

VILNIAUS UNIVERSITETAS
LIETUVOS ISTORIJOS INSTITUTAS

ELENA KEIDOŠIŪTĖ

KATALIKIŠKOS MISIJOS IR ŽYDŲ KONVERSIJOS LIETUVOJE:
REIŠKINIŲ TRANSFORMACIJOS XIX A. – XX A. PIRMOJE PUSĖJE

Daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, istorija (05 H)

Vilnius, 2015

Disertacija rengta 2010–2014 metais Vilniaus universitete

Mokslinė vadovė:

Doc. dr. Jurgita Verbickienė (Vilniaus universitetas, Humanitariniai mokslai,
istorija – 05 H)

TURINYS

IVADAS	5
--------------	---

I. ŽYDŲ KONVERSIJOS IR KATALIKIŠKA MISIJA LIETUVOJE XIX A.–XX A. PRADŽIOJE

I.1. Konversija į katalikybę: apibrėžtis valstybinėje teisėje	52
I.2. Konversijos eiga	69
I.3. <i>Melius esse fidelem quam infidelem</i> : „išbandymo“ laikotarpis	75
I.4. Plona riba: mažamečių vaikų ir nepilnamečių asmenų krikšto klausimas	105
I.5. Žydo konversijos kaina: finansinė misionieriško darbo našta	116
I.6. Žydų bendruomenės reakcijos: antikonversinės veiklos formos.....	125
I.7. Konversijų reiškinių dinamika Rusijos imperijos laikotarpiu.....	139
I.8. Konversijų pikas: statistiniai duomenys ir motyvacijų prielaidos	148

II. KATALIKIŠKOS MISIONIERIŠKOS INICIATYVOS IR ŽYDŲ KONVERSIJOS TARPUKARIU

II.1. Katalikų Bažnyčia ir žydų konversijos: reiškinių (ne)aktualumas tarpukariu	179
II.2. Žydų atvertimo sekcija ir konvertito misionieriaus Frydricho Pistolio veikla.....	187
II.3. Kunigo Jano Ziejos visuotinio žydų atvertimo Lenkijoje idėja	196
II.4. Situacijos įvertinimas: Vilniaus arkivyskupijos dvasininkijos požiūrių tendencijos atsakymuose į Anketą žydų klausimu	202
II.5. Konversijos procedūra tarpukariu	214
II.6. Žydų konversijos tarpukariu: katechumenų charakteristikos ir motyvacijų prielaidos.....	244
II.7. Būti lietuviu: lietuviškos tautinės orientacijos apraiškos Izidoriaus Kisino konversijos retorikoje	255

II.8. Šeiminė padėtis ir konversija: santuoka, skyrybos ir vaikų krikštas 262

III. ŽYDŲ KONVERSIJOS HOLOKAUSTO KONTEKSTE

III.1. Konversinės tendencijos 1941 m. antros pusės krikšto bylose..... 272

III.2. Garbarskių šeimos krikštas – gelbėjimo(si) atvejais 282

IŠVADOS..... 287

ŠALTINIŲ IR LITERATŪROS SĄRAŠAS..... 293

ĮVADAS

Krikščioniškojoje tradicijoje biblinė Šv. Pauliaus, buvusio Sauliaus iš Tarso, metamorfozė kelyje į Damaską, o vėliau – Šv. Augustino iš Hipono atsivertimas *Išpažinimuose* tapo šio mistinio akto, kurio neišvengiamybę liudijo Bažnyčia, provaizdžiais. Daugelis krikščioniškų konfesijų vienu iš pagrindinių savo tikslų laikė Gerosios Žinios skleidimą tarp „netikinčiųjų“, o žydų at(si)vertimai tapo seniausiais ir bene geidžiamiausiais misijų rezultatais. Kristaus kančios liudytojų ir sąmoningai atsisakiusios įtikėti tautos krikštas turėjo didžiausią simbolinį krūvį. Krikščionybei sustiprėjus, išaugus ir įsitvirtinus didžiojoje Europos dalyje, judėjų konversijos ir misionieriškas įkarštis istorijos tėkmėje įgijo įvairių, nebūtinai garbingų, pavidalų: nuo krikštijimo kalaviju kryžiaus žygiuose¹ iki nesutikusių tapti katalikais žydų išvaymo iš Iberijos pusiasalio XIV–XV a. viduryje². Popiežiams teko kelis kartus drausti prievartinius žydų, ypač mažamečių, krikštą: Inocentas III (1199, 1201, 1209), Inocentas IV (1246), Martynas V (1419). Nepaisant to, XIII a. Londone ir XVI a. Romoje buvo įsteigti Konvertitų namai (lot. *Domus Conversorum*), kurių praktikos, paremtos dviprasmiškais Bažnyčios dogmatikos interpretacijomis, balansavo ant prievartinių krikštų ribos (daugiau apie žydų, ypač vaikų, krikštų problematiką žr. II.3 poskyrį)³. Novatorišką toną krikščioniškai misionieriškam diskursui suteikė nuo XVIII a. į šią veiklą tarp žydų ryžtingai įsilieję protestantų misionieriai. Itin aktyvūs Vokietijos žemėse ir Britų salyne, jie kritikavo iki tol Katalikų Bažnyčios praktikuotas žydų pritraukimo priemones ir spaudimą bei ieškojo alternatyvių, humaniškesnių kelių susikalbėti su žydais, propagavo „švelnų įkalbinėjimą“⁴. 1814 m. carinė

¹ Colish M.L., *Faith, Force and Fiction in Medieval Baptismal Debates*, Berkeley, 2014, p. 232–249.

² Yerushalmi Y., *Assimilation and racial anti-Semitism: The Iberian and the German models*, New York, 1982. Galima daryti prielaidą, kad tai buvo viena priežasčių paskatinsusių Aleksandrą išvayti žydus iš LDK 1495 m.

³ Kertzer D., *The kidnapping of Edgardo Mortara*, New York, 1998; Kertzer D., *The Popes against the Jews: the Vatican role in the rise of modern anti-semitism*, New York, 2002; Caffiero M., *Forced baptisms. Histories of Jews, Christians, and converts in Papal Rome*, Berkeley, 2012.

⁴ Endelman T. M., *Radical Assimilation in English Jewish History 1656–1945*, Bloomington, 1990, p. 145. Svarbiausia ir viena pirmųjų misionieriškų institucijų naujųjų laikų Europoje buvo įsteigta Vokietijoje, Halės mieste 1728 m. – *Institutum Judaicum*. Organizacija buvo įkvėpta vokiško pietizmo

Rusijos valdžia vienintelei protestantiškai Londono krikščionybės platinimo tarp žydų draugijai⁵ leido vykdyti veiklą Lenkijos Karalystėje, o jos misionierių darbai inspiravo 1817 m. Sankt Peterburge įkurtą stačiatikišką, imperatoriaus Aleksandro I globotą Krikščionių izraelitų draugiją (rus. *Общество израильских христиан*)⁶. Jos veikla nesulaukė didelio žydų susidomėjimo, o geresnių rezultatų Rusijos imperijoje pasiekė ne kuri nors bažnytinė misionieriška akcija, o žydų berniukų (kantonistų) ėmimas į carinę armiją, daugelis kurių galiausiai pasikrikštijo į stačiatikybę⁷.

Bažnyčios santykį su žydais veikė vietinės realijos, t. y. lokalių Katalikų bažnyčių santykių su vietinėmis žydų bendruomenėmis. Etnokonfesinis šalies

ir skirta veiklai tarp Vokietijos žydų. *Institutum Judaicum* tapo pavyzdine misionieriška institucija tiek vykdoma veikla, tiek kompetencija, o jos įtaka buvo jaučiama ir teritorijose į rytus. Jos veikla apėmė įvairios krikščioniškos literatūros vertimą ir platinimą daugeliu kalbų, tarp jų ir jidiš, edukaciją ir rūpestį katechumenais bei prozelitizmą. Daugiau apie *Institutum Judaicum* veiklą žr. Clark C. M., *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728–1941*, Oxford, 1995, p. 47–82; Lewalski K., Szkic do dziejów misji chrześcijańskich wśród Żydów na ziemiach polskich w XVIII–XX wieku. *Studia Historyczne* 36, 1993, 2 (141), p. 185–186.

⁵ Londono krikščionybės platinimo tarp žydų draugija (angl. *London Society for Promoting Christianity among the Jews*) buvo įkurta 1808 m. ir išaugo į didžiausią panašaus pobūdžio organizaciją pasaulyje. Iš pradžių jai vadovavo energingas žydas konvertitas Josephas Samuelis Christianas Frederickas Frey'us, o jos pagrindu buvo Misijų Draugija, įkurta 1795 m. Pastaroji buvo perorganizuota suvokus atskiros vien darbui tarp žydų skirtos, institucijos poreikį. Londono krikščionybės platinimo tarp žydų draugija pritraukė aukų ir atvertė nemažai judėjų, dauguma kurių, taip pat kaip ir *Institutum Judaicum* globotinių atveju, buvo kilę iš finansiškai ribotos aplinkos ir / ar imigrantų iš Vidurio ir Rytų Europos. Nuo pat jos įkūrimo daugiausia buvo taikomasi į skurdžiausius ir / ar jauniausius vietos žydų bendruomenės sluoksnius ir veikla buvo tęsiama net ir nesulaukus tokių gausių rezultatų, kokių tikėtasi. Endelman, *The Jews of Britain*, p. 86; Endelman T.M., skyrius „The Fruits of Missionary Labours“, *Radical Assimilation in English Jewish History*, p. 144–172; Endelman T.M., *Jews of Britain, 1656 to 2000*. Berkeley, 2002, p. 86–87. Kaip minėta, Lenkijos Karalystė buvo vienintelė teritorija Rytų Europoje, kurioje carinės Rusijos valdžia leido veikti protestantų misionieriams. Daugiau apie protestantiškas misijas Lenkijos karalystėje žr. Lewalski, K. *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*. Wrocław, 2002; Lewalski, K. Szkic do dziejów misji chrześcijańskich wśród Żydów na ziemiach polskich w XVIII–XX wieku. *Studia Historyczne* 36, 1993, 2(141): 185–201; Jagodzinska A., ‘For Zion's Sake I Will Not Rest’. *The London Society for Promoting Christianity among the Jews and its 19th–Century Missionary Periodicals*. *Church History: Studies in Christianity and Culture*. 2013, 82(2): 381–387; Jagodzinska A., *The London Society and its Missions to the Polish Jews, 1821–1855: The Gospel and Politics*. *The Politics of Nineteenth–Century Missionary Periodicals*. Stuttgart, 2013, p. 151–165.

⁶ Joje buvo siūlomas atlygis už kiekvieną konversiją – žemės sklypas ir teisė 20 metų nemokėti valstybinių mokesčių. Nepaisant to, iniciatyva nepaskatino masinių žydų konversijų, Klier J. D., *State Policies and the conversion of Jews in Imperial Russia*. *Of religion and empire: missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia*, Ithaca, 2001 p. 95–96.

⁷ Šio imperatoriaus Nikolajaus I projekto dėka konversijų skaičiai išaugo XIX a. 4–6 deš., Stanislawski M., *Tsar Nicholas I and the Jews: the transformation of Jewish society in Russia, 1825–1855*, Philadelphia, 1983, p. 22–31, 141. Savo indėlį į pastangas atversti Rusijos žydus įnešė stačiatikiška Kijevo Šv. Vladimiro brolija, veikusi XIX a. pabaigoje, vadovaujama vietos dvasininkų. Jos veikla apsiribojo prieglaudos jauniems vargšams Ukrainos katechumenams, kurie čia atvykdavo pagalbos ir krikšto, suteikimu, Agursky M., *Conversions of Jews to Christianity in Russia*. *Soviet Jewish Affairs*, 1990, 20(2–3): 76–80. Taip pat paminėtina Sankt Peterburge veikusi Našlaičių prieglauda besikrikštijantiems žydų vaikams, Schainker E., *Imperial Hybrids*, p. 136–149.

žemėlapis, politinė atmosfera bei valstybės ir religijos santykis ne tik lemdavo tai, kiek svarbus buvo „žydų klausimas“, kiek jis buvo sietinas su religija, o kiek su politinėmis ir socioekonominėmis aplinkybėmis, bet sąlygodavo ir patį žydų marginalinį statusą bei galimybes jį modifikuoti pasitelkiant religinę konversiją (pavyzdžiui, Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje (toliau – LDK) dar iki XVIII a. vidurio už krikštą nobilituota⁸). Atsietai nuo krikščioniškų misijų, įvairios politinės paskatos, intensyvios akulturacijos patirtys ir įvairialypiai asimiliaciniai projektai bei procesai Europos žydų bendruomenėse lėmė gausius žydų krikštus Austrijos ir Vengrijos imperijoje bei Vokietijoje XIX a. ir XX a., mažai paveiktus dvasininkijos raginimų ir iniciatyvų⁹.

Šis tyrimas skirtas iki tol atskirai neanalizuotai Lietuvoje vykdytai katalikiškai misionieriškai veiklai tarp žydų, pastarųjų reakcijoms į ją bei santykiui su konversija į katalikybę nagrinėti. Tyrime bus rekonstruojamos žydų perėjimų į katalikybę Lietuvoje tendencijos, kontekstualizuojant jas tokiuose svarbiuose modernybės poslinkiuose kaip sekuliarizacijos stiprėjimas, amžių sandūros socioekonominė krizė Rytų Europos žydų bendruomenėje, besikeičiančių regiono geopolitinių sąlygų paveiktas katalikybės statuso Lietuvoje ir prieinamų kultūrinių pasirinkimų konvertitams kismas.

Tyrimo **objektas** – katalikiškos misionieriškos veiklos iniciatyvos ir žydų konversijų į Romos katalikybę tendencijos XIX a.–XX a. pirmosios pusės Lietuvoje.

⁸ Verbickienė J., *Žydai Lietuvos Didžiosios kunigaikštystės visuomenėje. Sambūvio aspektai*, Vilnius, 2009, p. 98–99, 126–127.

⁹ Riff M. A., *Assimilation and Conversion in Bohemia: Secession from the Jewish Community in Prague, 1868–1917. Leo Baeck Institute Yearbook*. 1981, 26: 73–88; McCagg W., *Jewish Conversion in Hungary in Modern Times. Jewish Apostasy in the Modern World*, New York, 1987 p. 83–107; Hertz D., *How Jews Became Germans: The History of Conversion and Assimilation in Berlin*, New Haven, 2007; Lowenstein S. M., *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770–1830*, Oxford, 1994; Endelman T. M., *Towards a Social History of Ordinary Jews. Broadening Jewish History*, Oxford, 2010.

Tyrimo problema

Katalikiškų misijų tarp žydų ir žydų konversijų į katalikybę istorija naujųjų laikų Lietuvoje yra sudėtinga katalikybės ir žydų mažumos statuso kismo istorija, vykusi plačiame regiono geopolitinių ir kultūrinių transformacijų kontekste, o galimybė pasikrikštyti dažnai reiškė ne vien galimybę pakeisti religinę afiliaciją, bet ir teisinį, socialinį, kultūrinį ar ekonominį statusą. Rusijos imperija, „paveldėjusi“ dvi gausias katalikų ir žydų konfesines grupes lietuviškose Kauno, Vilniaus ir Gardino gubernijose, dėjo nemažai pastangų apibrėžti jų, ypač pastarųjų, statusą imperijoje. Žydų bendruomenė nuo vakarietiškų modernėjimo tendencijų atsilikusioje Rusijos imperijoje niekada netapo emancipuota, o XIX a. bėgyje jai buvo taikomi įvairūs diskriminuojantys įstatymai. Tačiau imperinė valdžia įteisino galimybę pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą, ir tai galėdavo tapti priemone atsikratyti teisiškai apibrėžtų žydų statuso „negalių“. Tokiu būdu, nors katalikybė buvo diskriminuojama (ypač po 1863 m. sukilimo), ji tapo dažnu konfesiniu besikrikštijančių žydų pasirinkimu lietuviškose gubernijose, už pagrindinio katalikybės arealo Lenkijos Karalystėje bei tokių alternatyvių konfesinių pasirinkimų kaip stačiatikybė ar protestantizmas ribų. Tačiau šio reiškinio mastas, dinamika ir būtent tokio pasirinkimo motyvacija bei ją sąlygojusios aplinkybės iki šiol nėra iširtos.

XX a. 2-ojo dešimtmečio pabaigoje žydų bendruomenė buvusiose lietuviškose Rusijos imperijos gubernijose buvo padalyta tarp dviejų naujai susiformavusių tautinių Lietuvos ir Lenkijos (Vilniaus kraštas) valstybių. Tiek katalikų tikėjimo, tiek žydų mažumos statusas beveik „per naktį“ pasikeitė: katalikybė iš diskriminuojamos tapo religija, kurios išpažinėjai virto politiškai ir kultūriškai dominuojančia valstybės gyventojų dalimi, o žydai buvo emancipuoti ir įgijo pilietines teises. Šios transformacijos kontekste reikėjo rasti naują bendrą būvį ir santykį tarp etninių grupių bei konfesijų, ypač Lietuvoje (iš esmės buvusios Kauno gubernijos teritorijoje), kur trūko

akultūracinės tradicijos, kuria būtų buvę galima pasiremti, integruojant žydus į lietuviškąją visuomenę.

Tyrime aktualizuojamas kintančio katalikybės statuso regione XIX–XX a. pirmojoje pusėje faktorius: nuo carinės valdžios diskriminuotos krikščioniškos denominacijos daugiakultūreje Rusijos imperijos aplinkoje iki dominuojančios religijos naujai susikūrusiose tautinėse valstybėse tarpukariu bei per problemišką santykį su okupacine nacių valdžia Holokausto laikotarpiu. Disertacijoje aiškinamasi, kaip katalikybės statuso kismas veikė Bažnyčios norą ir galimybes misionieriauti, dvasininkijos požiūrį į žydus, pačią konversijos į katalikybę procedūrą, kaip koregavo žydų elgseną konversijų kontekste. Sykiu tiriama, kokią įtaką žydų konversijų modeliams bei katalikiškai misionieriškai minčiai turėjo globalesni socioekonominiai ir geopolitiniai procesai bei tokios kultūrinės slinktyys kaip XIX a. antrojoje pusėje įsibėgėjusi modernizacija, ryškėjančios sekuliarizacijos ir akultūracijos tendencijos, amžių sandūroje žydų bendruomenę ištikusi socioekonominė krizė. Viena vertus, siekiama nustatyti, kaip šie pokyčiai veikė misionierišką strategiją, teorinį diskursą, komunikavimo su vietos žydais formas ir apskritai misijų tarp žydų aktualumą, o kita vertus – žydų krikšto prielaidas skirtingais laikotarpiais (nuo radikalaus, staigaus atotrūkio nuo žydų bendruomenės iki asimiliacijos – kaip jau įvykusios akultūracijos – rezultato), jų kultūrinės orientacijas ir socioekonominę situaciją bei kada konversija buvo naudojama kaip asimiliacijos, integracijos ar akultūracijos legitimacijos mechanizmas. Šitaip tyrime siekiama demarginalizuoti žydų konversijų istoriją, kuri dėl savo kiekybiškai nedidelio masto Rytų Europoje siejama su žydų bendruomenės mažumos elgesiu, ir analizuoti ją platesnių sociokultūrinių reiškinių kontekste, aiškinantis, kaip jie koreliavo su tiriamo reiškinio dinamika, etapais ir lūžiais.

Tyrimo tikslai:

1. Identifikuoti pagrindines misionieriškas organizacijas, iniciatyvas ir misionieriškos veiklos formas Lietuvoje XIX a.–XX a. pirmojoje pusėje, jų

ideologiją ir vykdomą veiklą tarp vietos žydų, kintant geopolitinei situacijai regione: Rusijos imperijos sudėtyje (1795–1918), nepriklausomose Lietuvos (1918–1940) ir Lenkijos (Vilniaus kraštas, 1919–1939) valstybėse tarpukariu bei nacių okupacijos metais (1941–1944).

2. Nustatyti Lietuvoje gyvenusių žydų konversijų į katalikybę tendencijas XIX a.–XX a. pirmojoje pusėje: kaip jas veikė žydų teisinės bei sociokultūrinės padėties pokyčiai Rusijos imperijoje, teritorijai patekus į nepriklausomos Lietuvos ir Lenkijos aneksuoto Vilniaus krašto sudėtį bei prasidėjus nacių okupacijai.

3. Kaip katalikų dvasininkijos laikysena konvertitų bei apskritai žydų atžvilgiu ir žydų kultūrinės bei tapatybinės orientacijos koreliavo su besikeičiančiu katalikybės statusu valstybėje ir sociokultūriniais pokyčiais regione.

Siekiant užsibrėžtų tikslų, keliami šie **uždaviniai**:

1. Ištirti, kokius tikslus kėlė ir kaip savo veiklą tarp žydų apibrėžė ir vykdė Katalikų bažnyčios misionieriškos iniciatyvos (institucionalizuotos ir asmeninės). XIX a.–XX a. pirmojoje pusėje, kaip jose atsispindėjo dvasininkijos požiūris į žydus kaip potencialius konvertitus;

2. Nustatyti, kokios buvo taikomos priegigos prie potencialių konvertitų, siūlomas paruošimo krikštui programos, katechumenams teikiamų žinių lygis ir pobūdis, integraciniai šių iniciatyvų siūlomi modeliai, kokias žydų krikšto ir misionieriškos veiklos problemas identifikavo bažnyčios atstovai bei kokie buvo siūlomi jų sprendimai;

3. Nustatyti, kokiais laikotarpiais ir koku mastu Lietuvoje XIX a.–XX a. pirmoje pusėje vyko žydų krikštai, remiantis krikšto tendencijomis nustatyti reiškinio tiriamuoju laikotarpiu dinamiką ir atskirų laikotarpių charakteristikas;

4. Rekonstruoti žydų katechumenų ir konvertitų charakteristikas ir jų transformacijas;

5. Ištirti žydų katechumenų ir konvertitų patirtis konversijos procese, jų kultūrinės ir tapatybinės orientacijas, santykį su supančia katalikiška aplinka, žydų bendruomene ir šeima, pastarųjų reakcijas ir laikysenas;

6. Identifikuoti padažnėjusių žydų krikštų prielaidas ir paskatas, nustatyti konversijų tendencijas regione XIX a.–XX a. pirmojoje pusėje, jų kaitą, priežastis bei sąryšį su vienalaikiais politiniais, ekonominiais, socialiniais ir kultūriniais pokyčiais ir sąlygomis.

Chronologinės tyrimo ribos apima visą XIX a. ir XX a. pirmąją pusę iki 1941 m. imtinai. Pradinę tyrimo datą vienareikšmiškai apibrėžti sunku. Ja sąlyginai pasirinkta XIX a. pradžia, kuomet galima pradėti kalbėti apie žydų konversijas į katalikybę lietuviškose Rusijos imperijos gubernijose. Tačiau analizuojant teisinę religinės afiliacijos keitimo reglamentaciją neišvengiamai aptariamos ir teisinės konversijos praktikos XVIII a. pabaigos Abiejų Tautų Respublikoje (toliau – ATR), įvertinant jų perimamumą ir modifikacijas XIX a. Sykiu, analizuojant *Mariae Vitae* (Marijos gyvenimo) kongregacijos veiklą (1737–1864), aptariami organizacijos misionieriavimo pradiniai etapai bei misionieriškos teorijos ir veiklos formulavimas XVIII a. antrojoje pusėje.

Išnagrinėjus situaciją Rusijos imperijos laikotarpiu, siekiant ištirti kaip sekuliarizacija, modernėjimas, kultūrinės terpės pasikeitimas, katalikybės dominuojančios religijos statuso įgavimas bei žydų padėties pokyčiai darė įtaką žydų konversijų į katalikybę reiškiniui ir jį transformavo, tyrimas praplėstas ir tarpukario situacijos analize. Tarpukario laikotarpio tyrimą padiktavo siekis pateikti nuoseklesnį fenomeno teritorijoje vaizdą: atsiradimą, raidą ir vystymąsi, norint išvelgti jo dinamiką, įvardinti lūžinius momentus ir tendencijas.

Galinė chronologinė riba yra lengviau nustatoma – 1941 m. Po šių metų neberandame žydų krikšto bylų – oficialiai inicijuojamos konversijų procedūros išnyksta dėl įsibėgėjusio Holokausto Lietuvoje, kurio metu žuvo didžioji Lietuvos žydų bendruomenės dalis. Vokiečių okupacijos laikotarpiu (1941–1944) nutraukiama ir bet kokia misionieriška Katalikų Bažnyčios veikla

tarp žydų, ji yra priversta permąstyti savo santykį su žydais ir jiems teikiamais krikštais.

Tyrimo **geografija**, sąlyginai įvardyta kaip „Lietuva“, įvairiais laikotarpiais apima skirtingus politinius-teritorinius darinius ir yra padiktuota dviejų veiksmų: valstybių sienų, teritorinių-administracinių ribų bei bažnytinių administracinių ribų kaitos. Tiriama teritorija iš esmės apima dabartinę Lietuvą. Už jos ribų paminėtinos tik pietinės Vilniaus vyskupijos Rusijos imperijos sudėtyje dalys, priklausiusios Gardino gubernijai ir esančios dabartinėje Baltarusijoje, bei ten pat atsidūrusios pietinės tarpukario Vilniaus arkivyskupijos parapijos. Suvalkų (Augustavo) gubernija, kuri vis tik XIX a. buvo Lenkijos katalikų Bažnyčios jurisdikcijoje, atsižvelgiant į etnokonfesinę jos sudėtį taip pat galėtų patekti į tyrimą, jau yra istoriografijoje aptarta (plačiau žr. toliau Įvade). Klaipėdos kraštas, kuris XIX a. priklausė Varmės vyskupijai (ir Rytų Prūsijos provincijai), dėl ryškios germaniškosios-protestantiškosios kultūros įtakos, į tyrimą patenka tik Lietuvai jį atgavus ir pavedus Telšių vyskupijos jurisdikcijai tarpukariu.

a) XIX a. Lietuva suvokiama kaip Vilniaus, Kauno ir Gardino gubernijos. Dažnai istorinei Lietuvai būdavo priskiriama ir Minsko gubernija, tačiau dėl ryškaus baltarusiško etninio faktoriaus ji vis dažniau imta asocijuoti su Baltarusija¹⁰. Anot Zitės Medišauskienės, nuo XIX a. antros pusės etnis veiksnys visuomenėje tapo vis reikšmingesnis ir susiklostė tradicija Lietuvai vis dažniau, be išskirtinai lietuviškos ir / ar žemaitiškos Kauno gubernijos, priskirti ir Vilniaus bei Gardino gubernijas¹¹. Šias tris gubernijas, o sykiu ir Rusijos imperijos sudėtyje tiriamąją teritoriją, katalikų Bažnyčios administracijos požiūriu apėmė Žemaičių ir Vilniaus vyskupijos. Jos apėmė

¹⁰ Vilniaus, Kauno, Gardino, Minsko, Vitebsko ir Mogiliavo gubernijos buvo suvokiamos kaip istorinė Lietuva arba buvusi LDK teritorija, Medišauskienė Z., Lietuvos samprata: tarp istorijos ir etnografijos. *Lietuvos istorija. Devynioliktas amžius: visuomenė ir valdžia*. 2011, 8(1): 35–37.

¹¹ Ibid. Vytautas Merkys taip pat nurodo, kad be Kauno, neoficialiai senu įpratimu lietuviškomis buvo vadinamos ir Vilniaus bei Gardino gubernijos, Merkys V., *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1798–1918*, Vilnius, 2006, p. 55. Į apimtį turėtų patekti ir dalis Augustavo (Suvalkų) gubernijos bei dalis Rytprūsių (Staliūnas D., *Rusinimas. Lietuva ir Baltarusija po 1863 metų*, Vilnius, 2009, p. 57).

šiaurės-vakarų žydų Sėslumo zonos dalį, iš vakarų pusės besiribojančią su Lenkijos karalyste, o iš rytų – su baltarusiškomis gubernijomis¹².

b) Tarpukario laikotarpio tiriamasis arealas yra dvejetainis: nepriklausomos tarpukario Lietuvos (1918–1940) teritorija ir Lenkijos prisijungtas Vilniaus kraštas (1919–1939). Vilniaus kraštas priklausė Vilniaus arkivyskupijai (arkivyskupijos titulas suteiktas 1925 m.) ir tik nedidelė buvusios Vilniaus vyskupijos dalis atsidūrė nepriklausomos Lietuvos teritorijoje. Beveik visa nepriklausoma Lietuva sutapo su Žemaičių vyskupijos ribomis. Situacija pasikeitė 1926 m., kuomet buvo įkurta Lietuvos bažnytinė provincija. Ją sudarė Kauno arkivyskupija bei Telšių, Panevėžio, Kaišiadorių ir Vilkaviškio vyskupijos. Tarpukario archyvinė medžiaga buvo prieinama tik iš Kauno arkivyskupijos ir Panevėžio bei Telšių vyskupijų, be vienos kitos bylos iš Vilkaviškio vyskupijos, tačiau bendresnis kultūrinis-istorinis tyrimas leidžia daryti prielaidas apie situaciją visoje šalyje.

c) Holokausto laikotarpio tyrimas teoriškai atspindi situaciją visoje naujai „susijungusioje“ Lietuvoje, įskaitant Vilniaus kraštą Vokietijos okupacijos metu, tačiau dėl šaltinių trūkumo, kaip ir tarpukariu, šaltiniai reprezentuoja Vilniaus ir Kauno arkivyskupijos ir Panevėžio vyskupiją. Šio periodo archyvai iš Telšių, Kaišiadorių ir Vilkaviškio vyskupijų neišliko arba nėra prieinami¹³.

Tyrimo naujumas ir aktualumas.

Šioje disertacijoje dėmesys sutelkiamas ties regionu, kuris iki šiol istoriografijoje, skirtoje žydų konversijoms Rytų Europoje, nesulaukė

¹² Ribą sudarė 15 Rusijos imperijos gubernijų, už kurių, su retomis išimtimis, žydai gyventi teisės neturėjo. Galutines jos ribas apibrėžė 1804 ir 1835 m. statutai ir ją sudarė: lietuviškos Vilniaus, Kauno, Gardino, baltarusiškos Minsko, Vitebsko, Mogiliavo, ukrainietiškos Volynės, Podolės, Kijevo, Černigovo, Poltavos, Chersono, Jekaterinoslavo gubernijos bei Taurijos ir Besarabijos gubernijos. Teritorijos už Sėslumo zonos, kuriose toleruotos jau įsikūrusios bendruomenės: Kuršo ir Livonijos gubernijose, senosios žydų bendruomenės Centrinėje Azijoje ir Kaukaze. Lenkijos žydai galėjo laisvai judėti iš ir į Sėslumo zoną, bet taip pat buvo atriboti nuo likusios imperijos dalies. Pagal Klier J.D., *Pale of Settlement, YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [interaktyvi prieiga], <http://www.yivoencyclopedia.org> [žiūrėta 2014-11-18].

¹³ Laukaitytė R., *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais (1941–1944)*, Vilnius, 2010, p. 15.

kompleksiško tyrimo ir nebuvo analizuojamas kaip visuma. Pagrindiniuose Rusijos imperijos lietuviškose gubernijose vykusių žydų konversijų į krikščionybę tyrimuose, tokiuose kaip Michaelo Stanislawskio, Chaeran Freeze ir Ellie Schainker¹⁴, šaltiniai nėra grupuojami nei chronologiškai, nei pagal krikščioniškos konfesijos pasirinkimą krikštijantis¹⁵, taip pat nėra atsižvelgiama į reiškinių kaitą per ilgą XIX a. ir XX a. pradžią, neidentifikuojami lūžiniai momentai. Tad šioje disertacijoje išskiriami Lietuvoje vykę žydų perėjimai iš judaizmo į katalikybę: jie pirmą kartą susistemunami ir, priklausomai nuo šaltinių imties, pateikiami preliminarūs arba galutiniai konversijų duomenys. Lietuva, kaip unikali ir verta atskiro tyrimo, analizės objektu niekuomet nebuvo tapusi ir geriausiu atveju likdavo didesnio politinio darinio – Rusijos imperijos (ar siauriau – Sėslumo zonos) – fone. Žydų krikštų istorinius niuansus ir tendencijas, nustatytas Rusijos imperijoje ar jos dalyse, nekritiškai taikant ir mūsų nagrinėjamam regionui, kur tarp gyventojų dominuojanti konfesija buvo ne stačiatikybė, o katalikybė, lieka neaišku, kaip tiksliai istorikų iki šiol suformuluoti modeliai gali būti taikomi Žemaičių ir Vilniaus vyskupijų teritorijai ir kaip jie čia reikėsi. Disertacijoje aktualizuojama katalikiška krikščionybės konfesija kaip kultūrinis konvertitų orientyras bei potencialiai kompleksiškesnes socialines bei ekonomines implikacijas turinti kategorija Lietuvoje.

Žydų krikštas istoriografijoje buvo traktuojamas esencialistiškai, neatsižvelgiant į tiriamojo regiono daugiakultūriškumą ir etnokonfesinę įvairovę. Istoriografijoje susitelkta ties stačiatikišku krikštu Rusijos imperijoje, kartais į tyrimus įtraukiant dalį katalikiškus krikštus reprezentuojančių šaltinių, tačiau jų specifikos neaktualizuojant ir neįžvelgiant¹⁶. Taigi tyrimų paraštėse

¹⁴ Schainker E., Jewish Conversion in an Imperial Context: Confessional Choice and Multiple Baptisms in Nineteenth –Century Russia. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 2013 Fall, 20(1): 1–31.

¹⁵ Išskyrus Stanislawskį, kuris apsiriboja vien tik Lietuvos Stačiatikių konsistorijos šaltiniais, saugomais YIVO archyve Niujorke, tačiau nemėgina jų grupuoti pagal sudarymo laikotarpį, Stanislawski M., Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology. *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York, 1987, p. 189–205.

¹⁶ Klier J. D., State policies and the conversion of Jews in Imperial Russia; Schainker E., *Imperial hybrids*; Freeze C., When Chava Left Home: Gender, Conversion, and the Jewish Family in Tsarist Russia. *Polin*, 18: 88–153.

liko tai, kad, be istorikų darbuose aptartų krikštų į stačiatikybę Ukrainoje ir Rusijoje atvejų bei į katalikybę orientuotos Lenkijos karalystės, likusioji, Šiaurės Vakarų krašto tankiai žydų apgyvendinta, teritorija buvo daug įvairesnės etnokonfesinės prigimties, tačiau joje visgi vyravo Rusijos imperijoje diskriminuojama katalikybė, ir tai veikė žydų konversijų tendencijas. Kauno, Vilniaus ir Gardino gubernijose sugyveno ir tarpusavyje pynėsi net keli etniniai ir konfesiniai arealai, į kuriuos potencialiai integruotis ir asimiliuotis galėjo besikrikštijantys žydai: lietuvių ir / ar žemaičių, lenkų, vokiečių, baltarusių ir rusų; katalikų, stačiatikių ir protestantų (evangelikų liuteronų ir evangelikų reformatų). Visų konfesinių pasirinkimų lyginimas būtų esminis siekiant įvertinti katalikybę kaip žydų konversinį pasirinkimą. Kad galėtume įvertinti visą konfesinių pasirinkimų spektrą, prieinamą žydams, bei koks buvo katechumenų pasiskirstymas regione konfesiniu aspektu, reikia žinoti, koks nuošimtis jų konversijos į krikščionybę atveju rinkosi būtent katalikybę, o ne stačiatikybę ar protestantizmą. Deja, kitaip nei Stačiatikių Bažnyčia, Katalikų Bažnyčia nebuvo įpareigota fiksuoti konversijų statistikos ir ją periodiškai pateikti valstybinėms institucijoms¹⁷. Nors pats konversijos procesas buvo neišvengiamai biurokratizuotas, dėl to nepradėti registruoti konkrečių kasmetinių į katalikybę perėjusių žydų skaičiai. Istorikai, tiriantys žydų konversijas carinėje Rusijoje, taip pat nėra atidžiau nagrinėję komparatyvinio konfesinių pasirinkimų aspekto. Šiame kontekste disertacijoje pateikiami konversijų atvejų duomenys gali pasitarnauti kaip tam tikras

¹⁷ Pastaroji tai irgi vykdė sporadiškai: gubernatorių ataskaitos ir Švenčiausiojo Sinodo statistika. I. Čerikoveris pateikia šiek tiek sunkiai patvirtinamos bendros statistikos, kuri buvo nuolatos cituojama istoriografijoje, Чериковер И., Обращение в христианство. *Еврейская Энциклопедия*, Санкт-Петербург, 1904, t. 11, 884–895. Genrich M. Deych apibendrina archyvinio tyrimo rezultatus, įtraukdamas informaciją iš Vilniaus, Kauno ir Gardino gubernijų, bet duomenys neatrodo tikslūs ir baigiasi 1869 m., Дейч Г. М., *Архивные документы по истории евреев в России в XIX – начале XX вв.*, Москва, 1994, p. 42–45, 50–56, 60–63. Taip pat Stanislawskis pasitelkė 244 žydų atsivertimo į stačiatikybę bylas iš Lietuvos 1819–1919 m., tačiau lieka nežinomas bendras atsivertimų į stačiatikybę teritorijoje skaičius ir kokia dalį sudaro minėtieji 244 (Stanislawski, Jewish Apostasy in Russia). Freeze taip pat nenurodė kokį kiekį archyvinės medžiagos ji pasitelkė savo tyrime ir kiek atvejų ji sugėbėjo atrasti ir suskaičiuoti. (Freeze, When Chava left home).

atspirties taškas, leidžiantis geriau suprasti fenomeno apimtį ir diferenciaciją¹⁸.

Tuo pačiu disertacijos tyrime lyginama kaip po Rusijos imperijos griūties „padalintoje“ žydų bendruomenėje buvusiose lietuviškose gubernijose reišėsi ir buvo specifiskas žydų bei katalikų dvasininkų santykis su konversija į katalikybę ir asimiliacija, bei ar ir kuo / kodėl skyrėsi šiose dviejose teritorijose dominavę konversijų modeliai, konvertitų charakteristika ir katalikiškų misijų tarp žydų aktualumas. Nepaisant pilietinių teisių žydams suteikimo ir dinamiško bendruomenės kultūrinio bei socialinio gyvenimo tarpukariu, atsiradavo norinčių pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą, tačiau iki šiol trūksta žinių, kokios tarpukario žydų patirtys transformuodavosi į radikalią asimiliaciją per konversiją. Tuo pačiu lieka neištirta, kaip „padalyta“ žydų bendruomenė, turinti tą patį imperinį kultūrinį paveldą, adaptavosi skirtingose lenkiško Vilniaus krašto ir pirmą kartą nepriklausomos, tautinę tapatybę formuojančios Lietuvos terpėse bei kokia buvo misijų ir konversijų reiškinio koreliacija su polonizacijos (Vilniaus krašte) bei lituanizacijos (Lietuvoje) procesais. Sykiu, tyrime pirmą kartą mėginama reiškinį analizuoti visoje Lietuvoje, įskaitant atgautą Vilniaus kraštą, nacių okupacijos laikotarpiu.

Amerikiečių istorikas Toddas Endelmanas aktualizavo žydų konversijų istoriją Europoje kaip prasmingą, integralią ir tyrinėtina žydų istorijos dalį, nagrinėtiną platesniuose įvairių laikotarpių ir teritorijų tyrimų laukuose. Jo ambicingi istoriografiniai pasiūlymai tekste *Įvadas: žydų visuomenių lyginimas*

¹⁸ Istoriografijoje daugiausia remiamasi Švenčiausiojo Sinodo raportais, kurie šiek tiek nesiderina su VRM informacija, kuriuose nurodomi 69,400 žydų, kurie esą perėjo į stačiatikybę Rusijos imperijoje XIX a. VRM informacija, kuriuose nurodomi 69,400 žydų, kurie esą perėjo į stačiatikybę Rusijos imperijoje XIX a. (neįtraukiant duomenų iš Lenkijos). Protestantizmą pasirinkusių žydų skaičius esą siekė 3,136, o katalikybę – 12,000 (de le Roi J. F. A., *Judentaufen im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 31–32, 40–41). Ir vėlgi istorikai netyrė tendencijų atskiruose regionuose, gubernijose ir apskrityse, tad negalime tiksliai nustatyti skirtingų konfesijų pasirinkimo proporcijų regione. Tam reikėtų atskiro tyrimo ir skaičiavimų. Jurgita Liutvinaitė savo straipsnyje apie konvertitus į Evangelikų reformatų bažnyčią nepateikė konkrečių skaičių, o abstrakčią diagramą, kurioje be bendresnio konversijų skaičiaus augimo XIX a. pabaigoje, teidžia spėti buvus apie 200 konvertitų kiekviename iš periodų 1895–1904 m. ir 1905–1914 m. (Liutvinaitė J., *Religiniai konvertitai Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčioje: sociokultūrinio portreto bruožai (XIX a. – XX a. pr.)*, *Lietuvos Katalikų Akademijos Metraštis*, 26: 47). Jei šie skaičiai yra tikslūs ir nuoseklūs, konversinių pasirinkimų tendencijos buvo panašios į Lenkijos, kur protestantizmas tarp žydų galiausiai ėmė konkuruoti su katalikybė. (Markowski A., *Konwersje Żydów w północno-wschodnich rejonach królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku*, p. 22–23).

(*Introduction: Comparing Jewish Societies*) pasitarnavo kaip metodologinis postūmis, įgalinęs mąstyti apie žydų konversijų reiškinių visumos ir jo transformacijų tyrimą. Jis atitinka ir išplečia jo pasiūlytą vidinio palyginimo sąvoką (angl. *internal comparison*) – žydų bendruomenių lyginimą ilgesniu laikotarpiu, neapsiribojant siaurais „ten ir tuomet“ rėmais¹⁹. Pasitelkus ilgą chronologiją ir gausius nepublikuotus, iki šiol netyrinėtus archyvinis šaltinius, jungiami keli skirtingi istoriniai periodai, siekiant tradiciškai neapsiriboti istoriografijoje dominuojančiomis vietovės, miesto ar vienos gubernijos (pavyzdžiui, Endelmano Varšuvos žydų konversijų tyrimas, Arturo Markowskio Suvalkų (Augustavo) gubernijoje XIX a. pirmoje pusėje vykusių krikštų ar Jolantos Žydule situacijos tarpukario Lodzėje analizės²⁰) ar konkrečios organizacijos veiklos (pavyzdžiui, Mikhailo Agurskio, Schainker, Rachel Manekin, Agnieszkos Jagodzinskos tyrimai²¹) studijomis. Tyrime norima ne tik rekonstruoti istorinius įvykius, bet ir išvelgti tam tikras tendencijas bei jų kaitą, apčiuopti, kaip fenomeno dinamika koreliavo su geopolitiniais ir sociokultūriniais pokyčiais Lietuvoje. Tokia prieiga taip pat leis pamatyti žydų konversijų į katalikybę reiškinių sąryšius su intensyvėjančiais modernizacijos, sekuliarizacijos ir tautinių tapatybių formavimosi procesais, veikusiais tiek žydų, tiek katalikų bendruomenes.

Istoriografija

Žydų konversijų į krikščionybę Europoje XVIII–XX a. istoriografija yra gausi šio fenomeno tyrimų įvairias laikotarpiais ir įvairiose teritorijose – tiek kaip

¹⁹ Endelman T. M., Introduction: Comparing Jewish societies. *Comparing Jewish Societies*. Michigan, 1997, p. 1–20.

²⁰ Endelman T. M., Jewish converts in nineteenth-century Warsaw: a quantitative analysis. *Jewish Social Studies*, 1997, 4(1): 28–59; Markowski A., Konwersje Żydów w północno-wschodnich rejonach królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku; Żydule J., Konwersje Żydów w Łodzi w okresie międzywojennym. *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, Wrocław 2012, p. 213–225.

²¹ Schainker, *Imperial hybrids*; Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*; Manekin R., *The Lost Generation Education and Female Conversion in fin-de-Siècle Kraków*. *Polin*, 18: 189–219; Jagodzinska A., *The London Society and its Missions to the Polish Jews, 1821–1855: The Gospel and Politics*. *The Politics of Nineteenth-Century Missionary Periodicals*. Stuttgart, 2013, p. 151–165.

atskiro reiškinių, tiek platesnių socialinių pokyčių kontekste²². Tiesa, ji ganėtinai nauja, neturinti gilios tradicijos. Žydų autoriai konversija kaip teisėta ir dėmesio verta žydų istorijos dalimi akademiniam diskurse nuosekliai imta domėtis tik XX a. pabaigoje²³. Žydų santykis su dominuojančiomis krikščioniškomis bendruomenėmis, dažnai akcentuojant jo antagonizmą, buvo ir išlieka viena labiausiai plėtojamų mažumų istorijos kryptų, o konversijų istorija, atspindinti radikaliausią šio santykio išraišką, dažnai lieka jos paraštėse.

Konversijų istorija ir misionierių veikla tarp žydų Rytų Europoje yra susilaukusi kompleksiško tyrimų kaip kad klasika tapęs Jacobo Goldbergo straipsnis, kuriame nagrinėjamas žydų krikšto reiškinys Lenkijoje ankstyvaisiais naujaisiais laikais ir išskirtos pagrindinės to meto konvertitų grupės²⁴. Taip pat paminėtini Adamo Kaźmierczyko, Judithos Kalik ir Magdos Teter darbai, kuriuose identifikuotos ir analizuotos pagrindinės konversinės tendencijos ATR²⁵. Šios disertacijos kontekste aktualūs XIX a. situacijos tyrimai daugiausia koncentravosi ties asimiliaciniu stačiatikybės propagavimo

²² Pavyzdžiui: *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York, 1987; Berger D., Reflections on Conversion and Proselytizing in Judaism and Christianity. *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2008, 3(1): Article 18, R1–R8; Edwards J., *Religion and society in Spain*, c. 1492, Birmingham, 1996; Kruger S. F., *The Conversion and Embodiment Spectral in Medieval Europe Jew*, Minneapolis 2006; Nirenberg D., Enmity and Assimilation of Jews, Christians, And Converts In Medieval Spain. *Common Knowledge*, 2003, 9(1): 137–155; Parkes J., *Prelude to Dialogue: Jewish-Christian Relations*, London, 1969; Ragussis M., *Figures of Conversion. „The Jewish Question” and English National Identity*, Durham 1995; Yerushalmi Y., Assimilation and racial anti-Semitism: The Iberian and the German models; Herz D., *How Jews Became Germans*; Lowenstein S., *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770–1830*, Oxford, 1994; Герасимова В., *Крещенные евреи в России в XVIII в.: особенности социокультурной адаптации*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Москва, 2013.

²³ Endelman, *Towards a Social History of Ordinary Jews*, p. 83.

²⁴ Goldberg J., Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim. *Spółeczeństwo staropolskie* 4. Warszawa, 1986, p. 195–249. Goldbergas išskyrė keturias konvertitų kategorijas: iš religinio įsitikinimo, socioekonominio statuso gerinimo vardan, dėl dėl desperacijos ir nelaimių bei konvertitai per prievartą (pavyzdžiui, vaikai), Ibid, p. 220–222.

²⁵ Kaźmierczyk A., Converted Jews in Kraków, 1650–1763. *Gal-Ed: On the History and Culture of Polish Jewry*. 2007, 21: 15–52; Kaźmierczyk A., The Rubinkowski Family. Converts in Kazimierz. *Polin*, 22: 193–214; Teter M., Jewish conversions to Catholicism in the Polish-Lithuanian Commonwealth of the seventeenth and eighteenth centuries. *Jewish history*. 2003, 17: 257–283; Kalik J., Christian Kabbala and Polish Jews: Attitudes of the Church to Jewish Conversion and the Idea of „Jacob's Return” in the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Jewish History Quarterly (Kwartalnik Historii Żydów)*. 2004, 4: 492–501; Modelski K., Conversion as a Problem of Rational Choice. *Studies in the History of Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg, Scripta Hierosolymitana*. 1998, 38: 147–160.

pobūdžiu ir jo kvestionavimu²⁶. Šiuolaikinėje historiografijoje laikomasi pozicijos, kad carinės Rusijos valdžia nesiekė tiesiogiai asimiliuoti žydų mažumos²⁷, o radikalia išimtimi laikytinos tik minėtosios kantonistų karinės mokyklos XIX a. 5–6 dešimtmečiuose, į kurių sistemą patekę jauni žydų berniukai dažnai apsikrikštydavo²⁸. Be to, tyrimai parodė, kad apskritai tokio pobūdžio iniciatyvos nesulaukė populiarumo dėl menko pasitikėjimo žydais konvertitais ir konversijos galia juos iki galo asimiliuoti²⁹. Dauguma šių tyrimų nesistengė identifikuoti teritorinių Rusijos imperijos ar net Sėslumo zonos skirtumų ir neapčiuopė paskirų gubernijų ir kultūrinių arealų kitoniškumo, jose vykusių konversijų specifikos. Atskiri tyrimai skirti ir Ukrainai bei Sankt Peterburgui, tačiau jie sietini su konkrečiomis religinėmis organizacijomis, besirūpinusiomis žydų konvertitais XIX ir XX a. sandūroje – minėtąja Krikščionių izraelitų draugija, Šv. Vladimiro brolija Kijeve (daugiausia analizuojama spauda ir brolijos ataskaitos), Sankt Peterburgo besikrikštijančių ir ketinančių pasikrikštyti žydų prieglauda (šaltiniai nesugrupuoti ir jų pobūdis detalai neapartas, bet iš turinio galima spręsti tai buvus institucinius dokumentus³⁰). Bene daugiausia specializuotų analizių sulaukė atskiros Lenkijos karalystės vietovės ir jos teritorijoje veiklą vykdžiusios

²⁶ Pagrindiniai žydų asimiliacinius projektus ir konversijas susiejantys ir aptariantys ir (ar) juos kvestionuojantys darbai: Klier, *State policies and the conversion of Jews in Imperial Russia*; Klier J. D., *Imperial Russia's Jewish question, 1855–1881*. Cambridge, 1995; Schainker, *Imperial hybrids*. Naujausia Paul Werth studija analizuoja Rusijos imperijos kontekste sudėtingą religinės tolerancijos sąvoką, įskaitant ir pakantos Katalikų bažnyčiai, supratimą, taikymą ir ribas, Werth P., *The Tsar's Foreign faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford, 2014, o taip pat Staliūnas D., *Rusinimas. Lietuva ir Baltarusija po 1863 metų*. Vilnius, 2009.

²⁷ Klier J. D., *Russia gathers her Jews: the origins of the "Jewish question" in Russia, 1772–1825*. DeKalb, 1986; Klier J. D., *The Polish Revolt of 1863 and the birth of Russification: bad for the Jews? Polin*. 1: 96. Darius Staliūnas pabrėžia iki XIX a. 9-ojo deš. Rusijos imperijos politiką buvus nukreiptą į dalinę žydų asimiliaciją (projektų būta įvairių, painių ir nei vieno panacėjimo), o vėliau viršų paėmė žydų bendruomenės segregaciją propagavusios teorijos, Staliūnas, *Rusinimas*, p. 36–37.

²⁸ Stanislawski, *Nicholas I and the Jews*; Petrovsky-Shtern Y., *Jews in the Russian Army, 1827–1917: Drafted Into Modernity*, Cambridge, 2009; Litvak O., *Conscription and the Search for Modern Russian Jewry*, Bloomington, 2006; Schainker, *Imperial hybrids*.

²⁹ Aronson I. M., *The Attitudes of Russian Officials in the 1880s Toward Jewish Assimilation and Emigration*. *Slavic Review*. 1975, 34(1): 17–18; Weiner E., *Racism, Racial prejudice and Jews in Late Imperial Russia*. *Ethnic and Racial Studies*. 1994. July, 3(17): 442–495.

³⁰ Schainker savo disertacijoje analizavusi tiek prieglaudą, tiek Šv. Vladimiro broliją Kijeve nurodė šaltinius „apie misionierišką veiklą tarp žydų Kijeve ir Sankt Peterburge“ buvus Kijevo miesto archyve („Municipal archives in Kiev house information on local“), *Imperial hybrids*, p. 14.

protestantiškos misijos³¹. Atskirai svarbu paminėti, kad žydų konversijos Suvalkų (Augustavo) gubernijoje, t.y. taip pat istorinei Lietuvai priskiriamoje teritorijoje, kurioje dalis katalikų buvo lietuviai, yra išnagrinėtos Markowskio tyrimuose³². Markowskis nustatė, kad dauguma krikšto besikreipusių žydų buvo jauni, nė 20 m. nesulaukę jaunuoliai, dvigubai daugiau katechumenų buvo vyrai nei moterys, o dauguma jų konversijos griebdavosi kaip paskutinio išsikelbėjimo sudėtingoje gyvenimiškoje situacijoje (šeiminėje ar finansinėje)³³. Bendrą apytikslį metinį vidurkį regione Markovskis apskaičiavo buvus apie 100 žydų konvertitų per metus³⁴. Patį konversijos procesą autorius apibūdino kaip labiau administracinio, nei religinio pobūdžio, tačiau pats pripažino, kad trūksta asmens ruošimo krikštui vienuolyne analizės (pasiruošimas trukdavo nuo pusės iki pilnų metų). Procedūroje dalyvavo ir ją prižiūrėjo vietos magistratas (čia būdavo surašomas protokolas) ir Vyriausybė religijos ir visuomenės švietimo komisija (lenk. *Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*). Po konversijos buvo dedamos pastangos pasirūpinti konvertitu ir neretai buvo ieškoma amatininkų, pas kuriuos asmuo galėtų būti įdarbintas ir apgyvendintas³⁵.

Likusių, ne politiniam asimiliaciniam žydų konversijos aspektui Rusijos imperijoje skirtų, istoriografijos darbų nedaug. Juose susitelkiama, panašiai kaip ir Lenkijos karalystei skirtoje literatūroje, ties žydų religinės afiliacijos

³¹ Endelman T. M., *Jewish converts in nineteenth-century Warsaw*; Jagodzinska A., *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław, 2008; Jagodzinska A., 'For Zion's Sake I Will Not Rest'. The London Society for Promoting Christianity among the Jews and its 19th-Century Missionary Periodicals. *Church History: Studies in Christianity and Culture*. 2013, 82(2): 381–387; Jagodzinska, The London Society and its Missions to the Polish Jews, p. 151–165; Lewalski K., *Kościoly chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*, Wrocław, 2002.

³² Markowski, Konwersje Żydów w północno–wschodnich rejonach królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku; Markowski A., Materiały dotyczące konwersji Żydów na Suwalszczyźnie w pierwszej połowie XIX w. *Studia Judaica* 8. 2005, 1–2(15–16): 303–308. Pastarajame straipsnyje Markowskis konversiją iš judaizmo į katalikybę Suvalkų (Augustavo) gubernijoje XIX a. pirmoje pusėje apibrėžė kaip labiau administracinę nei religinę procedūrą ir išskyrė jos etapus, tiesa, išsamiai kiekvieno jų neapardamas. Kartu su straipsniu publikuoti: žydės išreiškusios norą krikštytis protokolas, surašytas Suvalkuose 1835 m. ir 1843 m. konvertitų skundas dėl persekiojimų, kuriuos jie patiria iš žydų pusės.

³³ Markowski, Konwersje Żydów w północno–wschodnich rejonach królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku, p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

keitimo motyvacijomis, dažnai darant prielaidą, kad svarbiausios jų buvo romantiniai santykiai su krikščionimis ir / ar pastangos ištrūkti iš didelio skurdo ir bėdų³⁶. Daugiausia istoriografijoje remtasi krikšto bylų medžiaga (dažnai jos nesistematizuojant ir neperiodizuojant)³⁷, spauda ir misionierių sukurtais dokumentais³⁸. Šią kryptį taip pat papildė konversinių naratyvų ir konvertitų patirčių keičiant religinę afiliaciją tyrimais, sprendimo krikštytis įtaka žydų bendruomeninei ir šeiminei sanklodai, didelę reikšmę teikiant socializavimosi su krikščionimis analizei, vėlgi nepaliekant nuošalyje meilės ryšių³⁹. Joje mėginta identifikuoti krikščioniškosios kultūros prieinamumo kanalus – tai, ką Schainker pavadino *štetlo socialumu* (angl. *shtetl sociability*)⁴⁰. Tai itin aktualu šioje disertacijoje, kadangi čia dėmesys taip pat telkiamas ties konversijas paskatinusia ar įgalinusia tarpbendruomenine dinamika. Kitaip nei ligšiolinėje istoriografijoje, kurioje pramaišiu domėtasi perėjimais į visas krikščioniškas konfesijas, neanalizuojant nė vieno jų specifikos, šioje disertacijoje siekiama aptarti pačios procedūros (pasiruošimo krikštui, mokymosi, gyvenimo pasiruošimo vietoje, bendravimo su dvasininkija), perėjimo į katalikybę atveju trukusios net iki metų, patirtis.

Atskiras dėmesys istoriografijoje skirtas moterų žydžių konversijų specifikai XIX a. pabaigoje – XX a. pradžioje žydų asimiliacijos istorijoje, tačiau nebandyta į amžių sandūros konversijų reiškinį pažvelgti kaip į visumą ir kompleksiskame žydų bendruomenės didelę dalį apėmusių modernizacijos, sekuliarizacijos ir demografinių pokyčių fone⁴¹. Naujausioje istoriografijoje

³⁶ Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia*; Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*.

³⁷ Schainker, *Imperial hybrids*; Freeze, *When Chava left home*. Išimtimi laikytinas Stanislawskis, kuris aiškiai apibrėžia savo šaltinių kilmę, reprezentuojamą konfesiją ir chronologinius rėmus, tiesa, pastarųjų neskaitydamas ir nemėgindamas įvertinti reiškinio vystymosi etapų, jei tokie buvo, *ibid.* *Jewish Apostasy*.

³⁸ Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*.

³⁹ Šie aspektai akcentuojami minėtuose Freeze ir Schainker darbuose.

⁴⁰ Schainker, *Imperial hybrids*, p. 73–79.

⁴¹ Mini Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia* ir Freeze, *When Chava left home*, Nuodugniau nagrineja Schainker ir straipsnių rinkinys „Gender and Jewish history” (ypač istoriografiją šia tema apibendrinantis Endelmano straipsnis „Gender and Jewish conversions revisited”, *Gender and Jewish history*. Bloomington, 2011, p. 170–186). Bendrai Rytų Europos moterų asimiliaciją savo monografijose nagrinėja Iris Parush ir Paula Hyman (Hyman P., *Gender and assimilation in modern Jewish history. The Roles and Representation of Women*, Seattle, 1995; Parush I., *Reading Jewish women. Marginality and modernization in nineteenth-century eastern European Jewish society*, New Haven, 2004).

daryti apibendrinimai atskyrė Vakarų ir Rytų Europos žydžių moterų asimiliacijos tendencijas: pirmosioms priskirta miestietiškos kultūros ir vidurinėsios klasės formavimosi įtaka ir sekuliarus išsilavinimas, o antrosioms – reliatyviai didesnė, intensyvaus dalyvavimo tradicinėse religinėse judaizmo praktikose neribojama laisvė, aktyvi ekonominė veikla ir dažni santykiai su aplinkinėmis ne žydų bendruomenėmis, išsilavinimo troškimas⁴². Naujausias žydžių moterų asimiliaciją per konversiją Rusijos imperijoje analizavęs darbas – Schainker Pensilvanijos universitete 2010 m. apginta istorijos mokslų disertacija *Imperiniai hibridai: Rusijos žydai konvertitai XIX amžiuje (Imperial Hybrids: Russian Jewish Converts in the Nineteenth Century)*⁴³. Jos autorė taip pat pritarė šiai skirčiai ir savo ruožtu mėgino išplėtoti ir pabrėžti socialinių santykių štetluose įtaką konversinėms tendencijoms Rusijos imperijoje, gal kiek perdėm stebėdamasi šios komunikacijos intensyvumu, tarsi pripažindama, jog prieš tai laikėsi prielaidos, kad abi bendruomenės buvo viena nuo kitos itin izoliuotas (tai, be abejo, nebuvo tiesa ir šis aspektas istoriografijoje aptartas⁴⁴). Remdamasi nenurodytos apimties ir šaltiniais iš įvairių vietų, autorė aptakiai apibrėžė tyrimo taikymo gaires ir liko neaišku ar ir kaip šis reiškinys vyko šiai disertacijai aktualiaime katalikiškame krašte⁴⁵. 2014 m. Schainker publikavo straipsnį „Žydų konversija imperiniame kontekste: konfesinis pasirinkimas ir daugybiniai krikštai XIX a. Rusijoje“ (*Jewish Conversion in an Imperial Context: Confessional Choice and Multiple Baptisms in Nineteenth-Century Russia*⁴⁶), kuriame siekė pabrėžti lokalių konversijas sąlygojusią tyrimų ir konfesinio pasirinkimo įvairialypumo svarbą. Nepaisant pagrįstai apibendrintų ir pelnytai suaktualintų žydams prieinamų konversinių pasirinkimų plačiame multikonfesiniame imperijos kontekste, Schainker tyrime visgi pasigendama

⁴² Hyman, *Gender and assimilation in modern Jewish history*; Endelman, *Gender and Jewish conversions revisited*; Parush, *Reading Jewish women*.

⁴³ Schainker, *Imperial hybrids*, skyrius, „Gender and the Jewish Convert”, p. 64–114.

⁴⁴ Pavyzdžiui, žr. Klier J. D., What exactly was shtetl? *The Shtetl: Image and Reality*. Oxford, 2000, p. 1–22; Markowski A. Przestrzen Wasilkowa przelomu XIX i XX w. Jako przestrzen *shtetl*. Zarys problemu. *Male miasta. Przestrzenie*. Kraków, 2003, p. 55–77.

⁴⁵ Apie moterų asimiliacijos per konversiją į katalikybę klausimą žr. I.8 poskyrį.

⁴⁶ Schainker E., Jewish Conversion in an Imperial Context: Confessional Choice and Multiple Baptisms in Nineteenth –Century Russia. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*. 2013 Fall, 20(1): 1–31.

konkretesnių konversijos į katalikybę aplinkybių ir prielaidų analizės, apibendrinimo, procedūrinio ir patirčių krikštijantis į katalikybę išskirtinumo atskleidimo, konvertitų į katalikybę charakteristikų nustatymo.

