124	6,3
1859	219	116	6
1926	246	104	5,75
2003	262	98	5,6

Mūsų duomenys akivaizdžiai rodo, kad Žemaitijoje tankis, parapijos spinduliui peržengiant 10 km ribą, pasiektas XVII a. I trečdalyje: tarp 1613 (R=11,2) ir 1636 (R=9,1) metų, kai bažnyčių skaičius Žemaičių vyskupijoje išaugo nuo 65 iki 98. Taigi, H. Łowmiańskiego konversijos kriterijų – minimalų parapijų tankį, kuris užtikrina pagonybės anklavų nebeįmanomumą, Žemaitija pasiekė tarp 1613 ir 1636.

Šią iš sausos statistinės analizė gautą „vidurkio“ išvadą galima paremti istorinės geografijos ir vienalaikių šaltinių duomenimis, kuriuose kalbama apie bažnyčių tolumą/artumą ir Bažnyčios pastangas priartėti prie tinkinčiųjų. Paakcentuokime, kad tai tėra statistinis vidurkis, tačiau kai kur net ir 10 km spindulys pasiektas tik XVII a. II pusėje. Ryškus pavyzdys (į kurį dėmesį atkreipė M. Kosmanas) – 1670 m. Gaurės bažnyčios steigimo dokumentas, kuriame sakoma, kad vietiniai gyventojai labai retai eidavo į mišias dėl bažnyčių tolumo (iki Batakių tiesia linija – 13 km, iki Tauragės – 11 km, o iki Pajūrio – 15 km⁶⁶¹).

O XVI a. II pusėje tebebuvo tikros parapijų tinklo „skylės“. Tai aiškiai matosi iš G. Błaszczyko sudaryto katalikų bažnyčių 1609 m. žemėlapiu⁶⁶². Vytautui, kitiems valdovams ir vyskupams suformavus parapijų traktą nuo Kauno iki Varnių, kuris vyskupų buvo pratęstas per Luokę (įk. iki 1467) ir Telšius (įk. 1536) iki Alsėdžių (įk. apie 1470 m.), Platelių (Kęsgailių 1526 m. fundacija) ir Mosėdžio (įk. 1544 m.). Taip tarsi perkirsta tuščia, be bažnyčių

⁶⁶¹ Bažnyčios išvardintos jau šaltinyje, kilometražas pateiktas mano. Žr.: CMSD, 1989, t. 2, nr. 227, p. 321: „*aby poddani nasi <...> dla odleglosci kosciolow jako: Botockiego, Taurogowskiego y Pojurskiego, do ktorych przedtym na nabozenstwo dla reczek ruczajow gestych a czasu rostawania lodow y powodzi niebiespiecznych rzadko bardzo chodzili, dla tego tez wielu dziatek beze chrzstu swietego y ludzi chorych y starych bez sakramentow swietych umieralo.*“

⁶⁶² Błaszczyk G., 1993, p. 363.

vakarų Žemaitijos dalis. Tačiau dykros be bažnyčių XVI a. II pusėje liko abipus – tiek šiauriau, tiek piečiau – minėto parapijų „pleišto“. Šiauriau iki pat sienos su Livonija, neskaičiuojant Sedos (įk. 1528) ir protestantiško Skuodo (įk. 1572 J. J. Chodkevičiaus), įsikurs bažnyčios: Vieksnių (įk. iki 1592 m.), Papilės (įk. iki 1592 m.), Tryškių (įk. iki 1592 m.), Akmenės (įk. 1596), Raudėnų (įk. iki 1602 m.), Tirkšlių (įk. iki 1612 m.), Židikų (įk. iki 1636 m.), Laižuvos (įk. iki 1636 m.), Pikelių (įk. iki 1636)⁶⁶³.

Ypač akivaizdi ir išraiškingai matosi „dykra“ į pietus nuo minėtos linijos. Nuo Platelių iki Švėkšnos ar Kvėdarnos į pietus tiesia linija – 60 km, o to meto keliais turbūt susidarė arti 100 km. Šios dykros rytuose atsiranda Rietavo (įk. 1563–1588), Kvėdarnos (įk. iki 1572) ir Tverų (įk. apie 1589) bažnyčios, tik paryškindamos bebažnytinės dykros ribas, bet jos ploto itin nesusisiaurindamos. Vakarines jos ribas paryškino gana vėlai, 1590 m. įkurtos Palangos ir Gargždų bažnyčios.

Tačiau, ar galima šią bažnyčių stokojančią erdvę paaiškinti demografinė tuštuma? Toks įspūdis galėtų susidaryti pažvelgus į G. Błaszczyko sudarytą XVII–XVIII a. Žemaitijos administracinį žemėlapi⁶⁶⁴, kuriame matome tušti plotai Pajūrio ar Gandingos pavietuose. Vis dėlto šie tušti plotai reiškia tik žemėvaldos (valdovinės, bažnytinės ar bajoriškos) centrų nebuvimą juose, o kaimai žemėlapyje nežymimi. Iš 1528 m. kariuomenės surašymo matome, kad iš šių pavietų nors ir nedaug, tačiau išrengiama raitelių: iš Pajūrio valsčiaus išrengiama 70 raitelių, iš Gandingos valsčiaus – 14, iš Rietavo – 6⁶⁶⁵. Kad šie pavietai buvo apgyvendinti, galima įsitikinti ir iš 1537–1538 m. Žemaitijos valsčių surašymo⁶⁶⁶, o taip pat čia vykdytų Valakų reformos žemės matavimų – užtenka pažiūrėti 1563–1585 m. Rietavo⁶⁶⁷ ar 1566 m. Kretingos⁶⁶⁸ valsčių inventoriuose surašytus kaimus.

⁶⁶³ Žr. katalikų bažnyčių fundacijų lentelę: Błaszczyk G., 1993, p. 190–192. Protestantų bendruomenių fundacijų lentelė: Vaivada V., 2004, p. 148–150.

⁶⁶⁴ Błaszczyk G., 1985a, įklia p. 144–145.

⁶⁶⁵ PV, 2003, c. 165–166. Žr. dar: Łowmiański H., 1983, p. 456. (skyrius „Popisy wojska Wielkiego Księstwa Litewskiego XVI wieku jako źródło do dziejów zaludnienia”)

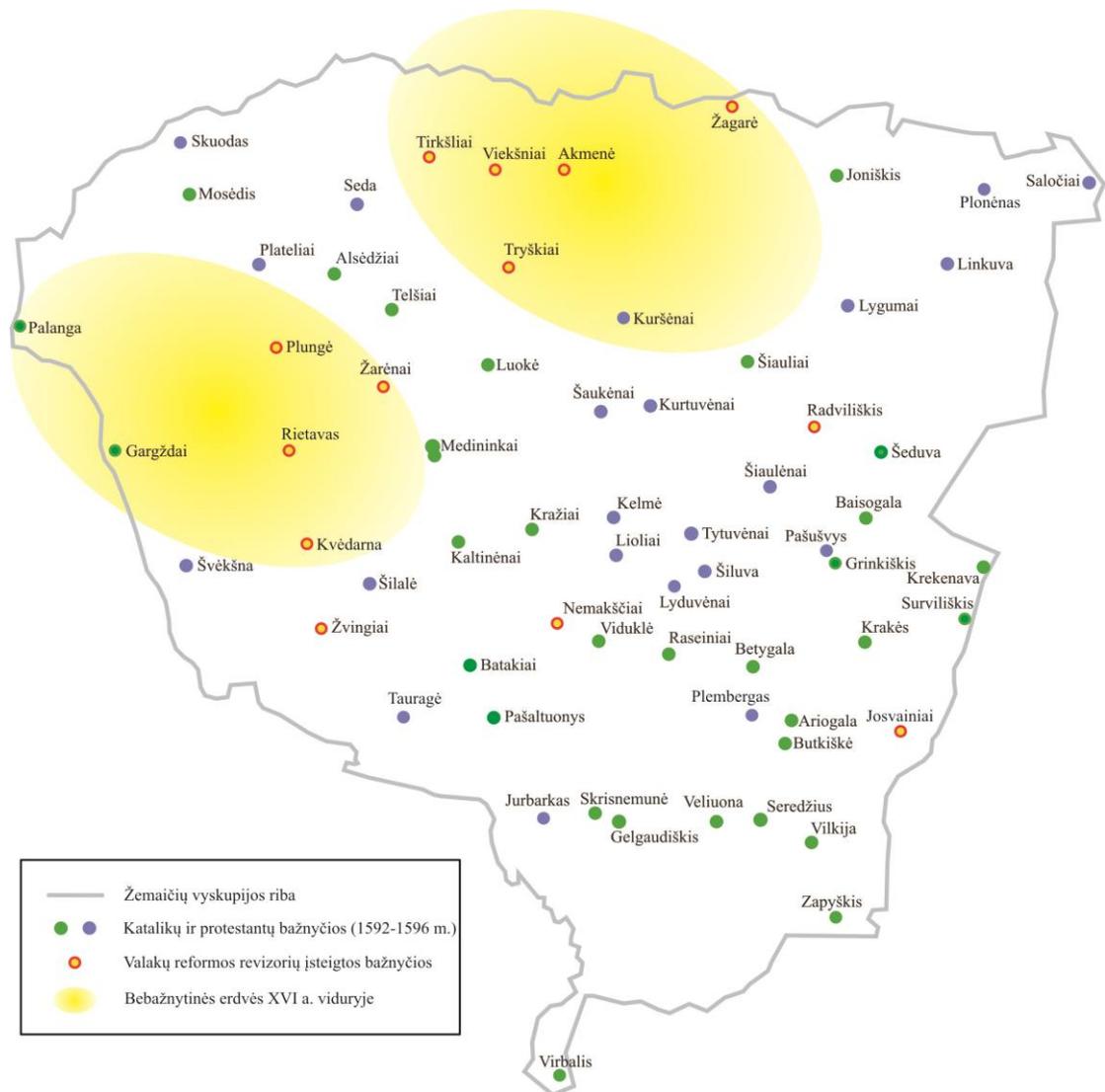
⁶⁶⁶ Žr.: Mackavičius, 2003.

⁶⁶⁷ AVAK, 1898, t. 25, p. 381–441.

⁶⁶⁸ AVAK, 1887, t. 14, p. 101–152.

Juo labiau ši teiginį patvirtina tai, kad Valakų reformos revizoriai šiuose pavietuose kūrė bažnyčias⁶⁶⁹, apie ką žinome iš 1592–1596 m. vuskupo Merkelio Giedraičio iniciatyva sudaryto bažnyčių sąrašo “Decriptio dioecesis Samogiciensis”.

Pagal šį šaltinį sudarėme žemėlapi, išskirdami 12-ką revizorių įsteigtų bažnyčių⁶⁷⁰.



Kartoschema: Žemaičių vyskupijos bebažnytinės erdvės XVI a. II pusėje

⁶⁶⁹ 1592–1596 m. Žemaičių vyskupijos aprašyme „Descriptio dioecesis Samogiciensis“ minima Valakų reformos (Žemaitijoje vyko iki 1569 m.) revizorių 12 pastatytų, bet neaprupintų bažnyčių – „*Nova templa sine agris et aedificiis erecta per revizores divi Regis Augusti*“: Nemakščiai, Jovainiai, Žvingiai, Kvedarna, Plungė, Tirkšliai, Vieکشniai, Akmenė, Tryškiai, Naujoji Žagarė, Radviliškis, Žarėnai. Plg. skirtingas nuomones dėl šių bažnyčių statuso: Błasczyk G., 1993, p. 177; Vaivada V., 2004, p. 58–61; Jovaiša L., 2002, p. 227, p. 234–235.

⁶⁷⁰ Pridedamos tik šiame šaltinyje neminimos protestantiškos Skuodo, Plembergo (žr. Vaivada V., 2004, p. 148–150) bei katalikiškos Pašaltuonio (žr.: Błasczyk G., 1993, p. 174) ir Alsėdžių (žr.: Jovaiša L., 2002, p. 236–237) bažnyčios.

Dar labiau šitą teiginį patvirtina tai, kad vakarinės „skylės“ rytinėje dalyje XVI a. II pusėje teritorijoje atsiras fenomenas stebinantis iki šiol tyrinėtojus – protestantų bendruomenės „ant žalios šaknies“: Plungė ir Rietavas⁶⁷¹. Bet net ir tada nuo Plungės iki 1590 m. įkurtos Palangos parapijos – 48 km (čia tik XVII a. pradžioje atsiras Kretingos ir Kartenos bažnyčios), o iki Gargždų – 36 km (čia tik 1644 m. įsikurs Kulių parapija).

O tai savo ruožtu verčia atkreipti dėmesį į vieną šio pakraščio religinio gyvenimo fenomeną, kėlusį nuostabą jau amžininkams – Birutės kalno „sanktuariumą“ Palangoje. Motiejus Strijkovskis 1582 m. apie jį rašė: „*O Palangoje prie jūros mačiau pats piliakalnį, iškilnų kalną tos Birutės, kurį ir dabar žemaičiai ir kuršiai tebevadina Šventos Birutės kalnu ir iki pat šiai dienai tebešvenčia iškilmingai jos šventę ten, toje vietoje, kur ir Romos kunigas užvažiuoja, o iš žvakių ir aukų gauna nemaža naudos. Nors, nemanau, kad tas aukas Dievas priimtų, nes ta Birutė juk buvo pagonė*“⁶⁷². Prie pastarosios vakarinės Žemaitijos „bažnytinės dykros“ dar sugrįšime svarstydami apie paskutinius suaugusius nekrikštus bei Jono Lasickio žemaičių dievų sąrašo informacijos šaltinius.

Verta paminėti ir dar porą bažnyčių tinklo „skylių“ šiaurės rytinėje vyskupijos dalyje: tarp Šiaulių (įk., spėjama, 1455 m.) ir už 50 km į šiaurę esančios Žagarės (įk. 1499 m.) tikrai prieš 1636 m. atsiras vos dvi bažnyčios Šiupyliuose ir Gruzdžiuose, o ir protestantai šiame regione kūrėsi nenoriai⁶⁷³. O taip pat ir į rytus nuo Šiaulių – iki pat Klovainių, dėl kurių parapijonių sielovados buvo paskelbtas be galo iškalbingas dokumentas – nors labai lengvai prieinamas, bet iki šiol mažai analizuotas⁶⁷⁴.

Klovainių dokumentas labai gerai parodo, kaip bažnyčios lankomumas yra tiesiogiai susijęs su atstumu iki bažnyčios. XVII a. pradžioje, kai bažnyčių tinklas tapo pakankamai tankus, imtasi versti parapijiečius eiti į bažnyčią kiekvieną sekmadienį.

⁶⁷¹ Žr. V. Vaivados sudarytą XVI a. pabaigos katalikų ir protestantų bažnyčių tinklo žemėlapi: Vaivada V., 2004, p. 224.

⁶⁷² BRMS, 2001, t. 2, p. 528, 561.

⁶⁷³ Žr. žemėlapi: Vaivada V., 2004, p. 224.

⁶⁷⁴ Jučas M., 2007, p. 101.

Taigi, ką tik įkūrus Klovainių bažnyčią, 1622 m. Žemaitijos seniūnas Jeronimas Valavičius parengia nuostatus Klovainių parapijiečiams: „*įsakau jums visiems, kad eitumėte į savo Klovainių bažnyčią, tie, kurie gyvenate per mylią⁶⁷⁵ atstumo, kiekvieną šventadienį ir sekmadienį, kurie gyvenate per 2 mylias atstumo – bent kas antrą savaitę, kurie esate per 3 mylias atstumo – kas trečią savaitę, išskyrus tą laiką, kada kelias yra labai pabjuręs <...> bet ir tada turite atsiųsti po kelis iš kiekvieno kaimo, tiek tam, kad pasakytų, kodėl ne visi ateis, tiek ir tam, kad žinotumėte kiekvienos savaitės pasninkus ir šventes. O jeigu kuris mano tenutos valdinys, nepaisydamas to įsakymo, nešvęstų sekmadienių ir švenčių, neitų į bažnyčią <...>, kad už kiekvieną kartą, kai nebus buvęs bažnyčioje be rimtos priežasties <...>, turi duoti į bažnyčios dėžutę po 3 liet. grašius; o jeigu dažnai būtų tuo kaltinamas, tada, įmokėjęs baudą <...> dar turės sekmadienį arba šventadienį stovėti kengėse, pradedant nuo skambinimo didžiosioms mišioms ligi pusdienio, arba jis turi būti gerai išplaktas žmonių akivaizdoje⁶⁷⁶. Šis dokumentas – regis, yra pirmasis tokio pobūdžio nurodymas Žemaitijoje⁶⁷⁷, tapęs etalonu vėlesniems įsakymams. Tokie leisti iki pat XVIII a. I pusės⁶⁷⁸. Palyginimui, Valakų reformos metu išleistoje 1562 m. instrukcijoje Karšuvos valsčiaus vaitams (prie jos detaliau sustosime žemiau), kaimiečiai verčiami tik krikštyti vaikus, bet ne lankytis bažnyčioje sekmadieniais. Vadinasi, po šio iškalbingo liudijimo belieka pridurti: tokiu priemonių kompleksu užbaigiamas krikščionybės įtvirtinimas Žemaitijoje.*

Tiek statistinė, tiek istorinė-geografinė analizė leidžia sureikšminti tiek patį vyskupą Merkelį Giedraitį (vyskupavusį 1576–1609 m.), kurį Z. Ivinskis laikė užtarnautai vadinamu „antruoju Žemaičių krikštytoju“, tiek taip pat po jo valdžiusius vyskopus, užbaigiant J. Tiškevičium (1633–1649), kurį R.

⁶⁷⁵ „Lietuviška“ mylia = 7,5 km. Žr.: Mylia // Visuotinė lietuvių enciklopedija, t. 15, 2009, p. 133.

⁶⁷⁶ LIŠ, 1955, p. 246.

⁶⁷⁷ Vilniaus vyskupijoje pirmieji nurodymai versti valdinius lankyti bažnyčią pasirodė jau XVI a. II pusėje. Žr. pvz., 1583 m. LDK kanclerio Eustachijaus Valavičiaus nuostatus savo dvaro Naujamiestyje valdiniais: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 611–615.

⁶⁷⁸ Plačiau apie kitus įsakymus lankyti bažnyčią žr.: Jučas M., 2007, p. 99–106.

Krasauskas vertino net aukščiau nei M. Giedraitį⁶⁷⁹. Tuo šį skirsnį galėtume baigti, nes įgyjame 200 metų chronologinę distanciją, skiriančią „oficialiąją konversiją“ nuo minimalaus parapijų tinklo susiformavimo. Kad tai neatsitiktinumai, patvirtina dar viena chronologinė distancija – per XVII–XVIII a. parapijų skaičius padvigubėja (palyginę 1636 m. (98) ir 1830 m. (207) bažnyčių skaičius, pastebėsime būtent šį reiškinį), XIX a. I pusėje 1830 m. pasiekdamas tokį spindulį, kuris iš esmės nebesikeičia iki šių dienų. Taigi J. Kłoczowskio kriterijų Žemaitija pasiekė XIX a. I pusėje (1830 m. R=6,3 km).

J. Kłoczowskio kriterijai bei M. Kosmano pastebėjimai apie parapijų tinklo Žemaitijoje susikūrimą XVIII a. pab. verčia prisiminti ne tik Z. Ivinskį, laikiusį, kad per XVII–XVIII a. Žemaitija taip akivaizdžiai sukrikščionėjusi, jog virtusi „kryžių ir smūtkelių šalimi“⁶⁸⁰ ir jau XVIII a. pab. buvo kalbama apie „Šventąją Žemaitiją“⁶⁸¹. „Šventosios Žemaitijos“ metafora gal net galėtų reikšti krikščioniškos kultūros susiformavimą ir tuo pačiu pagrįsti Motiejaus Valančiaus vaidmenį Lietuvos kultūrai. Krikščioniškos kultūros susiformavimas J. Kłoczowskiui kaip tik ir reiškė christianizacijos pabaigą, kas Lenkijoje įvykę per XIV–XV a., kuomet susiformavo lenkų religinis mentalitetas. O ar ne iš XVII–XVIII a. – vienintelės kartu su katalikiškąja Europa pergyventos baroko epochos – ateina lietuvių religinis mentalitetas? Aišku, tai yra tikslesnių tyrimų reikalaujantys klausimai, kurie, kaip „vidinės christianizacijos“ tarpsnis, jau užaina už mūsų tyrimo ribų.

Taigi politinėmis-teisinėmis priemonėmis galima paspartinti ir gal net „suspausti“ laike „oficialiąją konversiją“, tačiau „plačioji konversija“, o juo labiau „vidinė christianizacija“ – tai yra, visuomenės ir kultūros tapsmas vidujai krikščioniška – nėra paspartinami politiniais aktais.

⁶⁷⁹ Krasauskas R., 1969, p. 189, p. 192, p. 235. Kur šio proceso pabaigą laikė neaišku. Rašė tik, kad iki jo nagrinėjamo laikotarpio Žemaitijoje du šimtmečius vyko lėtas krikščionėjimo procesas.

⁶⁸⁰ Ivinskis Z., 1987 (1972), p. 92.

⁶⁸¹ Ivinskis Z., 1986 (1966), p. 125: „Tad jau XVIII a. buvo kalbama apie „Šventąją Žemaitiją“, kaip matyti iš domininkono W. W. Bagińskiego 1780 surašyto Žemaitijos aprašymo“.

5.3. Christianizacijos pasiekimai arba krikščionybės „taškai“

Krikščionybės Lietuvoje istorijos tyrinėtojų jau seniai pastebėtas XV a. šaltinių, pasibaigus Vytauto epochai, skurdumas. Z. Ivinskis šią situaciją aiškino tuo, kad pasibaigus karui su ordinu ir atėjus taikos metui, „politiškai nebuvo reikalo visur demonstruoti, kad Lietuva jau pagaliau katalikiška“⁶⁸². Šiandien I. Vaišvilaitė pusantro ar dviejų šimto metų laikotarpio nuo Lietuvos krikšto iki Bažnyčios reformos krikščionybės istorijos šaltinių situaciją komentuoja šitaip: „Šis laikotarpis nepasizymi nei šaltinių, nei kitokių liudijimų gausa, ypač jei norime ką nors sužinoti ne apie parapijų ir vienuolynų steigimą, ne apie beneficijas, vyskupų skyrimus ir panašius dalykus, o apie tai, ką ir kaip tikėjo žmonės – tai yra apie krikščioniškąją praktiką, apie „buvimą krikščionimi“.“⁶⁸³ Šie visam XV–XVI a. vid. Lietuvai taikomi apibendrinimai juo labiau galioja Žemaitijai. Joje apie XV a. povytautinę christianizaciją duomenų itin skurdu, juo labiau, kad 1535 m. balandžio 8 d. gaisro metu sudegė dalis Žemaičių vyskupijos archyvo ir žuvo daug pirmųjų bažnyčių fundacinių dokumentų⁶⁸⁴. Tad iš ko galima spręsti apie krikščionybės pažangą Žemaitijoje XV–XVI a.? Taip kėlė klausimą ne vienas tyrinėtojas, pradedant Z. Ivinskiu ir R. Krasausku. Tačiau tik šiais laikais pradėti sisteminiai tyrimai – G. Błaszczuko, V. Vaivados, L. Jovaišos, R. Bružaitės darbai⁶⁸⁵.

Nepaisant ilgokos šaltinių tylos Vilniaus vyskupija per šimtmetį priėjo prie pirmojo ir bene vienintelio Lietuvos inkunabulo – Vilniaus kanauninko Martyno Radomiciečio Agendos, 1499 m. išspausdintos Gdanske. Šį pasiekimą reiktų gretinti su lygiai po šimtmečio 1599 m. Žemaičių vyskupijos kanauninko Mikalojaus Daukšos Postilės pasirodymu. Mikalojus Daukša tapo visai LDK svarbiu fenomenu – viena pirmųjų lietuviškų knygų (šalia jo paties 1595 m. Katekizmo), išleistų LDK, o jos garsioji prakalba apie lietuvių kalbos vertę cituojama ir šiandien.

⁶⁸² Ivinskis Z., 1986 (1958), p. 20.

⁶⁸³ Vaišvilaitė I., 2005, p. 296.

⁶⁸⁴ Žr.: Vaivada V., 2004, p. 40.

⁶⁸⁵ Błaszczuk G., 1993; Vaivada V., 2004, p. 148–150; Jovaiša L., 2004a; Jovaiša L., 2004b; Bružaitė R., 2012.

Nors tyrinėtojai paprastai sutinka, kad Žemaitijoje visi procesai vėluoja⁶⁸⁶, XVI a. pabaigos balansas leidžia kalbėti ne tik apie kiekybinius, bet ir kokybinius pasiekimus – į XVI a. II pusės šaltinius patenka jau ir religinių praktikų atspindžiai. Kone revoliuciją interpretacijose dėl religingumo būklės Žemaitijoje padarė 1550 m. M. Mažvydo laiškas⁶⁸⁷ Prūsijos hercogui Albrechtui. Mažvydas skundėsi Ragainės parapijiečiais, „atsidavusiais pragaištingam popiežininkų mokymui” – vykstančiais už sienos vaikų krikštyti ir tuoktis tik tam, kad nebūtų klausinėjami katekizmo, be to sekmadieniais dirbančiais ir niekinančiais pamokslus bei sakramentus, nesimokančiais katekizmo. Galima būtų daryti išvadą, kad pas katalikus yra viskas paprasčiau.

Tačiau dar svarbesnis ir sunkiau paaiškinimas yra kitas laiško motyvas: buvo skundžiamasi parapijiečiais, kurie „pagal labai seną popiežininkų paprotį” keliauja į netoli už sienos Žemaitijos parapijose švenčiamus šventųjų atlaidus – Šv. Onos Batakiuose, Šv. Jokūbo Švėkšnoje, Švč. M. Marijos Šiluvoje, Šv. Kryžiaus Jurbarke, Šv. Jurgio ir Kristaus kūno Tauragėje, Dangun žengimo Veliuonoje ir kitur⁶⁸⁸.

1550 m. M. Mažvydo skundą dėl jame minimų Žemaitijoje švenčiamų atlaidų ypatingai sureikšmino Z. Ivinskis – iš jo darė išvadą apie gerą visos vyskupijos būklę bei tvirtą katalikybės padėtį visoje Lietuvoje⁶⁸⁹ ir, kad „priešprotestantinė krikščionybė nebuvo jau tokia visai paviršutiniška, kaip labai dažnai mėgstama pasakoti”. Ši žinia lėmė kardinalų pokytį Z. Ivinskio požiūryje į krikščionybės-pagonybės santykius, ji vertė istoriką suabejoti⁶⁹⁰ bažnyčių tinklo ir kunigų skaičiumi kaip christianizacijos rodikliu, nes pasirodė, kad žmonės iš Ragainės, vaikydamiesi katalikiškų sakramentų, nuvykdavo tolimą kelią. Z. Ivinskis stebėjosi įveikiamais atstumais: nuo Ragainės iki Švėkšnos tiesia linija – 60 km, dar toliau Veliuona – 80 km, o iki Šiluvos – net 90 km.

⁶⁸⁶ Žr. pvz.: Vaivada V., 2004, p. 66.

⁶⁸⁷ Lotyniška laiško publikacija: Mažvydas, 1993, p. 668–682.

⁶⁸⁸ Mažvydas, 1974, p. 278–279.

⁶⁸⁹ “katalikybė Lietuvoje, nepaisant, palyginti reto bažnyčių tinklo ir didelio vietinių kunigų trūkumo, nežiūrint taip pat lietuvių konservatyvios dvasios, jau buvo stipriau įkėlusį koją negu paprastai iki šiol buvo priimta laikyti” – Ivinskis Z., 1987 (1955a), p. 400.

⁶⁹⁰ Šaltinis į lietuvių istoriografiją pirmą kartą įvestas: Gerulis, 1926.

Mažvydas – ypatingai prieštaringas liudininkas, juk jis šalia kalba ir apie pagoniškus prietarus. Vis dėlto svarbu tai, kad remdamasis būtent vieninteliu minėtu Mažvydo šaltiniu Z. Ivinskis nurašė visus kitus pagonybės liekanas mininčius šaltinius kaip lokalinius ar atsitiktinius, reformacijos epochos pagimdytus ir nesančius užtenkamu rodikliu „vaizduoti tariamą krikščionybės plitimo „nesėkmingumą“. XVI a. „pagonybės likučius“ savo naujoje koncepcijoje ėmė laikyti niekuo nebesiskiriančiais nuo XIX a. užsilikusių tikėjimų, burtų ir prietarų⁶⁹¹.

Pastebėkime, kad kol kas neaišku, ką ir kiek apibendrina Mažvydas. Juk jis mini visų pirma pasienio su Prūsija miestelius. Gyvenantiems prie Nemuno atstumai iki minimų parapijų galėjo būti ne tokie jau ir dideli. Antra vertus, iki šiandien per mažai suprantame pasienio gyventojų motyvus ir interesus. Tiesa, Šiluvos paminėjimas gali kelti interpretacinių rūpesčių, tačiau vėliau susiformavęs Šiluvos sanktuariumas versdavo maldininkus keliauti ne tokius atstumus. Prie Šiluvos klausimo dar grįšime, nes Z. Ivinskis nekėlė klausimo apie elitines parapijas, kurioms priskirtina Šiluva. Jas pamatysime iš šiek tiek vėlesnio šaltinio – iš 1579 m. T. Pekulo vizitacijos.

Tiesa, duomenys apie atlaidus žinomi jau iš XV a. pab., kai Luokės parapijai iš popiežiaus išrūpinti atlaidai (1471, 1499, 1519, 1521 m.)⁶⁹². Bet daugiau tokių paminėjimų kol kas nerasta. Luokė buvo viena iš Žemaičių vyskupo rezidencijų, todėl laikytina labiau išimtimi nei taisykle. Žemaitijos vyskupai dažniau prisidėdavo prie kitų LDK vyskupų skelbdami atlaidus aplankiusiems Vilniaus šv. Jono bažnyčiai (jau nuo 1430)⁶⁹³. XV a. pab. Žemaičių vysk. Martynas III, būdamas kartu ir Vilniaus vyskupijos kanauninku, skelbė atlaidus aplankiusiems Vilniaus pranciškonų Švč. M. Marijos bei šv. Mikalojaus, o taip pat Maišiogalos bažnyčias⁶⁹⁴.

Ivinskio optimistines išvadas dar labiau galėtume sutvirtinti E. Gudavičiaus teiginiu apie santykinai nevēluojančią Reformacijos pradžią

⁶⁹¹ Ivinskis Z., 1987 (1955a), p. 401. Žr taip pat: Ivinskis Z., 1987 (1955c), p. 405.

⁶⁹² Jovaiša L., 2004b, p. 123.

⁶⁹³ CMSD, 1984, t. 1, nr. 40, p. 78–80; nr. 54, p. 97–98; nr. 56, p. 100–101.

⁶⁹⁴ Žr.: CMSD, 1984, t. 1, nr. 83, 84, 85, 86, p. 136–138.

Lietuvoje, kaip esminį per XV a. atlikto civilizacinio šuolio rodiklį⁶⁹⁵. Galima pridurti, kad anksčiausiai tikru faktu visoje LDK apsireiškė būtent Žemaitijoje. Juo laikomas konvertitas į liuteronų konfesiją Šilalės klebonas Jonas Tortylavičius Batakietis, savo parapijoje jau 1535 m. pardėjęs skelbti evangeliškus pamokslus. Tiesa, Batakietis jau 1537 m. buvo priverstas emigruoti į liuteronišką Prūsiją. Tačiau tuojau pat tarp Reformacijos lyderio Abraomo Kulviečio rėmėjų atsiranda Žemaitijos bajorai Bilevičiai⁶⁹⁶. Abraomas Kulvietis kartu su Stanislovu Rapolioniu tampa 1544 m. Karaliaučiaus universiteto kūrėjais.

1553 m. pirmasis žemaičių studentas Karaliaučiaus universitete – iš Šaukėnų. Būtent Šaukėnuose apie 1559 m. įsikuria pirmoji liuteronų bendruomenė Žemaitijoje. Apie tai žinoma iš Žemaitijos seniūno Jeronimo Chodkevičiaus 1559 m. prašymo Prūsijos kunigaikščiui Albrechtui atsiųsti į Šaukėnus pamokslininką.⁶⁹⁷ Iki 1600 m. Karaliaučiuje studijuos 13 žemaičių studentų⁶⁹⁸, apie kuriuos galima spręsti tik iš prierašo „žemaitis“.

Neabejotina, kad žemaičių studentų nuo 1579 m. turėjo būti Vilniaus universitete. Deja, kaip žinia, nėra išlikusios imatrikuliacijos knygos. Tačiau žemaičiams, kaip ir visai Lietuvai pirmąja Alma Mater tapo Krokuvos universitetas, kuriame studentai iš Žemaitijos minimi jau nuo 1474 m. Vėliau šio universiteto imatrikuliacijos knygoje iki 1600 m. nurodoma apie 35 studentai, dažnai paminint net jų kilmės vietas⁶⁹⁹: Raseiniai (1488, 1528, 1531,

⁶⁹⁵ „Reformacijos kartos“ sąvoka E. Gudavičius pavadina visą savo Lietuvos istorijos sintezės dalį, skirtą XVI amžiui. Žr.: Gudavičius E., 1999a, p. 531–645. E. Gudavičiaus Lietuvos istorijos periodizacijos modelio rekonstrukciją žr.: Bumblauskas A., 2005, p. 435.

⁶⁹⁶ Prūsijos kunigaikštis Albrechtas 1546 gegužės 8 d. laiške iš Vilniaus Žemaitijos seniūno Jono Stanislovo Bilevičiaus prašė parinkti studijoms jau išmokslintų, lietuviškai mokančių jaunuolių. Žr.: Lukšaitė I., 1999, p. 211. Prūsijos kunigaikštis Albrechtas Brandenburgietis 1543 m. spalio 7 d. raštu Žygimantui Senajam pavedė globoti iš Karaliaučiaus į Lietuvą grįžtantį Abraomą Kulvietį. Manoma, kad studijoms užsienyje A. Kulvietis ruošėsi privačiai kuriame nors Bilevičių dvare apie Kražius ir Raseinius, greičiausiai Viduklėje.

⁶⁹⁷ Žr.: Vaiivada V., 2004, p. 19; Lukšaitė I., 2003, p. 57.

⁶⁹⁸ XIV a. pab. – XVIII a. pab. studentų sąrašą žr.: Biržiška V., 1987, p. 37–89. V. Biržiškos duomenis pildė J. Lebedys Krokuvos ir Karaliaučiaus universitetuose studentais iki maždaug 1580 m. – Lebedys J., 1963, p. 81–85. Nuo 1544 m. iki amžiaus pabaigos Karaliaučiuje mokėsi 160 lietuvių iš LDK. Žr.: Bumblauskas A., 2005, p. 236.

⁶⁹⁹ Tiesa, visų studentų kilmės vietų neįmanoma aiškiai identifikuoti, kai prie jų neprirašoma vyskupija. Ypač didelė painiava yra su Kražiais (Krokuvoje jau 1402 m. minimas studentas iš „Crosszyn“, o 1410 m. – iš „Krosen“, bet sunku patikėti, kad mokinių iš Kražių galėtų būti dar iki Žemaitijos konversijos. Atrodo, kad šiais atvejais turimas galvoje Lenkijos Krušinas. Žr.: Czyzak M.,

1535, 1568), Kražiai (1512, 1513, 1530, 1540, 1560), Viduklė (1512, 1539) Kaltinėnai (1530, 1574), Kelmė (1519, 1530), Plateliai (1537), Varniai (1539), Alsėdžiai (1540, 1572), Telšiai (1580). Žinomas to meto žemaitis tolesniame universitete – Ingolštate 1580 m. Adomas Tolvaiša – Žemaitijos kašteliono Mikalojaus Tolvaišo sūnus, pats būsimas Žemaitijos kaštelionas, čia įstojęs po studijų Karaliaučiuje. Taigi iki XVI a. pab. būta apie 50 žemaičių studentų universitetuose.

Nuo XVI a. vidurio tarp Žemaitijos dvasininkų atsiranda jau tokias garsenybes kaip II Lietuvos Statuto kūrėjas ispanas Petra Roizijus, 1556–1567 m. buvęs Kražių klebonu⁷⁰⁰. Būtent jis 1561 m. surašęs Žemaičių vyskupijos statutą⁷⁰¹. Kražiuose 1533 m. savo dvasininko karjerą pradėjo ir vėlesnis Vilniaus universiteto kūrėjas Valerijonas Protasevičius⁷⁰², ilgainiui tapęs Lucko vyskupu, o vėliau ir Vilniaus vyskupu.

Kražiai, po Stanislovo Kęsgailos mirties perėję Radviloms (berods Juodajam), tampa prieglobsčiu Anglijos aristokratams, pasitraukusiems nuo Elžbietos religinių persekiojimų.

Tuo tarpu iš liuteronybės į katalikybę perėjęs Jono Jeronimaitis Chodkevičius pradeda christianizaciją mažiausiai paliestame Žemaitijos šiaurės vakarų kampe. 1572 m. įkuria parapijas Skuode ir Kretingoje. Kaip žinia, Chodkevičių (o gal ir Radvilų) aplinkoje gana anksti jau savo karjeros pradžioje pasirodė žymusis istorikas Motiejus Strijkovskis. Tačiau Žemaitijoje jis įsitvirtino Žemaičių vyskupo Merkelio Giedraičio dėka – tapo Žemaičių vyskupijos kapitulos kanauninku ir Jurbarko klebonu. Tuo pačiu keliu su

2003, p. 11. Be to dar ir Vilniaus vysk. yra Krošinas su bažnyčia nuo XV a. vid. Painiava yra ir su Medininkais, nes Vilniaus vysk. taip pat yra Medininkai. Į studentų skaičių neįtraukėme Kėdainių, nes prie jų dažniausiai yra prierašas, priskiriantis juos Vilniaus vyskupijai, o taip pat Kauno, iš kurio kilusios gausios studentijos tarpe galėjo būti ir žemaičių jaunimo (pvz., iš 1579 m. vizitacijos žinoma, kad į Kauną važiuodavo mokiniai iš Seredžiaus). 1487 m. Krokuvoje dar minimas studentas iš „Barkutten“, kuriuos J. Fijałekas sieja su Žemaitija, o 1587 – dar minimas studentas „de Pobor dioc. Samogitiensis“.

⁷⁰⁰ Błaszczyk G., 1993, p. 122–123.

⁷⁰¹ Błaszczyk G., 1993, p. 105; Lebedys J., 1963, p. 64; Rabikauskas P., 2002 (1971, 1978), p. 83.

⁷⁰² Błaszczyk G., 1993, p. 121–122.

Merkeliu Giedraičiu iškyla ir Mikalojus Daukša, 1570 m. tapęs Krakių klebonu⁷⁰³ ir Žemaičių kanauninku.

Pamatėme dvasininkų kaip intelektualinio elito formavimosi tendencijas. Tačiau pamažu į christianizacijos procesą įsitraukia ir visuomenė. Apie krikščionybės recepciją visuomenėje (tarp elito) galima spręsti iš tolygiai dažnėjančių „bajoriškų“ bažnyčių bei altarijų⁷⁰⁴ fundacijų. Šį procesą statistiškai analizavęs G. Błaszczykas pastebėjo, kad Žemaičių vyskupijoje, lyginant valdovines ir bajoriškas bažnyčių fundacijas, XV a. ryški persvara dar buvo valdovo pusėje (Vilniaus vyskupijoje jau XV a. bajoriškos lenkė valdovines), tai XVI a. II pusėje jos išsilygino. Tačiau tai nestebina, žinant, kad Žemaitijoje didesnė rolė teko valdovinei žemėvaldai⁷⁰⁵. Bajoriškų fundacijų proceso lyderiai buvo Kęsgailos – turtingiausi Žemaitijos žemvaldžiai ir nuolatiniai Žemaitijos seniūnai (1443–1532 m.), fundavę altariją Kražiuose (1485 m.) ir tris parapijas – Batakiuose (1509), Švėkšnoje (1509) ir Plateliuose (iki 1523 m.)⁷⁰⁶.

Taigi ši šviesioji christianizacijos pusė, tiek kiek ji matėsi iki pat XVI a. vidurio, tapo pagrindu Valančiaus „katalikiškam“ vaizdiniui: viduramžių katalikybę ištiko Reformacijos smūgis, matomas iš T. Pekulo vizitacijos, todėl katalikybei atsigauti reikėjo Merkelio Giedraičio „antrojo Žemaitijos krikšto“.

Reformacijos smūgio iš tikro būta – visoje Lietuvoje buvo sekuliarizuota 50 proc. bažnyčių profanuota protestantų. Šio smūgio tamsumas visų pirma ir matėsi iš T. Pekulo. Bet Reformacija ištiko Žemaitiją dar prie nesubrendusios katalikybės: tai rodo Reformatų bendruomenės „ant žalios šaknies“.

Tačiau kiekybiniu požiūriu per visą XVI amžių matėsi akivaizdžios institucinės **christianizacijos spragos**. Per visą XV–XVI amžių Žemaitijoje neatsiranda nė vieno vienuolyno – tuo pat metu Vilniaus vyskupijoje XVI a. jau yra atsiradę 34. Pirmieji vienuolynai Žemaitijoje atsiranda tik XVII a. I

⁷⁰³ Błaszczyk G., 1993, p. 112.

⁷⁰⁴ G. Błaszczyko duomenimis, 1478–1536 m. funduota 21 altarija, kuriose koncentravosi 9-iose parapijose: po 4 – Betygaloje, Krekenavoje, Raseiniuose, 3 – Kražiuose, po 1 – Luokėje, Šaukėnuose, Varniuose, Kelmėje, Viduklėje, Kaltinėnuose. Žr. Błaszczyk G., 1993, p. 201–202.

⁷⁰⁵ Žr. G. Błaszczyko pastabą – Błaszczyk G., 1993, p. 199–200.

⁷⁰⁶ Błaszczyk G., 1993, p. 171–172, p. 190–192, p. 198, p. 201.

pusėje⁷⁰⁷: jėzuitai Kražiuose (1613–1614), bernardinai Tytuvėnuose (1618), Kretingoje (1619) ir Telšiuose (1624), dominikonai Raseiniuose (1642), Žemaičių Kalvarijoje (1642) ir Virbalyje (1647). Turbūt nėra nė vienos šalies, kurioje plačioji konversija būtų laikoma įvykusia, neįkūrus nė vieno vienuolyno. Lyginamuoju požiūriu – tai neįmanoma.

XV–XVI a. nežinomi ir „sanktuariumai“ (piligrimystės centrai) – jie atsiranda tik su vienuolynais XVII a. 1646 m. vysk. Tiškevičius minėjo keturias vietas, į kurias prie garsių stebuklingų atvaizdų atvyksta daug žmonių – Zapyškis, Šiluva, Tverai, Žemaičių Kalvarija⁷⁰⁸. Šiuos duomenis patvirtina kiti: Žemaičių Kalvarijoje 1639 m. įrengtos 19 Kalvarijų koplyčių⁷⁰⁹, Šiluvoje (anot M. Valančiaus) jau 1629 m. vykę atlydai, į kuriuos susirinkę 11 000 katalikų⁷¹⁰. O XVI a. šiam regionui sanktuariumu ir piligrimystės centru tebelieka aukščiau minėtas M. Strijkovskį stebinęs „šventąja“ laikomos Birutės kultas Palangoje.

Miestelėnų krikščioniškumą turinčių liudyti pasauliečių brolijų tėra viena. Pirmoji Žemaitijoje parapijiečių brolija pradeda veikti apie 1560 m. Kražiuose. Jos nariai rinkdavęsi giedodavo maldas ir psalmes, turėjo savo statutą, privilegijas, atskirą altorių bažnyčioje ir kunigą, bet 1579 m. vizitacijos metu ji jau nebeveikia⁷¹¹. Tik XVI a. pačioje pabaigoje Merkelio Giedraičio laikais Varniuose įsisteigia šv. Onos, Rožinio ir Švč. Marijos Gimimo brolijos⁷¹². Tačiau apie didesnę brolijų paplitimą kalbama tik nuo XVII a. antro ketvirčio, kartu su vienuolijų atsiradimu. Tuo tarpu Lenkijoje brolijos pradeda kurtis jau nuo XIII a., o XV a. tampa visuotiniu reiškiniu⁷¹³.

Parapijų tinklo raidą jau apžvelgėme – iki XVI a. pab. atsirado apie 60 parapijų ir bendruomenių, priskaičiuojant katalikų filijas ir protestantų savarankiškai (t. y. nenusavinant katalikų bažnyčių) įkurtas bendruomenės.

⁷⁰⁷ Vienuolynų įkūrimo datas pateikiame pagal: Błaszczyk G., 1985b, p. 141–173.

⁷⁰⁸ Žr.: Relations, 1971, p. 286; Jovaiša L., 2004a, p. 240–243.

⁷⁰⁹ Žr.: Butrimas A. et al., 2003, p. 17.

⁷¹⁰ Valančius M., 1972 (1848), t. 2, p. 114.

⁷¹¹ T. Pekulo vizitacijoje nurodoma, kad ji nebeveikė jau ketverius metus – ŽVV, 1998, p. 255.

⁷¹² Tai nurodo J. Vaišnora pagal Vatikano archyve esantį dokumentą (Proces. Constitor, fol. 12, 108 v.) – Vaišnora J., 1958, p. 16.

⁷¹³ Bružaitė R., 2012, p. 227.

Tačiau vyskupai parapijų ilgai nevizituoja. Nors 1528 m. vyskupijos kapituloje buvo įsteigta nauja pareigybė – oficiolas, kuris turėjo vizituoti parapijas⁷¹⁴, tačiau apie jo veiklą nieko nežinoma, o 1518 m. vyskupijos vizitaciją bandžiusiam atlikti Gniezno arkivyskupo Jono Laskio įgaliotiniam Žemaičių vyskupijos kapitula netgi pasipriešino (tą patį padarė ir Vilniaus vyskupijos kapitula)⁷¹⁵. Taigi pirmosios vizitacijos žinomos tik nuo vyskupo Merkelio Giedraičio laikų. 1576–1577 m. pats vyskupas kartu su jėzuitu M. Sedkovskiu apėmė vyskupijos parapijas ir abu kritiškai atsiliepė apie kunigus ir jų trūkumą⁷¹⁶. 1579 m. paties vyskupo Merkelio Giedraičio prašomas popiežiaus nuncijus Caligari atsiuntė iš Varšuvos savo auditorių Tarkvinijų Pekulą, palikusį išsamią Žemaičių vyskupijos vizitacijos ataskaitą⁷¹⁷, kurios šiandien yra išlikusi tik dalis (manoma⁷¹⁸, kad du trečdaliai), aprašanti pietryčių ir centrinės Žemaitijos parapijų būklę. Taigi katalikų bažnyčios vyskupo reguliariai vizituojamos tik nuo XVII a. I pusės⁷¹⁹.

Jau nuo 1469 m. minima katedrinė mokykla⁷²⁰ Varniuose, tačiau parapiinių mokyklų tinklas retas. Dokumentaliai galima patvirtinti tik 6⁷²¹: Tauragė (1507), Joniškis (1530), Krekenava (1528–1533), Saločiai (1528), Šeduva (1542), Raseiniai (1588). Tačiau jau J. Ochmańskis pagal studentų kilmės vietų paminėjimus Krokuvos universiteto imatrikuliacijos knygose pildė šį skaičių dar 5-iomis (Kelmė, Kaltinėnai, Kražiai, Alsėdžiai, Viduklė) ir gavo 11-ką⁷²². Taigi pagal mūsų duomenis Ochmańskio minėtą mokyklą

⁷¹⁴ Žr.: Lebedys J., 1963, p. 69.

⁷¹⁵ Apie tai pasakoja pats Jonas Laskis savo testamente. Žr. publikaciją: Šv. Kazimiero šaltiniai, 2003, p. 179–183; Zeissberg H., 1874. Šiuos įvykius aptaria: Rabikauskas P., 2002 (1985), p. 269–273.

⁷¹⁶ Pirmasis apie šią vizitaciją rašė Rapolas Krasauskas, Jėzuitų archyve Romoje suradęs tiek M. Sedkovskio atsiliepimą (Archivum Romanum Societatis Iesu, Pol. 80, f. 18 v.), tiek Merkelio Giedraičio laišką jėzuitų provinciolui Pr. Sunyer (Archivum Romanum Societatis Iesu, Epist. Germ. 137 II, f. 244), tačiau šių dokumentų nepublikavo ir tik trumpai juos pristatė. Žr.: Krasauskas R., 1969, p. 207.

⁷¹⁷ Žr.: ŽVAV, 1998.

⁷¹⁸ Žr.: Krasauskas R., 1969, p. 208, išn. 80; Ivinskis Z., 1987 (1956), p. 276. Plg.: Vaivada V., 2004, p. 73.

⁷¹⁹ Apie 1611–12, 1621, 1630, 1635, 1637–1638, 1643–44 ir 1648–49 m. vizitacijas ir jų tekstų publikaciją žr.: ŽVVA, 2011.

⁷²⁰ Lebedys J., 1963, p. 64. 1619 m. Babinovskio kodekse yra 1469 m. vyskupo raštas, kuriame tarp pasirašiusių minimas „mokyklos rektorius“ – „*Rectore scholae*“.

⁷²¹ Žr.: Ochmański J., 1986, p. 117.

⁷²² Ten pat, p. 119.

skaičių galima būtų papildyti tik nežymiai: Plateliais (iki XVI a. vid.) ir Telšiais bei protestantiškais Šaukėnais (iki XVI a. pab.). Tačiau parapinių mokyklų nustatymo pagal studentų kilmės vietas metodą kritikavo G. Błaszczukas, o pats skaičiavo pagal kitokį principą – „bažnyčios tarnų“ („minister ecclesiae“) paminėjimus parapijose šalia klebonų, kurie anot jo turėjo ar galėjo eiti mokytojų pareigas. Taip parapinių mokyklų skaičių iki XVI a. vid. jis gavo 10⁷²³, iki 1579 m. – 20⁷²⁴, o iki 1609 m. – 31⁷²⁵. Taigi parapinių mokyklų tinklas iki XVI a. vid. turėjo būti gana retas, o XVII a. pradžioje jų galėjo būti prie pusės parapijų⁷²⁶.

Retas parapijų tinklas yra susijęs ir su dvasininkų stoka. G. Błaszczukas daro išvadą, kad dvasininkų kontingento požiūriu Žemaičių vyskupija per visą XV–XVI a. buvo priklausoma nuo Vilniaus vyskupijos ir net nuo Lenkijos Plocko vyskupijos⁷²⁷. Tiek vyskupai, tiek kunigai buvo siunčiami iš ten.

Žemaitijoje ilgai nėra kunigų seminarijos. Tik 1581 m.⁷²⁸ ir ne pačioje Žemaitijoje, o Vilniuje Merkelio Giedraičio rūpesčiu įsteigiama seminarija, kurioje išlaikymas buvo skirtas 12-kai studentų, siekiant ugdyti Žemaičių vyskupijos dvasininkus. Pačioje Žemaitijoje kunigų seminarija įkurama tik 1623 m. Varniuose, iš kur netrukus perkeliama prie jėzuitų kolegijos Kražiuose (įkurtos 1616 m.).

Pirmuoju žemaičių kilmės dvasininku laikomas vyskupą Martyną iš Žemaitijos, vyskupavusį 1483–1492 metais. Žemaičių kilmės dvasininkų XVI a. II pusėje vis dar nedaug. G. Błaszczukas žemaičiais laiko kanauninką ir Krakų kleboną Mikalojų Daukšą; kanauninką ir Kaltinėnų vikarą Ambraziejų

⁷²³ Alsėdziai 1499, Veliuona 1509, Šiaulėnai 1518, Žagarė 1523, Betygala 1524, Saločiai 1528, Joniškis 1536, Seda 1538; Telšiai 1536, Šeduva 1542. 1523 m.

⁷²⁴ Jurbarkas 1555, Krekenava 1566, Zapyškis 1578. 1579 m. dar papildomai min. dar 7-ios: Ariogala, Betygala, Krakės, Kražiai, Raseiniai, Viduklė, Kaltinėnai.

⁷²⁵ Błaszczuk G., 1993, p. 205–209. XVI–XVII a. sandūros fundacijose mokyklos ar mokytojai minimi: Rietavas 1596, Akmenė 1596, Vilkija 1601, Žvingiai 1606, Vainutas 1606, Kvedarna 1609, Užventis 1609. 1596 m. Plateliuose minimas „bažnyčios tarnas“. Protestantų mokyklos: Šiluva 1592, Pašušvys 1593, Kelmė 1601.

⁷²⁶ Plg.: Bružaitė R., 2012, p. 207, p. 218. Tik iš T. Pekulo vizitacijos duomenų daroma išvada, kad Žemaitijoje parapinės mokyklų būta 9-iose iš 10-ties parapijų, o parapinių mokyklų skaičiaus lygis atitinka Lenkijos vyskupijų standartus.

⁷²⁷ Błaszczuk G., 1993, p. 135. Žr. taip pat XV–XVI a. LDK pasaulietinės dvasininkijos žinyną, apimantį 2546 asmenis: LKD, 2009.

⁷²⁸ Błaszczuk G., 1993, p. 135; Genienė Z., Genys J., 1999, p. 84–86; Jovaiša L., 2001, p. 246.

Beinartą (Ambroży Beynart); Viduklės vikarą Joną Jurgevičių (Jan Jurgiewicz)⁷²⁹.

Padarykime tarpinį apibendrinimą: iki pat XVI a. vid. Žemaitija išlieka didžiulių kontrastų šalimi, kokią ją ir ištinka Reformacijos smūgis. Tačiau šiuos kontrastus atspindi ir kiti – platesni bei gilesni XVI a. II pusės liudijimai (T. Pekulas, L. Davidas, J. Wundereris).

Vienas kontrastingiausiai istoriografijoje vertinamų ir kartu vienas svarbiausių bei išsamiausių šaltinių, rodančių krikščioniškas praktikas Žemaitijoje – T. Pekulo vizitacija⁷³⁰. Iš jos ilgai spręsta tik apie Reformacijos smūgį Katalikų Bažnyčiai, kreipiant dėmesį į vakuojančias parapijas, kunigų trūkumą, jų moralę ir kompetenciją. Tačiau jau Z. Ivinskis iš jos darė išvadą apie neblogą krikščionybės padėtį, lygindamas su anksčiau vyravusiu vaizdiniu. Remdamasis vizitacijos duomenimis jis atmetė nuo Alberto Vijūko-Kojalavičiaus istoriografijoje įsigalėjusį teiginį apie 1576 m. Žemaitijoje telikusius 6 kunigus⁷³¹ ir padidino jų skaičių bent iki 17 ar net 20⁷³².

Viena vertus, ir šiuolaikiniai tyrinėtojai vis dėlto pripažįsta kritinę Bažnyčios situaciją – 17-ką T. Pekulo minimų bažnyčių aptarnavo tik 9–10 dvasininkai, iš kurių tik 4 klebonai. G. Błaszczykas rašė apie tai, kad šaltinis atspindi protestantizmo sukeltos krizės „dugną“⁷³³, pripažįsta kunigų celibato nesilaikymo problemišumą. Pavyzdžiui, net turtingiausioje vyskupijos parapijoje Kražiuose parapijiečiai skundžiasi, kad vienerius metus pas juos nerezidavęs joks dvasininkas, todėl žmonės **mirę be išpažinties**, o vaikai – nekrikštyti. Taigi išsakytas poreikis turėti kunigą visada, kadangi jo reikia jei ir ne kasdieninei, tai bet kada galinčiai prireikti praktikai. Galima pridurti: nors T. Pekulo vizitacijos medžiaga leidžia pagausinti parapiinių mokyklų skaičių, tačiau juk joje minimi ir „mokytojai be mokinių“: Pvz., Viduklėje yra mokykla su mokytoju, bet mokinių neturi; Kaltinėnuose, kuriuose tik prieš 3 metus

⁷²⁹ Błaszczyk G., 1993, p. 110.

⁷³⁰ L. Jovaiša Žr.: ŽVV, 1998.

⁷³¹ Žr. A. Vijūko-Kojalavičiaus 1650 m. Vilniuje lotyniškai išleisto „Miscellanea rerum Ad Statum Ecclesiam in Magno Lituaniae Ducatu pertinentium“ veikalo vertimą: Kojalavičius, 2004 (1650), p. 152: „padėtis taip pablogėjo, kad visoje Žemaitijoje 1576 metais beaptikti vos šeši katalikų kunigai“.

⁷³² Plg.: Ivinskis Z., 1987 (1955b); Ivinskis Z., 1987 (1955c), p. 405.

⁷³³ Błaszczyk G., 1993, p. 216.

atstatyta prieš 9 metus sudegusi bažnyčia, nėra nei mokytojo, nei kunigo, nors fundacijoje ir nurodyta išlaikyti mokytoją.

Antra vertus, remiantis ta pačia T. Pekulo vizitacija, vis daugiau atrandama teigiamų apibendrinančių krikščionybės būklės pusių, labiau kreipiant dėmesį ne tiek į klero būklę, kiek į pačių parapijiečių laikyseną. Konstatuojama, kad iki Tridento reformos Žemaitijoje teikti daugelis sakramentų – krikšto, santuokos, atgailos (išpažintis), Eucharistijos, ligonių patepimo. Tiesa pastarasis vykdytas vangiai – tiktai parapijiečiams iškvietus, o apie sutvirtinimo sakramentą nieko nežino, net kai kurie kunigai. Tokia sakramentų teikimo praktika vertinama kaip „panaši į kitų krikščioniškų kraštų“⁷³⁴. Tiesa kartais daroma išvada, kad visuotinai buvo paplitęs tik krikšto sakramentas⁷³⁵. Tačiau būtent dėl šio sakramento kūdikiai būdavę vežami net už kelių dešimčių kilometrų. Pavyzdžiui: Skirsnemunės parapijiečiai, nereziduojant kunigui, krikštyti vaikus nešdavo 10 km iki Jurbarko, Ariogalos parapijiečiai – į Krakes (30 km), Nemakščių – į Viduklę (8 km). Tačiau reikia pridurti, kad visi čia paminėti faktai iš Žemaitijos rodo, kad didesni atstumai įveikiami tiktai tarp jau susiformavusių krikščioniškų bendruomenių, kuriose buvo bažnyčia, bet nerezidavo kunigas. Kad vaikai būtų nešami krikštyti iš atokių kaimų, kuriuose niekada anksčiau nebūta bažnyčios – faktų nėra.

V. Vaivada⁷³⁶ iš T. Pekulo vizitacijos darė bendresnes išvadas – jis įžvelgia susiformavusias krikščioniškas bendruomenes. Jo manymu, vizitacijoje ypač išsiskiria Vilkijos, Veliuonos, Skirsnemunės, Ariogalos ir Kražių parapijų bendruomenės, iš kurių matomos „nusistovėjusių kasdienio krikščioniškojo gyvenimo vertybių poreikis“. Apskritai bendruomenės stipriai išreiškia „esmines kasdienio krikščioniškojo gyvenimo vertybes“ – parapijiečiai jau ir be kunigo žino, ko nori ir reikalauja deramai rūpintis jų dvasiniu gyvenimu, prisiima atsakomybę už fizinę bažnyčios, jos priklausinių būklę, bet kartu kelia reikalavimus deramai rūpintis jų dvasiniu gyvenimu. Tiesa daroma išvada, kad tai tėra „minimalūs sielovados poreikiai“.

⁷³⁴ Vaišvilaitė I., 2005, p. 302.

⁷³⁵ Jovaiša L., 2001, p. 248.

⁷³⁶ Vaivada V., 2009, p. 311–312.

Galima pritarti, kad tai iškilios bendruomenės, tačiau būtina iškart pridurti, kad parapijoms bendruomenėms vadovauja bajorai ir miestelėnai. O kaip su kaimiečių religingumo išraiškomis? Iš vizitacijos aiškėja, kad kunigų įtaka toliau už miestelių ribų nesiekia. Į vizitatoriaus klausimą, ar nėra parapijose „pagonių ir stambeldžių“ („gentiles et idolatrae“), „viešų kerėtojų ir burtininkų“ („incantores et divinatores“), daugeliu atvejų kunigai atsakydavę, kad nesą arba jie nežiną. Vilkijos kunigas vikaras atsakęs dėl kerėtojų ir burtininkų: „daug, bet neviešų“, Kražių kunigas – „girdėjau, kad ir mieste, ir kaimuose yra daug, bet nežinau, kas jie“, o Kaltinėnų kunigas vikaras sakėsi „girdėjau, kad yra ir stambeldžių, gerbiančių žalčius, medžius, akmenis ir kita, bet nežinau, kas jie ir kur jie“⁷³⁷. Akivaizdu, kad kunigai atsakydami nežino, kaip vertinamas bus jų darbas su „pagonimis ir burtininkais“ – pripažinus šių negerovių egzistavimą, gali būti apkaltintas aplaidumu, o nutylėjus, gali būti apkaltintas budrumo ir akylumo stoka. Čia svarbu dar ir tai, kad toks klausimas: ar parapijoje yra „pagonių ir stambeldžių“, apskritai buvo įtrauktas Tarkvinijaus Pekulo klausimyną kunigams. Vargu, ar kur nors kitur Europoje vyskupijų vizitacijose dar būtų įprastas klausimas ne apie „kerėtojus ir burtininkus“ (ieškant raganų), o apie „pagonis“. Juk toks klausimas nebeužduodamas ir vėlesnėse Žemaičių vyskupijos vizitacijose XVII a., nors liko klausimas dėl prietarų buvimo⁷³⁸. Vadinas, pagonių buvimo parapijose tikimybė buvo žinoma ir vizitatoriui.

Šioje vietoje verta stabtelėti ties kita kunigų mažai kontroliuojama kaimiečių praktika – laidojimosi „lauko“ kapinėse. Šalia kitų klausimų vizitatorius klausia, „kur laidojami mirusieji“? Atsakymuose minimi trejopi palaidojimai: bažnyčiose, šventoriuose ir „laukuose“. Vizitatorius, tiesa, rimčiau domisi tik palaidojimais šventoriuje – ar aptvertas ir pan., o svarbiausia – kiek imama už laidojimą. Aiškėja, kad užmokestis – svarbu. Pvz., Betygaloje už laidojimą bažnyčioje buvo imama pusė kapos grašių, o laidojant

⁷³⁷ ŽVV, 1998, p. 19, 177, 217.

⁷³⁸ Klausimas dėl prietarų buvimo liko labai išsamiam 1639 m. Žemaičių vyskupijos vizitacijos klausimyne: „An aliquae sint superstitiones, imprecationes, maleficia et praestigia?“ Žr.: ŽVVA, 2011, p. 450.

šventoriuje – dešimt grašių⁷³⁹. Veliuonoje klebonas už laidojimą ėmęs tik „ką duoda patys“, o toliau klausiamas atsakė: „Vieni duoda mažai, kiti – daug, bet daugiausia duoda auksiną – tie, kurie laidojami bažnyčioje“⁷⁴⁰. Vien tik šios iš kunigų lūpų išsprūstančios kainos rodytų, kad laidojimas šventoriuje, o ypač bažnyčioje buvo prabangos dalykas, kas buvo įkandama tik bajorams ir miestelėnams. „Daugelis laidojasi laukuose“ – taip atsako ne vienas kunigai vizitatoriui. Ar tai reikštų, kad „laukuose“ laidota be kunigo? Net jeigu atsakymas būtų teigiamas, tai vis tiek liktų kitas klausimas – o kaip su paskutinio patepimo sakramentu? Kražių kunigas į šį klausimą atsako: „pas mus neįprasta“, o kunigas, kuris su šiuo sakramentu vyktų net už miestelio į kokį nors kaimą, visoje vizitacijoje teatsiranda vienas – klebonas iš paties vyskupijos centro – Medininkų.

Gal laidojimo laukuose savaime nereikėtų traktuoti kaip pagonybės relikto, nes to būta ir ikitridentinėje Europoje. Tačiau Žemaitijos kontekstas, kurį ypač paryškina vėliau aptariamas suaugusių nekrikštų buvimas, sakytų, kad čia „laukai“ turi būti kitokie nei kitur – net nematę kunigo.

Net L. Jovaiša, kurį sunku priskirti prie pagoniškai optimistinio žvilgsnio, pripažįsta⁷⁴¹, kad „laidojimo subažnytinimas“ buvo viena sudėtingiausių problemų katalikiškajai Reformai Lietuvoje – nepavykus įvesti visuotinio laidojimo šventoriuose, XVII a. vid. pereita prie tradicinių laukų kapinių šventinimo. Tik tuomet imtasi ir mirties metrikų vedimo. Bet, kaip pastebi L. Prascevičiūtė⁷⁴², net ir XVIII a. II pusėje (Vilniaus vyskupijos Breslaujos dekanato vizitacija) kaimų kapinių pašventinimas nebuvo visuotinis, o Žemaičių vyskupai dar ir XVIII a. vid. skelbė draudimus laidotis laukuose.

Grįžkime prie mūsų aptariamo XVI amžiaus. To meto Žemaitijos kaimiečių sakramentines praktikas gerai apibendrina primirštas istoriografijoje Luko Davido užrašytas pasakojimas. 1575–1583 metais parašytoje „Prūsijos kronikoje“ jis aprašo prieš keletą metų vykusią teismo bylą Klaipėdoje tarp

⁷³⁹ ŽVV, 1998, p. 119.

⁷⁴⁰ ŽVV, 1998, p. 43, p. 45.

⁷⁴¹ Jovaiša L., 2004a, p. 216–221. Žr. taip pat: Jovaiša L., 2004b, p. 120.

⁷⁴² Prascevičiūtė L., 2012, p. 105–106. Žr. taip pat: Prascevičiūtė L., 2013, p. 89–102 (skyrius „Kapinės“).

keleto Prūsijos ir Žemaitijos bajorų, kurioje dalyvavo ir Prūsijos kunigaikštis Albrechtas bei Žemaičių vyskupas, o liudyti buvo pakviesti ir žemaičių valstiečiai. Šie nežinoję nė apie krikštą, nė apie sakramentus, nežinoję, ar esąs dievas, velnias ir pragaras. Buvę tokių, kurie visą gyvenimą nevaikščioję bažnyčion, kiti tik per Velykas, bet nežinoję nė dievo įsakymų, nė maldų⁷⁴³. Taigi, čia, geriausiu atveju fiksuojamas tik pirmas sistemingo bažnyčios lankymo etapas – kartą metuose per Velykas. Ar ne tokį įvykį ir aprašo M. Strijkovskis, pateikdamas pasakojimą apie atsitikimą Kaune, kur bažnyčioje tarp bernardino, plakančio krucifiksą ir žemaičio įvykęs toks pokalbis: – *O ką tatai muši, kunige? – Poną dievą. – Ar aną, kuris mums padarė piktus rugius? – Aną. – Gerai, mielas kunige, plak šitą dievą – piktus mums davė rugius.*

Dar labiau miesto ir kaimo distinkciją paryškina per mažai istoriografijoje sureikšmintas to paties laiko liudijimas – tai vokiečių keliautojo Johanno Wundererio pranešimas⁷⁴⁴. Pagal šį keliautoją iš Strasburgo, pakeliui į Rusiją perkeliavusį skersai Žemaitiją (maršrutu: Tilžė, Pagėgiai, Kražiai, Šaukėnai, Šiauliai, Joniškis, Jelgava) krikščionybė Žemaitijos aptinkama tik miesteliuose, tuo tarpu kaimuose – pagonys: „Kilmingiausieji, kurie nori būti tikinčiaisiais, yra arijonimis, likusi paprasta liaudis yra visiškai pilna bedievystės, ir beveik pagoniška, ypač tie, kurie gyvena išsibarstę dykrose – jie net savo vaikus retai

⁷⁴³ Kadangi šios „Prūsijos kronikos“ vietos nėra BRMŠ, 2001, t. 2, p. 236–302, verta ją pacituoti ištisai – David, 1817, p. 158–159: „*Ich bedenke jetzt mit traurigem und sehr betrübtem Gemüth eine Geschichte, so in kurz verwichenen Jahren sich zugetragen, da von Fürstlicher Durchlaucht in Preußen gegen der Memel sampt andern und etzlichen Sachen, so sich zwischen etzlichen Samaiten an einem und zweien oder dreien des Adels in Preußen andern Theils begeben, zu verhören geschicket. Nun hatte der Bischof und andere Herren aus Samaiten, ihren Unterthanen etzliche zugeordnet, die ihr Beystand seyn sollten. Da nun die Anklage und Antwort von beiden Theilen genugsam fürbracht, ward zum Beweis geschritten, und wurden viele arme Pauren, die man aus Samaiten mitbracht hatte fürgestellt. Als die denn nach geleistetem Eide fürgenommen, und nach Beforderung der Rechte gefraget wurden, mußten etzliche noch von Taufe, noch von Sakrament, noch was ein Eid wäre, ja auch nicht ob ein Gott, Teufel und Hölle sey, etzlicher war sein Tage niemals in der Kirche gewesen, etzlicher einmal im Jahr auf Ostern, wußten aber von Gottes Geboten nichts, noch vom Glauben, auch nicht vom Gebet, welches alles ich mit sehr betrübtem Herzen und Gemüth angehoret, und in die Acta verzeichnen laßen. Also stehet es leider noch heute in Samaiten mit der Religion, ob sie aber noch Schlangen oder ander Ungeziefer anbeten, ist mir unbewust. Ist leider gar eine schwere Strafe Gottes vber das arme Volk, sonderlich vber das, so auf dem Lande vnd Dörfern wohnet, Gott wolle sich der armen Leute erbarmen.*“ Plg. šio šaltinio perpasakojimą: Basanavičius J. 1970 (1912).

⁷⁴⁴ Wunderer, 1812. Plg.: Vyšniauskaitė A., 1994, p. 28. Ištrauka publikuota: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 637–640.

arba visai neveda prie krikšto⁷⁴⁵; „Miestuose jie dažnai veda patys savo vaikus prie krikšto. Tačiau kaime dar tebėra daug prietarų besilaikančiųjų, kurie ugnį, miškus, gyvates ir gyvūnus garbina kaip dievus.“⁷⁴⁶ Jei kažką panašaus jis būtų išvydęs Prūsijoje, Lenkijoje ar kitose Vokietijos žemėse, jis Žemaitijos specifikos nepastebėtų⁷⁴⁷.

Vis dėlto svarbu dar ir tai, kad Wundereris nemato krikščioniškumo stokos miesteliuose. Tai neturėtų stebinti – juk keliaujama „tarptautiniu“ Karaliaučiaus – Rygos traktu, prie kurio galbūt gali būti įsikūrusios elitinės parapijos, tokios kaip Tauragė, Kražiai, Šaukėnai, Šiauliai ar Joniškis. Šalia to jam kažkiek krenta į akis ir Žemaitijos egzotika – kaimo pagoniškumas. Tačiau Wundereris – tik keliautojas, todėl iš jo pastebėto kontrasto tarp pakely pasitaikiusių miestelių ir kaimų dar negalime spręsti apie visą kraštą.

Taigi verta grįžti prie žymiai gilesnės tiek kelionės pobūdžiu, tiek jos geografija Tarkvinijaus Pekulo 1579 m. Žemaičių vyskupijos vizitacijos, iš kurios gauname apibendrinantį vaizdinį. Juk tai ne šiaip kelionė, o nuodugnus parapijų būklės patikrinimas, apėmęs pačią Žemaitijos šerdį.

Ar galima, nepaisant to, kad vizitacijos dokumentacija išliko su spragomis, rekonstruoti jos maršrutą? Aprašyta tik 17 bažnyčių (iš 1555 m. buvusių maždaug 45). Nėra aiški maršruto pradžia, nors spėjama, kad pradėta nuo Josvainių. Nežinoma ir pabaiga. Vizitacijos dokumentacija užsibaigia vyskupijos sostinėje Medininkuose (Varniuose), iš kur dar ketinta grįžti į Kražius. Galbūt Varniai ir buvo galutinis kelionės tikslas. Tačiau iš kitur žinoma, kad turėjo būti aplankyta ir Luokės bažnyčia⁷⁴⁸. Be to yra rastas ir dar

⁷⁴⁵ Wunderer, 1812, p. 191: „Die vornembsten so glaubig sein wollen sind Arrianisch, sonst die gemeinen Leuth seind ganz voll abgötterey, und fast heidnisch, sonderlich welche verstreuwet in den wildnußen wohnen, die ach ihre kinder wenig oder gar nicht zur taufe bringen“.

⁷⁴⁶ Ten pat, p. 197: „In Stätten pflegen sie oft ihre Kinder selber zur Tauf zu tragen. Aber uf dem landt werden noch viel aberglaubische gefunden, die feuer, Wäldt, Schlangen und Thier für Götter anbetten.“

⁷⁴⁷ Idomumo dėlei – po dviejų šimtmečių XVIII a. pabaigoje per tas pačias vietas keliavęs vokietis Frydrichas Šulcas jau pastebės ir kaimuose (tarp Joniškio ir Šiaulių) religingumo apraiškas – „po keletą stebuklingų paveikslų ir kryžių“, „tačiau šitie garbinimo objektai buvo apleisti, seni, supuvę, o nuo kai kurių nukritusios skulptūros“, „praeiviai į juos nelabai kreipia dėmesį“ ir šį vaizdą priešpastatys Čekijai, kur kryžiai „gerai prižiūrėti“, „žmonės eidami pro šalį, nusiima prieš juos kepures ir skrybėles“. Žr.: Kraštas ir žmonės, 1983, p. 94.

⁷⁴⁸ Yra žinomas vėlesnis išrašas iš Pekulo vizitacijos apie Luokės bažnyčią. Žr.: Jovaiša L., Tumelis J., 1998, p. xix.

toliau už Luokės esančios Kurtuvėnų bažnyčios klebono atsakymų vizitatoriui aprašymas, kurio tėra išlikęs fragmentas⁷⁴⁹. G. Błaszczukas spėjo, kad tokių dokumentų kaip Kurtuvėnų, liudijančių apie tolesnį ekskursą iš Varnių, galėjo išlikti ir daugiau. Bet tai ginčija pati Pekulo maršruto logika (šaltinio leidėjai jos neįžvelgė). Jei Luokę pasiekti iš Varnių tereikėjo įveikti 20 km, tai iki Kurtuvėnų – jau 50 km. Todėl Kurtuvėnų klebono apklausa galėjo įvykti ir Varniuose.

Įžvelgti maršruto logiką trukdė ir kiti vizitatoriaus „šoktelėjimai“ į šonus: aplink Veliuoną, po Ariogalos nuo kelio į Betygalą nusukta į Butkiškę ir Krakes. Daugelį šių nukrypimų nesunku paaiškinti: į Vilkiją ir Skirsnemunę užsukta, nes jos – Veliunos parapijos filijos, į Butkiškę – nes ją aptarnavo Ariogalos klebonas, Krakės – labai anksti valdovo funduota parapija, kurios klebonu tuo metu buvo vyskupijos intelektualinė žvaigždė Mikalojus Dauša.

Pirmas įžvelgti sistemą vizitatoriaus maršrute pabandė V. Vaivada. Jis padarė prielaidą, kad Pekului labiausiai rūpėjo vyskupo priežiūroje esančios bažnyčios⁷⁵⁰, todėl turėjo būti vykstama dar į Alsėdžius ir Mosėdį, o taip pat Surviliškį (į pastarąjį galbūt galima buvo užsukti nebent kelionės pradžioje, nes jie yra netoli Josvainių). Dėl V. Vaivados išvados apie Alsėdžius gal ir būtų galima sutikti – juk tai buvo pagrindinė vyskupo vasaros rezidencija, iš Medininkų pasiekama per Luokę ir Telšius. Tačiau dėl Mosėdžio jau galima abejoti – juk nuo Alsėdžių juos skiria dar 40 km.

Išplėtojant V. Vaivados prielaidą, galima pasakyti, kad vyskupo priežiūroje visų pirma buvo pačios seniausios, Vytauto funduotos Žemaitijos bažnyčios. Jų grandinė įgalina nepaisant detalių gaudesio pamatyti svarbiausią tendenciją – vizitatorius keliauja pagrindiniu Vytauto pradėtu kurti bažnyčių traktu: Veliuona, Ariogala, Betygala, Raseiniai, Viduklė, Kražiai, Kaltinėnai, Varniai. Prie šios grandinės dera ir vėlesnių valdovų bei vyskupų iki XVI a. vid. šiaurės vakarų kryptimi įkurtos parapijos – Luokė (apie 1467), Telšiai

⁷⁴⁹ Błaszczuk G., 1989, p. 263–265.

⁷⁵⁰ Vaivada V., 2004, p. 73.

(1536–1547), Alsėdžiai (apie 1470 m.), Plateliai (1534 m. perėjo valdovams) ir Mosėdis (1544–1560). Visas jas galima laikyti Vytauto parapijų trakto tąsa.

Taigi maršrutas, kuriuo keliavo Pekulas yra valdovo ir vyskupų funduotos bažnyčios, į kurias negalėjo pretenduoti į protestantizmą perėjusi bajorija. Bažnyčių konfesinę priklausomybę XVI a. pab. pateikia vysk. Merkelis Giedraitis: 27 katalikų, 21 reformatų ir 10 vakuojančių. Vadinasi, Pekulo neaplinkyti tegalėjo būti pavieniai katalikybės taškai. Pavyzdžiui, neužsukama į nuošaliau nuo pagrindinio trakto buvusias bažnyčias, kurios vizitacijoje yra tik paminimos: Šeduvą, Pašaltuonį, Batakus, Kelmę, Žarėnus. Galima sakyti, kad vysk. Giedraičio rūpesčiu – neabejotinai jisai turėjo padiktuoti vizitacijos maršrutą – Pekului buvo parodyta visa Žemaitijos katalikybė, kurios nenušlavė Reformacijos banga. Lyginant XVI a. pab. katalikams priklausiusias bažnyčias, į Pekulo akiratį nepateko tik katalikiškos: Baisiogala, Šiauliai, Joniškis, Rietavas (įk. 1563–1588) ir Švėkšna (reformatų profanuota 1589 m.) ir visai atokiai Užnemunėje esantys Virbalis ir Zapyškis.

Vis dėlto žymią dalį Pekulo neaplinkytų katalikiškų bažnyčių galima „suverti“ į kitą traktą – tai Wundererio pravažiuotas kelias iš Tilžės link Rygos. Tiesa, jis stabtelėjo tik Kražiuose, Šiauliuose ir Joniškyje, tačiau juk turėjo pravažiuoti iki Kražių – Tauragę ir Batakus, už Kražių link Šiaulių – Kelmė, Šaukėnus, Kurtuvėnus, o už Joniškio – Žagarę.