Tarpukario laikotarpiui skirta istoriografija dar skurdesnė. Visai neseniai Lenkijoje tarpukario konversijos susilaukė naujų specializuotų, įvairiapusiškai šį reiškinį nagrinėjančių tyrimų⁴⁷. Daugiausia remiantis memuarine literatūra, interviu ir tarpukario spauda, juose formuojamos Lenkijos žydų akultūracijos ir asimiliacijos schemas. Tiesa, lenkiškąjį tarpukarį analizuojančiuose darbuose Vilniaus kraštas minimas tik kaip sudėtinė Lenkijos akultūracinio ir asimiliacinio žemėlapių dalis, nesigilinant į jame vykusią procesų specifiką ir darant prielaidą asimiliacinius procesus čia buvus lėtesnius⁴⁸. O dėl platesnių asimiliacijos ir akultūracijos Lietuvoje tyrimų stygiaus nepriklausomos Lietuvos žydų krikštai nesulaukė deramo dėmesio. Nors naujausiuose istorikų darbuose ši problema nebeužima marginalinės pozicijos, ji aktualizuota ir imta plėtoti kartu su žydų ir lietuvių tarpusavio pažinimo bei sambūvio tyrimais⁴⁹, čia vykusią konversijų klausimas nėra pakankamai nagrinėtas. Šioje temoje tebeįdomus poreikis kelti naujas prielaidas apie vietos žydų bendruomenių adaptyvumą ir integraciją į dominuojančias visuomenes tarpukariu bei situacijų poimperiniuose dariniuose (nepriklausomoje Lietuvoje ir Lenkijos aneksuotame Vilniaus krašte) vystymosi skirtumus. Konversijų ir radikalios asimiliacijos problema, kaip šios adaptacijos kraštutinė strategija tarpukario Lietuvoje, gvildenta pirmame ir vieninteliame šiai temai skirtame Sauliaus Kaubrio straipsnyje, tačiau šią analizę riboja ne itin informatyvus ir daugeliu atveju tendencingas šaltinis – tarpukario spauda⁵⁰. Visgi autoriui pavyko identifikuoti dominuojantį naratyvą, pozityviai nušviečiantį žydų pastangas krikštijantis nepaisant esą visuomet priešiška nusiteikusios žydų bendruomenės.

⁴⁷ *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*. Red. Jagodzinska A.. Wrocław, 2012.

⁴⁸ Landau-Czajka A., *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa, 2006, p. 312.

⁴⁹ *Abipusis pažinimas: lietuvių ir žydų kultūriniai saitai*. Red. Verbickiene, J. Vilnius, 2010; *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Red. Sirutavičius V., Staliūnas D., Verbickienė J., Vilnius, 2012. Problematika iš dalies aptarta jau Truska L., *Lietuviai ir žydai nuo XIX a. pabaigos iki 1941 m. birželio*. Vilnius, 2005.

⁵⁰ Kaubrys S., *Jewish Converts in Independent Lithuania, 1918–1940: An Attempt at a Case Analysis*. *Polin*. 25: 229–243.

Nacionalinė istoriografija, skirta Holokausto laikotarpiui, yra viena gausiausių žydų istorijos studijų krypčių Lietuvoje⁵¹. Krikštų Holokausto metu tyrimo svarbą ir bendrą trūkumą tarptautiniame akademiname diskurse pabrėžė Yaakovas Arielis naujausiame straipnyje „Iš tikėjimo į tikėjimą: konversijos ir dekonversijos Holokausto laikotarpiu“ (*From Faith to Faith: Conversions and De-Conversions during the Holocaust*)⁵². Šio straipsnio bibliografija leidžia teigti autorių išsamiai nesusipažinus su lokalia, ne anglakalbe istoriografija, todėl jo išvados yra bendro pobūdžio, dominuoja atvejai iš Vakarų Europos ir vaikų gelbėjimo Holokausto metu problematika. Mums straipsnis svarbesnis ne tyrimo „atradimais“, kurie iš esmės neanalizuoja oficialiai inicijuotų konversijų, o pačios problemos ir tyrimų trūkumo aktualizavimu. Lietuviškajam atvejui analizuoti svarbūs Reginos Laukaitytės tyrimai⁵³, kuriuose išnagrinėta Katalikų Bažnyčios laikysena Holokausto atžvilgiu, kvestionuojamas lietuviškųjų žydų gelbėtojų sąrašo pagrįstumas bei atskleidžiama padidėjusi žydų iniciatyva krikštytis Lietuvoje prasidėjus Holokaustui ir menka konversijos kaip būdo gelbėtis sėkmė. Į tai atkreipia dėmesį ir Valentinas Brandišauskas, paskelbęs 1942 m. balandžio 8 d. Kauno arkivyskupijos kurijos generalvikaro aplinkrašį – svarbų konversijų ir Bažnyčios hierarchų požiūrio į jas Holokausto laikotarpiu istorijos rekonstrukcijai⁵⁴. Tiesa, nuodugnesnė aplinkraščio interpretacija nepateikta. Abiejų minėtų istorikų tyrimuose įtraukta medžiaga apsiribojo Panevėžio

⁵¹ Keli paminėtini tekstai: Truska L., Vareikis V., *Holokausto prielaidos. Antisemitizmas Lietuvoje XIX a. antroji pusė – 1941 m. birželis*, Vilnius, 2004; Dieckmann C., Toleikis V., Zizas R., *Karo belaisvių ir civilių gyventojų žudynės Lietuvoje, 1941–1944 m.*, Vilnius, 2005; Bubnys A., *Holokaustas Lietuvoje*, Vilnius, 2011; *Lietuvos žydų žudynių byla: dokumentų ir straipsnių rinkinys*. Sudarė Alfonsas Eidintas. Vilnius, 2001; Sužiedėlis S., Historical sources of antisemitism in Lithuania. *The vanished world of Lithuanian Jews*. Amsterdam, 2004, p. 119–154; Bubnys A., The Holocaust in Lithuania: an outline of the major stages and their result, *ibid.*, p. 205–222; Bubnys A., skyrius „Antrasis pasaulinis karas ir Holokaustas“. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 434–481; Bubnys, A. *Vilniaus Getas, 1941–1943*, Vilnius, 2013; Bubnys A., *Kauno getas 1941–1944*, Vilnius, 2014; Bubnys A., *Šiaulių getas*, Vilnius, 2014.

⁵² Ariel Y., From Faith to Faith: Conversions and De-Conversions during the Holocaust. *Simon Dubnow Yearbook*, 2013, p. 37–66.

⁵³ Laukaitytė R., Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1941–1944 m.: požiūris į žydų genocidą ir krikštą. *Lituanistica*, 2007, 70,(2): 1–12; Laukaitytė R., *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais (1941–1944)*, Vilnius, 2010.

⁵⁴ Brandišauskas V., Holokaustas Lietuvoje: istoriografinė situacija ir pagrindinės problemos, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, t. 14, p. 145–146.

vyskupijos ir Kauno arkivyskupijos kurių dokumentais (krikštų dokumentacija bei bažnytiniai potvarkiai), nuošalėje paliekant Vilniaus arkivyskupijos šaltinius bei šioje teritorijoje vykusius analogiškus procesus⁵⁵. Pastarųjų įtraukimas į mokslinę apyvartą padėtų ne tik kiekybiškai išplėsti jau turimus duomenis, bet ir iš naujo juos įvertinti ir kontekstualizuoti, susidaryti išsamesnį Bažnyčios ir žydų santykių vokiečių okupacijos Lietuvoje metais vaizdą. Be to, pagrindinį vaidmenį istoriografijoje visgi atliko Bažnyčios hierarchų laikysenos okupacinės valdžios atžvilgiu klausimas, susilaukęs dėmesio ir kitų tyrimų paraštėse, o ne giluminė konversijų atvejų analizė mėginant sieti juos su vienalaikiais istoriniais įvykiais (pavyzdžiui, galutiniais žydų suvaramais į skirtinguose Lietuvos miestuose buvusius getus).

Bendresnio pobūdžio Johno Kliero, Stanislawskio, Eli Lederhendlerio, Šaulio Stampferio, Freeze, Vytauto Merkio, Dariaus Staliūno ir kitų tyrimai⁵⁶, tiesiogiai ar iš dalies skirti žydų padėčiai Rusijos imperijoje (ir konkrečiai Sėslumo zonoje) bei XIX–XX a. čia vykusių ideologinių, socialinių, kultūrinių, demografinių, ekonominių procesų dinamikai, padėjo juose lokalizuoti ir interpretuoti žydų krikštų suaktyvėjimus bei paaiškinti besikrikštijančiųjų sociokultūrinius profilius. Elyanos Adler, Šaulio Stampferio, Paulos Hyman ir Iris Parush tekstai, skirti Rytų Europos žydų, o ypač moterų padėties bei mergaičių švietimo ir edukacijos specifikai, leido paaiškinti tiek moterų

⁵⁵ 1941 m. liepą Vilniaus arkivyskupijos kurijos klebonams platinta instrukcija dėl žydų krikšto (juodraštis ir klebonams išsiųsti originalai), Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23035, l. 2–4; Perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23041, l. 4.

⁵⁶ Klier, *Russia gathers her Jews*; Klier, *Imperial question*; Stanislawski, *Nicholas I and the Jews*; Stanislawski M., *For Whom do I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*. New York, 1988; Lederhendler E., *The road to modern Jewish politics: political tradition and political reconstruction in the Jewish community of tsarist Russia*. New York, 1989; Lederhendler E., *Jewish Responses to Modernity. New Voices in America and Eastern Europe*, New York, 1994; Lederhendler E., *Jewish immigrants and American capitalism, 1880–1920: from caste to class*, Cambridge, 2009; Kahan A., *Impact of Industrialization in Tsarist Russia on the Socioeconomic Conditions of the Jewish Population. Essays in Jewish Social and Economic History*. Chicago, 1986, p. 1–69; Stampfer S., *The Geographical Background of East European Jewish Migration to the United States before World War I. Migration across time and nations: population mobility in historical contexts*. New York, 1986; Kuznets S., *Immigration of Russian Jews to the United States: Background and Structure. Perspectives in American history*. Cambridge, 1975, No. 9, p. 35–126; Merkys, *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje*; Merkys V., *Vilniaus vyskupijos valdytojai – Rusijos politikos įkaitai (1798–1918 M.). Lietuvos katalikų mokslo akademijos metraštis*. 2005, 27: 89–139; Merkys V., *Romos katalikų ir jų dvasininkų teisių varžymai Rusijos imperijos Šiaurės Vakarų krašte 1864–1901 m. Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. 2002, 20: 247–322; Staliūnas, *Rusinimas*; Werth, *Tsar's foreign faiths*; Freeze C., *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*, New England, 2002.

katechumenių paruošimo krikštui turinį, tiek aktyvų žydžių moterų susidomėjimą konversijos teikiamomis galimybėmis⁵⁷.

Disertacijoje atliekamam tyrimui nepamainomi tapo fundamentalius katalikų ir žydų bendruomenių integracijos, akultūracijos ir asimiliacijos prieš Antrąjį pasaulinį karą klausimus keliantys ir nagrinėjantys tyrimai: Ezros Mendelsohno ir Mordechajaus Zalkino tarpukario žydų bendruomenių padėčiai ir savito kultūrinio gyvenimo vystymuisi Rytų Europoje bei Rolando Modraso ir Briano Porter-Szūco katalikybės ir tautinio tapatumo santykiui Lenkijoje skirti darbai⁵⁸. Taip pat gausi lietuviškoji istoriografija apie nacionalistinių idėjų paveiktų tarpukario visuomenių požiūrį į vietos žydų bendruomenes nepriklausomose Lietuvos ir Lenkijos valstybėse⁵⁹.

Lenkiškųjų tendencijų Vilniaus krašte įtakoms, jų adaptavimui ir lokaliai specifikai nustatyti itin vertingi buvo Annos Landau-Czajkos atlikti Lenkijos žydų akultūracijos ir asimiliacijos problematikos tarpukariu tyrimai⁶⁰. Sauliaus Sužiedėlio, Brandišausko, Vlado Sirutavičiaus ir Vyganto Vareikio įžvalgos bei šaltiniai 1999 m. publikuoti Katalikų Bažnyčios ir lietuvių-žydų santykiams skirtame Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraščio tome – pirmajame leidinyje, kuris nepriklausomoje Lietuvoje ėmė kompleksiskai

⁵⁷ Adler E., *In her hands: the education of Jewish girls in tsarist Russia*, Detroit, 2011; Stampfer S., *Families, Rabbis and Education. Traditional Jewish Society in Nineteenth-Century Eastern Europe*, Oxford, 2010.

⁵⁸ Mendelsohn E., *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington, 1983; Mendelsohn E., *Jewish condition in Interwar East Central Europe. The vanished world of Lithuanian Jews*. Amsterdam, 2004; Porter-Szűcs B., *Faith and Fatherland*, Oxford, 2011; Modras R., *The Catholic Church and Antisemitism, Poland, 1933–1939*, Jerusalem, 1994.

⁵⁹ Vareikis V., Tarp Valančiaus ir Kudirkos: žydų ir lietuvių santykiai katalikiškos kultūros kontekste. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos Metraštis*. 1999, 14: 79–96; Vareikis V., Žydų ir lietuvių susidūrimai ir konfliktai tarpukario Lietuvoje. *Kai ksenofobija virsta prievarta: lietuvių ir žydų santykių dinamika XIX a. – XX a. pirmojoje pusėje*. Vilnius, 2005, p. 157–180; Truska, *Lietuviai ir žydai*; Verbickienė J., Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys tarpukario Lietuvoje: priemonės ir rezultatai. *Abipusis pažinimas: lietuvių ir žydų kultūriniai saitai*. Vilnius, 2010, p. 16–49; Liekis Š., 1939 – *The Year that Changed Everything in Lithuania's History*, Amsterdam, 2010); Liekis Š., *A State within a State? Jewish Autonomy in Lithuania 1918–1925*, Vilnius, 2003; Trimakas R., *Lietuvių nacionalinis identitetas: etniškumo ir konfesiškumo santykio problema tarpukario Lietuvos Respublikoje (1918–1940)*. Sociologija. Mintis ir veiksmai. 1999, 5: 67–80; Ivanovas B., *Tautiškumo beiškant Antano Smetonos Lietuvoje: tautinių įvaizdžių klausimas*, Vilnius, 2005.

⁶⁰ Landau-Czajka, *Syn Będzie Lech*; Landau-Czajka A., The Image of the Jew in the Catholic Press during the Second Republic. *Polin*. 7: 146–175; Landau-Czajka A., *Mechesi, przechrzyty, Polacy? Chrzest w oczach asymilowanych i akulturowanych Żydów w okresie międzywojennym. W Poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*. Wrocław, 2012, p. 199–211.

nagrinėti šią temą. Jų analizė ir atidus įvykių nacių okupacijos metu tyrimas, padėjo įvertinti tiek tarpukario, tiek 1941 m. žydų ir katalikiškosios visuomenės bei Bažnyčios santykių niuansus ir juose kontekstualizuoti konversijų reiškinį⁶¹. Šis tomas buvo išleistas remiantis analogiška tema vykusios konferencijos medžiaga, kur pradėta aktualizuoti žydų ir Katalikų bažnyčios santykio Lietuvos istorijoje tyrimus. Archyviniais dokumentams esant itin lakoniškiems, kaip šaltinis pasitarnavo gausi išgyvenusiams žydams ir jų gelbėtojams nacių okupacijos metu skirta literatūra, atskleidusi intymesnę ir asmenišką prieškarį ir Holokausto įvykių paveikslą⁶².

Iš visų Katalikų Bažnyčios misijų tarp žydų XIX–XX a. Lietuvoje detalesnių vertinimų sulaukė tik *Mariae Vitae* kongregacija, tiesa, daugiausia nagrinėjant jos veikimą XVIII a. Jai skirtos kelios publikacijos, iš esmės pateikiančios kongregacijos istorijos apžvalgą, nesistengiant visiškai rekonstruoti ir apibendrinti marijavičių suformuotos konvertitų integracinės programos, apibrėžti vykdytos misionieriškos veiklos problematikos ir kontekstualizuoti kongregacijos kaip reiškinio svarbos platesniame lokalių misijų istorijos kontekste⁶³. Pirmą kartą tai mėginta daryti disertacijos autorės pirminį tyrimą reziūmavusiuose straipsniuose apie misionierišką marijavičių veiklą⁶⁴.

Apibendrinant, galima teigti, kad ligšiolinė istoriografija menkai domėjosi konkrečiuose Rusijos imperijos regionuose vykusių konversijų savitumais (išimtimi laikytina tik Lenkijos Karalystei skirta istoriografija), ir

⁶¹ *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 14 tomas, Vilnius, 1999. O taip pat kitoje rinktinėje publikuotas straipsnis: Sužiedėlis, Historical sources of antisemitism in Lithuania, p. 119–154.

⁶² Ginaitė S., Atminimo knyga: Kauno žydų bendruomenė 1941–1944 metais, Vilnius, 1999; Ginaite-Rubinson S., *Resistance and survival. Jewish community in Kaunas 1941–1944*, Oakville, 2005; Rapoport S., *A pedigreed Jew: between there and here – Kovno and Israel*, Jerusalem, 2010; Birger Z., *No time for patience. My road from Kaunas to Jerusalem*, New York, 1999; William M. W., *Kaddish for Kovno. Life and death in a Lithuanian ghetto 1941–1945*, Chicago, 1988; Eilati S., *Crossing the river*, Jerusalem, 2008.

⁶³ Jeske-Choiński T., *Neoficy polscy*, Warszawa, 1904; Borkowska M., Dzieje Zgromadzenia *Mariae Vitae* czyli Mariawitek. *Narsza Przeszłosc*, Krokva, 2000, 93: 107–152; Górski K., O zakonie pp. Mariawitek. *Nasza Przeszłość*. 1959, 9: 395–407; Borkwska M., Regula druga mariawitek. *Narsza Przeszłosc*. 2000, 94: 33–47.

⁶⁴ Keidošiūtė E. *Mariae Vitae* kongregacijos misionieriska veikla. *Lietuvos istorijos studijos*, 2010, 24: 38–49; *ibid.*, Missionary activity of *Mariae Vitae* Congregation, *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien / PaRDeS. Journal of the association of Jewish Studies*, 2010: 57–72.

dėl to lietuviškosios Vilniaus, Kauno ir Gardino gubernijos taip pat dėmesio nesusilaukė. Taip pat tyrėjai neišskyrė Vilniaus krašto specifikos ir neatliko nuodugnesnių tarpukario Lietuvoje vykusių žydų konversijų tyrimų. Perėjimų į katalikybę atvejai, konversijos procedūra ir jos transformacijos, pirmą kartą nuosekliai rekonstruojamos šiame tyrime, bei šią konfesiją pasirinkę žydai analizuoti neatsižvelgiant į pačios katalikybės statuso ir jos kaip konversijos pasirinkimo Rusijos imperijoje ir tarpukario tautinėse valstybėse specifiką. Šis tyrimas taip pat sieks užpildyti istoriografinę spragą, aptariant krikštytis nusprendusių žydų ir katalikų dvasininkijos komunikaciją, katechumeno ruošimo tapti katalikais turinį, eigą bei kliūtis, taip pat – ką šios kategorijos atskleidžia apie potencialią konvertitų integraciją ir asimiliaciją krikščioniškoje visuomenėje po krikšto ar jos įsivaizdavimą. Sykiu bus taikomas nuodugnesnis nei ligi šiol pačių katechumenų aplinkos ir duomenų apie juos sisteminimas ir analizė, siekiant išvelgti kaitą didesnių sociokultūrinių poslinkių kontekste.

Nepublikuoti šaltiniai

Disertacijos tyrime pasitelkiami įvairaus pobūdžio ir kilmės publikuoti bei nepublikuoti iki šiol netirti archyviniai šaltiniai, atskleidžiantys tiek žydų konversijų, tiek misionieriškų iniciatyvų tendencijas ir jų kaitą Lietuvoje XIX–XX a. pirmojoje pusėje. Šaltinius pagal jų pobūdį, sudėtį ir teikiamą informaciją galima skirstyti į tris grupes.

Pirmąją, gausiausią ir plačiausią chronologiją apimančią, nepublikuotų šaltinių grupę sudaro žydų krikšto dokumentai, tiesiogiai susiję su žydų konversijos procedūra(-omis). Jie ne tik įgalino atkurti konversijos procedūros eigą ir jos kaitą tiriamuoju laikotarpiu, bet ir pateikė informacijos apie žydus katechumenus ir konvertitus: jų charakteristiką, kilmę, leido daryti prielaidas apie motyvacijas krikštytis bei nustatyti konversijos reiškinio transformacijas XIX–XX a. pirmojoje pusėje. Šią grupę galima skirti į pogrupius pagal

chronologinius etapus (Rusijos imperija, nepriklausomos tarpukario valstybės ir nacių okupacijos laikotarpis).

1. *Rusijos imperijos laikotarpio* 1840–1915 m. datuotos asmeninės perėjimo iš judaizmo į katalikybę bylos (krikšto bylos) yra išlikusios Lietuvos valstybės istorijos archyvo (toliau – LVIA) Vilniaus ir Žemaičių vyskupijų Romos katalikų dvasinių konsistorijų fonduose⁶⁵ bei Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos (toliau – LMAVB RS)⁶⁶ ir Vilniaus universiteto bibliotekos (toliau – VUB RS)⁶⁷ rankraščių skyriuose. Dauguma šių bylų nepublikuotos ir neįtrauktos į mokslinę apyvartą⁶⁸. Jose randame ir kitų institucijų dokumentų, daugiausia susijusių su konversijos procedūros biurokratizavimu⁶⁹.

Žydų perėjimo iš judaizmo į katalikybę procedūrą dokumentavo ir kaupė pagrindinės katalikiškų bažnytinių administracinių vienetų institucijos – Žemaičių ir Vilniaus vyskupijų Romos katalikų dvasinės konsistorijos. Abiejų vyskupijų krikšto bylos yra vienuose ir jose, remiantis Rusijos imperijoje galiojusių reglamentavimų, fiksuojama standartizuota informacija apie katechumeną ir jo krikšto procedūros eigą. Iki 1870 m. datuotos krikšto bylos retai kada išlikę pilnos komplektacijos, jose trūksta vieno ar kitų su krikšto procedūra susijusių dokumentų, todėl dažnai neturime ir tam tikrų standartinių

⁶⁵ Perėjimai iš judaizmo į katalikybę Vilniaus vyskupijoje: Vilniaus vyskupijos Romos katalikų konsistorijos fonde (LVIA, f. 604, ap. 5) ir Vilniaus Romos katalikų vyskupijos valdymo fonde (LVIA, f. 694, ap. 1) saugomos 1284 žydų asmeninės konversijos bylos ar krikšto dokumentai; Perėjimai iš judaizmo į katalikybę Žemaičių vyskupijoje: Telšių (Žemaičių) vyskupijos Romos katalikų konsistorijos fonde (LVIA, f. 699, ap. 3) saugomos 462 žydų asmeninės konversijos bylos ar krikšto dokumentai.

⁶⁶ Vilniaus vyskupo pranešimas nenurodytam adresatui, kad Vilniaus marijonų [archyvaro klaida, turėtų būti „marijavičių“ – E. K.] vienuolyno viršininkei įsakyta perduoti mažametę žydaitę Freidą policijai, LMAVB RS, f. 43, b. 26084; Vilniaus vyskupo aštas marijavičių vienuolyno vyresniajai apie dviejų izraeličių paduotą gubernatoriui pareiškimą persikrikštyti ir reikalą išsiųsti Freidą iš vienuolyno prie Šv. Stepono bažnyčios, *ibid.*, b. 21083; Kitatikiai tėvai (žydai?) prašo kunigaikštį (vyskupą Masalskį?) įsakyti vienuolėms Bernardinėms grąžinti pas jas prisiglaudusią jų dukterį, *ibid.*, b. 20880.

⁶⁷ Chajos Jochelevnos, išreiškusios norą priimti Romos katalikų tikėjimą, byla, VUB RS, f. 57, B54, b. 134; Žydo Leibos Rekovičiaus byla, *ibid.*, b. 135; Žydės Reizos Ickovnos, norinčios pasikrikštyti pagal Romos katalikų apeigas byla, *ibid.*, b. 136; Žydo Šnejerio Ickavičiaus, išreiškusio norą priimti Romos katalikų tikėjimą, byla, *ibid.*, b. 138; Katechumeno Chaimo Davidavičiaus byla, *ibid.*, b. 141; Katechumeno Arono Leibavičiaus byla, *ibid.*, b. 143; Katechumenės Genės Leibovičevnos byla, *ibid.*, b. 144.

⁶⁸ Pavienes XIX a. bylas yra į savo tyrimus yra įtraukusios Freeze ir Schinker, o Kauno ir Panevėžio vyskupijų krikšto bylas nacių okupacijos metais aptarusi Laukaitytė.

⁶⁹ Teisinė konversijos į katalikybę ir jos socialinių bei fiskalinių pasėkmių reglamentacija ir procedūriniai niuansai Rusijos imperijoje ir tarpukariu aptariamai poskyriuose I.1. ir I.2.

duomenų apie katechumeną ir konversijos eigą. Vėlesnės (po 1870 m.) krikšto bylos mus pasiekė pilnesnės, nors ir jose kartais trūksta vienu ar kitu duomenų. Idealiuoju, pilnos imperinės krikšto bylos atveju⁷⁰ joje yra žydo prašymas krikštytis, miesto policijos valdybos (rus. *полицейское управление*) ar žemės teismo (apskrities policijos; rus. *земски суд*) protokolai bei vyskupijų konsistorijų korespondencija su pasaulietinėmis institucijomis ir pavaldžiais dvasininkais ir vienuoliais, fiksuojantys procedūros eigą ir duomenis apie norą krikštytis pareiškusį asmenį ir jo krikšto procedūrą.

XIX a. 5-6 dešimtmečių pavieniai dokumentai ir padrika katalikiškų Žemaičių ir Vilniaus vyskupijų konsistorijų fonduose saugoma dokumentacija bei korespondencija, kurioje fiksuojami įvykusių ar įvyksiančių konversijų faktai, minimi katechumenų ir konvertitų vardai ir pavardės, vardinami asmenys, kuriems Vidaus reikalų ministerijos (toliau – VRM) išdavė leidimus būti pakrikštytiems⁷¹. Tarp šių dokumentų kartais pasitaiko katechumenų prašymai krikštytis, katechumenų tėvų kreipimaisi į dvasininkus ir valdininkus, dvasininkų ataskaitos vyskupijos konsistorijai ir pastarosios susirašinėjimas su pasaulietinėmis institucijomis.

XIX a. pirmosios pusės medžiaga dėl jos mažesnės apimties – asmeninės krikšto bylos (jų yra 137 iš abiejų vyskupijų, tačiau, kaip minėta, jos retai kada išsamios pilnos komplektacijos) ir aptartoji padrika dokumentacija apie žydų krikštus ar leidimus krikštytis – peržiūrėta visa. Tačiau faktas, kad XIX a. antroje pusėje – XX a. pradžioje žymiai padaugėjo žydų konversijų ir susidarė didelės apimties krikšto bylų kolekcijos (išliko 1345 bylos iš 1870–1915 m. laikotarpio), o taip pat naudojimosi dokumentais apribojimai LVIA privertė

⁷⁰ Ne visos bylos mus yra pasiekusios pilnos sudėties, dažnai jose trūksta vieno ar kito, kurį nors iš procedūros etapų aprašančio dokumento.

⁷¹ Asmenų pereinančių iš judaizmo į katalikybę, piniginių išmokų jiems išmokėjimo ir neįvykusių perėjimų byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1853; Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, *ibid.*, b. 1854; Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, *ibid.*, b. 1991; Kasmėnės žinios apie Telšių Romos katalikų dvasinės konsistorijos neįvykdytus Romos katalikų dvasinės kolegijos įsakus 1846 m. kapitalo vienuolynuose mažinimo 1832 m., dėl leidimų krikštyti žydus ir kt., *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 149; Romos katalikų dvasinės kolegijos įsakai, atsiųsti į Telšių romos katalikų dvasinę konsistoriją 1852 m. dėl tarnautojų apdovanojimų, įvairių asmenų perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir kt., *ibid.*, b. 531; Medžiaga (įsakai, ataskaitos, prašymai) atsiųsti į Telšių Romos katalikų konsistoriją 1853 m. dėl Telšių vyskupijos dvasininkų tarnybos lapų pateikimo, dėl kai kurių asmenų perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir kt., *ibid.*, b. 644.

atlikti tam tikrą bylų atranką⁷². Peržiūrėta po 20 % kiekvieno dešimtmečio vyrų ir moterų krikšto bylų. Nors disertacijos tyrimui panaudota tik penktadalis visų potencialiai įtrauktinų bylų, darbo tikslas buvo pastebėti konversijos proceso ir procedūros transformacijas ir jose atsispindinčias tendencijas – tai įvykdyti leido ir penktadalis prieinamos archyvinės medžiagos. Disponuojama medžiaga laikytina reprezentatyvia ir pakankama pagrindinėms bendroms amžiaus, kilmės, socialinės aplinkos tendencijoms bei dominuojantiems konversiniams naratyvams Rusijos imperijos lietuviškose gubernijose nustatyti.

Remiantis LVIA fondų apyrašais, kuriuose pateikiami krikšto bylų pavadinimai, atsižvelgiant į bylos turinį ir baigtį, o ne dažnai abstrakčią ant carinės bylos aplanko užrašytą vienalaikę formuluotę, leido nustatyti visų (100 %) religiją keičiančių asmenų vardus ir pavardes, konversijos procesų datas ir pasiskirstymą metais. Sykiu bylų pavadinimų formuluotės leido identifikuoti, kuriais atvejais procedūra baigėsi krikštu, o kuriais atvejais ji nutraukta, bei atrinkti ir peržiūrėti nestandartines bylas (yra tikimybė, kad sudarant apyrašus įsivėlė netikslumų, tačiau bendro bylų kiekio perspektyvoje jie neturėjo iškreipti įžvelgiamų tendencijų):

a) identifikuoti reti atvejai, kuomet vienoje byloje nurodomas daugiau nei vienas asmuo (dažniausiai broliai ir seserys);

b) remiantis nurodytais chronologiniais bylos rėmais, nustatyta konversijos eigą dėl vienokių ar kitokių priežasčių užsitęsus⁷³. Dažniausiai tai įvykdavo dėl katechumeno perkėlimo iš vienos paruošimo krikštui vietos į kitą, katechumeno persigalvojimo (išėjimo iš jam paskirtos gyvenamosios vietos ir grįžimo vėliau) ar apostazės;

c) originalūs bylų pavadinimai ne visada buvo formuluojami sistemingai: pasitaikė tiek bylos baigtį implikuojančios formuluotės kaip rus. *дело обь окрещеніи евреия*-ки (asmens vardas, tėvavardis ir pavardė), tiek

⁷² Didžiausia kliūtimi peržiūrėti didesnį kiekį bylų tapo ribotas per per dieną tyrimui išduodamų bylų skaičius.

⁷³ Apie pasiruošimo krikštui procesą bei standartinę procedūros schemą krikšto į katalikybę atveju žr. poskyrį I.2.

abstrakčios – rus. *дело о еврейки/еврее* (asmens vardas, tėvavardis ir pavardė) *изъявившей/изъявившим желание принять христианство* ir panašių variantų. Archyvarų sudarytuose apyrašuose pavadinimai suvienodinti ir nurodyti tiksliai: bylos apie asmens perėjimą iš judaizmo į Romos katalikų tikėjimą įvykusio krikšto atveju rusų kalba – *дело о переходе* (labai retai – *окрещение еврейки/еврея* (asmens vardas, tėvavardis ir pavardė) *из юдеиства в римско-католическое вероисповедание*), o bylos apie neįvykusį asmens perėjimą iš judaizmo į Romos katalikų tikėjimą rusų kalba: *дело о несостоявшемся переходе еврейки/еврея* (asmens vardas, tėvavardis ir pavardė) *из юдеиства в римско-католическое вероисповедание*. Tarp Žemaičių vyskupijos konsistorijos bylų pasitaikė atvejų, kuomet ir apyrašo formuluotėje būdavo užrašoma originali bendro pobūdžio formuluotė kaip prašymo ar noro pereiti iš judaizmo į Romos katalikų tikėjimą byla (rus. *прошение* arba *заявление о желаний*). Tokiais atvejais neužsisakius bylos nėra žinoma tiksli konversijos proceso baigtis, tačiau peržiūrėtos medžiagos dalis leido daryti prielaidą, kad krikštas dėl vienu ar kitu priežasčių neįvyko ir byla buvo paprasčiausiai nutraukta ankstyvoje stadijoje ar liko nebaigta⁷⁴.

Paminėtina, kad, aptariant imperinio laikotarpio specifiką, teisinio ir procedūrinio konversijų proceso reglamentavimą bei pagrindinių konversinių naratyvų formavimąsi, pasitelkiama Tykocino (prieš santuoką Vilniaus) žydo Hiršo Abeliavičiaus (po krikšto Vincento Neumano) 1787 m. vykusios konversijos bylos nuorašas, darytas 1788 m. ir 1791 m. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės Vyriausiamame Tribunole iškelta Vincento pagrobimo byla⁷⁵.

2. *Tarpukario laikotarpio* (ir pirmosios sovietinės okupacijos iki nacių okupacijos pradžios) žydų konversijų dokumentai iš Kauno ir Vilniaus arkivyskupijų bei Panevėžio ir Telšių vyskupijų kurijų išliko ne asmeninės

⁷⁴ Detaliau apie XIX a.–XX a. pradžios bylų specifiką žr. I skyrių.

⁷⁵ Tvirtinamųjų ir nuosprendžių aktų knyga. Tvirtinamųjų aktų rejestras, LVIA, SA, b. 183, l. 832–854; Hiršo Abeliavičiaus egzaminavimo nuorašas, Vilniaus kahalos finansiniai ir teisiniai dokumentai (pareiškimai, skundai, tyrimų apklausos, susirašinėjimas, žinios apie pajamas ir išlaidas, paaiškinamieji užrašai, sąskaitos ir kt.), LVIA, f. 620, ap. 1, b. 50, l. 130–132.

sukomplektuotos žydo konversijos bylos pavidalu, o pavieniais dokumentais⁷⁶. Nuo 1918 m. iki 1941 m. vidurio datuotų krikšto dokumentų turinys ganėtinai padrikas: dokumentai kartais išsamūs ir pateikiantys detalų katechumeno aplinkos aprašymą (iš kur kilęs, kiek metų, kuo užsiima, kokia krikšto motyvacija, kurioje parapijoje ruošiamas), o kartais itin lakoniški ir sporadiški, minimaliai informuojantys apie būsimą konvertitą. Pagrindiniai konversijos procedūrą tarpukariu tiek Lietuvoje, tiek Lenkijos aneksuotame Vilniaus krašte perteikiantys dokumentai – katechumeno prašymo krikštytis, jį ruošiančio kunigo ataskaita kurijai, kad katechumenatas pasiruošęs, ir kurijos leidimas krikštyti. Šie šaltiniai įgalino įvertinti konversijos procedūros reformą tyrinėjamai teritorijai atsidūrus nepriklausomose Lietuvoje ir Lenkijoje, bei tautinėse valstybėse vykusių sociokultūrinių procesų įtakas konversijų tendencijoms ir krikštytis pasiryžusių žydų portretui.

Tarp šio laikotarpio žydų krikšto dokumentų galima išskirti 1936–1941 m. žydų skyrybų bylas, svarstytas Vilniaus arkivyskupijos bažnytiniame tribunole, vienam sutuoktinių norint pereiti į katalikybę ir inicijavus konversijos procedūrą ar jau pasikrikštijus⁷⁷. Jos rodo neatsiejamą konversijos

⁷⁶ Tikėtina, kad kaupė ir likusios kurijos, tačiau, kaip minėta anksčiau, bylos nėra išlikusios ar prieinamos. Vilniaus arkivyskupijos žydų krikšto dokumentai: Byla dėl katalikų dvasininkų teisės vykdyti eretikų ir skizmatikų krikšto, santuokos ir kt. apeigas, LVIA, f. 694, ap. 3, b. 59; Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., *ibid.*, b. 360; Dokumentai (aplinkraščiai, laišakai, žinios, išrašai, ataskaitos, kreipimaisi ir kt.), susikaupę kurijos veiklos metu 1926–1932 m., *ibid.*, b. 490; Leidimai įvairiems asmenims pereiti iš stačiatikybės ar judaizmo į katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 685; LMAVB RS, Vilniaus miesto ir arkivyskupijos dokumentų kolekcijoje (f. 318) saugomos 25 bylos. Lietuvos krikšto dokumentai (Kauno arkivyskupija, Panevėžio ir Telšių vyskupijos): Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505; Leidimai dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 511; Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 513; Piliečių susirašinėjimas su kunigais dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 517; Vatikano laiško santykis su stačiatikių bažnyčia klausimu ir susirašinėjimas su parapijų klebonais apie kitų tikybių asmenis pereinančius į katalikų tikėjimą, *ibid.*, f. 1650, ap. 1, b. 77; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybių asmenis, *ibid.*, b. 252; Kitatikių perėjimo į katalikų tikėjimą bylos, *ibid.*, f. 669, ap. 48 b. 406.

⁷⁷ Žydo perėjusio katalikybėn Severino (po krikšto – Piotro) Jarcho ir žydės Liubovės Gotlib, susituokusių 1930 m. pagal judaizmo religiją, skyrybų byla, LMAVB RS, f. 318, b. 25388; Skyrybų byla. Vilniečiai žydai Piotras Engelšternas ir Rebeka Malevanska, *ibid.*, b. 19591; Skyrybų byla. Vilniečiai Tadeušas (Abramas) Stefanovskis ir žydė Rebeka Eugenija iš Zablockių, prieš tai buvusi Dokšicka, *ibid.*, b. 19569; Skyrybų byla. Vilniaus gyv. Eugenijus Samuelis Smilga ir žydė Tatjana Manasevič, *ibid.*, b. 22503; Skyrybų byla. Žydas Henrikas Turgelis ir Vilniaus gyv. Zofija Galeckaitė, *ibid.*, b. 22526; Vilniaus arkivyskupijos teismas. Bieliakaitės-Kornerienės Kotrynos, gyvenančios Vilniuje, ir Izraelio Kornerio skyrybų byla. Jų santuoka, suteikta rabino pagal žydų papročius, skelbiama negaliojanti. Įpareigojama apkrikštyti katalikų bažnyčioje abu sūnus ir,

proceso dalį, kai konvertitas prieš krikštą buvo susituokęs ir siekė sudaryti naują krikščionišką santuoką su partneriu kataliku, bei atskleidžia specifinę Katalikų bažnyčios tokiomis atvejais taikytą procedūrą.

3. *Nacių okupacijos laikotarpio* konversijų dokumentai savo pobūdžiu ir komplektacija identiški antrojo pogrupio krikšto dokumentams. Jų chronologija trumpa, iš esmės tai tik 1941 m. antroji pusė, po kurios apie žydų krikšto procedūras liudijančių dokumentų nebėra⁷⁸. Visgi juose pateikiama, kad ir lakoniška, informacija atskleidžia tam tikrus žydų konversijų tendencijų pokyčius, nulemtus getų steigimo ir Lietuvoje vykusio Holokausto, bei leidžia detaliau jas susieti su konkrečiais to laikotarpio istoriniais įvykiais.

Nors tiesiogiai šiai šaltinių grupei nepriskirtina, bet su ja sietina ir dėl to verta paminėti – pirmojoje XIX a. pusėje, iki susiformuojant teisinei žydų konversijas Rusijos imperijoje apibrėžusiai bazei, vykusi valdininkų korespondencija, kurioje buvo aptarti procedūriniai žydų perėjimo iš judaizmo į krikščionybę niuansai: 1827 m. Imperatoriškosios jo didenybės asmeninės kanceliarijos trečiojo skyriaus⁷⁹ valdytojo, valstybės patarėjo Maksimo fon Foko korespondencija Žydų komiteto reikalais⁸⁰ ir 1830 m. spalio 14 d. patvirtintų taisyklių dėl priemonių užkirsti kelią žydų apsimestiniam nestačiatikių krikščioniškų tikėjimų priėmimui (rus. *Высочайше*

persikrikštijus Izraeliui Kovneriui, susituokti katalikų bažnyčioje, *ibid.*, b.18906; Skyrų byla. Vilniaus gyv. Juzefas Kazimierz Skovronekas ir žydė Estera Gelbkron, *ibid.*, b. 22502.

⁷⁸ Nacių okupacijos laikotarpio žydų krikšto dokumentai: Piliečių prašymai ir susirašinėjimas su kunigais dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 517; Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 513; Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 516; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, *ibid.*, f. 1650, ap. 1, b. 77, b. 252; LMAVB RS, f. 318, b. Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai b. 23072; Perėjimo katalikybėn dokumentai b. 23075; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai b. 23066; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai b. 23049; Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai b. 23035; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Acta conversorum b. 20997; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Acta conversorum. Parafja Św. Anny w Wilnie b. 20995, Perėjimo katalikybėn dokumentai b. 23041.

⁷⁹ 1826–1880 m., sujungus aukščiausiąją policiją ir žandarmeriją, jo jurisdikcijoje buvo politinė priežiūra ir sekimas..

⁸⁰ Imperatoriškosios jo didenybės asmeninės kanceliarijos trečiojo skyriaus valdytojo, valstybės patarėjo Maksimo fon Foko susirašinėjimas Žydų komiteto reikalais, CAHJP, HMF 830 (originalas GA RF, f. 109, 1827 г., d. 1766, l. 9–8).

утвержденные правила для отвращения притворнаго принятія Евреями Христіанской веры иностранных исповеданій) projektas Vyriausiojo Imperatoriškosios jo didenybės asmeninės kanceliarijos trečiojo skyriaus valdytojo grafo Aleksandro Bekendorfo korespondencijoje⁸¹. Šie šaltiniai padėjo nuodugniau įvertinti įstatyminę žydų konversijas ir jų procedūras reglamentuojančią bazę, kuri buvo tobulinama visą pirmąją XIX a. pusę ir identifikuoti įstatymdavių motyvacijas bei pozicijas žydų perėjimo į skirtingas Rusijos imperijoje toleruojamas krikščioniškas konfesijas klausimu.

Antrąją nepublikuotų šaltinių grupę sudaro misionieriškos veiklos dokumentai saugomi LVIA, LMAVB RS ir Lietuvos Nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos retų knygų ir rankraščių skyriuje (toliau – LNB RKRS). Misionieriškos veiklos dokumentai leido iširti misionieriškos veiklos tarp žydų iniciavimą, vykdymą, rezultatyvumą, identifikuoti tokios veiklos problemas ir tai, kaip jas mėginta spręsti įvairiais laikotarpiais skirtinguose geopolitiniuose dariniuose, kuriems priklausė Lietuva. Taip pat remiantis šiais dokumentais buvo siekiama nustatyti misionieriškos minties (ne)vystymo koreliaciją su regione vykusiais sociokultūriniais procesais bei katalikybės statuso kismu. Ši šaltinių grupė skiriama į keturis pogrupius pagal institucinę jų kilmę ir turinį:

1. Vidiniai *Mariae Vitae* Kongregacijos dokumentai įgalino papildyti ir naujai įvertinti jau atliktus tyrimus apie šią misionierišką instituciją⁸² ir jos vykdyto darbo su žydėmis katechumenėmis ir konvertitėmis pobūdį (1826 m. Vilniaus marijavičių vienuolyno vizitacija; 1842 m. Vilniaus marijavičių sąrašas, 1867 m. ir 1870 m. į Vilniaus bernardinių vienuolyną perkeltų seserų marijavičių sąrašai⁸³; 1777 m. marijavičių nuostatai Žemaitijoje⁸⁴). Pasitelkta

⁸¹ Nuolanki žandarų vyriausiojo Bekendorfo ataskaita: „Dėl draudimo žydams gyventi sostinėse ir dėl tariamų perkrikštų“, САИР RU 649 (dokumento nuorašas, originalas GARF, f. 109, V/D, kn. 3, d. 22, f. 109, 1 eksp., 1829 g., d. 449).

⁸² Keidošiūtė, *Mariae Vitae* kongregacijos misionieriška veikla.

⁸³ Vilniaus miesto marijavičių vienuolyno vizitacijos aktas, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 733; Žinios apie asmenis Vilniaus benediktinių, marijavičių ir basųjų karmeličių vienuolynuose, *ibid.*, b. 2249; Žinios apie asmenis basųjų karmelitų, zarechnix bernardinių, marijavičių ir gailastingųjų seserų vienuolynuose Vilniaus mieste, *ibid.*, b. 2284.

Slanimo marijavičių vienuolyno medžiaga leido išvelgti bendresnes problemas vienuolijos tinkle (1840 m. Slanimo marijavičių vienuolyno inventorių, 1842 m. duomenys apie finansinę Slanimo marijavičių vienuolyno padėtį, 1874 m. į Slanimo bernardinų vienuolyną perkeltų seserų sąrašas)⁸⁵. Ne tiesiogiai susijusi, bet su šia grupe sietina Vilniaus mokslo bičiulių draugijos nario Vladislavo Zahorskio (*Władysław Zahorski*, 1858–1927) sudaryta bažnyčių istorinė apybraiža, pateikianti informacijos apie Vilniaus marijavičių veiklą⁸⁶.

2. 1880–1909 m. įvairių vienuolynų susirašinėjimas su katalikiškoms vyskupijų konsistorijomis ir gubernijos valdybomis dėl katechumenų ruošimo krikštui finansavimo ir lėšų finansinei paramai išskyrimo⁸⁷. Ši korespondencija atskleidė pagrindines finansines žydų katechumenų ruošimo krikštui problemas, mėginimų jas spręsti būdus ir efektyvumą bei kasdienius tokios veiklos poreikius. Drauge nustatyta, kaip misionieriškos darbo tarp žydų svarba XIX–XX amžių sandūroje buvo vertinama tiek bažnytinių, tiek pasaulietinių institucijų lygmenyje.

3. 1929–1931 m. Vilniaus vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo sekcijos (lenk. *Towarzystwo Misyj Wewnętrznych Sekcja Nawracania Żydów*, toliau - Sekcija), tiksliau – jos pirmininko kunigo Stanislovo Milkovskio (*Stanisław Miłkowski*, 1881–1961) ir ideologinio vado Frydricho Pistolio (*Frederik Pistol*, gyvenimo metai nežinomi) sudaryti ir Sekcijos viduje bei korespondencijoje cirkuliuavę įvairaus pobūdžio dokumentai (ataskaitos

⁸⁴ Marijavičių Nuostatai Žemaitijoje 1777 m., LNB RKRS, f. 130, b. 389.

⁸⁵ Žinios apie asmenis Slanimo bernardinų ir marijavičių vienuolynuose nuo 1873 m. sausio 1 d. iki 1874 m. sausio 1 d., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 2342; Slanimo marijavičių vienuolyno inventorių, sudarytas 1840 m., *ibid.*, b. 1522; Statistiniai duomenys apie pajamas ir išlaidas Slanimo benediktinių, bernardinų, marijavičių ir jų turtą Slanime, *ibid.*, b. 1575; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinų ir marijavičių vienuolynuose, *ibid.*, b. 806, 2339.

⁸⁶ Istorinė apybraiža Zahosrky W., Kosciol Sw Stefana i zgromadzenie mariawitek. Виленские костели, f. 1135, ap. 8, b. 10.

⁸⁷ 1880 m. Vilniaus karmelitų kreipimasis į Vilniaus vyskupijos konsistoriją dėl papildomo finansavimo (Karmelitai į Vilniaus vyskupijos konsistoriją, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4865, l. 1); 1880 ir 1881 m. Kauno benediktinių kreipimasis į Žemaičių vyskupijos konsistoriją dėl papildomo finansavimo (Gitos Ickovnos noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1060); 1899 ir 1909 m. Vilniaus vyskupijos konsistorijos aplinkraščiai klebonams dėl katechumenų išlaikymo (Neįvykusio Chait Chanos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5290, l. 10; Vilniaus vyskupo ir konsistorijų aplinkraščiai ir nurodymai 1909–1915 m., *ibid.*, f. 694, ap. 1, b. 2912, l. 1); Vilniaus gubernijos valdybos 1875 m. susirašinėjimas su Vilniaus konsistorija dėl asignuojamų lėšų konvertitų išmokoms (Eskos Kozlovskos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1576, l. 15–16).

Vilniaus arkivyskupijos kurijai, informacinės skrajutės, pakvitavimai, kreipimaisi į potencialius remėjus⁸⁸), leidę rekonstruoti Sekcijos vykdytą misionierišką veiklą, jos rezultatyvumą, misionieriškos strategijos kūrimą.

4. 1934 m. Pinsko kunigo Jano Ziejos (*Jan Zieja*, 1897–1991) į Vilniaus arkivyskupijos kuriją rašyti laiškai (bei kurijos atsakymai į juos) dėl visuotinės misijos tarp žydų Lenkijoje organizavimo bei šioje korespondencijoje pateiktas tokios misijos strateginis planas⁸⁹. Šio šaltinio analizė įgalino identifikuoti misionieriškos minties tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje apraiškas, paties Ziejos bei lenkų katalikų dvasininkijos (o ir platesnės visuomenės) gvildentus žydų padėties šalyje bei jų santykio su katalikiškąja lenkų dauguma klausimus ir svarstytas jų sprendimo per misiją galimybes. Tuo pačiu pavyko nustatyti kito, su Ziejos tekstais susijusio, šaltinio – 1935 m. Vilniaus arkivyskupijos kurijos klebonams platintos Anketos žydu klausimu – ištakas. Minėtoji Anketa išliko kartu su 244 į kuriją atsiųstais atsakymais iš arkivyskupijos klebonijų⁹⁰. Tiek pačios Anketos teksto, tiek klebonų atsakymų tyrimas atskleidė Vilniaus krašte tarp katalikų dvasininkų vyravusius požiūrius vietos žydų ir misionieriškos veiklos tarp jų inicijavimo atžvilgiu.

Šios šaltinių grupės kontekste norėtusi išskirti nors ir ne tiesiogiai misionieriškus, bet visgi bažnytinėje aplinkoje sukurtus dokumentus žydų konversijų klausimu. Aktualiausi šios disertacijos tyrimui tapo 1941 m. nacių okupacijos metu Vilniaus arkivyskupijos kurijos sudaryti dokumentai: Vilniaus

⁸⁸ Vilniaus Žydų atvertimo sekcijos pirmininko kunigo Stanislovo Milkovskio ir idėjinio Sekcijos vadovo konvertito Fridriko Pistolio korespondencija (Milkovskio laiškas Dysnos parapijos klebonui, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 116; 1930 m. sausio 15 d. Milkovskio laiškas į Vilniaus rajono mokyklų priežiūros tarnybą, *ibid.*, l. 84, Pistolio laiškas Milkovskiui, *ibid.*, l. 51; 1929 m. lapkričio 28 d. Milkovskio kodespondencija dėl finansinės paramos Sekcijai, *ibid.*, l. 8–9; S. Milkovskio ataskaita, *ibid.*, l. 76; Pistolio ataskaita, *ibid.*, l. 78; Skaityklos atidarymas, *ibid.*, l. 81; Žydų atvertimo sekcijos propagandinės skrajutės, *ibid.*, l. 130, 131, 132; Statutas, *ibid.*, l. 53.

⁸⁹ Najczcigodniejszy Pasterzu! /Pinsko kun. Ziejaus Jano susirašinėjimas su Pinsko vyskupu, laiškas Vilniaus arkivyskupui apie jo kaip misionieriaus veiklą žydų tarpe (yra apklausos anketa atsivertusiems i katalikybę žydams). Prašo leisti persikelti į Vilniaus arkivyskupiją ir ten tęsti šį darbą. Yra Pinsko vyskupo Bukrabos Kazimiero tarpininkaujantis raštas/, MAVB RS, f. 318, b. 22683; Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 72.

⁹⁰ Anketos tekstas ir atsakymų į ją lapai saugomi Vilniaus miesto ir arkivyskupijos dokumentų kolekcijoje (MAVB RS, f. 318).

vyskupo Mečislovo Reinio (1926–1953) 1941 m. laiškas Vilniaus miesto komisarui, kuriame prašoma leidimo pasikrikštijusiems žydams, kurie atsidūrė Vilniaus gete leisti lankyti mišias⁹¹, ir 1941 m. liepą Vilniaus arkivyskupijos kurijos klebonams platinta instrukcija dėl žydų krikšto (juodraštis ir klebonams išsiųsti originalai)⁹². Abu dokumentai atskleidė Bažnyčios hierarchų laikyseną nacių okupacijos sąlygomis tiek potencialių žydų konversijų į katalikybę, tiek – jau pasikrikštijusių žydų padėties atžvilgiu, leido nustatyti jų koreliaciją su vienalaikiais procesais ir dokumentais likusioje Lietuvos teritorijoje.

Trečiąją nepublikuotų šaltinių grupę sudaro bibliografo, bibliotekininko ir visuomeninio veikėjo Izidoriaus Kisino (prieš krikštą – Iciko Kisino, 1904–1958) konversijos atvejui tirti pasitelkti įvairaus pobūdžio ir turinio su jo asmeniu susiję dokumentai: Kisino korespondencija su įvairiais Lietuvos kultūros veikėjais ir įstaigomis, jo publikacijų ir kalbų juodraščiai iki persikraustymo į Kauną ir konversijos iš judaizmo į katalikybę 1935 m.⁹³ bei asmeninė Vilniaus universiteto darbuotojo byla⁹⁴. Šie šaltiniai leido ne tik rekonstruoti nežinomus Kisino biografijos faktus iki ir po konversijos, bet ir kelti prielaidas dėl iki šiol istoriografijoje neaptartų jo motyvacijų krikštytis, ieškant jų ištakų Kisino veikloje ir kultūrinėje identifikacijoje iki 1935 m. Dalis tyrime naudojamos Kisino korespondencijos istoriografijoje analizuota⁹⁵, tačiau šiame atvejo tyrime ji nagrinėjama naujai ir kontekstualizuojama naujuose šaltiniuose.

⁹¹ Vilniaus arkivyskupas Vilniaus m. srities komisarui. Dėl žydų (jie išvardinti), kurie išpažįsta katalikų tikybą, ir yra Vilniaus gete, jog šie galėtų lankyti bažnyčiose pamaldas, LMAVB RS, f. 318, b. 23051.

⁹² Akta Kurji Metropolitalnej Wilenskiej. Akta conversorum. Sudervės parapija, LMAVB RS, f. 318, b. 23041.

⁹³ Izidoriaus Kisino fondo dokumentai (LMAVB RS, f. 166): Jubiliejinė I. Kisino kalba Respublikos 10-ųjų metinių proga, b. 37; Jablonskis Jonas Kisinui I. Laiškai dėl „Vargo Mokyklos“ I dalies leidimo ir mokytojų atsiliepimų, b. 65; Tumas J./Vaižgantas/ Kisinui I., laiškai dėl lietuvių-žydų sąjungos veiklos; dėl ruošiamos lietuvių lietratūros antologijos hebrajų kalba, b. 82, l. 1–2; Kisinienė I. Vice Ministrui. Laiškas dėl sunkios žydų gimnazijos mokytojų šeimų padėties, b. 116; Jakštas Dambrauskas Adomas Kisinui I. Laiškas dėl kalbos barjero ir Lietuvių Žydų Draugijos veiklos, vizitinė kortelė su įrašu, b. 58. O taip pat Izidoriaus Kisino korespondencija: Kisinas I. Laiškai Tumui J, VUB RS, f. 1–f. 385, l. 110–113, Kisinas I, laiškas Tumui-Vaižgantui J., *ibid.*, F10–Rš723.

⁹⁴ Asmeninė Izidoriaus Kisino byla, VUA, b. K146.

⁹⁵ Verbickienė, Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys; Zaveckienė Ž., Vaclovo Biržiškos bendražygis Izidorius Kisinas. *Knygotyra*. 1997, 33: 178–180.

Publikuoti šaltiniai.

Pirmąją publikuotų šaltinių grupę sudaro *Mariae Vitae* kongregacijos narių kurti ir publikuoti tekstai apie kongregacijos veiklą. Periodiniame leidinyje *Labdaringa veikla šalyje ir užsienyje* (lenk. *Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej*) XIX a. pirmojoje pusėje skelbti tekstai, tarp jų – ir vienintelis išsamiau asmeninę kongregacijos įkūrėjo kunigo Stepono Juozapo Turčinavičiaus (*Stefan Józef Turczynowicz*, XVII a. – 1773 m.) poziciją atskleidžiantis 1744 m. aplinkraštis, anoniminės marijavitės rašyta kongregacijos istorija ir marijavičių vizitatorės Marcijanos Norvidaitės nekrologas⁹⁶. Taip pat naudojama publikuota Turčinavičiaus marijavitėms parašyta regula⁹⁷ ir Krzysztofo Lewalskio monografijoje *Krikščioniškos bažnyčios ir žydai Lenkijos karalystėje 1855–1915 m. m.* (lenk. *Kościoly chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*)⁹⁸ paskelbti liudijimai iš Čenstakavos marijavičių vienuolyno archyvo.

Antrąją publikuotų šaltinių grupę sudaro identifikuoti konversijos procedūros kaitą, problematiką bei patrauklumą žydams įgalinę bažnytiniai bei pasaulietinės valdžios įstatymai ir nutarimai, aptarę vienalaikę misijų bei žydų konversijų problematiką ir nubrėžę šių institucijų atstovams veikimo gaires ir ribas. Pasaulietinių įstatymų bazės Rusijos imperijoje rekonstrukcija remiasi įstatymų sąvaduose skelbtais nurodymais, kurie įgalino žydus keisti jų religinę afiliaciją iš judaizmo į toleruojamas krikščioniškas konfesijas ir apibrėžė procedūrinius konversijos reikalavimus ir eigą. Remiantis jais buvo galima įvertinti katalikybės kaip konversinio pasirinkimo specifiką XIX a.–XX a.

⁹⁶ List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza. *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 392–395; Nekrolog wielebney Panny Marcyanny Norwidowny wizytorki przełożoney Siostr Maryawitek. *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 482–492; Krotka historia zgromadzenia siostr Mariae Vitae, napisana przez jedną Mariawitkę. *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*. 1820, Styczeń: 17–37; Dodatek o historyi siostr maryawitek. *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 391–392.

⁹⁷ Borkowska M., Regula druga mariawitek. *Narsza Przeszłość*. Krokua, 2000, 94: 339.

⁹⁸ Lewalski, *Kościoly chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*.

pradžioje⁹⁹. Lyginamosios analizės dėlei pasitelkti ir ankstesni ATR gyvavimo pabaigoje praktikuotą žydų konversijų sistemą aptarę ir reglamentavę bažnytiniai nutarimai: vyskupų Jurgio Poniatovskio (1785)¹⁰⁰ ir Ignoto Masalskio (1787)¹⁰¹ pasisakymai bei popiežiaus Benedikto IV instrukcija *Postremo mense* (1747) dėl žydų vaikų krikšto¹⁰², padėję įvertinti šios opios Bažnyčios ir žydų santykių problemos tęstinumą ir sprendimus. Prie disertacijos tyrimui aktualių bažnytinių potvarkių priskirtinos ir dvi vėlesnės popiežių bulės: Benedikto XV 1919 m. lapkričio 30 d. enciklika „*Maximum Illud*. Apie Tikėjimo platinimą pasaulyje“¹⁰³ ir Pijaus XI 1926 m. vasario 8 d. enciklika *Rerum Ecclesiae* (Apie katalikiškas misijas)¹⁰⁴, leidusios atskleisti bendrą Katalikų Bažnyčios misionieriškos minties kryptį ir misijų poreikio aktualizavimą tarpukariu. Taip pat svarbiu publikuotu šaltiniu šioje grupėje tapo Kauno arkivyskupijoje nacių okupacijos metu 1942 m. platinta instrukcija, nurodžiusi griežtinti krikšto suteikimo žydams sąlygas¹⁰⁵. Jos pasitelkimas ne tik leido kontekstualizuoti nepublikuotą ir istoriografijos iki šiol neaptartą analogišką 1941 m. instrukciją Vilniaus arkivyskupijoje, bet ir iš naujo įvertinti ją pačią ir jos leidimo prielaidas.

Trečiąją publikuotų šaltinių grupę sudaro prozelitiniai konvertito misionieriaus Frydricho Pistolio veikalai: Žydiškumas ir krikščionybė arba

⁹⁹ *Свод законов Российской империи. Том первый. Основные государственные законы. Учреждения государственные*, Санкт Петербург, 1857; *Свод законов Российской империи. Т. XI, d. I* (издание 1896), Москва, 1910; Леванда В. О., *Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреевъ, отъ Уложения царя Алексѣя Михайловича до настоящаго времени, отъ 1649–1873 г.: извлеч. изъ пол. собраній законовъ Рос. Имперіи*, Санкт Петербург, 1874.

¹⁰⁰ Gniezno arkivyskupo kunigaikščio Mykolo Jurgio Poniatovskio raštas dvasininkams ir tikintiesiems. Draudžia be tėvų sutikimo krikštyti žydų vaikus, LMAVB RS, f. 43, b. 26823.

¹⁰¹ Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa djecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno, 1912, p. 506.

¹⁰² *Postremo Mense*. [interaktyvi prieiga] <http://www.geocities.ws/caleb1x/documents/postremo.html>.

¹⁰³ *On the Propagation of the Faith throughout the World, Apostolic Letter of Benedict XV, November 30, 1919*, [interaktyvi prieiga] <http://www.svdcuria.org/public/mission/docs/encycl/mi-en.htm>; Boekenkotter T., *A Concise History of the Catholic Church*, New York, 2005, p. 386.

¹⁰⁴ *On Catholic Mission, Rerum Ecclesiae Encyclical of Pope Pius XI promulgated on February 8, 1926*, [interaktyvi prieiga] <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11REREC.HTM>.

¹⁰⁵ Kauno arkivyskupijos kurijos generalvikaro 1942 04 08 raštas arkivyskupijos klebonams ir bažnyčios rektoriams, Brandišauskas V., *Holokaustas Lietuvoje: istoriografinė situacija ir pagrindinės problemos. Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. 1999, 14: 145–146.

tiesos žodžiai broliams Izraelyje (lenk. *Żydowstwo i chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*) ir *Žydų atvertimo misija* (lenk. *Misja nawracania Żydów*)¹⁰⁶. Tai vienintelis atvejis Lietuvoje, iki šiol nesulaukęs jokio dėmesio istoriografijoje, kuomet pasikrikštijęs žydas tapo aktyviu misionieriumi ir savo patirtimi bei idėjomis dalijosi su visuomene publikuotame tekste. Šio atvejo tyrimas atskleidė tiek iš ankstesnės krikščioniškosios tradicijos paveldėtas, tiek ir naujas misionieriškos prieigos formas tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje ir prozelitiškai nusiteikusio žydo konvertito poziciją bei išvalgas žydų bendruomenės ir jos „atvertimo“ atžvilgiu.

Ketvirtąją publikuotų šaltinių grupę sudaro atsiminimai apie Holokausto laikotarpį Lietuvoje. Šis šaltinis disertacijos tyrime taikytas dvejopai: viena vertus, pasitelktas siekiant identifikuoti krikšto kaip gelbėjimosi priemonės Holokausto metu naratyvus ir nustatyti jų koreliaciją su nepublikuotuose archyvuose šaltiniuose randamais duomenimis¹⁰⁷, kita vertus – su deramu tokio pobūdžio šaltiniams kritiniu atsargumu atsižvelgta į tuos atvejus, kuomet autoriai aprašydavo jų šeimų prieškarinį gyvenimą Lietuvoje bei akulturacijos ir socializacijos su katalikiškąja lietuvių dauguma patirtis¹⁰⁸.

Tyrimo metodologija. Disertacijoje taikomi klasikiniai istorijos mokslo metodai: šaltinių analizė įgalino suvaldyti ir iširti gausią nepublikuotą ir netirtą archyvinių šaltinių bazę; komparatyvinis metodas leido sujungti kelis vienas nuo kito nutolusius reiškinius bei istorinius periodus ir pamatyti jų

¹⁰⁶ Pistol F., *Misja nawracania Żydów. Referat wygłoszony na kursie misyjnym 16.XII. 1931 r. w Wilnie*, Vilnius, 1932; Pistol F., *Żydowstwo i chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*, Vilnius, 1933.