Taigi jei prie „vytautinio trakto“ pridėtume Tilžės–Rygos traktą, gautume tikrą Žemaitijos parapijų kryžkelės vaizdinį, iš kurios matymo taško žvelgiant – katalikų rankose nieko ypatingai daugiau ir nėra. Nebent tokios pakraštinės bažnyčios kaip Švėkšna ar Krekenava, ar mįslingoji Šiluva. Bet ir jos iškritimo iš sistemos nereikėtų laikyti stebuklu: senos bajoriškos fundacijos būsimasis sanktuariumas iki XVII a. pradžios lieka reformatų rankose.

Visa kita – protestantų iš katalikų perimtos parapijos, kurių žymesnė koncentracija – plote tarp katalikams likusių Šiaulių, Kelmės, Kražių, Raseinių, Krakių, Krekenavos, Šeduvos. Būtent minėtame plote, kur veikė aktyvios protestantiškos giminės Bilevičiai, Stankevičiai, Vnučkos (ypač Sofija

Vnučkienė), protestantų buvo perimta: Šiluva, Šaukėnai, Šiaulėnai, Tytuvėnai, Lioliai, o taip pat naujai įkurta: Pašušvys (1587) ir Lyduvėnai (1593).

Jeigu dar pridursime pasienyje su Livonija Žemaičių seniūno Jono Jeronimaičio Chodkevičiaus naujai įkurtą Skuodo bendruomenę, pasienyje su Prūsija protestantų perimtą Šilalę (kur veikė pirmasis LDK reformatas Tortylavičius Batakietis), Tauragę, Jurbarką ir Švėkšna, gausime visą krikščioniškųjų bendruomenių panoramą, kurių jau negalėjo pamatyti Tarkvinijus Pekulas. Tiesa apie protestantų bendruomenių aktyvumą žinoma mažai. Net V. Vaivada apie jas nedaro išvados kaip apie stiprias bendruomenes. Tokiomis galėtume spėti buvus tas, kuriose XVI–XVII a. sandūroje įsikuria mokyklos: Pašušvyje, Šiluvoje ir Kelmėje.

Visa tai įvertinus, būtina prisiminti L. Jovaišos hipotezę apie krikščionybės „taškus“, kurią jis suformulavo⁷⁵¹, regis, siekdamas nepapulti tarp krikščionybės gilumą ir pagonybės gajumą akcentuojančių interpretacijų prieštaringumo. Prie jos šį tyrinėtoją konkrečiai pastūmėjo Tarkvinijaus Pekulo vizitacijoje minimi migloti kunigų atsakymai apie kaimiečius. Nors, anot tyrinėtojo, tai būdinga visiems viduramžiams, vis dėlto (be aukščiau minėtos savo disertacijoje aprašytos laukų kapinių subažnytinimo problemos⁷⁵²), kitur L. Jovaiša pripažino, kad valstiečiai įtraukti į Bažnyčios gyvenimą tik XVII a. I pusėje, kai susiformavo „kiekvieną žmogų pasiekiantis parapijų tinklas bei prieinama religinė lektūrai liaudies kalba“ ir taip „asmeninis religingumas, ligi tol buvęs visuomenės elito privilegija, pamažu tapo tikinčiųjų didžiumos savastimi“⁷⁵³.

Vadinasi, plėtodami šias mintis toliau, galėtume daryti išvadą, kad krikščionybės pobūdis Merkelio Giedraičio vyskupavimo pradžioje – taškinis. Tačiau, kas svarbu – šie taškai daugiausia išsidėstę dviem pagrindinėmis linijomis: išilgai „vytautinio“ christianizacijos trakto ir Karaliaučiaus–Rygos trakto. Visi christianizacijos pasiekimai, tiek instituciniai, tiek sielovadiniai –

⁷⁵¹ Jovaiša L., 2004b, p. 125: „Viduramžių sielovadą galima pavadinti „taškine“: parapijos kunigo akiratyje paprastai buvo miesto, miestelio ar bažnytkaimio, kuriame stovėjo bažnyčia, žmonės. Kunigas daug menčiau išmanė padėti kaimuose ir dar menčiau į ją kišosi <...>“

⁷⁵² Jovaiša L., 2004a, p. 216–221.

⁷⁵³ Jovaiša L., 2001, p. 259.

ant šių ašių suvertuose krikščionybės taškuose. O ši išvada ir leidžia pereiti kitų plačiosios konversijos pabaigos rodiklių – prie suaugusiųjų krikšto ir pagonybės anklavų klausimo.

5.4. Pagonybės anklavai arba iš kur suaugę nekrikštai?

Teorinėje dalyje jau esame pagrindę vieną iš „plačiosios konversijos“ nebaigtumo rodiklių, kuri suformulavo H. Łowmiański – tai pagonybės anklavai, kurie anot šio teoretiko turėjo egzistuoti iki minimalaus parapijų tinklo susiformavimo. Apie XI–XII a. sandūros Lenkiją jis rašė: „pagoniškų anklavų negalėjo trūkti, nes išlikusios pagonybės sritys egzistavo ir žymiai toliau christianizacijos procese pažengusioje Bretislavo II [XI a. pab. – MB] Čekijoje“⁷⁵⁴. Tokią pat – „pagoniškų anklavų“ – sąvoką XVI a. Žemaitijai pritaiko G. Beresnevičius, teigdamas, kad tikrai „dėl vyskupo Merkelio Giedraičio ir jėzuitų veiklos šie pagoniški anklavai buvo suardyti“⁷⁵⁵. G. Beresnevičius šiuos anklavus aiškino christianizacijos apleistumo motyvu: „Religiniai Lietuvos gyventojų interesai buvo palikti savieigai. Ir bent jau iki misinės jėzuitų veiklos pradžios Lietuvos ir Žemaitijos krikštas buvo visiškai formalus dalykas, galiojęs tikrai miestuose ar tose retose vietose, kur bažnyčios ir parapijos išties funkcionavo.“⁷⁵⁶

Bendriausiais bruožais tokį modelį, kaip jau minėjome, gerai iliustruoja keliautojo Johano Wundererio pastebėjimas: miesteliai – krikščioniški, o kaimai – pagonybės jūra. Jei Žemaitija šitaip atrodo XVI a. pabaigoje, tai kuo arčiau į amžiaus pradžią, o juo labiau XV a. – tuo labiau pagonybės jūra turėtų platėti. Kadangi iki Wundererio tokios minties nebuvo, tai stereotipų kartojimu jo apkaltinti negalime. Bet, kiek toks vaizdinys patikimas, paklausti galima ir reikia.

⁷⁵⁴ Łowmiański H., 1979, p. 312–313: „nie mogło braknąć enklaw pogańskich, skoro w Czechach barziej zaawansowanych na polu chryścianizacji jeszcze za Bretysława II [1092–1100] istniały okolice szczątkowego pogaństwa.“

⁷⁵⁵ Beresnevičius G., 2004a, p. 35.

⁷⁵⁶ Ten pat.

Visa eilė XVI a. publicistų sutartinai tvirtino, kad Lietuvoje, o ypač Žemaitijoje egzistuoja pagonybė. Daugelis jų kaip XVI a. realybę atkartoja Dluogošo teiginius apie XIVa. pabaigos – XV pradžios lietuvių ir žemaičių pagonybę. Pavyzdžiui, 1539 m. švedas Olausas Magnusas Šiaurės Europos žemėlapyje „Carta marina“ Lietuvoje vaizduoja pagoniškus aukurus, pažymėdamas, kad lietuviai neseniai buvo pagonys stabmeldžiai, garbinę žalčius, ugnį ir miškus⁷⁵⁷. Be to savo „Šiaurės tautų istorijoje“ (Historia de gentibus septentrionalibus, 1555) jis pamini, kad tokio „prietaringo tikėjimo“, kaip žalčių garbinimas namuose, kokio tebesilaikant galima rasti tarp lietuvių, dar liekanų galima aptikti tik šiaurinėje Norvegijoje ir Värmland (t. y. vakarinė centrinės Švedijos – Svealando sritis⁷⁵⁸). Tačiau Olauso Magnuso informacija apie pagonybę Lietuvoje akivaizdžiai nėra išsami, be to, atrodo, perimta iš 1521 m. išleistos Motiejaus Mechoviečio „Lenkijos kronikos“⁷⁵⁹, kurioje savo ruožtu bendrais bruožais perteikti Dluogošo teiginiai.

Dar platesniame kontekste, be to jau vien žemaičių pagonybę pristatė vokiečių humanistas Johanas Biomas⁷⁶⁰ 1517–1520 m. parašytoje, 1540 m. išleistoje pirmojoje etnografinėje enciklopedijoje „Apie visų tautų papročius“. Joje vėlgi pateikiamos tik „knyginės“ žinios per tarpininkus perimtos iš Dluogošo – apie „amžinąją ugnį“, apie kiekvienos šeimos giraitėse turimus aukurus, prie kurių kasmet spalio pirmąją švenčiamos iškilmės mirusiųjų garbei, kai aukojama dievams, visų pirma Perkūnui.

Kito vokiečių humanisto Sebastijono Miunsterio 1544 m. pirmą kartą išleistoje „Kosmografijoje“ yra aprašyti laidojimo bei vestuvių papročiai Lietuvoje bei minima, kad esama dar daug kaimiečių, kurie nieko negali pasakyti apie dievą ir šventuosius – „vieni garbina saulę, kiti – mėnulį, vieni garbinimui pasirenka gražų medį, kiti akmenį ar ką nors kita, kas jam patinka“⁷⁶¹.

⁷⁵⁷ Bumblauskas A., 2005, p. 228–229.

⁷⁵⁸ Šią Olauso Magnuso citatą pateikia: Revelations, 2012, p. 10. Plg.: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 410.

⁷⁵⁹ Miechovita, 1986 (1521), p. 284.

⁷⁶⁰ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 359–360; Boehme, 1540, p. 181–182.

⁷⁶¹ Vyšniauskaitė A., 1994, p. 4.

Ne ką daugiau nei knygininkai papasakoja ir kai kurie keliautojai. Šv. Romos imperatoriaus pasiuntinys Sigismundas Herberšteinas savo 1549 m. lotyniškai ir 1557 m. vokiškai išleistame veikale „Maskvos istorijos komentarai“ aprašęs savo 1517 ir 1526 m. keliones per Lietuvą į Maskvą apie Lietuvą pasakojo: „dar ir šiandien randame daug stabmeldystės gyventojų tarpe, kurių vieni garbina ugnį, kiti medžius, kiti Saulę ir Mėnulį“⁷⁶², o iš Žemaitijos pateikė anekdotais pagražintą pasakojimą apie žalčių (vadinęs juos gyvatėmis su „keturiomis kojomis“) garbinimą⁷⁶³. Kaip ir XV a. pradžios prancūzų keliautojas Žiliberas de Lanua, jis keliavo nuo dvaro prie dvaro, todėl apie kaimiečių pagoniškus galėjo tik prisiklausyti gandų.

Panašus yra ir Venecijos ambasadoriaus Pietro Duodo 1592 m. pasakojimas⁷⁶⁴ apie vieną iš intriguojančių pagonybės epizodų – žalčių garbinimą: *„šiek tiek likę pagonybės: iš tiesų yra tokių stabmeldišku gyventojų, kurie garbina nediduką juodos spalvos žaltį, paprastai besilaikantį šalia ugniakuro. Jis garbinamas tokiu būdu. Tam tikrą dieną jam vidury trobos padengiamas stalas, aplink kurį visi susirenka pagerbimui; jeigu žaltys neėda, pranašavimai esti nepalankūs. Dauguma tokių žmonių gyvena Žemaitijoje. Pasakojama, jog tose vietose esama būtybių, kurios norėdamos labiau patraukti žmones prie jų stabmeldiško garbinimo, pasidaro jiems (žmonėms) tokios artimos, kad net padeda žemės ir kituose darbuose. Tai atrodo neįtikėtina, bet patvirtinta asmenų, vertų pasitikėjimo.“*

Tokių bendro pobūdžio tvirtinimų išlieka iki pat XVII a. II pusės. Bene paskutinį sutinkame Prancūzijos karaliaus Liudviko XIV pasiuntinio Ulryko Werdumo 1670–1672 m. kelionės per Lenkiją aprašyme. Jame sakoma, kad „dideliuose Lietuvos miškuose ir giriose dar surasi ir pagonių, kurie medžius ir akmenis dievina, o apie tikrąjį Dievą visiškai nieko nežino“⁷⁶⁵.

⁷⁶² BRMŠ, 2001, t. 2, p. 397.

⁷⁶³ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 396.

⁷⁶⁴ Fabisz, 1866, p. 120–121; COP, 1971, p. 183; Michellini, 1992.

⁷⁶⁵ COP, 1971, p. 296: „W wielkich lasach i puszczach Litwy znajdziesz także jeszcze pogan, którzy drzewa i kamienie ubostwiają, a o prawdziwym Bogu nic zgoła nie wiedzą.“ Ulrykas Werdumas kaip prancūzų agentas keliavo organizuodamas opoziciją Mykolui Višnioveckiiui.

Net jei minėto lygio pasakojimus kūrė iš tikrųjų per Lietuvą keliavę žmonės, sunku atskirti, ką liudininkas matė savo akimis, apie ką tik girdėjo pasakojant. Paparastai kalbant, negalime pasakyti – čia gandai ar tikros žinios. Pagonybės apraiškų paminėjimai ne tik abstraktūs, bet gal net stereotipiniai, pakartoti iš inercijos.

Kaip toli nuo realybės gali būti bendro pobūdžio teiginiai, puikiai iliustruoja Mykolo Lietuvos ir Tomo Makovskio sudarytame LDK žemėlapyje esantys pasisakymai, teigiantys, kad situacija yra visiškai priešinga. Mykolas Lietuvos 1550 m. parašytame traktate „Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius“ (išleistame 1615 m.) pateikė pagonybę kaip romėnų, iš kurių kilę lietuviai, papročius – taigi visiškai jų nesigėdydamas, kartu pažymėdamas, kad „ne taip dar seniai užgesinta krikšto vandenu toji šventa ir amžina ugnis, kuri buvo kūrenama romėnų ir hebrajų papročiu aukoms deginti“⁷⁶⁶.

Makovskiui pagonybė buvo ne garbė, bet gėda, tačiau Radvilų užsakymu 1581–1596 m. sudarytame, 1613 m. Amsterdame išspausdintame žemėlapyje jis kategoriškai tvirtino, kad lietuviai, tame tarpe ir prastuomenė, jau nuo Jogailos krikšto priėmę krikštą ir jau nuo tada laikosi krikščioniškų papročių. „Lietuviai, atmetę bjaurų demonų garbinimą, Kristaus tikėjimą priėmė tada, kai Lietuvos kunigaikštis Jogaila vedė Lenkijos karalienę Jadvygą [...] ir prastuomenė mielai priėmė krikštą, o priėmusi tikėjimą, išlaikė jį tol, kol jau mūsų laikais iš Vokietijos į Lenkiją atklydusios erezijos užkrėtė taip pat ir Lietuvą, bet jie tebegyvena pagal krikščioniškus papročius, kaip ir kitos katalikiškos tautos. Senuosius papročius, apie kuriuos Enėjas Silvijus rašo, visai atmetė ir tikriausiai jau arba visiškai jų išsižadėjo, arba jų protėviai niekuomet ir neturėjo [...]“⁷⁶⁷. Atkreipsime dėmesį ir į tai, kad nei Mykolas Lietuvos, nei Tomas Makovskis nematė reikalo atskirai kalbėti apie Žemaitiją.

Kita daug patikimesnė ir geriau informuota liudininkų grupė – dvasininkai, rūpinęsi, kaip išnaikinti pagoniškus prietarus Lietuvoje, ir ypač – ką jie patys visuomet pabrėždavo – Žemaitijoje. Pirmieji dar Žygimanto

⁷⁶⁶ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 404.

⁷⁶⁷ BRMŠ, 2003, t. 3, p. 465.

Senajo valdymo (1506–1548 m.) pabaigoje ėmėsi priemonių katalikai, tuo pačiu varžydami dėl savo ganomųjų sielų su protestantais. Tai yra pastebėjęs J. Fijałek'as, citavęs 1544 m. Petrakavo provincinio vyskupų sinodo kreipimąsi į karalių Žygimantą Senąjį su prašymu: „*kadangi, Lietuvos dalyse, ir ypač Medininkų vyskupijoje, kurios yra didelės ir gausios gyventojų, gana nedaug tėra parapinių bažnyčių, ir ten būna, kad paprasti abiejų lyčių žmonės, nežinodami krikščionių tikėjimo ir religijos, pagonių papročiu garbina miškus, giraites, gyvates, akmenis, griausmus <...> šis Sinodas prašo ir pataria Jo Didenybei dėl besitęsiančios pagonybės ir klaidų steigti ir funduoti daugiau bažnyčių Vilniaus ir Medininkų vyskupų ir jų kapitulų parinktose vietose <...>*“⁷⁶⁸.

Kad tuo pačiu metu Lietuvoje, o ypač Žemaitijoje krikščionybė dar tebuvo „nauju daigynu“, taip pat liudija Lietuvos didžiojo kunigaikščio Žygimanto Augusto 1547 m. laiškas Lenkijos kancleriui ir Krokuvos vyskupui: „*Tačiau krikščionių tikėjimas mūsų L[ietuvos] D[idžiojoje] Kunigaikštijoje yra tik naujas daigynas; už Vilniaus miesto, o ypač Žemaičiuose, be kitų prietarų, paprastoji ir tamsioji liaudis kaip dievus garbina miškus, ažuolus, liepas, upes, akmenis ir pagaliau gyvates ir tiems [daiktams] viešai ir pas save [namie] gyvulius ir aukas atnašauja*“⁷⁶⁹.

Šis šaltinis yra paties valdovo paliudijimas, todėl kai kurių tyrinėtojų buvo laikomas svariu tebeegzistuojančios pagonybės įrodymu. Tokios pozicijos laikėsi J. Fijałek'as, kuris dar pabrėžė, kad šie laiškas rašyti Žygimantui Augustui keturis metus praleidus Lietuvoje. Tuo tarpu Z. Ivinskis šio šaltinio nelaikė patikimu, argumentuodamas gana keistai: ką kunigaikštis,

⁷⁶⁸ Fijałek J., 1914, p. 300: “*Et quia in Lithuaniae partibus, et praecipue in dioecesi Mednicensi, quae ampla et populosa est, satis paucae admodum ecclesiae parochiales existunt, et inde fit, quod vulgus et utriusque sexus homines religionis et fidei christianae ignari silvas, nemora, serpentes, lapides, tonitrua more gentilium veterum colunt et adorant in divinae maiestatis offensam et animarum suarum periculum et interitum, supplicat et admonet haec Synodus, ut S. R. Maiestas ad tollendam idololatriam et errores huiusmodi plures ecclesias parochiales in locis arbitrio Rvdorum, DD. Vilnensis et Mednicensis Episcoporum et suorum Capitulorum deligendis constituere et fundare dignetur ad laudem et honorem divinae maiestatis et religionis propagationem*”. Plg. taip pat: Fabisz, 1866, p. 120.

⁷⁶⁹ Hosii epistolae, 1879, appendix nr. 29, p. 429. Cit. pagal: Beresnevičius G., 2004b, p. 446. Plg.: Kosman M., 1972, p. 134.

Vilniuje sėdėdamas, galėjo spręsti apie padėtį Lietuvoje. Kol kas kontrargumentacija būtų paprasta: tam ir yra valstybės aparatas, kad valdovas žinotų, kas dedasi šalyje, būdamas sostinėje, o ne vaikštinėdamas pabaliais.

LDK protestantas, arijonas ir intelektualas Simonas Budnas (1572 m. parengęs vadinamosios Nesvyžiaus Biblijos leidimą lenkų kalba) 1563 m. rašė vienam protestantizmo lyderių Henrikui Bullingeriui į Šveicariją, kad iš kai kurių reikia išvartyti popiežiškus prietarus, o iš kitų rauti seną liaudies pagonybę, nes dar šiandien lietuviai tiki į daugelį dievų ir jiems aukoja⁷⁷⁰.

Įdomiai situaciją apibūdina popiežiaus nuncijus Giulio Ruggieris, įvesdamas pagonybės „slaptumo“ motyvą. Jis 1565 ir 1568 m. relacijose apie Lenkiją ir Lietuvą rašė, kad Lietuvoje ir Žemaitijoje „iki šiandien laikosi pagonybės liekanos“, nenustojama „slapta siųsti maldų savo senoms dievybėms“, kad Lietuvoje daug tokių, kurie iš pažiūros krikščionys, tačiau slapta laikosi pagonybės⁷⁷¹.

Misijinę veiklą visame pasaulyje išvystę jėzuitai pasireiškė kaip dar platesnio horizonto stebėtojai – to meto Lietuvą jie prilygina Indijai. Pirmieji jėzuitai Vilniaus vyskupo Valerijono Protasevičiaus kvietimu į Vilnių iš Lenkijos atvyko 1569 m. Vienas iš atsiųstųjų Petras Skarga 1573 m. laiške ordino generolui rašė, kad „Lietuvoje reikia ne tiek palaikyti tikėjimą, kiek iš naujo jį įžiebt“, čia beveik nėra kunigų, liaudis neišmano tikėjimo, tarp žemaičių yra garbinančių „stabus“, dėl to Lietuvą pavadino „Šiaurės Indija“⁷⁷².

Iš „Indijų“ (daugiskaita reikštų, kad turimos galvoje abi – ir Vest-, ir Ost-Indijos: ir tikroji Indija, ir Kolumbo „atrastoji“ Amerikos žemyne) christianizacijos metodų siūlo mokytis ir jėzuitas A. Possevinas. 1585 m. laiške ordino provincijolui jis mini savo pasiūlymą Žemaičių vyskupui Merkeliui Giedraičiui parinkti iš Žemaitijos kaimų dvyliką vaikų ir juos Vilniuje

⁷⁷⁰ Der Briefwechsel der Schweizer mit Polen, 1908, nr. 273, p. 174: „*Divisis enim ad eum modum nobis nempe per varia loca diversae opiniones superstitionesque et idolomaniae obvenerunt diversis impuguande. Quibusdam enim superstitiones papae obtigerunt evellendae, aliis vetustissimae ethnicorum idololatriae evertendae, siquidem etiam nunc Lituani multos credunt deos a cipsis sacrificant.*“ Žr. taip pat šią vietą cituojant: O. Halecki. Zgoda Sandomierska 1570 r. Warszawa, 1915, p. 22; Kosman M., 1981, p. 268.

⁷⁷¹ 1565 ir 1568 m. relacijų ištraukų lenkiški vertimai – Relacye nuncyuszów, 1864, t. 1, p. 160, 185; Fabisz, 1866, p. 161, p. 372.

⁷⁷² Skarga, 1938; Skarga, 1912, p. 55.

atmintinai išmokytus katekizmo gražinti atgal, kad giedodami mokytų savo kaimo vaikus ir suaugusius tikėjimo tiesų, kaip tai daroma „Indijose“ ir „Ispanijose“ (matyt, turint galvoje Ispanijos kolonijas Lotynų Amerikoje ir kitur)⁷⁷³. Panašiai, tik abstrakčiau kalbėdamas apie „misijų kraštus“, padėję Lietuvoje apibūdino lietuvis jėzuitas Laurynas Manikevičius. Jis 1595 m. laiške ordino generolui į Romą rašė: „gyventojų tokia tikėjimo dalykų ignorancija, kad didesnės ir misijų kraštuose nerasi“⁷⁷⁴, o juk misijų kraštai tuo metu – europiečių kolonijos ir prekybos punktai kituose žemynuose.

Žymiai konkrečiau kalba ir tikras vietos reikalų žinovas – Žemaičių vyskupas Merkelis Giedraitis. Savo 1587 m. laiške jis rašo, kad valstiečiai ne tik poterių, bet ir žegnotis nemoka, „visuotinai aukoja Perkūnui, gerbia žalčius, garbina ažuolus kaip šventus, mirusiųjų sieloms kelia puotas ir daug panašių dvyų daro daugiau iš nežinojimo negu iš blogumo ir nelaiko tai nuodėme“, o pamokomi atsikerta „mes ne liuteriai, penktadieniais mėsos nevalgome“⁷⁷⁵.

Eikime prie dar konkretesnių liudijimų. Kol kas neliesdami M. Mažvydo, M. Strijkovskio, o juo labiau M. Lasickio ir M. Laskovskio liudijimų, vėl grįžkime prie aptartų kunigų atsakymų T. Pekului. Net vyskupijos centro kunigai minėjo, kad „burtininkų daug“, bet „nesame matę“. Taigi Žemaitijos christianizacijos trakto kunigai, žino, kad burtininkų yra, bet jų nematę. Net jeigu tokiais liudijimais patikėtume, reiktų atkreipti dėmesį, kad su realiomis christianizacijos problemomis susidurianti visuomenė visiškai neslėpdavo, kad pagonybė yra bažnytinių fundacijų motyvas. Į tai atkreipė dėmesį M. Kosmanas⁷⁷⁶, kartu pastebėjęs, kad kažkuriuo momentu tokios motyvacijos išnyksta. Tiesa, savo teiginiui pagrįsti, tyrinėtojas pateikė tik vieną pavyzdį, ir

⁷⁷³ „ut [...] puerulos et rudes cantando, ut fit in Indiis et Ispaniis, catechismum docerent“ – cit. pagal: Rabikauskas P., 2002 (1961), p. 373.

⁷⁷⁴ Cit. pagal: Rabikauskas P., 2002 (1987), p. 258.

⁷⁷⁵ Rostowski, 1768, p. 164: „*In maxima, inquit, Episcopatus nostri parte, qui sit confessus in vita, invenias nullum: nullum, qui communicaverit unquam: nullum, qui Pater noster, aut Signum Crucis formare norit: nullum denique, qui aliquam cognitionem mysteriorum fidei habeat; uno hoc illi contenti, Lutherani non sumus: carnes die Veneris non comedimus. Comuniter sacrificare tonitribus, serpentes colere, quercus ut sacras venerari, Manibus mortuorum dapes offerre, & similia multa, ex ignorantia potius quam malitia profecta, portenta in peccatis non numerant.*“ Šios ištraukos nedidelės dalies vertimą į liet. k. žr.: Jurginis J., 1984, p. 77.

⁷⁷⁶ Kosman M., 1981, p. 270, p. 318, p. 359.

tai ne iš Žemaitijos, o apie Panemunės bažnyčios įsteigimą prie Kauno⁷⁷⁷. Mums rūpimoje Žemaitijoje galima pateikti penkis pavyzdžius, rodančius, jog pagonybė toliau tebegyvuoja ir su ja bandoma kovoti naujų bažnyčių steigimais: Tauragės (1507), Jonišio (1526), Palangos su Gargždų filija (1590), Akmenės (1596) ir Tverų (1618) fundacijos.

Chronologiškai ankstyviausios, 1507 m. Tauragės fundacijos⁷⁷⁸ tekste Vilniaus vaivada ir Tauragės seniūnas skelbia, kad šią bažnyčią steigia, „žinodamas, kad miestelėnai ir kaimiečiai pagonybės ir stabmeldystės klaidoms tiek atsidavę, kad sunkiose situacijose negali atsisakyti įprasto namų dievų / dvasių-globėjų kulto“⁷⁷⁹. Iš to paties laiko – ir Vilniaus vyskupo Jono, kuris istoriografijoje vadinamas „Jonu iš kunigaikščių“⁷⁸⁰, 1536 m. Jonišio parapijos fundacijoje, rašo, kad parapija kuriama tam, kad Joniškyje, jo valsčiuje ir visoje Šiaulių srityje „padidintų ir išplėstų šventą tikėjimą“ bei „didelį skaičių mūsų esančių tokių žmonių, kurie toliau, sekdami pagoniška klaida, gerbė girias, žvėris, upes, roplius ir garbino dievybes (loco Numinis), prašydami jų, nuo tokių klaidų atsauktų ir į tikro Dievo garbinimą patrauktų“⁷⁸¹. Palyginimui: istoriografijoje jau atkreiptas dėmesys, kad net Vilniaus vyskupijos Panevėžio parapija 1531 m. funduojama, nes „žmonėms toli iki bažnyčios važinėti“ (iki Ramygalos – virš 20 km), todėl „jie nei vaikus krikštija, nei tuokiasi, laidojasi pelkėse ir tiki gyvatėmis, o Dievo visai nepaiso.“⁷⁸²

⁷⁷⁷ Kosman M., 1976, p. 81. 1589 m. kurdama parapiją Panemunėje karalienė Ona Jogailaitė nurodė poreikį „sulaikyti tenykščius žmones nuo bjaurios pagonybės ir velniškų prietarų“.

⁷⁷⁸ G. Błaszczykas ją laikė XVII a. falsifikatu, nes joje jau minimi „valakai“, kurių dar negalėjo būti XVI a. pradžioje – Błaszczyk G., 1993, p. 168–169. Tačiau V. Vaivada atkreipia dėmesį, kad ši parapija žinoma jau Mažvydui 1551 m., kuris minėjo čia vykstant šv. Jurgio ir Devintinių atlaidus – Vaivada V., 2004, p. 45–54. Žr. taip pat: Rabikauskas P., 2002 (1996), p. 145–146.

⁷⁷⁹ CMSD, 1984, t. 1, nr. 106, p. 165–166: „*Sciens oppidanos et villicos gentilismi ac idolatriae erroribus usque adeo imbutos, ut perdifficile ab assueto larium deorum domesticorum cultu valeant abvocari*“.

⁷⁸⁰ Lebedys J., 1963, p. 65; Błaszczyk G., 1993, p. 159. Šiek tiek neaišku, kodėl Vilniaus vyskupas kišasi į Žemaičių vyskupijos reikalus. Tačiau yra žinoma, kad šis vyskupas taip pat buvo ir „Šiaulių vaivada“, kurio pareigybė laikinai sukurta, nesėkmingai bandant Šiaulių pavieta atskirti nuo Žemaitijos.

⁷⁸¹ CMSD, 1984, t. 1, nr. 133, p. 206: „*ac homines qui olim gentilium errorem sequentes, lucos, bestias, flumina, reptilia venerabantur et loco Numinis colebant, volentes eos, quantum in nobis est, ab huiusmodi erroribus revocare et ad cultum veri Dei pertrahere*“.

⁷⁸² Šis nepublikuotas šaltinis įvestas M. Paknio. Žr.: Paknys M., 2006, p. 110–111. Plg. taip pat: Bružaitė R., 2012, p. 206.

Kad XVI a. pab. pagonybė dar tebėra faktorius, į kurį reaguojama steigiant naujas parapijas, pagaliau ir rodo karalienės Onos Jogailaitės Varšuvoje surašytos fundacijos. 1590 m. Palangos prapijos ir Gargždų filijos fundacijoje sakoma, kad „tų vietų gyventojai linkę į pagonybę“⁷⁸³. 1596 m. Akmenės bažnyčios fundacijoje⁷⁸⁴ minima, kad „dėl bažnyčių ir bažnyčios tarnų trūkumo tame krašte labai išaugo stabų garbinimas“⁷⁸⁵, todėl, „trokšdama paprastą liaudį iš stabmeldystės ir kitų prietarų bei klaidų į tikro Dievo pažinimą atvesti“⁷⁸⁶, karalienė įkuria bažnyčią.

Analogiška motyvacija išvelgtina dar ir XVII a. pradžios Tverų (1618)⁷⁸⁷ fundacijoje teikiamas aprūpinimas būsimam kunigui, „nes žmonių sielos, pagonybės užtemdytos dėl šv. mišių toľumo“.

Įdomu, kad tiek Tverai, tiek dar ryškiau Akmenė ir vėliau turi problemų su christianizacija, nors jau nebe apie pagonybę, o apie prietarus, taigi nebe vizuomenės konversijos, o vidinės christianizacijos etapui būdingus reiškinius. 1643 m. Tverų valsčiaus prievolių nuostatuose įsakoma lankyti bažnyčią, „kad valdiniai nebūtų tokie, kaip apie juos pasakojama“⁷⁸⁸. 1652 m. Akmenės valsčiaus nuostatuose tiesiai sakoma⁷⁸⁹, kad tuose pašaliuose prie sienos su Latvija tarp paprastų žmonių dar neišrauti „seni pagoniški prietarai ir paklydimai“ – jie vaikšto pas būrėjus, todėl klebonui sakoma, kad stengtųsi

⁷⁸³ CMSD, 1984, t. 1, nr. 305, p. 545: „*Itaque cum haberemus compertum Polongowiensem Gorzdowiensemque ecclesias plane labefactatas interiisse et inopia auxilii doctorum et sacerdotum incolas eorum locorum ad idolatriam vergere, subveniendum huic malo putavimus ad Sathanæ illiusque ministrorum conatus exitii aeterni coercendos*“.

⁷⁸⁴ CMSD, 1984, t. 1, nr. 317, p. 568–569.

⁷⁸⁵ CMSD, 1984, t. 1, nr. 317, p. 568: „*Quod cum relatam nobis esset in bonis reformationis nostrae in Samogitia constitutis ob defectum ecclesiarum personarumque ecclesiasticarum varios et enormes idolorum cultus excrevisse in grave ac aeternum animarum isthic commornatium dispendum*“.

⁷⁸⁶ Ten pat: „*Cupientes pro nostro in Dei cultum debito officio et religionis catholicae zelo salutisque animarum nobis presertim subditorum desiderio populum rudem et inertem ab idolatria caeterisque superstitionibus ac erroribus ad veri Dei agnitionem revocare <...>*“.

⁷⁸⁷ CMSD, 1989, t. 2, nr. 41, p. 70: „*Widząc ia bardzo rzecz potrzebną, a duszom luckim ktorzy poganstwem zacmieni prze odległosc nabozenstwa swiętego Rzymkiego zeby owdzie był kapłan ustawiczny a swięte sakramenta się administrowały...*“ . Į šį šaltinį pirmasis atkreipė dėmesį: Paknys M., 2003, p. 36.

⁷⁸⁸ LVMG, 1959, p. 242: „*Zabiegaiąc tez temu, aby poddani nie byli tak, jako sie teraz po nich pokazuie, ozieblymi do nabozenstwa*“.

⁷⁸⁹ LVMG, 1959, p. 277: „*A yz sie w tych kraiach starodawne poganske supersticie y zabobony między prostemi ludzmi yle na granicy Lotewskiey przy zborach heretyckich mieszkaiącemi jeszcze nie wykorzystani y dla wiadomosci o szkodzie yakiey y w ynszych rzeczach do burtnikow udawaią, aby takowych postempkow pod wino kop piąciu litewskich dwor zabraniał y jego mosc xiądz pleban pro officio verbo et exemplo proeundo takowe poganske zwyczaie eliminare starał się*“.

tokius „pagoniškus papročius“ išnaikinti. Pagonybės gajumas šiuose regionuose gali būti susijęs su ta pačia problema, kurią bandoma įveikti Tverų bažnyčios įsteigimu – nuotoliu. Dar vieną panašų faktą yra pateikęs Z. Ivinskis: viename dominikonų vienuolyno įkūrimo Žemaitijoje dokumente (tik jis neįvardina kurio – didelė tikimybė, kad 1636 m. Žemaičių Kalvarijos, o ne tų pačių metų Raseinių) yra pasakyta, kad vyskupija „ne tiktai eretikais ir schizmatikais užkrėsta, ir jų iš visų pusių apsėsta, bet iki šiol joje yra patverusių dar pagonystės liekanų“⁷⁹⁰.

Apibendrinkime: tiek geografinės bažnytinės dykros, tiek pagoniški motyvai bažnyčių fundacijose gali paaiškinti netikėtą ir tuo metu tik Žemaitijai būdingą fenomeną, į kurią yra atkreipęs dėmesį lenkų istorikas K. Górskis. Tai – suaugusiųjų krikštijimai, kurie yra fundamentaliu įrodymu, kad pagoniški anklavai tebeegzistuoja. O jei taip, tai paskutiniai tokie krikštijimai tuo pačiu tampa ir konversijos pabaigos kriterijumi. Šią nuostatą Žemaitijai taikė jau minėtasis K. Górskis⁷⁹¹, žinojęs apie tokius atvejus iš jėzuitų metinių ataskaitų (*Annuae Littarae*). Šių ataskaitų duomenis čia ir verta išskleisti. Publikuotos Jėzuitų Ordino metinės ataskaitos apima 1581–1618 metus ir visas jėzuitų provincijas. Iš jų žinome, kad 1593 m. Vilniaus kolegijos jėzuitų kunigai Žemaitijos kaimuose pakrikštijo ne tik daug vaikų, bet ir suaugusiųjų⁷⁹², be griežtesnės lokalizacijos kažkur Lietuvoje 1604 m. Vilniaus jėzuitai pakrikštijo 22 suaugusius⁷⁹³, 1609 m. – 37⁷⁹⁴, 1611 m. Kražių jėzuitai pakrikštijo 4 suaugusiuosius⁷⁹⁵, o jų kunigai mini aptikę didžiulę daugybę pagonių⁷⁹⁶.

Neabejotinai su Žemaitija susijęs suaugusiųjų krikšto faktas minimas popiežiaus nuncijaus Cosimo de Torresos 1622 m. pranešime „Apie ereziją

⁷⁹⁰ Ivinskis Z., 1953. Z. Ivinskio nuoroda į šaltinio saugojimo vietą: Vat. Arch. Acta Congr. Consist. 1646-49, f. 196; pig, t. p. f. 195-7, 200-203.

⁷⁹¹ Górski K., 1983, p. 31.

⁷⁹² BRMŠ, 2001, t. 2, p. 626: „*complures baptizati: non pueri solum sed etiam adulti, quod sepe numero cum liberis parentes ad baptismum accederent*“.

⁷⁹³ ALSJ, 1593, p. 745.

⁷⁹⁴ ALSJ, 1609, p. 444.

⁷⁹⁵ ALSJ, 1611, p. 683: „*quatuor grandaeui baptismatis fonte tincti sunt*“.

⁷⁹⁶ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 633: „dėjo pastangų ne tik netinkamus katalikų įpročius pataisyti ir juos nuo erezijos atitraukti, bet ir pagonis, kurių čia yra didžiulė daugybė, į teisybės šviesą atvesti“.

Lenkijoje⁷⁹⁷. Jame nurodoma, kad pranciškonai „viename užkampyje prie Klaipėdos atvertė kelis tūkstančius žmonių, kurie iki tol garbino stabus, medžius, žalčius, ir dar praeitais metais daug pakrikštijo“⁷⁹⁸. Neabejotina, kad čia turimi galvoje ką tik, XVII a. pradžioje, įkurto Kretingos vienuolyno bernardinai.

Pavienių, jau nebe masinių, suaugusiųjų krikštijimų būta ir vėliau⁷⁹⁹. Apie tai byloja apaštališkojo misionieriaus (nuo 1634 m.) Jurgio Šavinskio 1639 m. pranešime apie religinę būklę LDK užfiksuota žinia, kad Vieکشnių apylinkėse (kur įkurta parapija tik 1636 m.) buvo pakrikštyti 500 vaikų, o tarp jų ir vienas trisdešimtmetis.⁸⁰⁰

Istoriografijoje panašūs faktai kartais laikomi tik „sielovados trūkumais“ – esą trūkstant kunigų, nespėjama laiku pakrikštyti. Bet juk kunigų ir bažnyčių trūkumą taip pat galima laikyti „plačiosios konversijos“ nebaigtumo rodikliu. Suaugusių nekrikštų klausimas ir jų interpretacija dar sykį leidžia sugrįžti prie dar vieno konversijos nebaigtumo rodiklio – prie dievų sąrašų ir pagoniškų praktikų liudijimų pas Mažvydą, Strijkovskį ir Lasickį, kurie dažnai buvo net atmetami ir ignoruojami.