¹⁰⁷ *Išgelbėję pasaulį... Žydų gelbėjimas Lietuvoje (1941–1944)*, red. Kuodytė D., Stankevičius R., Vilnius, 2001; Rimšauskas, J. *Žydų gelbėtojai*, Vilnius, 2008; Gilbert M., *The Righteous: the unsung heroes of the Holocaust*, Toronto, 2003; *Ir be ginklo kariai*. Sudarė S. Binkienė. Vilnius, 1967; *Smuggled in potato sacks: fifty stories of the hidden children of the Kaunas Ghetto*, red. Abramovich S. ir Zilberg Y., London, 2011; *Gyvybę ir duoną nešančios rankos*, Sąs. 1, sud. Erenburg M., V. Sakaitė, Vilnius, 1997 ir Sąs. 2. Sudarė Epšteinaitė D. ir Sakaitė V., Vilnius, 1999; *Su adata širdyje: getų ir koncentracijos stovyklų kalinių atsiminimai*, Vilnius, 2003.

¹⁰⁸ Ginaitė, *Atminimo knyga*; Rapoport, *A pedigreed Jew*; Birger, *No time for patience*; Mishell, *Kaddish for Kovno*.

sąsajas bei tyrimo objekto kismą skirtingomis istorinėmis aplinkybėmis disertacijai pasirinktoje ilgoje chronologijoje; statistinė analizė taikyta viso laikotarpio krikšto bylų ir dokumentų bei Vilniaus arkivyskupijos dvasininkijos atsakymų į Anketą žydų klausimu duomenims sisteminti, apibendrinti ir analizuoti.

Derėtų aptarti kelias pagrindines ir problematiškiausias disertacijoje naudojamas sąvokas. Bene daugiausia diskusijų įvairiose socialinių ir humanitarinių mokslų kryptyse yra sulaukęs terminas *asimiliacija*. Ši sąvoka pradėta naudoti gamtos moksluose XIX a. pradžioje¹⁰⁹, o jos taikymas daugumos ir mažumos santykiams apibūdinti sietinas su socialinių mokslų formavimusi XIX a. antroje pusėje.¹¹⁰ Anot Izraelio istoriko Amoso Morriso Reicho, ne visi asimiliacijos apibrėžimai tinka žydų asimiliacijai apibrėžti. Savo knygoje „Ieškant žydų asimiliacijos moderniuose socialiniuose moksluose“¹¹¹, kur nagrinėjama, kaip skirtingas žydų asimiliacijos paradigmas formulavo sociologas Georgas Simmelis ir antropologas Franzas Boasas, Morrisas Reichas tyrė asimiliaciją kaip teorijas ir metodus, kurie taikomi visuomenėje pakeisti žydus, idant jie atitiktų ir prisitaikytų prie ne-žydiškos dominuojančios socialinės, religinės, rasinės ar kultūrinės grupės. Morriso Reicho manymu, „žydų asimiliacija“ reiškia priemones, pakeičiančias pašalinius žydų bruožus į nežydų, t. y., autoriaus žodžiais, žydų „suvirškinimas“ platesnėje visuomenėje¹¹². Sykiu Morrisas Reichas pripažįsta šio proceso ambivalentiškumą: viena vertus asimiliacija gali vesti į integraciją visuomenėje, kurios galutinis taškas – visiškas asimiliuotos grupės išnykimas; kita vertus, asimiliacija gali tapti tam tikra žydų tapatybės forma. Žydų integracija visuomenėje gali būti traktuojama kaip procesas, ir ji nebūtinai veda į vieną baigtinę situaciją¹¹³.

Klampią „asimiliacijos“ sąvoką išskaidyti įvedant akulturacijos terminą

¹⁰⁹ Nuo nuo lotyniško žodžio *assimilis* (panašus) ir reiškė svetimkūnių organizme pavertimą savomis medžiagomis.

¹¹⁰ Morris Reich A., *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*, New York, 2008, p. 7.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., p. 8.

¹¹³ Ibid., p. 9–11.

pirmam sėkmingai pavyko JAV sociologui Miltonui M. Gordonui klasikiniame tekste „Asimiliacija amerikiečių gyvenime“¹¹⁴. Šis darbas paveikė ir žydų istorijos tyrėjus, tiksliau – „po-Dubnovinę“ istorikų kartą, kurie pagrįstai teigė, kad kultūrinio ir lingvistinio išskirtinumo praradimas nebūtinai reiškia etniškumo praradimą ir akultūracija (šiuo atveju būtent kultūrinių ir lingvistinių atributų perėmimas) nebūtinai veda į asimiliaciją¹¹⁵. Toks požiūris vėlgi implikavo, jog asimiliacija yra mažumos grupės išnykimas daugumoje, tačiau tai nereiškė, kad abi sąvokos įgijo aiškius ir lengvai identifikuojamus rėmus. Iš dalies remdamasis Gordonu, kitas Izraelio mokslininkas Sergio DellaPergola išskyrė keturis žydų asimiliacijos tipus¹¹⁶:

1. *Kultūrinė asimiliacija* – iš esmės tai tas pats procesas, kurį vėlesnė historiografija įprato vadinti „akultūracija“. Autoriaus pateikiamas pavyzdys yra vardų neutralizavimas, t. y. polinkis keičiantis kartoms duoti vardus, kurie mažiau atpažįstami kaip žydiški, ar duoti nežydiškus;

2. *Struktūrinė asimiliacija* – socialinė asimiliacija, kuomet žydai tampa panašesni į nežydus per tam tikrų panašių sociodemografinių charakteristikų įgavimą, t. y. niveliuojasi vyraujančios visuomenės grupės ir žydų rezistencinis, profesinis ir socialiniai profiliai;

3. *Santuokinė asimiliacija* – mišrios santuokos;

4. *Identifikacinė asimiliacija* – sunkiausiai apčiuopiami elgesio, ideologijos, įsitikinimų ir vertybių pokyčiai. Įtakos jiems turi daugybė faktorių grupės aplinkoje.

Šis smulkesnis DellaPergollos pasiūlytas žydų asimiliacijos skirstymas (pats autorius pripažino, kad akademiniam diskurse nėra konsensuso dėl kriterijų, kuriais remiantis apibrėžiama ar skirstoma asimiliacija), remiantis sociologine ir demografinė prieiga, nepradėtas plačiai taikyti historiografijoje. Paties

¹¹⁴ Gordon M. M., *Assimilation in American Life*, 1964.

¹¹⁵ Frankel J., *Assimilation and the Jews in the nineteenth-century Europe: towards a new historiography? Assimilation and community. The Jews in nineteenth-century Europe*. Cambridge, 1992, p. 22, 30–31.

¹¹⁶ DellaPergola S., *Quantitative Aspects of Jewish Assimilation. Jewish Assimilation in Modern Times*. Boulder, 1981, p. 185–206.

autoriaus mokiniui Amosui Morrisui Reichui teko pripažinti, kad „asimiliacijos sąvoka“, jos formos, laipsniai ir „linksniai“¹¹⁷, susilaukė daug diskusijų, tačiau nepaisant jų nesurasta universali definicija ir mažai tikėtina, kad istorijos mokslas kada nors tokią pateiks.

Amerikiečių istorikė Paula Hyman knygoje „Lytis ir asimiliacija moderniojoje žydų istorijoje“¹¹⁸ teigė, kad asimiliacija kaip socialinis procesas prasideda nuo akulturacijos, kuomet adaptuojami tokie pagrindiniai dominuojančios visuomenės atributai kaip kalba, apranga ir amorfiškesnė „vertybių“ kategorija, o po jos seka integracija daugumos institucijose. Galutinis šio proceso taškas – mažumos išnykimas perlipant „biologinį barjerą“, t. y. mišri santuoka¹¹⁹. Lenkų istorikė Agnieszka Jagodzinska¹²⁰ abejojo galimybe apibrėžti terminą „asimiliacija“ ir, vengdama painiavos ir naujų, tik dar labiau metodologiją komplikuojančių, sąvokų įvedimo, pasitelkė JAV istoriko, vieno žymiausių žydų konversijos istorijos specialisto Endelmano visa apimančią asimiliacijos definiciją. Anot Endelmano, konceptualiai asimiliacija gali apimti keturis XIX–XX a. žydų elgesio ir statuso pokyčius:

1. *Akultūraciją* – dominuojančios ne žydų grupės kultūrinių ir socialinių papročių perėmimą;
2. *Integraciją* – patekimą į nežydų socialinius tinklus ir veiklos sferas;
3. *Emancipaciją* – teisių ir privilegijų, iki tol suteiktų tik panašios socioekonominės padėties nežydams piliečiams, suteikimas žydams;
4. *Sekuliarizaciją* – religinių įsitikinimų ir iš jų kildinamų įsipareigojimų ir praktikų atmetimą¹²¹.

¹¹⁷ Istoriografijos skirtos asimiliacijos klausimui apžvalgoje Amosas Morrisas Reichas išskiria *datyvą* ir *akuzatyvą* – „asimiliuotis“ ir „būti asimiliuotam“, t. y. aktyvią ir pasyvią asimiliacijos formas, kurių ribas ir santykį dažnai itin sudėtinga nustatyti. Morrisas Reichas akivaizdžiai remiasi paties DellaPergollos suformuluotu asimiliacijos proceso skirstymu (ir, jo manymu, semantine problema) į tranzityvų (dauguma asimiliuoja mažumą) bei netranzityvų (mažuma asimiliuojasi į daugumą).

¹¹⁸ Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹²⁰ Jagodzinska A., *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław, 2008.

¹²¹ Endelman T. M., *Assimilation. The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [interaktyvi prieiga]. <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Assimilation> [žiūrėta 2015-01-16]. Endelmanas išskyrė ir alternatyvią apibrėžtį asimiliacijai kaip ideologiniam projektui ar politinei programai, tačiau

Jagodzinska šią definiciją redukavo iki jai aktualiausios akultūracijos apibrėžties (iš esmės perdėm nenutoldama nuo Hyman siūlytų definicijų): akultūracija – mažumos kultūrinės adaptacijos visuomenėje, kurioje ji gyvena, procesas, jos papročių, elgesio ir kultūrinių modelių (pavyzdžiui, kalbos, aprangos, pavardžių) perėmimas¹²². Integracija, anot istorikės, – visuomeninių barjerų, skiriančių mažumą ir daugumą, retėjimas. Šio proceso kulminacija laikoma visų grupės skiriančių kliūčių eliminacija. Pastarąjį apibrėžimą visgi norėtusi papildyti Endelmano „integracijos“ definicija: integracija – socialinis pripažinimas / priėmimas į nežydišką aplinką / visuomenę¹²³, kuri, mano manymu, geriau perteikia besiintegruojančios grupės poreikį būti „priimtai“ dominuojančios grupės. Šio niuanso svarbą pabrėžė ir Hyman – tyrėjos manymu, be plačiosios visuomenės atvirumo ir noro integruoti, mažumai įmanoma tapti visiškai akultūruotai, bet likti mažai integruotai¹²⁴. Jagodzinska taip pat išryškino akultūracijos ir integracijos procesų tarpusavio ryšį akultūraciją vadindama integracijos įrankiu, t. y. kultūrinės permamos (kalbos, aprangos, vardų etc.), mažumai adaptuojantis prie daugumos kultūrinių standartų, padeda mažinti tarpbendruomeninę skirtį¹²⁵.

Lietuvių istoriografijoje mūsų regionui tirti taip pat linkstama taikyti panašius apibrėžimus. Pavyzdžiui, Darius Staliūnas studijoje „Rusinimas. Lietuva ir Baltarusija po 1863 metų“¹²⁶ remiasi Benjamino Nathanso skirstymu¹²⁷, kuris iš tiesų labai panašus į jau aptartuosius apibrėžimus: asimiliacija kaip visiškas grupės išnykimas, nebeatpažįstama visuomenėje kaip atskira grupė; akultūracija kaip adaptacijos supančioje visuomenėje forma,

šis aspektas tyrime neaktualus, kadangi konversija niekada nebuvo tapusi žydų politine programa ar ideologiniu projektu – greičiau atvirkščiai. Panašų skirstymą pateikia ir Paula Hyman: asimiliacija kaip projektas buvo oficialus žydų bendruomenių lyderių atsakas į emancipaciją, *ibid.*, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, p. 13–16.

¹²² Jagodzinska, *Pomiędzy*, p. 11.

¹²³ Endelman, *Assimilation*.

¹²⁴ Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, p. 13.

¹²⁵ Jagodzinska, *Pomiędzy*, p. 12.

¹²⁶ Staliūnas, *Rusinimas*, p. 12. Taip pat Staliūnas D., Termino „rusinimas“ prasmės istorija (XIX a. 7-asis dešimtmetis). *Lituanistica*. 2006, 67(3): 24–37.

¹²⁷ Nathans B., *Beyond the Pale. The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, Los Angeles, 2002, p. 11.

pakeičianti, bet neištrinanti, kultūrinius ir tapatybinius skirtumus; integracija kaip akultūracijos papildinys socialinėje (pavyzdžiui, išsilavinimas), geografinėje (rezidencinės tendencijos) ar ekonominėje (profesinis užimtumas) plotmėse.

Konkrečiai konversijos tyrimų kontekste, mūsų manymu, svarbu įvesti teleologinę konvertito veikimo kategoriją, t. y. išnykimas dominuojančioje visuomenėje kaip konversijos *telos*. Tirdama konversijos aspektą tarp tarpukario Lenkijos žydų, A. Landau-Czajka netiesiogiai pasiūlė „pilnos asimiliacijos“ terminą¹²⁸, o Endelman daugelyje savo tyrimų naudojo sąvoką „radikali asimiliacija“¹²⁹. Šių terminų prirėkė dėl minėtojo žodžio „asimiliacija“ daugiaprasmiškumo (kelių į ją ir jos išdavų įvairalypiškumo) istoriografinėje tradicijoje ir siekio pabrėžti konversijos kaip asimiliacinės priemonės išskirtinumą, jos nedviprasmiškumą ir negrįžtamumą, kuomet ne tik neigiamas žydiškas etniškumas / tautiškumas, bet ir adaptuojamas nežydiškas. Rusijos imperijos atveju konversija buvo bene vienintelė priemonė bent iš dalies tokiai asimiliacijai pasiekti, kadangi religinė afiliacija buvo viena aktualiausių asmenį apibrėžiančių kategorijų. Tarpukariu įpiliėtinus, t. y. emancipavus, Lietuvos ir Lenkijos žydus, dėl nevysiško religijos ir valstybės atskyrimo (pavyzdžiui, nebuvo civilinės santuokos) tarpbendruomeninė skirtis išliko, bet nebebuvo tokia gili. Tuo remiantis, galime teigti, kad akultūracija gali vesti į integraciją ar asimiliaciją, tačiau gali funkcionuoti net ir labai aukštu lygiu ir be šiųdviejų kategorijų kaip neišvengiamo rezultato. Asimiliacija (jei ji sėkminga, konvertitas randa palankią terpę dominuojančioje visuomenėje ir neatsimeta) sąlygoja integraciją. Asimiliacija gali būti palaipsninis procesas augant akultūracijos lygiui, o gali būti radikalesnis posūkis, kuris mažiau aptartas istoriografijoje (žr. disertacijos II.6 poskyrį, kur aptariami Landau-Czajkos išskirti keturi keliai į asimiliaciją tarpukariu), bet išryškėja šiame tyrime, ypač jo dalyje, skirtoje Rusijos imperijai.

Disertacijoje bus remiamasi skirtimi tarp asimiliacijos ir akultūracijos,

¹²⁸ Landau-Czajka, *Syn będzie Lech*, pavyzdžiui p. 25.

¹²⁹ Pavyzdžiui, Endelman, *Radical Assimilation in English Jewish History*, p. 4.

pagrįsta abiejų procesų rezultatu: akulturacija laikome dominuojančios neżydų grupės kultūrinių ir socialinių įpročių perėmimu, be neišvengiamo „išnykimo“ dominuojančioje neżydiškoje visuomenėje, o štai asimiliacija laikome mažumos (ar pavienio konvertito) „išnykimu“ dominuojančioje visuomenės grupėje. Abu šie keliai potencialiai gali vesti į įvairaus lygio integraciją platesnėje visuomenėje bei pripažinimą, visavertį socioekonominį funkcionavimą joje.

Be abejo, galima ginčytis, ar besikrikštijantys žydai, ypač tie, kurie tai darė vardan trumpalaikio išskaičiavimo, planavo visiškai asimiliuotis ir „išnykti“ krikščioniškoje daugumoje bei visiškai savęs nebeasocijavo su žydais¹³⁰. Ši disertacija nesiima atsakyti į klausimą, kokią galutinę pokonversinio gyvenimo viziją turėjo kuris nors konvertitas (to mums padaryti neleidžia ir šaltiniai), ir čia į konversiją žvelgiama iš teisinės konversijos procedūros apibrėžties taško: konversija kaip ne tik visiškai žydų bendruomenės apleidimas, bet ir įsiliejimas į katalikiškąją bendruomenę atlikus formalias procedūras, oficialus pasiskelbimas kataliku. Išskirtinė situacija, be abejo, buvo nacių okupacijos laikotarpis, kai dėl rasinio „żydiškumo“ supratimo žydo konversija apskritai devaluota ir laikyta nieko iš esmės nekeičiančia (žr. III.1 poskyrį), tačiau siekis „išnykti“ krikščioniškoje bendruomenėje išliko. Grįžimas į žydišką aplinką ir tolesnis judaizmo praktikavimas būtų laikomas apostaze, remiantis 751 kanonu (toliau – kan.) – visiškai katalikų tikėjimo išsižadėjimas¹³¹. Šioje disertacijoje apostazė tirinama iš Bažnyčios ir krikščioniškos valstybės pozicijos, t. y. apostaze laikomas žydo konvertito į katalikybę grįžimas atgal į judaizmą, vienalaikiuose šaltiniuose išimtinai negatyvia konotacija krikščioniškoje perspektyvoje vadinamas „atsimetimu“ (daugiau apie apostazes žr. I.4 poskyrį). Šis požiūris buvo grindžiamas 209 kan., skelbiančiu kiekvieną krikščionį tikintįjį esant įpareigotą

¹³⁰ Pavydžiui, konvertitas į stačiatikybę Josifas Gesenas registruodamasis kaip dūmos deputatas, ties grafa „tautybė“ užrašė: „krikščioniško tikėjimo žydas“, cit. pagal: Weirnerman, *Racism, Racial prejudice and Jews in Late Imperial Russia*, p. 461.

¹³¹ *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. Beal J. P., Coriden J. A., Green T. J., New York, 2000, p. 915, 1575.

būti vienybėje su Bažnyčia ir pildyti prievoles Bažnyčiai¹³².

Apibrėžti konversijos procedūrą tenka remiantis ne tik bažnytine kanonine teise (t. y. žydų konvertitų atveju taikomas suaugusiojo krikštas¹³³), o ir pasaulietine, kadangi XIX a. ir XX a. pradžioje procedūra buvo nulemta carinės valdžios įstatymų ir biurokratinio aparato, kuriam buvo subordinuota Katalikų Bažnyčios veikla. Šioje disertacijoje konversijos procedūra bus vadinami įstatymiškai apibrėžti ir privalomi žydo bei religinių ir pasaulietinių institucijų veiksmai konversijai inicijuoti, įgyvendinti ir registruoti. Sykiu norima įvesti konversijos proceso sąvoką, kuri pravarti norint apibrėžti platesnį žydo tapimo kataliku procesą, t. y. į konversiją vedusios aplinkybės bei naratyvai, iš karto po konversijos vykę pokyčiai konvertito gyvenime, kurie buvo neišvengiamai susiję su jo religinės afiliacijos kaita. Trumpiau tariant, konversijos procesu vadinsime amorfišką konversiją įgalinančių veiksmių, konversijos eigos ir pasekmių visumą.

Katechumenas – remiantis 206 kan., §1–2 katechumenas yra tas, kuris aiškiu pasirinkimu, veikiamas Šventosios Dvasios, prašo būti priimamas į Bažnyčią. Bažnyčia rūpinasi katechumenais, kviečia juos gyventi pagal Evangelijas, išmoko juos, kaip vykdyti šventas apeigas, ir suteikia jiems įvairias prerogatyvas, kurios dera krikščioniui¹³⁴. *Konvertitui* (neofitui), kanonų teisės apibrėžimu, per mokymą ir krikščioniško gyvenimo patyrimą privalo būti suteikiamas deramas Evangelijų pažinimas ir su krikštu susijusių prievolių supratimas¹³⁵. 788 kan. skelbia, kad pasirošimas priimti krikštą gali trukti kelis mėnesius ar net metus¹³⁶.

Misija – tikėjimo propagavimas, idant pritraukti žmones laikytis Kristaus nurodymų, skatinti praktikuoti krikščioniškas vertybes, nukreipti juos link Dievo garbinimo bei Bažnyčios per jos organizacijų ar pavienių dvasininkų inicijuojamą organizuotą misionierišką veiklą. Tačiau ši veikla nėra ribojama vien oficialia bažnytine hierarchija. Šiame tyrime misionieriška veikla

¹³² Ibid., §1–2, p. 259.

¹³³ Iki 7 m., ibid., kan. 97, §2.

¹³⁴ Ibid., p. 250.

¹³⁵ Ibid., p. 948.

¹³⁶ Ibid., §2, p. 947.

priskiriama tiek misijai (organizuotai misionieriškai veiklai), tiek pavienėms pasaulietinėms iniciatyvoms pritraukti žydus prie konversijos. Remiantis Kanonų teise, misionieravimas yra visų krikščionių pareiga ir atsakomybė, atsižvelgiant į tų asmenų, tarp kurių misionieriaujama, kultūrinės savybės ir kitas ypatybes¹³⁷.

Ginamieji teiginiai:

1. Besikeičiant katalikybės statusui ir geopolitinei situacijai Lietuvoje, atitinkamai modifikavosi ir Katalikų Bažnyčios požiūris į misionieravimą tarp žydų bei siekis vykdyti misijas ar jo nebuvimas. Sykiu misionieriškos iniciatyvos – savo teoriniame diskurse, strategijoje ir praktikoje – perteikdavo ne tik dvasininkijos santykį su vietos žydų mažuma, bet ir supratimą apie katechumenai būtiną perduoti žinias bei įgūdžius ir konvertitų poreikius.

2. Žydų konversijos į katalikybę nebuvo tik deviantinis bendruomenės mažumos elgesys ir kaip reiškinys gali būti analizuojamos platesniame jas veikusių regiono socioekonominių ir kultūrinių (ekonominės krizės, modernizacija, sekuliarizacija, akultūracija, tautinių tapatybių formavimasis) pokyčių bei vidinės žydų bendruomenės transformacijos kontekste.

3. Galima nustatyti žydų konversijų į katalikybę reiškinio dinamiką skirtingais laikotarpiais ir analizuoti atsižvelgiant į geopolitines ir sociokultūrinės slinktis Lietuvoje. Galima manyti, kad tokia prieiga atskleistų ir konvertitų charakteristikų bei motyvacijų transformacijas ir reiškinų vystymosi regione specifiką.

¹³⁷ 781 kan. skelbia: kadangi visa Bažnyčia savo prigimtimi yra misionieriška, o evangelizacijos darbas turi būti laikomas fundamentalia Dievo tautos pareiga, visi tikintieji krikščionys, sąmoningai suvokdami savo atsakomybę, turi dalyvauti šiame darbe (Ibid., p. 938). 787 kan. informuoja krikščionis apie misionieriško dialogo svarbą: §1. Misionieriai turi savo gyvenimu ir žodžiu liudyti ir įtvirtinti nuoširdų dialogą su tais, kurie netiki Kristumi, idant prie jų temperamento ir kultūros pritaikytu būdu būtų atrasti keliai įgalinantys juos suprasti evangelijos žinią (Ibid., p. 946). §2. Misionieriai turi pasirūpinti, tikėjimo tiesų mokymu tų, kuriuos jie laiko pasiruošusiais priimti evangelijos žinią, tam kad jiems būtų leista priimti krikštą, kuomet jie jo laisva valia prašo (Ibid., p. 946).

Darbo struktūra. Disertaciją sudaro įvadas, trys dėstomosios dalies skyriai, suskirstyti į poskyrius, išvados, šaltinių ir literatūros sąrašai, santraukos lietuvių ir anglų kalbomis. Pirmajame skyriuje („Žydų konversijos ir Katalikų Bažnyčia Rusijos imperijos lietuviškose gubernijose“) analizuojamos misionieriškos veiklos apraiškos ir žydų konversinės tendencijos Rusijos imperijos Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose, apėmusiose lietuviškas Vilniaus, Kauno ir Gardino gubernijas. Apžvelgiama ir analizuojama teisinė bazė, reglamentavusi žydų perėjimą į katalikų tikėjimą, bei apibrėžiama jos specifika. Rekonstruojama konversijos procedūros bei pasiruošimo krikštui etapo eiga ir turinys. Identifikuojamos pagrindinės misionieriškos veiklos formos ir problematika. Remiantis krikšto bylų teikiama medžiaga ir jos duomenų analize, tiriamas žydų konversijų į katalikybę lietuviškose gubernijose susiformavimas ir vystymasis, išskiriant lūžinius etapus. Nustatomos pagrindinės katechumenų ir konvertitų charakteristikos ir jų kismas, kontekstualizuojant jas vienalaikiuose sociokultūriuose, ekonominiuose bei demografiniuose pokyčiuose.

Antrame skyriuje („Katalikiškos misionieriškos iniciatyvos ir žydų konversijos tarpukariu“) tiriami misionieriškų iniciatyvų raiška tarpukario Lietuvoje bei Lenkijos aneksuotame Vilniaus krašte ir nagrinėjama vietos dvasininkijos laikysena žydų atžvilgiu. Pasitelkiant žydų krikšto dokumentus, identifikuojamos pagrindinės tarpukario konvertitų charakteristikos ir asimiliacijos aplinkybės bei procedūrinė specifika. Lyginama Lietuvos ir Vilniaus arkivyskupijų katechumenų retorika ir nustatomos pagrindinės kultūrinės orientacijos bei santykis su dominuojančia religija, analizuojama, kaip plinta tarpukario asimiliacinės ir integracinės idėjos. Pasitelkus Izidoriaus Kisino konversijos atvejį, bandoma išvelgti tautinės-lietuvėjimo krypties užuomazgas žydų asimiliacijoje Lietuvoje.

Paskutiniame, trečiajame, disertacijos skyriuje („Žydų konversijos Holokausto kontekste“) analizuojama, kaip nacių okupacijos ir Holokausto pradžios fone transformavosi žydų krikšto reiškinys: bažnytinės žydų

konversijos reglamentacijos pokyčiai ir jų adaptavimas praktikoje bei pačių žydų santykis su krikštu kaip priemone išsigelbėti.

I. ŽYDŲ KONVERSIJOS IR KATALIKIŠKA MISIJA LIETUVOJE XIX A.–XX A. PRADŽIOJE

I.1. Konversija į katalikybę: apibrėžtis valstybinėje teisėje

Prieš imantis analizuoti teisinę bazę, reglamentavusią žydų konversijas Rusijos imperijoje, derėtų aptarti, kokia įstatyminė ir procedūrinė tradicija pasitarnavo kaip pagrindas jos kūrimui. Istoriografijoje trūksta nuoseklios žydų konversijų XVIII a. ATR reglamentacijos ir jos specifikos LDK analizės¹³⁸. Pasitelkus kelis XVIII a. pabaigos ir pirmųjų dviejų XIX a. dešimtmečių žydų krikšto bylų pavyzdžius, galima įvertinti, kokia konversijos procedūra taikyta vėlyvojoje ATR ir kokią žydų konversijos schemą kartu su prisijungta teritorija „paveldėjo“ Rusijos imperijos valdžia. Analizuojamos keturios bylos: 1787 m. Tykocino (prieš santuoką Vilniaus) žydo Hiršos Abeliavičiaus (po krikšto Vincento Neumano, 17 m.) konversijos bylos nuorašas, atliktas 1788 m.¹³⁹, ir keturių jaunų (22–26 m.) Ašmenos ir Užnerio apskričių žydų (visi – vyrai) bylos, datuotos 1818 m.¹⁴⁰. Visais penkiais atvejais tikrinant pasirengimą krikštui, ar veikiau patvirtinant asmeninius duomenis, taikyta vadinamoji žydo katechumeno „egzamino“ (lenk. *egzamin*) procedūra. Terminas *egzaminas*, naudotas bažnytinės kanceliarijos kalboje, neturėtų būti suprantamas tiesiogiai. XVIII–XIX a. sandūroje tai buvo klausimynas, kurio pagalba buvo surašomas tam tikras socialinis potencialaus konvertito dosjė. Jame galima buvo rasti asmeninę informaciją apie kandidatą, o ne, kaip galima būtų įsivaizduoti iš termino „egzaminas“, būtiną naujakrikštui žinių patikrinimą. „Egzamino“ atsakymai buvo surašomi prieš pradedant pasiruošimo krikštui laikotarpį, asmeniui išreiškus norą krikštytis, tad toli gražu ne visi katechumenai turėjo ir galėjo turėti deramas katalikiško tikėjimo tiesų žinias. Hiršo Abeliavičiaus

¹³⁸ Pagrindinius aktus nurodė ir problemą suformulavo Verbickienė J., *Žydai Lietuvos Didžiosios kunigaikštystės visuomenėje. Sambūvio aspektai*, Vilnius, 2009, p. 98–99, 123–124.

¹³⁹ Hiršo Abeliavičiaus egzaminavimo nuorašas, Vilniaus kahalos finansiniai ir teisminiai dokumentai (pareiškimai, skundai, tyrimų apklausos, susirašinėjimas, žinios apie pajamas ir išlaidas, paaiškinamieji užrašai, sąskaitos ir kt.), LVIA, f. 620, ap. 1, b. 50, l. 130–132.

¹⁴⁰ Dokumentai (imperatoriaus įsakas dėl Vilniaus miesto sutvarkymo, skundai, prašymai, ataskaitos, anketos ir kt.), atsiųsti vyskupui 1818 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 3212, l. 167.

atveju, vykdytas ir antras „egzaminavimas“ 1788 m. sausį, tačiau ar toks pakartotinas „egzaminavimas“ buvo pastovus procedūros elementas, pasakyti negalime, kadangi kitų trijų žydų perėjimo į katalikybę dokumentacija fiksuoja tik vieną. „Egzamino“ turinys buvo skirtas informacijai apie katechumeno amžių ir kilmės vietą užrašyti. Taip pat ne mažiau svarbus buvo patvirtinimas, kad judaizmas paliekamas ir krikšto trokštama laisva valia. Šis reikalavimas kildintinas iš senos bažnytinės tradicijos, siejamos su Šv. Tomo Akviniečio teze, kad tikėjimas yra paremtas laisva valia (lot. *credere voluntatis est*), pastūmėjusios Bažnyčią formuluoti ir vystyti laisvos valios krikštytis koncepciją, tapusią itin aktualia žydų atvertimo diskusijoje¹⁴¹. Šios nuostatos buvo laikomasi tiek ATR, tiek vėliau Rusijos imperijoje. Pastarojoje tai buvo susiję ir su siekiu užtikrinti Stačiatikių bažnyčios primatą imperijoje ir užkirsti kelią Katalikų Bažnyčios misionieriavimui¹⁴² – savo tikėjimą skleisti Rusijos imperijoje buvo leidžiama tik stačiatikybei¹⁴³.

Nėra paprasta iš penkių minėtųjų atvejų, kurie, atrodo, baigėsi „laimingai“, daryti toliau siekiančias išvadas, nebent pastebėti, kad visi aplikantai nurodė nesą finansiškai apsirūpinę, tačiau tai netapo kliūtimi tęsti procedūrą. Žydo, besikrikštijančio dėl materialinės naudos, stereotipas ir su juo susijęs skeptiškumas žydų konvertitų, ypač dėl tikėjimo gilumo, atžvilgiu buvo žinomas reiškiny: pavyzdžiui, 1790 m. norinčio pasikrikštyti dešimtmečio žydo globėjas Olkovičių dvare rašė: „Pažinau nepaneigiamą [to žydo berniuko – E. K.] norą priimti sakramentą, [jis] nesiekia jokios naudos, nes turi siuvėjo talentą“¹⁴⁴, taip leisdamas suprasti, kad berniukas yra patikimas katechumenas, nes jo finansinė gerovė yra ir bus užtikrinta nepriklausomai nuo jo religinės afiliacijos. Dėl 1768 m. seimo sprendimu panaikintos tik LDK, bet ne visoje

¹⁴¹ Šv. Tomas Akvinietis, *Summa theologiae*, IIa–IIae.10.8 Thomae Aquinatis Opera, Rome, 1882, cit. pagal: Hart Weed J., Aquinas and the Forced Conversion of Jews: Belief, Will, and Toleration. *Jews in Medieval Christendom: Slay Them Not*. Leiden, 2013, p. 131.

¹⁴² Ar apskritai nestačiatikiškai religinei „propagandai“, Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 85–91.

¹⁴³ *Свод законов Российской империи*, Санкт Петербург, 1857, т. XI, dalis I, str. 4. Išskirtinė misionieravimo teisė regione buvo suteikta protestantų misionieriams, tačiau ne Sėslumo zonoje, o tik Lenkijos karalystėje.

¹⁴⁴ Adresatas nėra nurodytas, bet tikėtina, kad buvo kreipiamasi į vykupą. Pohaiskis, laiškas nežinomam asmeniui. Vietinio žydo pakrikštijimo reikalu, LMAVB RS, f. 43, b. 26269.

ATR, galiojusios nobilitacijos procedūros¹⁴⁵, XVIII a. pabaigoje į konversijos procesą nebuvo įjungtos pasaulietinės institucijos ir apsiribota ganėtinai paprasta procedūra: minėtuojų „egzaminu“ bažnytinėje aplinkoje, kreipimusi į vyskupą ir pastarojo išduodamu leidimu pakrikštyti asmenį. Pasiruošimas priimti sakramentą dažniausiai vykdavo vienuolyne, o kartais ir mažiau oficialioje aplinkoje, pavyzdžiui, pas krikščionį dvarininką¹⁴⁶. 1818 m. pavyzdžiai rodo, kad XIX a. pradžioje, LDK žemėms jau esant Rusijos imperijos sudėtyje, dar kurį laiką taikyta ta pati konversijos procedūra.

ATR ir pačioje XIX a. pradžioje apsisprendimo krikštytis nuoširdumui įrodyti, reikalauta nurodyti ir tokio pasirinkimo motyvus. Be to, „egzamine“ rinkti tokie duomenys kaip atsakymai į klausimus „Kokį planuoji ar tikiesi turėti pragyvenimo būdą? Kokiam darbui esi pasirengęs arba nori pasirengti?“¹⁴⁷ turėjo padėti įvertinti tikėtinas pereinamojo pokonversinio laikotarpio problemas, ypač finansines, kurios dar prieš krikštą galėjo atbaidyti kandidatą arba po krikšto pastūmėti jį į apostazę. Negana to, XIX a. pradžioje į „egzaminą“ buvo įtraukiamas klausimas, turėjęs padėti tiek dvasininkams, tiek pačiam katechumenai įvertinti konversijos žingsnio motyvus ir pasekmes, idant nebūtų vadovaujamosi vien nepagrįstomis iliuzijomis apie geresnį gyvenimą: „Ar žinai, kad katalikų tikėjimas nieko nepriima nei paskiria dykinėjimui?“¹⁴⁸ Nepaisant minimalių klausimų formuluočių ar jų sekos skirtumų, palyginus 1790 m. ir 1818 m. bylas matyti, kad iš esmės XIX a. pradžioje imperinė valdžia dar nebuvo reformavusi ar deramai įstatymiškai

¹⁴⁵ Trečiasis Lietuvos Statutas 1588 m. patvirtino besąlygišką žydų konvertitų nobilitaciją (nors atvejų kuomet kunigaikštis įbajorindavo žydų konvertitus pasitaikydavo ir anksčiau, žr. Бершадский С. А., *Русско еврейский архив: документы и материалы для истории евреев*, Санкт Петербург, 1882, p. 125–126). Deja, dėl tyrimų trūkumo kol kas negalime nei paneigti nei sutikti su, pavyzdžiui, Goldbergo abejonėmis dėl plataus šio įstatymo taikymo praktikoje. Nobilitacija panaikinta 1764 m. konvokaciniame seime. Kiek plačiau apie tai žr. Verbickienė, *Žydai Lietuvos Didžiojoje kunigaikštystėje*, p. 98–99, 123–124.

¹⁴⁶ Žydai apsisprendavo krikštytis būdami samdiniais krikščionių dvaruose: atvejai Olkovičių dvare 1790 m. ir Zietelos dvare 1791 m., Pohaiskis, laiškas nežinomam asmeniui. Vietinio žydo pakrikštijimo reikalu, LMAVB RS, f. 43, b. 26269; Cienčikovskis Ignotas, laiškas neišaiškintam asmeniui. Dėl žydo apkrikštijimo, *ibid.*, b. 25761. Kur tiksliai –dvarinko namie, ar tiesiog jo valdose gyvendavo katechumenai, lieka neaišku.

¹⁴⁷ Dokumentai (imperatoriaus įsakas dėl Vilniaus miesto sutvarkymo, skundai, prašymai, ataskaitos, anketos ir kt.), atsiųsti vyskupui 1818 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 3212, l. 167.

¹⁴⁸ *Ibid.*, l. 167.

„apdorėjusi“ iki tol praktikuotos žydų konversijos sistemos. Taip pat ji dar nebuvo pritaikyta žydų konversijų į kitas nestačiatikiškas, ir dėl to nedominuojančias krikščioniškas konfesijas, tokių kaip katalikybė ir liuteronybė, specifikai.

Prieš ATR padalijimus žydų konversijų klausimas Rusijos valdžiai ar Stačiatikių bažnyčiai nebuvo itin aktualus. Iki XVIII a. vidurio žydų šalyje beveik nebuvo, išskyrus viena kitą nedidelę bendruomenę pasienio zonose ir toleruotinus individus, pavyzdžiui, gydytojus¹⁴⁹, tačiau oficialiai jiems čia gyventi leidžiama nebuvo. 1742 m. įstatymu imperatorė Jelizaveta apibrėžė (o kartu ir susiaurino) toleruotinų žydų Rusijoje kategoriją iki pasikrikštijusių į stačiatikybę. XVIII a. žydų konvertitų grupę Rusijoje daugiausia sudarė imigrantai iš rytinių ATR teritorijų. Iki šio įstatymo taip pat nebuvo jokios vieningos konversijos procedūros, o ir po jo įsigaliojimo, kaip parodė Viktorijos Gerasimovos tyrimas, veiksmų seka buvo pakankamai paprasta: peržengęs sieną žydas dar forposte pareiškėdavo norą krikštytis, tuomet būdavo nuvedamas į gubernijos kanceliariją, o po to atiduodamas stačiatikių konsistorijai (dažniausiai pasienio Smolensko ir Kijevo miestuose), kuri pasirūpindavo jo paruošimu krikštui ir sakramento suteikimu¹⁵⁰. Nuo sienos kirtimo iki krikšto dažniausiai prabėgdavo 1–2 mėnesiai. Po krikšto įvykdavo konvertito priesaika naujai šaliai ir jos valdžiai (aktuali visiems imigrantams į Rusiją, ne vien žydams konvertitams) bei paso išdavimas.

Po ATR padalijimų, Rusijos imperijai „paveldėjus“ tokį didelį skaičių žydų, teko identifikuoti problemą ir įteisinti jų religinės afiliacijos keitimą, kuris buvo įsipynęs į platesnę religinės tolerancijos, stačiatikybės primato ir luominės sistemos bei ypatingo žydų statuso joje schemą. Nors ideologiškai (ir apskritai imperijos mastu – skaičiumi) dominavo stačiatikybė, Kauno ir Vilniaus gubernijos buvo arealas, kuriame dauguma gyventojų išpažino katalikybę: pavyzdžiui, pagal 1897 m. surašymą, Vilniaus gubernijoje katalikai

¹⁴⁹ Герасимова, *Крещенные евреи в России в XVIII в.*, p. 97–107.

¹⁵⁰ Išsamų žydų konversijų į stačiatikybę tyrimą iki ATR padalijimų rasite – Герасимова, *Крещенные евреи в России в XVIII в.*

sudarė 60,1 %, Kauno – 81,6 % visų gyventojų¹⁵¹. Vienintelė Gardino gubernija konfesiniu atžvilgiu buvo mišresnė ir čia katalikai nesiekė net trečdaliao visų gyventojų (24,11 %¹⁵²), tačiau vakarinėse jos apskrityse katalikų dalis buvo didesnė: katalikai vyravo Balstogės ir Sokulkos apskrityse, pusė gyventojų buvo katalikai Valkavysko apskrityje, o Gardino apskrityje – daugiau negu trečdalis¹⁵³. Carinei valdžiai reikėjo įvertinti ir reglamentuoti ne tik „naujos“ žydų bendruomenės funkcionavimą: registraciją, teisinę reglamentaciją, apmokestinimą bei socialinę ir ekonominę integraciją¹⁵⁴, bet ir galimybę jai asimiliuotis į kitą, naujai imperijos „įgytą“ gausią katalikų konfesinę bendruomenę vakariniame imperijos paribyje, buvusiose lietuviškose LDK žemėse.

Rusijos valdžia iki tol praktikuotą nesudėtingą konversijų sistemą išplėtė ir integravo į sudėtingesnę daugiasluoksnį biurokratinį aparatą. Tai padaryta siekiant ne tik kontroliuoti Katalikų Bažnyčios veiklą¹⁵⁵, kurios savarankiškumas imperijoje buvo stipriai apribotas¹⁵⁶, bet taip pat stebėti pačios žydų bendruomenės narių bandymus per konversiją keisti savo statusą šalyje.

Romos katalikų bažnyčia buvo subordinuota Romos katalikų dvasinei kolegijai (rus. *Римско-католическая духовная коллегия*, toliau – Dvasinė kolegija)¹⁵⁷ bei kartu su kitais imperijoje toleruojamais tikėjimais pajungta Kitatikių dvasinių reikalų departamento (rus. *Департамент духовных дел*

¹⁵¹ Werth, *The Tsar's Foreign faiths*, lentelė 2, p. 18–19.

¹⁵² Medišauskienė, Lietuvos samprata, p. 97.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Pastarųjų tikslų siekti pradėta jau 1772 m., o labiausiai jie išplėtoti 1804 m. Žydų nuostatuose. Išsamiau apie šį iššūkį, kurį carinei valdžiai metė naujos pavaldinių grupės „įgijimas“ skaitykite Klier, *Russia Gathers Her Jews*, bendresnės apžvalgos ieškokite Polonsky A., *The Jews in Poland and Russia. 1350 to 1881*, Oxford, 2014, p. 322–354; lietuvių kalba Bairašauskaitė T., Žydai. *Lietuvos istorija. XIX amžius: visuomenė ir valdžia*. Vilnius, 2011, p. 407–421.

¹⁵⁵ Stačiatikių bažnyčiai atsitiko dar XVIII a. pradžioje – 1721 m. Petras I panaikino Patriarchatą, Stačiatikių bažnyčia tapo pavaldi Švenčiausiajam Sinodui, sudarytam iš vyskupų ir valstybės biurokratų.

¹⁵⁶ Platesnė diskusijos apie reguliacinius imperinius mechanizmus toleruojamų tikėjimų atžvilgiu: Crews R., *Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia. The American Historical Review*. 2003 February, 108(1): 50–83.

¹⁵⁷ Romos katalikų dvasinė kolegija buvo įkurta Aleksandro I 1801 m. siekiant institucionalizuoti Romos katalikų bažnyčios valdymą imperijoje. Vatikanas ne tik kad negavo progos patvirtinti šią instituciją, bet ir neturėjo galimybės kištis į jos reikalus. Kolegija valdė visus imperijoje gyvenusius Romos katalikus ir veikė iki pat Pirmojo pasaulinio karo. *Krikščionybės Lietuvoje istorija*, p. 326–327.

иностранных исповеданий, toliau – Kitatikių Departamentas), Vidaus reikalų ministerijos sudėtyje, valdžiai. Vienintelė stačiatikybė liko tik Švenčiausiojo Sinodo (rus. *Святейший Правительствующий Синод*) jurisdikcijoje, taip patvirtindama išskirtinį savo statusą imperijoje. Pirmi įstatymai, apibrėžiantys žydų konversiją į krikščionybę (ir / ar katalikybę), pasirodė 3-ajame XIX a. dešimtmetyje ir 4-ojo pradžioje (plačiau žr. toliau šiame poskyryje). Tai sutapo su paskutiniu XVIII a. trečdaliu prasidėjusiu ir iki XIX a. vidurio besitęsusiu imperiniu siekiu „sureguliuoti“ ir subordinuoti imperinei valdžiai visus nestačiatikiškus toleruojamus tikėjimus (rus. *терпимые исповедания*)¹⁵⁸, taip pat – imperinių pavaldinių migravimą iš vieno į kitą. Į toleruojamus tikėjimus bei Kitatikių departamento jurisdikciją pateko krikščioniškosios konfesijos (Romos katalikai, armėnų katalikai, evangelikai liuteronai ir reformatai), musulmonai, žydai, pagonys¹⁵⁹. Krikščionims buvo leidžiama keisti vieną konfesiją kita, tik vienintelės stačiatikybės asmuo negalėjo išsižadėti. Tuo pačiu nekrikščionys¹⁶⁰ galėjo priimti pasirinktinai bet kurią toleruojamą krikščionišką konfesiją, bet be teisės grįžti į gimtąją religiją (grįžimas į nekrikščioniškus tikėjimus leistas tik nuo 1905 m.; išsamiau žr. toliau šiame skyriuje).

Konversijos procedūra imperijoje, kaip ir dauguma religinio gyvenimo klausimų, buvo nulemta valdžios direktyvų, nukreiptų į griežtą religinio gyvenimo šalyje reguliavimą¹⁶¹. Iš ATR paveldėta nekomplikuota žydų konversijos į katalikybę sistema, po nobilitacijos panaikinimo iš esmės nebeįtraukdavusi pasaulietinių valdžios institucijų, ar minimaliai tą dariusi XVIII a. antrosios pusės rusiška schema¹⁶² nebegalėjo patenkinti šio poreikio.

¹⁵⁸ Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 71.

¹⁵⁹ *Свод законов Российской империи. Том первый. Основные государственные законы. Учреждения государственные*, Санкт Петербург, 1857, t. XI, I dalis, 2 str. Uždrausta konversija iš unitų į katalikus ir iš judėjų į karaimus, Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 9–90.

¹⁶⁰ Straipsniai 7–11, *Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных, Свод законов Российской империи*, Москва, 1910, t. XI, I dalis.

¹⁶¹ Išsamios religinio gyvenimo kontrolės Rusijos imperijoje analizės ieškokite: Crews, *Empire and the Confessional State*; Werth, *Tsars foreign faiths*.

¹⁶² Kaip minėta, po pirminių apklausų forposte ir gubernijos kanceliarijoje žydas visoms tolimesnėms procedūroms buvo atiduodamas į dvasininkų rankas ir į kanceliariją grįždavo tik po krikšto duoti priesaikos ir atsiimti paso. Pasaulietinės valdžios nedomino konversijos priežastys, motyvacija ir

Naujai suformuota teisinė bazė, apibrėžusi konversiją iš judaizmo į krikščionybę bei taip pat įgalinusi rinktis ir katalikiškąją konfesiją, nulėmė procedūrą ir jos eigą. Ją sudarę teisės aktai, reglamentavę religinės afiliacijos keitimą Rusijos imperijoje, istoriografijoje aptarti abstrakčiai, „panoramiškai“¹⁶³ arba įvairiais siaurais aspektais¹⁶⁴. Esamuose tyrimuose pasigendama nuoseklesnio žvilgsnio į įstatyminės bazės kismą ir katalikybės vietas joje identifikavimo. Perėjimo iš judaizmo į katalikybę Rusijos imperijoje analizė leidžia atskleisti, kokias priemones taikė pasaulietinės ir religinės institucijos, siekdamos kontroliuoti žydų konversijų į katalikybę procesą XIX a.–XX a. pradžioje, kaip jas tobulino bei ir / ar kuo šioji procedūra buvo savita. Atsakant į šiuos klausimus, nagrinėjama: a) teisiniai dokumentai, nustatę perėjimo iš judaizmo į katalikybę procedūrą ir reguliavę pokonversinę neofito situaciją (galimas socialines bei fiskalines konversijos pasekmes); b) žydų perėjimo į katalikybę bylos, kuriomis remiantis rekonstruojama, kaip buvo apibrėžiamas idealus prašymo krikštytis, pasiruošimo jam ir sakramento suteikimo atvejis.

Pirmieji Valdančiojo Senato įsakai, datuoti 1820, 1822 ir 1823 m., buvo tiesiogiai susiję su mėginimais nubrėžti konvertitų santykį su socialinių grupių sistema, t. y. reglamentuoti konversijos pasekmes. Kadangi po ATR padalijimų priimti teisiniai sprendimai žydų bendruomenei priskyrė specifines teises ir prievoles, t. y. pirklių, amatininkų, miestiečių ir žemdirbių socialines grupes bei Sėslumo zoną, reikėjo teisiškai apibrėžti, kas įvykdavo tuomet, kai jai priklausęs asmuo keisdavo savo statusą konversijos pagalba. 1820 m. rugpjūčio 13 d. Senato įsaku „Dėl Žydų, priėmusių Krikščionišką Tikėjimą, išbraukimo iš Žydų bendruomenių, ir jų mokesčių, kurioms jie priklausė iki

asmens tinkamumas, jai aktualu buvo užtikrinti, kad žydas nėra susijęs su šnipinėjimu, kontrabanda ar nusikalstama veikla, o apklausų metu surinkti asmens duomenys (žydo vardas, jo tėvų vardai ir tikėjimas, jų socialinis statusas, krikšto priežastis, ar nebuvo krikštytas prieš tai) nebuvo tikrinami. Герасимова, *Крещенные евреи в России в XVIII в.*, p. 102–105.

¹⁶³ Schainker, *Imperial hybrids*; Klier, State policies and the conversion of Jews in Imperial Russia; Polonsky A., *The Jews in Poland and Russia. 1881–1914*, Oxford, 2014, p. 360–365.

¹⁶⁴ Konversijos Rusijos armijoje: Petrovsky-Shtern, *Jews in the Russian Army*; Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews*; re-konversijos po 1905 m. Balandžio dekreto: Avrutin E., Returning to Judaism after the 1905 Law on Religious Freedom in Tsarist Russia. *Slavic Review*. 2006 Spring, 65(1): 90–110; apie konvertitus sutuoktinius ir vaikų krikštus Freeze, When Chava Left Home, p. 155–159.

Krikščioniško Tikėjimo priėmimo“ (rus. *О исключении Евреев, принявших христианскую веру, из Еврейских обществ, и из тех окладов, в коих они до принятия христианской веры состояли*)¹⁶⁵ liepta perėjusius į krikščionybę (nesvarbu, į kurią konfesiją) žydus išbraukti iš jų gimtųjų žydų bendruomenių bei socialinių grupių ir priskirti kuriai nors iš krikščioniškųjų¹⁶⁶. Kadangi daugiau detalesnių nurodymų įsake nepateikta, 1822 m. lapkričio 30 d. jis buvo papildytas. Šiame įsake „Dėl Žydų, priėmusių Krikščionišką tikėjimą, priėmimo į bet kurį prievolinį luomą (arba socialinę grupę; rus. *во всякое податное состояние*)“¹⁶⁷ buvo patikslinta, kad žydas konvertitas, vėlgi be konfesinės preferencijos, gali būti priimtas į bet kurį krikščionišką mokestinį luomą (rus. *Евреи, по принятию христианской веры, могут быть принимаемы во всякое податное состояние, по их желанию*)¹⁶⁸). 1823 m. lapkričio 26 d. Senatas dar vienu įsaku „Dėl žydų, priėmusių krikščionybę ir pareiškusių norą registruotis kitose gubernijose, išbraukimo iš žydų bendruomenių ir ankstesnių jų statusų (rus. *звание*) bei apmokestinimo (rus. *оклад*)“¹⁶⁹ leido žydams konvertitams registruotis gubernijose už Sėslumo zonos.

Nuosekliai aptarsime Rusijos imperijos įstatyminę bazę, reglamentuojančią religijos keitimą, bei su ja betarpiškai susijusią pačią perėjimo iš judaizmo į katalikybę procedūrą, jos eigą ir prievoles, kurias tekdavo atlikti pasikrikštijusiam žydui po krikšto. Į poreikį nustatyti religijos keitimo eigą dėmesys atkreiptas 3-iojo dešimtmečio pabaigoje. Iki tol, kaip galima daryti prielaidą remiantis aptartais 1818 m. krikšto bylų pavyzdžiais, tebebuvo praktikuojama ATR taikyta procedūrinė schema. 1827, 1830 ir 1842

¹⁶⁵ Леванда, Полный хронологический сборник законов и положений, р. 106–107.

¹⁶⁶ Įsaką lieptas platinti Vilniaus, Gardino, Mogiliovo, Černigovo, Vitebsko, Poltavos, Minsko, Volynės, Podolės, Astrachanės, Kaukazo, Ekaterinoslavo ir Chersono gubernijoms bei Chersono valdybai, Tauridės gubernijos valdybai, Balstogės apskrities valdybai. Kauno gubernija, kaip atskiras administracinis teritorinis vienetas įsteigta tik 1842 m.

¹⁶⁷ О принятии Евреев, восприявших Христианскую веру, во всякое податное состояние, Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, р. 118–119.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ *О исключении Евреев, принявших Христианскую веру и изъявивших желание записаться в других Губерниях, из Еврейских обществ и прежних их званий и окладов*, Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, р. 122–123.

m. įsakai suformavo įstatymų bazę, kurioje galima išskirti tris konversijos etapus ir vieną pokonversinį:

- 1) žingsniai ir prievolės inicijuojant krikšto procedūrą;
- 2) pasirengimas krikštui vienuolyne ar klebonijoje;
- 3) krikštas;
- 4) žingsniai ir prievolės po krikšto.

Į sostą 1826 m. įžengus Nikolajui I, iki tol iš esmės tik socialinį ir fiskalinį konvertito reintegracijos aspektą apibrėžę įsakai buvo papildyti naujais, tikslinančiais nuo LDK laikų nekitusių konversijos procedūrą. Pirmiausia susirūpinta krikšto pavišiniu ir jo nuoširdumo užtikrinimu. 1827 m. rugsėjo 6 d. įsake¹⁷⁰ skelbta, kad judėjo krikštas privalėjo būti suteikiamas iškilmingai, šventadienį ir labai viešai, idant būtų užkirstas kelias bet kokiam „įtarimui apsimestiniu Krikščionybės priėmimu“ (rus. *Строго наблюдать, чтобъ крещеніе дѣлалось непременно въ Воскресные дни и со всею возможною публичностью, дабы отвратить всякое подозрѣніе въ притворномъ принятіи Христіанства*). Šis įsakas buvo skirtas tik Sankt Peterburge gyvenusiems žydams, kurie norėtų atsiversti į katalikybę ar liuteronybę. Sankt Peterburge tuo metu nebuvo administracinės bažnytinės struktūros (konsistorijų), reikalingos kontroliuoti atsivertimo nuoširdumą. Galiausiai nuspręsta, kad net ir tokiais atvejais krikštų kontrolę gali užtikrinti patys dvasininkai, nes civilinė valdžia turi kitas funkcijas ir tuo užsiimti neturėtų¹⁷¹.

XIX a. vidurio kunigų ataskaitose vyskupijos konsistorijai apie įvykdytus žydų krikštus užsimenama ir apie pačios krikšto ceremonijos metu vykusį viešą pagarsinimą: „paskelbus iš sakyklos katechumenių vardus ir pavardes bei

¹⁷⁰ О крещении Евреев, изъявивших желание принять Христианскую веру, непременно в Воскресные дни и со всевозможною публичностью, Леванда, *Полный хронологический сборникъ законов и положеній*, p. 209–210.

¹⁷¹ „[...] prieš krikštą tvirtai išmokyti juos [žydus – E. K.] krikščioniško tikėjimo ir iškilmingai pakrikštyti [...] Šių priemonių pakanka tam, kad įsitikinti žydų atsivertimo į krikščionybę nuoširdumu, jos sudaro tiesioginę dvasininkų pareigą; neįprasta ir neįmanoma, kad tai kontroliuotų civilinė valdžia“ (О крещении Евреев, изъявивших желание принять Христианскую веру, непременно в Воскресные дни и со всевозможною публичностью, Леванда, *Полный хронологический сборникъ законов и положеній*, p. 209–210).

jų tėvų ir krikšto metu suteikiamus vardus susirinkusių žmonių akivaizdoje¹⁷². Daugiau tikslesnių nurodymų krikšto ceremonijai nebuvo ir jos eigą lėmė denominacijos, kurioje buvo krikštijamasi, liturginė tvarka.

Tokia iš esmės katalikiškų ir protestantiškų konfesijų savarankiškumo nevaržanti sistema visgi netruko susilaukti kritikos. 1830 m. spalio 14 d. buvo patvirtintos taisyklės dėl priemonių užkirsti kelią žydų apsimestiniam krikščionybės priėmimui, kur buvo akcentuoti būtent nestačiatikiški krikščioniški tikėjimai (rus. *Высочайше утвержденныя правила для отвращения притворнаго принятія Евреями Христіанской веры иностранных исповеданій*¹⁷³). Šio teksto autorius buvo Vyriausiojo Imperatoriškosios jo didenybės asmeninės kanceliarijos trečiojo skyriaus valdytojas grafas Aleksandras Bekendorfas (*Александр Христофорович Бенкендорф*, 1782–1844), kurį šiai iniciatyvai paskatino esą padažnęję žydų krikštai, siekiant gauti persikėlimo į Sankt Peterburgą teises ir tendencija toliau praktikuoti judaizmą¹⁷⁴. Keturi šių taisyklių punktai buvo konkrečiai skirti Romos katalikų ir Evangelikų liuteronų dvasiškajai valdžiai – tai leidžia manyti, kad būtent šiose dviejose konfesijose vykę žydų krikštai valdžiai atrodė „rizikingiausi“ konvertitų nenuoširdumo klausimu ir buvo matomas poreikis įstatymiškai užtikrinti perėjimų į katalikybę ir protestantizmą „tikrumą“. 1–ajame taisyklių punkte liepta į Kitatikių Departamentą kreiptis leidimo krikštui tik kartu pateikiant ir žydą ruošusio dvasininko patvirtinimą apie pastarojo pakankamą tikėjimo dogmų išmanymą bei vietos dvasinio vadovo teigiamą atsiliepimą apie situaciją. 2–asis punktas nurodė, kad katechumenas krikšto metu turi gerai išmanyti tikėjimą ir jo krikštas turėtų būti atliktas kaip galima labiau viešai ir šventadienį. 3–asis punktas apribojo galimas krikšto vietas miestų bažnyčiomis ir draudė žydų krikštus kolonijose ir

¹⁷² I. Kraveckio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 699, ap. 3, b. 162, l. 19, taip pat sakykla minima – Žydo Šnejerio Ickavičiaus, išreiškusio norą priimti Romos katalikų tikėjimą, byla, VUB RS, f. 57, Б54, b. 138. Galimybė pakeisti pavardę atšaukta 1850 m. vasario 28 d., О недозволеніи Евреямъ переменять фамиліи при крещеніи в Христіанскую веру, Леванда, *Полный хронологическій сборникъ законовъ и положеній*, p. 725–726).

¹⁷³ Леванда, *Полный хронологическій сборникъ законовъ и положеній*, p. 282.

¹⁷⁴ Schainker, *Imperial hybrids*, p. 128. Įstatymo projektas: Nuolanki žandarų vyriausiojo Bekendorfo ataskaita: „Dėl draudimo žydams gyventi sostinėse ir dėl tariamų perkrikštų“, САИЖР RU 649 (dokumento nuorašas, originalas – GARF, f. 109, V/D, kn. 3, d. 22, f. 109, 1 eksp., 1829 g., d. 449).

kaimo vietovėse. Tai buvo grindžiama tuo, kad „kaip yra pastebėta“¹⁷⁵ žydai vengė krikštytis viešai ir didelėse miesto bažnyčiose. Galima daryti prielaidą, kad tai buvo susiję su nepalankiu pačios žydų bendruomenės požiūriu į apostazę (šiuo atveju – judaizmo išsižadėjimą) ir mėginimu išvengti nemalonių incidentų. Taip pat pasaulietinė valdžia buvo labiau suinteresuota konversijos viešinimu, kaip sufleruoja ir įsakymo pavadinimas, užkertant kelią galimam pragmatiškam krikštui ar netrukus po jo grėsusiai apostazei ir / ar kriptojudėjiškoms praktikoms. Vienintelė išimtis buvo nurodyta paskutiniame, 4–ajame, taisyklių punkte: išankstinis krikštas be Kitatikių Departamento leidimo galėjo vykti tik katechumenai sunkiai susirgus, prie liudininkų ir daktarui patvirtinus sunkią ligonio būklę. Konvertitui pasveikus, turėjo būti atlikta išpažintis ir naujo Bažnyčios nario prijungimas (konvertito „prijungimo“ jam pasveikus apibrėžimas nepateiktas) vėlgi su visu įmanomu viešumu šventadienį¹⁷⁶. Ši žydų konversijos procedūros schema iš esmės nesikeitė visą likusį imperijos gyvavimo laikotarpį.

Istoriografijoje liko neaparta tai, kad 1831 m. nuspręsta panašią „atsargumo priemonių“ imtis ir konversijų į stačiatikybę atvejais. Tų metų Senato vasario 14 d. įsake „Dėl papildomų priemonių siekiant užkirsti kelią apsimestiniam žydų Krikščioniškojo tikėjimo graikų stačiatikių apeigomis priėmimui“¹⁷⁷ buvo nutarta 7 punktais papildyti konversijos į stačiatikybę tvarką [čia pateikti sutrumpinti aprašai – E. K.]: 1) žydas pateikia savo prašymą bei tapatybę liudijančius dokumentus vyskupui; 2) paimami žydo parodymai ir jis paskiriamas mokymuisi pas dvasininką; 3) katechumeną ruošęs dvasininkas informuoja dvasinę vadovybę apie pakankamą asmens pasirengimą krikštui; 4) vyskupijos konsistorija, įsitikinusi katechumeno pasirengimu, prašo vyskupo leidimo krikštinti asmenį; 5) krikštas vykdomas tik

¹⁷⁵ Высочайше утвержденныя правила для отвращения притворнаго принятія Евреями Христіанской веры иностранных исповеданій, Леванда, *Полный хронологическій сборникъ законовъ и положеній*, p. 282.

¹⁷⁶ Išimtis katechumenams ligonims buvo padaryta jau anksčiau 1829 m. pabaigoje Ministrų komiteto nutarime „О дозволеніи крестить больныхъ Евреевъ в Христіанскую веру Римско-Католическаго И Лютеранскаго исповеданія“, *ibid.*, p. 262.

¹⁷⁷ О дополнительныхъ мерахъ к отвращению притворнаго принятія Евреями Христіанской веры греко-Россійскаго исповеданія, *ibid.*, p. 294–297.

miesto cerkvėse ir draudžiamas privačiuose namuose ar kaimo cerkvėse, ir tik šventadieniais bei kuo viešiau; 6) vyskupijos konsistorijos informuoja gubernijų valdybas apie krikštus; 7) sunkius ligonius leidžiama krikštyti skubos tvarka. Taigi, kaip matyti, palyginus religinės afiliacijos keitimo procedūras reglamentuojančius įstatymus Rusijos imperijoje, konversijos į visas tris krikščioniškas konfesijas reglamentacija iš esmės suvienodėjo. T. y. tyrime analizuojami krikštai į katalikybę XIX a. vyko laikantis tokios pat ar beveik tokios pat tvarkos kaip ir stačiatikybės priėmimo atvejais.

Tuo pačiu laikotarpiu, 1830 m. rugsėjo 6 d., leista žydų rekrutams pereiti į bet kurią toleruojamą krikščionišką konfesiją¹⁷⁸. Įtraukdamas žydus į kantonistų gretas 1827 m., Nikolajus I neturėjo pirminės intencijos taip atversti juos visus į stačiatikybę ar kariniu rengimu pridengti didelę misionierišką kampaniją¹⁷⁹. Tačiau nuo XIX a. 5-ojo dešimtmečio pradžios, pastebėjęs žydų atvertimo potencialą, imperatorius ėmė vis intensyviau reikalauti didesnių žydų konversijų rezultatų. Nors žydai kareiviai galėjo rinktis katalikybę kaip konversinę kryptį, visgi prerogatyva ir spaudimas pasikrikštyti, be abejonės, buvo nukreipti link stačiatikybės. Neabejotina, kad kariuomenėje pasikrikštyti į stačiatikybę buvo žymiai lengviau ir palankiau nei į bet kurią kitą konfesiją – stačiatikybės primatas čia buvo bene akivaizdžiausias visame konversiniame imperijos kontekste. Stačiatikybė imperatoriaus armijoje buvo absoliučiai dominuojantis pasirinkimas tarp žydų konvertitų. Dėl neretai batalionuose taikomos prievartos ir net smurto, skatinant žydus pasikrikštyti, iš konvertitų kareivių gretų buvo bene didžiausias kiekis apostatų, grįžusių į judaizmą iki ir po to, kai tai tapo legalu 1905 m.¹⁸⁰ (daugiau apie apostazes žr. toliau poskyryje).

Panašiu metu, kuomet buvo leidžiami pirmieji įsakai, apibrėžiantys žydų konversijos procedūrą, buvo tikslinama ir 1820–1823 m. išleistais įsakais sukurta teisinė bazė dėl naujakrikšto gyvenimo sutvarkymo po konversijos bei

¹⁷⁸ О дозволеніи Евреям, отдаваемым в рекруты, принять Христианскую веру всехъ терпимыхъ в Россіи исповеданій, *ibid.*, p. 272.

¹⁷⁹ Plačiau apie imperatoriaus Nikolajaus I politiką ir žydų konversijas kantonistų batalionuose žr.: Petrovsky-Shtern, *Jews in the Russian Army*, p. 90–128.

¹⁸⁰ Apie stačiatikius žydus konvertitus kariuomenėje žr. Schainker, *Imperial hybrids*, p. 217–236.

inicijuojamos finansinės paskatos¹⁸¹, galėjusios tapti postūmiu pasikrikštyti: a) mokesčių lengvatos; b) piniginės išmokos. 1720 ir 1763 m. Rusijos imperijos Senato įsakai leido žydai konvertitai stačiatikiui 3 metus nemokėti mokesčių¹⁸². Tai buvo patvirtinta ir 1823 m. lapkričio 26 d. Senato įsaku, kitų toleruojamų krikščioniškų tikėjimų neofitams paliekant vien tik galimybę persirašyti į naują socialinę grupę¹⁸³. 1827 m. korespondencijoje Žydų komiteto reikalais Imperatoriškosios jo didenybės asmeninės kanceliarijos trečiojo skyriaus valdytojas, valstybės patarėjas (rus. *статский советник*), Maksimas fon Fokas (*Максим Яковлевич фон Фок*, 1777–1831) pastebėjo Senatą neapsižiūrėjus: remiantis senaisiais įstatymais, jo nuomone, nebuvo atsižvelgta į tai, kad XVIII a. ir negalėjo būti lengvatų kitų krikščioniškų konfesijų konvertitams, nes perėjimas buvo leidžiamas išimtinai tik į stačiatikybę¹⁸⁴. Praėjus trejiems metams nuo šios fon Foko pastabos, 1830 m. rugsėjo 6 d. Senato įsakas „Dėl suteikimo lengvatos tris metus nemokėti mokesčių žydams, priimantiems krikščionišką tikėjimą“¹⁸⁵, patvirtinęs iki tol galiojusią tvarką, reikalavusią konvertitus persirašyti į krikščionišką socialinę grupę pagal jų pačių norą, sukonkretino jiems prieinamus variantus: buvo leista „įsirašyti“ į miestiečius ir kaimo gyventojus. Taip pat patikslintas 1826 m. leidimas pasikrikštijusiems musulmonams ir pagonims trejus metus būti atleistiems nuo mokesčių – ši lengvata suteikta ir žydams neofitams. Praėjus šioms trejiems metams, konvertitas privalėjo imti asmeniškai mokėti

¹⁸¹ Paminėtina ir vienas trumpalaikis konversijos privalumas: 1828 m. balandžio 6 d. įstatymu už kai kuriuos nesunkius nusikaltimus leista sušvelninti bausmę, t. y. priėmus krikščionybę buvo išplakama ir išsiunčiama į Sibirą, o ten leidžiama įsirašyti į tarnų cechą ketveriems, o ne aštuoneriems metams (О препровождении евреев, назначенных за преступления их, по телесном наказании, к ссылке в Сибирь на поселение, хотя бы в последствии и приняли христианскую веру и о размещении их по прибытии в Сибирь по городам, Леванда, *Полный хронологический сборникъ законов и положений*, p. 222–223). Ši išlyga panaikinta 1866 m. (Об отмене постановления касательно смягчения наказаний иноверным (нехристианского вероисповедания), принимающим во время следствия или суда православную или другую терпимую и признаваемую законную в империи христианскую веру, *ibid.*, p. 1052).

¹⁸² Valstybės patarėjo I. J. fon Foko susirašinėjimas dėl Žydų Komiteto reikalų, САНП, НМФ 830 (GA RF, f. 109, 1827 г., d. 1766, l. 8).

¹⁸³ *Ibid.*, l. 9–8. Šiuo dokumentu pirma pasirėmė Schainker savo disertacijoje, tačiau šaltinis vertintas tik dalinai, nelygintas su vėlesne 1830 m. Senato įsakymo redakcija (*Imperial Hybrids*, p. 128, 45 išnaša).

¹⁸⁴ *Ibid.*, l. 10.

¹⁸⁵ О предоставлении Евреям, принимающим Христианскую веру, трехлетней льготы от платежей податей, Леванда, *Полный хронологический сборникъ законов и положений*, p. 273–275.

mokesčius pagal įstatymus, reglamentuojančius jo naujosios socialinės grupės mokestinę prievolę. Šioje 1830 m. formuluotėje buvo palikta apibendrinanti sąvoka „Krikščioniškas tikėjimas“, taip neapribojant privilegijų vien tik žydams neofitams-stačiatikiams.

1842 m. sausio 7 d. įsako „Dėl taisyklių Žydams, priimantiems Krikščionišką tikėjimą“¹⁸⁶ 4-asis punktą aptartąjį statuso pasirinkimo principą apibrėžė dar konkrečiau: „Pasikrikštijusiems žydams leisti įsirašyti į pirklių luomą, jiems paskelbus apie savo kapitalą ir sumokėjus gildijos piniginių mokesčių, bei į žemdirbius, miestiečius ir amatininkus, be išankstinio šių sutikimo“. Taip užtikrinta, kad socialinė grupė, kurią pasirinko konvertitas, nesudarytų kliūčių jam į ją įsirašyti, ir leista konvertitui nepaisyti kitais atvejais paprastai reikalauto kolektyvinio tos grupės pritarimo. Buvo nurodytos dvi sąlygos:

- a) gyvenvietės valstybinėse žemėse, be kaimo bendruomenių sutikimo, yra prieinamos tik tokiais atvejais, kai paskyrus valstiečiams įstatymiškai nustatytos žemės dalį, lieka jos perteklius, arba žemėse, skirtose naujoms gyvenvietėms, ir b) jei nustatytų lengvatinių metų bėgyje žydai negaus bendruomenės sutikimo dėl registracijos (rus. *на причисление*), tuomet apmokestinti juos [...] asmenine kiekvieno atsakomybe.

Toliau sekė „tikslinamieji“ įsakai, kurie konkretino bendruomenės keitimo niuansus bei akivaizdžiai konversiją darė patrauklesnę – dar labiau finansiškai lengvino jos pasirinkimą ne tik pačiam konvertitui, bet ir jo paliekamai žydiškai aplinkai:

1. 1849 rugpjūčio 2 d. imperatorius patvirtino Ministrų Komiteto siūlymą iš mokestinių sąrašų (rus. *оклад*) išbraukti žydus miestiečius ir žydus žemdirbius, priėmusius krikščionišką tikėjimą ir apsigyvenusius privačiose

¹⁸⁶ О правилах для Евреев, принимающих Христианскую веру, *ibid.*, p. 518.

(rus. *помещичьих*) žemėse, bei atleisti jų šeimas nuo naujakrikštų skolų (rus. *долг*) po įsikūrimo (rus. *водворение*) ir nepriemokų (rus. *недоимок*) tiek, kiek tektų apskaičiavus naujakrikšto asmeniui¹⁸⁷.

2. Žydų Komitetas valstybės turtų ministrą informavo apie nepatogumus keliančias žydų žemdirbių, perėjusių į krikščionybę, skolas ir nepriemokas, susidariusias iki perėjimo jų konversijos. Todėl 1851 sausio 23 d. Senatas paskelbė įsaką, atleidžiantį žydą konvertitą žemdirbį, išbraukiamą iš buvusios jo žydų bendruomenės, nuo nepriemokų ir skolų, kurios susidarydavo jam įsikuriant naujose, žemdirbystei skirtose žemėse (kolonijose). Sykiu konvertito šeima, liekanti žydų bendruomenėje, buvo atleidžiama nuo konvertito daliai susidariusios skolos ir neverčiama jos išmokėti¹⁸⁸.

3. 1857 m. balandžio 1 d. patvirtinta galimybė besikrikštijantiems žydų pirkliais išlaikyti gildijos pirkliaus teises ir net atsiskyrus nuo šeimos toliau jomis naudotis po krikšto¹⁸⁹. Tiesa, idant įgytų prekybos teisę konvertitas turėjo sumokėti atitinkamą kapitalo mokestį.

Be mokestinių lengvatų buvo pagalvota ir apie komplikuoatą „įsigyvenimo“ naujoje krikščioniškoje aplinkoje aspektą – juk asmeniui, palikusiam gyvenamąją aplinką žydų bendruomenėje ar net jį iki šiol išlaikiusią šeimą, reikėjo iš naujo įsikurti kitur. Kaip ta pati mintis buvo suformuluota aiškiau 1861 m. gruodžio 4 d.: „nekrikščionys, priimančys krikščionišką tikėjimą, šeimomis ar pavieniui, turi palikti ankstesnę savo buvusių bendratikių gyvenamąją aplinką ir įsikurti miestuose ar kaimuose tarp krikščionių“¹⁹⁰ (šis įsakas atliekamam tyrimui labiausiai aktualus dėl punktų, apibrėžusių konvertitų amžių bei atitinkamai jų ruošimą krikštui, ir plačiau aptariamas I.3

¹⁸⁷ О сложении с Евреев-мещан и земледельцев, принявших Христианскую веру и поселившихся на помещичьих землях, недоимок и долгов по водворению, *ibid.*, p. 713–714.

¹⁸⁸ О сложении с Евреев-земледельцев, принявших Христианскую веру, долгов по водворению и недоимок, *ibid.*, p. 751–752.

¹⁸⁹ О правах Евреев купеческого сословия, принявших Христианкою веру, *ibid.*, p. 877–878.

¹⁹⁰ О порядке приготовления иноверцев нехристиан к принятию Православной веры и совершения над ними таинства Святаго крещения, а также о правилах и преимуществах принявших Православную или другую Христианскую веру, *ibid.*, p. 974.

ir I.4 poskyriuose¹⁹¹). Aptartojo 1842 m. sausio 7 d. įsako 3–asis punktas taip pat nurodė naujakrikštams išmokėti vienkartinę išmoką naujo gyvenimo pradžiai (rus. *на первоначальное обзаведение*). Ši išmoka, nepaisant konvertito lyties, turėjusi būti nuo 15 iki 30 rublių (vaikams pusė tos sumos¹⁹²), o įstatymas taikytas bet kurią toleruojamą krikščionišką konfesiją pasirinkusiam žydai neofitui. 1859 m. Švenčiausiojo Sinodo iniciatyva buvo iškeltas klausimas dėl šios išmokos skyrimo ribojimo tik pereinantiems į stačiatikybę, tačiau Valstybės taryba pareiškė, kad:

[M]inėtas is įteisinimas [išmoka visų konfesijų konvertitams – E. K.] priimtas siekiant išvengti sunkumų, su kuriais susiduria Krikščionišką tikėjimą priėmę žydai rinkdamiesi luomą; šie sunkumai, dėl žydų neapykantos savo gentainiams, atsiverčiantiems į krikščionybę, gali kilti ir tiems iš jų, kurie priims ne stačiatikių krikščionišką tikėjimą, tad nėra pagrindo ateičiai keisti minėtąjį įstatymą.¹⁹³

Tad apibendrinant galima pasakyti, kad žydo konversijos į katalikybę procedūra ar po konversijos suteikiama finansinė parama, lengvatos bei galimybės įsitvirtinti pageidaujamoje krikščioniškoje socialinėje grupėje, asmens pasirinktoje gubernijoje nesiskyrė nuo prieinamų konvertitams į liuteronų, o svarbiausia – į stačiatikių konfesiją. Konversijoms į pastarąją nebuvo sudaromos kardinaliai palankesnės sąlygos. Kartu ir procedūriniai reikalavimai tiek katalikams, tiek liuteronams, tiek stačiatikiams buvo tie patys: tinkamas katechumeno apmokymas, dvasinės viršenybės leidimas ir

¹⁹¹ Ibid., p. 973.

¹⁹² Palyginimui: industrinio darbininko Rusijos imperijoje vidutinis dienos uždarbis 6-8 dešimtmečiuose atitinkamai buvo moterų 42 ir 43 kapeikos, vyrų – 83 ir 86. Palyginimui: vidutinis žemdirbio dienos uždarbis Baltarusijoje–Lietuvoje 1871–1880 m. siekė 42,5 kapeikas. Remiantis Mironov B., *The Standard of Living and Revolutions in Russia 1700–1917*, New York, 2012, lentelės 8.8 ir 8.12 (p. 318, 325).

¹⁹³ О предоставлении права на денежное пособие Евреям, принявшим Христианскую веру какого бы то ни было исповедания, Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 926–928.

atskaitomybė VRM (stačiatikiams – Švenčiausiajam Sinodui)¹⁹⁴. XIX a. pirmojoje pusėje carinė valdžia formulavo ir tobulino žydų religinės afiliacijos keitimo sistemą bei jų įsikūrimo naujojoje krikščioniškoje aplinkoje palengvinimo modelius. Nepaisant to, kad stačiatikiško krikšto procedūra nereikalavo šios konfesijos dvasininkams kreiptis į Kitatikių Departamentą, o leido tvarkytis denominacijos viduje, tai buvo vienintelis ryškesnis skirtumas, rodęs galimai palankesnę stačiatikybės padėtį imperijoje, palyginus su katalikybe ar liuteronybe.

Įstatymų kūrimo ir jų nuostatų analizę derėtų baigti radikaliu lūžiu įvykusi pirmuoju XX a. dešimtmečiu. Iki tol grįžimas iš krikščionybės į gimtąją nekrikščionišką religiją buvo draudžiamas, kaip ir stačiatikybės iškeitimas į bet kokią kitą, net ir krikščionišką, tikėjimą, ir galėjo pasibaigti griežta bausme, pavyzdžiui, tremtimi į Sibirą¹⁹⁵. Po intensyvių šalyje vykusių debatų apie religinę, sąžinės ir individo laisvę vėlyvuoją imperijos laikotarpiu 1905 m. balandžio 17 d. paskelbtas įstatymas apie religinę toleranciją (vadinamasis Balandžio dekretas). Šis įstatymas leido stačiatikybę priėmusiems nekrikščionims, tarp jų ir žydams, grįžti atgal į nekrikščioniškus tikėjimus bei patiems stačiatikiams pereiti į kitas krikščioniškas konfesijas¹⁹⁶. Konvertitams katalikams ši teisė suteikta vėliau – 1906 m. birželį¹⁹⁷. Šio įstatymo prielaidas ir pasekmes išsamiai ištyrė Eugene’as Avrutinas ir Paulas

¹⁹⁴ Высочайше утвержденныя правила для отвращенія притворнаго принятія Евреями Христіанской веры иностранных исповеданій, *ibid.*, p. 282. Tie patys principai išdėstyti ir panašaus laikotarpio dokumentuose: 1832 m. „Высочайше утвержденный Устав Евангелическо-Лютеранской Церкви в России“, bei „Высочайшее утвержденный Наказ Духовенству И Начальствам Евангелическо-Лютеранской церкви в России“, *ibid.*, p. 321–325. Kaip minėta, stačiatikiškais atvejais procedūra vykdavo panašiai, tik paskutinė lemiamą sprendimą priimdavusi instancija buvo Švenčiausiasis Sinodas (Высочайше утвержденный устав Духовной Консистории, *ibid.*, p. 505–506).

¹⁹⁵ Remiantis įstatymais, iš prasikaltusių apostatų galėjo būti atimtos visos teisės ir turtas, tačiau ne visada ši nuostata vykdta paraidžiui ir kaltinamieji susilaukdavo švelnesnių pasekmių. Ypač atlaidžiai į tokius prasižengimus imta žiūrėti nuo 7–8 dešimtmečių, didžiųjų reformų laikotarpiu, Avrutin E. M., *Returning to Judaism after the 1905 Law on Religious Freedom in Tsarist Russia. Slavic Review*, Spring 2006, 65(1): 96–98.

¹⁹⁶ *Полное собрание законов Российской империи*, издание 3, т. 25, стр. 26126 (1905 m. balandžio 17 d.), cit. pagal: Avrutin, *Returning to Judaism*, p. 91.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 102.

Werthas¹⁹⁸. Anot Avrutino (jo analizę papildė ir praplėtė Schinker¹⁹⁹), nors toks įstatymas neabejotinai signalizavo apie liberalėjančias carinės valdžios nuostatas, jis nebuvo suformuluotas itin palankiai: reikėjo įrodyti asmens žydišką kilmę ir kad jis ar ji tikrai visą laiką iki prašymo grįžti į judaizmą šį tikėjimą slapta praktikavo, o tai anaiptol ne kiekvienam, norinčiam pasinaudoti šia teise, buvo lengva padaryti. Šis įstatymas netapo populiarus tarp žydų konvertitų, kaip, pavyzdžiui, tarp norinčių grįžti į katalikybę ar islamą²⁰⁰, dar ir dėl to, kad privalomas persikėlimas atgal į Sėslumo zoną neatrodė patrauklus, o šio įstatymo daugiausia griebėsi tie asmenys, kurie visiškai nusivylė krikščionio statusu: neįveikta žydiškos kilmės stigma, žlugę santykiai su krikščionimis, profesinė nesėkmė, žydų bendruomenės pagalbos poreikis ar tiesiog vienišumas²⁰¹ (daugiau apie apostazes žr. I.4 poskyrį).

I.2. Konversijos eiga

Ištyrus teisinį žydų konversijų į krikščionybę ar konkrečiai į katalikybę reglamentavimą bei konversiją skatinančias sąlygas ir pokonversinio gyvenimo sutvarkymą, šiame poskyryje, pasitelkiant krikšto bylų analizę, bus rekonstruojama konversijos į katalikybę procedūra²⁰². Oficialiai konversijos aktas biurokratine kalba buvo įvardijamas taip: „žydų krikštas į Romos katalikų tikėjimą, atliekamas pono vidaus reikalų ministro leidimu, gavus Dvasinės kolegijos persiunčiamas, vyskupijos konsistorijos pateiktas ataskaitas“²⁰³. Nominaliai leidimą priimti žydą į katalikų gretas išduodavo

¹⁹⁸ Ibid., p. 90–110; Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 207–239; Werth P., *Arbiters of the free conscience: confessional categorization and religious transfer in Russia, 1905–1917. Rebounding identities*. Baltimore, 2006, p. 181–207.

¹⁹⁹ Schinker, *Imperial hybrids*, p. 240–246.

²⁰⁰ Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 208–213.

²⁰¹ Avrutin, *Returning to Judaism*, p. 107–108.

²⁰² Biurokratinę-administracinę žydų konversijos į katalikybę pusę analizavo Markowski, tačiau akivaizdu, kad jo tyrime schema paprastesnė, dėl didesnės bažnytinės autonomijos Lenkijos karalystėje. Ji labiau panašėjo į sistemą, praktikuotą ATR ar pačioje XIX a. pradžioje mums aktualioje teritorijoje (pavyzdžiui, katechumenai buvo pateikiamas panašus į „egzaminą“ klausimynas), Markowski A., *Materiały dotyczące konwersji Żydów na Suwalszczyźnie w pierwszej połowie XIX wieku. Studia Judaica* 8. 2005, 1–2(15–16): 303–308.

²⁰³ Sorkos Perevozčik, Elenos Gož, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir dėl jos patraukimo atsakomybėn dėl katalikybės apleidimo byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2079, l. 21.

vidaus reikalų ministras, kurio kompetencijoje buvo daugybė sričių, tarp jų – ir religijos keitimo kontrolė. Vyskupijos konsistoriją apie leidimą informuodavo Dvasinė kolegija, kuri veikdavo kaip tarpininkas tarp ministro ir vyskupijos konsistorijos. Turint omenyje, kad leidimai buvo standartizuoti, akivaizdu, kad, esant tvarkingai dokumentacijai ir vykdytojams laikantis įstatymo tvarkos, į gilesnes žydų konversijų motyvų ir argumentų subtilybes leidžiamasi nebuvo. Procedūros metu buvo nuodugniai (ypač XIX a. persiritus į antrąją pusę ir padaugėjus žydų konvertitų; žr. I.7 ir I.8 poskyrius) aiškinamasi, kurios tiksliai žydų bendruomenės reviziniuose sąrašuose (rus. *ревизские сказки*) buvo įrašytas asmuo ar kur būtent ji ar jis gimė. Pagal poreikį būdavo kreipiamasi į rabinus dėl metrikų (kartais tiesiog ieškomi tapatybę galintys paliudyti asmenys, tiek žydai, tiek krikščionys), o XIX a. antroje pusėje reikalaujama pasų²⁰⁴ arba dažniau – išrašų iš šeimų sąrašų (rus. *посемейный список*)²⁰⁵. Išimtis buvo tik čia pat po krikšto su katalikais susituokusios moterys, kurios iš karto buvo registruojamos savo sutuoktinių gyvenamosiose vietose²⁰⁶.

Remiantis žydų perėjimų iš judaizmo į katalikybę bylomis galima rekonstruoti procedūros eigą ir jos svarbiausius etapus. Biurokratinėje konversijos procedūroje dalyvaujantys pareigūnai ir įstaigos buvo šios: vyskupijos katalikų dvasinė konsistorija, dekanas, vietos dvasininkas ar vienuolis (-ė), policijos ar žemės teismo (apskrities policijos) pareigūnas, Gubernijos valdyba, Dvasinė kolegija ir vidaus reikalų ministras. Judėjo konversijos procedūra prasidėdavo nuo žydo noro tą padaryti išreiškimo. Apie tokį norą buvo informuojama tiek dvasininkija (net jei pirmiau kreiptasi į vietos dvasininką, vis tiek išreikštas noras registruojamas vyskupijos konsistorijoje), tiek pasaulietinė institucija – pagal buvimo vietą policijos

²⁰⁴ Apie žydų tapatybės dokumentų tvarkymo ir jose pateikiamos informacijos problematiką, ypač iki Didžiųjų reformų laikotarpio 7-8 dešimtmečiuose, žr. Avrutin E. M., *The Power of Documentation: Vital Statistics and Jewish accommodation in Tsarist Russia*. *Ab Imperio*. 2003, 4: 271–300.

²⁰⁵ Panašią informaciją kaip ir reviziniai sąrašai rinkę dokumentai apie šeimą, jos narius, jų registracijos vietą. Konversijos tikslais naudotuose išrašuose būdavo nurodyti vyriškos ir moteriškos lyties šeimos asmenų sąrašai, nurodytas jų tarpusavio ryšys (pavyzdžiui, žmona) ir asmenų amžius sąrašo sudarymo metais.

²⁰⁶ Гимпельсонъ Я. И., *Законы о евреяхъ : систематическій обзоръ дѣйствующихъ законоположеній о евреяхъ съ разьясненіями Правительствующаго Сената и центральныхъ правительственныхъ установленій съ постатейнымъ, хронологическимъ и алфавитно-предметнымъ указателями*, Санкт Петербург, 1914, p. 151.

valdyba ar žemės teismas (apskritis policija)²⁰⁷. Policija registravo norinčio krikštytis žydo prašymą bei surašydavo aktą (XIX a. antroje pusėje, nors turinys iš esmės nepasikeitė, jis imtas vadinti protokolu). Tik surašius aktą-protokolą vyskupijos konsistorija galėjo oficialiai paskirti vienuolyną ar kleboniją žydai apgyvendinti, kuriuose vykdavo pasiregimas priimti krikšto sakramentą, vadinamasis „išbandymas“ (rus. *испытание*). Pagrindiniai prašymo pereiti į katalikų tikėjimą elementai buvo perimti iš ankstesnės bažnytinės tradicijos ir čia svarbiausia buvo pareikšti laisvą valią ir savarankiškumą krikštijantis, pavyzdžiui: „nei dėl kvietimo, nei dėl įtikinimo, nei dėl bausmės išvengimo, o tik savu noru ir iš mano paties troškimo noriu tapti kataliku“²⁰⁸ ir panašiomis formuluotėmis. Rusijos imperijos kontekste tai tapo fraze-įrodymu, kad Katalikų Bažnyčia nemisionieriavo ar nenaudojo prievartos pritraukti naujakrikštui: visai nestačiatikių dvasininkijai buvo uždrausta veikti „kitų tikėjimų išpažinėjų sąžinės įsitikinimus“²⁰⁹. Taip pat buvo pridamos kuklios teologinės konversijos motyvacijos, kurias randame XIX a. pirmosios pusės žydų krikšto bylose, pavyzdžiui: „ilgai buvęs klaidingame žydų bendruomenės tikėjime, dabar įsitikinęs krikščioniškos religijos teisingumu, tikrasis mano noras yra priimti ją ir atsiversti į išganymo kelią“²¹⁰. XIX a. persiritus į antrąją pusę, panaši argumentacija darėsi paviršutiniškesnė ir virto ganėtinais vienodos formos pareiškimais (rus. *заявление*): „Turiu nuoširdų norą priimti krikščionybę pagal Romos katalikų apeigas, todėl turiu garbės prašyti konsistoriją paskirti kunigą išmokyti mane tikėjimo tiesų ir galiausiai mane pakrikštyti“²¹¹. Šie pareiškimai fiksuodavo minimalias žinias apie katechumeną, o smulkesnės jo biografinės detalės būdavo surašomos miesto policijos ar žemės teismo (apskritis policijos) sudaromame akte-protokole. Akto-protokolo turinys nebuvo Rusijos imperijos

²⁰⁷ Žemės teismai atliko policijos funkcijas apskrityse.

²⁰⁸ 1787 m., Vilniaus ka halo finansiniai ir teisminiai dokumentai (pareiškimai, skundai, tyrimų apklausos, susirašinėjimas, žinios apie pajamas ir išlaidas, paaiškinamieji užrašai, sąskaitos ir kt.), LVIA, f. 620, ap. 1, b. 50, l. 131.

²⁰⁹ Cit. pagal: Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 86.

²¹⁰ Dokumentai (imperatoriaus įsakas dėl Vilniaus miesto sutvarkymo, skundai, prašymai, ataskaitos, anketos ir kt.), atsiųsti vyskupui 1818 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 3212, l. 114.

²¹¹ 1882 m., Neįvykusio Litmano Chodakovo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, f. 604, ap. 5, b. 2507, l. 1.

biurokratijos išradimas. Iš esmės tai buvo ta pati informacija, kuri anksčiau buvo „surenkama“ per minėtąjį „egzaminą“ ATR ar apklausą XVIII a. Rusijoje²¹², tik policijos pareigūno surašyta sklandžiu vientisu biurokratišku tekstu. Dėl administracinio akto pobūdžio (patikrinama asmens tapatybė, pasirošama po krikšto įvyksiančiam išbraukimui iš žydų bendruomenės ir socialinės grupės keitimui, užtikrinamas įstatymų, reglamentuojančių konversijos procesus laikymasis), jame buvo telkiamasi ties individo kilme, gyvenamąja vieta ir žydų bendruomene, kuriai jis priklauso, bei amžiumi, kartais fiksuojant ir duomenis apie asmens šeimą bei jos narių profesijas.

Mėginimai išsiaiškinti motyvacijų nuoširdumą ar pasirengimą konversijai nebuvo aktualūs pasaulietiniams pareigūnams. Katechumeno paruošimas krikštui ir įsitikinimas jo tikėjimo tvirtumu paliktas atitinkamos konfesijos, į kurią pereiti pageidavo judėjas, dvasininkų atsakomybei. Dvasininkas buvo įpareigotas tinkamai apmokyti savo katechumeną, tačiau pats mokymo turinys ir edukacijos tvarka buvo paliekama jo paties nuožiūrai, o tai koreliavo su bendru civilinės valdžios nesikišimu į bet kokius dvasinius visų konfesijų reikalus²¹³.

Minėtajam pasirošimo krikštui laikotarpiui, kuris vykdavo atlikus pasirengimo krikšto pradžiai būtinus formalumus (pateikus prašymą ir surašius aktą), vyskupijos konsistorija paskirdavo katechumeną kurio nors dekaną globai, o šis – vienam iš savo administruojamų parapijų klebonų arba išsiųsdavo į vienuolyną. Minėtasis žydo paruošimas priimti sakramentą, arba „išbandymas“, nebuvo nei detaliam įstatymiškai aprašytas, nei pateikta konkrečių reikalavimų, kuriuos privalėjo atitikti katechumenas. Įstatyminė bazė informacijos pateikė tik apie stačiatikiškos konversijos detales: nepilnamečiai katechumenai tikėjimo tiesų mokomi pusę metų, o pilnamečių edukacijai lieka „senovinis keturiasdešimties dienų laikotarpis“ (tikėtina, tai nuoroda į Stačiatikių bažnyčios kanonus), bet čia pat nurodžius, kad,

²¹² Panašūs minimalūs duomenys apie katechumeną buvo fiksuojami ir XVIII a. Rusijoje: vardas, iš kur atvyko, koks amžius, kuo užsiima, kodėl krikštijasi, Герасимова, *Крещение евреи в России в XVIII в.*, p. 101–102.

²¹³ Werth, *Tsar's foreign faiths*, p. 67.

atsižvelgiant į katechumeno sugebėjimus ir įsitikinimus, laikotarpis galėjo būti trumpinamas²¹⁴.

Nežinant konkretaus katalikiško „išbandymo“ laikotarpio ribų, vieninteliu iškalbingu šaltiniu tampa krikšto bylos, pagal kurių dokumentacijos datas (nuo katechumeno išsiuntimo mokytis į vienuolyną ar kleboniją iki krikšto datos) galima apskaičiuoti, kiek apytiksliai užtrukdavo katalikiškų žinių „perdavimas“ ir „išmokimas“. Dažniausiai šis laikotarpis svyrudavo nuo pusės metų iki metų, tačiau tokia proceso trukmė nebuvo nulemta vien sunkumų katechumenams pažinti tikėjimo tiesas ar nuodugnaus mokymo plano, o labiau sąlygota biurokratinės tvarkos ir ilgai trunkančios korespondencijos tarp suinteresuotų institucijų, siekiant patvirtinti katechumeno registraciją ir amžių ar sprendžiant su katechumeno šeima kilusius konfliktus bei laukiant Dvasinės kolegijos ir VRM leidimų. Vienaip ar kitaip, šis pasirengimo krikštui laikotarpis turėjo būti laikomas pakankamu išmokyti katechumeną pagrindinių tiesų ir perduoti esmines žinias, tačiau jo nebūtinai užteko įsisavinti gyvenimo visiškai naujoje aplinkoje niuansams (apie bandymus šiuos poreikius identifikuoti ir patenkinti bei galimą konvertito globą po krikšto žr. I.4 poskyrį). Tuo labiau kuomet „išbandymo“ periodas vyko atskirtyje, vienuolyno sienų ribojamoje teritorijoje, be jokios „praktikos“ pritaikant naujai įgyjamas žinias už jos ribų.

Po krikšto, kaip minėta, buvo sutvarkoma neofito registracija ir skiriama vienkartinė pinigine išmoka naujo krikščioniško gyvenimo pradžiai. Ją asmeniui išmokėdavo apskrities iždinė, bet tik tada, kai jis pateikdavo liudijimą apie krikštą, o tikslią vienkartinės išmokos po krikšto sumą nustatydavo gubernijos ar apskrities valdžia. Minėtąjį liudijimą apie krikštą išduodavo žemės teismas arba policijos valdyba. Jos turėjo informuoti naujakrikštą apie jo pareigas ir, kadangi jis buvo išbraukiamas iš žydų gretų, priversti (rus. *принудить*) jį ar ją per 9 mėnesius po krikšto išsirinkti tinkamą

²¹⁴ О порядке приготовления иноверцев нехристиан к принятию Православной веры и совершения над ними таинства Святого крещения, а также о правилах и преимуществах принявших Православную или другую Христианскую веру, Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 974

socialinę grupę pagal savo luomą (rus. *избрать род жизни по своему состоянию*) jau kaip krikščionis/-ė. „Priversti“ konvertitą šiam žingsniui skatino tai, kad 3 metų lengvatinis laikotarpis, kuomet konvertitas galėjo nemokėti tos socialinės grupės, kurią pasirinko po krikšto, mokesčių, buvo skaičiuojamas ne nuo krikšto dienos, o būtent nuo tada, kuomet būdavo pasirenkama naujoji socialinė grupė²¹⁵. Apie šį pasirinkimą žemės teismas arba policija informuodavo Gubernijos valdybą (rus. *губернское правление*)²¹⁶. Laiku nepasirinkęs konkrečios socialinės grupės, konvertitas buvo laikomas „dykinėtoju, valkataujančiu“ (rus. *праздношатающийся*) ir, pavyzdžiui, ne tik negalėjo būti įdarbintas²¹⁷, bet net ir patrauktas baudžiamojon atsakomybėn²¹⁸.

Apie įvykusį krikštą būdavo informuojamos ir bažnytinės institucijos: konvertitą krikštijęs (ar ruošęs) dvasininkas privalėjo pranešti vyskupijos konsistorijai kas, kurioje bažnyčioje ir kada tiksliai pakrikštijo katechumeną, koks naujas krikščioniškas vardas suteiktas bei į kurios parapijos metrikų knygas asmuo įrašytas. Vyskupijos konsistorija savo ruožtu šią informaciją persiųsdavo Dvasinei kolegijai.

Pateikiame žydo konversijos į katalikybę eigos schemą. Dėl patogumo praleista dekanas grandis, kadangi iš esmės jis funkcionavo tik kaip informacijos, gaunamos iš katechumeną ruošiančio dvasininko, siuntėjas į vyskupijos konsistoriją ir atgal.

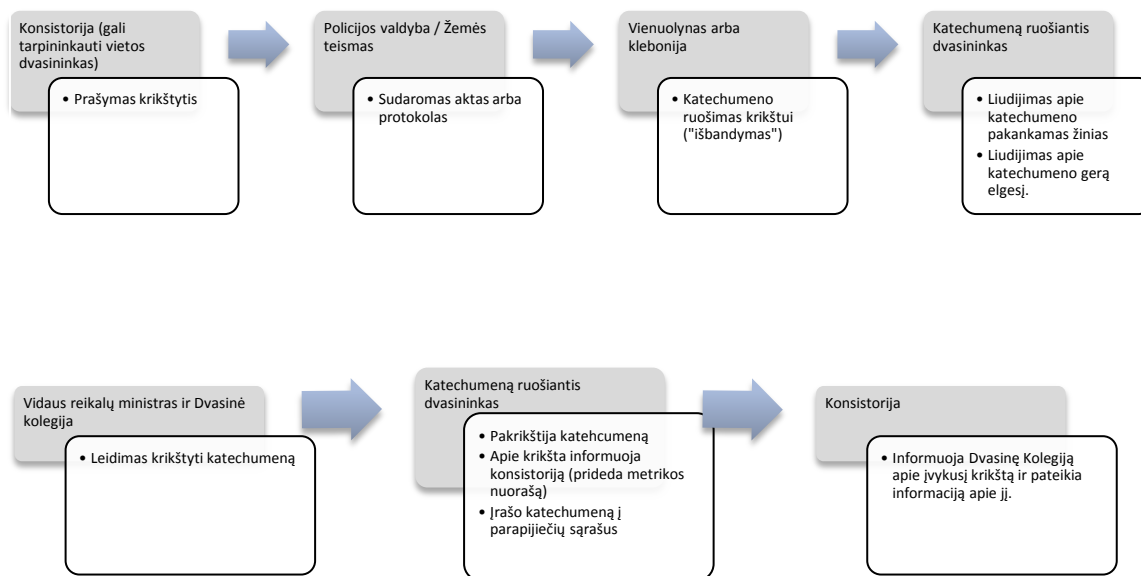
²¹⁵ О предоставлении Евреям, принимающим Христианскую веру, трех-летней льготы от платежа податей, *ibid.*, p. 274.

²¹⁶ Gubernijos valdyba buvo aukščiausia vietos gubernijos vykdomosios valdžios įstaiga, jai vadovavo civilinis gubernatorius ir jai pavaldžios buvo visos gubernijos ir apskričių įstaigos. Ji buvo subordinuota ir atsiskaitydavo VRM.

²¹⁷ Pavyzdžiui, 1864 m. krikštyta Kauno bernardinų auklėtinė Mina (po krikšto Julijana) Bakšanskaja, bernardinėms negalint jos laikyti pas save po krikšto, glaudėsi vietos augustijonų vienuolyne ir pastarojo vyresnysis ragino pasaulietines institucijas padėti jai greičiau pasirinkti socialinę grupę idant konvertitė galėtų susirasti tarnybą, Minos Šliomovnos Bakšanskos perėjimo iš judaizmo į romos katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 849, l. 13, Kauno augustijonų vyresniojo ataskaita į Telšių Romos Katalikų dvasinei konsistorijai.

²¹⁸ О предоставлении Евреям, принимающим Христианскую веру, трех-летней льготы от платежа податей, Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 275.

I schema. Perėjimas iš judaizmo į katalikybę.



I.3. *Melius esse fidelem quam infidelem*²¹⁹: „išbandymo“ laikotarpis

Žydo pasiruošimas katalikiškam krikštui, vadinamasis „išbandymas“, buvo ilgiausia visos konversijos procedūros dalis. Jos metu dvasininkai ir vienuoliai turėjo progą ir pareigą įdiegti būtinas katalikui žinias bei įsitikinti katechumeno pasiryžimu konversijai. Nors oficialiai katalikiška misionieriška veikla Rusijos imperijoje buvo uždrausta, katechumenų ruošimą bažnytinė hierarchija matė kaip svarbų misionierišką dvasininkijos darbą. Kaip 1899 m. Vilniaus vyskupijos konsistorija rašė klebonams: „Paties Išganytojo mokymo išpažinėjai privalo pirmiausia rūpintis jo mokymo platinimu, skleidžiant tiesos šviesą tarp liekančiųjų netikėjimo tamsoje“²²⁰. Remdamiesi krikšto bylose esančiomis dvasininkų ataskaitomis vyskupijų konsistorijoms ir pastarųjų direktyvomis, šiame skyriuje rekonstruosime „išbandymo“ laikotarpio eigą ir turinį, kurie neatsispindi anksčiau aptartoje teisinėje bazėje ir procedūrose.

²¹⁹ „Geriau būti tikinčiu nei netikinčiu“ (lot.), Palūšės klebono ataskaita į Vilniaus konsistoriją dėl katechumenės Dveros Don, Dveros Don perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3879, l. 24.

²²⁰ Neįvykusio Chanos Chait perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5290, l. 10.

Taip pat analizuosime, ar / kaip pasiruošimo krikštui metu katechumenams buvo įdiegiami tolimesnės socializacijos ir integracijos į krikščionišką visuomenę įgūdžiai, kaip formuojama nauja katalikiška tapatybė, turėjusi panaikinti gimtąją žydiškąją. Poskyryje bus nagrinėjami trys „išbandymo“ laikotarpio aspektai:

I) *Kaip katechumenas buvo ruošiamas krikštui.* Bus koncentruojamasi ties marijavičių parengta programa, papildant jau istoriografijoje aptartus marijavičių socialinės programos aspektus²²¹ naujų archyvinių šaltinių informacija. Kongregacija buvo vienintelė XIX a. Rusijoje veikusi katalikiška misionieriška organizacija ir jos veikla išsamiausiai byloja apie katechumenų moterų rengimo krikštui turinį. Deja, apie vyrų katechumenų ruošimo specifiką (jei tokia apskritai buvo) XIX a. pirmosios pusės šaltiniai informacijos nepateikia.

II) *Būsimojo konvertito „išbandymas“.* Bus analizuojama, kaip asmens tinkamumą konversijai tikrindavo Katalikų Bažnyčia, ko buvo tikimasi ir reikalaujama iš abiejų lyčių katechumenų pasiruošimo krikštui metu.

III) *(Ne)sėkmingi pasiruošimo krikštui ir pokonversinės integracijos atvejai.* Bus siekiama atsakyti į klausimus: kokius socializacijos ir integracijos įgūdžius moterims katechumenėms siūlė marijavitės, kokios alternatyvos buvo (ne)prieinamos katechumenėms, ruošiamoms ne kongregacijos seserų arba po jos uždarymo, bei vyrams katechumenams?

I) *Kaip katechumenas buvo ruošiamas krikštui.* Kaip jau minėta, jokia misionieriška katalikiška veikla tarp žydų Rusijos imperijoje oficialiai nebuvo leidžiama, tačiau viena misionieriška organizacija visgi sugebėjo persiorientuoti iš ATR į Rusijos imperijos aplinką – tai buvo dar 1737 m. įkurta ir buvusioje ATR teritorijoje (daugiausia LDK žemėse²²²) veikusi *Mariae Vitae* kongregacija. Būtent ji suformavo ir potencialioms konvertitėms

²²¹ Keidošiūtė, *Mariae Vitae* kongregacijos misionieriška veikla, p. 38–49.

²²² Pagal įkūrimo eiliškumo tvarką vienuolynai buvo šiuose miestuose: Vilniuje, Mstislavlyje, Minske, Kaune, Slanime, Polocke, Oršoje, Kražiuose, Holovčyne, Vitebske, Gardine, Naugarduke, Valkavyske, Mozyriuje, Pinske (pavieto centras), Cholopieničiuose ir Bobruiske (Minsko vaivadijoje). Vėliau šį būrį papildė vienuolynas Čenstakavoje.

siūlė labiausiai, bent jau teoriškai, išplėtotą socialinės integracijos programą. Jos veiklos laikotarpis dalijasi į du periodus: 1) iki pirmojo kongregacijos uždarymo 1773 m. ir 2) nuo pakartotinio atidarymo 1774 m. iki galutinio panaikinimo po 1864 m. Tikslūs misionieriškos marijavičių veiklos rezultatai nėra žinomi. Istoriografijoje kartojami tie patys kongregacijos atstovų paskelbti skaičiai, esą Turčinavičius atvertė 400, o kongregacija iki 1820 m. – net 2000 kitatikių²²³, tačiau patvirtinti ar paneigti šių duomenų neįmanoma (daugiau apie konvertitų kiekį ir reiškinių dinamiką žr. poskyrius I.7 ir I.8). Misionieriška marijavičių veikla jau yra anksčiau aptarta istoriografijoje²²⁴, tačiau dažniausiai ji vertinama XVIII a. misionieriško entuziazmo kontekste, paliekant nuošalyje jos veikimo laikotarpį Rusijos imperijos sudėtyje. Šioje disertacijoje, siekiant nuodugniau atskleisti darbo su katechumenais turinį bei problemas, pasitelkiama ir naujų su marijavičių istorija susijusių šaltinių²²⁵ bei naujai pažvelgiama į jau žinomus, aiškinantis, kaip misionieriškos marijavičių koncepcijos buvo adaptuotos Rusijos imperijoje.

Marijavitės veiklą pradėjo XVIII a. pirmoje pusėje intensyviai besikeičiančio Bažnyčios požiūrio į žydų konversijas kontekste. Šie pokyčiai buvo susiję su augančiais žydų konvertitų skaičiais, kuriuos Jacobas Goldbergas siejo su žydų bendruomenės augimu, blogėjančia ekonomine padėtimi ir stiprėjančia religine netolerancija ATR²²⁶. Jo išvadas papildė kiti mokslininkai, siedami tai ir su išaugusia katalikiškųjų misionierių motyvacija

²²³ Jeske-Choiński, *Neofici Polscy*, p. 21; Lewalski, *Szkie do dziejów misji chrześcijańskich wśród żydów*, p. 185–202, Hundert G., *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, Berkeley, 2004, p. 67.

²²⁴ Borkowska, *Dzieje Zgromadzenia Mariae Vitae czyli Mariawitek*, p. 107–152; Górski K., *O zakonie pp. Mariawitek*, p. 107–152; Keidošiūtė, E. *Mariae Vitae kongregacijos misionieriška veikla*, p. 38–49; Keidošiūtė, *Missionary activity of Mariae Vitae Congregation*, p. 57–72; Węgrzynek H., *The Attitude of the Catholic Church towards Jews in Poland at the Beginning of the 18th Century*. *Jewish History Quarterly (Kwartalnik Historii Żydów)*. 2006, 04: 662–668.

²²⁵ Marijavičių nuostatai Žemaitijoje, 1777 m., LNB RKRS, f. 130, b. 389 (Už nuorodą esu dėkinga doc. dr. Liudui Jovaišai). Slanimo marijavičių vienuolyno dokumentai: Slanimo marijavičių vienuolyno inventorius, sudarytas 1840 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1522; Byla apie blogą materialinę Slanimo marijavičių vienuolyno padėtį, *ibid.*, b. 1512; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinų ir marijavičių vienuolynuose nuo 1873 m. sausio 1 d. iki 1874 m. sausio 1 d., *ibid.*, b. 2342; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinų ir marijavičių vienuolynuose, *ibid.*, b. 2339; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinų ir marijavičių vienuolynuose nuo 1873 m. sausio 1 d. iki 1874 m. sausio 1 d., *ibid.*, b. 2341.

²²⁶ Goldberg J., *Ha'mumarim be-mamleket Polin-Lita*, Jerusalem, 1985, p. 11–12.

bei entuziazmu, įkvėptu naujų bažnytinių direktyvų²²⁷, ypač popiežiaus Klemenso XI 1704 m. bule *Propagandae per universum*, skatinusia misijas tarp žydų²²⁸. Katalikų bažnyčios netolerantiškam požiūriui į judėjus daug įtakos turėjo ir vėlesnė Benedikto XIV enciklika *A Quo Primum* (1751 m.), įvairiais draudimais ribojusi komunikaciją tarp krikščionių ir judėjų bei gilinusi prarają tarp bendruomenių²²⁹. Misionierišką suaktyvėjimą mums aktualiame regione veikė ir tokių mesianistinių judėjimų kaip frankizmas sukeltos viltys (o vėliau – skepsis), kad žydai masiškai atsivers²³⁰. Apšvietos idėjų šalininkas Vilniaus vyskupas Ignotas Masalskis visgi abejojo misionieriškos veiklos tarp žydų prasmingumu: „Mažai paguodos iš šių naujai pakrikštytųjų, – rašė jis 1787 m. vienam iš savo klebonų, – dažniausiai randame niekam tikusius, kurie nenori dirbti ir griebiasi piktadarysčių“²³¹.

Nėra išlikę daug rašytinių šaltinių, išsamiai liudijančių apie kasdienę *Mariae Vitae* kongregacijos veiklą iki pirmojo jos uždarymo. Trūksta individualių marijavičių krikštui ruošų žydžių konversijų („egzaminavimo“) bylų iš XVIII a. Šaltinių trūkumą galėjo lemti du kongregacijos uždarymai, kada galėjo pražūti ir žymi dalis vienuolių archyvo, o ypač antrasis, po kurio likusios seserys marijavitės buvo išblaškytos po kitus moterų vienuolynus²³². Kaip jau minėta, iš XVIII a. ir XIX a. pradžios yra išlikę keli publikuoti tekstai, rašyti seserų marijavičių, kurių tapatybė mums nėra žinoma, ir paties įkūrėjo Turčinavičiaus rašytas aplinkraštis. Šių tekstų analizė leidžia įvertinti organizacijos tikslus, misionierių diskursą, požiūrį į žydus kaip potencialius neofitus ir santykį su bendromis to laiko bažnytinėje ideologijos ir retorikos tendencijomis. Taip pat šie publikuoti tekstai bei „Marijavičių nuostatai

²²⁷ Kalik, Christian Kabbala and Polish Jews; Węgrzynek, The Attitude of the Catholic Church.

²²⁸ Węgrzynek, The Attitude of the Catholic Church, p. 665; Teter, Jewish conversions to Catholicism, p. 263–264; Caffiero, *Forced baptisms*, p. 211–212.

²²⁹ Hundert G., *Jews in Poland-Lithuania*, p. 57–78; Kalik J., *Ha'knesiyah ha'Katolit ve'ha'yehudim be'mamleket Polin-Lita be'meot ha'17–18*, daktaro disertacija, Jeruzalės Hebrajų universitetas, 1998.

²³⁰ Kaźmierczyk A., Conversion in the 17th–18th centuries: a serious problem? *Konferencija "Between Coexistence and Divorce"*, Jeruzalės Hebrajų Universitetas. Jeruzalė, 2009, kovo 17–19 d.

²³¹ Ibid., cit. pagal: T. Kasabuła, *Ignacy Massalski biskupwileński*, Lublin, 1998, p. 484.

²³² Pavyzdžiui, į Slanimo bernardinių ir Vilniaus benediktinių vienuolynus, Žinios apie asmenis basųjų karmelitų, Užupio bernardinių, marijavičių ir gailastingųjų seserų vienuolynuose Vilniaus mieste, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 2284, l. 8–11; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinių ir marijavičių vienuolynuose nuo 1873 m. sausio 1 d. iki 1874 m. sausio 1 d., ibid., b. 2342, l. 3.

Žemaitijoje²³³ pateikia duomenų apie kasdienės misionierystės praktikas ir tai, kaip žydės katechumenės buvo ruošiamos katalikiškam gyvenimui²³⁴.

Apie paties kongregacijos steigėjo apsisprendimą imtis darbo atversti kitatikius beveik nieko nežinome – vien tik anoniminės vienuolės pasakojamą ir vėliau istoriografijoje be didelių pakeitimų perpasakotą²³⁵ mitologizuotą istoriją apie lūžinį Turčinavičiaus kunigystės momentą²³⁶. Kitaip nei pavienėmis iniciatyvomis apsiriboję Lucko vyskupas Pranciškus Antanas Kobielskis (Franciszek Antoni Kobielski, 1679–1755) arba dominikonas Laurynas Ovločimskis (Wawrzyniec Owłoczymski, 1724–1763) Lenkijoje²³⁷, Turčinavičius pasirinko organizuotos misijos ir struktūrizuotos pagalbos konvertitams kelią. Galima teigti, kad jis buvo susipažinęs ir, tikėtina, paveiktas to meto Europoje populiarių misionieriškų iniciatyvų ir protestantiškų teoretikų bei praktikų, kurių idėjos ir prieigos buvo vienalaikės

²³³ Tai nedidelio formato rankraštinė knygelė, nenumeruotais lapais, be nurodytos autorystės ar tikslios sudarymo vietos. paskutiniame lape įrašytas Žemaitijos vyskupo Jono Domyko Lopacinskio (1708–1778) šių nuostatų patvirtinimas, LNB RKRS, f. 130, b. 389.

²³⁴ Išsamiausiai teoretinį ir praktinį organizacijos veiklos modelį pristato anoniminės marijavitės straipsnis leidinyje „Dzieje Dobroczynnosci Krajowej i Zagranicznej“, kuriame pasakojama Kongregacijos istorija (Krótka historia zgromadzenia siotr. Mariae Vitae, napisana przez jedną Mariawitkę. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. 1820, Styczeń: 17–37; Dodatek o historyi siotr. maryawitek. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 391–392) bei pateikiami papildomi tekstai: List okolny fundatora siotr. Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 392–395; Nekrolog wielebney Panny Marcyanny Norwidowny wizytatorki przelożoney Siotr. Maryawitek. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 482–492., publikuota ir istoriografijoje analizuota Kongregacijos regula (Borkowska M., Regula druga mariawitek. *Narsza Przeszlosc*, Krokova, 2000, 94: 33–47) bei Marijavičių nuostatai Žemaitijoje, LNB RKRS, f. 130, b. 389.

²³⁵ Górski, O zakonie pp. mariawitek, p. 396; Jeske-Choiński, *Neofici Polscy*, p. 19–20; Borkowska, *Dzieje zgromadzenia Mariae Vitae czyli Mariawitek*, p. 109–110.

²³⁶ Istorija byloja, kad pas Turčinavičių atėjo kažkoks žvejys ir paprašė išklausti jo išpažinties, mat po trijų dienų jis eis žvejoti ir nujaučia, kad nuskęs. Žvejo nuojauta nepatikėjęs kunigas liepė šiam išpažinties ateiti po žvejybos. Deja, žvejys nuskendo, o šis įvykis, giliai sujudinęs Turčinavičių, paskatino jį pasišvęsti misionieriaus darbui. Deja, ši legenda nepaiškina, kokios buvo prielaidos ir paskatos pastūmėjusios Turčinavičių įkurti unikalią ne vien Lietuvos, bet ir Europos kontekste vienuoliją, kurios esminė paskirtis buvo misionieriškas darbas tarp vietos žydžių, karaimių ir musulmonių. Górski, O zakonie pp. mariawitek, p. 396; Jeske-Choiński, *Neofici Polscy*, p. 19–20; Borkowska, *Dzieje Zgromadzenia Mariae Vitae czyli Mariawitek*, p. 109–110. Kryptingą veiklą tarp žydų vykdė ir ATR jėzuitai, tačiau nėra žinoma, kad jie būtų taikę kokią nors nuodugnesnę misionieriško darbo schemą, kuri būtų atliepusi integracines konvertito problemas. Apie jezuitų misijas ir žydų konversijas ATR XVIII a. pirmoje pusėje žr. Teter, *Jewish conversions to Catholicism*.

²³⁷ Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, p. 67–72, Kalik, *Christian Kabbala and Polish Jews*, p. 497–499; Teter, *Jewish conversions to Catholicism*, p. 265–267.

su Turčinavičiaus²³⁸. Tuo pačiu neabejotina bendros to meto atmosferos LDK įtaka, kur ėmė dominuoti „aklo“ žydo ir jo išgelbėjimo krikštu nuostatai²³⁹.

Ne tik „aklo“ žydo „išgelbėjimas“ krikštu, bet ir jo „pataisymas“ per konversiją buvo svarbi konversinės retorikos ir praktikos dalis. Ji išliko aktuali marijavitėms veikiant Rusijos imperijos sudėtyje ir matyti 1820 m. publikuotame anoniminės marijavitės tekste²⁴⁰. Vienuolė aiškiai leidžia suprasti, kad marijavičių veikla nebuvo vien gerų katalikių ruošimas, bet sykiu – gerų šalies piliečių, naudingų gyventojų ugdymas:

Lenkija niekada nemokėjo apsispręsti, kaip gausiōs jos žemėje įsikūrusios krikščionių bendruomenės prakaitu mintančios izraelitų tautos atstovą paversti naudingu kraštiečiu, kaip tautietį priartinti prie tėvynės meilės per krikštą.²⁴¹

Šiame tekste žydai tradiciškai vaizduoti kaip parazituojantys ir kenkiantys krikščionims bei kaip grupė esantys spręstina krašto problema – supratimas išryškėjęs dar XVII a. antrojoje pusėje ir, anot Jurgitos Verbickienės, inertiškai taikytas ir vėliau formuluojant idealios valstybės be žydiško komponento viziją²⁴². Buvo tikima, kad konversija žydus gali iš esmės pakeisti ir paversti naudingais visuomenei bei patriotiškais. XVIII a. pabaigos pavyzdys – konvertito²⁴³ Jono Kristupo Leveko kreipimasis į Mykolą Antaną Radvilą,

²³⁸ Frankės namai, *Institutum Judaicum*, plačiau žr. Clark C. M., *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728–1941*. Oxford, 1995, p. 40–47.

²³⁹ Verbickienė, *Žydai Lietuvos Didžiosios kunigaikštystės visuomenėje*, p. 237–238, 243. Tuo pačiu įsitvirtino keli pagrindiniai socialinių, ekonominių ir religinių motyvų suformuoti žydo įvaizdžiai: krikščionies skurdintojas, krikščionybės niekintojas, atstumtas Dievo ir žmonių (ibid., p. 239). Jau XVII a. pradžioje LDK kanceliarinėje kalboje kreipinius „žydas“ ar „ponas žydas“ pakeitė „klaidatikis žydas“ (lenk. – *nierwienny Żyd*), signalizuojantis apie įsitvirtinusį neigiamą požiūrį į žydus, kaip kitos, antagonistiškos krikščionybės, religijos išpažinėjus (ibid., p. 234).

²⁴⁰ Krótka historia zgromadzenia siostr Mariæ Vitæ, napisana przez jednę Mariawitkę. *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*. 1820, Styczeń: 17–37.

²⁴¹ Ibid., p. 19.

²⁴² Verbickienė, *Žydai Lietuvos Didžiosios kunigaikštystės visuomenėje*, p. 244–245.

²⁴³ Magda Teter nesutinka su Bogdanu Roku (Stosunek polskiego Kościoła katolickiego do sprawy żydowskiej w I. połowie XVIII wieku. *Z historii ludności żydowskiej na Polsce i na Śląsku*. Wrocław, 1994, p. 85), kad Levekas iš tiesų buvo žydas konvertitas – veikiau užsislaptinęs dvasininkas, Teter, *Jewish Conversions*, p. 269–270.

kuriame jis išryškino finansinės pagalbos žydui konvertitui pereinamuoju laikotarpiu ir pasišventusių misionierių svarbą bei būtinybę suteikti neofitui „naudingų“, ne išnaudotojiškų, įgūdžių²⁴⁴. Kaip 1820 m. straipsnio publikacijoje įsisenėjusius krikščioniškos visuomenės įsitikinimus atkartoję minėtoji vienuolė, „[Turčinavičius – E. K.] Kristui atradęs daugiau nei 2000 žydų, tiek daug naudingų tėvynei narių priėmė“²⁴⁵. Marijavičių vizitatorė Marcijona Norvidaitė (*Marciana Norwidowna*, m. 1820) taip pat nurodė, kad atverstos žydės tampa „tinkamomis pasitarnauti visuomenei“²⁴⁶ – supraskime, likdamos žydėmis jos tokios niekada negalėtų būti.

Bene išsamiausiai marijavitiškosios edukacijos ir ruošimo krikštui turinį atskleidžia iki šiol istoriografijoje neaptarti 1777 m. marijavičių Žemaitijoje nuostatai. Juose pateiktos rekomendacijos vienuolyno struktūrai ir seserų pareigybiniai aprašai. Tarp minimų pareigybių yra ir konvertičių ugdytoja (lenk. *Panna mistrzynia konwertytek*). Remiantis pastarosios pareigybinio aprašymu, galima išskirti tris sudėtines katechumenių edukacijos dalis:

1) *Religinis mokymas*. Iš to, kaip formuluojami nurodymai, galima spręsti, kad vienuolynuose kartu su katechumenėmis buvo numatyta gyvensiant ir jau pakrikštytas žydes. Kartą per dieną ugdytoja kartu su konvertitėmis turėjo trumpai (išnagrinėjant probleminius klausimus) aptarti tikėjimo tiesas, Dievo ir Bažnyčios įsakymus, sakramentus, kiekvieno jų turinį ir pasiruošimą jam. Katechumenės turėjo būti išmokomos tikėjimo tiesų ir maldų, o svarbiausia – reikalavimų krikštui, jo implikuojamų pareigų ir reikšmės. Toliau turėjo būti suteiktos visos kitos katechetinės žinios: apie sakramentus (ypač išpažintį ir komuniją), sielos nemirtingumą, amžinąsias bausmes, atpildą už gerus darbus. Pageidautina buvo, kad kartkartėmis katechumenių žinias patikrintų kunigas ir išmokytų sudėtingesnių dalykų bei nustatytų, kur dar reikia tobulėti.

²⁴⁴ Z literatury antyżydowskiej w Polsce XVIII wieku (Jan Krzysztof Lewek, List pewnego statysty, Wilno 1741). *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*. Red. Matwijowski K., Wrocław, 1994, p. 222–223.

²⁴⁵ Krótka historia zgromadzenia siostr Mariae Vitae, p. 35.

²⁴⁶ Nekrolog wielebney Panny Marcyanny Norwidowny, p. 484–485.

2) *Kasdienis darbas*. Katechumenės ir konvertitės turėjo užsiimti: „skaitymu, siuvimu, kojinių adymu, pirštinių siuvimu, nėrimu, valgio virimu, duonos kepimu, skalbimu, verpimu ir audimu“²⁴⁷. Konvertičių ugdytoja turėjo užtikrinti, kad net pačios jauniausios auklėtinės nedykaduoniautų ir užsiimtų kad ir menka veikla, o jau paaugusios gautų dirbti kažką naudingesnio.

3) *Kasdienis elgesys*. Be tokių nuspėjamų dalykų kaip auklėtinių drausmė, mandagumas, tvarkingumas ir kuklumas, konvertičių ugdytoja privalėjo stebėti, kad merginos kalbėtų tik lenkiškai, o ne „žydiškai“. Jų daromas klaidas reikėjo pataisyti bei liepti kartoti žodžius, kuriuos sunkiai sekėsi ištarti. Buvo draudžiama kalbėtis apie žydiškus papročius. Marijavičių tikslas buvo įduoti katechumenėms po konversijos krikščioniškoje terpėje socializuotis padėsiančius kultūrinius įrankius. Trumpiau tariant, katechumenė ar konvertitė turėjo pamiršti kada nors buvusi žyde ir to jokiais poelgiais neišsiduoti, t. y. visiškai, bent jau nominaliai, asimiliuotis dar tebegyvendama vienuolyne.