5.4. Pagonybės relikvų liudijimai: dievų sąrašai ir pagoniškosios praktikos

Trejetą pačių konkrečiausių pagonybės apraiškų Žemaitijoje paliudijimų yra palikę Martynas Mažvydas, Motiejus Strijkovskis ir Jonas Lasickis.

Nuo XV a. Piccolominio bei Dlugošo žemaičių pagonybės aprašymų praėjus beveik šimtmečiui, Mažvydo Katekizme randama ikikrikščioniškų

⁷⁹⁷ Pranešimas „O herezyi w Polsce przez nuncyusza Torresa“ publikuotas lenkiškai pagal lotynišką rankraštį saugomą Vatikane (Codex Ottoboniani 2725, p. 132–189): *Relacye nuncyuszów*, 1864, t. 2, p. 139–149. Žr. dar: Fabisz, 1866, p. 217.

⁷⁹⁸ *Relacye nuncyuszów*, t. 1. 1864, p. 144: „*Mają tam klasztory Franciszkanie, Jezuici, z których pierwsi w pewnym zakątku około Memla nawrócili kilka tysięcy ludzi, którzy dotąd czcili bałwany, drzewa, węże, i jeszcze w roku przeszłym wielu pochrzcili*“.

⁷⁹⁹ Tiesa, reiktų dar tirti nepublikuotus Romos jėzuitų archyve saugomus jėzuitų metinių ataskaitų rankraščius, iš kurių Zenonas Ivinskis sprendė, kad net 1630–1640 m. būdavo pakrikštijama „daugybė suaugusiųjų, išklausomos pirmosios išpažintys“. Žr.: Ivinskis Z., 1986 (1938), p. 405. Šių rankraščių fotokopijos, darytos tarpukario Lietuvos jėzuitų, yra saugomos Mažvydo bibliotekos rankraštime (f. 29, b. 1425). Žr.: Jovaiša L., 2004c, p. 310.

⁸⁰⁰ *Relationes*, 1971, p. 274: „*In eo tractu baptizati ad quingenti. Et inter infantes infans fuit egregius oblatus, triginta annorum <...>*.“ Už šią nuorodą dėkoju Liudui Jovaišai.

kultū kritika yra sekantis išsamesnis paliudijimas apie vis dar tebeegzistuojančią pagonybę. Į lietuvių istorinę savimonę jis pateko gana vėlai. Basanavičius jo nežinojo, o tarpukario Lietuvai pagonybės tyrinėjimai tapo nebeaktualia tema. Tiesa, Petras Klimas 1919 m. „Lietuvių senybės bruožuose“ pateikė Mažvydo Katekizmo ištrauką dar kaip vieną iš krikščionybės „neįsisknijimo“ ir „svetimumo“ lietuvių tautos savitumui, besireiškusiam per pagonybę, šaltinių. Tačiau dar po dvidešimtmečio ties Mažvydu trumpam stabtelėjęs jaunas Zenonas Ivinskis minėjo jį tik kaip kovos su „pagonybės likučiais“ šaltinį. Vis dėlto pagoniškumo tema savaime vertinga tapo sovietų Lietuvoje. Stalino laikais, iškilmingai minint Mažvydo Katekizmo 400-metį, Z. Slaviūnas⁸⁰¹ specialiai analizavo Mažvydo liudijimus. Tačiau tolesnių tyrimų neprireikė. Tas pats, kaip matysime, atsitiko ir su M. Strijkovskiu bei J. Lasickiu, kurie buvo cituojami etnografų darbuose kaip savaime vertingi, o susidūrus su J. Jurginio skepsiu, rastas užtarimas net „Komunisto“ tribūnoje. J. Jurginis, kaip žinia, viską matė iš Renesanso apologetikos taško, todėl neižvelgė nei ankstyvojo krikščionybės sąjūdžio nei pagonybės verčių. Mažvydą jis citavo⁸⁰² ir vertino tik dėl jo reformatoriškos kritikos prieš katalikybę kaip „naująją stambeldystę“, puoselėjusią pagonybės reliktus.

Kitu keliu išėivijoje pasuko Z. Ivinskis, 1955 m. įsiskaitęs į J. Gerullio publikuotą 1450 m. Mažvydo laišką⁸⁰³, kuriame pasakojama apie jo parapijiečių ištikimybę katalikiškiems atloidams, Ivinskis priėjo išvados, kad Lietuva nebuvo tokia jau pagoniška. Šioji mūsų jau ne kartą minėta permaina tapo pagrindu krikščioniškojo „optimizmo“ istoriografijai, kuriai, kaip ir Ivinskiui, Mažvydo Katekizmo pagonybės liudijimai virto keistomis marginalijomis. Kaip matysime, šitaip pradėti traktuoti ir Strijkovskis bei Lasickis, netelpantys į minėtosios krypties istoriografinį modelį.

⁸⁰¹ Pvz.: Slaviūnas Z., 1947.

⁸⁰² Jurginis J., 1980, p. 50–51.

⁸⁰³ 1551 m. M. Mažvydo laišką Prūsijos hercogui Albrechtui Karaliaučiaus archyve surado ir publikavo: Gerulis, 1926. 1551 m. M. Mažvydas laiške Prūsijos hercogui Albrechtui peikia savo parapijiečių atsidavimą „pragaištingam popiežininkų mokymui“, o jų vykimą į atloidus Žemaitijoje vadina „bjauriausia stambeldyste“. Laiško lotyniška publikacija su vertimu į lietuvių kalbą: Mažvydas, 1974, p. 267–283. Naujesnė lotyniška laiško publikacija: Mažvydas, 1993, p. 668–682.

Ivinskio ir visos krikščioniškojo optimizmo istoriografijos dėmesio pakraštyje palikti Mažvydo pagoniškieji liudijimai vis tiek reikalavo interpretacijos, juos suderinant su epochos priskyrimu tipiškai viduramžių krikščionybei. Tokį derinį naujausioje istoriografijoje pateikė I. Lukšaitė, rėmdamasi prielaida, kad visiems protestantų dvasininkams buvo būdinga iškelti, per jų kritiką, pagoniškujų relikto veidmenį. Lukšaitė sugretino M. Mažvydo pateiktas namų ir laukų dvasias su to paties meto Vokietijoje fiksuojamomis „to paties lygio“ mitinėmis būtybėmis. Pasak jos, M. Mažvydo išvardintas „namų ir laukų dvasias“ atitinka to paties meto Vokietijos koboldai, Perscht, Holde, o aitvarus – Tragerl ir Drache–Trache⁸⁰⁴. Į Mažvydo komentarų kontekstą I. Lukšaitė įtraukė ir prūsiškai pagonybei aktualią „Sūduvių knygelę“ (parašytą apie 1520–1530 m., o išleistą 1562 m.), kurioje aprašomam ožio aukojimui rado analogiją bavarų, švabų ir frankų žemėse dar XV a. II p. fiksuotiems aukojimams žemdirbystės derlių globojusiai „Perscht“ būtybei⁸⁰⁵. Tiesa, matė ir skirtumą: „sūduviai apeigas atlikinėjo bendruomenėmis, vokiečių žemėse tikėjimas jomis [būtybėmis] jau buvo tapęs pavienio individo reikalu, nebekeliamu drąsiai į viešumą”⁸⁰⁶. M. Mažvydo Katekizme apibūdintą lietuvių liaudies tikėjimą ji pripažino „sinkretišku“, bet ne pagonišku, ir apskritai abejojo, ar protestantų aprašymai pakankamai apibūdino to meto prūsų ir lietuvių tikėjimą ir krikščionybės pažinimo laipsnį⁸⁰⁷.

Šiandieninėje istoriografijoje egzistuoja ir ekvivalentus Lukšaitėi gretinimas, kurį daro vengrų lituanistė B. Tölgyesi. Lygindama pirmosios knygos vengrų kalba – Jánoso Sylvesterio Naujojo Testamento (1541 m.) įžangą su Martyno Mažvydo Katekizmo eiliuota pratarne, ji nurodo akivaizdžiausią skirtumą – vengriškojoje pratarinėje nesama pagonišku

⁸⁰⁴ Lukšaitė I., 1999, p. 182.

⁸⁰⁵ Plg.: ten pat, p. 177 ir 179–180.

⁸⁰⁶ Ten pat, p. 180.

⁸⁰⁷ Plg.: Ten pat, p. 182 ir 180.

papročių besilaikančios liaudies peikimo, nes „XVI a. Vengrijoje apie pagonybę jau nė kalbos negalėjo būti“⁸⁰⁸.

Be to Mažvydas liko vertingu atkakliausiems pagonybės tyrinėtojams, kuriems visai nerūpėjo pagonybės ir krikščionybės santykis. Nors specialių studijų nepasirodė, tačiau Mažvydu buvo remiamamasi tyrinėjant dievavardžius. Pvz., prie Mažvydo liudijimų detaliau dar kartą sugrįžo N. Vėlius⁸⁰⁹, tyrinėdamas laumių ir deivių santykį, V. Toporovas⁸¹⁰ – tyrinėdamas Žemininko – Žemėpačio – Žemynos tapatumą.

Panašus likimas ištiko ir M. Strijkovskio liudijimus. Jis, kaip lenkakalbės kultūros atstovas, tarp Lietuvos tyrėjų, atrodo, neturėjo tokio liudytojo rango kaip Mažvydas. Ankstyvajam Ivinskiui M. Strijkovskį užgožė J. Lasickis, o vėlyvajam – neberūpėjo. Tačiau Strijkovskio dievų sąrašą rėmėsi tiek V. Toporovas ir V. Ivanovas⁸¹¹, tiek A. J. Greimas, bet tik G. Beresnevičius⁸¹² ėmėsi jį išsamiau analizavuoti, darydamas išvadą, kad šį sąrašą galima laikyti XVI a. valstiečio pagonišku panteonu. Kaip matysime vėliau, M. Strijkovskio dievų sąrašas – sunkiai prakalbinamas šaltinis, sistemingumo požiūriu stovintis atokiau nuo kitų pagoniškų dievų liudijimų.

Jei Mažvydu buvo remiamasi, o Strijkovskis dažnai apeinamas, tai dėl J. Lasickio karšti ginčai verda jau kelis šimtmečius. Pirmasis juo rėmėsis ir kartu kritikavęs buvo XVII a. pab. rašęs Matas Pretorijus. Rašydamas „Prūsijos įdomybėse“ jis, viena vertus, naudojo Lasickio darbu, kaip kontroline medžiaga, pats rinkdamas etnografines žinias apie dievus. Tačiau, kita vertus, išreiškė abejones dėl Lasickio duomenų patikimumo: „iš visko matyti, kad Lasickis nemokėjo lietuvių bei žemaičių kalbos, nes daugelį vardų pateikia labai netaisyklingai. Ir, atrodo, jo būta per daug didelio lengvatikio, nes kruopščiai nepatikrinęs kitų pasakojimais tuoj pat patikėdavo. Todėl kai kurie dievai taip negražiai pavadinti, kad neįtikėtina, jog žemaičiai, taip didžiai gerbę

⁸⁰⁸ Tölgyesi, B., 2005.

⁸⁰⁹ Vėlius N., 2011 (1977), p. 93, p. 130–131.

⁸¹⁰ Toporov V., 2000b, p. 272.

⁸¹¹ Ivanov V., Toporov V., 1980, p. 156. Plg.: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 501; BRMŠ, 1996, t. 1, p. 23.

⁸¹² Beresnevičius G., 2006.

savo dievus, būtų juos šitaip pavadinę“⁸¹³. Tarp pasitikėjimo Lasickiu ir jo kritikos svyravo visa vėlesnė istoriografija.

XIX a. romantikams, visų pirma T. Narbutui⁸¹⁴ ir S. Daukantui⁸¹⁵, Lasickis buvo nekvestionuojamų žinių apie senovės lietuvių religiją lobynas. Galima išskirti tik S. Stanevičių, pareiškusį šiokią tokią kritiką⁸¹⁶ – kad vien dievų skaičius (per 70), lyginant su M. Strijkovskiu (15 dievų), rodo, jog „Lasickio rašte yra daugiausia pramanytų dievų“⁸¹⁷.

Besibaigiant romantizmui, Lasickio kritiką išplėtojo Antonis Mierzyński (1870)⁸¹⁸, kuriam, kaip ir M. Pretorijui, ypač užkliuvo dievas *Pizio*, iš ko jis sprendė, kad Laskovskis tik šaipėsi iš lietuvių kalbos nemokėjusio Lasickio. Be to, Mierzyński pateikė kaltinimą ir pačiam Lasickiui – dalį žemaičių dievų jis sugalvojęs viena tam, kad jų funkcijos atitiktų toliau jo vardijamą katalikų šventųjų sąrašą.

Iš kitos pusės, Lasickio gynėjais tapo austrų kalbininkas T. Greenbergeris⁸¹⁹ bei H. Useneris⁸²⁰. Pastarasis pasireiškė kaip Lasickio paminėtų dievų lygintojas su dar smulkesniais italikų dievais. Tokiam lyginimui pritarė Brückneris (su Useneriu jis nesutiko tik dėl interpretacijos – dievų smulkumas rodo ne pirminę religijos stadiją, o jos degradaciją krikščionybės poveikyje⁸²¹), kartu konstatavęs, kad iš lietuvių mitologijos turime išsamesnių ir tikresnių žinių nei slavų, germanų (be skandinavų) ar keltų⁸²². Tačiau kartu jis aiškino: Strijkovskis lietuviškai nedaug mokėjęs, todėl paliko tik saujelę smulkmenų, gi Laskovskis prisigraibstė ir itin svarbių, ir visiškai nesvarbių dalykų, viską sujaukė, niekur neužčiuopdamas esmės⁸²³.

⁸¹³ BRMŠ, 2003, t. 3, p. 261.

⁸¹⁴ Žr. N. Vėliaus sudarytą dievų sąrašą, kurį Narbutas perėmė iš Lasickio – Lietuvių mitologija, t. 1, p. 52.

⁸¹⁵ Žr. 1845 m. S. Daukanto veikalą „Tikyba senovės lietuvių“ – Lietuvių mitologija, t. 1, p. 148–150.

⁸¹⁶ Stanevičius S., 2005 (1838), p. 97–101. (skyrelis „Apie žemaičių dievus pagal Lasickį“)

⁸¹⁷ Ten pat, p. 97.

⁸¹⁸ A. Mierzyński įrodinėjo, kad J. Lasickis dalį žemaičių dievų sugalvojęs tam, kad jų funkcijos atitiktų tolesnį J. Lasickio vardijamą katalikų šventųjų sąrašą – Mierzyński A., 1870.

⁸¹⁹ Grinbergeris T., 1995 (1896).

⁸²⁰ Usener H., 1896.

⁸²¹ Briukneris A., 1995 (1904), p. 472–476; Briukneris A., 1995 (1910), p. 489.

⁸²² Briukneris A., 1995 (1910), p. 484.

⁸²³ Ten pat, p. 489.

Lasickiu stipriai abejojo ankstyvasis Z. Ivinskis. Nors jis pripažino, kad pats Lasickio darbas neabejotinai parodo pagonybės Žemaitijoje gajumą⁸²⁴, tačiau jo minimi daugybė žmogaus gyvenimą ir namus supusių „dievų“ tėra tik dvasios. Tuo tarpu dievybių, kurioms teikiamos aukos, skaičius buvęs, palyginti, mažas⁸²⁵.

Griežčiausią verdiktą Lasickiui 1952 m. paskelbė JAV lietuvių mokslininkas, Antano Salio mokinys Walteris Charlesas Jaskiewiczzius (Vladas Jaskevičius) teigęs: „visas darbas „Apie žemaičių dievus“ bet kokioms tolesnėms lietuvių mitologijos studijoms neturi jokios praktinės reikšmės“⁸²⁶. Tačiau net jis turėjo pripažinti, kad knygelėje „Apie žemaičių dievus“ dievų esama, tiesa tiktai du – tai Perkūnas ir Žemyna⁸²⁷, o visa kita – kaimiečių išsigalvotos dvasios. Nepaisant tokios hipertrofuotos kritikos, Jaskiewiczzius vis tik iškėlė mintį, kad Laskovskio dievavardžiai buvo surinkti konkrečiame areale: tarp žemaičių „dūnininkų“ netoli Laukuvos, „dounininkų“ prie Platelių bei „donininkų“ prie Kretingos ir Gargždų⁸²⁸.

Jaskiewiczziaus kritika paliko įtaką ir kitiems tyrinėtojams. Pavyzdžiui, J. Jurginis buvo superkritisškas Strijkovskio, o taip pat Lasickio atžvilgiu. Juos abu jis laikė „pagoniškų dievų atradėjais“, išsigalvojusiais arba tiesiog nesupratusiais tikrosios žodžių reikšmės, tokių bendrinės kalbos žodžių kaip Lasickio minimų: lauksargis, žemėpatis ar viešpats⁸²⁹.

Lasickio ir kitų dievų sąrašus reabilitavo kalbotyrininkai⁸³⁰ ir semiotikai. Visų pirma A. J. Greimas, padaręs perversmą pagoniškų dievų sistemos įžvalgose ir daugiausiai prisidėjęs prie Lasickio dievų išaiškinimo. Greimas į bendrą lietuvių religinę sistemą įtraukė daugiau nei pusę Lasickio dievų – ir ne

⁸²⁴ Ivinskis Z., 1986 (1938), p. 403: „Lasickio darbelis neabejotinai parodo, kad pagonybė Žemaičiuose XVI amž. antroje pusėje dar buvo labai stipri“.

⁸²⁵ Ivinskis Z., 1986 (1938), p. 399.

⁸²⁶ Jaskiewicz W. C., 1952, p. 104: „the whole of the work *De Diis Samagitarum* loses all practical value in any further study of Lithuanian mythology“.

⁸²⁷ Ten pat, p. 105.

⁸²⁸ Ten pat, p. 105–106. W. Jaskiewiczziumi remiasi: Ivinskis Z., 1986 (1958).

⁸²⁹ Pvz., J. Jurginis atmetinėjo visus „iš aiškių lietuviškų žodžių, visai nebūdingų dievams“ sudarytus dievavardžius, kaip pvz., lauksargis, žemėpatis. Pastarasis tiesiog reiškias žemės valdytoją, panašiai kaip ir „viešpats“ kurio tikroji reikšmė – kaimo valdytojas – Jurginis J., 1976, p. 101–107.

⁸³⁰ Juo neabejojo: Pisani V., 2001 (1950).

tik tuos, dėl kurių kiti tyrinėtojai turėjo vienokias ar kitokias interpretacijas ir dėl jų neabejojo (pvz.: dėl Perkūno, Žemynos, Žemėpačio, Kaukų, Aitvarų), bet ir tokius, kurie iki tol neturėjo interpretacijos (Austėja, Dvargantis, Ežiagulys, Kirnis, Bubilas, Lazdona, Tavalas, Tratikas Kibirkštų, Ganda, jau minėtas Pizius ir kiti⁸³¹).

Greimo prieiga buvo visiškai kitokia, ją galėtume įvardinti kaip naują metodologinę paradigmą. „Mitologas, – tvirtino Greimas, – neturi teisės skirti „tikrą“ galvojimą nuo „netikro“, įsitikinęs, kad iš pažiūros net ir „kvailiausia“ mintis ar pasakymas turi savo priežastį ir gali būti išaiškinami“⁸³². Todėl, pasak jo, jokie mitologinio liudijimo negalima laikyti „išsigalvojimu“, nes „tikrovė“ yra tikrai tai, kuo „tikima“, o žmogaus galvojimas – tiek pat realus, kiek ir veiksmas. Mitologija jam – tarsi „kultūrinė archeologija“, kai iš kelių šukių teoriškai atkuriamas visas vaizdas. „Kiekvienas mitinis objektas ar epizodas turi būti pretekstu išdirbti hipotetinį modelį“, o „mitologinė rekonstrukcija yra tad nuolatinis hipotezių kūrimas“⁸³³.

Todėl Greimas ir kėlė uždavinį: „iš palaidų nuotrupų mitologas turi bandyti atstatyti ištisą pasakojimą, logiškai suorganizuodamas išbarstytus davinčius į prasmingą visumą“⁸³⁴. Tokiu būdu būtent „nuotrupų“ gausumu lygių sau neturintis Lasickio veikalas jam tapo pagrindiniu šaltiniu lietuvių pagoniškos mitologijos rekonstrukcijai. Žinoma, jis naudojosi ir visais kitais įmanomais šaltiniais, tokiais kaip M. Pretorijus (kuris jam tapo „išeities tašku“⁸³⁵), jėzuitų pranešimais, mūsų aptartuoju M. Strijkovskiu ir t. t.

Paraleliai Lasickio ir kitų autorių dievų sąrašus reabilitavo žymūs rusų baltistai kalbininkai Viačeslavas Ivanovas ir Vladimiras Toporovas⁸³⁶. Jie teigė, kad dauguma J. Lasickio, kaip ir M. Strijkovskio bei M. Pretorijaus dievų priskirtini antram lietuvių mitologijos lygmeniui – prie dievybių,

⁸³¹ P vz., A. J. Greimas įžvelgė sistemą tarp Lasickio dievų, vadinamų Numėjais (*Numeias*), ir juos skirstė į: ugnies (*Matergabia, Polengabia, Vblanicza*), su ugnimi ir krosnimi susijusius (*Aspelenie, Tratitas, Kirbixtu*), su duona ir jos kepimu susijusius (*Dugnai, Rauguzemepati, Liubegeldae*), šiaip bute besilaikantis dievukus (*Pesseias, Budintoia, Alabathis*) – Greimas A. J., 1990, p. 426.

⁸³² Greimas A. J., 1990, p. 29.

⁸³³ Ten pat, p. 19.

⁸³⁴ Ten pat, p. 21.

⁸³⁵ Ten pat, p. 72.

⁸³⁶ Ivanov V., Toporov V., 1980, p. 156. Plg.: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 501; BRMŠ, 1996, t. 1, p. 23.

susijusių su žemdirbystės ciklais ir sezoniniais papročiais. Tokiu būdu čia išvardino net 24 Lasickio minimas dievybes ir 11 Strijkovskio. Taip pat labai svarbu, kodėl Lasickio sąrašas deramai nepristato aukščiausio lygio dievybių, žinomų iš XIII a. – christianizacija jau buvo spėjusi juos sunaikinti.

Dar toliau nuėjo Toporovo mokinys Nikolajus Michailovas⁸³⁷, ne tik išteisinęs Lasickį kaip korektišką autorių (nes tas visur nurodęs savo informacijos šaltinius), bet ir labai konkrečiai suskirstęs jo dievus į tris grupes: patvirtintus kituose šaltiniuose (tokių gavo 19), tikėtinus dėl jų pakankamai gerai apibrėžtų funkcijų (tokių – 31) ir sunkiai paaiškinamus (tokių – 26). Taigi priėjo prie išvados, kad didžiąją dalį informacijos apie dievus galima laikyti patikima. Šią Lasickio dievų patikimumo schemą tikslina (prie pirmosios grupės priskirdamas 25 dievus), o taip pat prie sistemingumo šiame dievų sąrašė įžvalgos prisideda ir naujausia Ališausko studija⁸³⁸.

Prieš pratęsiant dievų sąrašų šaltinių korpuso sistemiškumo klausimo svarstymą, pridurkime papildomų argumentų prie tradicinės istoriko kompetencijos reikalaujančio dalyko. Turime galvoje, kad paties Laskovskio asmenybė ligi šiol buvo nepakankamai įvertinta. Jis buvo pripažįstamas kaip Lasickio informatorius, plačiau nesidomint jo paties veikla. Laskovskis – ne fantazierius, o rimtas žmogus, apie 12 metų (tarp 1551 ir 1563)⁸³⁹ dirbęs Valakų reformos matininku. Ir būtent dirbęs tuose valsčiuose (Platelių ir Godingos valsčiai), kurie sutampa su mūsų nustatytais anklavais, kuriuose gyveno žmonės, bet dar nebuvo bažnyčių. Pagal savo darbo pobūdį jis turėjo nuolat ir daug bendrauti su kaimiečiais. Šioms pareigoms Laskovskis buvo paskirtas paties Žygimanto Augusto, buvo aukšto rango pareigūnas. Iš Lasickis informacijos galima suprasti, kad tai – kone antras žmogus po seniūno. Žemaičiai į viršininkus, taip pat ir į Laskovskį, be dovanų nesikreipdavo. Lasickis rašo: „Eidami su koku reikalu pas viršininkus, vadinamus tijūnais, visi atneša kokių nors dovanų. Aukščiausiu visame krašte viršininku iki galvos

⁸³⁷ Michailovas, N., 1997.

⁸³⁸ Ališauskas V., 2012b.

⁸³⁹ Z. Ivinskis rašo, jį be pertraukos Žemaitijoje dirbus 1551–1563 m. – Ivinskis Z., 1986 (1958); Jaskiewicz W. C., 1952, p. 67.

būna lietuvis seniūnas. Šiandien seniūnu yra žymusis vyras Jonas Kiška, Vitebsko vaivados sūnus. Žemesnes pareigas ėjo Jokūbas Laskovskis, kilmingas lenkas iš Kališo srities, iš kurio sužinojau visa“.

Vis dėlto Laskovskis nebuvo vien iš centro atsiųstas abejingas revizorius. Jis ne šiaip domėjosi „pagoniškais prietarais“, bet pats bandė pamokinti kaimiečius krikščioniško tikėjimo. Taigi veikė kaip misionierius – apaštalavo. Jonas Lasickis toliau pasakoja: „Žygimanto Augusto liepiamas, tuosius žmones susišaukęs kur, mokydavo pamaldumo, kalbėdavo apie vieną dievą, stabmeldžiai jam sakydavo: „ko čia mums kaišioji vieną dievą, lyg jis būtų galingesnis už mūsų visus? Vienas – vis vienas: kur daug, daugiau ir padaro“⁸⁴⁰.

Kad Laskovskis iš tikrųjų rūpinosi ir sielovada, ir net, atrodo, privalėjo tai daryti, liudija jo paties padiktuotas šaltinis – 1562 m. instrukcija Karšuvos valsčiaus vaitams. Dokumente Laskovskis nurodo: „*Suolininkai privalo žiūrėti, kad jokių burtininkų ir raganų nebūtų, kad visi vieną viešpatį dievą tikėtų, neieškodami, nepasidarydami, neišgalvodami sau kitų dievų, žodžiu, kad bendrai mokytųsi „Tikiu dievą“, poterių ir „Dešimt dievo įsakymų“. Turi žiūrėti, kad vaikai būtinai būtų krikštijami.*“⁸⁴¹ Iš dokumento ne tik aišku, kad sielovada kol kas pavesta rūpintis valstybės pareigūnams (kuriems vadovauja Laskovskis), o ne kunigams, kad šiame valsčiuje dar pasitaiko nekrikštytų vaikų, esama „burtininkų bei raganų“, o taip pat iš jo aiškėja ir, kad Laskovskis iš tikrųjų turėjo būti susidūręs su žemaičių daugdievyste (liepiama prižiūrėti, kad „neišgalvotų sau kitų dievų“). Taigi Laskovskis buvo geriau informuotas už pačius kunigus, kurie į atokias vietas matyt neužklisdavo. O tai reiškia, kad Jonui Lasickiui jo perduota informacija apie žemaičių dievus – visiškai įtikima ir geriausias įmanomos kokybės. Tokia, kokios jis nebūtų gavęs net iš kunigų.

⁸⁴⁰ Lasickis, 1969 (1615), p. 18.

⁸⁴¹ „*Ławnicy w sielech strzec powinni, aby burtników i czarownic żadnych nie było, a wszyscy, aby w iednego Pana Boga wierzyli, nie szukając, ani czyniąc, ani wymyslaiąc sobie bogów innych, owa aby się wspólnie uczyli wierzę Boga, pacierza i dziesięcióra przykazania. Chrzczenie dzieci aby koniecznie było, tego ma przestrzegać acz kolwiek daleko kościoły, a kapłanów też mało, wszystko dobrzy pietuchowie.*” – AVAK, 1898, t. 25, p. 92; Jurginis J., 1969a, p. 57.

Taigi dar sykį pasitvirtinę sau Laskovskio, o tuo pačiu ir Lasickio liudijimo patikimumą, pereikime viso dievų sąrašų korpuso analizės. Šiuo korpusu laikysime: Martyno Mažvydo „Katekizmą“ (1547), Jono Lasickio veikalą „Apie žemaičių dievus“ (parašytas apie 1580), Motiejaus Strijkovskio „Kroniką“ (1582), Mikalojaus Daukšos „Katekizmą“ (1595) bei jėzuitų pranešimus (1611 ir 1619). Stabtelėsime ties kiekvienu iš jų.

Mažvydo „Katekizmo“ lotyniškoje⁸⁴² įžangoje vardijamas dievų sąrašas. Jį sudaro 5 dievai. Jį galima pavadinti reprezentatyviu (ir mažiausiai abejonių keliančiu), nes visi čia minimi dievai pasikartoja vėlesniuose šaltiniuose. Iš esmės tuos pačius dievus, dar pridėdamas ir „deives“, Mažvydas yra paminėjęs ir „Katekizmo“ lietuviškoje eiliuotoje įžangoje⁸⁴³ – tai pirmieji lietuviški dievavardžių užrašymai⁸⁴⁴.

Tą patį laikotarpį kaip ir Mažvydas (XVI a. vidurį) atspindi ir pats ryškiausias – Lasickio dievų sąrašas su 76 dievavardžiais, kiekybe toli pranokstantis visus kitus. Nors Lasickio veikalas „Apie žemaičių dievus“⁸⁴⁵ buvo parašytas 1580 m., o publikuotas tik 1615 m., kaip žinia, duomenis apie žemaičių dievus jam teikė Jokūbas Laskovskis, buvęs neprilygstamu informatoriumi.

1582 m. išleistoje „Lenkijos, Lietuvos, Žemaičių ir visos Rusios kronikoje“ Žemaičių vyskupijos kanauninkas Strijkovskis pateikė 16-os tik „lietuvių ir

⁸⁴² Mažvydas lotyniškoje įžangoje, skirtoje „Bažnyčių ganytojams ir tarnams Lietuvoje“, yra pasakęs: „daugelis vis dar akivaizdžią pagonybę („manifestam idolatriam“) atvirai ir išpažįsta, ir praktikuoja: vieni medžius, upes, kiti žalčius, kiti dar ką kita garbina, šlovindami kaip dievus. Yra tokių, kurie Perkūnui (*Percuno*) daro įžadus; kai kurie dėl pasėlių garbina Laukosargą (*Laucosargus*), dėl gyvulių – Žemėpačius (*Semepates*). Tie, kurie linkę į piktus darbus, savo dievais išpažįsta Aitvarus (*Eithuaros*) ir kaukus (*Caucos*).“ – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 184–186. Originalo faksimilę žr.: Mažvydas, 1993, p. 49–53.

⁸⁴³ „*Kaukus Szemepatis ir laukasargus pameskiet, visas welnuwas deiwes apleiskiet*“ – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 186.

⁸⁴⁴ Daug kur Mažvydą kartojantys ir tiesiogiai su Žemaitija nesusiję dievų sąrašai dar vardijami: Volfenbiutelio postilėje (1571), kurioje smerkiami tie, kurie „regimai paganiszkū budu nussitik ing vissų welnus“ – žemėpačius (*szemepaczius*), aitvarus (*Eitwarius*), kaukus (*kaukus*), apidėmes (*appidemes*), perkūną (*perkunų*) – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 446; Jono Bretkūno Katekizme (1591), kur minimi tie patys dievai kaip ir Mažvydo: kaukai (*kaukus*), Aitvaras (*Aitwara*), Žemėpačiai (*Szemepaczius*), Deivės (*Deiwes*) – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 318. Šie sąrašai M. Mažvydą papildė tik „apidėmėmis“.

⁸⁴⁵ Lasickis, 1969 (1615).

žemaičių” garbintų dievų sąrašą⁸⁴⁶. Reikia iš karto atkreipti dėmesį, kad autorius apie šiuos dievus kalba būtuojų laiku, todėl greičiausiai apie juos žinojo tik iš žmonių pasakojimų. Tačiau jis pats buvo vieno iš šių dievų – Žemininko (Ziemiennik) – garbinimo liudininku ir teigė, kad šiam dievui skirta šventė dar buvo švenčiama kai kuriose Lietuvos, Žemaitijos, Livonijos, Kuršo ir Rusios vietose, o jis pats tose šventėse dažnai lankydavęsis⁸⁴⁷. Strijkovskio domėjimasi pagonybe liudija ir jau minėta žinia apie to meto pagonės Birutės kultą Palangoje.

Tokio paties žanro kaip Mažvydo kūrinys, pirmojoje lietuviškoje LDK publikuotoje knygoje – Mikalojaus Daukšos Katekizme (1595)⁸⁴⁸ yra pateiktas dar vienas tiesiogiai su Žemaitija susijęs nedidelis 4 dievų sąrašas, kuris yra reprezentatyvus, nes jame minimi dievai atsikartoja kituose šaltiniuose: Žemyna, Medeinė, Perkūnas.

Aukščiau paminėti šaltiniai yra klasikiniai, seniai religijotyrynėje literatūroje analizuojami tekstai. Į vėlesnius pagoniškių dievų paminėjimus ar net sąrašėlius buvo žiūrima atsainiau. Tai pasakytina jau apie senokai⁸⁴⁹ žinomą šaltinį – 1611 m. jėzuitų misiją. Būtent tais metais jėzuitai, įkūrę pirmą pastovią misiją Kražiuose, sudarė žemaičių garbinamų dievų sąrašą (5 dievai)⁸⁵⁰. Iš jėzuitų XVII a. I pusėje aptiktų dievų būtų galima sudaryti apie 10 dievų sąrašą, tačiau jie aptinkami skirtingose vietose skirtingais vardais. Iš to galima spręsti apie pagonybės marginalizavimosi ir vartimo tik salomis

⁸⁴⁶ Prakorimas (*Prokorimos*), Rūgutis (*Ruguczis*), Žemininkas (*Ziemiennik*), Krūminė (*Kruminie Pradziu Warpu*), Lietuvonis (*Lituwanis*), Chaurirari, Sutvaras (*Sotwaros*), Šeimos dievas (*Seimi Dewos*), Upinis dievas (*Upinis Dewos*), Bubilas (*Bubilos*), Dzidzis Lado, Gulbis (*Gulbi Dziewos*), Ganiklis (*Goniglis Dziewos*), *Swieczpunscynis*, Kelių dievas (*Kielu Dziewos*), Pušaitis (*Puschajtis*). Vardų sąrašą pateikiame pagal: Beresnevičius G., 2006; BRMŠ, 2001, t. 2, p. 512–514, 546–547.

⁸⁴⁷ „Svarbiausia anuometinė pagonių šventė, kurią dar ir šiandien žmonės pripažįsta kai kur Lietuvoje, Žemaičiuose, Kurše ir Rusios kai kuriose apygardose“; „Tose jų puotose ir šventėse aš dažnai lankydavausi Livonijoje, Kurše, Žemaičiuose ir Lietuvoje apie Suvieko, Obelių, Subačiaus, Pasvalio, Basenborko miestelius, anapus Sokolvos dvaro (za Sokołwą, Moisą) ir kitur, kur prisižiūrėjau keistų pagoniškių žyniavimų, nes tose apylinkėse dar ir dabar mažai kas težino apie Dievą“ – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 548–549.

⁸⁴⁸ Be M. Mažvydo jau minėto Perkūno (*pėrkūnq*) ir kaukų (*kaukūs*), čia paminėtos Žemyna (*žeminq*) ir Medeinės (*Mėdeinės*) – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 655.

⁸⁴⁹ Į lietuvių istoriografiją jį įvedė: Lebedys, 1976, p. 208.

⁸⁵⁰ BRMŠ, 2001, t. 2, p. 633: „Jie garbino įvairias dievybes, primenančias Antikos pagoniškus dievus: žemės dievą Žemėpatį (*Zemopati*), arba Plutoną, jei palygintum su Antikos dievais, Andeivį (*Andeiuu*), arba Neptūną, derliaus sargą Bieaukurį (*Bieaukuri*), Pagirnį (*Pagirmi*), arba Cererą, Užpelėnę (*Vsspeleni*), arba Vestą, ir kitus panašius“.

procesą. Pavienių dievų paminėjimų būta dar visą šimtmetį (juos yra registravęs Jurgis Lebedys⁸⁵¹) iki pat 1726 m. dievo „Pagirnio“, garbinamo žalčio pavidalu, kulto paminėjimo. Vadinasi, jėzuitų misijų rezultatuose galima įžvelgti dėsningumą – dievų skaičiaus mažėjimą.

Mūsų aptarimo kontekste yra svarbus ir naujai atrastas 1619 m. jėzuitų sąrašas – trečias pagal išsamumą. Vytautas Ališauskas Romoje aptiko rankraštinę „Lenkijos jėzuitų istoriją“, surašytą XVII a. viduryje Krokuvoje, kurioje atpasakojant 1619 m. misiją minimi 9 dievai, tarp kurių yra ir jau pažįstamų – Žemėpatis ir Dimstipatis. Su ankstesniais dievų paminėjimais gali būti gretinami ir kiti⁸⁵², ypač *Karalus Dunga*, kurį Ališauskas gretina su Lasickio *Auxtheias Vissagistis*. Tarp kitko šio dievo užrašymo forma skamba labai žemaitiškai, kas pabrėžtina, nes misijos aprašyme nėra tiesioginės nuorodos į Žemaitiją. Bet kuriuo atveju, net jei šis dievų sąrašas iš Aukštaitijos (kaip spėja Ališauskas), tokios realijos turėjo būti nesvetimos ir Žemaitijai.

Į paskutinį dievų sąrašą galėtų pretenduoti dar vienas, kiekybiškai nusileidžiantis tik Jono Lasickio sudarytam. Tai – Mato Pretorijaus veikale *Prūsijos įdomybės ar Prūsijos regykla* (baigtas 1698, publikuotas vėliau tik fragmentais) randamas 19 „namų dievų“ sąrašas⁸⁵³. Tiesa, formaliai jo negalima būtų priskirti prie Žemaičių sąrašų, nes tai – Mažosios Lietuvos Prūsijoje fenomenas. Tačiau šio sąrašo pradžioje autorius rašo: „dar tarp dabartinių nadruvių, skalvių, žemaičių ir iš dalies lietuvių randami, ir apie juos šiuo metu galima gauti žinių, tokie [dievai]“. Taigi – čia tas pats regionas, nuo kurio pradėjome – nuo Martyno Mažvydo Mažosios Lietuvos ir Žemaitijos

⁸⁵¹ Lebedys, 1976, p. 208–213.

⁸⁵² *Zempats* (Žemėpatis, žinomas XVI a. M. Mažvydui, J. Lasickiui), *Dimsipats* (Dimstipatis – žinomas iš kitų jėzuitų šaltinių), *Nuosetas* (pagal V. Ališauską, dėl skambesio ir funkcijų panašumo galėtų būti tapatinamas su kitur jėzuitų minimu Nosolu), *Galb Dewe* (pagal V. Ališauską, galbūt tapatinama su M. Strijkovskio *Gulbi Dziewos*, nes sutampa netgi skiriama auka – gaidys), *Karalus Dunga* (pagal V. Ališauską, lygintinas su J. Lasickio *Auxtheias Vissagistis*). Žr.: Ališauskas V., 2012a, p. 97–99.