Marijavičių siūlomos edukacijos turinys reprezentuoja „išgyvenimo“ krikščioniškoje aplinkoje pradžiamokslį, skirtą konvertitės socialinei ir kultūrinei integracijai. Jis apėmė elementaraus katalikiškų religinių tiesų ir tikėjimo praktikos išmanymą, socializacijos krikščioniškoje aplinkoje įgūdžius ir tam tikrą žydžių moterų „įnaudinimą“ išmokant jas dirbti įvairius pagal lytį joms prideramus darbus ir taip įgalinti pritapti krikščioniškoje visuomenėje po krikšto. Tokios žydžių darymo „naudingomis“ praktikos koreliavo su platesniu politiniu kontekstu XIX a. pradžioje, kai carinė valdžia nesėkmingai skatino žydus imtis žemdirbystės, taip tikėdamasi juos tapsiant ne žalingais, o naudingais pavaldiniais. Panašų fiasko patyrė, tačiau ideologiškai artimos buvo, ir vėlesnės Nikolajaus I ambicijos 5-ajame dešimtmetyje suskirstyti žydus į naudingus ir nenaudingus visuomenei²⁴⁸.

Marijavičių siūloma edukacija galėjo suteikti vilties įgyti trokštamą ir tariamai kokybiškai kitokį išsilavinimą nei žydų bendruomenėje, kur nebuvo

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Stanislawski, *Nicholas I and the Jews*, p. 44–45.

jokios institucionalizuotos mergaičių švietimo programos²⁴⁹, o pirmosios privačios mokyklos žydų mergaitėms, intensyviau ėmusios kurtis tik XIX a. 6–7 dešimtmečiuose didesniuose miestuose, buvo prieinamos tik pasiturinčiai žydų bendruomenės mažumai²⁵⁰. Žydų bendruomenėje pagrindinis ir dažniausias moterų išsilavinimas, joms nelankant mokyklų ar neišgalint pasisamdyti privačių mokytojų, atkeliaudavo iš riboto neformalaus mokymosi „užkulisuose“²⁵¹, o štai vienuolyno mokyklos lankymas galėjo vilioti kaip patraukli alternatyva, praplėsianti jų jidiš kalbos mokėjimą ir kitais dalykais. Labai viliojami tai galėjo skambėti apskritai neraštingoms ar nepasiturinčių tėvų dukroms. Tačiau pas marijavitės atsidūrusių mergaičių laukė šiek tiek paprastesnė realybė, ir, išskyrus tai, kad nuo koncentracijos ties jidiš buvo persiorientuojama į lenkų kalbą, likusi edukacijos dalis konceptualiai panašėjo į žydiškąją: utilitariniai įgūdžiai ir šioks toks religinis išsilavinimas. Tačiau net ir ši programa buvo geriausia, ką tuo metu Katalikų Bažnyčia galėjo pasiūlyti konvertitėms, siekiančioms adaptuotis už bažnytinio prieglobsčio ribų, ir buvo pajėgi konkuruoti su to meto alternatyvomis žydų bendruomenėje (daugiau apie moteris konvertites žr. I.8 poskyryje).

Tiek prieš, tiek po kongregacijos uždarymo, marijavitės nebuvo vienintelės, kurioms patikėta auklėti katechumenes. Likusios moterys katechumenės ir vyrai katechumenai buvo siunčiami ir į kitus moterų bei vyrų vienuolynus ar klebonijas. Informacijos apie juose vykusį pasiruošimo krikštui laikotarpį neturime. Tiek vienuolynų vyresnieji, tiek klebonai savo ataskaitose vyskupijų konsistorijoms nedėstydamo, kokie konkrečiai užsiėmimai ar pamokos vykdavo jų katechumenams. Žinoma, katekizme išdėstytų katalikiškų religinių tiesų bei maldų mokymas neabejotinai turėjo patekti į paruošimo katalikiškam krikštui programą, tačiau visapusišką, į būsimą asimiliaciją nukreiptą edukaciją būsimiems katalikams siūliusių alternatyvų iki pat imperijos gyvavimo pabaigos sukurta nebuvo.

²⁴⁹ Apie šias ir kitas moterų edukacijos problemas, stereotipus bei lavinimosi troškimą (ypač artėjant XIX ir XX amžių sandūrai) Rytų Europoje, žr. Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, p. 167–189.

²⁵⁰ Adler, *In her hands*, p. 38–39.

²⁵¹ Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, p. 173.

2) *Būsimojo konvertito „išbandymas“*. Kaip jau minėta, tik apie marijavičių siūlomą edukaciją katechumenams žinome išsamiau, o į kitus vienuolynus ir klebonijas XIX a. antrojoje pusėje patekusių katechumenų, ypač vyrų, likimai nėra žinomi. Geriau įsivaizduoti, kokie buvo bendro pobūdžio reikalavimai abiejų lyčių katechumenams ir ko iš jų tikėtasi, leidžia dvasininkų netenkinusio katechumenų elgesio atvejai, fiksuoti dvasininkų ataskaitose vyskupijų konsistorijoms. Sykiu šios ataskaitos leidžia identifikuoti bažnytinius mechanizmus, padėjusius užtikrinti, kad į katalikų gretas priimami žydai būtų šiam žingsniui pasirengę ir verti krikšto.

Pasirengimo krikštui laikotarpis ne visuomet vykdavo sklandžiai ir iš tiesų tapdavo tikru „išbandymu“ tiek katechumenams, tiek juos ruošusiems Bažnyčios atstovams. Kaip jau minėta, iki XIX a. 8-ojo dešimtmečio žydų krikšto bylos išlikusios sporadiškos, retai kada pilnos ir tvarkingos, jų pavadinimai ne visada tikslūs, todėl sunku nustatyti konkrečią krikštu ar proceso nutraukimu pasibaigusią konversijos procedūrų dalį. 1870–1915 m. krikšto bylos ir jų aprašai, kur nurodyti neįvykusio asmens perėjimo iš judaizmo į Romos katalikų tikėjimą atvejai (žr. Įvadą), leido nustatyti, kad beveik 10 % šio laikotarpio kandidatų į katalikų gretas Vilniaus vyskupijoje ir bent 18 % Žemaičių vyskupijoje krikštų neįvyko²⁵². Šiuos neįvykusius atvejus galima skirstyti į dvi grupes: a) katechumeną nuo konversijos atkalbėjo arba iš pasiruošimo krikštui vietos išsivesdavo šeimos nariai; b) konversijos procedūra nutraukta Bažnyčios sprendimu arba apsigalvojus pačiam katechumenui. Pirmąją kategoriją aptarsiu antikonversinės žydų veiklos formoms nagrinėti skirtame I.6 poskyryje, o šiame poskyryje tirsiu antrosios kategorijos atvejus, kuomet konversijos procedūra būdavo stabdoma dvasininkų iniciatyva dėl nederamo katechumeno elgesio arba dėl jo sprendimo atsisakyti pirminio pasiryžimo krikštytis.

Kaip minėta, tam, kad Dvasinė kolegija ir vidaus reikalų ministras išduotų leidimą krikštyti žydą be liudijimo apie išmoktas tikėjimo tiesas,

²⁵² Gali siekti 30 %, jeigu nebaigtos bylos iš Žemaitijos, kuriose randame tik prašymus (rus. *прошение, ходатайство*) ir leidimus krikštyti asmenį galiausiai baigęsi krikštais.

katechumeną globojantis dvasininkas ar vienuolis/-ė turėjo pateikti ir antrą liudijimą apie deramą jo ar jos elgesį. „Geras elgesys“ (rus. *хорошее поведение*) šiose ataskaitose nebuvo konkrečiai apibrėžtas. Remiantis dvasininkų ir vienuolių, ruošusių katechumenus priimti krikštą, ataskaitomis vyskupijų konsistorijoms, akivaizdu, kad „geras katechumeno elgesys“ apėmė stropų tikėjimo tiesų mokymąsi, drausmę ir tvirtą ryžtą krikštytis. Tipiškai lakoniškas tokio liudijimo pavyzdys skambėjo taip:

Apie Lazaro Šachno paruošimą šv. Krikštui turiu garbės pranešti Jūsų kilnybei, kad Lazaras Šachnas pagrindines krikščioniško tikėjimo tiesas moka gerai ir yra pakankamai pasirengęs šv. Krikštui.²⁵³

Nagrinėjant nepatenkintų dvasininkų atsiliepinimus apie, jų manymų, krikšto nevertus katechumenus, galima nustatyti, kada asmuo buvo apibūdinamas kaip netinkamas tapti kataliku, kas buvo identifikuojama kaip „blogas elgesys“ ir kokias vyskupijų konsistorijų sankcijas bei reakcijas tokio elgesio atvejai sukeldavo. Daugėjant žydų konvertitų, neišvengiamai augo ir dvasininkų nepasitenkinimą keliančių katechumenų dalis, todėl dauguma prieinamų bei pasitelkiamų pavyzdžių yra būtent iš XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios, kuomet konvertitų buvo daugiausia (daugiau apie reiškinių dinamiką žr. I.7 ir I.8 poskyrius).

Katechumenui elgiantis „blogai“, dvasininkai ir vienuoliai skųsdavosi įvairiausiais nusižengimais: kontaktais su išoriniu pasauliu (ypač žydiškąja jo dalimi), nederamais romantiniais ryšiais, girtuoklyste ar vykimu be leidimo iki artimiausio miesto ir atgal²⁵⁴. 1867 m. Kražių benediktinių vyresnioji pateikė savo pastebėjimus: „vienuolynas yra tankiai apgyvendintame mieste, tad

²⁵³ 1875 m. Inturkės klebono ataskaita Giedraičių dekanatui, Šachno Lazarijos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1541, l. 17.

²⁵⁴ Pavyzdžiui, Neįvykusio Kurgano Ovsėjaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3371; Neįvykusio Levino Abelio Abraomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3544; Donos Dver perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3879; Neįvykusio Volfsono Mišos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 8245.

neofitės dėl įvairių priežasčių išeina už vienuolyno sienų; buvo atvejų net kai prasidėdavo smerktini santykiai²⁵⁵. 1889 m. Trakų dekanas apie žydą Ovsėjū Leibą Kurchaną (17 m.) rašė: „elgėsi nederamai, neklausė klebono ir naktimis vaikiojosi į išgėrimo vietas pas žydes“²⁵⁶. Gimtųjų namų ar bendruomenės palikimas nebūtinai reiškė staigų visų kontaktų su žydiškąja aplinka nutraukimą. Pasiruošimą krikštui netoli gausiai žydų gyvenamų vietų lydėjo ne vien pastarųjų mėginimai patraukti katechumeną savo pusėn, bet ir pačių katechumenų susigundymas bendrauti ir palaikyti komunikaciją.

Katechumenams laužant taisykles, nesilaikant drausmės ir / ar negerbiant juos globojančių Bažnyčios atstovų, pastarieji galėjo kreiptis į vyskupijos konsistoriją ir prašyti leisti nutraukti konversijos procedūrą. Pirmiausia bažnytinė valdžia buvo linkusi suteikti katechumenai galimybę pasitaisyti: perkeldavo asmenį į kitą parapiją, kur tikėtasi aplinką būsiant palankesnę pasiruošimui priimti krikštą²⁵⁷. Pavyzdžiui, Mamę Šmuilovną Volfson (30 m.) 1913 m. krikštui ruošęs Verkių klebonas skundėsi Vilniaus vyskupijos konsistorijai, kad katechumenė „nebegali toliau likti man paskirtoje klebonijoje, dėl nepadorių santykių su tarnu. Kelis kartus abiems dariau griežtus papeikimus, bet santykiai nesibaigė“²⁵⁸; kunigas prašė ją perkelti. Praėjus pusantro mėnesio, kita ataskaita vyskupijos konsistorijai apie šią katechumenę gauta iš kito, Nemenčinės klebono, ir kartu su ja buvo persiunčiami leidimui krikštyti reikalingi du liudijimai apie gerą elgesį ir tikėjimo išmanymą²⁵⁹. Tačiau prabėgus dar porai mėnesių, Nemenčinės klebonas jau raportavo nebegalįs katechumenės laikyti dėl jos nuolatinių barnių su klebonijos patarnautojais²⁶⁰. Galiausiai, praėjus dar mėnesiui, mergina iš klebonijos dingo.

²⁵⁵ Gitos Ickovnos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1060.

²⁵⁶ Neįvykusio Kurgano Ovsėjaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3371, l. 11.

²⁵⁷ Pavyzdžiui, Donos Dver perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3879; Neįvykusio Volfson Mašos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 8245.

²⁵⁸ Neįvykusio Volfsono Mašos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 8245, l. 7.

²⁵⁹ *Ibid.*, l. 9.

²⁶⁰ *Ibid.*, l. 11.

Jei elgesys nesitaisydavo, katechumenu besirūpinantis dvasininkas būdavo įgalinamas globotinį išprašyti²⁶¹. Pavyzdžiui, 1892 m. Palūšės klebonas skundėsi auklėtine Dvera Don (16 m.):

Ji gyvo temperamento, blogo elgesio, ganėtinai persiėmusi specifine etika, būdinga Izraelio tautai. Nesant galimybės jai skirti atskirą kambarį, buvo apgyvendinta bendroje mažoje trobelėje kartu su klebonijos tarnaitė. Nepaisant dažno mano mokymo, ne tik nedaro pažangos krikščioniškoje moralėje, bet atvirksčiai – susivilioja blogais [asmenimis – E. K.], o tų, kurie ją įspėja ir kreipia geru keliu, neklauso, užsispiria ir nuolatos ginčijasi. Į akis ji žada paklusnumą, bet vos tik už durų – elgiasi savaip. Kaip gi įmanoma joje pažadinti krikščioniško teisingumo sąžinę ir jausmus? Savo kambaryje jos laikyti negaliu dėl jos blogumo, o taip pat neturiu galimybių sistemingai atidžiai ją prižiūrėti, nes tarnybinė pareiga mane verčia nebūti tai bažnyčioje, tai parapijoje. Dėl šios priežasties aš nuolatos jaudinuosi. Bijau, kad patys sąžiningiausi ir ramiausi asmenys nebenorės pas mane tarnauti, jei ji, Dvera Don, toliau liks klebonijoje.²⁶²

Jau po poros mėnesių Dvera gyveno Visų Šventųjų parapijoje Vilniuje, į kurią buvo perkelta po Palūšės klebono skundo. Tačiau jos naujasis mokytojas, Visų Šventųjų bažnyčios klebonas, kaltino merginą dažnai be jo žinios išeinant į miestą ir leidžiant laiką neaišku kur²⁶³. Šį kartą vyskupijos konsistorijos atsakymas klebonui buvo vienareikšmiškas – kadangi katechumenė nerodo

²⁶¹Pavyzdžiui, Neįvykusio Malkin Cipos Eidlės perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 6953; Gordon Merkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 3840.

²⁶²Donos Dver perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3879, l. 24.

²⁶³*Ibid.*, l. 31.

krikščionei būtinos prigimties ir savybių, ją išprašyti ir konversijos procesą nutraukti.

Panašiai 1892 m. Rudnios bažnyčios klebonas krikštui ruošė katechumenę iš Vosyliškių žydų bendruomenės Merką Gordon (18 m.). Merka, būdama 13 metų, neteko tėvų ir persikėlė gyventi pas gimines į Gardiną, kur praleido penkerius metus prieš nusprendama tapti katalike. Ją ruošęs klebonas ataskaitoje Vilniaus vyskupijos konsistorijai rašė, kad ji, matyt, įkalbėta žydų „paaiškėjo esanti niekam tikusi, blogai elgėsi ir veikė ką panorėjusi“²⁶⁴. Vyskupijos konsistorijai paprašius patikslinti šią abstrakčią ataskaitą, dvasininkas dėstė:

[J]i vengia pažinti krikščionišką mokslą ir juo vadovautis, nenori pažinti krikščioniško susitaikymo ir pamaldumo, labiau laikosi ydingų žydiškų papročių ir juos pateisina, vengia užsiimti bent mažiausia namų ruoša [...] nei mano, nei kitų pamaldžių asmenų kreipimūsi neklauso, o tik kartoja išvažiuosianti į Ameriką likti žyde [...] Tikėtina, kad žydai prikalbėjo ją elgtis įžūliai ir išeiti. Kaip ji pareiškė, jie ją priims. Žodžiu, vilties, kad taps pavyzdinga krikščione nėra ir gaila įdėto darbo. Dėl to turiu garbės prašyti ją pakrikštyti arba išprašyti, nes [...] toliau jos [...] laikyti neįmanoma.²⁶⁵

Vyskupijos konsistorija sureagavo atitinkamai ir liepė, elgesiui nepagerėjus, šalinti ją iš klebonijos. Po poros mėnesių tas pats klebonas patvirtino ją tebesielgus nederamai ir jos pasirengimą krikštui buvus nutrauktą. Tačiau tuo, kad Merka paliko Rudnios klebono prieglobstį, ši byla nesibaigė. Jau po mėnesio, 1893 m. vasarį, Molėtų klebonas, į kurio globą pateko sugrįžusi ir

²⁶⁴ Gordon Merkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3480, p. 18.

²⁶⁵ Ibid., l. 19.

konversijos procesą atnaujinusi katechumenė²⁶⁶, raportavo vyskupijos konsistorijai apie netinkamą Merkos elgesį ir taip pat sulaukė paliepimo nutraukti konversijos procesą.

Šie atvejai rodo, kad vyskupijų konsistorijos, katechumenams nedemonstruojant didelio pasišventimo krikščioniškam gyvenimui, nevengdavo užkirsti kelio krikštui ir nepriimti asmens, vargu ar būsiančio doru kataliku. Tačiau net ir toli gražu nepavyzdingi potencialūs katalikai gaudavo pakartotinių galimybių sulaukti šventinės at(si)vertimo dienos. Minėtoji Dvera Don po savanoriškų išėjimų, grįžimų, papeikimų ir perkėlimų galiausiai buvo pakrikštyta. Byloje saugoma dokumentacija, deja, nepateikia jokių išsamesnių žinių, dėl kokių priežasčių trečias kartas Dverai buvo sėkmingas ir baigėsi konversija²⁶⁷. Taip pat ir Merka Gordon, praėjus dar dvejiems su puse metų nuo Molėtų klebono ataskaitos, 1895 m. gruodį, Žiupronių bažnyčioje buvo pakrikštyta Elenos Bronislavos vardu. Nors ir nėra paprasta užpildyti laiko spragas šioje byloje ir tiksliai pasakyti, kaip keitėsi (jeigu keitėsi) pačios katechumenės elgesys ar jos santykis su Bažnyčios tarnautojais, visgi akivaizdu, kad vyskupijos konsistorija neskubėjo tučtuojau atsikratyti katechumenu, net ir tuo, kurį dvasininkas pirmiau buvo įvardinęs kaip „beviltišką“.

Krikštu nepasibaigusių konversijos bylų dalį pildė ir neaiškios baigties atvejai, kuomet kunigai ir vienuoliai likdavo nežinioje, jų globojamiems katechumenams „dingus į nežinomą vietą“ ar „slapta pasitraukus“. Apsigalvojimo ir nuomonės pakeitimo laikotarpis buvo skirtingas: nuo kelių dienų iki kelių mėnesių. Po tokio katechumenų apsisprendimo nutraukti konversijos procedūrą šaltinių teikiama informacija apie tolimesnį jų likimą išsenka – nebegalime nustatyti, kur tiksliai jie iškeliaudavo. Katechumenų likimas paaiškėdavo tik tais atvejais, kuomet jie pakartotinai sugrįždavo, norėdami atnaujinti konversijos procedūrą. Pavyzdžiui, Menašas Geršfeldas

²⁶⁶ Daroma prielaida, kad ji atnaujino konversijos procesą. Tarp paskutinės Visų Šventųjų klebono ataskaitos Vilniaus konsistorijai ir pirmosios Molėtų klebono ataskaitos trūksta tarpinių dokumentų įgalinančių konkrečiai pasakyti, kokiomis aplinkybėmis Dvera vėl pateko į perėjimo į katalikybę sistemą.

²⁶⁷ Gordon Merkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3840.

(14 m.) du kartus buvo dingęs be žinios iš Vilniaus karmelitų vienuolyno²⁶⁸. Nepaisant to, po šių jaunuolio dingimų ir grįžimų Vilniaus dekanas, Menašui trečią kartą ruošiantis priimti krikštą, vyskupijos konsistorijai persiuntė du liudijimus. Vienas jų, kaip įprasta, buvo apie prideramą ir gerai vertinamą katechumeno elgesį. Nepaisant to, nepraėjus nė savaitei po Vilniaus dekanato ataskaitos vyskupijos konsistorijai, Menašas galutinai iš vienuolyno pabėgo trečią kartą.

Katechumenų „pabėgėlių“ priėmimas atgal buvo susijęs tiek su jau minėta būtina laisva valia krikštytis, tiek su tikėjimu, kad katechumenas grįš tvirčiau apsisprendęs, kaip kad 1847 m. Vilniaus vyskupijos konsistorija raportavo į Dvasinę kolegiją:

Prievartos priemonės nėra leistinos vykdant žydų priėmimo į Krikščionių Bažnyčią apeigas ir reikalingas geranoriškas sugrįžimas, kuris įrodys juos iš tiesų turint nuoširdų ir stiprų norą priimti krikščionybę.²⁶⁹

Dingus ir vėl atsiradus katechumenui, konversijos procesas tiesiog būdavo tęsiamas, o vos jam prapuolus be žinios iš klebonijos ar vienuolyno, situaciją įvertindavo policija, kuriai apie asmens dingimą pranešdavo katechumenu besirūpinantis dvasininkas ar vienuolis/-ė. 1847 m. Dvasinei kolegijai Vilniaus vyskupijos konsistorija aiškino:

Kai kurie iš šitų žydų [išreiškusių norą krikštytis – E. K.] galiausiai persigalvoję, slapta ar pareiškę apie tai vietos dvasininkui, palieka vietas, kuriose buvo apgyvendinti. Apie tai informuota konsistorija praneša policijai, kurioje jie [tie žydai – E. K.] buvo apklausti, ne tam, kad

²⁶⁸ Neįvykusio Geršfeldo Menaso perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2058.

²⁶⁹ Dėl perėjimo iš judaizmo ir dėl piniginės išmokos skyrimo bei dėl įvykusių perėjimų, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1853, l. 19.

juos suieškoti ir priversti įvykdyti savo pirminį norą priimti krikščionišką tikėjimą, bet tik tam, kad šie informuotų apie tokio troškimo apleidimą ir atsisakymą. Ir tik apie tuos įvykius, kuomet jie slapta išeidami apvogdavo vienuolyną ar kleboniją, kas gana retai nutikdavo, buvo pranešama vietos policijai, kad ši suieškotų vagis, gražintų pavogtus daiktus ir su kaltaisiais pasielgtų pagal įstatymą.²⁷⁰

Atvejai, fiksuojantys katechumenus įvykdžius smulkias vagystes vyskupijų konsistorijų jiems paskirtose ruošimosi krikštui vietose, mus pasiekia iš imperijos gyvavimo pabaigos laikotarpio: bylos datuojamos 1882–1919 m. XIX a. pabaigoje ėmus gausėti žydų katechumenų, jų kontingentas neišvengiamai turėjo tapti įvairesnis ir kraštutinių situacijų padažnėjo²⁷¹ (daugiau apie žydų konversijų į katalikybę reiškinio dinamiką ir katechumenų charakteristikas žr. I.7 ir I.8 poskyrius). Katechumenai buvo kaltinami arba įtariamai išsinešę daiktų ir / ar pavogę pinigų palikdami vietą, kurioje ruošėsi priimti krikštą. Pavyzdžiui: Rocha Dvorkovič (18 m.) iš klebono namų pavogė daiktų²⁷², Sprelis Leselis (nežinomo amžiaus jaunuolis) apvogęs kleboną išėjo²⁷³, Rivka Levitan (18 m.) pavogė klebono daiktų už 25 rublius²⁷⁴, Mauša Šteinas (25 m.) buvo įtariamasis pavogęs daiktų ir 62 rublius, 80 kapeikų²⁷⁵, Tapka Judeliovna (amžius nežinomas) išeidama išsinešė klebono tarnaitės

²⁷⁰ Ibid., l. 21–22.

²⁷¹ Pavyzdžiui, Neįvykusio Dverkos ir Perlos Gelgor perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2452; Neįvykusio Dvorskos (Dvorkovič) Rochos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 6405; Neįvykusio Lesero Sprelico perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 6916; Neįvykusio Levitan Rivos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 8001; Vidzoro Berkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 4156; Bunos Riman perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3429; Don Dveros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3879.

²⁷² Neįvykusio Dvorskos (Dvorkovič) Rochos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 6405.

²⁷³ Neįvykusio Lesero Sprelico perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 6916.

²⁷⁴ Neįvykusio Levitan Rivos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 8001.

²⁷⁵ Maušos Šmerkavičiaus noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1551.

skara²⁷⁶, Šmuelis Giršavičius (17 m.) pavogė iš klebonijos daiktų ir patalynę²⁷⁷ ir Berka Vidzeras (amžius nežinomas) kaltintas pavogęs iš kunigo apie 100 rublių (žemiau jo atvejis bus aptariamas plačiau)²⁷⁸. Jei tikėsime 1880 m. Vilniaus karmelitų kreipimusi į Vilniaus vyskupijos konsistoriją dėl papildomo finansavimo katechumenams išlaikyti, šie atvejai nebuvo pavieniai:

Iš atsiunčiamų asmenų, t. y. jau vien patys žydai, dėl blogo jų auklėjimo ir tikėjimo širdyje nebuvimo, prabuvę vienuolyne 1-2 mėnesius, daugiau nei pusė slapta išėina iš vienuolyno iš išsineša su savimi duotus jiems nešioti daiktus. Dauguma šių asmenų atsiunčiami apskritai neapsirengę, o krikštui pasiliekanči dalis (nekalbant apie jiems iš žmogiškosios meilės duodamus nešioti daiktus) yra išlaikomi vienuolyno lėšomis 5-8 ar net daugiau mėnesių.²⁷⁹

1894 m. pirmoje pusėje Dysnoje krikštui ruošėsis katechumenas Berka Vidzeras²⁸⁰ sulaukė dviejų vietos kunigo liudijimų apie pakankamą tikėjimo tiesų išmanymą ir gerą elgesį, tačiau netrukus Dysnos dekanas kreipėsi į Vilniaus vyskupijos konsistoriją siekdamas šiuos liudijimus atšaukti. Anot Dysnos dekano, katechumenas,

pasinaudojęs Dysnos kunigo vikaro išvykimu pas ligonę, neįsilauždamas įėjo į kunigo butą ir atidaręs visas dėžes ir skrynias, sugebėjo pačiuoti apie 100 rublių. Daug duomenų patvirtina pirminius įtarimus apie Vidzerą ir

²⁷⁶ Tapkos Šmuilovos noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1209.

²⁷⁷ Neįvykusio Levino Šmuelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5117.

²⁷⁸ Neįvykusio Vidzoro Berkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4156.

²⁷⁹ Karmelitai į Vilniaus vyskupijos konsistoriją, LVIA, f. 604, b. ap. 5, b. 4865, l. 1.

²⁸⁰ Neįvykusio Vidzoro Berkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4156.

vietos policija apie juos informuota. Dabar išaiškėjo, kad Berka Vidzeras palaikė kažkokius paslaptinius ryšius su kai kuriais vietos žydais, lankė juos maldos namuose ir pasakojo jiems apie kažkokį spaudimą (rus. *угнетение*), kurį patiria jis ir jo šeima.²⁸¹

Nors vyskupijos konsistorija tų pačių metų gegužę liepė Vidzero konversijos bylą nutraukti, jau kitų metų sausį Berka grįžo su trylikamečiu sūnumi Mauša ir teigė, kad jie abu nori pereiti į katalikybę. Dokumentai nedetalizuoja, ar pasikeitė Berkos elgesys, tačiau jau tų pačių metų birželio gale jiedu buvo pakrikštyti Vilniaus Šventosios Dvasios bažnyčioje. Nepaisant to, ši istorija netapo krikščioniško atgailavimo ir pasitaisymo pavyzdžiu. Iš pat pradžių abejotinas Berkos nuoširdumas baigėsi tuo, kad 1907 m. jis paprašė leidimo grįžti į judaizmą, o dar po 7 metų jis vėl mėgino gauti leidimą grįžti į Romos Katalikų Bažnyčios globą²⁸².

Kunigų ataskaitos apie katechumenų prasižengimus – be abejo, nebūtinai be pagrindo, bet visgi atspindėjusios subjektyvią dvasininkų nuomonę – mažai ką tepasako apie tikruosius katechumenų „blogo elgesio“ motyvus. Trūkstant asmeninių katechumenų liudijimų, galime daryti vien prielaidas, kad a) pasiruošimo krikštui laikotarpis buvo kitoks, nei įsivaizdavo katechumenas ir juo nusivildavo ir / ar įvykdavo kultūrinis šokas; b) nuo pat pradžių krikšto buvo kreipiamasi tvirtai neapsisprendus ir, tikėtina, ne dėl išimtinai religinių ar kruopščiai apskaičiuotų pragmatinių priežasčių. Aptartieji atvejai svarbūs vertinant katalikiškąją konversijos sistemą: Bažnyčia suformavo ir praktikavo mechanizmus, prie krikšto neprileidžiančius asmenų, kurie, tikėtina, bus prasti katalikai, t. y. lietuviškose gubernijose Bažnyčios narių skaičius nebuvo didinamas bet kokia kaina. Galima daryti prielaidą, kad pusės ar net metų „išbandymo“ laikotarpis ir katechumenus ruošiančių dvasininkų bei vienuolių atidus vertinimas lėmė nedidelį apostazių tarp konvertitų į katalikybę skaičių, t.

²⁸¹ Ibid., l. 7.

²⁸² Ibid., l. 15.

y. dalis potencialių atsimetėlių būdavo „atsisvojama“ dar iki krikšto (plačiau apie apostazes žr. toliau poskyryje). Katechumenus ruošiančių dvasininkų liudijimai apie „gerą elgesį“ nebuvo vien formalumas, jais remdamosi vyskupijų konsistorijos priimdavo sprendimus, kokia turi būti konversijos procedūros seka ar baigtis, nevengiant, reikalui esant, ją ir nutraukti. Konversijos proceso nutraukimas niekada nebuvo galutinis ir katechumenas turėjo galimybę pakartotinai kreiptis su prašymu šį procesą atnaujinti. Tokiu būdu buvo suteikiama galimybė pasitaisyti, sugrįžti tvirčiau pasiryžus ir galiausiai pasikrikštyti.

3) *(Ne)sėkmingi pasiruošimo krikštui ir pokonversinės integracijos atvejai*. Kaip minėta, integracijos krikščioniškoje visuomenėje po konversijos problemą pirmos ir vienintelės taip nuodugnai sprendė marijavitės. Apie jų įkūrėjo Turčinavičiaus motyvus ir įžvalgas žydų konversijos klausimu tiesiai iš jo lūpų sužinome skaitydami 1744 m. aplinkraščių²⁸³. Jau kreipimosi į skaitytoją pradžioje kunigas primena grėsmingą „Perditio tua ex te Israel“²⁸⁴ tiems, kas atmeta Viešpaties visiems siūlomą išganymą. Marijavičių įkūrėjas teigė Lietuvoje esant poreikį įkurti *seminarium*, arba dvasinį *cuchtauz*²⁸⁵, „geriems ir blogiems konvertitams ir konvertitėms“²⁸⁶, kuriame būtų įgyjama išsamesnių religinių žinių ir atitinkamų darbo įgūdžių pagal lytį. Tokios įstaigos pradėtos steigti XVIII a. Vokietijoje ir išplito po Europą XIX a.²⁸⁷ Socialinės

²⁸³ List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza, p. 392–395.

²⁸⁴ Ibid., p. 393. Tai citata iš Ozėjo knygos „Sunaikinsiu tave, Izraeli! Kas tau gali padėti?“ 13:9, Šventasis raštas. Senasis ir Naujasis Testamentas, Vilnius, 1998, p. 1456.

²⁸⁵ Tikriausiai turimi omenyje dvasiniai pataisos namai, nuo vokiško žodžio *Zuchthaus*. Namų konvertitams idėją neabejotinai turėjo įkvėpti panašios iniciatyvos Vokietijoje ir Jungtinėje Karalystėje.

²⁸⁶ List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza, p. 394.

²⁸⁷ Nors tokių institucijų poreikis buvo suvoktas gerokai anksčiau (pavyzdžiui, *Domus Conversorum* projektas Londone 1232 m. ar 1543 m. Romoje), panašios institucijos itin išpopuliarėjo XVIII a. pabaigoje – XIX a. pradžioje, ypač protestantiškų misijų kontekste. Pavyzdžiui, labiau industrializuotų bandymų būta Jungtinėje Karalystėje, kaip Pramoninio darbo namai ir Žydžių namai. Nei vieno jų veikla nebuvo itin sėkminga ar rezultatyvi. Gyventojai darbo namuose galėjo apsisotiti iki trejų metų, jiems buvo suteikiami nakvynė, maitinimas, drabužiai, jie buvo mokomi spausdinimo, knygrišybos bei žvakių ir pintinių gamybos. Konvertitų įdarbinimas ir gyvenamosios vietos parūpinimas turėjo tarnauti kaip nuo apostazės apsaugantis mechanizmas. Dar vienas Londono krikščionybės platinimo tarp žydų draugijos kūrinys buvo žydų vaikų mokyklos, kur jie buvo mokomi krikščioniškųjų tikėjimo tiesų, skaitymo, rašymo ir kokio nors darbo įgūdžių. Buvo tikimasi, kad baigę mokyklą žydų jaunuoliai susiras darbą garbinguose krikščioniškuose Draugijos narių namuose, Gidney W. T., *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, From 1809–1908*, London, 1908; Gidney W. T., *Industrial Missions amongst the Jews*, London, 1902; The Fourth Report, *The Jewish*

marijavičių programos analizė parodė, kad Turčinavičius nuo šios savo idėjos pernelyg nenutolo. Jo manymu, organizacijos, kuri rūpintųsi ne tik neofitais, bet ir šiaip vargo ir ligų prispaustaisiais, Lietuvoje trūko. Sektinu pavyzdžiu čia vėlgi galėjo būti vakarietiškos misionieriškos institucijos, ypač Frankės namai, kurie neapsiribojo vien nuskurdusiais žydais konvertitais, bet pagalbą teikė ir kitiems vargo prislėgtiems asmenims. Taip pat Marijavičių regulos VI skyriuje buvo skatinama į vienuolyną priimti ir ten mokyti našlaites bajoraites, o 1777 m. Marijavičių nuostatai Žemaitijoje mini „prastesnės būklės (lenk. *mniejszej kondycji*) paneles, t. y. vargingas miestietes ir bajoraites²⁸⁸ kaip vieną iš seserų vienuolynuose globojamų grupių.

Turčinavičiaus vizija ir marijavičių socialinė programa buvo grindžiamos apostazės prevencijos ir integracijos į krikščionišką visuomenę poreikio suvokimu. Šiuo laikotarpiu išryškėjo žydų konvertitų poreikiai bei imta identifikuoti priemonės jiems patenkinti. Turčinavičius apie, jo manymu, būtiną fundaciją *pro conversis* rašė: „Ir kas gali būti vargingesnis? Kas didesnis našlaitis? Kas, jei ne į šventą tikėjimą atverstasis? Kuris apleidęs savus tėvus, brolius, seseris, giminaičius, išėjo paskui Kristų“²⁸⁹. Turčinavičius suprato žydų konversijos padarinius XVIII a. pabaigos ATR ir kad tai dažniausiai reiškė (ir buvo pageidaujama) socialinių ir šeimyninių ryšių su žydų bendruomene nutraukimą, o sykiu ir bet kokios apsaugos ar pagalbos po krikšto praradimą. Kunigas tęsė: „O kurgi tuomet šiems naujiems krikščionims

Repository, Vol. 1, April, London, 1813. Našlaičių ir vargšų (dauguma konvertitų buvo tokie) įdarbinimu XVII a. pradžioje rūpinosi vadinamieji Frankės našlaičių namai (tokį kolektyvinį pavadinimą įgavo mokyklų, fabriekų, dirbtuvių ir prekybos namų tinklas įdarbindavęs konvertitus, vargšus ir našlaičius Vokietijoje), Clark, *The Politics of Conversion*, p. 40–47. Nenuostabu, kad ir Turčinavičius buvo persiėmęs panašių vienalaikių idėjų ir praktikoje jas mėgino taikyti būtent toje pačioje socialinėje visuomenės grupėje. XIX a. panašios stačiatikiškos organizacijos įsteigtos ir Rusijos imperijoje: Našlaičių prieglauda besikrikštijantiems žydų vaikams Sankt Peterburge (Schainker, *Imperial hybrids*, p. 131–149) ir Kijevo Šv. Vladimiro brolija (Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*, p. 76).

²⁸⁸ Marijavičių nuostatai Žemaitijoje 1777 m., LNB RKRS, f. 130, b. 389.

²⁸⁹ List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza, p. 393. Vėliau, 1817 m., imperatorius Aleksandras I, steigdamas Krikščionių izraelitų draugiją, panašiai apverkė apgailėtina žydo konvertito padėtį: „Žydai, kurie kūnu atsiskyrė nuo savo brolių į krikščionių religiją, prarado bet kokį bendrumą su jais, apleido visus ryšius, ir ne tik nebeturi jokios teisės prašyti iš jų pagalbos, bet ir tampa jų persekiojami ir visaip engiami. Iš kitos pusės, tarp krikščionių, kurie yra naujieji jų broliai tikėjime, kuriems jie tebėra nepažinti, neranda paruošto prieglobsčio ar saugios įstaigos, kur jiems prireikus būtų saugu apsistoti ir būtų prieinamas darbas sąžiningai užsidirbti pragyvenimui“, Shainker, *Imperial hybrids*, p. 21–22.

dėtis? Kur kreiptis? Negi vėl pas žydus grįžti ir [...] atsimesti.“ Tuo jis savo siūlomą viziją ir grindė: paruošė ištisą socialinę programą, skirtą neofitėms į katalikiškąją visuomenę integruoti. Akivaizdu, kad mergina likdavo be jokio turto ir, priėmusi krikšto sakramentą, vargu ar būtų bežinojusi, kur glaustis palikus vienuolyną. Tai suprasdamas, Turčinavičius nurodė seserims merginas mokyti ne vien rašyti, skaityti, skaičiuoti ir tikėjimo tiesų, bet ir dirbti įvairius rankų darbus, kaip rašoma regulos VI skyriaus 5 punkte: „Po švento krikšto turi dėstyti [marijavitės – E. K.] įvairius darbus (lenk. *robot i pracy*), kad jos [naujakrikštės – E. K.] mokėtų sau ir kitiems naudingos būti“²⁹⁰.

Regula marijavitėms prisakė ne tik „duoti joms [naujakrikštėms – E. K.] maistą ir garbingą ir švarią aprangą pagal galimybes ir poreikius“, bet ir įpareigojo rūpintis jomis po krikšto bei užtikrinti sėkmingą integraciją: „ir tol pas save laikyti, kol tiems, naujai į tikėjimą atverstiems asmenims, neapgalvojo ir nesuteikė pragyvenimo šaltinio“²⁹¹. Seserys bijojo tuoj pat po krikšto paleisti merginas gyventi savarankiškai, visiškai pagrįstai nerimaudamos dėl galimos apostazės. Kaip apie vieną iš savo auklėtinių Vilniaus marijavičių 1844 m. rašė vyresnioji: „ji [...] nenori toliau būti mūsų vienuolyne ir nori grįžti į Ukmergę, kur liko jos tėvai ir visa šeima. Nenoriu jai to leisti, nes bijau, kad ji, neturėdama jokio prieglobsčio, grįš pas žydus“²⁹²; net siūlyta kuriam laikui merginą perkelti į kitą vienuolyną, kad jau ji šitame nenorinti būti. Konvertitei, palikusiai vienuolyną ir neturinčiai jokio nuosavo turto, išmokti poteriai vargiai galėjo padėti toliau sklandžiai integruotis į katalikišką aplinką. Dėl šios priežasties marijavitės stengėsi pasirūpinti kiekvienos auklėtinės integracija. 1819–1820 m. duomenys leidžia suprasti, į kokius integracinius ir asimiliacinius kelius buvo orientuojamasi arba kokie buvo prieinami. 1819 m. viena neofitė atiduota į tarnaites (lenk. *przyzwoitą służbę*), kita žadėjo ištekėti, dvi buvo ištekintos už „dorų amatininkų“, viena už karininko, dar vienai nežinomas asmuo pasiūlė kraitį, o dar vieną ketino savo lėšomis ištekinti

²⁹⁰ Borkowska, *Regula druga mariawitek*, p. 339.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Chajos Jochelevnos, irėiškusios norą priimti Romos katalikų tikėjimą, byla, VUB RS, f. 57, B54, b. 134, l. 14.

kažkuri sesuo marijavitė²⁹³. 1843 m. krikšto pažymėjime, išduotame konvertitei Pranciškai Muravskai, nurodoma ją tebesant netekėjusią, paruoštą ir pakrikštytą Slanimo marijavičių vienuolyne, o po konversijos atvykusią į Vilnių dirbti tarnaitė (lenk. *zaimuiesię obowiazkem sluzebnym*)²⁹⁴. Tad pagrindiniai keliai konvertitei iš marijavičių vienuolyno buvo tapti krikščionio žmona arba tarnaitė.

Nėra paprasta įvertinti, kokios gi alternatyvos XIX a. antroje pusėje ir XX a. pradžioje buvo prieinamos kitiems konvertitams, kuriems marijavičių pagalba įgyjant reikiamų įgūdžių tolesnei integracijai į krikščionišką visuomenę buvo nepasiekiamo. Visų pirma, ruošiantis krikštui gauto išsilavinimo kokybė priklausė nuo katechumenu besirūpinančio dvasininko sugebėjimų ir atsidavimo. Būti apmokytam gabaus dvasininko dar nebuvo visų reikalingų žinių, prireiksiančių sklandžiai pereiti į kasdienį gyvenimą katalikiškoje aplinkoje, įdiegimo garantija, nebent globėjas (dvasininkas, vienuolė ar krikštatevis) buvo linkęs padėti užsitikrinti tolesnį pragyvenimo šaltinį ir gyvenamąją vietą²⁹⁵. Šiai užduočiai reikėjo papildomų Bažnyčios pastangų: įdarbinti, ištekinti ar bent laikyti pasiruošimo krikštui vietoje iki pasitaikys proga sėkmingai kur nors kitur įsikurti.

Jei asmuo pasiruošimo krikštui laikotarpį leisdavo ne pas marijavitės arba kai, uždarius kongregaciją, tokios galimybės apskritai neliko, globėjų vaidmuo galėdavo atitekti ir eiliniams krikščionims – krikšto tėvams arba šiaip konvertito likimui neabejingiems parapijiečiams. Kaip jau savo tyrime pastebėjo Schinker (ir dėl to, tikėtina, šios temos neplėtojo)²⁹⁶, krikštatevių (sykiu ir kitų pagalbininkų, besirūpinusių konvertitu) vaidmuo šaltiniuose labai mažai aprašytas ir išsamesnės informacijos trūksta. Iš tiesų kartais (tokių atvejų dažnumo dėl minėtojo šaltinių skurdumo nustatyti neįmanoma) konvertitas

²⁹³ Krótka historia zgromadzenia siostr. Mariae Vitae, napisana przez jednę Mariawitkę, p. 35.

²⁹⁴ Marijavičių duotas pažymėjimas apsikrikštijusias žydei Pranc. Muravskai, MAVB RS, f. 273, b. 3920.

²⁹⁵ Būta atvejų, kai vienuolės surinkdavo merginoms kraičius ir rasdavo sutuoktinius ar konvertitėmis rūpindavosi dosnūs krikščionys.

²⁹⁶ Schinker, Imperial hybrids, p. 149–150.

apsigyvendavo krikštatiėvio(-ių) namuose²⁹⁷, taėiau jam bėdavo parėpinama ir alternatyvi gyvenimo (tikėtina, ir darbo) vieta pas krikėėionis, kurie neofito krikėšte nedalyvavo. Pavyzdėiui, Indka Oėeruvna (20 m.) iki krikėšto ir po krikėšto globą rado pas Vabalninko parapijieėius (ėia ji 1850 m. krikėštyta Karolinos Lipinkos vardu) Julijoną ir Salomėją Jasinskius, kurie prie krikėšto tėvų krikėšto metrikoje nebuvo įrašyti²⁹⁸. Panaėiai ir Chaimas Davidaviėius (21 m., po krikėšto 1852 m. – Jonas Kaminski) po konversijos apsigyveno ne su savo krikėštatiėviais, o pas Ukmergės parapijos dvarininką Kozakovskį²⁹⁹. Šaltiniuose nerandame informacijos, kuo tikėliai pas naujuosius savo globėjus užsiėmė Karolina ir Jonas, taėiau galime daryti tvirtą prielaidą, kad šis įsikėrimas pas vietos katalikus buvo susijęs su ėia prieinama samda.

Krikėėionių baėnyėios buvo įstatymiėkai įpareigosos stebėti konvertitus: „Dvasininkija ir po krikėšto suteikimo privalo ir toliau tėsti naujakrikėštų sutvirtinimą jė priimto Krikėėionių tikėjimo taisyklėse“³⁰⁰, tad buvo pageidaujama, kad naujakrikėštas apsigyventų ir liktų parapijoje, į kurios narių saraėus įrašytas, kad klebonas galėtų stebėti, kaip konvertitas vykdo naujasias krikėėionio prievoles. Parapijieėiai, kurių baėnyėioje iškilmingai buvo pakrikėštytas žydas (išskyrus tuos atvejus, kai krikėštas vykdavo kurioje nors didelėje, daugiau anonimiėkumo garantavusioje Vilniaus parapijoje), negalėjo neėinoti apie vėliau tarp jė apsigyvenusio tokio asmens kilmę. Tad šie pavyzdėiai taip pat leidžia daryti prielaidą, kad konvertito įsikėrimas krikėšto vietoje nebuvo laikomas kliūtimi asimiliuotis ir bent jau iki XIX a. vidurio tokių praktikų bėta. Taėiau kiek jė buvo sėkmingų ateityje – šaltiniai pasakyti neleidžia.

Viso imperinio laikotarpio bylose nėra gausu pasakojimė apie neofitė gyvenimus ir padėtį po krikėšto ar to, kas jė potencialiai laukė iėėjus iš

²⁹⁷ Pavyzdėiui, Berelioviė Merkos perėjimo iš judaizmo į katalikė tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 3573.

²⁹⁸ Indkos Jankelevnos Oėerovnos perėjimo iš judaizmo į katalikė tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 3537.

²⁹⁹ Davidaviėiaus perėjimo iš judaizmo į katalikė tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 343.

³⁰⁰ Приложения к уставам духовных дел иностранных исповеданий, приложение к статье 7, ст. 9, *Свод законов Российской империи. Том первый. Основные государственные законы. Учреждения государственные*, Санкт Петербург, 1857, т. XI, dalis 1.

vienuolyno ar klebono prieglobsčio, bei kokios pagrindinės kliūtys asimiliacijos kelyje laukė naujoje katalikiškoje aplinkoje. Panaikinus kongregaciją ir nesant išbaigtos sistemos, skirtos spręsti ne vien edukacines, bet ir integracines konvertitų problemas, konvertitų bandymai asimiliuotis po konversijos ne visuomet vyko sklandžiai ir sėkmingai. Apie pokonversinį periodą šiek tiek iškalbingesnės grįžimo į judaizmą bylos (rus. *О возвращении из христианства в иудейство*; po 1905 m. retorika pakito ir bylos imamos vadinti *О возврате из католичества в иудейство*). Tokie atvejai nebuvo dažni: tarp bylų, datuotų iki 9-ojo dešimtmečio, jų neradome. Iš vėlesnio – antrojo gausesnio konversijų periodo 1870–1915 m.,³⁰¹ periodo – prieinamos vos 12 bylų. Visos jos iš Vilniaus vyskupijos: 5 dokumentuoja grįžimą į judaizmą iki 1905 m., o 7 – po³⁰². Iki 1905 m. katechumenai buvo įskundžiami atsimetus nuo katalikybės, o po 1905 m., vadovaudamiesi Balandžio dekretu, patys pareiškėdavo norą grįžti į judaizmą. Ši nedidelė grupė konvertitų nėra homogeniška: iš jų – 5 moterys ir 7 vyrai (vienas jų krikšto metu jau buvo vedęs). Laikotarpis, po kurio fiksuojamas atsimetimas, įvairus – nuo poros mėnesių iki aštuonerių metų. Ne visų apostazių detalės ir krikštų aplinkybės yra žinomos. 6 asmenų iš 12 amžius krikšto metu buvo nuo 17 iki 24 m.³⁰³ Du

³⁰¹ Tai atitinka ir Schainker tyrimo išvadą, kad civilių apostazių iš stačiatikybės padaugėjo amžių sandūroje, *Imperial hybrids*, p. 238–239.

³⁰² Sorkos Perevozčik, Elenos Gož, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir dėl jos patraukimo atsakomybėn dėl katalikybės apleidimo byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2079; Neusichinos Civos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir teismo tyrimo dėl katalikybės apleidimo byla, *ibid.*, b. 2610; Leibos Mežeričero perėjimo iš judaizmo į katalikybę byla, *ibid.*, b. 3088; Jadvygos Puterman, perėjusios iš katalikybės į judaizmą, paieškos byla, *ibid.*, b. 3420; Vilniaus gubernijos valdybos atsišaukimo dėl Neusichinos Anos grįžimo į judaizmą byla, *ibid.*, b. 3551; Gordono Srolio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir grįžimo atgal į judaizmą byla, *ibid.*, b. 6784; Rafes Rivkos grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 6992 (jos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla *ibid.*, b. 6678); Dominyko Aleksandravičiaus Vidzero perėjimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 7319 (jo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4156); Neįvykusio Felikso Sapalskio grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 7510 (jo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7429); Gordon Brochos grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 8217 (jos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7344); Novigrodzkos Janinos grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 8229 (jos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7108); Epštein Jadvygos grįžimo iš romos katalikų tikėjimo į judaizmą byla, *ibid.*, b. 7961.

³⁰³ Sorkos Perevozčik, Elenos Gož, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir dėl jos patraukimo atsakomybėn dėl katalikybės apleidimo byla, LVIA f. 604, ap. 5, b. 2079; Neusichinos Civos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir teismo tyrimo dėl katalikybės apleidimo byla, *ibid.*, b. 2610; Leibos Mežeričero perėjimo iš judaizmo į katalikybę byla, *ibid.*, b. 3088; Gordono Srolio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir grįžimo atgal į judaizmą byla, *ibid.*, b. 6784; Gordon Brochos grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 8217 (jos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b.

asmenys – viena mergina ir vienas vaikinys – buvo pakrikštyti sergantys, t. y. konversijos procedūra buvo sutrumpinta³⁰⁴. Iki 1905 m. atgal į judaizmą grįžę asmenys apostaze buvo apkaltinami remiantis jų artimais, šeiminiiais ar darbiniais, pokonversiniais santykiais su kitais žydais: 3 merginos grįžo į savo namus ar pas gimines (dar viena atsimetė nuvykusi į Mogiliovo guberniją, tad, tikėtina, buvo iš ten ir atvykusi)³⁰⁵, vienas vyras apostaze apkaltintas tada, kai nukeliavo į Odesą, kur įsidarbino pas vietos žydą³⁰⁶, viena konvertitė šeimos sužieduota su žydu, o kita po krikšto susilaukė nesantuokinio sūnaus su žydu ir vaiką apipjaustė³⁰⁷.

Viena išsamesnių apostazės bylų iki 1905 m. – 1884 m. liepą Nemenčinės bažnyčioje Onos vardu pakrikštytos Civos Jankelevnos konversija ir katalikybės palikimas. Jau tą pačių 1884 m. rugsėjį Ona iš Nemenčinės išvyko į Vilnių, o iš ten – traukiniu atgal į gimtinę, esančią Šklovo apskrityje, Mogiliavo gubernijoje. Pora mėnesių po konversijos parapijoje, kurios nare dabar ji buvo, nepadėjo merginai susirasti darbo ar kitaip deramai įsikurti ir privertė sugrįžti namo. 1892 m. Ona buvo apkaltinta apostaze ir Vilniaus vyskupui aiškino po krikšto gyvenusi Kijeve ir Mogiliave, kur ir buvo įtarta atsimetimu nuo krikščionybės. Konvertitė teisinosi:

Nuo mano krikšto iki šiandienos, būdama be jokių dokumentų ir be jokios galimybės gauti tarnybą, buvau

7344); Novigrodzkos Janinos grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 8229 (jos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7108).

³⁰⁴ Neįvykusio Felikso Sapalskio grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7510 (jo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7429); Gordon Brochos grįžimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 8217 (jos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7344).

³⁰⁵ Sorkos Perevozčik, Elenos Gož, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir dėl jos patraukimo atsakomybėn dėl katalikybės apleidimo byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2079; Neusichinos Civos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir teismo tyrimo dėl katalikybės apleidimo byla, *ibid.*, b. 2610; Jadvygos Puterman, perėjusios iš katalikybės į judaizmą, paieškos byla, *ibid.*, b. 3420; Vilniaus gubernijos valdybos atsišaukimo dėl Neusichinos Anos grįžimo į judaizmą byla, *ibid.*, b. 3551.

³⁰⁶ Leibos Mežeričero perėjimo iš judaizmo į katalikybę byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3088.

³⁰⁷ Sorkos Perevozčik, Elenos Gož, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir dėl jos patraukimo atsakomybėn dėl katalikybės apleidimo byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2079; Jadvygos Puterman, perėjusios iš katalikybės į judaizmą, paieškos byla, *ibid.*, b. 3420.

priversta kęsti trūkumą bei nepriteklių, kurie paskutiniu metu tampa nepakeliami.

Be to, krikšto metu gavau visiškai menką supratimą apie Romos katalikų tikėjimo prievoles, tad net ir dabar man reikėtų toliau mokytis apie Romos katalikų tikėjimo apeigas [...] esu itin varganoje padėtyje ir be jokių pragyvenimo šaltinių.

Remdamasi aukščiau surašytu, turiu garbės nuolankiausiai Jūsų Kilnybės prašyti [...] paskirti mane į vieną iš parapijų, kad tvirčiau išmokčiau Romos katalikų tikėjimo apeigas.³⁰⁸

Ona nedetalizavo, ką turėjo omenyje, rašydama esanti be dokumentų, bet galima daryti tvirtą prielaidą, kad kalbėta apie po konversijos būtiną registraciją krikščioniškoje socialinėje grupėje. Šis faktorius, be abejo, taip pat trukdė visavertiškai funkcionuoti ir grįžus į žydų bendruomenę. Kaip jau minėta, per 9 mėnesius nuo krikšto neįvykdžiusi prievolės registruotis krikščioniškoje socialinėje grupėje, konvertitė negalėjo keliauti iš miesto į miestą ir neturėjo galimybės įsidarbinti. Be to, greitas Onos atsimetimas nuo katalikybės patvirtina, kad pasiruošimo krikštui laikotarpiu jai buvo suteiktas menkas supratimas apie religinės konversijos reikšmę ir integraciją į krikščionišką visuomenę. Be abejo, mergina šitaip teisinosi, vildamasi išvengti bausmės už apostazę, tačiau kartu tai byloja apie ribotų „įrankių“ įdavimą neofitui, kuris dažnai palikdavo bažnyčios prieglobstį atmintinai mokėdamas poterius, bet vargiai suprasdamas, koks nominalus tapatybinis pokytis įvyko ar turėjo įvykti. Nesugebėjęs (ar nebenorėjęs) susikurti gerovės krikščioniškoje aplinkoje, konvertitas likdavo nepatenkinamoje padėtyje (gal net blogesnėje, nei buvo iki krikšto) arba griebdavosi bandymų grįžti į žydų bendruomenę. Taip pat tai rodo menką dalies katechumenų supratimą apie konversijos

³⁰⁸ Neusichinos Civos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir teismo tyrimo dėl katalikybės apleidimo bylą, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2610, l. 35.

pasekmes, tolesnio gyvenimo plano kitokioje socialinėje bei kultūrinėje realybėje neturėjimą bei menką „išbandymo“ laikotarpio naudą. Visgi reikia prisiminti, kad nesėkmingas bandymus adaptuotis katalikiškoje terpėje fiksuojantys dokumentai reprezentuoja vos menką dalį vykusių konversijų. Iki 1905 m. imperijoje dauguma apostatų buvo atsimetę carinėje armijoje į stačiatikybę pakrikštyti žydai³⁰⁹, o ir šių dauguma – tolimuosiuose batalionuose, ne Sėslumo zonoje³¹⁰. Tačiau civilių apostatų iš stačiatikybės amžių sandūroje iki 1905 m. (Schainker mini atvejus Volynės, Kijevo ir Chersono stačiatikiškų konsistorijų ribose) skaičiai taip pat buvo itin maži lyginant su į judaizmą grįžusių kantonistų skaičiumi (deja, autorė tikslios savo tyrimų statistikos nepateikia), kaip ir iš katalikybės. Tiesa, tenka sutikti su Schainker, kad panašių slaptų civilių apostazių, kurių pasaulietinė ar bažnytinė valdžios nesusekdavo arba niekas apostatų neįskūsdavo, galėjo būti gerokai daugiau. Atsižvelgiant į mažus apostazių skaičius, net kai tai tapo legalu, ir bendrą konversijos reiškinio augimą, galima daryti prielaidą, kad dauguma konversijų visgi buvo sėkmingos: konvertitas integravosi į krikščionišką aplinką ir joje asimiliavosi, juk Žemaičių vyskupijoje apie 80 %, o Vilniaus – net 90 % konvertitų „išnyko“ be atgarsio. Po 1905 m., kaip teigė Avrutinas, net ir negavus iš konversijos visko, ko tikėtasi, oficialus grįžimas į judaizmą buvo laikomas regresyviu žingsniu³¹¹.

Galima daryti pagrįstą prielaidą, kad tam tikros konvertito charakteristikos lengvino arba sunkino integraciją į krikščionišką visuomenę ir asimiliaciją po konversijos. Kaip pavyzdį galima pasitelkti du XIX a. amžiaus vidurio dokumentus: dviejų konvertitų keipimuisis į Vilniaus vyskupą Vaclovą Žilinskį (Wacław Żyliński, 1803–1863).

Pirmuoju atveju į vyskupą kreipėsi konvertitė Teresė Teklė Pazberska. Ji krikštą priėmė 1851 m. spalį, o jam ruošta buvo Vilniaus marijavičių vienuolyne. Vos keli mėnesiai po konversijos Teresė Teklė verksmingu laišku kreipėsi į Vilniaus vyskupą. Konvertitė pasakojo, kad ji pabėgo nuo vyro į

³⁰⁹ Schainker, *Imperial hybrids*, p. 215–239.

³¹⁰ Petrovsky-Shtern, *Jews in the Russian Army*, p. 93–94.

³¹¹ Avrutin, *Returning to Judaism*, p. 105–108.

marijavičių vienuolyną būdama nėščia, gimdė Šv. Jokūbo ligoninėje ir buvo galiausiai pakrikštyta kartu su naujagimiū sūnumi³¹². Išleista iš ligoninės kitą sausį ji neturėjo kur eiti, o marijavitės atsisakė priimti ją su kūdikiu atgal. Dabar Teresė Teklė teigė esanti jau įsiskolinusi ir maldavo vyskupo, kad jo nurodymu bent sūnus būtų priimtas į Vaikelio Jėzaus namus.

Antruoju atveju į Vilniaus vyskupą 1856 m. kreipėsi 36 m. Vilniaus miestietis, krikščionių batsiuvių cecho narys Povilas Vaitelavičius³¹³. Povilas teigė, kad 1829 m., būdamas dešimties metų, buvo pakrikštytas Vilniaus marijavičių Šv. Stepono bažnyčioje ir įrašytas į Šv. Dvasios parapijos metrikų knygas. Jis vedė du kartus, iš santuokų atitinkamai susilaukė dviejų ir trijų vaikų. Tuo metu jis mokė vaikiną Feliksą Veldolavskį batsiuvio amato, o tai nepatiko batsiuviams Juozapui Orženovskiui ir cecho meistriui miestiečiui Vincentui Davidavičiui. Šie, kai Povilo nebuvo namie atvyko į jo butą ir išsivedė mokinį. Tuo metu dar pora batsiuvių Jonas Adamavičius ir Andrius Zembrovskis kalbino Feliksą nebegrižti pas Povilą ir geriau dirbti pas juos. Vaikino tėvas taip pat jau buvo ne kartą jį išsivedęs, bet anas vis sugriždavo ir šį kartą vėl sugrižo pas mokytoją. Po kelių dienų Povilas buvo užpultas Adomavičiaus ir Orženovskio, muštas pagaliais ir vadintas žydu (rus. menkinamoji forma *жуд*³¹⁴). Krikščionys badė jį pirštais ir aplink susirinkusiam būriui žydų kalbėjo: „va, žydas, jis jūsų tikėjimą pakeitė, kodėl gi jūs leidžiate jam dirbti, jį derėtų užmušti“³¹⁵, o šie, anot Povilo liudijimo, „juokėsi iš manęs kiek tik norėjo, [...] nes niekas iš jų visame mieste iki šio laiko nežinojo apie mano kilmę“³¹⁶. Povilas buvo sumuštas, kai sustojo praleisti nuo Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto bažnyčios Pranciškonų gatvės link einančios religinės procesijos. Šitoks incidento fonas liudijo nepakantą žydams demonstravimo krikščioniškų švenčių kontekstuose

³¹² Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1991, l. 7–8.

³¹³ Ibid., l. 77–78.

³¹⁴ Apie terminą Klier J. D., Zhid: Biography of a Russian Epithet. *The Slavonic and East European Review*. 1982, 60(1): 1–15.

³¹⁵ Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1991, l. 77.

³¹⁶ Ibid., l. 78.

tradicijas³¹⁷: jis buvo mušamas ir smerkiamas ar išjuokiamas abiejų bendruomenių ne kaip krikščionis, bet kaip žydas. Povilas aiškino, kad po šio incidento jo gyvenimas apsivertė aukštyn kojomis:

[N]egaliu išeiti į gatvę, gėda ir keiksmi mane visur persekioja, visi žmonės tai matė ir girdėjo, net savo paties bute mane sąžinė žudo – man gėda net prieš žmoną ir vaikus, kurie žvelgdami į mano skausmą ir liūdesį apsipila karčiomis ašaromis.³¹⁸

Abu aptartieji atvejai atspindi du „startinės pozicijos“ po krikšto kraštutinumus: palankiausią ir sudėtingiausią. Povilas, buvęs pakrikštytas vaikystėje, puikiai integravosi ir asimiliavosi krikščioniškoje visuomenėje, dirbo, sukūrė dvi šeimas, bent viena kurių net nenutuokė jį buvus žydiškos kilmės. Katalikiškoje aplinkoje užaugintas vaikas konvertitas įgaudavo visus reikiamus socializuotis joje įgūdžius ir taip jo gyvenimas ir galimybės suaugus iš esmės nesiskirdavo nuo bet kurio kito jo socialinės grupės krikščionio. Išaiškėjus konvertito tapatybei, kaip parodė Povilo atvejis, situacija galėjo komplikotis, o krikštas – neapsaugoti nuo ksenofobiškų „senųjų“ krikščionių pažiūrų. Turčinavičiaus 1744 m. aplinkraštyje įrašytas priežodis „paslėptas vilkas ir pakrikštytas žydas yra tas pats“³¹⁹, kaip visuomenės požiūrį atspindinti metafora, tebebuvo aktualus ir po daugiau nei šimto metų. Konvertitui prisireikdavo slėpti savo žydišką kilmę nuo aplinkos, o dalis visuomenės – tiek žydiškosios, tiek krikščioniškosios – tebebuvo kupina negatyvaus požiūrio į konvertitus. Pastebėtina ir tai, kad užpulto ir iš esmės už nieką pažeminto Povilo stipriausia išreikšta emocija buvo gėda, kuri transformavosi į visą šeimą apimančią tragediją, dar kartą patvirtinant prielaidą, kad nominaliai sveikintina konversija visgi buvo laikoma biografijos dėme tiek paties neofito, tiek abiejų

³¹⁷ Apie incidentus ankstyvaisiais naujaisiais laikais žr. Frick D., *Jews in Public Places. Further Chapters in the Jewish-Christian Encounter in Seventeenth-Century Vilna*. *Polin*. 22: 215–248 (ypač skyrius „In the Streets“).

³¹⁸ Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap.1, b. 1991, l. 78.

³¹⁹ List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza, p. 393.

bendruomenių, tarp kurių jis buvo amžiams įstrigęs konversijos paviešinimo atveju. Šiuo atveju akivaizdu, kad ekonominis priešiškusmas taip pat buvęs svarbus: krikščionys užpuolikai piktinosi gerą pameistrį mokiusis pas žydą, kad ir pasikrikštijusį, o ne pas juos.

Teresės Teklės atvejis rodo, kad anaipol ne kiekvienas nusprendęs krikštytis žydas turėjo gerai apmąstytą ir aišką tolesnio gyvenimo po konversijos planą arba tikėdavosi didesnės Bažnyčios pagalbos, negu kad gaudavo, o krikšto kreipdavosi desperacijoje ir apimtas nevilties. Susituokusių, vyresnio amžiaus ir / ar su vaikais krikštytis atvykusių žydžių moterų likimai po krikšto neabejotinai buvo kupini iššūkių, o sėkminga asimiliacija, stokojant lėšų, būsto ir ryšių su katalikais, sunkino galimybę įsidarbinti, ištekėti ar susirasti globėjus. Lengviau buvo pasirūpinti tomis konvertitėmis, kurios buvo jaunos ir be santuokinio „bagažo“, pajėgios skirti jėgų mokslui, samdai ir asimiliacijai per santuoką. Jaunas amžius buvo privalumas tiek konvertitėms moterims, tiek vyrams, ir tai iš dalies paaiškina, kodėl konversiją rinkdavosi jauni, o ne vyresnio amžiaus žydai.

I.4. Plona riba: mažamečių vaikų ir nepilnamečių asmenų krikšto klausimas

Kaip atskira katechumenų bei konvertitų grupė buvo išskirti mažamečiai ir nepilnamečiai žydai. Jai buvo skirti atskiri įstatymų straipsniai ir bažnytiniai nurodymai, o šių žydų krikšto atvejai dažniausiai sukeldavo didžiausius žydų bendruomenės protestus. Šiame poskyryje neapsiribosime vien pasaulietinės valdžios pozicija, bet analizę papildysime ir Katalikų Bažnyčios nuostatomis, ir pažvelgsime, kaip jos buvo taikytos XIX a.–XX a. pradžioje Rusijos imperijos žydams pereinant į katalikybę.

Vaikų krikšto ir jo savanoriškumo problema nebuvo nauja. Atsižvelgiant į tai, kad vaikai turėjo geriausias galimybes sėkmingai asimiliuotis, pavyzdžiui, išmokti nežydų kalbą be akcento, nestebina, kad jie buvo geidžiami misionierystės „objektai“. 1345 ir 1348 m. popiežius Klemensas VI pasisakė

prieš „netikinčiųjų“ krikštijimą per prievartą. Tą patį pakartojo ir popiežius Martynas V 1418 m., o 1420 m. uždraudė krikštyti žydų vaikus iki dvylikos metų be tėvų sutikimo. 1432 m. nutarimus prieš prievartinį krikštijimą dar kartą patvirtino Eugenijus IV. Visgi popiežius Benediktas XIV 1747 m. paskelbė bulę, nurodančią išimtis, kuomet žydų vaikų krikštas buvo laikomas toleruotinu, net ir be jų tėvų sutikimo: a) jei vaikui grėsė mirtis; b) jei jis buvo apleistas tėvų³²⁰. Kadangi popiežius pirmiausia kalbėjo apie situaciją Romoje, toks vaikas turėjo būti rastas už geto ribų, tačiau vėliau kitose šalyse abi šios situacijos buvo interpretuojamos įvairiai ir jomis buvo manipuluojama. Sykiu Benediktas XIV patvirtino, kad pakrikštytam žydų vaikui „kelio atgal“ nebuvo. Net jei krikštas vyko nesilaikant nurodymų ir be tėvų sutikimo, buvo argumentuojama krikšto amžinumu – vaikas turėjo likti kataliku ir būti užaugintas katalikiškai³²¹.

1785 m. vietos realijos privertė Gniezno arkivyskupą Jurgį Poniatovskį (*Jerzy Poniatowski*, 1736–1794) išleisti rekomendaciją nekrikštyti žydų vaikų be jų tėvų sutikimo³²². Tokį sprendimą arkivyskupas grindė šv. Tomo Akviniečio samprata apie laisvą norą krikštytis ir tėvų teisę į savo vaikus bei minėtą Benedikto XIV 1747 m. bulę³²³. Poniatovskis apgailestavo, kad tokių atvejų „dažnai pasitaiko mūsų žemėse“³²⁴. Arkivyskupas paaiškino, kad vaikai nėra savarankiški ir tėvai už juos atsako. Taip pat, jo nuomone, tokios konversijos pernelyg dažnai baigdavosi atkritimu atgal į judaizmą. Situacija „mūsų žemėse“ apėmė ir LDK teritoriją. Vilniaus vyskupui Ignotui Masalskiui (1762–1794), kaip Apšvietos idėjas išpažįstančiam Bažnyčios hierarchui, tokios jo pavaldinių praktikos neimponavo ir jis dar 1783 m. uždraudė dvasininkijai per prievartą atversti žydų vaikus:

³²⁰ Caffiero M., *Forced Baptisms*, p. 51.

³²¹ Ibid, p. 55.

³²² Gniezno arkivyskupo kunigaikščio Mykolo Jurgio Poniatovskio raštas dvasininkams ir tikintiesiems. Draudžia be tėvų sutikimo krikštyti žydų vaikus, LMAVB RS, f. 43, b. 26823.

³²³ Benediktas XIV pasmerkė prievartinį krikštą, tačiau, kaip minėta, nurodė išimtis, kuomet net ir abejotinos tvarkos procedūra buvo toleruotina.

³²⁴ Gniezno arkivyskupo kunigaikščio Mykolo Jurgio Poniatovskio raštas dvasininkams ir tikintiesiems. Draudžia be tėvų sutikimo krikštyti žydų vaikus, LMAVB RS, f. 43, b. 26823.

Prievartiniai netikinčiųjų žydų vaikų pagrobimai siekiant juos pakrikštytų be jų tėvų žinios, sukelia daugiau sumaišties ir žalos tikėjimui, nei augina Bažnyčią ir jai tarnauja.³²⁵

Iš tiesų XVIII a. pabaigos bylos, liudijančios apie krikščionių kaltinimus dėl prievartinio žydų vaikų krikštijimo³²⁶, minėtieji Bažnyčios hierarchų pasisakymai ir pirmasis *Mariae Vitae* kongregacijos, vienintelės dar LDK įkurtos ir savo misionierišką veiklą tarp žydžių moterų tęsusios organizacijos³²⁷, uždarymas 1773 – Turčinavičiaus mirties – metais, rodo ne itin sklandžius to meto santykius tarp žydų ir dalies dvasininkijos. Kongregacijos įkūrėjas, Šv. Stepono bažnyčios Vilniuje prepozitas Steponas Juozapas Turčinavičius (*Józef Stefan Turczynowicz*, XVIII a.–1773) prieš mirtį buvo apkaltintas prievarta krikštijęs žydus. 1820 m. publikuotame nežinomos marijavitės straipsnyje Turčinavičiui pateikti kaltinimai buvo vadinti niekingu priešų šmeižtu: „nė viena neofitė niekada nebuvo priversta apleisti žydų laisvamanių“³²⁸, o žydai esą tokio sąmokslų griebęsi pamatę, kiek daug bendruomenės narių jie praranda marijavičių pastangų dėka³²⁹.

Vaiko krikšto situacija itin komplikuodavosi, jei krikšto norėdavo tik vienas iš tėvų, o antrasis atkakliai tam prieštarė. Ta pati Benedikto IV bulė skelbė, kad vieno iš tėvų noras pakrikštyti vaiką laikomas svaresniu už to, kuris tam priešinasi³³⁰, ir ši nuostata buvo taikoma praktiškai. Pavyzdžiui, 1807

³²⁵ Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, p. 506; Kalik, *Ha'knesiyah ha'Katolit*, p. 102–105.

³²⁶ 1773 m. žydo Vidgerio Jankelevičiaus skundas dėl prievartinio sūnaus (8 m.) ir dukros (7 m.) krikšto; 1774 m. žydo Mareko Judelevičiaus skundas dėl prievartinio sūnaus (5 m.) krikšto; 1778 m. Lentupio smuklininkų Maušavičių skundas dėl dukros prievartinio krikšto; 1778 m. Minsko žydo Šmuilavičiaus skundas dėl prievartinio jo dviejų vaikų krikšto, Doklumentai (šaukimai į teismą, apklausų aktai ir kt.) apie neteisėtą žydų vaikų krikštą ir žydų tautybės asmenų perėjimą į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 604, ap.88, b. 254; Skundas dėl vienuolikametės Chajos, Šmuilos Aranavičiaus dukters, prievartinio krikšto, Vilniaus žydų skundas į konsistoriją dėl prievartinio jų vaikų krikšto, *ibid.*, b. 752.

³²⁷ Keidošiūtė, *Mariae Vitae* kongregacijos misionieriška veikla, p. 38–49.

³²⁸ Krótka historia zgromadzenia siostr. *Mariae Vitae*, p. 22.

³²⁹ *Ibid.*, p. 21

³³⁰ *Ibid.*, p. 53 Pradžioje ši teisė buvo suteikiama tik tėvui, kurio leidimas buvo laikomas svaresniu nei motinos protestai. Tačiau, kaip kad rodo XIX a. atvejai, taisyklė buvo taikoma nepaisant lyties. Davidas Kertzeris analizuoja atvejus XIX a. Romoje, kuomet, pavyzdžiui, net abiem tėvams nebenorint krikštytis vaikas buvo pakrikštijamas ir likdavo Bažnyčios globoje, arba krikščionės moters atlikta

m. buvo iškelta byla dėl marijavitėms priklausančioje Vilniaus Šv. Stepono bažnyčioje pakrikštyto žydų kilmės kūdikio³³¹. Ją iškelė žydas Dovydas Berkavičius, laikęs smuklę Trakų apskrityje. Jis kaltino marijavitės be jo sutikimo apkrikštijus jo sūnų ir prašė vaiką atiduoti (tuo metu berniukas buvo Šaternikų palivarke³³²). Painiava kilo dėl to, kad sutikimą krikštui davė tik jo motina China, kuri, kaip pati liudijo, nuo mažens norėjusi tapti katalike³³³. Šių, atrodytų, vien dvasinių ketinimų vedama³³⁴, ji su kūdikiu ant rankų buvo priimta į Vilniaus marijavičių vienuolyną ir ruošta konversijai. Kūdikis, turėjęs būti pakrikštytas kartu su ja, buvo pakrikštytas anksčiau dėl sunkios ligos, bijant, kad nenumirtų tebebūdamas judėju. Tiek liudijusios marijavitės, tiek kunigai ir vaiko krikštatėviai vienbalsiai tvirtino pačią žydę karštai norėjus pereiti į katalikų tikėjimą – tačiau niekur neužsimenama, kad ruošiant krikštui kam nors iš Bažnyčios atstovų būtų kilęs tėvo sutikimo klausimas. Tačiau Berkovičiaus kaltinimas neteisėtai apkrikštijus jo sūnų buvo beprasmis, nes šis, remiantis Benedikto XIV 1747 m. bule, turėjo būti užaugintas kaip katalikas, kad ir kokiomis aplinkybėmis ir kieno sutikimu suteiktas sakramentas.

XIX a. 4-ojo dešimtmečio pradžioje dėmesį į vaikų krikšto problematiką atkreipė ir pasaulietinė Rusijos valdžia ir mėgino apibrėžti ją įstatymiškai. 1832 m. imperatoriaus patvirtintas Ministrų komiteto nutarimas „Dėl teisės

ceremonija, panaudojant fontano vandenį, tapdavo legitimi (Kertzer, *Popes against Jews*, skyrius „Forced Baptisms“, p. 38–59), o krikšto amžinumu buvo pateisinamas vaikų atėmimas iš tėvų. Ta pati problematika aptariama ir Kertzerio jau klasika tapusioje atvejo studijoje apie šešiametį Bolonijos žydą Edgardą Mortarą, kurį slapta „pakrikštijo“ šeimos tarnas (Kertzer, *The kidnapping of Egdardo Mortara*).

³³¹ Žydo Berkovičiaus sūnaus krikšto byla, CAHJP, Hu 2/7919.6.

³³² Šaritėms nebeišgalint išlaikyti visų joms siunčiamų vaikų Vaikelio Jėzaus namuose, XIX a. 4-ajame dešimtmetyje dalį jų apgyvendindavo Šaternikų palivarke, Rosiak, S., *Zakład Dzieciątka Jezus w Wilnie Zgromadzenia S.S. Miłosierdzia Św. Wincentego á Paulo*, Wilno, 1934, p. 15.

³³³ Buvo įprasta katechumenų prašymuose krikštytis nurodyti norą pereiti į katalikybę buvus „nuo labai seniai“ (rus. *от давна*).

³³⁴ China, kaip pati prisipažino apklausoje, paliko savo vyrą ir raštininko Juozapo Statkevičiaus patarimu keliavo į Vilnių ieškoti vienuolyno, kur galima būtų prisiglausti ir apsikrikštyti, tikėdamasi po to ištekėti už minėtojo vyro. Pasakodama šį savo kelionės motyvą ji nesiliovė kartoti, kad ne vien tai, bet ir nuoširdus noras tapti katalike, skatino ją vykti į Vilnių. Šiuo teiginiu verčia suabejoti vėliau jos pasakyti žodžiai, kad Juozapui Statkevičiui nesirodant, noras krikštytis blėso ir ji ėmė abejoti. Kaip to reikalavo procedūra, China buvo apklausama policijoje ir po paskutinės apklausos nebegrįžo, mat ten rado jos belaukiančius tėvą, brolius ir vyrą, su kuriais ji pasiliko. Kaip matome, pakartotinai byloje deklaruojamas nuoširdus noras atsiversti buvo labiau apskaičiuotas nei gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Byloje liudijusi Vilniaus gyventoja Ona Bilova pasakoja Chiną norėjus tekėti už to raštininko, o šis jai sakė turįs 50 000 auksinų. Žydo Berkovičiaus sūnaus krikšto byla, Žydo Berkovičiaus sūnaus krikšto byla, CAHJP, Hu 2/7919.6.

leisti mažamečių žydų prisijungimą prie kitų [nestačiatikiškų – E. K.] krikščioniškų tikėjimų suteikimo vidaus reikalų ministru“ (rus. *О представлении Министру Внутренних Дел права разрешать малолетним Евреям присоединение их к инославным Христианским вероисповеданиям*) pavadė vidaus reikalų ministru išduoti leidimus mažamečių žydų krikšto atvejais, kuomet pateikiami jų nuoširdumo įrodymai (nekonkretinama, kokie)³³⁵. Taip pat nepraleista progos priminti būtent katalikų dvasininkijai (nors priimti nutarimą paskatino precedentas: dviejų mažamečių, 13 ir 14 metų, žydų Lurje noras pereiti į evangelikų Bažnyčią) jokiu būdu negundyti ar tuo labiau prievarta neatvertinėti žydų vaikų be jų tėvų sutikimo³³⁶. Iš pateikto brolių Lurje amžiaus galima daryti išvadą, kad 13–14 metų tuo metu dar buvo laikoma mažametyste. Visgi įsako pabaiga, nors ir kalbanti apie konkretų minėtųjų brolių Lurje tapimo evangelikais atvejį, iš tiesų iškalbingai byloja apie klausimo dviprasmiškumą, regimą ir tais atvejais, kuomet vaikai jungdavosi prie katalikų bendruomenės:

Vidaus reikalų ministras mano, kad, norint priimti sprendimą dėl mažamečių Lurje prašymo, reikėtų gauti jų tėvų sutikimą; tačiau, atsižvelgiant į tai, kad, viena vertus, tėvai šiems vaikams galėtų daryti spaudimą (rus. *угнетение*), nepaisydami jų beveik tinkamo konfirmacijai amžiaus³³⁷, leidžiančio dvasiniu požiūriu sąžinės reikaluose vadovautis savo įsitikinimais, o kita vertus – nėra atitinkamo įstatymo, draudžiančio krikštyti mažamečius žydus be jų tėvų atsiliepimo, kai jie formaliai to prašo, ministras mano, kad būtų galima leisti broliams Lurje prisijungti prie Evangelikų Bažnyčios, su sąlyga,

³³⁵ Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 312–313.

³³⁶ 2 punktas, ten pat.

³³⁷ 15–18 m. Čia turima omenyje protestantiškoji konfirmacija – asmens brandą žyminčios apeigos, kuomet suaugusiu laikomas asmuo patvirtina savo tikėjimą.

kad, sulaukę tinkamo amžiaus, jie būtų konfirmuoti kaip pridera.³³⁸

Carinė valdžia aiškiai atskyrė bažnytinius potvarkius, kurie ne vieną šimtmetį smerkė vaikų krikštą be tėvų sutikimo, nuo konkrečių imperijos konversinių praktikų. Nesant konkretaus pasaulietinio įstatymo, kuris kontroliuotų mažamečių žydų krikštą ir apskritai aiškiai apibrėžtų teisėtas katechumenų amžiaus ribas, sprendimo teisė buvo sutelkta ne bažnyčių vyresnybės, o valdininkų rankose. Ambivalentiškai grūmodama katalikų dvasininkijos galimiems bandymams paveikti vaikų krikštą, VRM³³⁹ visgi paliko galimybę, kuria pasinaudojus buvo įmanoma įteisinti mažamečio žydo konversiją, net ir jo tėvams protestuojant ar apie tai nežinant. Ši procedūra ir jos įteisinimas buvo stebimi ir reguliuojami išimtinai VRM. Vidaus reikalų ministro įgalinimas daryti išimtis esant tvirtam, laisvam ir sąmoningam apsisprendimui pasikrikštyti, nepaisant amžiaus ar katechumeno tėvų sutikimo, koregavo brandos ribą, taip leidžiant suprasti, kad religinio sąmoningumo ir bendruomenės keitimo amžius nėra nei lemiamas, nei procedūrą fundamentaliai ir vienareikšmiškai reguliuojantis veiksnys. Be to, žydo katechumeno tėvai buvo įvardinti kaip potencialiai priešiška nusiteikę ir valstybė turi apsaugoti būsimą neofitą. Pavyzdžiui, 1852 m. dvi žydės bandė susigrąžinti savo 15 ir 14³⁴⁰ metų dukras, kurios atsidūrė Vilniaus marijavičių vienuolyne ir buvo ruošiamos krikštui³⁴¹. Vienos jų, Haikos Levovičiovnos, atveju, po motinos Širos skundo Vilniaus vyskupui, šis liepė perklausti merginą, ar ji tikrai pasiryžusi atsiversti, ir nurodė, jei atsakymas būsiąs

³³⁸ Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 313.

³³⁹ Stačiatikiškos konversijos atveju sprendimo teisė buvo palikta Švenčiausiajam Sinodui, О порядке приготовления иноверцев нехристиан к принятию Православной веры и совершения над сими лицами таинства Святого крещения, а также о правилах и преимуществах принявших Православную или другую Христианскую веру, Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 974–974.

³⁴⁰ Pastarąją jos motina teigė esant dar jaunesnę – 13 metų, galbūt ir melagingai bandant pasinaudoti įstatymu neleidžiančių krikštyti vaikų iki 14 metų be tėvų sutikimo.

³⁴¹ Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1991, l. 10–13; 18.

teigiamas (taip įrodant laisvą valią krikštytis), neišleisti iš vienuolyno³⁴². Tai nebuvo išskirtiniai atvejai. Tuo metu pasitaikydavo ir berniukų, kurių amžius nesiekdavo keturiolikos, tačiau tai nesutrukdydavo pradėti paruošimo konversijai procedūros ar suteikti krikštą³⁴³.

Negana to, 1842 m. Ministrų komiteto nutarimas „Dėl taisyklių žydams, priimantiems krikščionišką tikėjimą“ (rus. *О правилахъ для Евреевъ, принимающихъ Христианскую веру*³⁴⁴) nustatė, kad krikštijantis žydams visi jų vaikai iki 7 metų privalėjo būti pakrikštyti kartu su jais, o į krikščionybę pereinant tik vienam iš tėvų – visi tos pačios lyties jo ar jos vaikai, jaunesni nei 7 metų, taip pat turėjo būti pakrikštyti³⁴⁵. Taip buvo toliau vadovaujamosi dar XIX a. amžiaus pradžioje praktikuotu principu nekreipti dėmesio į prieštaraujantį katechumeno tėvą ar motiną. Tiesa, remiantis krikšto bylų analize, galima teigti, kad tokie atvejai nebuvo dominuojantys, kadangi dauguma besikrikštijančių buvo nevedę ir vaikų nesusilaukę asmenys (detaliau apie konvertitų amžių žr. I.7 ir I.8 poskyrius). Tik XIX a. vidurio šaltiniuose randame kelis atvejus, kuomet pavieniai žydai prašė krikšto, atsivesdami su savimi savo mažamečius vaikus – motinos dukras, o tėvai sūnus³⁴⁶. Tačiau įsakymas traktuotas ir laisviau – su vienu iš tėvų buvo krikštijami nebūtinai tos pačios lyties vaikai. Pavyzdžiui, 1845 m. byloje mirus katechumenei Raikai Zalmanavičiovnai Greitusovai jos mažamečiai vaikai dukra Gilka (7 m.) ir sūnus Joakimas (2 m.) buvo nedelsiant pakrikštyti ir liko kotryniečių vienuolyne Krakėse³⁴⁷. Galimybė vaikus atiduoti jų tėvui nebuvo svarstyta³⁴⁸.

³⁴² Ibid., l. 11.

³⁴³ Ibid., l. 40–45; Asmenų pereinančių iš judaizmo į katalikybę, piniginių išmokų jiems išmokėjimo ir neįvykusių perėjimų byla, *ibid.*, b. 1853, l. 28; I. Ickavičiaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, f. 669, ap. 3, b. 340.

³⁴⁴ Леванда, *Полный хронологический сборникъ законовъ и положеній*, p. 518.

³⁴⁵ Pavyzdžių asmenims krikštijantis į stačiatikybę pateikia Schainker, *Imperial hybrids*, p. 106.

³⁴⁶ Pavyzdžiui, Zalmanavičiaus Jankelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir pakrikštijimo jo Dominickio Adomo vardu byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1855; Levijų šeimos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 334.

³⁴⁷ R. Jochimovos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 157. 1849 m. jie tebegyveno vienuolyne.

³⁴⁸ Panašūs atvejai: tėvas su sūnumi ir dukra J. Fridmano perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 163; tėvas su dukra A. R. Sufo ir jo dukros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 241

Ši krikštytis nusprendusio tėvo ar motinos teisė į vaikų afiliacijos keitimą liko aktuali per visą XIX a. Pavyzdžiui, 1888 m. sausį dėl krikšto kreipėsi žydė iš Ukmergės apskrities Etlė Kancitovič kartu su trimis mažamečiais vaikais: 7 metų Rivka, 6 metų Estera ir 2 metų Dovydu³⁴⁹. Toks jos žingsnis netruko susilaukti didelio pasipiktinimo iš jos tėvo Mykolo Borkono. Jis kreipėsi savo ir žento Chaimo, prieš metus emigravusio į JAV ir ten laukusio atvykstant žmonos su vaikais, vardu. Borkonas tikino dukros krikštą esant iš išskaičiavimo ir reikalavo atiduoti vaikus jam, kaip teisėtam globėjui, kol jų tėvas užsienyje. Taip pat vaikų senelis teigė, jog esą draudžiama krikštyti mažamečius be tėvų sutikimo³⁵⁰. Vilniaus vyskupijos dvasinė konsistorija atsakyme Borkonui pareiškė, kad jis negalintis turėti jokių pretenzijų į vaikus: „teisė į mažamečių globą, nesant tėvo, atitenka motinai“³⁵¹. Vaikų senelis buvo įvardytas kaip „svetimas asmuo, su šiuo reikalu neturintis nieko bendra“³⁵². Nepadėjo ir vaikų tėvo iš JAV atsiųstas notaro patvirtintas raštas, kuriame jis primygtinai prašė atiduoti vaikus uošviui ir jokia būdu jų nekrikštyti³⁵³. Nepaisant šių protestų, 1889 m. rugsėjį Etlė su visais trimis vaikais tapo katalikais.

1862 m. įsake „Dėl kitatikių nekrikščionių parengimo priimti Stačiatikių tikėjimą ir šventojo krikšto jiems suteikimo tvarkos bei dėl taisyklių ir lengvatų priėmusiems stačiatikių ar kitą krikščionišką tikėjimą“ (rus. *О порядке приготовления иноверцев нехристиан к принятию Православной веры и совершения над ними таинства Святаго крещения, а также о правилах и преимуществах принявших Православную или другую Христианскую веру*) pagaliau aiškiai įvardyta, kad mažametyste laikytinas amžius iki 14 metų³⁵⁴. Krikštijant mažamečius, buvo reikalaujama raštiško tėvų sutikimo, o vyresniems nepilnamečiams leidimas būdavo duodamas įrodžius jų laisvą valią krikštytis. Iš tiesų, XIX a. antroje pusėje tarp krikšto

³⁴⁹ Etlės Kancitovič ir jos vaikų Dovydo, Rivkos ir Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap.1, b. 3247.

³⁵⁰ Ibid., l. 5–6.

³⁵¹ Ibid., l. 7–8.

³⁵² Ibid.

³⁵³ Ibid., l. 36.

³⁵⁴ Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 973–974.

bylose fiksuojamų katechumenų neberandame mažamečių. Vadinasi, kreipusis jaunesniems nei 14 m. katechumenams, konversijos procedūra nebuvo inicijuojama ir šio įstatymo nuostatos buvo laikomasi. Schainker, disertacijoje daugiausia nagrinėjusi XIX a. pirmos pusės atvejus, pastebėjo, kad katechumeno amžius galėjo būti „ginčijamas“³⁵⁵, t. y. dėl metrikų vedimo tvarkos Rusijos imperijoje nebuvimo, tėvų pastangų įrodyti vaiką esant per jauną konversijai ir dvasininkų noro palaikyti asmens siekį krikštintis, galiausiai į krikščionybę pereinavo ir jaunesni nei 14 m. asmenys. Tačiau autorė nepastebi vėlesnės įstatyminės bazės kaitos: a) vidaus reikalų ministras arba Švenčiausiasis Sinodas (žiūrint, į kurią krikščionišką konfesiją buvo pereinama) galėjo leisti bet kokio amžiaus žydo konversiją; b) minimali 14 m. riba konversijai apibrėžta tik 1862 m. ir vėliau tokių atvejų (bent jau tarp konvertitų į katalikybę lietuviškose gubernijose) nebeliko³⁵⁶. Šių niuansų ignoravimas paaiškina, kodėl Schainker išvelgė procedūrinę netvarką ir liko neaišku, kokiomis amžiaus kategorijomis (mažametis / nepilnametis / (ne)pakankamo konversijai amžiaus) buvo operuojama ir koku konkrečiai reglamentavimu buvo vadovautasi.

Nepaisant XIX a. antrojoje pusėje aiškiai apibrėžtos mažametystės ribos, krikšto bylomis remiantis rekonstruotų konversijų naratyvų analizė parodė, kad 14 metų žydų tėvams anaipol neatrodė deramas amžius tokiems svariems savarankiškiems sprendimams kaip religinės afiliacijos keitimas. Komplikuoti nepilnamečių judėjų (t. y. iki 21 m.) krikštai visą imperinį laikotarpį išliko įtampų šaltiniu. Krikšto bylos, ypač policijoje surašyti protokolai, rodo, kad žydai katechumenai buvo ganėtinai homogeniška grupė. Konversijose dominavo jauni individai: dauguma buvo nesusituokę, beveik nepasitaikydavo šeimų krikštų³⁵⁷, o dažniausias abiejų lyčių katechumenų abiejose vyskupijose

³⁵⁵ Schainker, *Imperial hybrids*, p. 40.

³⁵⁶ Bent jau Žemaičių ir Vilniaus vyskupijose. Schainker tyrimo atveju galima tik daryti prielaidą, kadangi autorė tiek geografiniu, tiek chronologiniu aspektu tvirtai neapsibrėžė savo tyrimo.

³⁵⁷ 11 katechumenų buvo vedę, trys iš jų atvyko su vaikais, viena moteris su trimis nesantuokiniais vaikais ir viena našlė (Noviplianskio Efraimo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1680; Chanos Germanovos, Revelės ir Chanono, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 1949; Neįvykusio Porocho reizos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2054; Etlės Kancitovič ir jos vaikų Dovydo, Rivkos ir Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą

amžius svyravo tarp 14 ir 25 metų. Jaunas katechumenų amžius nėra išskirtinis dalykas, pastebėtas ir Šiaurės-Rytų Lenkijos Karalystės žydų krikštijimosi tendencijose pirmojoje XIX a. pusėje³⁵⁸ ir Lietuvos stačiatikių vyskupijoje³⁵⁹ (daugiausia Vilniaus ir Kauno gubernijų ribose³⁶⁰), sietinas su sekuliarėjančia visuomene ir jaunimo noru atitrūkti nuo tėvų namų. Vertėtų pabrėžti, kad tuometinė vietos žydų bendruomenė apskritai buvo labai jauna (jaunesnė nei katalikų), t. y. net pusė jos XIX a. pabaigoje buvo vaikai ir paaugliai³⁶¹.

1882 m. Žemaičių vyskupijoje vykusių konversijų bylų dokumentacijoje minimas Dvasinės kolegijos tų metų spalio 11 d. išplatintas raštas, informuojantis apie vidaus reikalų ministro aplinkraščių (tikslus pavadinimas nežinomas), leidžiantį krikštyti tik 21 m. sulaukusius žydus: „Vidaus reikalų ministras aplinkraščiu pranešė, kad gali būti atliekamas tik pilnamečių žydų krikštas“³⁶². Šiuo metu to negalima patvirtinti papildomais šaltiniais, tačiau tikėtina, kad toks potvarkis buvo susijęs būtent su minėtais nepilnamečių žydų krikštais ir su juos lydėjusiais tėvų protestais. Žemaičių vyskupijos dvasininkija buvo gana nuosekli, taikydama šitą nurodymą. Ne vienas bandymo krikštytis atvejis baigdavosi paauglio išsiuntimu namo dėl

byla, *ibid.*, b. 3247; Maušavičiaus Pinchuso perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4335; Perelmano Iciko perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4465; Levinson Chanos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4487; Cemech Zlatos, gimimo Bak, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4525; Izraelskos Minos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7847; Kovarskos Chajos prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 2415; Kiselio leibos Berkavičiaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, 3554). 5 atvejais krikšto kreipėsi broliai ir seserys (Šliomos Pikelnogo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2320; Chajos Soros Levin perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir neįvykusio Srolio Maušos ir Chanos Goldos Levinų perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2396; Neįvykusio Dverkos ir Perlos Gelgorn perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2452; Anolik Soros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4292; Anolik Rochos Lėjos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4293; Greberovų Alto ir Jankelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5673).

³⁵⁸ Markowski, *Konwersje Żydów w północno-wschodnich regionach Królestwa Polskiego*, p. 12–14.

³⁵⁹ Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia*, p. 189–205.

³⁶⁰ Įkurta 1839 m., Marcinkevičius A., Vilniaus Šv. Kotrynos stačiatikių parapija 1925 – 1936 metais: opozicijos Varšuvos bažnyčiai vadovybei židiny. *Lietuvos Istorijos studijos*. 2004, 14: 61.

³⁶¹ 1897 m. 52,3% žydų šiaurės vakarų teritorijose buvo jaunesni nei 20 metų, Levin V. Socialiniai, ekonominiai, demografiniai bei geografiniai žydų bendruomenės Lietuvoje bruožai. *Lietuvojs žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 164.

³⁶² „Римско католическая духовная консистория указом от 11 октября 1882 г за номером 2347 дала знать, что г. Министр Внутренних Дел циркулярным предложением поставил в известность: что совершение крещения евреев может быть производимо только над совершеннолетними“, Ciroš Bliumos Chaimovič noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 2014, l. 2.

nepilnametystės – šiais atvejais katechumenų amžius svyravo tarp 17 ir 19 metų³⁶³. To paties laikotarpio bylos iš Vilniaus vyskupijos konsistorijos niekur nemini šio aplinkraščio ir krikštijami 21 nesulaukę katechumenai³⁶⁴. 1870–1915 m. Vilniaus vyskupijoje absoliuti dauguma katechumenų, kurių amžių fiksuojantys dokumentai yra išlikę krikšto bylose³⁶⁵, buvo nepilnamečiai (kaip minėta įvade, duomenys reprezentuoja 20 % katechumenų): 8 deš. 18 iš 19 katechumenų buvo nepilnamečiai (šiuo laikotarpiu 20 % katechumenų yra 23 asmenys); 9 deš. – 31 iš 44 (20 % = 52); 10 deš. – 33 iš 48 (20 % = 58); 1 XX a. deš. – 38 iš 48 (20 % = 65); 1910–1915 m. – 12 nepilnamečių (20 % = 13). Tikėtina, kad Vilniaus vyskupijos dvasinė konsistorija buvo ne tokia griežta, laikydama si rekomendacijų, arba šis aplinkraštis jos nepasiekė. Vilniaus vyskupijos dvasinė konsistorija vadovavosi įstatymiškai apibrėžta tvarka, kuri buvo viršesnė už aplinkraštį. Pavyzdžiui, 1895 m. Rocha Lėja Anolik (14 m.) buvo pakrikštyta nepaisant jos nepilnametystės ir brolio protestų³⁶⁶, kol jos tėvas iš kitos parapijos mėgino atgauti vyresnę dukrą Sorą³⁶⁷. Vilniaus gubernijos valdyba, gavusi Rochos ir Soros brolio skundą, viso labo nurodė Vilniaus vyskupijos dvasinei konsistorijai įsitikinti, kad Rocha pateikė prašymą krikštytis ir kad buvo paprašyta leidimo tokiam krikštui iš VRM.

Žydams tėvams išreiškus norą pasimatyti su savo krikštui besiruošiančiu vaiku, vyskupijos konsistorija katechumeną ruošiančiam asmeniui liepdavo atsiklausti katechumeno, ar šis tokio pasimatymo norįs ir, teigiamo atsakymo atveju, jį suorganizuoti. Pavyzdžiui, 1879 m. Iškės Micheliovnos tėvui prašant pasimatyti su dukra, Vilniaus vyskupijos konsistorija liepė ją globojusioms benediktinėms atsiklausti katechumenės ir, jai panorėjus, surengti „tokį

³⁶³ Chaimo Giršovičiaus Garo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 699, ap. 3, b. 2066; Soros Abramovnos Muliaš perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 1977; Cirus Bliumos Chaimovič noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 2014; Basės Šarijos Efraimovos noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 2074; Minos Chaimovos Kravec noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 2015; Abramovnos Rochos prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 4323.

³⁶⁴ Pavyzdžiui, Šmuilos Cegelnickio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3047; Borštein Jocho perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3577; Minkos Kamai perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 4008; Feigos Daniševskos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3706.

³⁶⁵ Deja, kaip jau rašyta anksčiau, ne visos bylos turi išsamius duomenis apie katechumenus.

³⁶⁶ Anolik Rochos Lėjos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4293.

³⁶⁷ Anolik Soros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4292.

susitikimą [...] ir kad visi paaiškinimai būtų vykdomi visiem suprantamu dialektu [supraskime, ne jidiš kalba – E. K.], o apie šito įvykdymą pranešti Konsistorijai“³⁶⁸. 1857 m. žydės Michlos Veinšteinuvnos tėvui prašant susitikimo su ja Slanimo bernardinų vienuolyne, vyresnioji gavo nurodymą šį pasimatymą leisti, jei Michla jo norėtų, bet ne kitaip kaip „per groteles parlatorijuje, dalyvaujant vyresniajai [...] kitų žydų nei su tėvu, nei atskirai neprileisti [...] tėvo pokalbis turi vykti [...] ne žydiškai, bet lenkiškai“³⁶⁹. Tokios atsargumo priemonės vėlgi rodo katechumeno atkalbėjimo baimę arba, kaip buvo pasakyta 1832 m. įsakyme, katechumenams daromo spaudimo (rus. *угнетения*) prevenciją.

1.5. Žydo konversijos kaina: finansinė misionieriško darbo našta

Didelis konversinės procedūros keblumas, aktualus jau XVIII a. pabaigoje³⁷⁰, – tai nuolatinis lėšų trūkumas katechumenams išlaikyti ir ruošti bei finansinė dvasininkų ir vienuolių atsakomybė už tai. Kaip parodė bažnytinių vidaus dokumentų ir korespondencijos analizė, ši problema neišnyko per visą imperijos gyvavimo laikotarpį. Jau ruošdamasis keisti religiją asmuo atitrūkdavo nuo jam pažįstamos socialinės ir ekonominės erdvės, žydiškos bendruomenės, taip nutraukdamas iki tol puoselėtus socialinius ryšius, netekdamas šeimos paramos ir atsidurdamas visiškoje katalikų dvasininkų malonėje ir globoje. Lengviau būdavo tuomet, kuomet asmuo nusprendavo krikštytis jau praleidęs kelerius metus ne žydiškoje aplinkoje, pavyzdžiui, tarnaudamas krikščionims, – tuomet jo ar jos paruošimas būdavo paprastesnis, nes katechumenas jau turėjo darbą ir gyvenamąją vietą krikščioniškoje aplinkoje. Tokiais atvejais bažnytininkams nereikėjo nerimauti dėl konvertito integracijos ir kurį laiką jį išlaikyti, o būdamas (-a) apsuptas (-a) krikščionių jis ar ji jau turėjo neblogą supratimą apie krikščioniško tikėjimo tiesas ir papročius, tad apmokymo laikotarpis taip pat galėjo būti trumpesnis (o sykiu

³⁶⁸ Fiselevič Itkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2051, l. 8.

³⁶⁹ Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1991, l. 1.

³⁷⁰ Z literatury antyżydowskiej w Polsce XVIII wieku, p. 216–219.

sumažėdavo ir jo kaštai). Visgi tokie atvejai buvo reti (plačiau apie katechumenų socialinę aplinką žr. poskyryje I.8).

Bene didžiausius finansinius sunkumus ruošiant naujus Katalikų Bažnyčios narius patyrė *Mariae Vitae* kongregacija, kuri ne tik rūpinosi merginomis ikikonversiniu laikotarpiu, bet ir daug pastangų dėjo jų pokonversinei integracijai užtikrinti. 1820 m. Vilniaus marijavičių vienuolyno vizitacijoje nurodyta, kad 1819 m. kongregacija įsteigė finansavimą (lenk. *uczyniło fundusz*) apkrikštytų našlaičių iš žydų (lenk. *sierotam z Żydów ochrzczonech*) kraičiams (1350 rublių)³⁷¹. Kaip minėta, konvertitės buvo ištekinamos net pačių seserų lėšomis³⁷². Vizitatorės Marcijanos Norvidaitės nekrologas taip pat liudija ją neofičių reikmėms paskyrus visą savo palikimą, o vienai globotinei, tekančiai už neturtingo amatininko, dovanų atidavus net savo patalynę³⁷³. Taigi marijavitės uoliai vykdė pareigą padėti neofitėms įsitvirtinti krikščioniškoje visuomenėje. Viena anonimė marijavitė teigė, kad 1820 m. septyniolikoje marijavičių vienuolynų iš 465 besimokančių merginų 13 buvo neofitės arba katechumenės³⁷⁴. Palyginus nedidelis neofičių ir katechumenių skaičius leidžia daryti prielaidą, kad buvo įmanomas individualus rūpestis kiekviena konvertite. Tačiau seserims, gyvenančioms vien iš rankų darbo ir aukų, tai vis vien turėjo būti nemenka finansinė našta – šaltiniai rodo, jog net kraičius jos kraudavo pačios.

Didžiąją savo gyvavimo laiko dalį Vilniaus marijavitės labai skurdo. Neturėdamos didesnių užtarėjų ar rėmėjų, ypač po kunigo Turčinavičiaus mirties 1773 m., ir prasimaitindamos, kaip liepia regula, vien iš „savo rankų darbo“ (lenk. *własną pracę rąk swoich*)³⁷⁵, o iš tų pačių skurdžių lėšų dar ir

³⁷¹ Vilniaus marijavčių vienuolyno vizitacijos aktas, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 733, l. 5.

³⁷² Krótka historia zgromadzenia siotr *Mariae Vitae*, p. 35.

³⁷³ Nekrolog wielebney Panny Marcyanny Norwidowny, p. 482. Visuose prieinamuose Vilniaus, Slanimo ir Polocko marijavičių sąrašuose visos vienuolės yra nurodomos kilusios iš dvarininkų, tad išėjusios į vienuolynus jos galėjo savo turto dalį skirti būtent neofičių paramai, Žinios apie asmenis basųjų karmelitų, Užupio bernardinių, marijavičių ir gailėstingųjų seserų vienuolynuose Vilniaus mieste”, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 2284, l. 8–11; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinių ir marijavičių vienuolynuose, *ibid.*, b. 2339; Žinios apie asmenis Vilniaus benediktinių, marijavičių ir basųjų karmeličių vienuolynuose, *ibid.*, b. 2249. l. 10; Žinios apie asmenis Slanimo bernardinių ir marijavičių vienuolynuose nuo 1873 m. sausio 1 d. iki 1874 m. sausio 1 d., *ibid.*, b. 2342, l. 3.

³⁷⁴ Krótka historia zgromadzenia siotr *Mariae Vitae*, p. 35.

³⁷⁵ Borkowska, *Regula druga mariawitek*, p. 339.

išlaikydamos globotines³⁷⁶. Prieinamuose bent kiek išsamesniuose šaltiniuose apie Slanimo seseris (1818 m. vizitacija³⁷⁷, 1840 m. inventorius³⁷⁸ bei korespondencija) nėra jokių duomenų apie jų vienuolyne gyvenančias ir išlaikomas žydes katechumenes, o pagrindinės identifikuojamos problemos – vienuolyno skurdas ir fundacijų stygius. Tikėtina, kad savo pačių egzistencija susirūpinusiose kongregacijos atšakose seserys ne visada išgalėdavo koncentruotis ties pagrindine jų reguloje nurodyta misija – katechumenių ruošimu krikštui. Panaši situacija fiksuojama ir Čenstakavoje: ten gyvenusios seserys apibūdinamos kaip esančios „apverktinoje padėtyje, netekusios vilties sulaukti žadėtos globos, [...] iš savo rankų darbo ir miestiečių merginų pradinio mokymo gyvena apgailėtinaje skurde ir apleidime“³⁷⁹. Tai, be abejo, atsiliepdavo ir katechumenių paruošimo krikštui kokybei. Čenstakavos marijavičių vienuolyne gyvenusi katechumenė Rozalija Frenkel 1860 m. skundėsi:

bet kas iš to, kad, užuot mokiusios maldų ir kitų religinių pagrindų, kankino mane darbu – turėjau prižiūrėti gyvulius, skalbti, gaminti, kasti darže ir t. t. [...] Motinėlė sakė man, kad pirmiau turiu metus joms dirbti, o tik po metų ims mane ruošti.³⁸⁰

Taigi, būsimos naujakrikštės paruošimą nustelbė poreikis išlaikyti vienuolyną, o pereinamasis laikotarpis merginai ne tik virto nusivylimu, bet ir prailgo. Sprendžiant iš Slanimo vienuolyno dokumentų, šios seserys apskritai retai kada galėjo sau leisti priimti ir išlaikyti katechumenes. 1818 m. vykdytos

³⁷⁶ Zahorskis mini net tokį atvejį, kai seserims užsikrėtus dėmėtąja šiltine, jų apžiūrėti atvažiuavęs gydytojas pamatė jas gyvenant nekūrenamose vienuolyno Vilniuje patalpose ir neturint pinigų net karstams, Zahorsky W., Kosciol Sw Stefana i zgromadzenie mariawitek, *Виленские костели*, f. 1135, ap. 8, b. 10.

³⁷⁷ Dokumentai (ataskaitos, prasymai, laiškai, klierikų sąrašai, žinios ir kt.), atidėti Vilniaus Romos katalikų konsistorijos veiklos procese 1820 m. lapkričio-gruodžio mėnesiais, LVIA f. 694, ap. 1, b. 426, l. 11.

³⁷⁸ Slanimo marijavičių vienuolyno inventorius, sudarytas 1840 m., LVIA f. 694, ap. 1, b. 1522.

³⁷⁹ Lewalski, *Kościoly chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów*, p. 183.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 184.

vizitacijos metu buvo nustatyta, kad nėra pinigų našlaičiams apmokyti, o neofitės išlaikomos iš bendrų vienuolyno lėšų³⁸¹. 1840 m. sudarant inventorių vienuolyno vyresnioji pati siūlė, kad dėl itin blogos finansinės padėties visos vienuolės būtų perkeltos į kitų ordinų vienuolynus, o pastatas išnuomotas³⁸².

Sprendimai, palengvinantys konvertitais besirūpinančios dvasininkijos ir vienuolių finansinę situaciją, buvo tik trumpalaikiai. XIX a. 5-uoju ir 6-uoju dešimtmečiais katechumenai ruošti krikštui daugiausia buvo siunčiami į įvairius vienuolynus³⁸³, rečiau – į klebonijas. Kaip jau minėta, 1880 m. Vilniaus karmelitai kreipėsi į vyskupijos konsistoriją skųsdamiesi, kad į jų vienuolyną kasmet atsiunčiama 10–20 asmenų, daugiausia žydų, išreiškusių norą krikštytis, pusė kurių po 1–2 mėnesių slapta palieka vienuolyną, kartu išsinešdami ir jiems duotus rūbus, o likusieji gyvena išlaikomi vienuolyno lėšomis 5–8 mėnesius ar net ilgiau³⁸⁴. Argumentuodami ir taip labai ribotomis vienuolyno lėšomis karmelitai norėjo, kad vyskupijos konsistorija tarpininkautų iš Dvasinės kolegijos prašant papildomų 642 rublių 57 kapeikų už nuo 1874 m. spalio 9 d. iki 1879 rugsėjo 2 d. vienuolyne laikytus 7 žydus ir 3 totorius. Tokią strategiją karmelitai nusižiūrėjo nuo su panašiomis problemomis susidūrusių ir jas būtent taip išsprendusių Vilniaus benediktinių³⁸⁵.

Vyskupijos konsistorija sutiko pagelbėti karmelitams (jiems buvo skirta suma, kurios prašė) sprendimą grįsdama tuo, kad šis vienuolynas yra vienintelis katechumenų prieglobstis ruošiantis priimti krikštą³⁸⁶. Iš tiesų, XIX a. 8-ojo dešimtmečio krikšto bylos rodo, kad Vilniaus vyskupijos konvertitai buvo ruošiami tik benediktinių (moterys katechumenės) ir karmelitų (vyrai katechumenai) vienuolynuose. Po 1863 m. sukilimo valdžiai ėmusis drastiškų priemonių (vienuolynų uždarymai, Bažnyčios veiklos apribojimai etc.), būtent

³⁸¹ Dokumentai (ataskaitos, prasymai, laiškai, klierikų sąrašai, žinios ir kt.), atidėti Vilniaus Romos katalikų konsistorijos veiklos procese 1820 m. lapkričio-gruodžio mėnesiais, LVIA f. 694, ap. 1, b. 426, l. 14.

³⁸² Slanimo marijavičių vienuolyno inventorių, sudarytas 1840 m., LVIA f. 694, ap. 1, b. 1522, l. 2.

³⁸³ Minimi pranciškonai, bernardinės, marijavitės, karmelitai, trinitoriai, vizitietės, augustijonai.

³⁸⁴ Karmelitai į Vilniaus vyskupijos konsistoriją, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4865, l. 1.

³⁸⁵ Ibid., l. 6.

³⁸⁶ Ibid., l. 2.

benediktinės ir karmelitai buvo pagrindiniai neofitų ugdytojai Vilniuje, o 1880 m. – gausiausi katechumenų Vilniaus vyskupijoje (61 asmuo)³⁸⁷. Tokia finansinė (ir ne tik) našta negalėjo ilgai gulti vien ant šių dviejų vienuolių pečių, tad jau kitą dešimtmetį katechumenai imti siųsti į įvairias parapijas, klebonijas.

Keblė finansinė situacija buvo ir Žemaičių vyskupijoje. 1867 m. Kauno benediktinės laiške Žemaičių vyskupijos dvasinei konsistorijai aiškino negalinčios priimti naujos katechumenės, nes „po bernardinių vienuolyno uždarymo šis vienuolynas pasidarė pernelyg perpildytas, tad vienuolynas nebegali rūpintis neofitėmis“³⁸⁸. Kauno benediktinių vyresnioji į Žemaičių vyskupijos dvasinę konsistoriją vėl kreipėsi 1880 m. rugsėjo 1 d. skųsdamasi, kad į vienuolyną pasiruošti krikštui siunčiamos žydės išlaikomos iš vienuolyno, kuris nesulaukia jokios finansinės pagalbos, lėšų:

Konsistorija [...] skirdavo man mokyti jas [žydes katechumenes – E. K.] Šv. Tikėjimo dogmų, tačiau už jų išlaikymą vienuolynui nebuvo niekaip atlyginta, todėl aš buvau priversta, jau kelerius metus, Kauno mieste visoms pragyvenimo reikmėms esant brangioms, duoti toms pačioms žydėms išlaikymą su apgyvendinimu ir šildymu, o kartu ir aprangą, nes žydės buvo atsiunčiamos į vienuolyną visiškai sudėvėtais ir netinkamais nešioti rūbais ir avalyne. Dėl to aš sudariau man patikėtoje benediktinių bažnyčioje nuo 1875 m. iki 1880 m. rugsėjo 1 d. pakrikštytų žydžių vardinį sąrašą ir jame nurodžiau: kiekvienos žydės atvykimo į vienuolyną mokytis tikėjimo

³⁸⁷ Tais metais, remiantis šaltiniais, lietuviškose gubernijose krikšto prašymus pateikė 61 žydas. Tikėtina, kad būtent karmelitai pasirinkti neatsitiktinai. Dar XIX a. pradžioje Visų Šventųjų parapija buvo viena didžiausių Vilniaus mieste ir dažnai būtent prie jos buvo prirašomi ar jos bažnyčioje krikštijami konvertitai, o 1821 m. prie šios parapijos prijungta Šv. Stepono bažnyčia – marijavičių ordino bažnyčia. 15 paskutinių Vilniaus marijavičių 1864 m. galutinai uždarius kongregaciją buvo perkeltos būtent į benediktinių vienuolyną prie Šv. Kotrynos bažnyčios (Zahorsky, Kosciol Sw Stefana i zgrupadzenie mariawitek, *Виленские костели*, f. 1135, ap. 8, b. 10).

³⁸⁸ Gitos Ickovnos noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1060, l. 7–8.

dogmų ir išvykimo iš vienuolyno datas bei įkainius, kiek vienuolynui atsiėjo kiekvienos žydės išlaikymas vieną mėnesį ir visą buvimo vienuolyne laiką. Taip pat prie šito sąrašo turiu garbės nuolankiausiai prašyti Dvasinę konsistoriją potvarkiu asignuoti ir sugrąžinti vienuolyno žydžių, išreiškusių norą priimti krikščionišką tikėjimą Romos katalikų apeigomis, išlaikymui išleistus pinigus – devynis šimtus penkiasdešimt penkis rub. dvidešimt kap.³⁸⁹

Gruodžio 12 d. Dvasinė kolegija informavo Žemaičių vyskupijos dvasinę konsistoriją, kad remdamasi Kitatikų reikalų departamento pasiūlymu, iš Romos katalikų dvasininkų pagalbinių lėšų (rus. *вспомогательный капитал*) 1014 rublius 70 kapeikų privaloma skirti benediktinių vienuolynui – išlaidoms žydžių katechumenių išlaikymui nuo 1875 m. liepos 25 d. iki 1880 m. rugpjūčio 29 d. padengti. 1881 m. spalį benediktinių vyresnioji pakartotinai kreipėsi į vyskupijos konsistoriją pateikdama naują sąrašą su duomenimis konvertičių, vienuolyne ruošų krikštui nuo 1880 m. gegužės 8 d. iki 1881 m. rugpjūčio 16 d. Už šį laikotarpį prašyta 232 rublių. Pagalbos vėl buvo sulaukta, nors ir šiek tiek mažesnės – 200 rublių 32 kapeikų. Deja, nei vienas iš benediktinių vyresniosios minimų sąrašų byloje neišliko. Kaip matome, jokios papildomos lėšos šiam reikalui nebuvo skirtos, reikiama suma būdavo tiesiog paimama iš jau anksčiau katalikų dvasininkijai numatyto finansavimo. Prašymai skirti papildomų lėšų rodo, kad nebuvo stabilios finansavimo sistemos, galinčios palengvinti katechumenų ruošimo laikotarpį, bei rodo nemenką finansinę naštą, kritusią ant evangelizacija užsiimančių vienuolių pečių.

Panašios bėdos užklupdavo ir kunigus, kurių globon buvo siunčiami katechumenai. Nors klebonai nesirūpino savo globotinių kračiais,

³⁸⁹ 1880 m. Kauno benediktinių kreipimaisi į Žemaičių vyskupijos konsistoriją dėl papildomo finansavimo, Gitos Ickovnos noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1060.

katechumenai turėjo būti apgyvendinami, apmokomi ir išlaikomi klebonijoje³⁹⁰. 1903 m. Lentupio klebonas rašė Vilniaus vyskupijos dvasinei konsistorijai šiuo klausimu. Jis sakėsi neturįs lėšų katechumenams išlaikyti ir esą išsiuntęs 5 rublių įmoką, kuri turėjusi jį atleisti nuo tokios prievolės. Tokį sprendimą jis grindė iš vyskupijos konsistorijos 1899 m. siūstais nurodymais (tikslus jų pavadinimas nepateikiamas), kuriuos ir pacitavo:

Tokius asmenis [žydus katechumenus – E. K.] išsiųsti į jiems skirtas vietas konsistorija lėšų neturi ir kai kurios bažnyčios, labai išskirtiniais atvejais, dėl vietų, kuriose jos randasi, ar dėl nepakankamo gyvenamųjų pastatų dydžio, neturi tinkamų sąlygų priimti katechumenus. Nurodoma: prisakyti visiems vyskupijos dekanams pasiūlyti jų prižiūrimų parapijų klebonams, jei pastarieji dėl kokių nors rimtų priežasčių negali apgyvendinti katechumenų, kasmet ne vėliau kaip vasario 1 d. į konsistoriją pervesti pinigines įmokas, skirtas šiam Kristaus Bažnyčios reikalui.³⁹¹

Atsakydama į kunigo laišką vyskupijos konsistorija paaiškino, kad mokestis nereiškia visiško dvasininkų atleidimo nuo katechumenų išlaikymo ir jis įmanomas tik itin rimtais (rus. *особо уважительных*) ir išskirtiniais atvejais, kuriuos tokiais esant paliudytų vietos dekanai³⁹². Akivaizdu, kad bažnytinė valdžia nebuvo pajėgi aprūpinti visų jai pavaldžių administracinių vienetų specialiomis lėšomis, skirtomis išskirtinai neofitų ugdymui. Be to, Rusijos valdžia vargu ar būtų palankiai žiūrėjusi į tokią iniciatyvą, kuri būtų panėšėjusi

³⁹⁰ Pavyzdžiui, 1847 m. Saločių klebonas rašė Žemaičių vyskupui Gintilai, kad šiuo metu išlaikęs du katechumenus iš savo apties kišenės, Belkos Srolevos ir Soros Gercikovos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla LVIA, f. 669, ap. 3, b. 3519.

³⁹¹ Neįvykusio Chait Chanos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5290, l. 10.

³⁹² Ibid., l. 11.

jau nebe į šiaip eilinį Bažnyčios finansų perskirstymą, o į tam tikrą katalikišką misionierišką apraišką turinčią sistemą.

Katechumenų skaičius augo, tačiau atrodo, kad Katalikų Bažnyčios veiklą kontroliavę Kitatikių reikalų departamentas ir Dvasinė kolegija nesiėmė didinti finansavimo ar kurti stabilaus lėšų skyrimo mechanizmo, tad sprendimo ėmė ieškoti pati dvasininkija. Apie žymiai išaugusį norinčiųjų pereiti į katalikybę skaičių užsimenama 1909 m. Vilniaus vyskupijos konsistorijos aplinkraštyje Vilniaus dekanui³⁹³; dauguma ši norą išreiškusiųjų esą buvo žydai³⁹⁴. Prieinamos krikšto bylos iš tiesų rodo, kad katechumenų skaičius augo jau nuo 8-ojo dešimtmečio (plačiau apie reiškinių periodizaciją žr. poskyrius I.7 ir I.8). Aplinkraštis atkartoją tą patį Lentupio klebono cituotą 1899 m. nurodymą dėl išskirtiniais atvejais – klebonijai esant nedidelei ar geografiškai nepalankioje vietoje – galimą dvasininkų atleidimą nuo prievolės priimti katechumenus. Tačiau, praėjus dešimtmečiui po šio nurodymo išsiuntinėjimo visiems vyskupijos dekanams, 1909 m. buvo konstatuota, kad paskutinius 3 metus tiek dauguma dekanų, tiek klebonų vengė šią prievolę vykdyti ir grąžindavo vyskupijos konsistorijos siunčiamus katechumenus atgal be jokio paaiškinimo bei nemokėdami jokio mokesčio. Dėl to, toliau buvo dėstoma aplinkraštyje, „katechumenams skirtos piniginės lėšos, sukauptos pirmaisiais metais po aplinkraščio išplatavimo, beveik išseko, o skaičius norinčiųjų pereiti į katalikybę nuolat auga“³⁹⁵. Vadinas, bažnytinė valdžia mėgino sukurti tam tikrą, jei ne misionierišką, tai bent nuolat katechumenų priėmimu, globa ir parengimu besirūpinančią sistemą (nors, kaip matome, prastai funkcionavusią), kuriai veikti netrukdytų finansų stoka. Aplinkraščiu buvo siekiama liepti visiems Vilniaus vyskupijos dekanams priminti savo pavaldiniams apie dar 1899 m. nurodytas prievolės šioje srityje.

³⁹³ Vilniaus vyskupo ir konsistorijos aplinkraščiai ir nurodymai 1909–1915 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 2912, l. 1.

³⁹⁴ Žydų konvertitų skaičiaus didėjimą mini iš 1894 m. Vilniaus gubernatoriaus ataskaita, Дейч, *Архивные документы по истории евреев в России в XIX – начале XX вв.*, p. 43.

³⁹⁵ Vilniaus vyskupo ir konsistorijos aplinkraščiai ir nurodymai 1909–1915 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 2912, l. 1.

Strigo ir valstybės asignuojamos vienkartinės pašalpos besikrikštijantiems žydams. 1875 m. rugpjūčio 31 d. Alšėnų bendruomenės žydė Elka Kozlovska buvo pakrikštyta Vilniuje, Šv. Kotrynos bažnyčioje. Po jos krikšto vyko tokiais atvejais įprastas susirašinėjimas dėl privalomo konvertitės išbraukimo iš žydų ir įrašymo į kurią nors iš krikščioniškų socialinių grupių. Klausimui pasisukus apie vienkartinę konvertitei priklausančią piniginę išmoką, Vilniaus gubernijos valdyba tų metų lapkričio 4 d. rašte Vilniaus vyskupijos konsistorijai dėstė:

Pagal Vidaus reikalų ministerijos sąmatą išmokoms 1875 metams kitatikiams, priėmusiems stačiatikybę, paskirta [...] 3227 r., tačiau pagal Vidaus reikalų ministerijos išlaidų 1875 m. grafiką Vilniaus gubernijai šiam reikalui nieko neasignuota. Dėl to p. Gubernatorius šių metų rugpjūčio 1 d. [...] pasiūlė p. vidaus reikalų ministrui suteikti apie 500 r. kreditą (rus. *открыть кредит*), skirtą išmokoms kitatikiams, priėmusiems krikščionybę, tačiau negavo leidimo. Prie šio Valdyba prideda, kad išmoka Kozlovskai bus paskirta po to, kai ministerija išskirs šiam reikalui pinigų.³⁹⁶

Remiantis šia pastraipa, visų pirma akivaizdu, kad konversijos nebuvo prioritetinga sritis: jeigu 3227 rublių suma iš tiesų buvo asignuota visiems potencialiems konvertitams iš nekrikščioniškų religijų į stačiatikybę, tais metais valstybė numatė nuo 107 iki 215 konvertitų visose gubernijose, arba tik tiek buvo linkusi paremti, skirdama specialias lėšas. Antra, Vilniaus gubernatorius, prašydamas 500 rublių Vilniaus gubernijos konvertitams, numatė jų būsiant nuo 16 iki 33. Tiesa, lieka neaišku, ar ši suma buvo numatyta visų konfesijų neofitams, ar tik katalikams. Gubernatoriaus

³⁹⁶ Kozlovskos Eskos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1576, l. 15–16.

skaičiavimai, bent jau katalikiškų krikštų atveju, buvo arti tiesos – iš 1875 m. yra žinomos 25 krikšto bylos. Trečia, valdžia nedėjo didelių pastangų parūpinti lėšų Vilniaus gubernijos konvertitams į katalikybę – verta pakartoti, kad šiai gubernijai 1875 m. VRM sąmatoje jų apskritai nebuvo numatyta, o ir tų papildomų 500 rublių, gubernatoriaus prašytų 3 mėnesiai prieš šį raštą vyskupijos konsistorijai, atrodo, nebuvo ketinama skirti.