⁸⁵³ 19 „dabartinių nadruvių, skalvių, žemaičių ir iš dalies lietuvių“ dievų, apie kuriuos, anot M. Pretorijaus, „šiuo metu [dar] galima gauti žinių“: Žemėpatis (*Zempattys*), Žemeliukas (*Zemeluktis*), Žemyna (*Zemyne, Zemele*), Laimelė (*Laimele, Laumele*), Gabjauja (*Gabjauga*), Giltinė (*Giltine*), Skalsa (*Skalsa*), Jaučių baubis (*Jaucziubaubis*), Bičbirbis (*Biczbirbins*), Kiaulių Kriukis (*Kiauliu Kruckei*), Girstis (*Gyrstys*), Meletėlė (*Meletette*), Drebkulis (*Dreb-Kullys*), Bangpūtys (*Bangputtis*), aitvaras (*Aitwars*), kaukarai (*Kauckarei*), Gabartai (*Gabartai*), Gotas (*Gothio*), Magyla (*Magyla*). Visus šiuos dievus, anot M. Pretorijaus, „senovės prūsai laikė namų dievais (*Namiszki Diawai*)“ – BRMŠ, 2003, t. 3, p. 256.

paribio (Ragainė – tai juk istorinė Skalva). Tarp Pretorijaus dievų – yra jau pažįstamų net iš Mažvydo – tai Žemėpatis, aitvaras, kaukarai. Keli dievai yra iš Lasickio (jo veikalu naudojosi), tačiau anaipol ne visi, nes savo dievų sąrašą sudarė, kaip pats autorius sakė, pagal tai, ar dar „šiuo metu galima gauti žinių“. Ši atsargi formulė rodytų, kad jis sudarytas ne pagal dievų kulto stebėjimus⁸⁵⁴, o pagal žmonių prisiminimus. Tai dar kartą liudytų pagonybės degradacijos ir marginalizacijos procesą. Vis dėlto Pretorijaus sąrašo sudarymo mechanizmas tebelieka tirtinu klausimu, nes visų kitų, išskyrus būtent šį, dievų sąrašų atsiradimo aplinkybės yra ganėtinai aiškios. Mažvydas stebėjo savo parapijonis, Lasickio informatorius Jokūbas Laskovskis veikė kaip žemės matininkas Žemaitijoje, jėzuitų liudijimų kilmė taip pat akivaizdi – tai misijos. Problemiškesnis šiuo požiūriu ir vėl tėra tik Strijkovskis, kuris apie savo vardinamus dievus rašo būtuojų laiku, o jo dievavardžiai yra akivaizdžiai kitoniški nei kituose sąrašuose. Vis dėlto, kaip minėta, ir jis liudija dalyvavęs dievui Žemininkui skirtoje šventėje.

Taigi turime patikinimą dievų sąrašų šaltinių korpusą. Iš tiesų gali pasirodyti, kad dievų sąrašai yra chaotiški ir vienas su kitu nesiderinantys, pvz: Strijkovskio dievavardžiai yra akivaizdžiai kitokie, nei pateikiami kituose sąrašuose, o jėzuitų dievavardžiai nedaug tesusieja su XVI a. sąrašais – jėzuitai randa dievų, kurių net nežinojo Lasickis. Bet kartojasi Žemininkas, o 1619 m. sąrašė V. Ališauskas atranda dar kelis sugretinimų besiprašančius vardus: tą patį Žemėpatį, *Galb Dewe*, gretintiną su M. Strijkovskio *Gulbi Dziewos*; *Karalus Dungaus*, gretintiną su J. Lasickio *Auxtheias Vissagistis*. Be to jėzuitai ne po vieną atkartoja tokius dievus kaip Dimstipatis, Nosolas (kitur *Nuosetas*) ir Pagirnis.

Tai, kad vieni pagonybės stebėtojai randa vienus, kiti kitus reiškinius, lyg ir rodytų, kad pagonybės kaip „sistemos“ jau nebėra – skirtingose vietose randami nevienodi dievų kultai. Tačiau iš kitos pusės, jei šie dievų sąrašai

⁸⁵⁴ Pagal A. J. Greimą, M. Pretorijus žmonių tebegarbinamais laikė tik Žemyną, Žemėpatį ir Žemeliuką. Gaila, kad Greimas nenurodo šaltinio vietos – žr.: Greimas A. J., 1990, p. 426.

patikimi, jie kaip tik rodytų platų nors ir degradavusios, nesistemos, neišsistemos bei įvairuojančios pagonybės paplitimą.

Vis dėlto tam tikra sistema išlieka. Nors dievų vardų sąrašuose atsikartojimų ir nėra daug, tačiau kai kas atsikartoja. Paminėsime tik tuos, kurie kartojasi bent trijuose ir daugiau šaltinių:

- Žemėpatis-Žemininkas (žemėpačiai) – visuose sąrašuose nuo Mažvydo iki Pretorijaus.
- Žemyna – Lasickis, Mikalojus Daukša, Pretorijus
- Aitvaras (aitvarai) – Mažvydas, Lasickis, Pretorijus
- Kaukai – Mažvydas, Lasickis, Pretorijus
- Medeinė (žinoma jau iš XIII a. Ipatijaus metraščio) – Lasickis, Daukša
- Perkūnas (žinomas jau iš XIII a. Malalos kronikos) – Mažvydas, Daukša, Volfenbiutelio postilė, Lasickis, Pretorijus

Pagal dievų paminėjimų dažnumą galėtume daryti išvadą, kad XVI–XVII a. – jau tik Žemininko religija, jam skirta ir pagrindinė šventė. Panašią išvadą darė ir Beresnevičius, teigdamas, kad XVI a. II pusės pagonybė jau yra „Apolono statula be galvos“⁸⁵⁵, nes tarp Lasickio užrašytų dievų nebematyti universalias galias turinčių aukščiausių dievų, todėl tokią religiją vadino „tikrąja pagonybe“, t. y. kaimiečių religija.

Tačiau kartu turime pastebėti, kad sąrašuose šmėkščioja ir aukštieji lietuvių panteono dievai. Žemaičiai dar tebežina: ir Perkūną (jį mini ir Mažvydas, Lasickis, bei Strijkovskis), ir net *Auxtheias Vissagistis*⁸⁵⁶ (mini Lasickis), *Prokorimas* (Strijkovskis), dangaus Dievas (1604 m. jėzuitai)⁸⁵⁷ ar *Karalus Dungaus* (1619 m. jėzuitai).

Depagonizacijos požiūriu užtektų, kad bent dalį dievų paminėjimų sąrašuose tyrinėtojai laiko patikimais. Tačiau manytume, kad dar svarbesni yra

⁸⁵⁵ Beresnevičius G., 2004a, p. 29.

⁸⁵⁶ P. Vildžiūnas daro išvadą, kad Aukštėjas Visagistis – tai krikščionių Dievo apibūdinimas. Plg.: Vildžiūnas P., 2009. Tokiai išvadai kontrargumentuoja: Ališauskas V., 2012a, p. 98.

⁸⁵⁷ „Kai kurie žmonės, šalia dangaus Dievo, turi dar ir *namų dievus*“ – Greimas A. J., 1990, p. 426–427; Lebedys, 1976, p. 205.

aukojimų dievams paminėjimai, kas priskirtina prie akivaizdžiausių pagoniškų praktikų.

Lasickio 76 žemaičių dievų sąrašė aukojimai minimi prie 9 dievų, pradedant nuo Perkūno⁸⁵⁸. Dar daugiau aukojimų minima Strijkovskio sąrašė – jie paminėti prie kiekvieno iš 16 dievų, pradedant Prakorimu⁸⁵⁹. Gausiausi – kiekvieno naminio gyvulio pora (veršis ir telyčia, avinas ir avis, ožys ir ožka ir t. t.) aukoti dievo Žemininko (Ziemiennik) garbei per jam skirtą derliaus nuėmimo šventę spalio gale. Anot Strijkovskio, tai buvusi svarbiausia pagonių šventė („naprzedniejsze święto u tych paganów bywało”), dar kai kur švenčiama Lietuvoje, Žemaitijoje, Livonijoje, Kurše bei Rusioje, ir toje šventėje jis pats dažnai buvodaęs.

Strijkovskio paliudytus lietuvių aukojimus nagrinėjo Elvyra Usačiovaitė, kuri priėjo prie išvados, kad XVI a. antroje pusėje pagoniškos aukos Lietuvoje susmulkėjo ir niveliavosi: išskyrus Žemininką, kitiems dievams, anot Strijkovskio, skiriamos smulkios aukos, paprastai – naminiai paukščiai (vištos, gaidžiai), atskirais atvejais paršeliai, medus ir pan. Nebeaiškus lieka aukojimo ritualas. Strijkovskis pažymi tik atskirus jo elementus (į dievą kreipiamasi laikant lazda rankoje, aukojamo paukščio mėsa dalijama į tris arba daugiau

⁸⁵⁸ Perkūnui (griausmo dievas) – lašinių paltis; Kirniui (vyšnių globėjas) – sumetami papjauti gaidžiai ir prismaigstoma degančių žvakių; Krematai (kiaulių ir paršų dievas) – alus, liejant jį ant kiaulių; *Matergabia* – moteris aukoja pirmą šaunamą į krosnį kepalėlį, vadinamą *Tasvvirzis*; *Rauguzemepati* (alaus dievas) – šeimos tėvas aukoja pirmą alaus ar midaus gurkšnį, vadinamą Nulaidimos, jį išgerdamas; *Vvaizghanthos* (linų ir kanapių dievas) – jam išliejamas ašotis alaus, išberiami paplotėliai, vadinami *sykies*. Nekonkretizuojant, kas aukojama, dar nurodomi aukojimai prie šių dievų: Piziuvi (Pizio) – aukoja jaunuomenė, ruošdamasi nuotaką lydėti pas jaunikį; *Kierpiczus* bei jo pagalbininkui *Siliniczus* (abu – samanų dievai) – aukoja beeidami rinkti samanų; Vielonai (vėlių dievas) – aukojamos aukos, kai maitinami mirusieji. Žr.: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 593–597.

⁸⁵⁹ Prakorimui (įžymiausias dievas) aukojami romyti gaidžiai užmušant pagaliu; Rūgučiui (rūgščių ir raugintų patiekalų dievas) – raibos vištelės; Žemininkui (žemės dievas) – juodos vištelės, garbinamas laikant ir lakinant pienu žalčius; Krūminei (teikianti javus) – vištos su žema krūmine skiautere; Lietuvoniui (kuris lietų duoda) – įvairių spalvų vištos, baltos, juodos, raibos ir kitokios; *Chaurirari* (žirgų ir karo dievas) – augaloti, stiprūs, įvairių spalvų gaidžiai; Sutvarui (visokių galvijų dievas) – visokių spalvų romyti gaidžiai; Šeimos dievui (šeimynos dievas) – įvairių spalvų gaidžiai ir vištos; Upiniui dievui (turėjo savo galioje upes) – balti paršiukai; Bubilui (medaus ir bičių dievas) – didelis naujas pilnas medaus gočius; *Dzidzis Lado* (didysis dievas) – balti romyti gaidžiai; Gulbiui (kiekvieno žmogaus genijus, geroji dvasia, angelas sargas) – balti romyti gaidžiai arba vištelės; Ganikliui (girinis piemenų dievas) – eržilų, jaučių, ožių ir kitų gyvulių pautus (sudeginant); *Swieczpunscynis* (dievas, kurio žinioje buvo vištos, žąsys, antys ir visi kiti paukščiai) – neaukodavo; Kelių dievui (jo maldaudavo pagalbos kelionės metu) – baltos vištos; Pušaičiui (žemės dievas, gyvenantis tarp šėivamedžio krūmų, siunčiantis barstukus į klojimus tausoti javų) – duona ir alus ties šėivamedžiu. Žr.: BRMŠ, 2001, t. 2, p. 546–551.

dalių ir t. t.). Visa tai rodo pagoniškos religijos nunykimą – jos reliktinę stadiją⁸⁶⁰.

1604 m. jėzuitų misijos užfiksavo aukojimus Dimstipačiui ir Pagirniui⁸⁶¹, dar kitais metais (1605) tokios aukos minimos dviem mažiau žinomiems dievams – Dirvolirai ir Nosolui⁸⁶². 1619 m. sąrašas aukojimų požiūriu išsamiausias – aukos paminėtos prie visų 9 dievų, pradedant nuo Karalus Dungaus⁸⁶³. Vėliau XVIII a. jėzuitai aukojimų nebemini, tačiau gaidžio aukojimus mini Pretorijus. Pvz., gaidys aukojamas dievui Gabjaujui („Gabjaugis“) per šiam dievui skirtą šventę, baigus kulti javus. Taip pat aprašė gaidžio ir vištos aukojimą užmušant (nepapjaunant) per sambarių (derliaus nuėmimo šventę) ir šią auką paskiriant Dievui ir Žemynėlei („Zemynele“) – per ritualą dalyvaujantieji taria žodžius: „Dieve ir tu Žemynėle, atsižvelk, jog mes dovanojam tau šitą gaidį ir vištą, priimk juos kaip auką, mūsų aukojamą iš grynos širdies“. Per šią sambarių šventę net kelis kartus meldžiamasi „Tėve mūsų“, sukabamos kitos krikščioniškos maldos („Tikiu“, Dešimt Dievo įsakymų ir kt.). Taigi ritualai jau akivaizdžiai sinkretiniai – aukojama ir krikščioniškam Dievui, ir Žemynėlei.

Mūsų įsitikinimu, visais šiais atvejais čia yra „pagonybė“ („idolatria“), nes to neįmanoma pavadinti vien „prietarais“ („superstitio“). Visa tai galima apibendrinti žodžiais, kartą mūsų jau cituotu atsakymu, kurį Laskovskis (anot Lasickio) išgirdo iš žemaičių, jam skelbiant tikėjimą. Pagonys („idololatrae“) jam atsakydavę: „Ko čia mums kiši Vienatinį Dievą, lyg jis būtų galingesnis už mūsų visus? Daugelis daugiau gali negu vienas, daugelis daugiau padaro“⁸⁶⁴.

⁸⁶⁰ Usačiovaitė E., 2010.

⁸⁶¹ Dimstapačiui (*Dimstapatis*) – namų dievui, saugančiam namus nuo gaisro – aukojamas gaidys, kurį patys ir suvalgo; namų dievui Pagirniui (*Pagyrmis*) tris kartus per metus vyrai aukoja paršą arba jautį, o moterys gaidžius. Greimas apie šio dokumento vertę – Greimas A. J., 1990, p. 426–427.

⁸⁶² Dievui Dirvolira (*Diruolira*) aukai skerđžia paršą, o kitam, vardu Nosolas (Nosolum) aukoja ožį ir kraują išpila į upę, kad jis duotų gerą derlių. Žr. A. J. Greimo analizę – Ten pat, p. 479–489.

⁸⁶³ *Karalus Dungaus* (auka – ėriukas), *Zempats* – pasėtų sėklų sergėtojas (kiaulė), *Jsodas* – turtų dievas (kiaulė), *Nuosetas* – pasėlių prievaizdas (ėriukas, ožka arba jautis), *Dimsipats* – sveikatos ir savųjų daiktų saugotojas (pora gaidžių), *Galb Dewe* – dievas globėjas (gaidys), *Diewogindiwe* – dievo motina (gaidys), *Aukie* – gausinančioji deivė (baltos ožkos arba baltos vištos), *Dirwoksznis* – deivės, gyvenančios svirnuose (kiaulė) – Ališauskas V., 2012a, p. 97–99.

⁸⁶⁴ „*Quid tu nobis Vnicum Deum, quasi omnibus nostris potentiozem inculcas? Plus vno multi possunt, plura plures agunt*“ – BRMŠ, 2001, t. 2, p. 580.

Taigi, jei ne Pretorijaus išskirtinė informacija (nukelianti aukojimus net į XVII a. vidurį) išimtis, kuri nėra tiesiogiai susijusi su Žemaitija⁸⁶⁵, galima būtų teigti, kad aukojimai Žemaitijoje po 1619 m. nebeminimi. Vadinasi, XVII a. I pusėje „plačioji konversija“ Žemaitijoje dar nėra pasibaigusi.

5.5. Periferiniai christianizacijos regionai: lyginamosios analizės perspektyva

Visas ligšiolinis mūsų tyrimas vedė prie to, kad Žemaitija krikščioniška visuomene virsta tik XVII a. pradžioje, t. y. net po Reformacijos ir Kontreformacijos susidūrimo. Palyginkime Žemaitijos konversiją su kitomis Europos šalimis, ypač periferinėmis.

Žemaitijos konversijos pabaigos įvykių lentelė

- **apie 1625 (tarp 1613 ir 1636)** – peržengta ir parapijų vidutinio spindulio 10 km riba
- **1622 m.** – Klovainių bažnyčios lankymo nuostatai
- **1622 m.** – paskutinis suaugusiųjų krikštijimo paminėjimas
- **1619 m.** – paskutinis pagoniškų dievų sąrašas
- **1618 m.** – paskutinė bažnyčios fundacija su pagonybės motyvais
O taip pat simboliškai pridurkime:
- **1608 m.** – Šiluvos stebuklas
- **1613 m.** – pirmasis vienuolynas Kražiuose
- **1616 m.** – jėzuitų kolegija Kražiuose
- **1623 m.** – Žemaičių kunigų seminariją įkurtą Varniuose

Visų trijų teoriškai išvestų konversijos (kaip visuomenės virsmo iš pagoniškos į krikščionišką) pabaigos kriterijų – parapijų spindulio 10 km ribos

⁸⁶⁵ M. Pretorijus, kaip minėta, nėra tiesiogiai susijęs su Žemaitija – jis rašo apie šalia Žemaitijos, Nemuno kitame krante esančias „Nadruvą ir Skalvą“, kurios, pasak M. Pretorijaus, „senajai stabmeldystei nėra nepalankios“ – BRMŠ, 2003, t. 3, p. 240.

pasiekimas, paskutinių suaugusių krikšto paminėjimas, paskutiniai dievų sarašai – chronologiniai akcentai stebėtinai sutampa su XVII a. pradžia.

Skaičiuojant parapijų tankį, atskaitos tašku galėtų būti Europos branduolio šalis Anglija⁸⁶⁶, kurioje XIII a. buvo 9500 parapijų, o vidutinis parapijos plotas (S) – 13,8 km², o spindulys (R⁸⁶⁷) – 2 km. Kad šis parapijų skaičius, o kartu vidutinis spindulys žymi jau „užsipildžiusi“ parapijų tinklą, rodo vėlesnis parapijų skaičiaus mažėjimas: 1535 m. Anglijoje buvo 8800 parapijos.⁸⁶⁸

Vidurio Europos šalių (Čekijos, Vengrijos, Lenkijos ir Livonijos) bažnytinių provincijų duomenis iš XIV–XV a. yra pateikęs J. Kłoczowski⁸⁶⁹. Čia juos pakartosime, papildydami vidutinio parapijos spindulio (R) skaičiavimu:

- Čekijoje/Moravijoje⁸⁷⁰ (Prahos arkivyskupijoje) XIV a. vid. buvo 3500 parapijų, o vidutinis jų plotas siekė 21,4 km² (R=2,6 km)
- Vengrijoje⁸⁷¹ (Estergomo (Esztergom) ir Kaločos (Kalocsa) arkivyskupijose) XIV a. vid. buvo 4600 parapijų, o vidutinis parapijos plotas Estergomo provincijoje siekė 56 km² (R=4,2 km), o Kaločos – 97 km² (R=5,5 km)
- Silezijoje XV a. pab. vidutinis parapijos plotas buvo mažesnis nei 30 km²⁸⁷² (R=3 km)
- Lenkijoje⁸⁷³ (Gniezno arkivyskupijoje, neįskaičiuojant LDK vyskupijų) XV a. pab. buvo 4500 parapijų, o vidutinis jų plotas siekė 44 km² (R=3,7 km)

⁸⁶⁶ Moorman J. R. H., 1955, p. 4–5; Wiśniowski E., 1968, p. 273.

⁸⁶⁷ Vidutinis parapijos spindulys, žinant vidutinį parapijos plotą, apskaičiuojamas pagal matematinę ploto (S) ir spindulio (R) santykio formulę: $R = \sqrt{S/\pi}$ ($\pi=3,14159\dots$).

⁸⁶⁸ Pagal išlikusias mokesčių knygas yra žinoma, kad: 1291 m. buvo 9500 parapijos, o 1535 m. – 8800 parapijos (į šiuos skaičius neįtraukiamos koplyčios, kurių, pvz., Linkolnšyro vyskupijoje su 600 parapijų buvo 243). Žr.: Rigby S. H. (ed.), 2008, p. 361.

⁸⁶⁹ Žr. lentelę: Kłoczowski J., 1984, p. 150.

⁸⁷⁰ Kłoczowski J., 1984, p. 149.

⁸⁷¹ Ten pat.

⁸⁷² Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., 1986, p. 58.

⁸⁷³ Ten pat. Plg. E. Wiśniowskio duomenis apie 6000 parapijų XVI a., skaičiuojant jas šiandieninės Lenkijos teritorijoje, apimant 13 viduramžinių vyskupijų, taigi dalį Prūsijos ir Sileziją – Wiśniowski E., 1968, p. 272.

Jau iš šių duomenų matomi skirtumai lyginant vidutinius parapijos spindulius – Čekija ir Silezija su mažiausiais parapijų spinduliais yra lyderės, lyginant su Lenkija bei Vengrija. Skiriasi ir chronologija, kuomet susiformuoja šis „užpildytas“ arba maksimalus, iš esmės iki šių dienų nebesikeičiantis parapijų tinklas: Čekijoje ir Vengrijoje jis pasiektas jau XIV a. vid., o Lenkijoje – tik XV a. pab.

Tačiau iš šių duomenų dar nėra aišku, kuomet šiose šalyse susiformuoja vidutinis 10 km spindulio parapijų tinklas. Todėl juos verta papildyti. Yra žinoma, kad Lenkijoje peržengiantis 10 km spindulį parapijų tinklas (apie 1000 parapijų) susiformuoja jau XII–XIII a. sandūroje⁸⁷⁴, o Čekijoje, pagal H. Lowmiański duomenimis, analogiškas bažnyčių tinklas susiformavo XII a. I ketvirtyje (200 bažnyčių, 9 vienuolynai)⁸⁷⁵.

Palyginkime Skandinavijos vyskupijų duomenis iš XIII a. vid.⁸⁷⁶

- Danijoje – 2385 parapijos⁸⁷⁷, o vidutinis jų plotas siekė 25 km² (R=2,8 km)
- Švedijoje⁸⁷⁸ – 1705 parapijos, kurių vidutinis jų plotas – 1600 km² (R=22,6 km). Tiesa, didžiuliai skirtumai tarp pietinių ir šiaurinių Švedijos vyskupijų: pietuose esančioje Skaros vyskupijoje vidutinis parapijos plotas – 66,3 km² (R=4,6 km), o šiaurėje esančios Upsalos vyskupijoje vidutinis parapijos plotas, skaičiuojant net atmetus negyvenamus plotus, siekė net 408 km² (R=11,4 km). Galima apibendrinti, kad 10 km parapijos spindulį XIII a. vid. Švedijoje peržengė tik keturios pietinės vyskupijos: Skara (R=4,6 km), Linköping (R=5,1 km), Strängnäs (R=5,4 km), Växjö (R=6 km).

⁸⁷⁴ Wiśniowski E., 1968, p. 259.

⁸⁷⁵ Lowmiański H., 1979, p. 301–302.

⁸⁷⁶ Orrman E., 2003, p. 437–438.

⁸⁷⁷ Čia imamas Danijos karalystės (įskaičiuojant ir šandien Švedijai priklausantį Skånelandą) plotas – 61230 km². Kitais duomenimis (įskaičiuojant į Danijos karalystės plotą ir Skånelandą, ir Šlezvig-Holšteiną, neįskaičiuojant tik Estijos – 78000 km²) 1200 m. buvo netgi 2477 parapijos. Tiesa, imant šiandieninį Danijos plotą (43,075 km²), skaičiuojama, kad 1100 m. (pagal to meto kronikininko Adomo Bremeniečio duomenis) buvo 700 parapijų, o apie 1250 m. – 1535 parapijos (pagal Knytlingo sagos duomenis) ar 1585 (pagal mokslininkų skaičiavimus), o XIII a. pab. (pagal mokslininkų skaičiavimus) – 1845 parapijos. Žr.: Hybel N., Poulsen B., 2007, p. 117, p. 126, p. 128.

⁸⁷⁸ Duomenys iš 6 vyskupijų, kurių bendras plotas – 272260 km²

- Suomijos (Abo vyskupija) – 75 parapijos, kurių vidutinis plotas (skaičiuojant atmetus negyvenamus plotus) 1333 km² (R=20,5 km).
- Norvegijos duomenys fragmentiški. Stavangerio (Norvegijos pietvakariuose) vyskupijoje – 150 parapijų, kurių vidutinis plotas – 246 km² (R=8,8 km)
- Islandijoje (plotas 103000 km²) – maždaug 330 viduramžinių parapijų, kurių vidutinis plotas 312 km² (R=10 km)

Taigi galima daryti išvadą, kad su Vakarų Europoje XIII a. pasiektu parapijų tinklo tankiu Vidurio Europoje galėjo lygintis tik Čekija, o Šiaurės Europoje – tik Danija.

Pagal paskutinių suaugusiųjų krikštijimo kriterijų XVII a. pr. Žemaitija beveik neturi analogijų, nebent to paties meto Lotynų Amerikoje. Peržvelgus 1581–1618 m. Jėzuitų Ordino metines ataskaitas, apimančias visas jėzuitų provincijas pasaulyje, suaugusiųjų krikšto faktų be Žemaitijos (ir Lietuvos) dar galima aptikti tik Meksikoje. Pvz.: 1593 m. Sinaloa provincijoje („Sedes Cinaolana“), vakarinėje Meksikos dalyje, jėzuitai pakrikštijo „du tūkstančius“⁸⁷⁹. Lietuvą ir Žemaitiją su Lotynų Amerika galima gretinti ir kitu aspektu – pirmųjų vietinių mokslo centrų atsiradimo chronologinėmis paralelėmis. Pirmuosius universitetus Lotynų Amerikoje, įkurtus XVI a. vid.⁸⁸⁰ galima vadinti Vilniaus universiteto bendraamžiais. Tuo tarpu Žemaitijoje 1616 m. įkurtos Kražių kolegijos „jėzuitiniais giminaičiais“ yra tuo pat metu įkurti: 1621 m. Kordobos universitetas Argentinoje, 1622 m. Santjago Čilėje ir Kito Ekvadore, 1623 Bogotos Kolumbijoje.⁸⁸¹ Būtent jėzuitai buvo pirmųjų aukštųjų mokyklų įkūrėjais tiek Argentinoje, tiek Čilėje, tiek Žemaitijoje.

Europos branduolio šalyse, kur konversijos procesas vyko beveik 1000 m. ankčiau nei Žemaitijoje, t. y. žymiai mažiau raštingesnėse epochose, apie paskutinius suaugusius nekrikštus tiesioginių liudijimų lyg ir nėra. Tačiau apie

⁸⁷⁹ ALSJ, 1593, p. 437.

⁸⁸⁰ Žr.: Jílek J. (red.), 1984, p. 325–339; Tünnermann-Bernheim C., 1991, p. 26, 35–38. Žr. Lotynų Amerikos universitetų sąrašą, sudarytą pagal aukščiau minėtus veikalus: List of colonial universities, 2013.

⁸⁸¹ Šiuos pirmą kartą į lietuvių istoriografiją įvestus duomenis žr.: Bumblauskas A., 2012, p. 69, taip pat žemėlapis p. 59.

juos vis dėlto svarstoma kalbant apie VI–VIII a. trukusią Frankų karalystės konversiją (jos pradžia – 496 m. valdovo Chlodvigo ir jo kariaunos krikštas). Paprastai sakoma, kad Frankų karalystėje iki pat VIII a. būta ne tik pagoniškų praktikų, bet ir nekrikštytų praktikuojančių pagonių⁸⁸². Galima tik spėti, kad apie užsilikusius suaugusius nekrikštus čia sprendžiama iš aktyvios misionierių veiklos, trukusios iki pat VIII a.⁸⁸³.

Pagal paskutinius dievų sąrašus XVI a. vid. – XVII a. pr. Žemaitijai vienintelėmis tiesioginėmis analogijomis yra XVI a. Suomija bei Prūsija. Suomija pagal „oficialiosios konversijos“ chronologiją (vyko XII a. viduryje – XIII a. pab.) yra pati artimiausia Lietuvai. Kaip tik čia XVI a. viduryje yra aptinkamas dievų sąrašas, ir ne bet kur, o Mažvydo bendraminčio ir bendraamžio, pirmųjų knygų suomių kalba autoriaus, Suomijos liuteronų vyskupo Mikaelio Agricolos veikaluose. Psalmių knygos (*Dauidin Psaltari*. Stockholm, 1551) leidimo suomių kalba įžangoje jis yra įterpęs suomių dievų sąrašą: 12 dievų iš Häme (šved. Tavastland) provincijos ir 12 karelių dievų⁸⁸⁴. Kaip tik į suomių Agricolos, taip pat lietuvių Mažvydo ir Lasickio bei prūsų *Sūduvių knygelės* (1540–1560 m.) ir Jono Maleckio (1551 m.) dievų sąrašų fenomenalų vėlyvumą dėmesį yra atkreipęs vengrų mokslininkas Vilmos Voigt⁸⁸⁵. Jo teigimu, Viduramžių Europoje būta labai riboto dievų vardų sąrašų skaičiaus – tik fragmentiški bei neišsamūs yra išlikę duomenys apie germanų ir slavų dievus, ir tik ankstyvaisiais naujaisiais amžiais pasirodo įvairios žinios apie lapių, suomių ar Sibiro tautų, europiečių atrastų Azijos, Afrikos ir Amerikos tautų dievus. Čia galima pridurti, kad komparatyvistiniam lyginimui pagal dievų sąrašus atspirties tašku turėtų būti Frankų karalystėje VIII a.

⁸⁸² Milis L., 1992, p. 80: „Traces not only of pagan practices, but of practising (unconverted) pagans survived for some centuries, even up to the eighth century in areas which belonged to the older parts of Frankish realm <...>“

⁸⁸³ Žr.: Hen Y., 1995, p. 17.

⁸⁸⁴ Žr. vertimą į anglų kalbą: Airaksinen T., 2011.

⁸⁸⁵ Voigt V., 1998.

sukurtas „Indiculus superstitionum et paganarium“⁸⁸⁶, kuriame išvardinti 30 įvairių pagonišku praktiku draudimai.

Taigi XVI a. – XVII a. pr. žemaičių dievų sąrašai nėra visiškai unikalūs, kad būtų nepalyginami. Vienos vėlyviausių Europoje „oficialiosios konversijos“ šalių – Suomijos, o taip pat Prūsijos dievų sąrašai, dar kartą patvirtina Žemaitijos dievų sąrašų dėsningumą ir leidžia kalbėti apie bendrą vėlyviausios Europoje christianizacijos regioną, kuriam turėtų priklausyti tiek Baltijos šalys, tiek Suomija. Tačiau Prūsijoje ir Suomijoje dievų sąrašai yra iš XVI a. vidurio ir tik Prūsijoje tuo metu dar aukojama dievams, taip pat šaltiniai ten nemini suaugusiųjų krikšto. O štai Žemaitijoje dievams aukojama bei suaugusieji krikštijami dar ir XVII a. I pusėje. Taigi Žemaitija konversijos vėlavimu išsiskiria net iš vėlyviausios christianizacijos šalių. Šiaip ar taip XVI a. Suomijos ir Prūsijos dievų sąrašų analogijos rodo, kad Reformacijos–Kontreformacijos laikų dievų sąrašų negalima aiškinti vien pakilusiu bendru Europos raštingumu ar didesniu reforminės krikščionybės dėmesingumu „pagonybės liekanoms“ – juk kitur Europoje panašių dievų sąrašų neaptinkama.

Taigi – ar Žemaitijos konversijos 200-metis yra kažkas unikalios? XVII a. pradžia – vėlyvas metas, tačiau juk nesistebime, kai Lietuva apibūdinama kaip paskutinė pagoniška šalis, o Žemaitija – kaip paskutinis pagoniškas regionas. Juk XVI a. II pusėje į Lietuvą atvykę jėzuitai teigė, kad Indijos nereikia ieškoti nei Rytuose, nei Vakaruose – tikra Indija yra Šiaurėje – tai Lietuva⁸⁸⁷.

Taigi „plačiosios konversijos“ trukmės tipologinių analogijų rasti nesunku. Kaip pavyzdį galima pasitelkti net jau Romos imperiją. Čia „oficialioji konversija“ vyko IV amžiuje – tarp 325 m. imperatoriaus Konstantino tolerancijos edikto ir 392 m., kai imperatorius Teodosijus

⁸⁸⁶ Šio šaltinio komentavimą konversijos proceso kontekste žr. pvz.: Perron A., 2009; Karras R. M., 1986; Šaltinio vertimas į anglų kalbą publikuotas: Dowden K., 2000, p. 153–154. Šaltinis lotynų kalba su vokiškais komentarais publikuotas: Saupe H. A., 1890.

⁸⁸⁷ „Non requiramus Indias Orientis et Occidentis, est vera India Lituania et Septemtrio“ – Petro Skargos 1573 m. liepos 17 d. laiškas jėzuitų ordino provincijolui Laurentijui Magijui. Žr.: Skarga, 1912, p. 55.

krikščionybę paskelbė valstybine religija bei uždraudė pagonybę. Tačiau nuo barbarų antpuolių atsilaikiusioje Rytų Romos imperijoje (Bizantijoje) per visą V a. dar buvo uždarinėjamos pagoniškos šventyklos ir griaujami altoriai, ir net VI a. imperatorius Justinianas savo garsiajame *Justiniano kodekse* (528–529 m.) turėjo įrašyti taisyklę (xi.11.10), kad pagonys ir eretikai neturi teisės užimti imperinių pareigybių bei teisės į dvarus, o prieš privačiai praktikuojančius pagonybę pareigūnus net imtis revizijų. Kovą prieš slaptą pagonybę dar tęsė ir imperatoriai Tiberijus II (578–582) bei Mauricijus Tiberijus (582–602)⁸⁸⁸. Taigi Bizantijoje konversija truko apie 300 metų.

Kitas pavyzdys – Frankų (Merovingų) karalystė, kurios „oficialiaja konversija“ laikomas karaliaus Chlodvigo ir jo kariaunos krikštas apie 498 m. Apie kovą su pagonybe čia kalbama dar ir VI–VII a.⁸⁸⁹, o į kaimus krikščionybė rimčiau pradėta skleisti tik nuo VII a.⁸⁹⁰. Tad Frankų karalystėje „plačioji konversija“ truko bent 200 metų. Kaip tik šio laikotarpio pabaigoje (apie 700 m.) susiformuoja toks bažnyčių ir vienuolynų tankis (vienuolynų skaičius apytikriai: 600 m. – 220, o 700 m. – 540⁸⁹¹), kad jie pėsčiomis yra pasiekiami iš absoliučios daugumos gyvenviečių.

Chronologiškai panašų laikotarpį (apie 200–300 metų) konversijos trukdavo ir vėliau – brandžiaisiais viduramžiais – krikščionybę priėmusiose Vidurio Europos šalyse. Lenkijoje ir Čekijoje konversijos truko nuo X a. iki XIII a.⁸⁹², apie ką sprendžiama pagal vieną iš konversijos pabaigos kriterijų – parapijų tinklo susiformavimą⁸⁹³.

Iš esmės tą patį apie „plačiųjų konversijų“ trukmę galima pasakyti ir Skandinavijos šalyse, kurias šiuolaikiniai lyginamieji tyrimai⁸⁹⁴ kartu su

⁸⁸⁸ Harl K. W., 1990.

⁸⁸⁹ Klasikiniu laikomas tyrimas: Vacandard E., 1899.

⁸⁹⁰ Geary P. J., 2001, p. 188: „Monasteries were not unknown in Gaul and Italy from the early fifth century, but these tended to be aristocratic institutions and their connection to the religious life of the rural population was apparently minimal. Christianity spread to the countryside in Gaul in a serious manner only from the seventh century, when bishops began to make a serious attempt to Christianize rural populations. Although they did not establish anything approaching a system of rural churches, they did encourage the appearance of rural cult centers in vici and villae served by a local clergy“.

⁸⁹¹ Hen Y., 1995, p. 152.

⁸⁹² Kłoczowski J., 2000, p. 157.

⁸⁹³ Plg.: Sommer, P., 2000b, p. 161–162.

⁸⁹⁴ Stella, R., 2007, p. 8.

Baltijos kraštais bei Rusija priskiria prie Europos „vėlyvosios christianizacijos“ regiono (XI–XV a.), ir net siūlo šių šalių christianizacijų procesus lyginti su Lotynų Amerikos. Jei dėl Lotynų Amerikos galima abejoti, tai į Skandinaviją verta atkreipti įdėmesnį žvilgsnį, nes būtent šių šalių, ypač Švedijos bei Suomijos, „oficialiosios konversijos“ chronologiškai yra artimiausios Lietuvai.

Ankstyviausiai iš Skandinavijos šalių krikščionybę priėmė arčiausiai šv. Romos imperijos buvusi Danija, kurios „oficialioji konversija“ datuojama X a. II puse. Šioje mažiausioje iš Skandinavijos šalių lengviausiai yra pritaikomas parapijų tinklo susiformavimo kriterijus. Yra žinoma⁸⁹⁵, kad jau 1100 m. Danijoje parapijų skaičius siekė 700, vadinasi, kad tuo metu vidutinis parapijos plotas (skaičiuojant nuo bendro Danijos ploto – 43,075 km²) sudarė 61,5 km², o vidutinis parapijos spindulys – 4,42 km. Taigi jau 1100 m. Danijoje buvo peržengtas Łowmiańskio 10 km parapijos spindulio ir 300 km² parapijos ploto kriterijus. Taigi galima daryti išvadą, kad Danijoje „plačioji konversija“ truko 150 metų.

Švedija – viena iš artimiausių Lietuvai pagal „oficialiosios konversijos“ chronologiją šalių. Čia vien „oficialioji konversija“ truko rekordiškai ilgą laiką – nuo XI a. pr. iki pat XII a. vidurio. Tačiau kur brėžti Švedijos „plačiosios konversijos“ pabaigą – dėl šaltinių fragmentiškumo – sunku atsakyti⁸⁹⁶. Tik labai apibendrinti švedų apibūdinimai leistų teigti, kad dar XII–XIII a. Švedijos konversija nėra pasibaigusi, pvz.: XII a. pr. danų jie laikomi tesantys „išoriškai“ krikščionys – atėjus nelaimėms jie persekioja tikėjimą⁸⁹⁷, o XIII a. pradžioje pats popiežius Švediją laikė pusiau pagoniška – prisirišusia prie pagoniškų praktikų, todėl misijų lauku⁸⁹⁸. Tad galbūt Švedijos konversijos

⁸⁹⁵ Hybel N., Poulsen B., 2007, p. 115–118.

⁸⁹⁶ K. Górskis Švedijos konversijos pabaigą datavo XIII a. pabaiga – Górski K., 1983, p. 32.

⁸⁹⁷ Tai – Aelnoth iš Kenterberio, Danijos karaliaus dvare dirbusio anglų kilmės vienuolio, „Knuto legendoje“ („Vita et Passio S. Canuti“) užrašytas pasakojimas. Žr.: Tellenbach G., 1988, p. 22: „Es scheint, daß Svear und Göthen, solange alles nach Wunsch geht und glücklich abläuft, dem Namen nach den Christenglauben in Ehren halten. Aber wenn die Stürme des Unheils über sie kommen, Mißwuchs, Dürre, Unwetter, Feindesgewalt oder Feuer, dann verfolgen sie den Glauben, den sie dem Schein nach noch verehrten“.

⁸⁹⁸ Perron A., 2009, p. 487–488.

pabaigą reikėtų nukelti į XIV a., kada imta kovoti su namų dievų (*tompta gudhi*) kultu⁸⁹⁹?

Padarykime išvadą. Su griežtu sąvokų korpusu priėjus prie istoriografijos analizės, pasirodė, kad labiausiai teisūs yra minėti lenkų istorikai K. Górskis ir J. Kłoczowski, teigę, kad Lietuvos ir Žemaitijos christianizaciją XV–XVI a. reikia lyginti su Vidurio Europos ir Skandinavijos XI–XIII a., o Žemaitijos konversijos pabaigos ieškoti XVII a. I pusėje. Taigi Žemaitijos, kaip istorinio regiono (nelygintino su atokiausiose Europos periferijose gyvenančiomis gentimis, pvz. lapiais) „plačiosios konversijos“ pabaiga yra vėlyviausia Europoje. Bet juk tokia buvo ir Žemaitijos konversijos pradžia XV a. pradžioje.

⁸⁹⁹ Apie tai žinoma iš šv. Birgitos „Apreiškimų“ – Revelations, 2012, p. 197.

Išvados

1. Viena iš nesusikalbėjimų priežasčių – bendriausio christianizacijos modelio nebuvimas – ne tik Lietuvos, bet ir Europos istoriografijose. Todėl siūlomas teorinis christianizacijos modelis, skirtas konkrečiam regionui arba šaliai (tinkantis visų pirma Vidurio ir Šiaurės Europos šalims), kuris susideda iš keturių etapų: „misijinė christianizacija“, „oficialioji konversija“, „plačioji konversija“ ir „vidinė christianizacija“. „Misijinė christianizacija“ apima visus sporadinius kontaktus su krikščionybe ir net pavienius krikštus; „oficialioji konversija“ pasiekama su valstybės (regiono) elito krikščionybės priėmimu; konversijos plačiąja prasme etape krikščionybė su minimaliaisiais reikalavimais (krikštas ir pagoniškų praktikų atsisakymas) „nusileidžia“ iki žemiausių visuomenės sluoksnių ir tolimiausių periferijų. „Vidinės christianizacijos“ etape visuotinai išplinta krikščioniškos praktikos, susiformuoja krikščioniška kultūra. Abiejų konversijos etapų – „oficialiosios konversijos“ bei „plačiosios konversijos“ – požymiu reikia laikyti depagonizacijos procesą, o vėliausias, „vidinės christianizacijos“, etapas jau sietinas su mentaliteto permainomis. „Oficialiosios konversijos“ sąvoka kaip lemtingo christianizacijos tarpsnio sąvoka išsprendžia istoriografijos nesusikalbėjimą dėl Žemaitijos ir Lietuvos krikštų santykio. Teorijoje dėl konversijos plačiąja prasme pabaigos iš esmės sutariama dėl trijų kriterijų – tai aukojimų dievams atsisakymas, visų suaugusiųjų krikštas bei reikiamo tankio parapijų tinklo susiformavimas. Pastarasis, nesunkiai patikrinamas ir su kitų šalių christianizacijomis palyginamas kriterijus labiausiai yra išplėtotas lenkų teorinėje mintyje: H. Łowmiańskio įvestas minimalaus parapijų tinklo tankio kriterijus (kai vidutinis parapijos spindulys pasiekia 10 km) christianizacijos etapų modelyje atitiktų „plačiosios konversijos“ pabaigą, o J. Kłoczowskio įvestas nebekintančio parapijų tinklo tankio kriterijus – „vidinės christianizacijos“ pabaigą.

2. Iš hipotezėje suformuluotų trijų christianizacijos ir pagonybės veiksnio sąveikos sampratų nei pirmajai (akcentuojančiai ryškų krikščionybės pranašumą), nei antrajai (akcentuojančiai pagonybės gajumą) nereikalinga depagonizacijos samprata, nes pagal pirmąją pagonybės veiksnio nėra, o antrajai – pagonybė yra sunkiai nustelbiama ir tai įvyksta tik moderniaisiais laikais. Depagonizacijos procesas galimas tik pagal trečiąją sampratą, christianizaciją suvokiant kaip kelių etapų virsmą iš pagoniškosios visuomenės į krikščionišką, kuriame depagonizacija šalia evangelizacijos sudaro esmingą christianizacijos proceso dalį. Pagonybės veiksnį matome visuose pagrindiniuose christianizacijos etapuose: „misijinės christianizacijos“ etape dėl jo sužlunga Jeronimo Prahiškio misija, antrajame – „oficialiosios konversijos“ – etape pagonybės klausimas yra iškeliamas į tarptautinės diplomatijos lygmenį Konstanco susirinkime, o Žemaitijos „oficialioji konversija“ gali būti laikoma užbaigta tik po 1418 pagoniškosios reakcijos įveikimo. Trečiajame – „plačiosios konversijos“ – etape pagonybės veiksnys yra apibrėžtinamas dievų sąrašais ir jų kulto paminėjimais.
3. Lietuvos „oficialioji konversija“ – nors ir vykusi specifinėmis sąlygomis – atitiko bendrą Europos šalių christianizacijos modelį. Todėl reikia kalbėti ne apie šalies „krikštą“ kaip vieną kurią nors datą (tokia gali būti tik simbolinė, ir pagal bendrą modelį – tokia laikytinas tik valdovo krikštas), o apie kelis dešimtmečius trunkantį „oficialiosios konversijos“ tarpsnį. Šis tarpsnis turi apimti tiek valdovo ir jo aplinkos krikštą, tiek gyventojų krikštijimą, tiek bažnytinės organizacijos kūrimą su vyskupijomis, vienuolynais, pirmosiomis parapijomis, tiek pagoniškosios opozicijos ir reakcijų įveikimą, taigi visa tai, kas kartais vadinama „krikščionybės įtvirtinimu“. Be to, šis virsmas turi apimti visus šalies regionus.
4. Jeronimo Prahiškio misija, vykusi, didžiausia tikygebė 1401–1404 m. Žemaitijoje, paskutiniame pagoniškame Europos regione, atspindi

pirmąjį – misijinės christianizacijos etapą. Misijos aprašymas apima kelis svarbius pradinio christianizacijos proceso aspektus – evangelizaciją, depagonizaciją (pagoniškų kultų naikinimą) ir pagoniškąją opoziciją. Ypač pastaruoju aspektu yra svariai papildomas ir net koreguojamas J. Dlugošo pateiktą „šventiškas“ Lietuvos konversijos vaizdinys. Su Jogailos ir Vytauto žinia bei parama vykusi misija yra pirmasis, nors ir nesėkmingas, Lietuvos valdovų konversinės politikos Žemaitijoje bandymas. Enėjaus Silvijaus Piccolominio veikalo „Apie Europa“ skyriuje „Apie Lietuvą“ pagal paties misionieriaus liudijimą pateiktas pasakojimas apie jo misiją, yra ne tik pirmasis, bet ir paskutinis tikrai autentiškas lietuvių religijos viešųjų kultų aprašymas. Todėl jį galima pagrįstai laikyti fenomenaliu šaltiniu. Jame pateikiamas pilnesnis (lyginant su vėliau rašiusiu J. Dlugošu) – 4 pagoniškų kultų sąrašas: žalčių, amžinosios ugnies, saulės-kūjo ir giraičių-ąžuolų. Prie dviejų kultų – ugnies ir saulės-kūjo – minima žynių institucija leidžia šiuos kultus išskirti kaip centrinius-institucinius. Remiantis lietuvių dievų panteono rekonstrukcijomis šiuos kultus galima susieti su dviem iš trijų ar keturių suverenių dievų: amžinosios ugnies kultą su Perkūnu, o saulės-kūjo – su Velniu/Kalviu.

5. Žemaitijos „oficialioji konversija“ apima 1413–1421 m. politines akcijas. Atskiros Žemaitijos konversijos neįmanoma paaiškinti be Žalgirio mūšio ir Konstanco susirinkimo. Nors žemaičiai tiesiogiai Žalgiryje nedalyvavo (o sukūrė antrąjį Žalgirio frontą prie Nemuno), vis dėlto krikščionybės stoka Žemaitijoje galėjo prisidėti prie pagoniškosios temos puoselėjimo Vokiečių Ordino propagandoje, nukreiptoje prieš Lietuvą. Be to ši tema Vokiečių Ordino antivytainėje ir antijogailinėje retorikoje požalgiriniu periodu atsidūrė antrame plane, nes į pirmą planą iškilo stačiatikių ir musulmonų totorių dalyvavimo kovoje prieš krikščionis klausimas. Vis dėlto Konstance Žemaitijos krikšto klausimas pakilo į aukščiausią tarptautinį lygmenį. Todėl Žemaitijos „oficialioji konversija“ vyko planingai ir kompleksiskai –

kuriama bažnytinė organizacija su vyskupijos steigimu, pirmųjų bažnyčių fundacijomis ir parapijų organizavimu. Nors 1418-ųjų neramumų priežasčių negalima suvesti į pagonybės / krikščionybės prieštarą, tačiau pagoniškosios reakcijos elementų (bažnyčių deginimo, vyskupo ir kunigų išvaymo) būta. Todėl šiuos įvykius reikia laikyti „oficialiosios konversijos“ dalimi, o šią užbaigti lemiamomis 1421 m. Vytauto donacijomis ir popiežiaus sveikinimu žemaičiams.

6. „Plačioji konversija“ negali būti paskubinama išorinėmis priemonėmis, būdingomis „oficialiosios konversijos“ etapui – politinėmis akcijomis ir teisiniais aktais. Kadangi Žemaitijos „oficialioji konversija“ buvo vėliausia Europoje, lauktina, kad ir „plačioji konversija“ baigėsi vėliausiai. Teiginys, kad šis etapas Žemaitijoje baigėsi tik XVII a. I pusėje yra grindžiamas tiek teoriniais argumentais – konversijos teorija, tiek empiriniais – pagonybės relikto interpretacija ir datavimu. Pagal „plačiosios konversijos“ pabaigos kriterijus galima konstatuoti, kad XVI a. Žemaitijoje konversijos procesas dar nėra pasibaigęs. Nors tebesitęsia dievų sąrašų neigimo tradicija, tačiau dievų sąrašų analogija su taip pat periferiniame christianizacijos regione esančia Suomija, neleidžia šio kriterijaus atmesti. Egzistuoja šio bei kitų „plačiosios konversijos“ kriterijų – paskutiniai suaugusiųjų krikštijimai ir minimalaus parapijų tinklo susiformavimas, o taip pat pagonybės temos egzistavimas bažnyčių fundavimo motyvacijose – chronologinė koreliacija:

- Apie 1625 (tarp 1613 ir 1636) – peržengta ir parapijų vidutinio spindulio 10 km riba,
- 1622 m. – paskutinis suaugusiųjų krikštijimo paminėjimas,
- 1619 m. – paskutinis pagoniškų dievų sąrašas,
- 1618 m. – paskutinė bažnyčios fundacija su pagonybės motyvais.

Ši koreliacija savo ruožtu leidžia dar tvirčiau teigti, kad Žemaitijos „plačioji konversija“ baigėsi XVII a. I pusėje – vėliausiai Europoje.

Santrumpos, šaltiniai ir literatūra

Šaltinių (nepublikuotų ir publikuotų) ir literatūros sąrašė naudojamas trumpinimo principas – prieš konkrečius autorius turinčių šaltinių ir mokslinių darbų pavadinimo aprašą yra nurodoma santrumpa, kuri bus kartojama moksliniame aparate. Santrumpoje pateikiami cituojamo leidimo metai, skliausteliuose nurodant pirmosios publikacijos datą. Jei leidimų metai kartojasi ties keliomis publikacijomis, įterpiamos raidės (a, b, c). Pvz.: **Ivinskis Z., 1987 (1955b)** – Ivinskis Z., Žemaičių religinė padėtis vysk. Jurgio Petkūno-Petkevičiaus laikais // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 264–273 (1. leid.: Aidai, 1955, Nr. 9, p. 377–381).

Tokiose santrumpose gali būti paliekami ir prasmingi pavadinimai. Pvz.: **Relationes, 1971** – Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. Vol. 1: Dioeceses Vilmensis et Samogitiae. Red. P. Rabikauskas. Romae, 1971. (Fontes historiae Lituaniae, Vol. 1).

Nepublikuoti šaltiniai:

KAKA – Kauno arkivyskupijos kurijos archyvas

b. 137, l. 18v-19v – 1621 m. Žemaitijos bažnyčių sąrašas „Taxa beneficiorum”

LNB RKRS – Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo bibliotekos Retų knygų ir rankraščių skyrius

f. 130, nr. 1313, l. 74–75 – 1613 m. Žemaičių vyskupijos bažnyčių ir beneficijų sąrašas (B. Smigelskio nuorašas)

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas

f. 696, ap. 2, b. 2 – Žemaičių vyskupijos kurijos archyvas, parapijų registras, bažnyčių dokumentai (l. 135–136 – Alsėdžių; l. 540 – Josvainių)

f. 1671, ap. 4, b. 300–506 – Žemaičių vyskupijos kurijos archyvas, parapijų dokumentai (b. 300 – Alsėdžių; b. 395 – donacija Mosėdžio bažnyčiai; b. 468 – Telšių bažnyčios fundacija)

f. 389 – Lietuvos Metrikos mikrofilmai (b. 114, l. 530; b. 115, l. 317 – Kulių fundacijos kopija; b. 129, l. 602 – Laukuvos; b. 91, l. 299 – Šeduvos; b. 86, l. 770 – Užvenčio; b. 100, l. 496 – Žarėnų; b. 148, l. 524 – Vilkijos)

MAB RS – Mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rankraščių skyrius

f. 256 – K. Jablonskio fondas (b. 3585 – 1635 m. Žemaičių vyskupijos bažnyčių sąrašas „Medo vinum et alij liquores omis generis...“)

VUB RS – Vilniaus universiteto bibliotekos Rankraščių skyrius

f. 719 – 1619 m. Mato Babinovskio kodeksas (Fundatione privilegia ecclesiae cathedralis Mednicensis totiusque diaecesis samogitiae ex mandato ... Stanislai Kiszka ... 1619)

Publikuoti šaltiniai

ACC, 1923 – Acta Concilii Constanciensis, t. 2: Konzilstagebücher, Sermones, Reform- und Verfassungsakten. Hrsg. von H. Finke. Münster i W., 1923.

ACOSB, 1761 – Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti: Quibus plura interseruntur tum ceteras Italico-monasticas res, tum historiam Ecclesiasticam remque Diplomaticam illustrantia / J.-B. Mittarelli, A. Costadoni, t. 6. Venetiis, 1761. (internete: <http://digital.bibliothek.uni-halle.de/hd/content/titleinfo/91441>).

Acta Sanctorum, 1658 – Bollandus I., Henschenius, G., Acta Sanctorum, Vol. 5, Februarius, t. 2, Antverpiae, 1658.

AKKS, 1880 – J. Caro (Hrsg.). Aus der Kanzlei Kaiser Sigismunds. Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Constanzer Concils (Archiv für österreichische Geschichte. Bd. 59). Wien, 1880, p. 1–175.

ALSJ – Annuae litterae Societatis Jesu anni MDXCIII [1593], Florentiae, 1601; anni MDCIX [1609], Dilingae, [1609]; anni MDCXI [1611], Dilingae, [1611].

AVAK – Акты издаваемые Виленскою археографическою комиссиею, т. 14: Инвентари имений XVI столетия. Вильна, 1887; Акты издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов, т. 25: Инвентари и разграничительные акты. Вильна, 1898.

Aquinas, 2006 – St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Vol. 40 (2a2ae. 92–100): Superstition and Irreverence / ed. by T. F. O'Meara, M. J. Duffy. Cambridge University Press, 2006, internete: <http://books.google.lt/books?id=EL5916bgk0MC>

BGDO, 1960 – Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie, Bd. 2: Peter von Wormditt (1403–1419). Bearb. von H.

Koeppen. Göttingen, 1960. (Veröffentlichungen der niedersächsischen Archivverwaltung, t. 13)

Boehme, 1540 – Boehme J., *Omnium gentium mores, leges et ritus*. Friburgum, 1540. Internetete: <http://daten.digitale-sammlungen.de/0003/bsb00034553/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00034553&seite=1>

BRMŠ – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, **t. 1**: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. Sud. N. Vėlius. Vilnius, 1996; **t. 2**: XVI amžius. Sud. N. Vėlius. Vilnius, 2001; **t. 3**: XVII amžius. Sud. N. Vėlius. Vilnius, 2003.

CDL, 1845 – *Codex diplomaticus Lithuaniae*. Ed. E. Raczyński, Vratislaviae, 1845.

CES XV – *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*, **t. 2**: 1382-1445, coll. A. Lewicki. Cracoviae, 1891 (*Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*, t. 12); **t. 3**: 1392–1501, coll. A. Lewicki. Cracoviae, 1894 (*Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia*, t. 14).

CEV, 1882 – *Codex epistolaris Vitoldi Magni ducis Lithuaniae, 1376-1430*, coll. A. Prochaska. Cracoviae, 1882 (*Monumenta Medii Aevi Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia*, t. 6)

Ciolek, 1875 – *Liber Cancellariae Stanislai Ciołek: Ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit husitischen Bewegung, Theil 2*, hrsg. von J. Caro // *Archiv für Österreichische Geschichte*, Bd. 52, Wien, 1875, p. 1–273.

CMSD – *Codex Mednicensis seu Samogitiae dioecesis*, **t. 1**: 1416. II. 13 – 1609. IV. 2. Coll. P. Jatulis. Roma, 1984 (*Fontes historiae Lituaniae*, Vol. 3); **t. 2**: 1609. VI. 26 – 1926. V. 13. Coll. P. Jatulis. Roma, 1989 (*Fontes historiae Lituaniae*, Vol. 4)

Collectanea, 1690 – *Collectanea Constitutionum Synodaliū Dioecesis Samogitiensis*. Vilnae, 1690 (LNB RKRS, B lot 3/ 690), internetete: <http://www.epaveldas.lt/recordDescription/LNB/C1B0000918204>

COP, 1971 – *Cudzoziemcy o Polsce: Relacje i opinie*, t. 1.: wiek X-XVII, wybrał i opracował J. Gintel. Kraków, 1971.

Czerski, 1830 – Czerski S., *Opis żmudzkiey dyecezyi*. Wilno, 1830.

David, 1817 – David, Lucas. *Preussische Chronik*. Hrsg. von D. F. Schütz. Bd. 8. Königsberg, 1817.

- Der Briefwechsel der Schweizer mit Polen, 1908** – Der Briefwechsel der Schweizer mit Polen / T. Wotschke. Leipzig, 1908. (Archiv für Reformationgeschichte: Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit dem Verein für Reformationgeschichte, hrsg. von W. Friedensburg. Ergänzungsband III)
- Directorium, 1859** – Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesi Telsensi seu Samogitiensi in annum domini M.DCCC.LX. Vilnae, 1859.
- Dlugossius, 1877** – Joannis Długossii seu Longini canonici cracoviensis Historiae polonicae libri XII, t. 4: libri XI. XII. Cracoviae, 1877 (Joannis Długosz senioris Canonici Cracoviensis Opera Omnia cura A. Przewdziecki edita, t. 12)
- Dlugossius, 1864** – Joannis Długossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia. Vol. 9, t. 3: Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis nunc primum e codice autographo editus. Wyd. A. Przewdziecki. Cracoviae, 1864.
- Dlugossius, 1997** – Joannis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, t. X–XI, textum recensuit D. Turkowska, Varsaviae, 1997.
- Dusburgietis, 1985** – Petras Dusburgietis. Prūsijos žemės kronika / parengė R. Batūra, vertė L. Valkūnas. Vilnius, 1985.
- Elenchus, 1925** – Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri dioecesis Samogitiensis pro anno domini 1924. [Kaunas, 1925].
- Piccolomini, 1996 (1477)** – Enėjas Silvijus Piccolomini. Kosmografija, arba Azijos ir Europos aprašymas, 1477. XXVI skyrius. Apie Lietuvą // BRMŠ, t. 1, 1996, p. 593–596.
- Fabisz, 1866** – Fabisz P. W., Wiadomość o legatach i nuncyuszach apostolskich w dawnej Polsce (1075–1863), Ostrów, 1866. (1. leid.: 1864).
- Finke, 1889** – Finke H. (ed.), Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils. 1889.
- Gerulis, 1926** – Gerulis J., Nauji XVI a dokumentai apie reformaciją Prūsų Lietuvoje // Tauta ir Žodis, t. 4. Kaunas, 1926, p. 426–432.
- Hardt** – Hardt, H. von der. Magnum oecumenicum Constantiense concilium, t. 2: De Pace Ac Unione Ecclesiae. Francofurti et Lipsiae, 1697; t. 3. Rerum Concilii Constantiensis, De Religionis Et Fidei Momentis. Francofurti et Lipsiae, 1698; t. 4: Rerum Concilii Constantiensis. Corpus actorum et decretorum Magni Constantiensis concilii... Francofurti et Lipsiae, 1699.

- Hinczek, 1854** – Rejestr JPana Hinczka podskarbiego r. 1393–1395 // Życie domowe Jadwigi i Jagiełły z rejestrów skarbowych z lat 1388–1417, przedstawione przez Alexandra Przeździeckiego. Warszawa, 1854, p. 21–64. (internete: <http://www.polona.pl/dlibra/docmetadata?id=10639&dirids=1>)
- Hosii epistolae, 1879** – Acta historica res gestas Poloniae illustrantia ab anno 1507 ad annum 1795, t. 4: Stanislai Hosii S. R. E. Cardinalis Episcopi Varmiensis Epistolarum, t. 1: 1525–58, ed. F. Hipler, V. Zakrzewski. Cracoviae, 1879.
- Hugo, 1736** – Hugo Ch. L., Sacri Et Canonici Ordinis Praemonstratensis Annales: In Duas Partes Divisi, t. 2. Nanceii, 1736.
- KDKDW, 1948** – Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków, 1948.
- Kojalavičius, 1669** – Wiivk Koialowicz, A., Historiae Litvanae. Auctore Alberto Wiivk Koialowicz. Pars II. Antverpiae, 1669.
- Kojalavičius, 1988** – Vijūkas-Kojelavičius, A. Lietuvos istorija: pirma ir antra dalis. Iš lot k. vertė L. Valkūnas. Vilnius, 1988.
- Kojalavičius, 2004 (1650)** – Vijūkas-Kojalavičius A., Lietuvos istorijos įvairenybės. 2 dalis. Vilnius, 2004. (1 leid.: Miscellanea Rerum Ad Statum Ecclesiam in Magno Lituaniae Ducatu pertinentium. Collecta Ab Alberto Wiiuk Koiałowicz. Vilnae, 1650)
- Kraštas ir žmonės, 1983** – Kraštas ir žmonės: Lietuvos geografiniai ir etnografiniai aprašymai (XIV–XIX a.). Parengė J. Jurginis, A. Šidlauskas. Vilnius, 1983.
- Kronika konfliktu, 1983** – Kronika konfliktu Władysława króla polskiego z Krzyżakami w roku pańskim 1410 = Cronica conflictus Wladisłai regis Poloniae cum cruciferis anno Christi 1410 / z łańského rękopisu Biblioteki kórnickiej wydane go w Poznaniu w roku 1911 przez Zygmunta Celichowskiego przełożyli Jolanta Danka i Andrzej Nadolski. Olsztyn, 1983.
- Lasickis, 1969 (1615)** – Jonas Lasickis. Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus = De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum. Vilnius, 1969. (1. leid.: Iohannis Lasicii Poloni. De Diis Samagitarum, caeterorumque Sarmatarum, et falsorum Christianorum, Item De Religione Armeniorum. Et de initio Regiminis Stephani Batorij. Basileae, 1615)
- Latvis, 1991** – Henrikas Latvis, Hermanas Vartbergė. Livonijos kronikos. Vilnius, 1991.

- Lebedys, 1976** – Lebedys J., Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. Sud. V. Zaborskaitė, Vilnius, 1976.
- Lietuvis, 1966** – Mykolas Lietuvis. Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius = De moribus tartarorum, lituanorum et moschorum: dešimt įvairaus istorinio turinio fragmentų. Vilnius, 1966. (1. leid.: Litvani M., De moribus turtarorum, litvanorum et moschorum, Fragmina X. multiplici Historia referta et, I. Lasicii Poloni. De Diis Samagitarum, caeterorumque Sarmatarum, et falsorum Christianorum, Item De Religione Armeniorum. Et de initio Regiminis Stephani Batorij. Basileae, 1615)
- Lietuvos metraštis, 1971** – Lietuvos metraštis: Bychovco kronika. Vetė, įvadą ir paaiškinimus parašė Rimantas Jاسas. Vilnius, 1971.
- LAIC, 1988** – Lietuvos ateizmo istorijos chrestomatija: religijos kritika, laisvamanybė ir ateizmas Lietuvoje. Vilnius, 1988.
- LIŠ, 1955** – Lietuvos TSR istorijos šaltiniai, t. 1. Vilnius, 1955.
- Lites, 1892** – Lites ac res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum. Ed. 2, t. 2 [wyd. I. Zakrzewski]. Poznaniae, 1892.
- LKD, 2009** – Lietuvos katalikų dvasininkai XIV – XVI a. = The Lithuanian catholic clergy (14th – 16th c.) / V. Ališauskas, T. Jaszczolt, L. Jovaiša, M. Paknys. Vilnius, 2009.
- LM, 1995** – Lietuvos metrika. Kn. 225: (1528–1547) 6-oji Teismų bylų knyga. Parengė S. Lazutka, I. Valikonytė ir kt. Vilnius, 1995.
- LUB** – Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten, hrsg. von F. G. von Bunge, t. 5. Riga, 1867; t. 8: 1429 Mai – 1435, hrsg. von H. Hildebrand. Riga, Moskau, 1884.
- LVMG, 1959** – Lietuvos valstiečių ir miestelėnų ginčai su dvarų valdytojais: dokumentų rinkinys. D. 1: XVI–XVII amžiai. Sud. K. Jablonskis. Vilnius, 1959.
- Mackavičius, 2003** – Andrius Mackavičius, Žemaitijos valsčių surašymas 1537–1538 m. Parengė K. Jablonskis, [spaudai parengė A. Baliulis]. Vilnius, 2003.
- Mansi** – Mansi G. D., Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio, t. 27: Ab anno 1409 usque ad annum 1418, Venetiis, 1784 (repr.: Paris, Leipzig, 1903); t. 28: Ab anno 1414 usque ad annum 1431, Venetiis, 1785 (repr.: Paris, Leipzig, 1903).
- Mažvydas, 1974** – Mažvydas M., Pirmoji lietuviška knyga. Vilnius, 1974.

- Mažvydas, 1993** – Mažvydas M., Katekizmas ir kiti raštai. Vilnius, 1993.
- MHUP, 1834** – Monumenta historica universitatis Pragensis, t. 2: Album seu Matricula facultatis iuridicae universitatis Pragensis ab anno Christi 1372 usque ad annum 1418, pars 1. Praga, 1834. (internete: <http://books.google.com/books?id=EEABAAAAYAAJ&hl>)
- Michelini, 1992** – Michelini G., Lietuva XVI a. Venecijos ambasadorių raštuose // Mokslas ir gyvenimas. 1992, nr. 10, 11.
- Miechovita, 1986 (1521)** – [Maciej z Miechowa], Chronica Polonorum. Kraków, 1986. (Faksimilinis leidinys: [Mathiae de Mechovia], Chronica Polonorum[m]. Cracoviae, 1521. Internete: <http://mbc.malopolska.pl/publication/12251>)
- Minis, 1606** – Minis Th. de, Catalogus sanctorum et beatorum totius ordinis Camaldulensis. Florentiae, 1606. (internete: <http://www.archive.org/details/catalogussanctor00mini>).
- MT, 1896** – Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399–1409, hrsg. von E. Joachim. Königsberg, 1896.
- PSRL, 1962** – Полное собрание русских летописей, т. 27: Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV века. Москва, Ленинград, 1962.
- Pulka, 1856** – Petrus de Pulka, Abgesandter der Wiener Universität am Concilium zu Constanz. Von F. Firnhaber // Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen. Hrsg. Von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. 15. Wien, 1856, p. 1–70.
- PV, 2003** – Перапіс войска Вялікага княства Літоўскага. Метрыка Вялікага княства Літоўскага. Кніга 523. Кніга публічных спраў 1. Падрыхтавалі да друку А. І. Груша, М. Ё. Спірыдонаў, М. А. Вайтовіч. Мінск, 2003.
- Relacye nuncyuszów, 1864** – Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690, wyd. E. Rykaczewski, t. 1–2, Berlin, Poznań, 1864.
- Relationes, 1971** – Rabikauskas P. (red.), Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. Vol. 1: Dioeceses Vilmensis et Samogitiae. Romae, 1971. (Fontes historiae Lituaniae, Vol. 1)

- Revelations, 2012** – The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Volume 3: Liber Caelestis, Books VI–VII. Oxford, 2012. (internet: <http://books.google.lt/books?id=pBHWHHweazcC&pg>).
- Richental, 1882** – Ulrichs von Richental Chronik des Constanzer Konzils. Hg. von M. R. Buck. Tübingen, 1882.
- RKAP, 1916** – Rozbiór krytyczny Annalium Poloniae Jana Długosza z lat 1385–1444, t. 1. Opr. St. Gawęda, K. Pieradzka, K. Radziszewska, K. Stachowska pod kierunkiem J. Dąbrowskiego. Wrocław, Warszawa, Kraków, 1916.
- Rostowski, 1768** – Rostowski S., Litvanicarum Societatis Jesu historiarum provincialium. Pars prima. Vilnae, 1768.
- Semkowicz, 1930** – Semkowicz W., Pierwsze przywileje Witolda dla kościoła na Żmudzi // Kwartalnik historyczny, t. 44, z. 3. Lwów, 1930, p. 348–355.
- SD** – Skarbiec dyplomatów papieżkich, cesarskich, królewskich, książęcych; uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi litewskiej i ościennych im krajów. Zebr. I. Daniłowicz, wyd. J. Sidorowicz, t. 1, Wilno, 1860; t. 2, Wilno, 1862.
- Staatsschriften, 1970** – Die Staatsschriften des Deutschen Ordens in Preussen im 15. Jahrhundert, Bd. 1: Die Traktate vor dem Konstanzer Konzil (1414–1418) über das Recht des Deutschen Ordens am Lande Preußen. Bearb. von E. Weise. Göttingen, 1970. (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung. Bd. 27)
- Silvestraitis, 1973** – Pasakos, sakmės, oracijos / surinko M. Davainis-Silvestraitis / paruošė B. Kerbelytė. Vilnius, 1973.
- Skarga, 1912** – Listy ks. Piotra Skargi z lat 1566–1610. Wyd. J. Sygański. Kraków, 1912.
- Skarga, 1938** – Ivinskis Z., Nežinomas P. Skargos laiškas jėzuitų generolui apie Lietuvos religinę būklę // Athenaeum, t. 9, 1938, 1 sąs., p. 98–100.
- SPPP, 1878** – Starodawne prawa polskiego pomniki, t. 5, cz. 1.: Rerum publicarum scientiae quae saeculo XV in Polonia viguit Monumenta Litteraria, ed. M. Bobrzyński, Cracoviae, 1878.
- SRL, 1853** – Scriptorum Rerum Livonicarum, Bd. 1. Riga, Leipzig, 1853.
- SRP** – Scriptorum Rerum Prussicarum: Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. Hrsg. von T. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke, t. 3. Leipzig, 1866; t. 4. Leipzig, 1870.

- Staatsverträge, 1970** – Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preussen im 15. Jahrhundert. Hrsg. von E. Weise, t. 1: 1398–1437. Marburg, 1970. (1. leid.: Königsberg, 1939)
- Synodus, 1636** – Synodus Diocesana cleri Duc[atus] Samogitiae per ill[ustrissi]mu[m] ac r[evere]ndis[si]mu[m] in Chr[isto] patrem ac d[omi]n[um] d. Georgiu[m] Tyszkiewicz Dei et Ap[osto]lica[e] sedis gra[tia] episcopum Mednicen[sem] seu Samogitien[sem] in eccl[esi]a cathedr. celebrata XIII Ianua[rii] MDCXXXVI. [Vilnae : typis Academicis S. I.], 1636. (MAB RSS L-17/69)
- Synodus, 1752** – Synodus dioecesana Mednicensis seu Samogitiae... Vilnae, 1752
- Šv. Kazimiero šaltiniai, 2003** – Čiurinskas M. (sud.). Šv. Kazimiero gyvenimo ir kulto istorijos šaltiniai. Vilnius, 2003.
- VMPL, 1861** – Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia / maximam partem nondum edita ex tabularis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita ab Augustino Theiner, t. 2: Ab Ioanne PP. XXII. usque ad Pium PP. V., 1410–1572. Romae, 1861.
- Marburgietis, 1999** – Vygandas Marburgietis. Naujoji Prūsijos kronika. Vertė R. Jasas, red. K. Gudmantas. Vilnius, 1999.
- Wunderer, 1812** – Johann David Wunderers Reisen nach Denmark, Rußland und Schweden 1589 und 1590 // Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Litteratur und Geschichte. Hrsg. von I. E. v. Fichard, t. 2. Frankfurt am Main, 1812, p. 169–255.
- ZDM, 1974** – Zbiór dokumentów małopolskich. Cz. 6: Sułkowska-Kuraś I., Kuraś P. (wyd.). Dokumenty króla Władysława Jagiełły z lat 1386–1417. Wrocław, 1974.
- Ziegelbauer, 1750** – Ziegelbauer M., Centifolium Camaldulense. Venice, 1750, p. 27. (internete: <http://books.google.lt/books?id=5nUPAAAAQAAJ&dq>)
- ŽPL, 1929** – Žymesnieji popiežių liudijimai apie Vytauto Didžiojo nuopelnus Katalikų Bažnyčiai // Tiesos kelias, 1929, nr. 7–8, p. 90–93.
- ŽVV, 1998** – Žemaičių vyskupijos vizitacija (1579). Parengė L. Jovaiša, J. Tumelis. Vilnius, 1998.
- ŽVVA, 2011** – Žemaičių vyskupijos vizitacijų aktai (1611–1651 m.). Parengė L. Jovaiša. Vilnius, 2011.

ŽŽP, 2010 – Žemaitijos žemės privilegijos XV–XVIII a. = Privilegia
terrestrial Samogitiensia saec. XV–XVII. Parengė D. Antanavičius, E.
Saviščevas. Vilnius, 2010.

LITERATŪRA

- 1000 years of Hungarian Christianity, 1973** – 1000 years of Hungarian Christianity: 973 – 1973. Toronto, 1973.
- Airaksinen T., 2011** – Airaksinen T., Mikael Agricola's list of ancient Finnish gods: Unpublished translation, 2011 (internetė: <http://www.scribd.com/doc/48950130/Agricola%C2%B4s-List-of-Finnish-Gods-and-Spirits>)
- Ališauskas V., 2012a** – Ališauskas V., Dievai po Lietuvos dangumi... // Naujasis Židinys-Aidai, 2012, nr. 2, p. 95–102.
- Ališauskas V., 2012b** – Ališauskas V., Jono Lasickio pasakojimas apie žemaičių dievus: tekstas ir kontekstai. Vilnius, 2012.
- Almonaitis V., 1998** – Almonaitis V., Žemaitijos politinė padėtis 1380–1410 metais. Kaunas, 1998.
- Alzog J., 1860** – Alzog J., Universalgeschichte der christlichen Kirche. Mainz, 1860.
- Anderle A. etc. (red.), 1973** – Anderle A. etc. (red.). Weltgeschichte in Daten (2. Aufl.). Berlin, 1973.
- Andziulytė-Ruginienė M., 1937** – Andziulytė-Ruginienė M., Žemaičių christianizacijos pradžia (L' introduction du christianisme en Samogitie; Die Anfänge des Christentums in Žemaiten). Kaunas, 1937. (be pirmo skyriaus, skirto Jeronimo Prahieškio misijai, bei priedo, skirto Piccolominio raštui apie Lietuvą, publikuotas: Andziulytė-Ruginienė M., Žemaičių christianizacijos pradžia // Athenaeum, t. 7. Kaunas, 1936, p. 3–64). Andziulytė-Ruginienė M., Die Anfänge des Bistums Samaiten (mit einer Untersuchung über den Bericht des Aeneas Sylvio de Piccolomini (Papst Pius II) über Litauen). Diss. Fribourg, 1923. (mašinėle rašyta, nepublikuota disertacija).
- Bachmann A., 1888** – Bachmann A., Pius II. // Allgemeine Deutsche Biographie, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 26 (1888), S. 206–219 (internetė: http://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Pius_II.&oldid=1532418)
- Bakonis E., Janušas J., 2000** – Bakonis E., Janušas J., Lietuva ir pasaulis: istorijos vadovėlis XI klasei. Kaunas, 2000.
- Banaszak M., 1990** – Banaszak M., Chrzeszt Żmudzi i jego reperkusje w Konstancji // Chrzeszt Litwy: Geneza, przebieg, konsekwensje. Red. M. T. Zahajkiewicz. Lublin, 1990, p. 57–76
- Barbasiewicz W. etc. (red.), 2000** – Barbasiewicz W., Gogut A., Koźbiel J. (red.), Dzieje cywilizacji: Wieki średnie. Warszawa, 2000. (versta iš italų: Milano, 1994).

- Baronas, D. (sud.), 2013** – Baronas D. (sud.), Žemaičių krikštas: tyrimai ir refleksija. Vilnius, 2013.
- Barraclough G. von (red.), 2000** – Barraclough G. von (red.). Knaurs Historischer Weltatlas. (6. vollständig neu bearbeitete Aufl.). München, 2000.
- Basanavičius J. 1970 (1912)** – Basanavičius J., Iš krikščionijos santykių su senovės lietuvių tikyba ir kultūra // Basanavičius J., Rinktiniai raštai. Vilnius, 1970, p. 156–225. (1. leid.: Vilnius, 2012)
- Belch S., 1965** – Belch S., Paulus Vladimiri and his Doctrine concerning the International Law and Politics. 2 voll. Hague, 1965.
- Bellee H., 1914** – Bellee H., Polen und die römische Kurie in den Jahren 1414–1424. Berlin, Leipzig, 1914.
- Berend N. (red.), 2007** – Berend N. (red.), Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200. Cambridge, 2007. internete: <http://christianization.hist.cam.ac.uk/>
- Beresnevičius G., 1997a** – Beresnevičius G., Religijotyros įvadas. Vilnius, 1997.
- Beresnevičius G., 1997b** – Beresnevičius G., Religijų istorijos metmenys. Vilnius, 1997 (2. pat. ir papild. leid.).
- Beresnevičius G., 2001** – Beresnevičius G., Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas, Vilnius, 2001.
- Beresnevičius G., 2004a** – Beresnevičius G., Lietuvių religija ir mitologija: sisteminė studija. Vilnius, 2004 (antras leidimas: Vilnius, 2008)
- Beresnevičius G., 2004b** – Beresnevičius G., Pagonybė // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra. Vilnius, 2004, p. 441–453.
- Beresnevičius G., 2006** – Beresnevičius G., M. Strijkovskio „Kronikos“ lietuvių dievų sąrašas // Metai, 2006, nr. 8–9.
- Beresnevičius G., Laurinkienė N., 1999** – Beresnevičius G., Laurinkienė N., Lietuvių religija ir mitologija // Mitologijos enciklopedija, t. 2, Vilnius, 1999, p. 235–300.
- Bertelsmann, 1953-1955** – Das Bertelsmann Lexikon in vier Bänden, t. 1–4. Gütersloh, 1953–1955.
- Bidlo J., 1895** – Bidlo J., Čeští emigranti v Polsku v době husitské a mnich Jeronym Pražský // Časopis Musea království Českého. R. 69, 1895, p. 118–128, 232–265, 424–452.
- Bihlmeyer K., 1996** – Bihlmeyer K., Kirchengeschichte. Neubes. von H. Tüchle. Bd. 2: Das Mittelalter. (19. Aufl.). Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996.
- Binkis K., 1930a** – Binkis K., Kaip *Vytautas Didysis sutriuškino kryžiuočių galybę*: istorijos vaizdelis. Kaunas, 1930 (Ūkininko skaitymai, nr. 4).