I.6. Žydų bendruomenės reakcija: antikonversinės veiklos formos

Apsisprendimas atsiversti Rusijos imperijoje dažniausiai buvo asmeninis reikalas, o šeimų konversijų į katalikybę bylos XIX–XX a. pradžioje itin retos. Vis dėlto katechumenų giminės ir bendruomenės nelikdavo nuošalyje. Norinčiųjų krikštytis šeimų dalyvavimas konversijos procese, o dažniausiai – bandymai sustabdyti procedūrą, aptarti istoriografijoje³⁹⁷, tačiau plačiau – kaip bendruomeninės antikonversinės veikla ar laikysena – analizuoti nebuvo. Pasitelkusi pavyzdžius, kai į konversijos procedūrą įsitraukdavo katechumeno ar konvertito šeima, Schinker laiko tai besitęsiančių konvertitų ir jų šeimų ar bendruomenių santykių po krikšto įrodymu. Šis teiginys, mūsų manymu, yra abejotinas, kadangi intensyvūs šeimų ir bendruomenių kontaktai (bent šioje disertacijoje nagrinėjamų konversijų atvejais) apsiribodavo ikikonversiniu pasiruošimo krikštui laikotarpiu. Perėjimo į katalikybę atvejais jis buvo pakankamai ilgas, kad katechumenų šeimos ar giminės rastų progą asmenį pabandyti perkalbėti ir susigrąžinti į žydų bendruomenę. Trumpesnio stačiatikiško pasiruošimo krikštui atveju³⁹⁸, tikėtina, kad šeima ir bendruomenė nenuleisdavo rankų ir po sakramento suteikimo, tačiau šios skirties Schinker savo darbe nedaro. Nuolatinių artimų ryšių palaikymas tarp konvertitų ir jų

³⁹⁷ Freeze, When Chava left home, poskyris „Family responses to conversion“, p. 165–171; Schinker, *Imperial hybrids*, skyrius „Converts, Family, and Community: The Function of Apostates in Jewish Life“, p. 18–63.

³⁹⁸ Šias išvadas darome remdamiesi įstatymine baze, tačiau šiandien prieinamuose tyrimuose nėra nustatyta, kiek dažniausiai trukdavo pasiruošimas krikštui pereinant iš judaizmo į stačiatikybę. Protestantiškų krikštų atvejais, bent jau XIX a. pabaigoje, šeimos faktorius apskritai buvo menkesnis, nes čia dominavo būtent šeimų, o ne pavienių asmenų krikštai, Liutvinaitė, *Religiniai konvertitai Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčioje*, p. 48–49.

judėjais likusių šeimų XIX a., pirmiesiems vadovaujantis išimtinai krikščioniškomis tradicijomis, gyvenant krikščioniškoje aplinkoje ir nuolat besibaiminantiems apkaltinimo apostaze, nėra tikėtinas. Schainker tepateikia du Vilniuje įvykusių apostazių pavyzdžius, kuomet žydžių konvertičių šeimos nusprendė ignoruoti konversiją ir jas ištekino už žydų³⁹⁹. Panašų naratyvą randame ir vienoje mums prieinamų apostazių bylų: Jadvyga (prieš konversiją Sura) Puterman perėjo į katalikybę 1888 m. Varšuvoje, kur ji nuvyko įgyvendinti šį savo sumanymą. Po metų ji jau buvo įtariama apostaze⁴⁰⁰. Liudytojai ir apklausiamieji parodymuose policijai teigė, kad iš Varšuvos ji buvusi pagrobta giminaičių ir išvežta į Bielsko apskritį, kur buvo sužadėta su žydu Michaeliu, o tuo metu gyveno pas pusbrolių iš motinos pusės Šmuelį Pakterį. Anot konvertitės motinos ir pusbrolio, jie net nežinojo apie Suros krikštą, tačiau, be abejo, apklausą vykdžiusiems pareigūnams buvo sunku patikėti, kad artimiausi Suros giminaičiai ir asmenys, pas kuriuos ji gyveno iki ir po krikšto, galėtų nieko nežinoti apie merginos kelionę ir konversiją. Šis ir į jį panašūs Schainker pateikti pavyzdžiai, kuomet konversijos pasibaigdavo apostaze ir santuoka žydų bendruomenėje, vargu ar galėtų būti įvardyti kaip kontaktų tarp konvertitų ir jų gimtosios žydiškos aplinkos palaikymas. Įvykęs konversijos aktas buvo paprasčiausiai ignoruojamas, o naujai įgyto krikščioniško statuso nebuvo bandoma sutaisyti su žydiškuoju.

Konversijų atvejai, kuomet žydai norėjo sustabdyti bendruomenės narį, bandantį palikti judaizmą, fiksuoti jau XVIII a. Bene daugiausia atgarsio ir dėmesio yra sulaukęs Vincento Neumano (prieš krikštą Hiršo Abeliavičiaus) 1788 m. perėjimas iš judaizmo į katalikybę. Istoriją smulkiai perpasakojo ir išnagrinėjo Israelis Cohenas savo knygoje „Vilna“⁴⁰¹. LVIA saugomoje LDK Vyriausiojo tribunolo byloje randame ir prieš krikštą 1787 m. vykusio

³⁹⁹ Schainker, *Imperial hybrids*, p. 45–49. Dar autorė kaip nenutrūstančių šeimos ir konvertito ryšių pavyzdį pateikia protine liga sirgusio Zalmano Šneuro sūnaus atvejį, tačiau jis, mano manymu, turėtų būti laikomas išimtimi, o ne norma.

⁴⁰⁰ Jadvygos Puterman, perėjusios iš katalikybės į judaizmą, paieškos byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3420.

⁴⁰¹ Cohen I., *Vilna*, Philadelphia, 1943 [1992 leidimas], p. 498–499.

Neumano „egzaminavimo“⁴⁰² nuorašą. Jo konversija vyko ilgos ir komplikotos Neumano tėvo Abelio Vulfavičiaus ir Samuelio ben Avigdoro kovos dėl Vilniaus rabino titulo kontekste. Cohenas teigia, kad Vulfavičius kaltino savo oponentą ben Avigdorą suorganizavus prievartinį jo sūnaus krikštą, idant taip sukliudytų jam tapti Vilniaus rabinu⁴⁰³. Vulfavičius, tuo metu bendruomenės vyresnysis (hebr. *rosh*), apkaltino du žydus Iciką Leibavičių ir Vulfą Aranavičių, ben Avigdoro šalininkus, pagrobus jo sūnų pakeliui į mokyklą (tikriausiai turima omenyje ješiva) ir nugabenus jį tiesiai pas katalikų kunigą⁴⁰⁴. Kaltinamieji tai neigė ir teigė tą dieną Hiršo nematę ir tuo labiau nebandę įtikinti jį pasikrikštyti. Ši kaltinamųjų pasiteisinimą patvirtino ir paties Neumano pareiškimas „egzaminavimo“ metu. Jame tuometinis katechumenas teigė pabėgęs iš Tykocino, kur buvo persikėlęs iš Vilniaus ir gyveno su savo nauja, prieš pusmetį vesta, žmona. „Egzaminavimo“ nuorašas išliko kaip teismo bylos priedas, patvirtinantis Neumano laisvą valią krikštijantis. Tačiau tuo istorija nesibaigė. Vincentas buvo išviliotas iš dominikonų vienuolyno Vilniuje, kur glaudėsi po krikšto, pagrobtas, perrengtas moteriškais drabužiais ir išgabentas į Dvinską (Dinaburgą), kur esą jam buvusi atlikta grįžimo į judaizmą apeiga. 1791 m. buvo iškelta Vincento pagrobimo byla. Galiausiai pagrindiniu kaltinamuoju joje tapo kitas žydas konvertitas Stanislovas Kvietkovskis, tariamai išviliojęs Vincentą iš vienuolyno po to, kai buvo „išdavikiškai įtikintas“ ir Vilniaus Gaono „mokymo sugundytas“⁴⁰⁵. Šaltinyje taip pat pažymėta, kad Vincentas nebesugrįžo į žydų bendruomenę ir liko kataliku. Šis konversijos atvejis išsirutuliojo į tribunole svarstyta bylą, kurioje buvo keliami kaltinimai net pačiam pagrobimo bendrininkui Vilniaus Gaonui⁴⁰⁶. Taip nutiko dėl to, kad konvertito tėvas užėmė aukštas pareigas bendruomenėje ir tuo metu buvo

⁴⁰² Hiršo Abeliovičiaus egzaminavimo nuorašas, Vilniaus kahalo finansiniai ir teisminiai dokumentai (pareiškimai, skundai, tyrimų apklausos, susirašinėjimas, žinios apie pajamas ir išlaidas, paaiškinamieji užrašai, atsiskaitymai ir kt.), LVIA, f. 620, ap. 1, b. 50, l. 130–132.

⁴⁰³ Cohen, *Vilna*, p. 498.

⁴⁰⁴ Lenk. „*xęndza audytora*“. Tikėtina turimas omenyje Vilniaus katedros kanauninkas Antanas Kuszewskis. Būtent jis ir Vilniaus vyskupas buvo informuoti apie Hiršo norą kriktytis.

⁴⁰⁵ Tvirtinamųjų ir nuosprendžių aktų knyga. Tvirtinamųjų aktų rejestras, LVIA, SA, b.183, l. 834.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, l. 832–854.

įsivėlęs į kovą dėl Vilniaus rabino posto – anaipol ne kiekvienas žydo krikšto atvejis susilaukdavo tokio plataus atgarsio, ne visada bendruomenė taip įsitraukdavo į procesą, o ir ne kiekviena byla baigdavosi tribunole. Visgi panašios situacijos pastebimos visą XIX a. – šeimos kišimasis į procesą, žydų bendruomenės smerkimas ir (tikri ar utriruoti) kaltinimai prievartiniais krikštais fiksuojami krikšto bylose iki pat imperinio laikotarpio pabaigos.

Kartais katechumenų šeima susitaikydavo su vaikų pabėgimu ir jų išsižadėdavo⁴⁰⁷. Sunku pasakyti, kiek tėvų nuleisdavo rankas, vos sužinoję apie vaiko pabėgimą, o kiek paprasčiausiai nežinodavo, kur ieškoti dingusios dukters ar sūnaus. Katalikų dvasininkų ir žydų santykių dinamika geriausiai atsispindi tuomet, kuomet būdavo imamas atsakomųjų veiksmų. Katechumeno šeima ir gimtoji, o kartais ir kaimyninė bendruomenės dėdavo pastangas šį apsisprendimą pakeisti ar sustabdyti įsibėgėjusią konversijos procedūrą. Tai ne vieną katechumeną paskatindavo gimtuosius namus apleisti ir krikštytis slapta, prašytis būti apgyvendinamam nuošalesnėje vietoje ar perkeliama, kai tik apie jo ar jos buvimo vietą sužinodavo giminaičiai ar apylinkės žydai. Pasitraukimas iš namų naktį slapta (rus. *негласным образом*) buvo itin dažnas leitmotyvas krikšto bylose. Pavyzdžiui, Gita Lėja Chobzar (17 m.), ją ruošusio klebono teigimu, po motinos vizito prašėsi perkeliama į vienuolyną ar į kitą vietą, apie kurią niekas nežinotų⁴⁰⁸. Reiza Ickovna (15 m.) sakė laukusi progos kreiptis krikšto, nes tam nuolat trukdė apie jos ketinimą žinoję giminaičiai⁴⁰⁹. Sora Mirman (19 m.) esą buvo pagrobta vietos Stakliškių žydų, idant būtų gražinta tėvams į Mosarą, o grįžusi prašė kuo skubiau būti pakrikštyta⁴¹⁰. Panašiai ir Aronas Zegalas (18 m.) pasakojo motiną žinojus apie jo norą

⁴⁰⁷ Pavyzdžiui, Užventės žydas Zelmanas Levinas tiesiai šviesiai savo pasikrikštijusių dukra vadino „buvusi mano dukra“ (rus. *бывшая моя дочь*), Feigos Zelmanovos Levin noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 2020, l. 9. Taip pat yra žinomi ne vienas garsus atvejis, kaip kad Simono Dubnovo ribotas bendravimas su dukra po to kai ši pasikrikštijo, ar fiktyvus literatūrinis kaip kad Tevjės liūdesys dukrai Chavai pasirinkus konversiją ar A. Čechovo pjesėje „Ivanovas“ konvertitės Anos-Saros Abromson gedinti šeima, reprezentuojantys skausmingas reakcijas į asmens konversiją žydų bendruomenėje.

⁴⁰⁸ Neįvykusio Chobzar Gitos Lėjos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5056, l. 5.

⁴⁰⁹ Žydės Reizos Ickovnos, norinčios pasikrikštyti pagal Romos katalikų apeigas, byla, VUB RS, f. 57, B54, b. 136, l. 12.

⁴¹⁰ Neįvykusio Mirman Soros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7766, l. 22.

krikštytis ir tam trukdžius; galiausiai jam teko išvykti iš Tauragės į Vilnių, kad niekas nesukliudytų įgyvendinti savo sumanymą⁴¹¹.

Konversijų naratyvuose, kuriuos rekonstravome remdamiesi Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose vykusių perėjimo į katalikybę bylų medžiaga, randame užuominas ar net išstisus siužetus, kurie galėtų būti identifikuoti kaip bendruomenės laikysena dvasininkijos vykdomų konversijų atžvilgiu ir nagrinėjami kaip antikonversinė veikla. Kelias tokios veiklos formas fiksuoja šios dokumentų rūšys: 1) katechumenų giminaičių rašytiniai skundai ir prašymai pasaulietinėms ir religinėms institucijoms, 2) katechumenų ir dvasininkų liudijimai apie žydų grasinimus ir bandymus katechumenus atkalbėti nuo konversijos; 3) katechumenų ir dvasininkų liudijimai apie katechumenų pagrobimus.

Mėginimas bet kokią žydų priešinimąsi priskirti vieningai aktyviai veiklai prieš konversijas būtų pernelyg toli siekiantis apibendrinimas. Nepaisant to, minėtųjų elgesio tendencijų visuma rodo tam tikrą laikyseną ir siekį palaikyti bendruomeninį stabilumą. Situacijose, kuomet buvo siekiama sutrukdyti konversijos procedūrą, žydų bendruomenė buvo priversta kreiptis į ne žydų institucijas (šiuo atveju tas, kurios dalyvavo konversiniame procese: vyskupą, vyskupijos konsistoriją, policiją, teismą), tikintis išspręsti problemą, kilusią dėl bendruomenės nario, ieškančio prieglobsčio pas krikščionis. Drastiškesnės nei skundai priemonės antikonversinės veiklos atvejuose kaip pagrobimai, rodo žydų bendruomenę prisiimant atsakomybę už radikalesnius veiksmus, nesulaukus norimo problemos sprendimo iš bažnytinių ar pasaulietinių institucijų, ar likus neišgirstai. Derėtų pastebėti, kad šie iš krikšto bylų rekonstruojami siužetai nebūtinai visuomet atitikdavo realybę: galima daryti prielaidą (įrodyti ir kiekvienu konkrečiu atveju neabejotinai nustatyti katechumenų liudijimų patikimumą neįmanoma) juos buvus naudojamus siekiant pateisinti ir reabilituoti į Bažnyčios prieglobstį grįžtantį žydą katechumeną, esą kovojantį su gimtosios žydų bendruomenės pasipriešinimu.

⁴¹¹ Katechumeno Arono Leibavičiaus Zegalo byla, VUB RS, f. 57, B54, b. 143, l. 4.

1) *Skundai ir prašymai*. Schainker teigia, kad trapus ir tokiam svarbiam apsisprendimui kaip religinė konversija nepakankamas katechumenų amžius buvo vienas pagrindinių jų šeimų argumentų, mėginant nutraukti konversijos procedūrą⁴¹². Freeze pastebėjo, kad „naivumo“ ir nepakankamos nuovokos argumentas itin dažnai taikytas bandant nuo krikšto sulaikyti paaugles dukras⁴¹³. XIX a. žydai tėvai skųsdavosi jų vaikus nuviliojusiais ar net iš namų grobusiais katalikais⁴¹⁴. „Suviliojimas“ prieštaravo laisvos valios principui krikštijantis ir draudimui misionieriauti bei mėginti patraukti kitatikius savos nestačiatikiškos religijos link. Tačiau ši situacija buvo ambivalentiška, mat buvo draudžiama tiek misionieriauti nestačiatikiškiems tikėjimams, tiek ir bandyti sulaikyti asmenį nuo jo konversijos⁴¹⁵. Ir, nors pastarasis įsakymas buvo suformuluotas išimtinai perėjimų į stačiatikybę atvejams („Jeigu kito tikėjimo asmenys panorėtų prisijungti prie Stačiatikių tikėjimo, niekas jokiū būdu negali trukdyti jiems šį norą įgyvendinti“⁴¹⁶), konversijų į katalikybę atvejais taip pat buvo stengiamasi apsaugoti katechumenus nuo jų šeimų ir kitų žydų įtakos bei mėginimų sulaikyti juos nuo krikšto. Tiesa, krikšto bylose neužfiksuota, kad už tokį elgesį būtų buvę baudžiama.

Freeze analizavo XIX a. pirmos pusės žydų tėvų kaltinimus krikščionims suviliojus ir įkalbėjus krikštutis jų vaikus ir teigė tai buvus apmąstyta

⁴¹² Schainker taip pat išskiria antrą argumentą – protinę negalią, tačiau pateikia vos vieną, daug atgarsio dėl žymios konvertito šeimos (konvertitas Mošė Šnejersonas buvo garsiojo Habad hasidizmo pradininko Šneuro Zalmano sūnus) sulaukusį pavyzdį, Schainker, poskyris „Insane and underage“, *Imperial hybrids*, p. 28–45. Mūsų nagrinėjamų šaltinių imtyje tokių atvejų apskritai nepasitaikė ir jų negalima laikyti tendencija.

⁴¹³ Dauguma šios autorės nagrinėjamų šaltinių iš XIX a. pirmos pusės, vėliausi – 7 dešimtmečio. Pavyzdžių iš XIX a. pirmos pusės pateikia ir Schainker, *ibid.*, p. 43–45.

⁴¹⁴ Ankstyviausi mums prieinami tokius skundus fiksuojantys atvejai yra iš XVIII a. pabaigos. Juose daugiausia nagrinėjami, popiežiaus Benedikto XIV žodžiais, „apleisti“ žydų vaikai. 1774 m. Išeris Šmuilovičius (10 m.) pabėgo nuo savo tėvų, pasislėpė Lidoje, o iš ten nežinomo krikščionio buvo atgabentas į Vilnių (Asmenų pereinančių iš judaizmo į katalikybę, piniginių išmokų jiems išmokėjimo ir neįvykusių perėjimų byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1853). Panašiu metu žydas kalinys Šmuila Aranavičius kreipėsi į Vilniaus vyskupijos konsistoriją prašydamas atimti jo dukrą Chają (11 m.) iš dvarininkų Rybakovų, kurie esą ją laikė pas save ir ruošė krikštui (Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, *ibid.*, b. 1854). 1854 m. dvarininkė Katerina Górska prašė leidimo rūpintis žydų berniuku Leibu Giršu (11 m.), kurį ji buvo radusi Vilniaus stotyje po to kai šis pabėgo iš tėvų namų; Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla (*ibid.*, b. 1991, l. 40–45).

⁴¹⁵ *Свод законов Российской империи. Том первый. Основные государственные законы. Учреждения государственные*, Санкт Петербург, 1857, Т. XI, 1 dalis, punktai 4–5.

⁴¹⁶ *Ibid.*

strategija, kuria buvo siekiama katechumenus pavaizduoti kaip aukas⁴¹⁷. Dauguma jos analizuojamų atvejų buvo būtent konversijos į stačiatikybę, kurių trukdymą draudė įstatymas. Nepaisant to, šie atvejai nenutrūko ir XIX a. antroje pusėje, o katechumenų tėvai „suviliojimo“ ar „pagrobimo“ argumentą pasitelkdavo ir tuomet, kai asmuo pereidavo į katalikybę. Pavyzdžiui, smuklininkai Levinai iš Vyšniavo žydų bendruomenės 1881 m. bandė susigrąžinti bent vieną iš 3 nepilnamečių savo vaikų, kurie visi kartu kreipėsi dėl krikšto. Skunduose Vilniaus vyskupijos konsistorijai ir Vilniaus gubernatoriui Levinai tėvai teigė, kad jų vaikai kartu su didele dalimi turto naktį buvo pagrobti iš namų ir atvežti į Vilnių⁴¹⁸. Vaikų tėvų ir jų surastų liudytojų tvirtinimu, šiai operacijai vadovavo miestietis krikščionis Julius Pkarskis, o jam talkininkavo du sentikiai Ivanas Volkovas ir Foma Kolesnikas. Levinų sūnus Srolis (13 m.) galiausiai pabėgo iš karmelitų vienuolyno, o dukra Chana išėjo iš benediktinių vienuolyno. Vienintelė jų sesuo Chaja, netikėtai sunkiai susirgusi, buvo skubiai pakrikštyta, vadinasi, nebegalėjo būti grąžinta į šeimą. Panašiai ir Kelmės žydas Mauša Mendelis Faivilavičius, kuris kreipėsi su skundu į Raseinių pristavą ir žemės (*zemskini*) ispravniką (rus. *Земский исправник* arba tiesiog *исправник*, „policijos viršininkas“) dėl dukros Etkos Chajos (amžius nežinomas), kuri naktį dingo iš namų⁴¹⁹. Jos įkalbinimu krikštytis Faivilavičius kaltino dvarininkę Voitkevičevą (vardas nenurodytas), suorganizavusią mergaitės nuvežimą į Kražių benediktinių vienuolyną. Galiausiai ir Etką Chaja savanoriškai paliko vienuolyną⁴²⁰. Kitu atveju, Saros Bliumos Šmuilovnos (18 m.) motina teigė, kad vien Tužanų (vietovė neidentifikuota) krikščionių miestiečių prikaltėta jos nepilnametė dukra sugalvojo krikštytis⁴²¹. Ir nors nėra pagrindo abejoti, kad tėvai galėjo kelti ne visuomet pagrįstus kaltinimus, lygiai taip pat negalima atmesti galimybės, kad

⁴¹⁷ Freeze, When Chava left home, p. 165–171.

⁴¹⁸ Chajos Soros Levin perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir neįvykusio Srolio Maušos ir Chanos Goldos Levinų perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2396, l. 17–18.

⁴¹⁹ Etkos Moiševos Faiveliovič noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 817, l. 2, 7.

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Saros Bliumos Šmuilovič noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 699, ap. 3, b. 1507, l. 7.

iš tiesų progai pasitaikius kaimynystėje gyvenę krikščionys pagelbėdavo krikštytis norinčiam žydui (plačiau apie krikščionių dalyvavimą žydų konversijų procesuose žr. poskyrį I.8).

Kaltinimai ne vien vaikų pagrobimu, bet ir įvykdyta vagyste – dar vienas dažnas motyvas katechumenų tėvų skunduose. Pavyzdžiui: Rachelė Drag (amžius nežinomas) 1844 m. kaltinta iš tėvų namų pavogusi 700 rublių ir brangių daiktų; Reiškė Stankova (18 m.) 1879 m. kaltinta pavogus daiktų ir pinigų; seserys Dverka (18 m.) ir Perla (amžius nežinomas) Vulfovnos 1882 m. kaltintos pavogusios 301 rublį pinigais ir daiktų už 150 rublių; Iška Rozal-Fiselevič (18 m.) 1879 m. kaltinta pavogusi 27 rublius ir daiktų, bendras nuostolis įvertintas 209 rubliais; Etlę Kancitovič 1888 m. tėvas kaltino apsigovus ir krikštijantis siekiant paslėpti šį nusikaltimą⁴²².

Freeze teigia, kad tėvai pridėdavo kaltinimus vagyste, idant paskatintų valstybinių institucijų įsikišimą į konversijos procesą⁴²³. Panašiai mąstė ir Bažnyčios atstovai – jie buvo linkę ignoruoti tokius tėvų kaltinimus ir laikyti juos prasimanymais. Vilniaus vyskupijos konsistorija 1855 m. pranešė policijai apie katechumenę, kuri buvo apkaltinta apvogusi savo tėvo namus: „iš neapykantos mūsų religijai, jis [katechumenės tėvas – E. K.] nusprendė pasitelkti visas priemones savo dukrai persekioti“⁴²⁴. Būtent dėl tokių atvejų katechumenų prašymuose krikštui ir policijos protokoluose vartotos frazės „palikau tėvų namus slapta, neįvykdžiusi jokio nusikaltimo“ ir pan.⁴²⁵

2) *Grasinimai ir bandymai atkalbėti*. Krikšto bylose taip pat randame tiek dvasininkų, tiek katechumenų liudijimus apie žydų tykojimus prie katechumenų ruošimo krikštui vietų bei grasinimus⁴²⁶. Iliustratyviu pavyzdžiu

⁴²² Fiselevič Itkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2051; Stankovos Reiskos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2061; Neįvykusio Dverkos ir Perlos Gelgor perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2452; Etlės Kancitovič ir jos vaikų Dovydo, Rivkos ir Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b., 3247; Žydo Jankelio Maušavičiaus Subotniko byla, VUB RS, f. 57, B54, b. 131, 132.

⁴²³ Freeze, *When Chava left home*, p. 166

⁴²⁴ Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1991, l. 67.

⁴²⁵ Neįvykusio Etkos Borkun perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2188, l. 3.

⁴²⁶ Katechumenai ir dvasininkai skundžiasi žydų persekiojimu ar teigia jo bijantys: Lavino Abelio Abraomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3544; Neįvykusio Levino Šolomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4361; Neįvykusio Levino

galėtų būti žydo Lazaro Noviko (17 m.) vingiuotas kelias krikštyklos link⁴²⁷. 1874 m. spalį su krikšto prašymu, bet be jokių asmens dokumentų kreipęsis molėtiškis Lazaras buvo pakrikštytas po metų tą patį mėnesį. Šį kartą procesas užtruko ne dėl biurokratinės painiavos aiškinantis, kuriai tiksliai žydų bendruomenei priklausė Lazaras, ar paties katechumeno menkų gabumų ir nestropumo mokantis katalikiškų tikėjimo tiesų, o dėl vietų, kuriose jis ruošėsi krikštui, keitimo. Iš pradžių Lazaras buvo apgyvendintas Vilniaus karmelitų vienuolyne, iš kurio jau lapkričio gale dingo. 1875 m. balandį jis pakartotinai pateikė prašymą krikštytis, kuriame pasakojo palikęs karmelitų vienuolyną ne dėl noro atsiversti susilpnėjimo, o dėl to, kad vienuolynas buvęs netoli jo giminaičių (karmelitų vienuolynas ir jam priklausiusi Visų Šventųjų bažnyčia ribojosi su tradiciškai susiklosčiusia žydų gyvenamąja miesto dalimi): pastarieji nuolat jam trukdę, grasinę ir jį keikę, o tai galiausiai privertę Lazara iš ten pasitraukti. Antrajam pasiruošimo krikštui laikotarpiui Novikas apgyvendintas Inturkės klebonijoje, kur jis galėjo ramiai pasiruošti krikštui, įvykusiam tų pačių metų spalį. Tai nebuvo unikalus atvejis, Bažnyčia buvo ne kartą informuota apie galimus pavojus apgyvendinant katechumenus gausias žydų bendruomenes turinčiuose miesteliuose⁴²⁸ ar netoli jų šeimų, tad neprieštaraudavo asmenų perkėlimui iš vieno vienuolyno ar parapijos į kitą⁴²⁹,

Šmuilos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5117; Chobzar Gitos Lėjos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5056; Neįvykusio Školnickos Dveros Goldos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5803; Neįvykusio Pasternako Šmuilos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 6411; Genos Plotnik perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7598; Neįvykusio Šereševskos Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 8269; Ciroso Bliumos Chaimovič noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 2014; Mendel saros prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 3801; Šlezinger Feigos prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2760.

⁴²⁷ Šachno Lazarijos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1541.

⁴²⁸ Neįvykusio Levino Šmuilos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5117; Genos Plotnik perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7598; Neįvykusio Šereševskos Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 8269; Neįvykusio Smuškovič Sorkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 6421; Neįvykusio Pasternako Šmuilos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 6411; Dominyko Aleksandravičiaus Vidzero perėjimo iš katalikybės į judaizmą byla, *ibid.*, b. 7319; Katechumeno Chaimo Dovydavičiaus Ritšo byla, VUB RS, f. 57, B54, b. 141.

⁴²⁹ Neįvykusio Šereševskos Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 8269; Neįvykusio Sobol Malkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5221; Chobzar Gitos Lėjos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5056; Neįvykusio Pasternako Šmuilos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 6411; Neįvykusio Smuškovič Sorkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 6421; Šlezinger Feigos prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 2760.

ypač jei patys kunigai rašydavo biją, kad bus padegta bažnyčia⁴³⁰ ar net sulaukdavo mirtimi grasinančių raštelių⁴³¹. Pavojuimi savo gyvybei argumentuodavo ir patys katechumenai, tačiau šaltiniuose tokių atvejų, iš tiesų pasibaigusių katechumeno ar konvertito mirtimi, neužfiksuota⁴³².

Kadangi toks radikalus žingsnis kaip savo šeimos ir bendruomenės palikimas negalėjo būti lengvas emociškai, tėvams pavykdavo įkalbėti sūnus ir dukteris atsisakyti savo sumanymų pereiti į katalikybę: Dverą Goldą Školnicką (19 m.) iš Žaludko klebonijos išsivedė tėvas, Civką Basist (19 m.) iš Lydos į gimtą Benekalnių miestelį išsivežė keli giminaičiai, Gitka Petricer (amžius nežinomas) išvyko namo kartu su motina⁴³³ ir pan.⁴³⁴ 1847 m. Šeduvos klebonas ataskaitoje Žemaičių vyskupijos konsistorijai apie Sorą Gercikovną (17 m.) aprašė konversijos dilemą, kuri neabejotinai kankino ne vieną katechumeną:

Pragyvenusi klebonijoje keturis mėnesius, išmokusi dogmas, visgi paveikta prigimtinės meilės tėvams, kurie čia pat Saločiuose gyveno, ir jų prikalbėta, nebenorėjo savo sumanymo vykdyti [...]. Vėliau, supratusi savo klaidą, tebeskatinama vidinio noro, tebetroško priimti

⁴³⁰ Neįvykusio Pasternako Šmuilos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 6411; Neįvykusio Kagano Morducho perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5473.

⁴³¹ Rus. „Если ксендз будет еврея крестить, то не долго будет жить“, Neįvykusio Kagano Morducho perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5473, l. 11.

⁴³² Neįvykusio Levino Šolomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4361; Zelko Kaplano perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2303. Agurskis mini brutalius, net mirtimi pasibaigusius, atvejus, kuomet konvertitėms (visi atvejai kalba apie moteris) buvo keršijama už atsivertimą. Visi jo suminėti atvejai pasirodė XIX a. pabaigos spaudoje ir vyko pietinėse Sėsłumo zonos teritorijose bei Lenkijoje. Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*, p. 75–76. Vieną atvejį rado ir Schinker, *Imperial hybrids*, žr. 65 išnaša.

⁶⁴ Neįvykusio Petricer Gitlos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4567; Neįvykusio Basist Civkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4994; Neįvykusio Školniskos Dveros Goldos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5803.

⁴³⁴ Išvyko su tėvu: Neįvykusio Šliozbergo Joselio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7311; Neįvykusio Ruchovičiaus Šmuelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 5388; išvyko su motina: Neįvykusio Paturskio Mejerio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 3846; Neįvykusio Chajet Etkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 8458; Neįvykusio Aronovskos Rivkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7144; išvyko su broliu: Savkos Bliacher prašymo pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7474.

katalikų tikėjimą, todėl praeito kovo pradžioje apleidusi savo tėvus atvyko į Šeduvą, kur yra mano globojama.⁴³⁵

Panašiai ir Brandlę Beigelman (16 m.) 1906 m. krikštui ruošęs Daniušavos klebonas, po to, kai katechumenės tėvas parašė net du skundus į Vilniaus vyskupijos konsistoriją, savo ataskaitoje rašė:

Noriai pažindinosi su katalikišku tikėjimu, tik dažnai prisimindavo savo seną tėvą. Birželio 2 d. į Daniušavą atvyko Brandlės Beigelman tėvas bei giminaičiai ir įkalbėjo ją grįžti. Norėjau sulaikyti žydę kelių dienų išbandymui, tačiau ji kategoriškai pareiškė, kad nori vykti su tėvu.⁴³⁶

3) *Pagrobimai*. Kaip rodo trečiasis motyvas rekonstruotuose konversijų naratyvuose, nepavykus perkalbėti vaiko ar jo susigrąžinti skundais, katechumeno tėvai imdavosi ir agresyvesnių veiksmų. Pavyzdžiui, Dysnos žydų bendruomenės narių dukra Sorka Smuškovič pasiruošimo krikštui metu 1901 m. buvo apgyvendinta Konveliškių klebonijoje⁴³⁷. Atvykę tėvas ir sesuo jėga įsibrovė į jos kambarį kunigo name ir bandė ją išsivesti, tačiau katechumenė atsisakė eiti kartu. Po 3 dienų vakare į kiemą išėjusi mergina staiga dingo. Po poros mėnesių Sorka parašė klebonui laišką, kuriame pasakojo, kad tą vakarą ją kieme pasitiko sesuo ir minia vietinių Konveliškių žydų (*sic!*), kurie jėga padėjo jos seseriai sugrąžinti ją į gimtąjį Tribuchų kaimą. Laiške Sorka teigė tebenorinti krikštytis, bet tėvai ją nuo to saugo. Po metų, vasarį, iš Sorkos atėjo dar vienas laiškas, kuriame mergina užtikrino esanti sveika ir gyva, sakė išvykusi savo noru bei prašė neįtarinėti prievarta jos

⁴³⁵ Belkos Srolevos ir Soros Gercikovos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 3519, l. 7.

⁴³⁶ Neįvykusio Beigelman Brandlės perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7081, l. 14.

⁴³⁷ Neįvykusio Smuškovič Sorkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 6421.

tėvo⁴³⁸. Ji taip pat žadėjo po mėnesio susiruošti ir grįžti ruoštis krikštui. Laiške Sorka net tris kartus patikino jos tėvą nepadarius nieko blogo ir dar kartą pakartojo tą patį, parašiusi trečią ir paskutinį laišką 1902 m. birželį. Pastarajame ji sakėsi esanti pernelyg užimta atvykti ir brangiai kelionei neturinti pinigų. Sorka prašė nesijaudinti dėl jos ir nebeklausinėti apie ją Tribuchų kaime. Minėtieji dvasininką raminantys laiškai, matyt, buvo susiję su tyrimu, kuris buvo pradėtas dingus katechumenei, tačiau, be elementaraus informacijos rinkimo, jokių rimtesnių priemonių atgauti katechumenę imtasi nebuvo. Nors sulaikyti asmenį nuo konversijos, kaip minėta, buvo draudžiama, visgi katalikiškų konversijų atvejais (kurie nebuvo apsaugoti konkrečiu įstatyminiu straipsniu kaip stačiatikybė) katechumenų „pagrobimas“ nelaikytas neteisėtu, todėl „pagrobtųjų“ nebuvo mėginama atgauti iš tėvų ar pastaruosius nubauti. Dvasininkams neapsaugojus, dabar jau Sorkos tėvai šį darbą stengėsi atlikti nepriekaištingai, ir mergina liko prižiūrima žydų bendruomenės, be galimybės išvykti krikštytis. Ne veltui Sorkai prieš „pagrobimą“ buvo paskirta nauja vieta kitoje parapijoje, kurios vietos bendruomenėje dominavo katalikai (kitaip nei Konveliškėse, kur buvo 30 žydų namų⁴³⁹). Iki pat imperijos gyvavimo pabaigos šeiminiai ir bendruomeniniai saitai, kad ir trūkinėjantys bei silpnėjantys, visgi tebebuvo pakankamai stiprūs, kad apsunkintų sumanymą pereiti į katalikybę.

Stabilumą užtikrinti padėdavo ne vien katechumenų giminaičiai, bet ir visa bendruomenė, kurioje gyveno katechumenas, o kartais, kaip kad Sorkos atveju, net ir kaimyninė. Yra ir kitų pavyzdžių, kuomet aplink vienuolyną ar kleboniją gyvenantys žydai, nebūdami artimais katechumenui, stengdavosi jį ne tik perkalbėti, bet ir jėga iš ten išgauti⁴⁴⁰. Pavyzdžiui, žydas Mejeris

⁴³⁸ Bet kuris asmuo trukdydantis katechumenui pereiti į stačiatikybę, net ir asmens tėvai, buvo patraukiami baudžiamojon atsakomybėn (Мыш, М. И. *Руководство къ русскому законодательству о евреяхъ*. Санкт Петербург, 1904, p. 37). Tais atvejais, kuomet buvo krikštijamasi į katalikybę, įstatymas taikomas nebuvo, nors Sorka, matyt, menaki išmanydama juridinius niuansos, čia būtent to ir bijojo.

⁴³⁹ Neįvykusio Smuškovič Sorkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 6421, l. 9.

⁴⁴⁰ Neįvykusio Mirman Soros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7766; Neįvykusio Simner Šmuelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7985; Neįvykusio Šereševskos Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 8269; Lezero

Paturskis 1892 m. „išbandymo“ laikotarpiui buvo išsiųstas į Nemenčinės parapiją⁴⁴¹. Po 3 mėnesių, pasak klebono, jį pačiupo žydai, kurių esą šiame Neries krante prie bažnyčios gyvenę labai daug; tačiau sklandė gandai Mejerį su jais išėjus savu noru. Dingusio katechumeno ieškojo ir vietos policija, bet nesėkmingai. Po 4 dienų Mejeris parsirado ir kunigui pareiškė buvęs pagrobtas Nemenčinės žydų, nuo kurių antpuolių klebonas pats asmeniškai jį ne kartą buvo gynęs. Nepaisant šio pergalingo sugrįžimo, vos po poros mėnesių Mejerį perkalbėjo ir išsivedė motina, padedama kitų žydų. Vis dėlto kitais metais Mejeris vėl sugrįžo ir klebonas tikino vyskupijos konsistoriją jį pavyzdingai elgusis, tačiau ir šis bandymas pasikrikštyti baigėsi katechumeno dingimu. Klebono manymu, tam įtakos turėjo ne tik ramybėje nepaliekantys žydai, bet ir tai, kad tenka ilgai laukti leidimo krikštui: Mejeris pas kleboną gyveno daugiau nei metus, o dar dalį laiko jis praleido kitose klebonijose⁴⁴².

Kitaip nei Hiršo Abeliovičiaus-Vincento Neumano, kuriam buvo leidžiama matytis ir kalbėtis su kuo nori, ir jo laisvė nebuvo nevaržoma, atveju, vėlesniais dešimtmečiais katechumenai, įtariant pavojų būti perkalbėtiems, buvo žymiai akyliau stebimi. Korespondencijoje katechumenus prižiūrintys Bažnyčios atstovai mini budriai saugą savo globotinius nuo tėvų⁴⁴³ ar bendrai nuo žydų⁴⁴⁴. Pavyzdžiui, 1826 m. Vilniaus marijavičių vienuolyno vizitacijos tekste pažymima:

yra mūrinis ūkinis pastatas, kuriame yra [...] namas su duonkepe, jame gyvena atverstosios iš žydų sektos, ten yra niša, kurioje visuomet būna viena sesuo, prižiūrinti

Šimeliavičiaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 821; Dovydo Ideliavičiaus noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 868; Šatro Chajos Lėjos prašymo pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2569.

⁴⁴¹ Neįvykusio Paturskio Mejerio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3846.

⁴⁴² *Ibid.*, l. 26.

⁴⁴³ Pavyzdžiui, Slanimo bernardinu vyresnioji savo raporte Vilniaus vyskupui Žylinskiui tikino „pilno saugojančios“ Michlą Veinšteinovną bijant kokio incidento (lenk. *waznego jakiego wypadka*), Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1991, l. 2.

⁴⁴⁴ Į Ukmergės teismą, prašoma leidimo patalpinti žydaitę Rosną Noselytę Vilniaus marijavičių vienuolyne, kol bus gautas sutikimas iš Vidaus reikalų ministro ją apkrikštyti, LMAVB RS, f. 43, b. 21076.

pastarąsias.⁴⁴⁵

1899 m. Dverai Goldai (19 m.) bandant krikštytis, o jos šeimynai labai intensyviai mėginant ją išsivesti iš Žoludko klebonijos, vyskupijos konsistorija liepė klebonui saugoti katechumenę, o policiją ragino greičiau tvarkyti dokumentus, patvirtinančius, kuriai tiksliai bendruomenei mergina priklauso⁴⁴⁶. Nepaisant dvasininkų pastangų, vieną naktį Dveros tėvas sugebėjo ją slapta išsivesti. Dėl tokių ir panašių situacijų, kaip 1893 m. rašė Palūšės klebonas, dvasiniams katechumenų globėjams reikėjo juos „sistemiškai atidžiai prižiūrėti“⁴⁴⁷. 1881 m. Krėvos žydas Zelka Kaplanas (16 m.) paruošimo krikštui periodui buvo apgyvendintas Vilniaus karmelitų vienuolyne⁴⁴⁸. Zelkos tėvai kaltino jį apsvogus ir pabėgus, o vietos policija, Vilniaus gubernijos 3-iosios apylinkės teismas ir Vilniaus gubernatorius reikalavo išleisti jį apklausai. Tačiau vyskupijos konsistorija kelis kartus griežtai atsisakė išleisti vaikiną iš vienuolyno teritorijos, teisindamasi būtent žydų antpuolių pavojumi, ir siūlė alternatyvą – apklausti Zelką pačiame vienuolyne arba parūpinti jam palydą iš vienuolyno ir atgal. Net jei vyskupijos konsistorijos žydų baimė buvo perdėta ar sąmoningai utriruojama, tikimybė, kad Zelkos giminaičiai įtikins jį išvykti namo, buvo reali. Kaip rodo antikonversinės veiklos formų analizė, net ir XIX a. antroje pusėje, įsibėgėjant sekuliarizacijos procesams⁴⁴⁹ ir vis dažniau žydams renkantis konversijos kelią, religinės afiliacijos keitimas iš judaizmo į katalikybę tebebuvo trauminis potyris tiek pačiam katechumeniui, tiek jo žydiškai aplinkai. Visą imperinį laikotarpį žydų bendruomenėje neslopusi konversijos iš judaizmo į katalikybę stigmatizacija iš dalies paaiškina, kodėl šis pasirinkimas – nors tendencija ir augo amžių sandūroje – niekada netapo platesniu fenomenu.

⁴⁴⁵ Vilniaus marijavičių vienuolyno vizitacijos aktas, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 733, l. 4.

⁴⁴⁶ Neįvykusio Školnickos Dveros Goldos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5803.

⁴⁴⁷ Donos Dver perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3879, l. 24.

⁴⁴⁸ Zelko Kaplano perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2303.

⁴⁴⁹ Apie sekuliarizaciją Rusijos imperijos žydų bendruomenėje žr. Hyman, *Gender and assimilation in modern Jewish history*, skyrius „Seductive secularization“, p. 50–92; Lederhendler, *Jewish responses to modernity*, p. 47–66; Zipperstein S. J., *The Jews of Odessa. A Cultural History, 1794–1881*, Stanford, 1985, skyrius „The “Enlightened” and the “Assimilated”“, p. 98–113.

I.7. Konversijų reiškinių dinamika Rusijos imperijos laikotarpiu

Vilniaus ir Žemaitijos (Telšių) vyskupijų Romos katalikų dvasinės konsistorijos, atitinkamai apėmusios Vilniaus, Gardino ir Kauno gubernijas, registravo ir kaupė asmenines žydų, išreiškusių norą priimti Romos katalikų tikėjimą, bylas. Kaip minėta, krikštų bylos, datuotos iki XIX a. 7-ojo dešimtmečio, fiksuoja ganėtinai padriką informaciją. Tarp archyvinių dokumentų randame: a) asmenines pavienių žydų perėjimo į katalikybę bylas⁴⁵⁰; b) atskirų dokumentų rinkinius dėl pavienių žydų krikštų (kunigų ataskaitas, prašymus krikštytis, katechumenų ir jų giminaičių skundus, vyskupijų konsistorijų ir pasaulietinių įstaigų lydraščius, suteiktų leidimų krikštyti žydus sąrašus, įvairių įstaigų korespondenciją)⁴⁵¹. Šaltiniuose pateikiama fragmentiška informacija leidžia daryti prielaidą, kad ne visa dokumentacija išliko, o tai apsunkina konversijos masto nustatymą. Pirmasis žydų konversijų XIX a. lietuviškose gubernijose pagausėjimas pastebimas 5-ajame ir 6-ajame dešimtmečiuose. Kaip parodė tyrimas, pirmieji įstatymai, išsamiai reglamentuojantys konversijos į katalikybę procesą bei apibrėžiantys religijos keitimo reguliavimo mechanizmus, pasirodė 3-iojo dešimtmečio pabaigoje ir 4-ojo dešimtmečio pradžioje (žr. poskyrį I.1). Pirmosios išsamios krikštų bylos ir apskritai konversijų dažnėjimas (reiškinys peržengė pavienius atvejus ir krikštus galima skaičiuoti dešimtimis) fiksuojami būtent 5-ajame dešimtmetyje. Tačiau mūsų dienas pasiekusios bylos yra fragmentiškos (trūksta dalies konversijos procedūrą atspindinčių dokumentų), chronologiškai

⁴⁵⁰ Saugomos keliose vietose Vilniuje: LVIA (Vilniaus ir Telšių (Žemaičių) Romos katalikų vyskupysčių dvasinių konsistorijų bei Vilniaus Romos katalikų vyskupijos valdymo fonduose: 604, 669, 694) ir VUB RS Vilniaus kapitulos fonde (f. 57).

⁴⁵¹ Asmenų pereinančių iš judaizmo į katalikybę, piniginių išmokų jiems išmokėjimo ir neįvykusių perėjimų byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1853; Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, *ibid.*, b. 1854; Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, *ibid.*, b. 1991; Kasmėnesinės žinios apie Telšių Romos katalikų dvasinės konsistorijos neįvykdytus Romos katalikų dvasinės kolegijos įsakus 1846 m. kapitalo vienuolynuose mažinimo 1832 m., dėl leidimų krikštyti žydus ir kt., *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 149; Romos katalikų dvasinės kolegijos įsakai, atsiųsti į Telšių romos katalikų dvasinę konsistoriją 1852 m. dėl tarnautojų apdovanojimų, įvairių asmenų perėjimo iš judaizmo į katalikų rikėjimą ir kt., *ibid.*, b. 531; Medžiaga (įsakai, ataskaitos, prašymai) atsiųsti į Telšių romos katalikų konsistoriją 1853 m. dėl Telšių vyskupijos dvasininkų tarnybos lapų pristatymo, dėl kai kurių asmenų perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir kt., *ibid.*, b. 644.

nenuoseklios (kai kurių metų bylos visiškai neišlikusios)⁴⁵². Be to, minėtųjų padrikų dokumentų rinkiniuose randami VRM išduotų leidimų krikštyti Vilniaus vyskupijos žydus sąrašai retai kada turi pilnos krikšto bylos atitikmenį. Taigi, žydų perėjimai į katalikybę 5-ajame ir 6-ajame dešimtmečiuose apskaičiuoti sudėjus žydų skaičių, nustatytą pagal vardus, minimus leidimų krikštyti žydus sąrašuose, taip pat atskiruose įvairaus pobūdžio su žydų konversijomis susijusiuose dokumentuose ir išlikusiose krikšto bylose. Leidimų sąrašų atveju negalime būti tikri, ar asmuo galiausiai pasinaudojo leidimu konversijai ir krikštas įvyko. Atsižvelgiant į išvardytas aplinkybes, skaičiai yra nepilni, ypač 7-ojo dešimtmečio Vilniaus vyskupijos, kur krikštų skaičiaus sumažėjimas yra ryškiausias, o 6-ajame dešimtmetyje beveik nėra krikšto bylų, tad duomenys rekonstruojami sisteminant informaciją pavienių dokumentų rinkiniuose. Vilniaus vyskupijos 5-ojo dešimtmečio duomenų išsamumas taip pat kelia abejonių, kadangi dauguma dokumentų datuoti 1848 m. Galima daryti prielaidą, kad konversijų buvo daugiau. Tokiu būdu apskaičiavus, gauti šie duomenys:

1 lentelė. Žydų katechumenų skaičius Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose XIX a. pirmoje pusėje

Laikotarpis	Vilniaus vyskupija		Žemaičių vyskupija		Iš viso	
	skaičius	%	skaičius	%	skaičius	%
5-asis deš.	46	44	58	56	104	100
6-asis deš.	44	42	61	58	105	100
7-asis deš.	11	23	36	77	47	100
Iš viso	101	39	155	61	256	100

Šaltiniai: LVIA, f. 604 (Vilniaus Romos katalikų dvasinė konsistorija), f. 694 (Vilniaus Romos katalikų vyskupijos valdymas), f. 669 (Telšių (Žemaičių) Romos katalikų vyskupystės dvasinė konsistorija); VUB RS, f. 57 (Vilniaus kapitula).

⁴⁵² Tai įsilieja į bendresnio pobūdžio problematiką, kuomet XIX a. pirmąją pusę tiriantiems istorikams tenka apgailėstauti dėl statistinių, kokybinių ir kiekybinių šaltinių trūkumų. Pavyzdžiui, Stanislawki apžvelgdamas to laikotarpio ekonomines ir demografines žydų bendruomenės Sėslumo zonoje slinktis, bene kiekviename šiam klausimui skirto skyriaus puslapyje pabrėžia medžiagos, kuria jis remiasi, neišbaigtumą (pavyzdžiui, Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews*, p. 155–188).

1899 m. Vilniaus vyskupijos konsistorija rašė: „paskutiniu metu itin padaugėjo (rus. *значительное усиление*) ne krikščionių asmenų, daugiausia Mozės įstatymo tikinčiųjų, norinčių priimti Romos katalikų Bažnyčios šventą krikštą“⁴⁵³. Po 10 metų, 1909 m., šis pagausėjimas (rus. *значительное усиление*) buvo minimas ir vyskupijos konsistorijos aplinkraštyje Vilniaus dekanui⁴⁵⁴. Dar kartą aktyviausiais konvertitais buvo įvardyti žydai. Dokumentacija iki 8-ojo dešimtmečio nepilna, tačiau vėliau pastebimas nuoseklus norinčiųjų pasikrikštyti skaičiaus augimas, o pilniau išlikusios krikštų bylos leidžia patikimiau nustatyti chronologinį konversijų pasiskirstymą. 1345 individualios bylos iš Vilniaus ir Žemaičių vyskupijų konsistorijų, mūsų manymu, reprezentuoja reiškinį nuo 1870 iki 1915 m. tikėtina beveik visa jo apimtimi.

2 lentelė. Žydų katechumenų skaičius Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose nuo XIX a. 8-ojo iki XX a. 2-ojo dešimtmečio

Laikotarpis	Vilniaus vyskupija		Žemaičių vyskupija		Iš viso	
	skaičius	%	skaičius	%	skaičius	%
XIX a. 8-asis deš.	115	55	95	45	209	100
XIX a. 9-asis deš.	265	75	86	15	351	100
XIX a. 10-asis deš.	292	90	31	10	323	100
XX a. 1-asis deš.	325	96	14	4	339	100
1910–1915 m. m.	65	97	2	3	67	100
Iš viso	1062	82	228	18	1290	100

Šaltiniai: LVIA, f. 604 (Vilniaus Romos katalikų dvasinė konsistorija), f. 669 (Telšių (Žemaičių) Romos katalikų vyskupystės dvasinė konsistorija)

⁴⁵³ Neįvykusio Chanos Chait perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5290, l. 10.

⁴⁵⁴ Vilniaus katalikų konsistorijos aplinkraštis Vilniaus dekanui, Vilniaus vyskupo ir konsistorijų aplinkraščiai ir nurodymai 1909–1915 m., LVIA, f. 694, ap. 1, b. 2912, l. 1.

Remiantis aptartomis krikšto bylomis, akivaizdu, kad katechumenų skaičius Vilniaus vyskupijoje ėmė augti XIX a. 9-uoju dešimtmečiu: palyginus 8-ojo ir 9-ojo dešimtmečių duomenis, krikštų padaugėjo 2,3 karto. Konversijos Vilniaus vyskupijoje pasiekė piką XIX a. 10-ajame ir XX a. 1-ajame dešimtmečiuose: atitinkamai 292 ir 325 asmenys, t. y., palyginus su 8-uoju dešimtmečiu, konversijų padaugėjo atitinkamai 2,5 ir 2,8 karto. XX a. 2-ajame dešimtmetyje įvyko konversinio įkarščio nuosmukis – norą krikštytis pareiškė tik 65 žydai.

Konversijų pikas Žemaitijos vyskupijoje kitoks: daugiausia katechumenų užfiksuota 8-uoju ir 9-uoju dešimtmečiais (atitinkamai 94 ir 86), o 10-ajame dešimtmetyje pareiškimų krikštytis skaičius žymiai sumažėjo. Iki šiol nėra atlikta nė vieno išsamaus tyrimo, skirto Kauno gubernijos žydų bendruomenės specifikai, todėl sudėtinga formuluoti prielaidas, kuo šioje teritorijoje skyrėsi kultūrinės, socialinės ar ekonominės gyvenimo sąlygos nuo regionų labiau į rytus, ir kurios iš jų galėjo paskatinti krikštytis skirtingais laikotarpiais. Palyginus 1 lentelėje pateiktus XIX a. pirmos pusės Žemaičių ir Vilniaus vyskupijų duomenis atrodytų, kad konversijų Žemaitijoje buvo tik šiek tiek daugiau, tačiau turint omenyje apskritai gausesnę žydų bendruomenę Vilniaus vyskupijoje, galima teigti krikštus Žemaitijoje tuo metu buvus intensyvesnius. Ievos Šenavičienės atliktas Žemaičių vyskupijos nuo 5-ojo iki 7-ojo dešimtmečių tyrimas parodė, kad iš tiesų 7-ojo dešimtmečio pradžioje dvasininkai tarp vietos žydų pastebėjo tam tikrą konversinį sujudimą, kuris, autorės manymu, galėjo būti sietinas tiek su patriotiniu pakilimu prieš pat 1863 m. sukilimą ir žydų baime likti neutraliems, tiek su tuo metu Žemaitiją apėmusiu blaivybės sąjūdžiu, tiesiogiai paveikusių daugelį žydų, užsiėmusių alkoholio gamybos ir (ar) prekybos verslu⁴⁵⁵. Dar vienas svarbus potencialiai lūžinis momentas, kurį galėtume išskirti, tai 1869–1870 m. badas⁴⁵⁶. Neatmestina galimybė, kad būtent bado atneštos nelaimės ir skurdas galėjo pastūmėti dalį judėjų ieškoti prieglobsčio krikščionio statuse ir jo teikiamoje

⁴⁵⁵ Šenavičienė I., *Dvasininkija ir lietuviybė. Katalikų Bažnyčios atsinaujinimas Žemaičių vyskupijoje XIX a. 5-7-ajame dešimtmetyje*, Vilnius, 2005, p. 234–237.

⁴⁵⁶ Klier, *Imperial question*, p. 177, 180.

naudoje. Vadinasi, siekį krikštytis galėjo paveikti tiek sociokultūrinės, tiek ekonominės priežastys. XIX a. pirmoje pusėje dvasininkų dėmesį žydų krikštams Žemaitijoje rodo ir vyskupo Jono Krizostomo Gintilos (Jan Chrizostom Gintilło, 1788–1857) publikuotas katekizmas hebrajiškais rašmenimis⁴⁵⁷. Nepaisant konversijų pikų Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose nesutapimo, kaip parodė toliau atlikta duomenų apie būsimus neofitus analizė, abiejų teritorijų katechumenų charakteristikos 1870–1915 m. buvo panašios (žr. poskyrį I.8).

XIX a. krikšto bylose nuo 5-ojo iki 7-ojo dešimtmečio pabaigos trūksta informacijos apie katechumenų amžių, kilmę, išsilavinimą ir užsiėmimą. Dokumentacijoje dažnai nėra nieko išsamesnio nei įrašas apie krikšto ar leidimo keisti religiją suteikimo faktą bei vietą, kur vyko pasiruošimas krikštui. Kaip galima spręsti iš fragmentiškų šaltiniuose esančių duomenų, absoliuti dauguma šių konversijų buvo individualios, o šeimos nesikrikštydavo (vos vienas atvejis)⁴⁵⁸. Vilniaus vyskupijos 5-ojo ir 6-ojo dešimtmečių duomenys apie katechumenus daugiausia mus pasiekė fragmentiškų įrašų ir pavienių dokumentų pavidalu, todėl beveik neturime informacijos apie asmenų amžių ir kilmės vietą. To paties laikotarpio Žemaitijos vyskupijos krikšto bylų išliko daugiau, o ir informacijos apie katechumenų ir konvertitų amžių jose daugiau. Iš jos matyti, kad vyravo jauno amžiaus (dauguma iki 30 m.) žydai katechumenai ir konvertitai:

- 5 deš. 16 vyrų iš 19, kurių amžius žinomas, buvo 15–29 m. (likę 3 vyresni – 32–41 m.), o moterys – visos 9 buvo 15–21 m.
- 6 deš. 11 iš 14 vyrų buvo 13–26 m. (likę 3 – 31–43 m.), o moterys 6 iš 7 buvo 12–20 m. ir viena – 30 m.
- 7 deš. visi 7 vyrai katechumenai buvo 12–21 m., o moterys katechumenės visos 8 buvo 16–21 m.

⁴⁵⁷ Jan Chrizostom Gintilło, *Mokslas krikščioniškas zemajtiškaj parašitas / Christian science laid out in Samogitian: Kunigo Jono Krizostomo Gintilos žemaitiškas katekizmas hebrajų rašmenimis*, red. J. Šiaučiūnaitė-Verbickienė, Vilnius, 2009.

⁴⁵⁸ Levių šeimos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 334.

Tačiau ne visose Žemaičių vyskupijos bylose yra informacijos apie tai, iš kur katechumenas kilęs: kuriai bendruomenei priklausė ar kur gyveno iki krikšto. Iš tų įrašų, kuriuos turime, akivaizdu, kad absoliuti dauguma katechumenų priklausė Žemaičių vyskupijos ribose buvusioms įvairioms žydų bendruomenėms, o dominuojančių tarp jų nėra, t. y. bendruomenės minimos 1–2 kartus, išskyrus Šiaulių ir Naujamiesčio žydų bendruomenes, kurios paminėtos atitinkamai 5 ir 4 kartus.

Šiuo laikotarpiu abiejose vyskupijose pastebima katechumenų pasiskirstymo pagal lytį disproporcija:

3 lentelė. Katechumenų pasiskirstymas pagal lytį nuo XIX a. 5-ojo iki 7-ojo dešimtmečio

Laikotarpis	Vilniaus vyskupija				Žemaičių vyskupija				Iš viso			
	Vyrai		Moterys		Vyrai		Moterys		Vyrai		Moterys	
	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%
5-asis deš.	39	85	7	15	30	56	24 ⁴⁵⁹	44	69	100	31	100
6-asis deš.	29	66	15	34	35	57	26	43	64	100	41	100
7-asis deš.	6	55	5	45	16	44	20	56	22	100	25	100
Iš viso	74	73	27	27	81	54	70	46	155	100	97	100

Šaltiniai: LVIA, f. 604 (Vilniaus Romos katalikų dvasinė konsistorija), f 694 (Vilniaus Romos katalikų vyskupijos valdymas), f. 669 (Telšių (Žemaičių) Romos katalikų vyskupystės dvasinė konsistorija)

5-ajame ir 6-ajame dešimtmečiuose dominavo katechumenai vyrai: Vilniaus vyskupijoje 5-ajame dešimtmetyje 39 vyrams teko 7 moterys (5,5 karto daugiau), o 6-ajame – 29 vyrams 15 moterų (beveik dvigubai daugiau). Žemaitijos vyskupijoje tuo pačiu metu ši disproporcija ne tokia ryški: 5-ajame dešimtmetyje vyrai sudarė 56 %, o 6-ajame – 57 % katechumenų. Žemaičių vyskupijoje 7-ajame dešimtmetyje moterų skaičius ėmė augti ir pralenkė vyrų – šiuo laikotarpiu jos jau sudarė 56 % katechumenų. Vilniaus vyskupijoje 7-ojo dešimtmečio įrašų apie žydus katechumenus itin mažai, todėl negalima daryti jokių išvadų apie katechumenų pasiskirstymo pagal lytį tendencijas.

⁴⁵⁹ Ir minėtoji viena šeima, ibid.

Nors, kaip minėta, surinkti ir susisteminti statistinius duomenis apie XIX a. pirmos pusės katechumenus sudėtinga dėl šaltinių fragmentiškumo, daugiau informacijos pateikiantys ir pavydžiu pasitarnauti galintys yra 1848 m. dokumentai. Iš šių metų išlikusios Vilniaus vyskupijos 12 vyrų konvertitų krikšto bylos: apie 2 asmenis trūksta informacijos, 1 protine liga sirgęs jaunas našlys, 3 vedę ir vaikų turintys vyrai (vienas jų atsivedė krikštytis 3 mažamečius sūnus), 26 m. jaunuolis bei likusieji 5 – 13–19 m. paaugliai vaikinai. Keturi iš jų (3 vyresni vyrai ir 1 penkiolikmetis vaikinai) tarnavo įvairiuose dvaruose ir, tikėtina, krikštijosi ekonominiais sumetimais: pavyzdžiui, vienas dvaro tarnautojų buvo smarkiai įsiskolinęs⁴⁶⁰, o penkiolikmetis vaikinai buvo nurodytas esąs itin varganoje finansinėje padėtyje (rus. *самобеднейшего положения*). Tais pačiais 1848 m. Vilniaus trinitorių vyresnysis raportavo vyskupijos konsistorijai apie pabėgusį žydą katechumeną Aleksandrą, kartu pateikdamas apibendrinimą, kurie atskleidžia ekonominės motyvacijos tarp besikrikštijančių žydų tendenciją:

aprengtas mano naujai, dvejis marškiniais ir dvejomis kelnėmis (lenk. *gatki*), nauju gelumbiniu paltu ir taip pat dvejomis kelnėmis (lenk. *spodni*), skarelėmis dvejomis ant kaklo ir naujais batais. Veik visi šie jauni žydai, apiplyšę ir beveik skurdžiai, esą ateina iš pašaukimo krikštui, o iš tiesų dėl skurdo ir kitų sumetimų, kaip kad ir tas Aleksandras – vakar vėlai vakare pasiėmęs visus duotus jam rūbus, pabėgo iš vienuolyno.⁴⁶¹

Alkoholio gamybą reguliuojantys 1845 ir 1853 m. įstatymai, priešingai nei ankstesni panašaus pobūdžio nurodymai, ganėtinai sėkmingai padėjo stambiams verslams perimti daugumą nedidelių distiliatorių ir išstumti

⁴⁶⁰ Giršo Joseliavičiaus Leizeravičiaus paruošimo pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1861.