- Binkis K., 1930b** – Binkis K., Lietuvos kariuomenė Tanenbergo mūšy // Lietuvos aidas, 1930, nr. 207, p. 2–4; nr. 208, p. 2.
- Biržiška V., 1987** – Biržiška V., Lietuvos studentai užsienio universitetuose XIV–XVIII amžiuje. Chicago, 1987.
- Błaszczyk G., 1985a** – Błaszczyk G., Żmudź w XVII i XVIII wieku: zaludnienie i struktura społeczna. Poznań, 1985.
- Błaszczyk G., 1985b** – Błaszczyk G., Fundacje i fundatorzy klasztorów diecezji Żmudzkiej w XVII i XVIII wieku // Lituano-Slavica Posnaniensia: studia historica, nr. 1, 1985, p. 141–173.
- Błaszczyk G., 1989** – Błaszczyk G., Zachowana część wizytacji parafii Kurtowiany z 1579 roku // Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia historica, 3, Poznań, 1989, 263–265.
- Błaszczyk G., 1992** – Błaszczyk G., Diecezja żmudzka od XV wieku do początku XVII wieku: Uposażenie. Poznań, 1992.
- Błaszczyk G., 1993** – Błaszczyk G., Diecezja żmudzka od XV wieku do początku XVII wieku: Ustrój. Poznań, 1993.
- Błaszczyk G., 2007** – Błaszczyk G., Dzieje stosunków polsko-litewskich, t. 2: Od Krewa do Lublina, Cz. 1. Poznań, 2007.
- Bohemia Sacra, 1974** – Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973. Düsseldorf, 1974.
- Bolšaja sovetskaja, 1953** – Большая советская энциклопедия. Гл. Ред. Б. А. Введенский. Т. 23. (2. изд.). Ленинград, 1953.
- Boockmann H., 1975** – Boockmann H., Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, t. 45). Göttingen 1975.
- Boruta J., 2003** – Boruta J., Evangelizacija Lietuvoje – praeitis ir šių dienų problemos // Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai, t. 18. Vilnius, 2003, p. 41–49.
- Boruta J., Vaivada V. (sud.), 2010** – Boruta J., Vaivada V. (sud.). Krikščionybės raidos kontekstai Žemaitijoje. Vilnius, 2010.
- Boruta J., Vaivada V. (sud.), 2011** – Boruta J., Vaivada V. (sud.). Šviesa ir šešėliai Lietuvos evangelizacijos istorijoje. Vilnius, 2011.
- Brajčevskij M. J., 1989** – Брайчевский М. Ю., Введение христианства на Руси. Киев, 1989.
- Brandmüller W.** – Brandmüller W., Das Konzil von Konstanz 1414–1418, t. 1: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne. (2., überarb. u. erw. Auflage). Paderborn, 1999; t. 2: Bis zum Konzilsende. Paderborn, 1998.
- Briukneris A., 1995 (1904)** – Briukneris A., Senoji Lietuva. Žmonės ir dievai (1904) // Lietuvių mitologija, t. 1, Vilnius, 1995, p. 468–485.

- Briukneris A., 1995 (1910)** – Briukneris A., Lietuvių mitologija (1910) // Lietuvių mitologija, t. 1, Vilnius, 1995, p. 485–490.
- Brockhaus Encyklopädie, 1986–1996** – Brockhaus Encyklopädie, t. 1–30. München, 1986–1996.
- Brown P., 1996** – Brown P., Die Entstehung des christlichen Europa. München, 1996. (1. leid: Oxford, 1995)
- Brückner A., 1892** – Brückner A., Źródła do dziejów cywilizacji i oświaty polskiej. Kazania średniowieczne // Biblioteka warszawska, 1892, t. 1, p. 445–550.
- Brückner A., 1902** – Brückner A., Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, t. 1: Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe. Warszawa, 1902.
- Brückner A., 1979 (1904)** – Brückner A., Starożytna Litwa: Ludy i bogi: Szkice historyczne i mitologiczne. Opr. J. Jaskanis. Olsztyn, 1979. (1. leid.: Warszawa, 1904).
- Bružaitė R., 2012** – Bružaitė R., Vilniaus ir Žemaičių vyskupijų parapinė dvasininkija XV–XVI a. trečiajame ketvirtyje (daktaro disertacija). Vilnius, 2012.
- Brzostowski T., 1954** – Brzostowski T., Paweł Włodkowiec. Warszawa, 1954.
- Budziarek M., 1991** – Budziarek M., Historyczny raptularz: szkice z dziejów Kościoła w Polsce i nie tylko.... Wrocław, 1991.
- Bumblauskas A., 2005** – Bumblauskas A., Senosios Lietuvos istorija: 1009–1795. Vilnius, 2005.
- Bumblauskas A., 2012** – Bumblauskas A., Vilniaus universitetas: istorinės ir historiografinės kolizijos // Alma Mater Vilnensis: Vilniaus universiteto istorijos bruožai, 2. leid., Vilnius, 2012, p. 15–73.
- Butrimas A. et al., 2003** – Butrimas A., Markauskaitė N., Vitėnas A., Pacevičius A., Žemaičių Kalvarija: vienuolynas, bažnyčia ir Kryžiaus kelio stotys. Vilnius, 2003.
- Butrimas A. et al., 1997** – Butrimas A., Žulkus V., Nikžentaitis A., Vaivada V., Aleksandravičius E. Žemaitijos istorija. Vilnius, 1997
- Bylina S., 2002** – Bylina S., Chrystianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza. Warszawa, 2002.
- Bylina S., 2009** – Bylina S., Religijność późnego średniowiecza: chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie środkowo-wschodniej w XIV–XV w. Warszawa, 2009.
- Caro J., 1869** – Caro J., Geschichte Polens, t. 3: 1386–1430. Gotha, 1869.
- Chollet L., 2010** – Chollet L., Paul Vladimir (Paweł Włodkowiec) au concile de Constance: une tradition de tolérance religieuse en Pologne et en Lituanie. Neuchâtel, 2010.

- Chronik Handbuch, 1995** – Chronik Handbuch: Daten der Weltgeschichte. Gütersloh, München, 1995.
- Conze W., 1992** – Conze W., Ostmitteleuropa: Von der Spätantik bis zum 18. Jahrhundert. München, 1992.
- Czyżak M., 2003** – Czyżak M., Notariusze kapituły gnieźnieńskiej w I połowie XV wieku // *Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski*, t. 1, Poznań, 2003, p. 7-34.
- Delumeau J., 1976** – Delumeau J., O chrystianizacji i dechrystianizacji // *Znak: miesięcznik*. R. XXVIII, nr. 8–9 (266–267). Kraków, 1976, p. 1135–1147.
- Delumeau J., 1977** – Delumeau J., *Catholicism between Luther and Voltaire*. London, 1977.
- Dowden K., 2000** – Dowden K., *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. Routledge, 2000.
- Dowiat J., 1960** – Dowiat J., *Chrzest Polski*. Warszawa, 1960.
- Dundulienė P., 1969** – Dundulienė P., Senovės lietuvių religijos klausimu // *Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų Mokslo darbai. Istorija*, 10, 1969, p. 181–207.
- Dundulienė P., 1977** – Dundulienė P., Apie senovės lietuvių tikėjimą // *Komunistas*, 1977, Nr. 9, p. 75–79.
- Dundulienė P., 1982** – Dundulienė P., *Lietuvių etnografija*. Vilnius, 1982.
- Dundulienė P., 2005 (1979)** – Dundulienė P., *Žaltys ir jo simboliai lietuvių liaudies mene ir žodinėje kūryboje*. Vilnius, 2005. (1. leid.: 1979)
- Dundulienė P., 2008 (1979)** – Dundulienė P., *Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose*. Vilnius, 2008 (1. leid.: 1979).
- Dundulis B. ir kt., 1980** – Dundulis B., Dobrovolskas J., Rakūnas A., rec.: *Lietuvos TSR istorija // Komunistas*. 1980, nr. 1, p. 68–80.
- Dundulis B., 1955** – Dundulis B., *Žemaičių sukilimai prieš teutoniškus pavergėjus // Mokslo darbai. Istorijos-filologijos mokslų serija*, t. 2, Vilnius, 1955, p. 127–142.
- Dundulis B., 1958** – Dundulis B., *Lietuvos kova prieš kryžiuočius Konstanco bažnytiniame susirinkime (1414–1418 m.) // Vilniaus valstybinio V. Kapsuko universiteto mokslo darbai*, t. 4. 1958, p. 5–23.
- Dundulis B., 1960** – Dundulis B., *Lietuvių kova dėl Žemaitijos ir Užnemunės XV amžiuje*. Vilnius, 1960.
- Dundulis B., 1985a** – Dundulis B., *Lietuvos kovos dėl Baltijos jūros*. Vilnius, 1985.
- Dundulis B., 1985b** – Dundulis B., *Birutės šlovės Palangoje prasmė // Mokslas ir gyvenimas*. 1985, nr. 8, p. 22–24.

- Duroselle J. -B., 1990** – Duroselle J. -B., Europa: Eine Geschichte seiner Völker. München, 1990.
- Dvornik F., 1949** – Dvornik F., The making of Central and Eastern Europe. London, 1949.
- Düwel K., 1978** – Düwel K., Die Bekehrung auf Island. Vorgeschichte und Verlauf // Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 2: Die Kirche des früheren Mittelalters. Hlb. 1. Hrsg. von K. Schäferdiek. München, 1978, p. 249-275.
- Eggers H., 1978** – Eggers H., Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte // Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 2: Die Kirche des früheren Mittelalters. Hlb. 1. Hrsg. von K. Schäferdiek. München, 1978, p. 466–504.
- Ehrlich L., 1954** – Ehrlich L., Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza. Warszawa, 1954.
- Ehrlich L., 1963** – Ehrlich L., Paweł Włodkowic rzecznik obrony przeciw Krzyżakom. Kraków, 1963.
- Ehrlich L., 1966** – Ehrlich L., Pisma wybrane Pawła Włodkowica, t. 1. Warszawa, 1966.
- Ekdahl S., 1982** – Ekdahl S., Die Schlacht bei Tannenberg 1410: Quellenkritische Untersuchungen. Bd. 1: Einführung und Quellenlage. Berlin, 1982.
- Encyclopaedia Britannica, 1966** – Encyclopaedia Britannica, t. 1–22. Chicago, London, 1966.
- Encyklopedia katolicka, 1995** – Encyklopedia katolicka, t. III. Lublin, 1995, p. 374–377.
- Encyklopedia Polski, 1996** – Encyklopedia Polski, t. 1. Kraków, 1996, p. 101.
- Encyklopedyczny słownik, 1996** – Encyklopedyczny słownik historii Polski. Warszawa, 1996, p. 46.
- Ender A., 1913** – Ender A., Die Geschichte der katholischen Kirche. New York, Cincinnati, Chicago, 1913.
- Engen J. van, 2002** – Engen J. van. The Future of Medieval Church History // Church History, Vol. 71, No. 3 (Sep., 2002), p. 492–522.
- Ewig E., Schäferdiek K., 1978** – Ewig E., Schäferdiek K., Christliche Ekspansion im Merowingerreich // Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. 2: Die Kirche des früheren Mittelalters. Hlb. 1. Hrsg. von K. Schäferdiek. München, 1978, p. 116–145.
- Fijałek J., 1914** – Fijałek, Jan. Uchrześcianienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języku ludu. *Polska i Litwa w dziejowym stosunku: ku uczczeniu 500-setnej rocznicy unii horodelskiej*. Warszawa, Lublin, Łódź,

- Kraków, New York, 1914, p. 37–333. (straipsnis be išnašų perleistas: Chrystianizacja Litwy. Red. J. Kłoczowski. Kraków, 1987, p. 127–318)
- Filist G. M., 1988** – Филист Г. М., Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. Минск, 1988.
- Fletcher R., 1998** – Fletcher R., The barbarian conversion: From Paganism to Christianity. New York, 1998 (1. leid – London, 1997; to paties veikalo kitas leidimas: R. Fletcher. The conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371–1386 A. D. London, 1998)
- Fraesdorff D., 2002** – Fraesdorff D., The Power of Imagination: The *Christianitas* and the Pagan North during Conversion to Christianity (800–1200) // The Medieval History Journal, 2002, nr. 5, p. 309–332.
- Franzen A., 1983** – Franzen A., Kleine Kirchengeschichte. Freiburg, Basel, Wien, 1983. (11. Aufl., 1. Aufl. – 1965).
- Franzen A., 2004** – Franzen A., Trumpa bažnyčios istorija. Marijampolė, 2004. (1. leid.: 1965; versta iš: Kleine Kirchengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1983).
- Fuchs J., 1961** – Fuchs J., Katholische Kirchengeschichte. München, 1961.
- Gąsiorowski A., 1972** – Gąsiorowski A., Itinerarium króla Władysława Jagiełły: 1386–1434. Warszawa, 1972.
- Geary P. J., 2001** – Geary, P. J., Peasant Religion in Medieval Europe // Cahiers d'Extrême-Asie, t. 12, 2001, p. 185–209, internete: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/asie_0766-1177_2001_num_12_1_1170
- Genienė Z., Genys J., 1999** – Genienė Z., Genys J., Varnių kunigų seminarija. Vilnius, 1999.
- Gidžiūnas V., 1967** – Gidžiūnas V., Pirmieji bandymai krikštyti žemaičius (Žemaičių krikšto 550 m. sukakties proga) // Karys. 1967, nr. 8, p. 225–232.
- Gidžiūnas V., 1969a** – Gidžiūnas V., Žemaičių byla Konstanco susirinkime // Litanistikos darbai, t. 2. Čikaga, 1969, p. 5–34.
- Gidžiūnas V., 1969b** – Gidžiūnas V., Vienuolijos Lietuvoje IX-XV amžiuje // Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai, t. 6. Roma, 1969, p. 243–273.
- Gill J., 1967** – Gill J., Konstanz und Basel-Florenz (aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner). Mainz, 1967.
- Gimbutas J., 1970** – Gimbutas J., Lietuvos bažnyčių chronologija ir statistika // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis, t. 5. Roma, 1970, p. 215–259.
- Golla E., 1958** – Golla E., Zeittafel zur Geschichte der katholischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters 1453. Paderborn, 1958.

- Górski K., 1976** – Górski K., Nowa praca o Falkenbergu // *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*. Olsztyn, 1976, nr. 4 (134), p. 561–169.
- Górski K., 1983** – Górski K., Probleme der Christianisierung in Preußen, Livland und Litauen // *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes*. Hrsg. von Z. H. Nowak. Toruń, 1983, p. 9–33.
- Grabski A. F., 1968** – Grabski A. F., Polska w opniach Europy Zachodniej XIV–XV w. Warszawa, 1968.
- Greimas A. J., 1979** – Greimas A. J., Apie dievus ir žmones: lietuvių mitologijos studijos. Chicago, 1979;
- Greimas A. J., 1990** – Greimas A. J., Tautos atminties beieškant: apie dievus ir žmones. Vilnius; Chicago, 1990.
- Greimas A. J., Žukas S., 1993** – Greimas A. J., Žukas S., Lietuva Pabaltijy: istorijos ir kultūros bruožai. Vilnius, 1993.
- Grinbergeris T., 1995 (1896)** – Grinbergeris T., Baltistikos dalykai Lasickio knygelėje (1896) // *Lietuvių mitologija*, t. 1, parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995, p. 433–452.
- Gruber T., 2010** – Gruber T., Die Polemik zwischen dem Deutschen Orden und Polen-Litauen (1386-1422): Stationen - Argumente - Folgen. München, 2010.
- Gschwantler O., Schäferdiek K., 1976** – Gschwantler O., Schäferdiek K., Bekehrung und Bekehrungsgeschichte // *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Hrsg. von J. Hoops. (2. völlig neu bearb. Aufl.). Bd. 2. Berlin, New York, 1976, p. 175–205.
- Gudavičius E., 1999a** – Gudavičius E., Lietuvos istorija nuo seniausių laikų iki 1569 metų. Vilnius, 1999.
- Gudavičius E., 1999b** – Gudavičius E., Knygos kelias į Lietuvą // *Knygotyra*, nr. 35, 1999, p. 48.
- Gurevič A. J., 1990** – Гуревич А. Я., Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. Москва, 1990.
- Halecki O., 1916** – Halecki O., Litwa, Ruś i Żmudź jako części składowe wielkiego księstwa litewskiego // *Rozprawy historyczne Akademii Umiejętności*. Wydział Historyczno-Filozoficzny. Serya II, t. 34. Kraków, 1916, p. 214–254.
- Halecki O., 1997 (1958)** – Halecki O., Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej, t. 1. Lublin, Rzym, 1997 (1. leid.: From Florence to Brest (1439–1596). Rom, 1958; 2. leid.: Hamden, Conn., 1968).
- Harl K. W., 1990** – Harl K. W., Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium // *Past & Present*, No. 128 (Aug., 1990), p. 7–27, internete: <http://www.jstor.org/stable/651007>.

- Hauck A., 1904** – Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands, t. 1. Leipzig, 1904.
- Hellmann M., 1988** – Hellmann M., Ursachen und Folgen der Taufe Litauens // Lietuvių kultūros institutas. Suvažiavimo darbai. Jahrestagung 1987. Lampertheim, 1988.
- Hellmann M., 1989** – Hellmann M., Die Päpste und Litauen // La cristianizzazione della Lituania. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24–26 Giugno 1987, red. P. Rabikauskas. Citta del Vaticano, 1989, p. 27–62.
- Hen Y., 1995** – Hen Y., Culture and religion in Merovingian Gaul, A. D. 481–751. Leiden; New York; Köln, 1995. (Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples, Vol. 1)
- Hergenröther K., 1925** – Hergenröther K., Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 2.: Die Kirche als Leiterin der abendländischen gesellschaft. Freiburg, 1925.
- Heussi K., Mulert H., 1919** – Heussi K., Mulert H., Atlas zur Kirchengeschichte: 66 Karten auf 12 Blättern. (2. durchgesehene Auflage). Tübingen, 1919.
- Holmes G. (red.), 1995** – Holmes G. (red.), The Oxford illustrated history of Medieval Europe. Oxford, 1995.
- Holtzapfel H., 1966** – Holtzapfel H., Tausend Jahre Kirche Polens. Würzburg, 1966.
- Holtzmann W., 1917** – Holtzmann W., Die Gründung des Bistums Samaiten. Ein Beitrag zur Geschichte des Konstanzer Konzils // Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. Neue Folge. Bd. 32, H. 1. Heidelberg, 1917, p. 70–84.
- Hödl L., 1993** – Hödl L., Mission: B. Lateinkirchliches Abendland // Lexikon des Mittelalters. Bd. 6. München, 1993, p. 670–674.
- Humboldt A. v., 1836** – Humboldt A. v., Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der Neuen Welt und die Fortschritte der nautischen Astronomie in dem 15ten und 16ten Jahrhundert. Bd. 1. Berlin, 1836, p. 540 (internete: <http://books.google.lt/books?id=VYoIAQAAMAAJ>).
- Hybel N., Poulsen B., 2007** – Hybel N., Poulsen B., The Danish resources c. 1000–1550 – growth and recession. Leiden, Boston, 2007, internete: <http://books.google.lt/books?id=IPvmhL-wuEcC>
- Hyland W. P., 1992** – Hyland W. P., John-Jerome of Prague (ca. 1368–1440): A study in late medieval monastic intellectual culture. [Diss.: Cornell University] 1992.

- Hyland W. P., 1995** – Hyland W. P., John-Jerome of Prague: Portrait of a Fifteenth Century Camaldolese // *The American Benedictine Review*, t. 46, nr. 3, 1995, p. 308–334.
- Hyland W. P., 1996** – Hyland W. P., John-Jerome of Prague and Monastic Reform in the Fifteenth Century” // *The American Benedictine Review*, t. 47, nr. 1, 1996, p. 58–98.
- Hyland W. P., 2002** – Hyland W. P., John-Jerome of Prague (1368–1440): A Norbertine Missionary in Lithuania // *Analecta Praemonstratensia*, t. 78, 2002, p. 228–254.
- Hyland W. P., 2004** – Hyland W. P., Abbot John-Jerome of Prague: Preaching and Reform in Early Fifteenth-Century Poland // *Analecta Praemonstratensia*, t. 80, 2004, p. 5–42.
- Iceland Millenium, 2000** – Iceland 2000: Millenium of Christianity. Thingvellir, 2000.
- Istorija Litovskoj SSR, 1978** – История Литовской ССР: С древнейших времен до наших дней. Вильнюс, 1978.
- Ivanov V., Toporov V., 1980** – Иванов В. В., Топоров В. Н., Балтийская мифология // Мифы народов мира: энциклопедия, т. 1, Москва, 1980, с. 153–159.
- Ivinskis A., Kareniauskas J., 2004** – Ivinskis A., Kareniauskas J., Varniai – Medininkų vyskupijos centras // *Žemaičių istorijos virsmas iš 750 metų perspektyvos*. Sud. A. Ivinskis. Vilnius, 2004, p. 146–150, priedas: „Medininkų vyskupijos ir katedros bažnyčios įsteigimas, 1417 m. Spalio 24 d., Naujieji Trakai“ (vertė V. Steponaitytė).
- Ivinskis Z., 1930** – Ivinskis Z., Vytauto Didžiojo darbai Katalikų Bažnyčiai Lietuvoje. Kaunas, 1930.
- Ivinskis Z., 1933** – Ivinskis Z., Geschichte des Bauernstandes in Litauen: von den ältesten Zeiten bis zum Anfang der 16. Jahrhunderts. Berlin, 1933.
- Ivinskis Z., 1953** – Ivinskis Z., Lietuvių kalba viešajame Lietuvos 16–17 amž. gyvenime: žiupsnelis medžiagos iš Romos archyvų // *Aidai*, 1953, nr. 8, p. 360–368; nr. 9, p. 408–417.
- Ivinskis Z., 1978** – Ivinskis Z., Rinkiniai raštai, t. 1: Lietuvos istorija iki Vytauto Didžiojo mirties. Roma, 1978.
- Ivinskis Z., 1986 (1938)** – Ivinskis Z., Medžių kultas lietuvių religijoje // Ivinskis Z., Rinkiniai raštai, t. 2. Roma, 1986, p. 348–408 (1. leid.: Soter, 1938, t. 15, p. 140–176, t. 16, p. 113–144; ištrauka publikuota: Ivinskis Z., Medžių kultas lietuvių religijoje // *Lietuvių mitologija*, t. 2, sud. N. Vėlius. Vilnius, 1997, p. 335–357. (1. leid.: Soter, 1938, nr. 2 (27), p. 159–176).
- Ivinskis Z., 1986 (1944)** – Ivinskis Z., Senasis lietuvių tikėjimas // Ivinskis Z., Rinkiniai raštai, t. 2. Roma, 1986, p. 327–347. (1. leid.: Kūryba, 1944, nr. 3, p. 171–181).

- Ivinskis Z., 1986 (1958)** – Ivinskis Z., Lasicki Jan // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 2. Roma, 1986, p. 418–419. (1. leid.: Lietuvių enciklopedija, t. 14. Bostonas, 1958, p. 181–184).
- Ivinskis Z., 1986 (1958)** – Ivinskis Z., Šis tas iš jėzuitų archyvo Romoje // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 2. Roma, 1986, p. 17–22.
- Ivinskis Z., 1986 (1966)** – Ivinskis Z., Žemaičiai. Istorija // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 2: Istorinius šaltinius tyrinėjant, Lietuvos kraštas ir kaimynai, Senovės lietuvių tikėjimas ir kultūra (su bibliografija). Roma, 1986, p. 117–127. (1. leid.: Lietuvių enciklopedija. Boston, 1966, t. 35, p. 194–205)
- Ivinskis Z., 1987 (1937)** – Ivinskis Z., Po Kryžiaus ženklų: Lietuvos krikšto 550 metų sukakčiai atminti // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 52–65 (1. leid.: Tiesos kelias, 1937, nr. 7–8, p. 325–339).
- Ivinskis Z., 1987 (1938)** – Ivinskis Z., Krikščionybės kelias Lietuvon // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 7–38 (1. leid.: Tiesos kelias, 1938, nr. 5, p. 273–302).
- Ivinskis Z., 1987 (1950)** – Ivinskis Z., Jėzuitų įnašas Lietuvos švietimui // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 410–413 (1. leid.: Tėviškės žiburiai, 1950, nr. 16)
- Ivinskis Z., 1987 (1951)** – Ivinskis Z., Merkelis Giedraitis arba Lietuva dviejų amžių sąvartoje // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 313–391 (1. leid.: Aidai, 1951, nr. 3, p. 110–120; nr. 4, p. 163–170; nr. 5, p. 207–216; nr. 6, p. 254–263; nr. 7, p. 317–324).
- Ivinskis Z., 1987 (1955a)** – Ivinskis Z., Katalikybės restauracija Lietuvoje // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 395–402. (1. leid.: Lux Christi, 1955, Nr. 2 (17))
- Ivinskis Z., 1987 (1955b)** – Ivinskis Z., Žemaičių religinė padėtis vysk. Jurgio Petkūno-Petkevičiaus laikais // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 264–273 (1. leid.: Aidai, 1955, Nr. 9, p. 377–381).
- Ivinskis Z., 1987 (1955c)** – Ivinskis Z., Jėzuitų nuopelnai Lietuvos katalikybės restauracijoje // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 403–410. (1. leid.: Laiškai Lietuviams, 1955, nr. 11, p. 340–347)
- Ivinskis Z., 1987 (1955d)** – Ivinskis Z., Lietuvių tautos santykiai su krikščionyste iki XVI amžiaus pabaigos // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 185–210. (iš studijos „Merkelis Giedraitis ir jo laikų Lietuva“ mašinraščio, baigto 1955 m.)
- Ivinskis Z., 1987 (1955e)** – Ivinskis Z., Silpno krikščionėjimo šimtmetis – retas bažnyčių tinklas // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė

Lietuvoje. Roma, 1987, p. 210–214 (iš studijos „Merkelis Giedraitis ir jo laikų Lietuva“ mašinraščio, baigto 1955 m.)

- Ivinskis Z., 1987 (1956)** – Ivinskis Z., Žemaičių religinė padėtis prieš vysk. Merkelį Giedraitį // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 274–282. (1. leid.: Aidai, 1956, nr. 6, p. 265–269)
- Ivinskis Z., 1987 (1958)** – Ivinskis Z., Marijos garbinimas Lietuvoje // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 579–601. (1. leid.: A. Maceina. Didžioji Padėjėja. Putnam, 1958, p. 187–232)
- Ivinskis Z., 1987 (1961)** – Ivinskis Z., Lietuvos ir apaštalų sosto santykiai amžių bėgyje (iki XVIII amžiaus galo) // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 151–180 (1. leid.: Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai, t. 4. Roma, 1961).
- Ivinskis Z., 1987 (1966)** – Ivinskis Z., Lietuvos krikšto problema // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 65–88 (1. leid.: Aidai. 1966, nr. 5, 6, 8)
- Ivinskis Z., 1987 (1972)** – Ivinskis Z., Žemaičių (Medininkų) vyskupijos įkūrimas (1417) ir jos reikšmė lietuvių tautai (1417–1967) // Ivinskis Z., Rinktiniai raštai, t. 4: Krikščionybė Lietuvoje. Roma, 1987, p. 89–150 (1. leid.: Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai, t. 7. Roma, 1972, p. 55–132).
- Ivinskis Z., 1996 (1949)** – Ivinskis Z., Lietuvių kultūros tarpsniai // V. Berenis (sud.). Kultūra ir istorija. Vilnius, 1996, p. 195–210. (1. leid.: Aidai. 1949, nr. 22, p. 58–64)
- Jakštas J., 1956** – Jakštas J., Jeronimas Prahiskis // Lietuvių enciklopedija, t. 9. Boston, 1956, p. 385–386.
- Jakštas J., 1967** – Jakštas J., Šis tas dėl atskiro žemaičių krikšto // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis, t. 3. Roma, 1967, p. 1–9.
- Janulaitis A., 1928** – Janulaitis A., Enėjas Piccolomini bei Jeronimas Prahiskis ir jų žinios apie Lietuvą XIV/XV a.: Istorijos kritikos piešinys. Kaunas, 1928.
- Janulaitis A., 1933** – Janulaitis A., Žemaičiai ir bažnytinis seimas Konstancijoje // Praeitis, t. 2, 1933, p. 291–349.
- Jaroszewicz J., 1844** – Jaroszewicz J., Obraz Litwy pod względem jéj cywilizacji od czasów najdawniejszych do końca wieku XVIII. Cz. 2: Litwa w piérwszych trzech wiekach po przyjęciu wiary chrześcijańskiej. Wilno, 1844.
- Jasas R., 2005** – Jasas R., Jeronimas Prahiskis // Visuotinė lietuvių enciklopedija, t. 8, Vilnius, 2005, p. 643.

- Jaskiewicz W. C., 1952** – Jaskiewicz W. C., A study in Lithuanian mythology: Juan Łasicki's Samogitian gods // *Studi Baltici*, t. 2, Firenze, 1952, p. 65–106.
- Jatulis P., 1987** – Jatulis P., Lietuvos kelias į krikštą // *Aidai*, 1987, nr. 4, p. 238–264.
- Jähnig B., 1970** – Jähnig B., Johann von Wallenrode O. T. Erzbischof von Riga, Königlicher Rat, Deutschordensdiplomat und Bischof von Lüttich im Zeitalter des Schismas und des Konstanzer Konzils (um 1370–1419). Bonn – Bad Godesberg, 1970. (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 24).
- Jedin H. (red.), 1966–1975** – Jedin H. (red.). Handbuch der Kirchengeschichte. **Bd. 2:** Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, **Hlbd. 2:** Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (471–700). Freiburg, Basel, Wien, 1975; **Bd. 3:** Die mittelalterliche Kirche, **Hlbd. 1:** Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Freiburg, Basel, Wien, 1966; **Hlbd. 2:** Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg, Basel, Wien, 1968.
- Jílek J. (red.), 1984** – Jílek J. (red.), Historical Compendium of European Universities/Répertoire Historique des Universités Européennes, Standing Conference of Rectors, Presidents and Vice-Chancellors of the European Universities (CRE). Geneva, 1984.
- Johannes Paul II, 1987** – Die katholische Kirche in Litauen und Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. Zur Sechshundertjahrfeier der „Taufe“ Litauens vom 25. Juni 1987. Bonn, 1987.
- Jones P., Pennick N., 1997** – Jones P., Pennick N., A history of pagan Europe. London, New York, 1997.
- Jonynas I., 1984** – Jonynas I., Lietuvos istoriografija // I. Jonynas. Istorijos baruose. Vilnius, 1984, p. 99–189. (straipsnio sutrumpinta publikacija: Очерки истории исторической науки в СССР. Под ред. М. Н. Тихомирова [и др.]. Москва, т. 1–3, 1955–63)
- Jovaiša L., 2001** – Jovaiša L., Katalikiškoji reforma // Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra: tyrinėjimai ir vaizdai. Sud. V. Ališauskas et al. Vilnius, 2001, p. 241–259.
- Jovaiša L., 2002** – Jovaiša L., Descriptio Dioecesis samogitiensis: komentaras // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis, t. 20, Vilnius, 2002, p. 225–239.
- Jovaiša L., 2004a** – Jovaiša L., Katalikiškoji reforma Žemaičių vyskupijoje (daktaro disertacija). Vilnius, 2004 (disertacijos mašinraštis saugomas – VUB RS)

- Jovaiša L., 2004b** – Jovaiša L., Religinis gyvenimas Viduramžių Žemaitijoje, Žemaičių istorijos virsmas: iš 750 metų perspektyvos, sudaryt. A. Ivinskis, Vilnius, 2004, p. 115–127.
- Jovaiša L., 2004c** – Jovaiša L., Gyvenimas Vilniaus jėzuitų profesų namuose // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis, t. 25. Vilnius, 2004, p. 309–330.
- Jovaiša L., 2006** – Jovaiša L., Bažnyčios reformos (1553–1655) // Krikščionybės Lietuvoje istorija, sud. V. Ališauskas, Vilnius, 2006, p. 149–270.
- Jovaiša L., Tumelis J., 1998** – Jovaiša L., Tumelis J., Lietuvos katalikų Bažnyčios potridentinės reformos liudijimas // Žemaičių vyskupijos vizitacija (1579). Vilnius, 1998, p. xi-xxix.
- Jučas M., 1999** – Jučas M., Žalgirio mūšis. Vilnius, 1999.
- Jučas M., 2000a** – Jučas M., Krikščionybės kelias į Lietuvą: Etapai ir problemos. Vilnius, 2000.
- Jučas M., 2000b** – Jučas M., Lietuvos ir Lenkijos unija (XIV a. vid. – XIX a. pr.). Vilnius, 2000.
- Jučas M., 2000c** – Jučas M., Žemaičių byla Konstanco susirinkime // Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis, t. 16. Vilnius, 2000, p. 23–34.
- Jučas M., 2002** – Jučas M., Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002.
- Jučas M., 2007** – Jučas M., Lietuvos parapijos XV–XVIII a. Vilnius, 2007.
- Jučas M., Lukšaitė I., Merkys V., 1988** – Jučas M., Lukšaitė I., Merkys V., Lietuvos istorija nuo seniausių laikų iki 1917 metų. Vilnius, 1988
- Jurginis J., 1962** – Jurginis J., Baudžiovos įsigalėjimas Lietuvoje. Vilnius, 1962.
- Jurginis J., 1969a** – Jurginis J., Žinios apie J. Lasickio asmenį // J. Lasickis. Apie žemaičių dievus. Vilnius, 1969, p. 52–58.
- Jurginis J., 1969b** – Jurginis J., Tyrinėjimų apžvalga // J. Lasickis. Apie žemaičių dievus. Vilnius, 1969, p. 59–87.
- Jurginis J., 1976** – Jurginis J., Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje. Vilnius, 1976.
- Jurginis J., 1978** – Jurginis J., Lietuvos valstiečių istorija (nuo seniausių laikų iki baudžiovos panaikinimo). Vilnius, 1978.
- Jurginis J., 1980** – Jurginis J., Lietuvių raštija XVI–XVII amžių socialinėje ir politinėje kovoje // Religija pasaulėžiūrų ir idėjų kovoje. Vilnius, 1980, p. 49–60.
- Jurginis J., 1984** – Jurginis J., Istorija ir kultūra. Vilnius, 1984.
- Jurginis J., 1987** – Jurginis J., Lietuvos krikštas: Feodalinės visuomenės socialinės ir kultūrinės raidos studija. Vilnius, 1987.

- Jurkus P., 1980** – Jurkus P., Senoji Žemaičių vyskupija // B. Kviklys. Lietuvos bažnyčios, t. 1: Telšių vyskupija. Chicago, 1980, p. 10–17.
- Kahl H. -D., 1983** – Kahl H. -D., Zur Problematik der mittelalterlichen Vorstellung von „Christianisierung“ // Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes. Hrsg. von Z. H. Nowak. Toruń, 1983, p. 125–128.
- Kahl, H.-D., Hödl L., 1993** – Kahl, H.-D., Hödl L., Mission: Lateinkirchliches Abendland // Lexikon des Mittelalters. Bd. 6. München, 1993, p. 670-674.
- Karamzin N. M., 1819** – Карамзин Н. М., История государства Россійскаго, t. 5. Спб., 1819. (Изд. 2. исправл.).
- Karras R. M., 1986** – Karras R. M., Pagan Survivals and Syncretism in the Conversion of Saxony // The Catholic Historical Review, Vol. 72, No. 4 (Oct., 1986), p. 553–572.
- Keinys S. ir kt. (red. kol.), 1993** – Keinys S. ir kt. (red. kol.). Dabartinės lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1993
- Kiaupa Z., Kiaupienė J., Kuncevičius A., 1995** – Kiaupa Z., Kiaupienė J., Kuncevičius A., Lietuvos istorija iki 1795 m. Vilnius 1995.
- Kiaupienė J., 1988** – Kiaupienė J., Kaimas ir dvaras Žemaitijoje XVI–XVII a. Vilnius, 1988.
- Kinder H., Hilgemann W., 1964** – Kinder H., Hilgemann W., Atlas zur Weltgeschichte. B. 1: Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution. München, 1964.
- Kippenberg H. G., Riesebrodt M. (red.), 2001** – Kippenberg H. G., Riesebrodt M. (red.), Max Webers ‚Religionssystematik‘, Tübingen 2001.
- Kirkienė G., 2008** – Kirkienė G., LDK politinio elito galingieji: Chodkevičiai XV–XVI amžiuje. Vilnius, 2008.
- Kłoczowski J., 1984** – Kłoczowski J., Europa słowiańska w XIV–XV wieku. Warszawa, 1984.
- Kłoczowski J., 1986** – Kłoczowski J., Kościół katolicki w świecie i w Polsce: szkice historyczne. Katowice, 1986.
- Kłoczowski J., 1999** – Kłoczowski J., U podstaw chrześcijańskiej kultury: chrześcijaństwo zachodnie wczesnego średniowiecza // Narodziny średniowiecznej Europy. Red. H. Samsonowicz. Warszawa, 1999, p. 86–114.
- Kłoczowski J., 2000** – Kłoczowski J., Europa Środkowo–Wschodnia w XIV–XVII wieku // Historia Europy Środkowo-Wschodniej, t. 1. Red. J. Kłoczowski. Lublin, 2000, p. 110–242.
- Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., 1986** – Kłoczowski J., Müllerowa L., Skarbek J., Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce. Kraków, 1986.

- Knöpfler A., 1888** – Knöpfler A., Hieronymus von Prag // *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* (2. Aufl.), Bd. 5. Freiburg im Breisgau, 1888, p. 2036–2037.
- Korytkowski J., 1888** – Korytkowski J., Arcybiskupi gnieźnieńscy: prymasowie i metropolici Polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim, t. 2. Poznań, 1888.
- Kościół w Polsce, 1966** – *Kościół w Polsce*, t. 1: J. Kłoczowski (red.) Średniowiecze. Kraków, 1966.
- Kosman M., 1972** – Kosman M., Pogaństwo, chrześcijaństwo i synkretyzm na Litwie w dobie przedreformacyjnej // *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, Olsztyn, 1972, Nr. 1 (115), p. 103–137.
- Kosman M., 1976** – Kosman M., Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1976.
- Kosman M., 1977** – Kosman M., Przenikanie katolicyzmu do Europy północno-wschodniej // Keller J. (red.). *Katolicyzm średniowieczny*. Warszawa, 1977, p. 107–132.
- Kosman M., 1979** – Kosman M., Эволюция язычества в Прибалтике // *Вопросы истории*. 1979. №5, p. 30–45.
- Kosman M., 1981** – Kosman M., Zmierzch Perkuna czyli ostatni poganie nad Bałtykiem. Warszawa, 1981.
- Kosman M., 1989** – Kosman M., Litwa pierwotna: mity, legendy, fakty. Warszawa, 1989.
- Kosman M., 1992** – Kosman M., Od chrztu do chrystianizacji: Polska – Ruś – Litwa, Warszawa, 1992.
- Kotzebue A. v. 1808** – Kotzebue A. v., *Preußens ältere Geschichte*, t. 3. Riga, 1808.
- Krasauskas R., 1959** – Krasauskas R., Medininkai // *Lietuvių enciklopedija*, t. 18. Boston, 1959, p. 93–96.
- Krasauskas R., 1969** – Krasauskas R., Katalikų Bažnyčia Lietuvoje XVI–XVII amžiuje: nuosmukio priežastys ir atgimimo veiksniai // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai*, t. 6. Roma, 1969, p. 189–241 (be įžangos straipsnis perspausdintas: R. Krasauskas. Katalikų bažnyčios silpnėjimas ir atsigavimas XVI–XVII amžiuje. *Krikščionybė Lietuvoje*. Red. V. S. Vardys. Čikaga, 1997, p. 174–215)
- Kraševskis J. I., 1994 (1850)** – Kraševskis J. I., Vytauto Lietuva: istorinis pasakojimas. Iš lenkų k. vertė K. Uscila. Vilnius, 1994 (1. leid: J. I. Kraszewski. Litwa za Witolda. Opowiadanie historyczne. Wilno, 1850.)

- Kraszewski J. I., 1850** – Kraszewski J. I., Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania i t. d., t. 2: Historia od początku XIII wieku do roku 1386. Warszawa, 1850.
- Krumbholtz R., 1890** – Krumbholtz R., Samaiten und der Deutsche Orden bis zum Frieden am Melno – See. Königsberg in Pr., 1890.
- Krzyżaniakowa J., Ochmański J., 2010** – Krzyżaniakowa J., Ochmański J., Jogaila. Vilnius, 2010 (versta iš: Władysław II Jagiełło. Wrocław, Warszawa, Kraków, 2006).
- Kuczyński S. M., 1970** – Kuczyński S. M., Chorągiew miednicka Jana Długosza // Europa – Słowiańszczyzna – Polska. Studia ku uczczeniu prof. K. Tymienieckiego. Poznań, 1970, s. 437–446.
- Kuczyński S. M., 1972** – Kuczyński S. M., Spór o Grunwald: rozprawy polemiczne. Warszawa, 1972.
- Kuczyński S. M., 1980** – Kuczyński S. M., Wielka wojna z zakonem krzyżackim w latach 1409–1411. Warszawa, 1980.
- Kuhn H., 1967** – Kuhn H., Das Fortleben des Germanischen Heidentums nach der Christianisierung // La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo / 14). Spoleto, 1967, p. 743–757, 787–791.
- Kumor B., 1990** – Kumor B., Organizacja diecezji litewskich do końca XV wieku // Chrzest Litwy: Geneza, przebieg, konsekwencje. Red. M. T. Zahajkiewicz. Lublin, 1990, p. 77–90.
- Kurczewski J., 1914** – Kurczewski J., Opowiadania o dziejach chrześcijaństwa na Litwie i Rusi. Cz. 1: Od chrztu Litwy do końca XVI wieku. Wilno, 1914.
- Kuzmová P., 2010** – Kuzmová P., Preaching Saint Stanislaus: Medieval Sermons on Saint Stanislaus of Cracow and Their Role in the Construction of His Image and Cult (PhD Dissertation, Central European University). Budapest, 2010. (internete: www.etd.ceu.hu/2011/mphkus01.pdf)
- Kviklys B., 1992** – Kviklys B., Mūsų Lietuva, t. 4. Vilnius, 1992.
- Józwiak S., Szweda A., 2010** – Józwiak S., Szweda A., Pośredne i bezpośrednie przyczyny wojny Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego z zakonem krzyżackim // Józwiak S., Kwiatkowski K., Szweda A., Szybkowski S., Wojna Polski i Litwy z zakonem krzyżackim w latach 1409–1411. Malbork, 2010, p.
- Kwiatkowski K., 2010** – Kwiatkowski K., Wyprawa letnia 1410 roku // Józwiak S., Kwiatkowski K., Szweda A., Szybkowski S., Wojna Polski i Litwy z zakonem krzyżackim w latach 1409–1411. Malbork, 2010, p. 238–563.

- Lappo J., 1933** – Lappo J., Istorinė Vytato reikšmė // Praeitis. 1933, t. 2, p. 1–71. (2. leid.: Lietuvių tautos praeitis, t. 4., kn. 3/4 (15–16), red. J. Jakštas. Chicago, 1980, p. 9–82)
- Lauwers M., 2005** – Lauwers M. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur parochia dans les textes latins du Moyen Âge // *Médiévales*, nr. 49, automne 2005, p. 11–32. Prieiga internete: <http://medievales.revues.org/1260> (žiūrėta: 2012 vasario 23)
- Läpple A., 1968** – Kirchengeschichte in Längsschnitten. Hrsg. von A. Läpple. München, 1968.
- Lebedys J., 1963** – Lebedys J., Mikalojus Daukša. Vilnius, 1963.
- Lelevelis J., 1956 (1822)** – Лелевель И. Рассмотрение «Истории государства Российского» г. Карамзина // Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т. 2. Москва, 1956, p. 145–161, 833. (pirma kartą publikuotas: Северный архив, 1822–1824)
- Lelewel J., 1969 (1839)** – Lelewel J., Dzieła, t. 10: Dzieje Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej. Opr. J. Ochmański, wstępem poprzedził H. Łowmiański. Warszawa, 1969. (1. leid.: Paryż, 1839. Parašyta Briuselyje)
- Lexikon des Mittelalters, 1980–1998** – Lexikon des Mittelalters, t. 1–9. München, Zürich, 1980–1998
- Lietuvių mitologija, 1995–2004** – *Lietuvių mitologija*, t. 1, parengė N. Vėlius. Vilnius, 1995; t. 2, sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1997; t. 3, sudarė N. Vėlius ir G. Beresnevičius. Vilnius, 2004.
- Lietuvos istorija, 2009** – Lietuvos istorija, t. 4: J. Kiaupienė, R. Petrauskas. Nauji horizontai: dinastija, visuomenė, valstybė. Lietuvos Didžioji Kunigaikštystė 1386–1529 m. Vilnius, 2009.
- Lietuvos TSR istorija, 1958** – Lietuvos TSR istorija: nuo seniausių laikų iki 1957 metų. Red. kol. K. Jablonskis, J. Jurginis, R. Šarmaitis, J. Žiugžda (vyr. red.). Vilnius, 1958.
- Lietuvos TSR istorija, 1985** – Lietuvos TSR istorija, t. 1: Nuo seniausių laikų iki 1917 metų. Vilnius, 1985.
- List of colonial universities, 2013** – List of colonial universities in Latin America – Wikipedia, the free encyclopedia, [last modified on 16 December 2013], http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_colonial_universities_in_Latin_America
- Longworth Ph., 1992** – Longworth Ph., The Making of Eastern Europe. London, 1992.
- Lortz J., 1953** – Lortz J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung: Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit. Münster, 1953.

- Łowmiański H., 1930** – Łowmiański H., Witold wielki książę litewski. Wilno, 1930.
- Łowmiański H., 1979** – Łowmiański H., Religia słowian i jej upadek (w. VI–XII). Warszawa, 1979.
- Łowmiański H., 1983** – Łowmiański H., Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Poznań, 1983.
- Lukšaitė I., 1981** – Lukšaitė I., Kultūra vėlyvojo feodalizmo laikotarpiu // Jurginis J., Lukšaitė I., Lietuvos kultūros istorijos bruožai (Feodalizmo epocha. Iki aštuonioliktojo amžiaus), Vilnius, 1981, p. 186–333.
- Lukšaitė I., 1999** – Lukšaitė I., Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje. XVI a. trečias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis. Vilnius, 1999.
- Lukšaitė I., 2003** – Lukšaitė I., Reformacijos Lietuvoje raida ir evangelikų bažnyčių istorija XVI–XVIII a. // Lietuvos evangelikų bažnyčios: istorijos metmenys. Sud. A. Hermann. Vilnius, 2003, p. 19–191.
- Meyendorff J., 1989** – Meyendorff J., Byzantium and the rise of Russia; A study of Byzantino–Russian Relations in the Fourteenth Century. New York, 1989.
- Michailovas, N., 1997** – Michailovas, N., Vieno šaltinio lingvistinės-mitologinės reabilitacijos klausimu. Jono Lasickio „De Diis Samagitarum“. *Naujasis židinys–Aidai*, nr. 11–12, 1997, p. 449–454.
- Mickūnaitė G., 2008** – Mickūnaitė G., Vytautas Didysis: valdovo įvaizdis. Vilnius, 2008.
- Mierzyński A., 1870** – Mierzyński A., Jan Łasicki: źródło do Mytologii Litewskiej. *Rocznik Król. Towarzystwa Naukowego Krakowskiego*, poczet trzeci, t. 18. Krakau, 1870.
- Milis L., 1986** – Milis L., La conversion en profondeur – un process sans fin // *Revue du Nord*, 69, 1986, p. 487–498.
- Milis L., 1992** – Milis L. J. R., Angelic Monks and Earthly Men: Monasticism and Its Meaning to Medieval Society. Woodbridge, 1992, internete: <http://books.google.lt/books?id=d8ApTqlZZVEC>
- Misius K., Šinkūnas R., 1993** – Misius K., Šinkūnas R., Lietuvos katalikų bažnyčios: žinynas. Vilnius, 1993.
- Moorman J. R. H., 1955** – Moorman J. R. H., Church Life in England in the Thirteenth Century. Cambridge, 1955.
- Narbutt T.** – Narbutt T., Dzieje narodu litewskiego, t. 1. Wilno, 1835 (vertimas į liet. k.: Narbutas T., Lietuvių tautos istorija, t. 1: Lietuvių mitologija. Vilnius, 1992); t. 6, Wilno, 1839; t. 7, Wilno, 1840.
- New Encyclopaedia Britannica, 1983** – The New Encyclopaedia Britannica, t. 1–30. Chicago, London, 1983

- Nieborowski P., 1910** – Nieborowski P., Die Preußische Botschaft beim Konstanzer Konzil bis Ende Februar 1416 (Inaugural-Dissertation). Breslau, 1910, internete: <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=14605&from=FBC>
- Nieborowski P., 1915** – Nieborowski P., Peter vom Wormdith. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Ordens. Mit Regesten und ungedruckten Archivalien. Breslau, 1915 (2-tras identiškas leidimas: Breslau, 1924).
- Nighman C., Stump P., 2006** – Nighman C., Stump P., A Bibliographical Register of the Sermons & Other Orations Delivered at the Council of Constance (1414-1418) (Main Sermon Register). (2006), internete: <http://www.bibsocamer.org/BibSite/Nighman-Stump/>, <http://www.bibsocamer.org/bibsites/Nighman-Stump/3-Main-Sermon-Register.pdf>
- Nowak A. (red.), 2000** – Nowak A. (red.), Kronika Polski. Kraków, 2000.
- Ochmański J., 1962** – Ochmański J., Rec.: Z. Spieralski. W sprawie rejestru popisowego z czasów Wielkiej wojny z Zakonem Krzyżackim, in: Studia i materiały do historii wojskowości, t. 5 (1960), s. 510–527 // Studia Źródłoznawcze, t. 7. Poznań, 1962, p. 184–185.
- Ochmański J., 1972** – Ochmański J., Biskupstwo Wileńskie w Średniowieczu: Ustrój i uposażenie. Poznań, 1972.
- Ochmański J., 1986** – Ochmański J., Najdawniejsze szkoły na Litwie op końca XIV wieku do połowy XVI wieku // J. Ochmański. Dawna Litwa: studia historyczne. Olsztyn, 1986, p. 113–133.
- Orrman E., 2003** – Orrman E. Church and Society // Knut Helle (ed.). The Cambridge History of Scandinavia. Cambridge, 2003, p. 421–464.
- Osteuropa von A–Z, 1992** – Das neue Osteuropa von A–Z: Staaten, Völker, Minderheiten, Religionen, Kulturen, Sprachen, Literaturen, Geschichte, Politik, Wirtschaft; neueste Entwicklungen in Ost-und Südosteuropa. Hrsg. P. Rehder. München, 1992.
- Ożóg, K., 2004** – Ożóg, K., Učení w monarchii Jadwigi Andegaweńskiej i Władysława Jagiełły (1384–1434). Kraków, 2004.
- Padberg L. von, 1998** – Padberg L. von, Die Christianisierung Europas im Mittelalter. Stuttgart, 1998.
- Paknys M., 2002** – Paknys M., From Baptism to Faith: The end of the 14th century – first half of the 16th century // Christianity in Lithuania. Vilnius, 2002, p. 50–63.
- Paknys M., 2003** – Paknys M., Mecenatystės reiškiny XVII a. LDK. Vilnius, 2003.
- Paknys M., 2006** – Paknys M., Ankstyvasis LDK krikščionėjimo laikotarpis: XIV a. pabaiga – XVI a. vidurys // Krikščionybės Lietuvoje istorija, sud. V. Ališauskas, Vilnius, 2006, p. 57–148.

- Penkauskas P., 1930** – Penkauskas P., Vytauto Didžiojo nuopelnai dvasinės kultūros srityje // *Athenaeum*, t. 2. 1930, p. 1–36.
- Perron A., 2009** – Perron, A. The Face of the “Pagan”: Portraits of Religious Deviance on the Medieval Periphery // *Journal of The Historical Society*. Vol. 9, Issue 4, December 2009, p. 467–492, internete: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-5923.2009.00284.x/full>
- Perry M. et al., 1989** – Perry M., Chase M., Jacob J. R., Jacob M. C., Von Laue T. H., *Western Civilization: ideas, politics & society*. Vol. 1: To 1789. (Third edition). Boston, 1989.
- Petrauskas R., 2003** – Petrauskas R., Lietuvos diduomenė XIV a. pabaigoje – XV a.: sudėtis – struktūra – valdžia. Vilnius, 2003.
- Petrauskas R., 2004** – Petrauskas R., Žemaičių diduomenė ir politinė padėtis Žemaitijoje XIV a. pabaigoje – XV a. pradžioje // *Žemaičių istorijos virsmas iš 750 metų perspektyvos*. Sud. A. Ivinskis. Vilnius, 2004, p. 151–172.
- Petrauskas R., 2010** – Petrauskas R., Rec.: S. Józwiak, K. Kwiatkowski, A. Szweda, S. Szybkowski. *Wojna Polski i Litwy z zakonem krzyżackim w latach 1409–1411*. Malbork, 2010 // *Lietuvos Istorijos Metraštis*, 2010, 1, p. 138–144.
- Piekosiński F., 1899** – Piekosiński F., Goście polscy na soborze konstancyjskim // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wzdział historyczno-filozoficzny*. Serya II, t. 12 (37). Kraków, 1899, p. 130–158.
- Piesarskas B., 2001** – Piesarskas B., *Dabartinės anglų kalbos žodynas*. Vilnius, 2001.
- Piročkinas A., Šidlauskas A., 1984** – Piročkinas A., Šidlauskas A., *Mokslas senajame Vilniaus universitete*. Vilnius, 1984.
- Pisani V., 2001 (1950)** – Pisani V., Keltų ir baltų-slavų religijos ikikrikščioniškojoje Europoje (1950) // *Lietuvių mitologija*, t. 3, sud. N. Vėlius, G. Beresnevičius, Vilnius, 2004, p. 63–88.
- Prascevičiūtė L., 2012** – Prascevičiūtė L., Senosios kaimų kapinės paveldosauginiu ir paveldotyriiniu aspektu // *Lietuvos istorijos studijos*, t. 29, 2012, p. 98–110.
- Prascevičiūtė L., 2013** – Prascevičiūtė L., *Valakų reformos paveldas: tyrimo ir apsaugos problemos (daktaro disertacija)*. Vilnius, 2013.
- Prochaska A., 1914** – Prochaska A., *Dzieje Witolda W. Księcia Litwy*. Wilno, 1914.
- Purc J., 1971** – Purc J., *Itinerarium Witolda wielkiego księcia Litwy (17 lutego 1370 roku – 27 października 1430 roku)* // *Studia z dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku*. Pod red. J. Ochmańskiego. Poznań, 1971, p. 71–115. (Zeszyty naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Z. 74: Historia. Nr. 11)

- Rabikauskas P., 1997** – Rabikauskas P., Lietuvos krikštas 1387–1410 // Vardys V. S. (red.). Krikščionybė Lietuvoje. Čikaga, 1997, p. 111–136 (fragmentiškai paskelbtas: P. Rabikauskas. Krikščioniškoji Lietuva. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 53–66; P. Rabikauskas. Lietuvių tautos krikštas // Krikščionybės istorija. Vilnius, 2000, p. 313–317)
- Rabikauskas P., 2002 (1961)** – Rabikauskas P., 18-jo amžiaus Lietuvos bruozai: Iš Pašiaušės jėzuitų kolegijos metraščių // Rabikauskas P., Vilniaus akademija ir Lietuvos jėzuitai. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 335–387. (1. leid.: Tautos praeitis, t. 1, 1961, p. 345–381)
- Rabikauskas P., 2002 (1971, 1978)** – Rabikauskas P., Lietuvos vyskupijos // P. Rabikauskas. Krikščioniškoji Lietuva. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 77–126. (1. leid.: Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae, t. 1, Romae, 1971; t. 2, Romae, 1978)
- Rabikauskas P., 2002 (1985)** – Rabikauskas P., Iš istorinių versmių // P. Rabikauskas. Krikščioniškoji Lietuva. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 259–286. (1. pilnesnis leid.: Laiškai lietuviams, nr. 36, 1985; nr. 37, 1986)
- Rabikauskas P., 2002 (1987)** – Rabikauskas P., Lietuviškumo apraiškos Vilniaus Akademijoje // Rabikauskas P., Vilniaus akademija ir Lietuvos jėzuitai. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 243–267 (1. leid.: Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai. Roma, 1987, t. 11, p. 19–39).
- Rabikauskas P., 2002 (1989)** – Rabikauskas P., Žemaitijos christianizacija // P. Rabikauskas. Krikščioniškoji Lietuva: istorija, hagiografija, šaltiniotyra. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 67–76. (1. leid.: Rabikauskas P., La cristianizzazione della Samogizia // La cristianizzazione della Lituania. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24–26 Giugno 1987, red. P. Rabikauskas. Citta del Vaticano, 1989, p. 219–233)
- Rabikauskas P., 2002 (1996)** – Rabikauskas P., Žemaičių vyskupai (1417–1609) // P. Rabikauskas. Krikščioniškoji Lietuva. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 127–160. (1. pilnesnis leid.: Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis, t. 10, 1996, p. 22–85)
- Rabikauskas P., 2002 (1997)** – Rabikauskas P., Lietuvių tauta ir ankstyvieji bandymai krikštytis // P. Rabikauskas. Krikščioniškoji Lietuva. Sud. L. Jovaiša. Vilnius, 2002, p. 1–28 (1. leid.: Krikščionybė Lietuvoje. Red. V. S. Vardys. Čikaga, 1997, p. 16–38).
- Radoch M., 2011** – Radoch M., Walki zakonu Krzyżackiego o Żmudź od połowy XIII wieku do 1411 roku, Olsztyn, 2011.
- Razauskas D., 2010** – Razauskas D., Nepavykusi recenzija. Rec.: V. Ališauskas. Sakymas ir rašymas: kultūros modelių tvermė ir kaita Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje. Vilnius, 2009 // Šiaurės Atėnai. 2010–01–08 nr. 971.

- Reu M. de, 1998** – Reu M. de. Increasing specialisation and development of the parish network // L. J. R. Milis (red.). The pagan Middle Ages. Woodbridge, 1998, internete: <http://books.google.lt/books?id=86YHy7GAXgYC&pg>
- Rigby S. H. (ed.), 2008** – Rigby S. H. (ed.). A Companion to Britain in the Later Middle Ages (Blackwell companions to British history). Oxford, 2008.
- Rogier L. J. etc. (red.), 1988** – Rogier L. J. etc. (red.), Historia Kościoła, t. 2: 600–1500. Red. M. D. Knowles, D. Obolensky. Warszawa, 1988. (1. leid. – London, 1968)
- Rowell S. C., 1997** – Rowell S. C., Išdavystė ar paprasti nesutarimai? Kazimieras Jogailaitis ir Lietuvos diduomenė 1440–1481 metais // Lietuvos valstybė XII–XVIII a. Vilnius, 1997, p. 45–74.
- Rowell S. C., 1998** – Rowell S. C., Rusena karas Žemaičiuose: keletas pastabų apie 1442 m. privilegijos genezes // Žemaičių praeitis, t. 8. Vilnius, 1998, p. 5–28.
- Sanmark A., 2004** – Sanmark A., Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia. Uppsala, 2004, internete: http://www.uu.se/digitalAssets/80/80440_Sanmark2004_OPIA34.pdf
- Saupe H. A., 1890** – Saupe H. A., Der Indiculus superstitionum et paganiarum, ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Großen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. Leipzig, 1890, internete: <http://dbooks.bodleian.ox.ac.uk/books/PDFs/555046940.pdf>
- Saviščevas E., 2001** – Saviščevas E., Bilevičių kilmė ir genealogija (XV–XVI a.) // Lituania, 2001, nr. 4 (48), p. 3–22.
- Saviščevas E., 2004** – Saviščevas E., Kęsgailų Žemaitija. Kelios pastabos apie Kęsgailų valdymą Žemaitijoje (1442–1527) // Lituania, 2004, t. 2 (58), p. 1–21.
- Saviščevas E., 2009** – Saviščevas E., Žemaitija ir Lietuva XIII–XVIII amžiuje: regioninės (provincinės) savivaldos spindesys ir skurdas // Lietuvos istorijos studijos, 2009, t. 23, p. 94–110.
- Saviščevas E., 2010** – Saviščevas E., Žemaitijos savivalda ir valdžios elitas 1409–1566 metais. Vilnius, 2010.
- Sawicki M., 1988** – Sawicki M., The Gospel in History: Portrait of a Teaching Church: The Origins of Christian Education. New York, 1988.
- Schäferdiek K., 1974** – Schäferdiek K., Bekehrung und Bekehrungsgeschichte // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (2. völlig neu bearb. Aufl.). Bd. 2. Berlin, New York, 1974, p. 180–188.
- Schäferdiek K., 1980** – Schäferdiek K., Christentum der Bekehrungszeit: Kirchliche Voraussetzungen der Germanenbekehrung // Reallexikon der

- Germanischen Altertumskunde (2. völlig neu bearb. Aufl.). Bd. 4. Berlin, New York, 1980, p. 501–510.
- Schelle K., 2010** – Schelle K., Das Konstanzer Konzil. 2. Aufl. Stadler, Konstanz, 2010 (1. Aufl. 1996).
- Schottmann H., 1980** – Schottmann H., Christentum der Bekehrungszeit: Die altnordische Literatur // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (2. völlig neu bearb. Aufl.). Bd. 4. Berlin, New York, 1980, p. 563-577.
- Schuchert A., 1955** – Schuchert A., Kirchengeschichte. Bd. 1.: Von Anfängen der Kirche bis zum griechischen Schisma 1054. Bonn, 1955.
- Sedlar J. W., 1994** – Sedlar J. W., East Central Europe in the Middle Ages, 1000–1500. Seattle, London, 1994.
- Seiler F., 1905** – Seiler F., Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des deutschen Lehnworts. Bd. 1.: Die Zeit bis zur Einführung des Christentums. Halle a. S., 1905.
- Shepherd W. R., 1956** – Shepherd W. R. Historical Atlas. (8. Edition). New York, 1956.
- Silnicki T., 1962** – Silnicki T., Początki organizacji kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego // Początki państwa polskiego: księga tysiąclecia, t. 1: organizacja polityczna. Poznań, 1962, p. 319-362.
- Slaviūnas Z., 1947** – Slaviūnas Z., Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose, *Senoji lietuviška knyga*. Red. V. Mykolaitis. Kaunas, 1947, p. 165–214 (2. leid.: Tautosakos darbai, t. 6–7, 1997 p. 303–346)
- Sommer P., 2000a** – Sommer P., Die Christianisierung Böhmens aufgrund archäologischer, historischer, kunsthistorischer und schriftlicher Quellen // Europas Mitte um 1000. Hrsg. von A. Wiczorek und H. –M. Hinz. Stuttgart, 2000, p. 401–404.
- Sommer, P., 2000b** – Sommer, P. Heidnische und christliche Normen im Konflikt // Die Vorstellungswelt der böhmischen Gesellschaft im frühen Mittelalter Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa. Hrsg. von D. Ruhe, K. –H. Spieß. Stuttgart, 2000, p. 161–187, internete: <http://books.google.lt/books?id=T-BJZa4k3jUC>
- Stanevičius S., 2005 (1838)** – Stanevičius S., Lietuvių mitologijos aiškinimas (apie 1838) // Lietuvių mitologija, t. 1, Vilnius, 1995, p. 84–101.
- Stark R., 2001** – Stark R., Efforts to Christianize Europe, 400–2000 // Journal of Contemporary Religion, Volume 16, Issue 1, 2001, internete: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13537900125001>
- Stejskal J., 2004** – Stejskal J., Podivuhodný příběh Jana Jeronýma. Praha, 2004.

- Stella, R., 2007** – Stella, R. Popular Religion in Russia: Double Belief and the Making of an Academic Myth. New York, 2007, internete: <http://books.google.lt/books?id=Au82QC1EVPgC>
- Stump Ph. H., 1993** – Stump Ph. H., The Reforms of the Council of Constance: (1414–1418). Leiden, New York, Köln, 1993, internete: http://books.google.lt/books?id=cOC_lsbuSrYC
- Sułowski Z., 1966** – Sułowski Z., Chrzest Polski // Zeszyty naukowe Katolickiego Uniwersytetu lubelskiego: kwartalnik. Lublin, 1966. R. IX, nr. 1–2 (33–34), p. 7–27.
- Sułowski Z., 1968** – Sułowski Z., Początki Kościoła polskiego // Kościół w Polsce, t. 1: Średniowiecze, red. J. Kłoczowski. Kraków, 1966, p. 17.
- Sułowski Z., 1995** – Sułowski Z., Chrzest Polski // Encyklopedia katolicka, t. 3, Lublin, 1995, p. 374.
- Sužiedėlis S., 1930** – Sužiedėlis S., Vytauto vaidmuo Lietuvos christianizacijoje // Šležas A. (red.), Vytautas Didysis 1350–1430, Kaunas, 1930, p. 91–123.
- Sužiedėlis S., 1937** – Sužiedėlis S., Veidu į Katalikų Bažnyčią: Lietuvos krikšto sukakčiai priminti // Židinys. 1937, nr. 4, p. 441–453.
- Svetikas E., 1997** – Svetikas E., Tretininkai Lietuvos christianizacijos pradžioje: archeologijos duomenys apie jų atributiką // Lituanistica, 1997, nr. 4 (32), p. 13–38.
- Svetikas E., 2002** – Svetikas E., Christianizacijos šaltinių paieška Lietuvos XIV a. pabaigos – XVIII a. pradžios kapinynų medžiagoje // Lituanistica, 2002, nr. 1 (49), p. 74–97.
- Svetikas E., 2003** – Svetikas E., Alytaus kapinynas: christianizacijos šaltiniai. Vilnius, 2003.
- Svetikas E., 2009** – Svetikas E., Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės christianizacija XIV a. pab. – XV a.: archeologiniai radiniai su krikščioniškais simboliais, t. 1. Vilnius, 2009.
- Sygański J., 1902** – Sygański J., Nowy Sącz: jego dzieje i pamiątki dziejowe. Nowy Sącz, 1902. (1. leid.: J. Sygański. Nowy Sącz: jego dzieje i pamiątki dziejowe. Nowy Sącz, 1892.)
- Synode in Trebur 895, 2012** – Synode in Trebur 895, http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_01473.html, 2013-12-08 (Letzte Änderung der Daten am 06-09-2012 10:51)
- Šapoka A. (red.), 1936** – Šapoka A. (red.). Lietuvos istorija. Kaunas, 1936.
- Šapoka A., 1937** – Šapoka A., Žemaičių krikšto prasmė // Naujoji Romuva, 1937, nr. 31–32, p. 585–587.
- Ščavinskas M., 2012** – Ščavinskas M., Kryžius ir kalavijas. Krikščioniškųjų misijų sklaida Baltijos jūros regione X–XIII amžiais. Vilnius, 2012.

- Tellenbach G., 1988** – Tellenbach G., Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte: ein Handbuch; Lief. F 1: Bd. 2, Hrsg. von B. Moeller). Göttingen, 1988, internete: http://www.google.lt/books?id=hopWut_MkHgC (vertimas į anglų kalbą: G. Tellenbach. The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century. Transl. by T. Reuter. Cambridge [u. a.], 1993)
- Tölgyesi, B., 2005** – Tölgyesi, Beatrix. Pratarė analfabetams: M. Mažvydo ir J. Sylvesterio eiliuotos prakalbos // Literatūra ir menas, 2005-07-22, nr. 3058.
- Топоров V. N., 1970** – Топоров В. Н., К балто-скандинавским мифологическим связям // Donum Balticum, Stockholm, 1970, p. 534–543.
- Топоров V., 2000a (1972)** – Топоров V., Baltų mitologijos pastabos // V. Топоров. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai. Sud. N. Mikhailov. Vilnius, 2000, p. 11–34 (1 leid.: В. Н. Топоров, Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. Москва, 1972, p. 289–314)
- Топоров V., 2000b** – Топоровас V., Baltų medžiaga baltų–slavų mitologinio žemės motinos vaizdinio rekonstrukcijai – Zemia & Mate // V. Топоровас. Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai. Vilnius, 2000, p. 252–278 (1 leid.: В. Н. Топоров, К реконструкции балто - славянского мифологического образа Земли - Матери *Zemia & Mate (*Mati) // Балто - славянские исследования: сборник научных трудов, т. 14: 1998–1999. Москва, 2000. p. 239–371).
- Totoraitis J., 2003 (1938)** – Totoraitis J., Sūduvos Suvalkijos istorija. D. 1. Marijampolė, 2003 (1. leid.: Kaunas, 1938)
- Tünnermann-Bernheim C., 1991** – Tünnermann-Bernheim C., Historia de la Universidad en América Latina. De la Época Colonial a la Reforma de Córdoba. San José, 1991.
- Tyszkiewicz J., 1994** – Tyszkiewicz J., Chrzest Litwy 1387 // Encyklopedia historii Polski: dzieje polityczne, t. 1. Warszawa, 1994, p. 105.
- Ulčínaitė E., 1972** – Ulčínaitė E., Lietuva Piccolominio veikaluose // [Vilniaus universiteto] mokslinės bibliotekos metraštis, 1972, p. 201.
- Urban W., 2004** – Urban W., Žalgiris ir kas po jo: Lietuva, Lenkija ir Vokiečių Ordinas – nemirtingumo beieškant. Vilnius, 2004.
- Urbanavičius V., 1966** – Urbanavičius V., Laidosena Lietuvoje XIV–XVII amžiais // Lietuvos Mokslų akademijos darbai. A serija, t. 3 (22), 1966, p. 105–119.
- Urbanavičius V., 1975** – Urbanavičius V., Senujų tikėjimų relikvai Lietuvoje XV–XVII amžiais // Lietuvos Mokslų akademijos darbai. A serija, t. 3 (48), 1974, p. 77–91, t. 4 (49), 1974, p. 71–81, t. 1 (50), 1975, p. 51–61.

- Urbanavičius V., 1977** – Urbanavičius V., Sunaikintos kalvinistų bažnyčios Gėluvoje archeologiniai tyrinėjimai // *Religinės kovos ir erezijos Lietuvoje*. Vilnius, 1977, p. 39.
- Usačiovaitė E., 2010** – Usačiovaitė, E., Motiejus Strijkovskis apie lietuvių pagonybę: aukojimas dievams. *Kultūrologija, t. 18: Istorinės vietos, atmintys, tapatumai*. Vilnius, 2010, p. 107–139.
- Usener H., 1896** – Usener H., Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.
- Vacandard E., 1899** – Vacandard, E., L'idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe siècle // *Revue des questions historiques, t. XXI (LXV)*, 1899, p. 424–454.
- Vaišnora J., 1958** – Vaišnora J., Marijos garbinimas Lietuvoje. Roma, 1958.
- Vaišvilaitė I., 2005** – Vaišvilaitė I., Ką reiškia būti krikščionimi? Bažnyčios Reforma Lietuvoje // *Lietuvos krikščionėjimas Vidurio Europos kontekste*. Vilnius, 2005, p. 296.
- Vaitkevičiūtė V., 2001** – Vaitkevičiūtė V., Tarptautinių žodžių žodynas. Vilnius, 2001
- Vaivada V., 1994** – Vaivada V., Bažnyčių tinklas Žemaitijoje („Descriptio dioecesis Samogitiensis“ duomenimis) // *Protestantizmas Lietuvoje: istorija ir dabartis*. Vilnius, 1994, p. 41–47.
- Vaivada V., 2004** – Vaivada V., Katalikų Bažnyčia ir Reformacija Žemaitija XVI a.: esminiai raidos bruožai. Klaipėda, 2004.
- Vaivada V., 2009** – Vaivada V., Kultūrinė atmintis konfesionalizacijos procesų kontekstuose Žemaitijoje XVI a. II pusėje. 1579 m. vyskupijos vizitacijos pavyzdys // *Acta humanitarica universitatis Saulensis, t. 9*, 2009, p. 306–313.
- Valančius M., 1972 (1848)** – Valančius M., Raštai, t. 2: Žemaičių vyskupystė. Vilnius, 1972 (1. leid: Wołonczewskis, M., *Žemajtiu wiskupiste*. D. 1. su Toblycziams. Wilniuj, 1848; D. 2. Wilniuj, 1848).
- Vėlius N., 2011 (1977)** – Vėlius N., Mitinės lietuvių sakmių būtybės // N. Vėlius. *Chtoniškoji lietuvių mitologija*. Parengė P. Vildžiūnas. Vilnius, 2011, p. 15–260 (1. leid. Vilnius, 1977).
- Vėlius N., 1986** – Vėlius N., Senoji lietuvių religija ir pasaulėžiūra // *Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje*. Vilnius, 1986, p. 9–42.
- Vėlius N., 1993** – Vėlius N., Lietuvių mitologijos rekonstrukcija // *Tautosakos darbai, nr. 2 (9)*, 1993, p. 54–69.
- Velykis M., 1925** - Velykis, [Mykolas]. Griunvaldas // *Karo archyvas*. 1925, t. 2, p. 1–41.
- Vernadsky G., 1956** – Vernadsky G., Das frühe Slawentum. Das Ostslawentum bis zum Mongolensturm // *Historia Mundi: Ein Handbuch*

- der Weltgeschichte in zehn Bänden. Begr. Von F. Kern. B. 5: Frühes Mittelalter. Bern, 1956, p. 251–300.
- Vildžiūnas P., 2009** – Vildžiūnas P., *Auxtheias Vissagistis* – supagonintas krikščionių Dievas // *Senovės baltų kultūra*, t. 8: Tai, kas išlieka. Vilnius, 2009, p. 69–81.
- Vlasto A. P., 1970** – Vlasto A. P., *The Entry of the Slavs into Christendom: An introduction to the medieval history of the slavs*. Cambridge, 1970.
- Voigt J., 1836** – Voigt J., *Geschichte Preussens, von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Bd. 7: Die Zeit vom Hochmeister Ulrich von Jungingen 1407 bis zum Tode Hochmeisters Paul von Rußdorf 1441. Königsberg, 1836.
- Voigt V., 1998** – Voigt V., *Comparing Baltic and Balto-Finnic Lists of Gods* // *Senoji Literatūra*. Kn. 6: Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis. Vilnius, 1998, p. 13–27.
- Suchov, A. (red.), 1987** – Сухов А. Д. (отв. ред.). *Введение христианства на Руси*. Москва, 1987.
- Vyšniauskaitė A., 1994** – Vyšniauskaitė A., *Lietuviai IXa. – XIX a. vidurio istoriniuose šaltiniuose*. Vilnius, 1994.
- Wacker G., 2002** – Wacker G., *Ulrich Richentals Chronik des Konstanzer Konzils und ihre Funktionalisierung im 15. und 16. Jahrhundert: Aspekte zur Rekonstruktion der Urschrift und zu den Wirkungsabsichten der überlieferten Handschriften und Drucke*. Tübingen, 2002.
- Weber M., 2000** – Weber M., *Religijos sociologija / vertė Z. Norkus*. Vilnius 2000.
- Weber M., 1922** – Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1922.
- Welsh F., 2008** – Welsh F., *The Battle for Christendom: The Council of Constance 1415 and the Struggle to Unite against Islam*. London, 2008.
- Werner T., 2007** – Werner T., *Den Irrtum liquidieren: Bücherverbrennungen im Mittelalter*. Göttingen, 2007, internete: <http://books.google.lt/books?id=irYupYeGNN4C>
- Wessels A., 2003** – Wessels A., *Ursprungszauber: Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Berlin, 2003, internete: <http://books.google.lt/books?id=FT7D90jDGf0C>
- Wielka powszechna, 1963** – *Wielka encyklopedia powszechna*: PWN, t. 2. Warszawa, 1963, p. 515.
- Wielka, 2001** – *Wielka encyklopedia PWN*, t. 5. Warszawa, 2001, p. 560.
- Wiśniowski E., 1968** – Wiśniowski E., *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji* // J. Kłoczowski (red.). *Kościół w Polsce*, t. 1: Średniowiecze. Kraków, 1968, p. 237–374.

- Wiśniowski E., 1981** – Wiśniowski E., Bilans Średniowiecza (1450–1525) // J. Kłoczowski (red.). Chryścijaństwo Polsce: Zarys przemian: 966–1945. Lublin, 1981, p. 95–116.
- Włodek S., 1971** – Włodek Z., Odnaleziona „Satyra“ Falkenberga // *Studia Historyczne*, R. 14, 1971, zesz. 4 (55), p. 47–50.
- Włodek S., 1973** – Włodek S., La satire de Jean Falkenberg. Texte inédit avec introduction // *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, t. 18, 1973, p. 61–95.
- Worstbrock F. J., 1989** – Worstbrock F. J., Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II) // *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. Bd. 7. Hrsg. von Kurt Ruh. Berlin, New York, 1989, p. 634–669.
- Zaskevičius S., 1930a** – Zaskevičius S., Eglėkalnis ar Žalgiris // *Trinitas*, 1930, nr. 15–24, p. 292–293, 312–315, 335–336, 355–356, 376, 394–395, 415–416, 436, 452, 472,
- Zaskevičius S., 1930b** – Zaskevičius S., Trijų elementų reikšmė Tanenbergo kautynėse // *Mūsų žinynas*, 1930, nr. 66, p. 161–199.
- Zathey J., 1961** – Zathey J., Hieronim Jan Silvanus z Pragi // *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9/4 (zesz. 43). Wrocław, Warszawa, Kraków, 1961, p. 507–509
- Zeissberg H., 1874** – Zeissberg H., Johannes Łaski, Erzbischof von Gnesen (1510–1531) und sein Testament // *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1874, t. 77, p. 689–691.