⁴⁶¹ Judaizmą išpažįstančių asmenų ruošimo priimti katalikybę byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1854, l. 28.

nemažai tuo besiverčiančių žydų⁴⁶². Daug žydų prekeivių šiuo laikotarpiu taip pat nesėkmingai kovojo su industriniu sektoriumi, platinusiu jų pardavinėjamas prekes, be to, buvo ribojamos galimybės prekiauti kontrabanda⁴⁶³. Dauguma žydų prekeivių persiorientavo į amatus, taip tik dar labiau, pasak Stanislawskio, „padalydami tolydzio mažėjantį tortą į dar mažesnius ir mažesnius gabalėlius“⁴⁶⁴. XIX a. pirmą pusę ir amžiaus vidurys buvo nemenkų demografinių (itin šoktelėjo gimstamumo rodikliai)⁴⁶⁵ ir ekonominių (prekybinių centrų kaitos kaip industrializacijos ir infrastruktūrinių pokyčių pasekmės)⁴⁶⁶ transformacijų žydų bendruomenėje laikotarpiu⁴⁶⁷. Šie pokyčiai dažnai vedė žydus į skurdą ir taip pat gali būti svarstyti kaip konversijas skatinę faktoriai. Nepaisant to, žydų krikštų nebuvo tiek daug, kad jie implikuotų religinę konversiją buvus populiarium „išsigelbėjimu“ vietos bendruomenėje. Šiuo atveju tokią tendenciją svarbiau akcentuoti kaip paties reiškinio, iki tol itin sporadiškai praktikuoto XIX a. lietuviškose gubernijose, kiekybinį šuolį 5-ajame dešimtmetyje.

Fragmentiška archyvinė medžiaga atskleidžia dar vieną motyvacijos kryptį. Vyrų dominavimas tarp katechumenų gali būti siejamas su žydų jaunuolių ėmimu į carinę kariuomenę ar, tiksliau, bandymu to išvengti. Žydų bendruomenės privalėjo patenkinti jiems nustatytą rekrutų kvotą, o konversija ir po jos sekęs konvertito išbraukimas iš žydų ir įregistravimas krikščioniškoje socialinėje grupėje leido asmenį pašalinti iš gimtosios bendruomenės šauktinių sąrašo. Švenčionių žydų bendruomenės nario Nochimo Davidavičiaus Leizeravičiaus (15 m.) bandymas krikštytis 1848 m. – iliustratyvus konversijos

⁴⁶² Stanislawski, *Nicholas I and the Jews*, p. 171–174.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 175–176.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁶⁵ Freeze, *Marriage and Divorce*, p. 58–9.

⁴⁶⁶ Petrovsky-Shtern Y., *The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish life in East Europe*, Princeton, 2014, p. 343–344.

⁴⁶⁷ Analizuodamas padėtį Volynės, Podolės ir Kijevo gubernijose tarp destruktivių pokyčių Petrovskis-Shternas įvardino vakarinių imperijos teritorijų valdymo administracines reformas, nusistovėjusių ekonominių sistemų buvusiuose lenkų magnatų šeštluose sugriovimą, urbanistinę infrastruktūrą įtakojusią industrializaciją (ypač geležinkelio tiesimas) ir prekybinių centrų relokalizaciją, žydų savivaldos panaikinimą neigiamai atsiliepus štetlų ekonominiam statusui, sėkmingai išlaikiusiam dar porą žydų kartų po padalijimų, Petrovsky-Shtern, *The Golden Age Shtetl*, skyrius „The End of the Golden Age“, p. 341–355.

kaip žingsnio siekiant išvengti tarnavimo kariuomenėje atvejis⁴⁶⁸. Svyrių dekanas norą krikštytis išreiškusį Nochimą apgyvendino pas Lentupio kleboną, bet jau netrukus buvo priverstas raportuoti Vilniaus vyskupijos konsistorijai, kad tą pačią atvykimo į parapiją dieną katechumenas buvo išvestas Švenčionių tūkstantininko (smulkaus policijos pareigūno kaime) Šrederio ir atiduotas žydams į rekrutus. Tada žydai nuvedė Nochimą pas pristavą Lentupyje, kur esą kelias valandas jį tardė. Apie visa tai sužinojęs klebonas kreipėsi į pristavą, prašydamas gražinti jam katechumeną; jaunuolis galiausiai buvo atsiųstas atgal į kleboniją. Dekanas pats sakėsi kitą dieną lankęs parapiją ir savo akimis matęs grįžusį Nochimą. 1851 m. jis buvo pakrikštytas Aleksandro Majevsčio vardu. 1852 m. VRM rašte į vyskupijos konsistoriją įvykį aiškino taip:

1849 m. vyko 8 dalinis rekrutų ėmimas ir gubernijos valdžia griežčiausiai prisakė skubiai atiduoti įvairių luomų rekrutus ir rasti besislapstančius rekrutus, kurių atėjo eilė. Dėl to tų pačių metų balandį Vidžių žydas Mauša Gordonas asmeniškai atvyko pas policijos viršininką su Novoaleksandrovsco (Zarasų) apskrities antrosios nuovados pristavo raštu ir prašė bendradarbiauti sučiumpant besislapstančius eilėje esančius žydus. [...]. Tačiau, kadangi nė vienas žemės policijos pareigūnas nežinojo, kad Vidžių žydų bendruomenės rekrutų eilėje esantis berniukas Nochimas Davidavičius Švenčionių dekanu kunigo Kozlovskio nurodymu nuo 1848 m. kovo gyveno Lentupio klebonijoje, rengdamasis priimti Šv. Krikštą [...], tai tūkstantininkas Šrederis dėl nežinojimo ir Gordono prisakytas sučiupo šį katechumeną.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Nochimo Davidavičiaus Leizeravičiaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1859.

⁴⁶⁹ Ibid., l. 26.

Kaip matome iš šio rašto, besislapstančių žydų rekrutų gaudymas buvo tapęs įprasta praktika, kuriai didelę svarbą teikė tiek pasaulietinė valdžia, tiek žydų bendruomenės, o krikštas – teisėta galimybė išvengti šaukimo į kariuomenę, kuria naudodavosi jauni žydai⁴⁷⁰.

I.8. Konversijų pikas: statistiniai duomenys ir motyvacijų prielaidos

1870–1915 m. Vilniaus vyskupijos dvasinei konsistorijai pateiktų prašymų pakeisti religinę afiliaciją iš judaizmo į katalikybę skaičius žymiai išaugo ir pralenkė Žemaitijos vyskupijos: atitinkamai 1062 (82 % visų prašymų) ir 228 (18 %)⁴⁷¹. Svarbu pažymėti, kad Žemaičių vyskupija buvo mažesnė nei Vilniaus, o jos žydų bendruomenė ne tokia gausi, tad tuo galima iš dalies paaiškinti ir konvertitų skaičiaus disproporciją⁴⁷². Kaip minėta, Vilniaus vyskupijoje, palyginus 8-ojo ir 9-ojo dešimtmečių duomenis (žr. 2 lentelę), matyti, kad žydų pareiškimų krikštytis padaugėjo daugiau nei dvigubai. 8-ojo ir 9-ojo dešimtmečių sandūra žymi dramatiškus politinio klimato pasikeitimus, ypač skaudžiai atsiliepusius žydiškajai imperijos gyventojų daliai: sąlyginai liberalus Aleksandro II valdymo laikotarpis (1855–1881) pasibaigė jo nužudymu, o sykiu baigėsi geresnių edukacinių bei mobilumo galimybių ir stabilios ekonominės žydų situacijos periodas (žydus paveikusių įstatyminių pokyčių Aleksandro III valdymo metu aptarimą žr. toliau poskyryje).

⁴⁷⁰ Dar vienas pavyzdys paauglio žydo rekrūto pagrobimo, grąžinimo ir krikšto: Abelio Nasteliavičiaus Fedo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 694, ap. 1, b. 1867.

⁴⁷¹ Nėra lengva kelti prielaidas, kodėl Žemaitijos žydai buvo mažiau linkę krikštytis. Galima būtų šį faktą aiškinti Judos Leibo Gordono įžvalgomis, kuomet 1866 m. jis išreiškė nusivylimą prastomis vietos žydų rusų kalbos žiniomis ir tai aiškino Prūsijos sienos artumu bei žydų susižavėjimu germanizacija (Stanislawski M., *For Whom do I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, New York, 1988, p. 77). Tikėtina, kad Žemaitijos žydų kultūrinės orientacijos skyrėsi nuo Vilniaus gubernijos žydų ir jų susidomėjimas rusėjimu ar integracija tarp katalikų liko ribotas. Taip pat įtaką turėjo daryti ir platesnis protestantiškasis arealas, kadangi Kauno gubernijos žydai vykdė intensyvią prekybą su Ryga, Liepoja ir Prūsija (Klier, *Imperial Russia's Jewish Question*, p. 288. Autorius remiasi Афанасьев Д., *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Ковенская губерния*, Санкт Петербург, 1861).

⁴⁷² Vilniaus gubernijoje žydai sudarė 12,9% (204 686) gyventojų, Gardino gubernijoje 17,5% (280 489), o Kauno 13,8% (212 666). Levin, Socialiniai, ekonominiai, demografiniai bei geografiniai žydų bendruomenės Lietuvoje bruožai, p. 161 (autorius remiasi Бруцкис, *Статистика еврейского населения*, lentelė 1).

Vilniaus vyskupijos krikšto bylų dokumentacija mus pasiekė nuoseklesnė nei Žemaičių vyskupijos, tad ir joje pateikiama informacija apie katechumenus – išsamesnė. Tam, kad įvertintume žydų konversines tendencijas ir atsakytume į klausimą, kokios buvo pasirinkimo keisti religinę afiliaciją prielaidos, būtina susisteminti ir išanalizuoti asmeninius katechumenų duomenis, pateikiamus jų krikšto bylose. Šio laikotarpio bylų analizė leidžia išskirti tam tikras nagrinėjamu laikotarpiu svarbias konversijai pasiryžusių žydų charakteristikas pagal jų nurodymo šaltiniuose dažnumą:

a) *Standartinės* – nurodomos visose bylose: lytis, amžius, raštingumas, kilmės vieta. Šie duomenys buvo būtini, bet dalyje bylų jų trūksta;

b) *Nestandartinės* – nurodomos tik kai kuriais atvejais: socialinė ir ekonominė katechumenų aplinka.

Analizuojant duomenis nustatytos charakteristikų tendencijos leidžia rekonstruoti katechumenų kolektyvinį portretą ir daryti prielaidas apie motyvacijų, kultūrinių orientacijų bei socialinių aplinkybių spektrą, paskatinusį šią žydų bendruomenės grupę svarstyti religinės konversijos galimybę ir rinktis katalikišką konfesiją 1870–1915 m.

Katechumenų amžius. Remiantis policijoje surašytų protokolų analize, galima daryti išvadą, kad žydai katechumenai buvo homogeniška grupė. Konversijose dominavo jauni asmenys, kurių amžius XIX a. antroje pusėje dažniausiai svyravo nuo 14 iki 25 metų. Kaip jau minėta, po 1861 m. jaunesni nei 14 metų asmenys nebebuvo ruošiami krikštui, o tik 14 iš 136 (10 %) moterų katechumenių, kurių amžius mums žinomas, 1870–1915 m. laikotarpiu buvo vyresnės nei 25 m.; atitinkamai vyrų katechumenų – 4 iš 64 (6 %). Amžiaus pasiskirstymo pagal lytį disproporcijos nėra – tiek moterų, tiek vyrų amplitudė tokia pati. Absoliuti dauguma asmenų buvo nesusituokę (beveik nėra šeimų krikštų)⁴⁷³. Galima teigti, kad paaugliams ir jaunuoliams būdingas

⁴⁷³ 10 katechumenų buvo vedę, trys iš jų atvyko su vaikais, viena moteris su trimis nesantuokiniais vaikais ir viena našlė (Noviplianskio Efraimo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1680; Chanos Germanovos, Revelės ir Chanono, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 1949; Neįvykusio Porocho Reizos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 2054; Etlės Kancitovič ir jos vaikų Dovydo, Rivkos ir Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 3247; Maušavičiaus Pinchuso perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b.

noras maištauti, tačiau tai nėra pakankamas argumentas norint paaiškinti, kodėl jie dažniau palikdavo gimtuosius namus nei vyresnieji. Tam, kad galėtume suprasti, kokios katechumenų charakteristikos galėtų paaiškinti dalies jaunosios žydų kartos pasiryžimą išmainyti žydišką tapatybę į katalikišką, reikia nuodugnesnio tyrimo.

Raštingumas. Nustatyti katechumenų raštingumo lygį itin sudėtinga, kadangi šaltiniai pateikia fragmentišką ir ambivalentišką informaciją. Katechumenų prašymai krikštytis būdavo pasirašomi jų pačių arba, jei jis ar ji to padaryti negalėjo, – kito asmens, pavyzdžiui, protokolą surašiusio valdininko. Katechumenai pasirašydavo hebrajiškais rašmenimis arba kirilica. Tuose prašymuose, kur prašytojas pats nepasirašydavo, būdavo nurodoma jį ar ją esant neraštingą (rus. *неграмотный, неграмотная*). Taip pat, nors ne visada, ir protokoluose būdavo įrašas apie asmens raštingumą. Visgi raštingumo nustatymo kriterijus nėra aiškus: ar žydas buvo įvardijamas neraštingu dėl to, kad nemokėjo pasirašyti dokumento, ar ir tuo atveju, kai nemokėjo rašyti būtent rusiškai, t. y. gebėjimas rašyti jidiš ir hebrajiškai nebuvo laikomas raštingumu⁴⁷⁴. Šaltinių teikiama informacija dviprasmiška: hebrajiškais rašmenimis pasirašyti prašymai rodytų, kad taip pasirašyti buvo leidžiama, o toks asmuo nebuvo laikomas neraštingu. Kita vertus, pora atvejų, kuomet katechumenas buvo užregistruojamas neraštingu, tačiau toje pačioje jo krikšto byloje randame kitus dokumentus, kur aiškiai matyti jį ar ją pasirašius hebrajiškais rašmenimis, verčia nepasitikėti valdininkų vertinimais⁴⁷⁵. Dokumentų formalumas ir savarankiškų (pačių katechumenų rašytų) tekstų trūkumas apsunkina mėginimus nustatyti, kokia kalba ir kokio lygio

4335; Perelmano Iciko perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4465; Levinson Chanos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4487; Cemech Zlatos, gimimo Bak, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4525; Izraelškos Minos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7847; Kovarskos Chajos prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 2415).

⁴⁷⁴ Panšios prielaidos daromos analizuojant žydų raštingumo (šiuo atveju skaitymo) duomenis 1897 m. surašyme, kur net 49 % žydų vyrų nurodyti esą neraštingi. Istorikai abejoja tokiu žemu vyrų žydų raštingumu hebraiškai ar jidiš kalbomis ir linksta tai aiškinti tiek žydų, tiek nežydų polinkiu jidiš laikyti ne tikra kalba, o žargonu, bei biurokratų sprendimu ignoruoti žydiškų kalbų gebėjimus kaip neaktualesius surašymui, Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, p. 199–200.

⁴⁷⁵ Krivėjevos, gimusios Bar, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 1924.

raštingumas vyravo tarp katechumenų. Vienintelė galima tikslesnė išvada ta, kad hebrajiškais rašmenimis pasirašę ar įvardyti neraštingais katechumenai visiškai nemokėjo rusų kalbos, vadinas, nelankė sekuliarių mokyklų, kur ši kalba būtų buvusi mokymo programoje. Tas faktorius, kad katechumenai menkai mokėjo rusų kalbą, o sykiu neišvengiamai turėjo ribotą supratimą apie rusų kultūrą, iš dalies paaiškina katalikybės, o ne stačiatikybės, kaip konfesinio konvertitų pasirinkimo, populiarumą. Visgi gebėjimas pasirašyti rusų kalba ar atkartoti kirilicos raides taip pat negali būti laikomas tvirtu raštingumo rusų kalba įrodymu – parašas galėjo būti išmokstamas mechaniškai.

Situacija keitėsi XX a. pradžioje, kuomet vis daugiau abiejų lyčių katechumenų pradėjo pasirašinėti dokumentus rusų kalba. Tai atitinka apskritai augantį raštingumą rusų kalba tarp žydų XX a. 1-ajame dešimtmetyje⁴⁷⁶. Tačiau ir vėl negalime nustatyti, ar raštingumas buvo tikras, ar sugebėta tik padėti parašą. Iki pat 9-ojo dešimtmečio krikšto bylų komplektacija padrika, o jas sudarantys dokumentai retai kada fiksuoja (ne)raštingumo faktą. Nuo 9-ojo dešimtmečio informacijos daugėja, tačiau ir ji nėra pilna (žr. 4 lentelę).

XIX a. 9-ajame dešimtmetyje Vilniaus vyskupijoje net 53 % visų katechumenų įvardyti neraštingais, o 10-ajame ir XX a. 1-ajame dešimtmetyje – atitinkamai 83 ir 52 %. Tuo pačiu laikotarpiu, gausiausiu žydų konvertitų Vilniaus vyskupijoje, parašus hebrajiškais rašmenimis padėjo atitinkamai 15, 12 ir 42 % visų katechumenų. Atrodytų, didelis hebrajų kalbos nemokėjimas iki pat XX a. 1-ojo dešimtmečio ir negebėjimas ja pasirašyti gali būti iš dalies paaiškinamas minėtoju kai kurių biurokratų sprendimu ignoruoti šios kalbos žinias katechumeną įvardijant neraštingu „teisinga“ rusų kalba. Tai, kad moterys katechumenės nuo 1880 m. iki pat 1915 m. buvo įvardijamos neraštingomis, o vyrai vis dažniau pasirašydavo rusiškai, gali būti siejama ne tiek su pagerėjusia edukacine situacija, kiek su didesniu vyrų žydų siekiu savarankiškai išmokti rusų kalbą ir augančia raštingų žydų dvikalbystės tendencija⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, p. 203–210.

⁴⁷⁷Ibid., p. 199–200.

4 lentelė. Vilniaus vyskupijos katechumenų pasiskirstymas pagal raštingumą

Laikotarpis	Įvardinti neraštingais				Trūksta duomenų				Pasirašę hebrajiškai				Pasirašę rusiškai				Iš viso			
	Moterys		Vyrai		Moterys		Vyrai		Moterys		Vyrai		Moterys		Vyrai		Moterys		Vyrai	
	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%	Sk.	%
9 XIX a. deš.	24	63	5	31,25	3	8	1	6,25	3	8	5	31,25	8	21	5	31,25	38	100	16	100
10 XIX a. deš.	36	88	13	72,2	1	2,5	1	5,5	3	7	4	22,2	1	2,5	0	0	41	100	18	100
1 XX a. deš.	26	63	7	30	2	5	0	0	11	27	16	70	2	5	0	0	41	100	23	100
1910-1915 m.m.	4	40	1	20	1	10	0	0	5	50	4	80	0	0	0	0	10	100	5	100
Iš viso	90	69	26	42	7	5,5	2	3	22	17	29	47	11	8,5	5	8	130	100	62	100

Šaltiniai: LVIA, f. 604 (Vilniaus Romos katalikų dvasinė konsistorija), f. 669 (Telšių (Žemaičių) Romos katalikų vyskupystės dvasinė konsistorija)

Katechumenų (ne)raštingumą rodančių įrašų krikšto bylose analizė visgi neparodo platesnio žydų katechumenų ne žydų kalbų išmanymo: kiek iš jų nemokėjo rašyti, bet sugebėjo skaityti jidiš ar ne žydų kalbomis? Kiek iš jų šnekėjo lenkiškai ir rusiškai (bendravimo su krikščionimis pavyzdžiai rodo, kad visgi įgūdžių būta, žr. toliau poskyryje)? Į šiuos klausimus (ne)raštingumo įrašai krikšto bylose atsakyti nepadedą. Be to, nėra aišku, ar rusiškai nemokantys katechumenai taip pat nemokėjo ir lenkų kalbos, kuri negalėjo būti vartojama oficialioje dokumentacijoje? Visgi aptartieji duomenys rodo, kad už religinių mokyklų ar namų ribų išsilavinimą įgiję žydai (ypač moterys), lanke valstybines mokyklas ir taip neišvengiamai išmokę rašyti rusų kalba tarp Vilniaus ir Kauno gubernijų katechumenų į katalikybę nedominavo ir atėjo iš tradicinės žydiškos aplinkos. Vadinasi, nežydiškas ir nereliginis institucionalizuotas išsilavinimas nebuvo tie kanalai, kuriais analizuojamieji žydų katechumenai susipažindavo su krikščioniškąja kultūra, kaip kad tyrimai parodė buvus, pavyzdžiui, tarp nežydiškos edukacijos įkvėptų merginų konvertičių amžių sandūroje Galicijoje ar vokiškąją kultūrą puikiai pažinusių ir todėl jai norėjusių priklausyti Vokietijos neofitų⁴⁷⁸. Tikėtina, kad rusėjimo kryptį pasirinkę žydai konversijos atveju rinkosi stačiatikybę, su kuria ši kultūra buvo neišvengiamai siejama.

Absoliutus institucionalizuotą pasaulietinį išsilavinimą turinčių žydžių moterų trūkumas analizuojamų katechumenų grupėje rodo, kad jos lietuviškose Rusijos imperijos gubernijose net ir XX a. pradžioje rinkosi alternatyvius radikaliai asimiliacijai per konversiją kelius. Parush pritaria Stampferio teiginiui, kad Rytų Europos žydės moterys anaipol nebuvo neraštingos, vis dėlto pusė jų šių įgūdžių neturėjo, o net ir tos, kurios laisvai skaitė jidiš kalba, Parush nuomone, vargiai savo edukacinius poreikius galėjo visiškai patenkinti skaitydamos *Tseinah urenah*⁴⁷⁹ ar *tkhines*⁴⁸⁰ moterims⁴⁸¹. Anot tyrėjos, jeigu

⁴⁷⁸ Apie žydų konversijas Vokietijoje XVIII a.–XIX a. pirmoje pusėje žr. Herz, *How Jews became Germans*; Galicijoje: Manekin, *The Lost Generation Education and Female Conversion in fin-de-Siècle Kraków*, p. 189–219.

⁴⁷⁹ Biblijos atpasakojimas jidiš kalba, kuriame buvo įtrauktos ne tik biblijinės istorijos, bet ir vėlesnės žydiškos legendos, praplečiančio tas istorijas, skirtos moteriškajai auditorijai.

žydų bendruomenės politikos formuotojų tikslas būtų buvęs patenkinti kultūrinius moterų poreikius, jie būtų užtikrinę visų moterų studijas jidiš kalba, taip visoms žydėms suteikiant įgūdžius skaityti joms skirtus tekstus. Viena pagrindinių Parush ginamų tezių, itin aktuali mūsų tyrimui, yra ta, kad žydų bendruomenė, laikydama mergaites atokiai nuo kokybiško žydiško išsilavinimo, galiausiai privalėjo sumokėti moterų asimiliacijos kainą: „socioekonominis ir kultūrinis kontekstai Rytų Europoje lengvino moterų asimiliaciją per jų darbo modelius ir prieigą prie nežydiško išsilavinimo“⁴⁸²; arba, mūsų tyrimo kontekste pridurtume – apskritai pastarojo nebuvimą.

Kilmės geografija. Vilniaus ir Kauno gubernijose dominavo katalikybė, susipynė lenkiškasis, lietuviškasis ir baltarusiškas kultūriniai arealai. Istoriografijoje žydų ir katalikų „susitikimai“ konversijų kontekste, be minėtų katechumenų tėvų krikščionims keltų kaltinimų „viliojimu“, kaip reiškinys išsamiai aptarti iki šiol nebuvo. Lemiamo katalikiškos aplinkos įtaka konfesiniams vietos konvertitų pasirinkimams paaiškėjo išanalizavus informaciją apie katechumenų kilmės geografiją ir susisteminius pagrindines vietas, iš kurių jie buvo atvykę ar kuriuose gyveno prieš kreipdamiesi dėl krikšto. Šaltiniuose randamų šių žydų ir katalikų susitikimų ir bendravimo aprašymų bei istorijų analizė gali padėti suprasti, kokie kultūriniai ir (ar) socialiniai komunikacijos kanalai įkvėpdavo žydą įsivaizduoti save gyvenant katalikišką gyvenimą, o kataliką paskatindavo įsitraukti į žydo konversijos procesą.

Geografiškai katechumenai dažniausiai kreipdavosi į bažnytinį centrą, esantį netoli tos vietos, kur jie gyveno ar buvo registruoti – paprastai toje pačioje apskrityje. Kiti keliaudavo į didesnę miestą, dažniausiai Vilnių, kur buvo ir Vilniaus vyskupijos dvasinės konsistorijos būstinė. Vilniaus vyskupijoje intensyviausiai 1870–1915 m. krikštijosi Vilniaus gubernijos žydai. Didžioji jų dalis buvo iš Vilniaus apskrities (54 asmenys, kurių kilmės

⁴⁸⁰ Jidiš hebraiško žodžio *tehinnot* variantas, reiškiantis maldas jidiš kalba, rašytas tiek moterų, tiek vyrų, bet naudotas daugiausia moterų.

⁴⁸¹ Parush, *Reading Jewish women*, p. 61.

⁴⁸² Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, p. 71.

vietas žinome iš analizuotų 20 % šio laikotarpio katechumenų), taip pat iš kitų Vilniaus gubernijos apskričių: Lydos (17 asm.), Ašmenos (17 asm.), Švenčionių (12 asm.), Trakų (9 asm.) ir Dysnos (7 asm.). 1897 m. visuotinio Rusijos imperijos gyventojų surašymo duomenimis⁴⁸³, šiose apskrityse dominavo katalikai gyventojai⁴⁸⁴. Taip pat konversiniuose procesuose dalyvavo ir Gardino gubernijos žydai iš Gardino (9 asm.) ir Slanimo (4 asm.) apskričių, kurios irgi buvo „katalikiškiausios“. Beveik nėra asmenų iš Sokulkos ir Balstogės apskričių, kurios pagal katalikų dominavimą turėtų patekti į šią apskričių grupę. Sunku tiksliai nustatyti priežastis, dėl kurių Vilniaus vyskupijos konsistorija nesulaukė daugiau prašymų krikštytis iš šių dviejų teritorijų. Galimos prielaidos yra kelios, visų pirma, didesnė šaltinių imtis galėtų papildyti katechumenų iš šių teritorijų skaičių, tačiau abejotina, kad regionas taptų dominuojančiu konversijų topografijoje. Kita vertus, Balstogė buvo ekonomiškai pajėgesnė už kaimynines Sėslumo zonos apskritis – joje veikė tekstilės fabrikai, daliai kurių vadovavo ir juose dirbo žydai; tad žydų ekonominė padėtis Balstogėje buvo kiek geresnė nei kitur⁴⁸⁵. Sykiu galima daryti dar vieną tiek ekonominės, tiek ir kultūrinės orientacijos prielaidą, kad Balstogės ir Sokulkos apskričių žydai krikštytis į katalikybę būtų keliavę į šalia esančią Lenkijos karalystę. Į Vilniaus vyskupiją atvykdavo ir papildomas kandidatų srautas iš kaimyninių Kauno ir Minsko gubernijų⁴⁸⁶,

⁴⁸³ Remiantis Merkio sudaryta Vilniaus ir Gardino gubernijų katalikų pasiskirstymo miestais, apskritimis ir tautybėmis 1897 m. (procentais) lentelė, Merkys, *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1798–1918*, 17 lentelė, p. 90.

⁴⁸⁴ Remiantis 1857–1859 m. statistika, mažiausiai katalikų konvertitų turėjusiose Vileikos ir Dysnos apskrityse katalikų bendruomenės buvo mažiausios gubernijoje, o jose gyvenusios stačiatikių grupės buvo itin didelės. Palyginimui, tuo metu Vilniaus ir Ašmenos apskrityse atitinkamai gyveno 7385 ir 30723 stačiatikių, o Vileikos ir Dysnos užfiksuota atitinkamai 55271 ir 55678 (Корева А., *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Виленская губерния*, Санкт Петербург, 1861, p. 317–318). Vileikos ir Dysnos apskritis buvo prijungtos prie Vilniaus gubernijos 1843 m. atskyrus jas nuo Minsko gubernijos. Stačiatikių domanavimas jose bei jų skaičiaus augimas pastebėti ir amžių sandūroje (Merkys, *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1798–1918*, p. 24, autorius remiasi 1897 m. surašymo duomenimis).

⁴⁸⁵ Mendelsohn E., *Class struggle in the Pale. The formative years of the Jewish workers' movement in tsarist Russia*, Cambridge, 1970, p. 17–19.

⁴⁸⁶ Minsko vyskupija apėmusi Minsko guberniją buvo panaikinta 1869 m. ir inkorporuota į Vilniaus vyskupiją. Tačiau kiek vėliau, 1882 m., ji buvo prijungta prie Mogiliavo vyskupijos, Žaltauskaitė V., Romos katalikų dvasininkas: luomo apibrėžtis ir atapybės konstravimas. Žemaičių (Telšių) ir Vilniaus vyskupijos XIX a. paskutiniaisiais dešimtmečiais – XX a. pradžioje. *Lietuvos Istorijos Metraštis*, 2011. 2012, 2: 72.

kiek mažiau – iš Vitebsko ir Černigovo bei Lenkijos karalystės. Šie papildomi atvykėliai žydai, didesnė Vilniaus vyskupijos teritorija ir gausesnė žydų bendruomenė lėmė, kad Vilniaus vyskupijoje buvo žymiai daugiau katechumenų nei Žemaitijoje. Pastarojoje, kaip minėta, užfiksuota beveik trigubai mažiau pareiškimų krikštytis. Žemaitijos vyskupijoje krikšto daugiausia kreipėsi Kauno gubernijos gyventojai iš Kauno (9 asm.), Telšių (4 asm.), Raseinių (5 asm.), Panevėžio (4 asm.) ir Ukmergės (4 asm.) apskričių.

Taigi, bent pradžioje daugiausia vyko judėjimas vyskupijos ribose: asmuo negriždavo į vietą, kur gyveno jo gimtoji bendruomenė (nebent apostazės atveju), stengdavosi įsikurti parapijos, kuriai jis priskirtas, teritorijoje ir, tikėtina, registruotis kurioje nors vietos bendruomenėje. Deja, šaltiniai neatskleidžia, ar konvertitas pirminėje vietoje likdavo ilgam, ar visgi persikeldavo kitur. Kaip minėta, tolimesnis mobilumas (pavyzdžiui, į turtingesnę galimybių katalikišką Lenkijos karalystę) taip pat buvo tikėtinas, jei konvertitui nepavykdavo įsigyventi lietuviškose gubernijose⁴⁸⁷. Pačioje amžių sandūroje Varšuva ir Lodzė buvo vieni sparčiausiai augančių ir pagrindinių industrinio įsidarbinimo centrų, ypač tekstilės ir batų gamybos pramonės srityse⁴⁸⁸. 1897 m. surašymas fiksuoja jidiš kalba kalbančių krikščionių grupę Varšuvoje, kuriuos istoriografijoje linkstama asocijuoti su

⁴⁸⁷ Stingant nuodugnių plataus masto tyrimų apie bendrą padėtį Lenkijos karalystėje, pavyzdžiu pasitarnauti gali sostinės Varšuvos situacija amžių sandūroje. XIX a. pabaigoje Varšuva patyrė itin ryškų demografinį pakilimą – į miestą atvyko daug naujų gyventojų, tarp kurių ir iš Lenkijos provincijos ar kitų imperijos žemių (žr. Ury S., *Barricades and banners: the Revolution of 1905 and the transformation of Warsaw Jewry*, Stanford, 2012, p. 50–61). Tarp pastarųjų, beieškančių didesnių galimybių augančiame mieste, galėjo būti ir dalis aptariamųjų konvertitų. Tačiau imigrantų sociokultūrinis bei demografinis audinys tebėra keblus ir tolimesnių nuodugnių tyrimų reikalaujantis klausimas. Remiantis 1882 m. Varšuvos surašymu 5,6% miesto gyventojų buvo atvykėliai iš kitų imperijos teritorijų (Corrsin S. D., *Warsaw before the First World War: Poles and Jews in the third city of the Russian Empire, 1880–1914*, Boulder, 1989, p. 23), remiantis 1897 m. surašymu 10,9% miesto gyventojų buvo gimę kitose imperijos teritorijose (ibid., p. 144, lentelė 2–2). Anot Corrsino padidėjęs imigrantų srautas iš lietuviškų ir baltarusiškų gubernijų lėmė išaugusią litvakų bendruomenę mieste (ibid., p. 32). Pasak autoriaus srautas itin padidėjo 9-ame dešimtmetyje, tačiau trūkstant tikslių duomenų, nėra lengva pasakyti kiek tiksliai jų čia atvyko (tuo labiau identifikuoti sociokultūrinius grupės bruožus), o ir naudotas „litvako“ terminas taikytas laisvai visiems žydams iš buvusios LDK teritorijos ir Rusijos (ibid., p. 34). Daugiau apie demografinius pokyčius žydų bendruomenėje XIX a. pabaigoje ir vidinę žydų migraciją imperijoje: Stampfer S., *Patterns of Internal Jewish Migration in the Russian Empire. Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*. Tel Aviv, 1995, p. 28–47.

⁴⁸⁸ Friedman-Kasaba K., *Memories of Migration Gender, Ethnicity, and Work in the Lives of Jewish and Italian Women in New York, 1870–1924*. New York, 1996, p. 55

konvertitais, tačiau jų kilmė sunkiai identifikuojama – jie galėjo būti tiek vietos konvertitai⁴⁸⁹, tiek atvykėliai⁴⁹⁰.

Žydai, slapta (rus. *негласном образом*) paliekantys gimtuosius namus, buvo dominuojanti katechumenų grupė: XIX a. 8-ajame dešimtmetyje iš 29 atvejų, kuomet buvo užfiksuota, iš kur tiksliai atkeliavo katechumenas, 18 (62 %) buvo atvykę tiesiai iš savo tėvų namų, o 9-ajame dešimtmetyje – 19 iš 36 (53 %) ⁴⁹¹. Likusių katechumenų kelio į krikštą aplinkybės varijavo: pavyzdžiui, 6 iš minėtųjų 36 (17 %) jau buvo patyrę tam tikrą akulturaciją, jie teigė nebegyveną su savo šeima ir (ar) gyveną tarp krikščionių ar jiems dirbą⁴⁹². Po 1863 m. sukilimo, uždarius nemažai bažnyčių ir vienuolynų, galimybės rengtis krikštui tapo ribotos. Kaip jau minėta, 8-ajame dešimtmetyje tik Vilniaus karmelitai ir benediktinės ruošė katechumenus konversijai, tad žydai atvykdavo į Vilnių iš nežinomų vietovių arba, kuomet apsisprendavo krikštytis, jau būdavo spėję apsigyventi Vilniuje. Augant norinčiųjų pereiti į katalikybę skaičiui, XIX a. 9-ajame dešimtmetyje kandidatai imti siuntinėti į klebonijas, tad nuo 10-ojo dešimtmečio Vilnius prarado pagrindinio katechumenų ruošimo vyskupijoje centro statusą, o besiruošiantieji krikštui pasiskirstė po visą vyskupiją. Vadinas, konversijos siekė dvi grupės kandidatų: 1) mažuma, kurie jau buvo nutolę nuo žydiškos aplinkos ir kurių laiką prieš konversiją veikė katalikiškoje aplinkoje, ir 2) dauguma, kurie patyrė drastiškesnį atotrūkį nuo žydų bendruomenės, taip išprovokuodami minėtąjį buvusių bendratikių nepasitenkinimą, kartais sulaukdami vietos katalikų

⁴⁸⁹ Endelman, *Jewish converts in nineteenth century Warsaw*, p. 29.

⁴⁹⁰ Corrsin, *Warsaw before the First World War*, p. 35.

⁴⁹¹ Ne visais atvejais būdavo nurodoma, kur gyvena katechumeno tėvai ir ar pats kandidatas gyvena su jais, todėl iš tikrųjų tokių asmenų skaičius galėjo būti gerokai didesnis, tuo labiau kad dauguma jų buvo nesusituokę. Tais atvejais, kuomet tėvai mėgina atgauti ar su savimi išsivežti labai jaunos katechumenus, galime daryti prielaidą, kad pastarieji gyvena po vienu stogu ir tėvai leidosi į žygį juos atgauti po to, kai pastebėjo juos dingus iš namų.

⁴⁹² Genos Plotnik perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7598; Reizos Leibovnos Šnaider perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4541; Lokšino Leibos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7026; Golden Sorkos (Soros) perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4345; Itos Jankelevos Braudos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 2067; Šleizengen Feigos prašymo pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2760.

pasauliečių pagalbos⁴⁹³.

Galime daryti prielaidą, kad ši tendencija išsilaikė iki XX a. 2-ojo dešimtmečio. Visgi tvirtai tai teigti sunku, nes biurokratai tuo laikotarpiu tenkinosi fiksuodami katechumeno šeimos registracijos, o ne gyvenamosios vietos duomenis; galima daryti prielaidą, kad beveik visi labai jauni nesusituokę žydai iš mažų miestelių ir kaimų atvykdavo tiesiai iš savo tėvų namų. Kita vertus, ir jų jaunas amžius nesudarė prielaidų pagyventi kitomis sąlygomis.

Dvasininkija vengė apgyvendinti katechumenus vietovėse, kur gyveno daug judėjų, ir pirmenybę teikė etniškai homogeniškesnėms katalikiškoms parapijoms. Krikšto bylose aptinkami konversiniai naratyvai rodo, kad žydų konversijų procesuose, dažnai uoliau nei dvasininkai, dalyvavo ir eiliniai katalikai, o jų kuriamos katalikiškos aplinkos poveikį vienokiomis ar kitokiomis aplinkybėmis patirdavo žydai. Kaip minėta, po to, kai Rusijos imperija prisijungė ATR teritorijas, Katalikų Bažnyčia neteko autonomijos ir jos veiklos priežiūra buvo patikėta įvairioms pasaulietinėms institucijoms, kaip kad Kitatikių reikalų departamentas, Romos katalikų dvasinė kolegija, gubernijos administracija ir t. t.⁴⁹⁴ Kadangi po 1863 m. sukilimo Bažnyčią ir katalikybę apskritai imta imanentiškai sieti su separatizmu, carinė valdžia ėmėsi griežtų represinių priemonių: bažnyčių ir vienuolynų uždarymų (dalį jų pertvarkant į stačiatikiškus)⁴⁹⁵, katalikų dvasininkų veiklos ribojimo (buvo leidžiama tik siaura pastoracinė veikla vienos parapijos ribose), katalikų kunigų baudimo ar kalinimo⁴⁹⁶. Valdžia dėjo nepailstamas pastangas

⁴⁹³ Freidos Soloveičik perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2914; Saros Joselevos Cipuk noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 669, ap. 3, b. 1900; Garber Genos ir Garber Saros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2375; Neįvykusio Abraomo Faivišavičiaus perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2604.

⁴⁹⁴ Stačiatikių bažnyčia šią reformą išgyveno dar XVIII a. pradžioje. 1721 m. caras Petras I panaikino Patriarchatą ir Bažnyčia tapo pavaldi Švenčiausiajam Sinodui, kurį sudarė vyskupai ir valstybės biurokratai.

⁴⁹⁵ Vilniaus gubernijoje 84 katalikiškos bažnyčios buvo paverstos stačiatikiškomis, 62 Gardino ir 14 Kauno, dar daugiau uždaryta kartu su 52 koplyčiomis ir 20 vienuolynų, Staliūnas D., *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam, 2007, 150; *Krikščionybės Lietuvoje istorija*, Vilnius 2006, p. 359.

⁴⁹⁶ Daugiau žr. Merkys V., Vilniaus vyskupijos valdytojai – Rusijos politikos įkaitai (1798–1918 m.). *Lietuvos Katalikų mokslo akademijos metraštis*. 2005, 27: 89–139; Merkys V., Romos katalikų ir jų

kontroliuoti Katalikų Bažnyčią ir dvasinį gyvenimą, ir net propaguoti stačiatikybę⁴⁹⁷. Kaip jau aptarėme, būtent po šio sukilimo, 1864 m. panaikinta ir vienintelė organizuotą misionierišką veiklą vykdžiusi *Mariae Vitae* kongregacija. Taigi, dėl įvairių apribojimų ir (ar) entuziazmo stokos katalikiškoji dvasininkija buvo ganėtinai apatiška misionieriavimui. Įstatymiškai ne tik nestačiatikių dvasininkams, bet ir pasauliečiams buvo draudžiama skatinti kitatikius pereiti į jų religiją: „Kitų krikščioniškų tikėjimų dvasiniai ir pasaulietiniai asmenys ir kitatikiai griežtai įpareigojami nesiliesti prie jų tikėjimui nepriklausančių asmenų sąžinės įsitikinimų“⁴⁹⁸. Žinoma, pasauliečius buvo sunkiau sekti, ir jie nebuvo taip budriai stebimi kaip dvasiškiečiai, tad katalikų bendruomenė lietuviškose vyskupijose XIX a. antroje pusėje galėjo laisviau ir aktyviau dalyvauti žydų konversijų procesuose supažindinant žydus su tikėjimu ir populiarinant katalikybę.

1890 m. liepą dvi seserys Gena (21 m.) ir Sora (15 m.) Garber iš Skuodo valsčiaus kreipėsi krikšto į Mosėdžio kleboną, prašyme nurodydamos po konversijos ketinančios gyventi pas krikščionį Adomą Kazlauską⁴⁹⁹. Šis bevaikis kaimietis jų neraštingų prašymą ne tik pasirašė, bet ir pridėjo savo paties kreipimąsi, kuriame paaikškino merginas vieną dieną netikėtai pasirodžiusias jo kieme ir išreiškusias norą krikštytis. Kazlauskas savo ruožtu apie tai informavo policiją ir raštiškai įsipareigojo: „priimsiu jas nuolatiniam gyvenimui iki [...] gausiu nurodymą ir įsivaikinsiu, jei joms valdžia leis priimti Romos katalikų tikėjimą“⁵⁰⁰. Taip pat Kazlauskas sakėsi gynęs ir saugojęs seseris nuo apylinkės žydų, kurie gyveną netoli „karo ir prekybos kelio“, kur ir jis buvo įsikūręs. Žydai esą norėję merginas pagrobtį ir sulaukyti nuo

dvasininkų teisių varžymai Rusijos imperijos Šiaurės Vakarų krašte 1864–1901 m. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. 2002, 20: 247–322.

⁴⁹⁷ Staliūnas, *Making Russians*, skyrius „Confessional experiments“, p. 131–188; apie katalikybės diskreditaciją nuo 7-ojo XIX a. dešimtmečio, žr. Долбилов М., *Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. Москва, 2010.

⁴⁹⁸ *Свод законов Российской империи. Том первый. Основные государственные законы. Учреждения государственные*, Санкт Петербург, 1857, Т. XI, 1 dalis, str. 4.

⁴⁹⁹ Garber Genos ir Garber Saros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 2375.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, l. 6.

konversijos, ėmę persekioti jį patį⁵⁰¹. Ši istorija atskleidžia, kad katalikai ne tik nevengė bendrauti su žydais, bet ir ryždavosi rizikuoti užsitraukti vietos žydų bendruomenės nemalonę, padėdami norintiesiems pereiti į „teisingą“ tikėjimą, apgyvendindami katechumenus savo namuose, juos išlaikydami ir saugodami. Tiesa, nėra atmestina galimybė krikščionį Kazlauską (ar panašius konvertitų globėjus) turėjus ir pragmatiškesnių sumetimų, kaip kad pigi darbo jėga priėmus merginas į savo ūkį.

Neretai būtent katalikai pasirašydavo ant neraštingo asmens prašymo krikštytis arba būdavo pasitelkiami kaip asmens tapatybės ar deramo būsimam krikščioniui elgesio liudytojai⁵⁰². Pavyzdžiui, 1906 m. Rivka Aronovska (14 m.) krikšto kreipėsi neturėdama jokių dokumentų, tačiau nurodė 4 krikščionis iš jos gimtosios Inturkės, galinčius paliudyti jos tapatybę⁵⁰³. Vėliau jos motina Cipa kreipėsi skųsdamasi, kad jos dukrą konversijai įkalbino vietos klebonas, ir galiausiai jai pavyko mergaitę iš jo išsivesti. Po metų Induroje už neraštingą Abraomą Kusvelį Temkelį (17 m.) prašymą krikštytis pasirašė 4 vietos krikščionys liudytojai (vėliau jis apsigalvojo ir konversijos procedūrą nutraukė)⁵⁰⁴. Kitu atveju, 1874 m. už katechumenę Bliumą Veber (18 m.) paliudijo net 7 Karmėlavos katalikai, teigdami ją buvus gero elgesio ir išsiskyrusią neįtikėtinu entuziazmu bei meile krikščioniškam katalikiškam tikėjimui⁵⁰⁵. Jie teigė tai puikiai žiną, nes Bliuma (nors ir globota giminaičio žydo) esą užaugo jų akyse. Tai, kad krikščionys liudytojai neretai būdavo prisidėję prie žydo ar žydės bent jau pirminio ryžto krikštytis, pasitvirtina ir

⁵⁰¹ Nesvarbu ar šie pagrobimų naratyvai ir žydų smurtas siekiant atgauti prarastus bendruomenės narius ar sutrukdyti jiems krikštytis traktuotini kaip adekvatūs ar kaip taktiniai prasimanymai kylantys iš žydiško fanatizmo stereotipo, krikšto byloje prieinami daugybė panašių naratyvų, kuriuose fiksuojamos įvairios antikonservinės žydų veiklos apraiškos, kurių ignoruoti negalima. Tikėtina, kad asmuo suteikęs pagalbą žydui katechumeniui galėjo susilaukti priešiškojo iš jo/jos šeimos ar net bendruomenės pusės.

⁵⁰² Sorkos Judelevnos Terk perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 2518; Neįvykusio Dvorskos (Dvorkovič) Rochos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 6405; Neįvykusio Temkelio Abraomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 7155; Neįvykusio Levino Abelio Abraomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 3544.

⁵⁰³ Neįvykusio Aronovskos Rivkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7144, l. 1.

⁵⁰⁴ Neįvykusio Temkelio Abraomo perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7155, l. 1.

⁵⁰⁵ Saros Bliumos Šmuilevnos noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1507, l. 2.

šios bylos atomazgoje: praėjus mėnesiui po Bliumos prašymo, į Žemaičių vyskupijos konsistoriją atėjo raštas iš VRM, kuriame buvo teigiama mergaitę buvus mažametę, nesulaukusią net 14 metų, prievarta atvežtą į Kauno benediktinių vienuolyną, kur esą prieš savo norą ji buvo mokoma katalikų tikėjimo tiesų⁵⁰⁶. Šį raštą lydėjo ir mergaitės motinos kreipimasis, kuriame ji teigė, kad jos mažametė dukra gyveno pas dėdę Tužanuose (vietovė neidentifikuota) ir, vietos gyventojų prikalbėta, pati, be abejo, būdama tokia jauna jokio supratimo ar nuovokos neturėdama⁵⁰⁷, buvo įtikinta apleisti giminaičio namus. Kauno rabinas pateikė išrašą, patvirtinantį jauną mergaitės amžių, tačiau viso to nebeprireikė, nes ji pati, vienuolėms būnant bažnyčioje, slapta pabėgo iš vienuolyno.

Aktyvus katalikų indėlis ir dalyvavimas konversiniuose procesuose patvirtina pakankamus būsimųjų konvertitų, o sykiu ir vietos žydų bendruomenės, kalbinius įgūdžius laisvai komunikuoti su kaimynais katalikais kuria nors iš ne žydiškų kalbų. Pavyzdžiui, Vilniaus karmelitų vyresnysis 1881 m. ataskaitoje į vyskupijos konsistoriją apie vienuolyne krikštui ruošiamo Stolio Maušos Levino susitikimą su tėvu rašė: „tėvas susitiko su sūnumi, pokalbis vyko lenkiškai, iš pokalbio buvo aišku, kad jo tikslas atkalbėti sūnų nuo krikšto, o kai sūnus atsisakė, tėvas jį išbarė“⁵⁰⁸.

Ne žydiškų kalbų, kurios supo katechumenus jų gimtuosiuose miestuose ir miesteliuose, žinios, net jeigu jos būdavo minimalios, buvo vienas pagrindinių instrumentų siekiant sėkmingai įsikurti ir asimiliuotis naujoje, katalikiškoje aplinkoje po krikšto. Reikšminga Vilniaus miesto vieta

⁵⁰⁶ Ibid., l. 5.

⁵⁰⁷ Freeze taip pat išskyrė „jaunos merginos naivumo“ motyvą, kurį pasitelkdavo žydų tėvai delegitimizuoti konversijos procesą iki XIX a. 7 deš, Freeze, *When Chava left home*, p. 167.

⁵⁰⁸ Kovarskos Chajos prašymo leisti jai pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 2415; Chajos Soros Levin perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą ir neįvykusio Srolio Maušos ir Chanos Goldos Levinų perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 604, ap. 5, b. 2396, l. 22. Ida Richter savo prisiminimuose (g. 1895, Kletsko miestelyje) rašė: „Mano motina buvo graži moteris. Ji užaugo tarp ne-žydų *dorfe* (jid. kaimas – E. K.), ir ji labai gerai kalbėjo rusiškai, nors ir jie nebendraudavo ir nelankydavo vienas kito, nes žydė mergina negalėjo būti tarp ne žydų.“, *Jewish grandmothers*, red. S. Kramer, J. Masur, Boston, 1976, p. 124. Apie žydus autodidaktus, tiesa, vėlgi rusų, o ne lenkų kalba, rašo ir Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, p. 199–200, panašiai Fannie Shapiro savo prisiminimuose apie vaikystę pasakoja: „Kalba buvo valstiečių ir aš šnekejau valstiečių kalba. Aš bendravau su valstiečių vaikais“ (*Jewish grandmothers*, p. 3). Šiuo atveju valstiečių kalba vadinama baltarusių ir ji priešpastatoma žydų gimtajai jidiš ar normatyvinei rusų.

konversijų topografijoje taip pat palaiko prielaidą lenkiškąją kultūrą buvus pageidaujama aplinka asimiliacijai⁵⁰⁹. Be to, tai galėtų bent iš dalies paaiškinti retesnes konversijas Žemaitijos vyskupijoje, kur dauguma gyventojų buvo valstiečiai lietuviai ir žemaičiai. Kad ir kokie dideli būtų istoriografijoje ne kartą aptarti Rusijos imperijoje vykdytų surašymų netikslumai, turimi duomenys (pavyzdžiui, iš 1857 m.) rodo Kauno gubernijoje katalikus lietuvius ir žemaičius buvus absoliučiai dominuojančia etnokonfesine grupe, su kuria net iš dalies skaičiumi negalėjo konkuruoti nei maža vietos katalikų lenkų grupė, nei kiek stambesnės protestantiškos ar sentikių bendruomenės⁵¹⁰. Istorikas Mordechajus Zalkinas teigė, kad žydai, net tie, kurie patys XIX a. vertėsi žemdirbyste, neužmezgė gilesnio negu ekonominis ryšio su juos supančia vietos gamta ir neišvystė panašios į valstietišką tapatybės, kokią puoselėjo kaimynai katalikai:

Į lietuvių valstietį buvo žvelgiama ne iš romantinės perspektyvos, tarsi į „kilnų laukinį“, o labiau kaip į menkesnę primityvią būtybę, kuri daugiau bendro turi su gyvūnais nei su žmonių visuomene. Šį įvaizdį lėmė, be kitų priežasčių, tas faktas, kad valstietiška kultūra dar nuo XVIII a. pradžios buvo aukštesniųjų Rusijos klasių paniekos objektas [...]. [Š]i tapatybė žydo valstiečio buvo priimama kaip tikra ir visiška antitezė bendrai žmogiškajai-kultūrinei tapatybei ir „žydiškosios tapatybės“ koncepcijai. Todėl, nepaisant artimų ekonominių saitų tarp abiejų grupių, dėl kultūrinio atotrūkio, tikro ar įsivaizduojamo, kaimyno žydo akyse ne žydas valstietis buvo suvokiamas kaip „visiškai kitas“.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Vilnius asocijuotinas su lenkiškąja kultūra. Remiantis 1916 m. surašymu 50 % Vilnius gyventojų gimtąja savo kalba laikė lenkų ir tik 3,6 % lietuvių, pagal Liekis, *A State within a State?*, p. 55.

⁵¹⁰ Афанасьев Д., *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Ковенская губерния*, Санкт Петербург, 1861, p. 304–309.

⁵¹¹ Zalkin M., *Rurality, Peasantry and Cultural Identity in the World of the Rural Jew. Rural History*. 2013 October, 2(24): 168.

Šis požiūris paaiškintų ir anksčiau aptartą išsilavinusių žydų trūkumą tarp katechumenų, kadangi jie vargu ar galėjo laikyti valstietišką katalikybę kokybiškesne alternatyva.

Be vietovės pavadinimo, dalis krikšto bylų leidžia nustatyti, iš kokio tipo gyvenviečių (miesto, miestelio ar kaimo) buvo kilę žydų katechumenai. Didžioji dauguma buvo registruoti įvairių miestelių (rus. *местечко*) žydų bendruomenėse ir juose gyveno, o kita dalis atvyko iš kaimų. 141 iš 224 Vilniaus vyskupijos bylų fiksavo konkrečias vietas⁵¹², kuriose prieš kreipiantis krikšto gyveno katechumenas. 36 iš 141 nurodė gyvenantys kaimuose (rus. *деревня, волость*), 6 – dvaruose (rus. *имение*), o 25 – pačiame Vilniaus mieste. Likusieji buvo iš kitų miestų (rus. *город*), pavyzdžiui, Balstogės ar Gardino (iš viso 26), taip pat įvairių regiono miestelių (rus. *местечко*; iš viso 48), o 2 gyveno priemiesčiuose (rus. *посад*). Vienintelis dažniau šaltiniuose minimas miestas – Vilnius. Tuo metu tai buvo didelis, daugiau nei 100 tūkst. gyventojų turintis ir toliau augantis miestas, kuriame buvo daugiau kultūrinių bei ekonominių galimybių ir didesnis anonimiškumas norintiesiems pasikrikštyti nepritraukiant nepageidaujamo dėmesio.

Palyginus šiuos duomenis su žydų gyventojų pasiskirstymu remiantis 1897 m. surašymu, matyti nedidelė disproporcija: iš miestų dėl krikšto kreipėsi santykinai mažiau asmenų iš miestų nei galima buvo tikėtis ir daugiau negu iš kaimo, o miestelių gyventojų procentas panašus į pateikiamą surašyme: 30 % iš kaimo vietovių (surašyme jie sudaro 18 %), 34 % iš miestelių (37,4 %) ir 36 % iš miestų (43,8 %)⁵¹³. Akivaizdu, kad dauguma (per 70 %) kandidatų buvo iš miesto aplinkos; tai atspindi regiono tendencijas, kur žydai buvo urbanizuota grupė, dominuojanti miestuose ir miesteliuose.

Nors tradiciškai žydų bendruomenė buvo įsivaizduojama kaip izoliuota ir menkai palaikanti santykius su supančia katalikiška aplinka, XIX a. antroje

⁵¹² Dalis dokumentų informuoja tik apie asmens registraciją arba paprasčiausiai trūksta kai kurių sudėtinių bylos dalių.

⁵¹³ Pagal Levin, Socialiniai, ekonominiai, demografiniai bei geografiniai žydų bendruomenės Lietuvoje bruožai, p. 162.

pusėje tarpbendruomeninės skirtys niveliavosi ir katalikiško gyvenimo stebėjimas, perpratimas ir netgi susižavėjimas juo jauniems, tokiems potyriams atviresniems žydams darėsi vis patrauklesnis. Politinis veikėjas Šmarjachu Levinas (Шмарьяху Левин, 1867–1935) autobiografijoje „Pirmyn iš tremties“⁵¹⁴ pasakoja apie gimtajame miestelyje Svisločiuje (Bobruisko apskritis, Minsko gubernija) perdėm griežtais barjeriais nesuskaidytą skirtingų konfesijų sugyvenimą XIX a. antroje pusėje, kuris savo tarpbendruomenine dinamika vargu ar labai skyrėsi nuo Vilniaus, Gardino ar Kauno gubernijų:

Man patikdavo praeiti pro stačiatikių bažnyčią, o retomis progomis [...] ir pro katalikišką vienuolyną bei iš lauko klausytis pamaldų. Bažnyčių durys buvo laikomos atviros; galėjau pažvelgti vidun ir matydavau auksinį altorių, auksu įrėmintus paveikslus ir nesuskaičiuojamas žvakes, taip pat įstatytas aukse. Už altoriaus stovėjo kunigas, apsisiautęs blizgančiu sidabru ir auksu. Veltui mano motina stengėsi man paaiškinti, kad nežydai garbino netikrus dievus ir kad jų pamaldos nebuvo vertos dėmesio. [...] Ji nesuprato, kad pasakodama mums šias istorijas ji neatbaidydavo mūsų nuo „netikrų dievų“ garbintojų. Priešingai, mes imdavome apie juos smalsauti. [...] kažkas paslaptingo traukė mane prie to svetimo altoriaus, prie žybsinčių šviesų ir paauksuotų paveikslų. Maloniam choro giedojime girdėjau kvietimą: „Nebijok. Eikš pas mus, žydų vaikeli, pažvelk, kokios gražios, kokios malonios mūsų pamaldos“.⁵¹⁵

Šiam autoriui tokios vaikiškos patirtys tik patvirtino (galbūt iš retrospektyvos) neperžengiamą prarają tarp jo ir svetimos bendruomenių. Tačiau kitas žydas,

⁵¹⁴ *Forward from Exile. The Autobiography of Shmarya Levin*, red. M. Samuel, Philadelphia, 1967.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

tikėtina, galėjo susigundyti tą ribą peržengti ir įeiti į uždraustą, bet viliojančią krikščionišką erdvę, kuri, sprendžiant iš aprašo, panorėjus buvo lengvai prieinama. Svarbų vaidmenį vaidino tai, ką Schainker savo disertacijoje pavadino „štetlo socialumu“ (tiesa, žydų ir krikščionių santykis štetle aktualizuotas jau senesnėje historiografijoje)⁵¹⁶ ir iliustravo keliais nesistemintais pavyzdžiais, kur žydų ir kaimynų krikščionių kontaktai (taigi ir vienu kitoms poveikis) buvo neišvengiami. Lenkų istorikas Arturas Markowski, pasitelkdamas Vasilkuvo miestelio (Balstogės apskritis) atvejį, štetlą apibūdino daugiaprasme „viešosios erdvės“ (lenk. *przestrzeń społeczna*) sąvoka, pabrėždamas jos įvairovę: turguje ir miestelio centre persidengdavo skirtingų etnokonfesinių grupių sakralios ir profaniškos (lot. *sacrum* ir *profanum*) veiklos bei gamybos ir vartojimo erdvės⁵¹⁷. Be to, tai pačiai grupei priklausančios erdvės ne visuomet būdavo sujungtos: norint patekti, pavyzdžiui, iš tankiai žydų gyvenamos teritorijos Vasilkuve į žydų kapines, reikėdavo kirsti krikščionių gyvenamą dalį. Taip pat aktyviai visos etnokonfesinės grupės vykdė veiklą turguje, o šalia miestelio tekėjusios Supraslio upės rekreacinė zona taip pat buvo bendra. Taigi, nors miesteliuose buvo aiškiai identifikuojamos žydiška ir krikščioniška erdvės, jos persidengdavo, o kasdienybėje nuolat kildavo situacijų, kur jų nariai prasilenkdavo, kur komunikacija (nors ne visuomet draugiška) būdavo neišvengiama.

XIX a. antros pusės konversijų analizė rodo, kad misionieriavimo lietuviškose gubernijose nebuvimas leido būtent pasaulietiskajai katalikų bendruomenės daliai veiksmingiau pritraukti žydus krikštytis (tad ne visada tai buvo išgalvoti žydų tėvų kaltinimai), o dvasininkija atliko labiau receptyvų vaidmenį. Tačiau, kaip parodė anksčiau šiame poskyryje analizuotas seserų Garber pavyzdys, ne vien katalikai peržengdavo tarpbendruomenines ribas, bet ir patys žydai domėjosi katalikiška aplinka ir, dar prieš oficialiai pareikšdami

⁵¹⁶ Klier J. D., What exactly was shtetl? *The Shtetl: Image and Reality*. Oxford, 2000, p. 1–22; Markowski A., *Przestrzen Wasilkowa przelomu XIX i XX w. Jako przestrzen shtetl. Zarys problemu. Male miasta. Przestrzenie*. Kraków, 2003, p. 55–77.

⁵¹⁷ Markowski A., *Przestrzen Wasilkowa przelomu XIX i XX w.*, p. 55–77.

norą pereiti iš judaizmo į katalikybę, neblogai pažindavo svetimą bendruomenę. Savo pareiškimuose katechumenai pasakodavo jau kelerius metus gyveną tarp katalikų ar jiems tarnaują, dėl to ne tik pažįstą kaimyninę kultūrą, bet ir norį tapti jos dalimi⁵¹⁸. Pavyzdžiui, prašyme krikštytis 1881 m. Zilka Kaplanas (16 m.), antrus metus tarnaujantis malūnininku pas krikščionių poną, kreipimesi į Vilniaus vyskupijos konsistoriją tai įvardijo taip: „gyvenant malūne, tarp krikščionių, mane apėmė nuoširdus, tvirtas noras priimti krikščionybę, todėl aš vakar atvykau į konsistoriją“⁵¹⁹. Panašiai Sora Golden (23 m.), taip pat tarnavusi pas krikščionių dvarininką Dysnos apskrityje, 1895 m. tvirtino namus, kur gyveno mama ir brolis (Iljos miestelis Vitebsko gubernijoje), palikusi prieš 8 metus, o nuo to laiko tarnavusi pas katalikus, kur išmokusi visų katalikiškų tikėjimo tiesų⁵²⁰.

1869 m. seserys Beiga ir Mina Bunkinovnos, dirbusios savo motinos smuklėje, teigė sąmoningai pratinusios prie katalikiškų papročių, mokiusios poterių, klausiusios įvairių asmenų patarimų ir net lankiusios krikščioniškus namus⁵²¹. Beiga prašyme krikštytis pasakojo:

gyvenau [...] kaime, Gintališkės parapijoje, smuklėje su savo motina. Aš ir mano sesuo Mina nuo pat mažumės, niekieno neprikalbėtos ir be jokios prievartos, panorėjome ir troškome priimti Romos katalikų tikėjimą: kelerius metus stengėmės priprasti prie katalikų papročių, mokėmės poterių ir apeigų, rasdamos progą klausėme įvairių asmenų [...]. Šiuo tikslu mes dažnai užėidavome į krikščioniškus namus, kur klausėmės maldų [...] ir kaip

⁵¹⁸ Minos Chaimovos Kravec noro pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 2015; Itos Jankelevos Braudos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2067; Šleizengen Feigos prašymo pereiti iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 2760; Zelkos Kaplano perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, f. 604, ap. 5, b. 2303; Golden Sorkos (Soros) perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 4345.

⁵¹⁹ Zelkos Kaplano perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA f. 604, ap. 5, b. 2303, l. 4.

⁵²⁰ Golden Sorkos (Soros) perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4345, l. 1.

⁵²¹ Feigos Micheliovos Bunkinovos ir Minos Micheliovos Bunkinovos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 669, ap. 3, b. 1208.

krikščionys tėvai mokė savo vaikus poterių. Tokiu būdu išmokome poterius bei dalį katekizmo ir, turėdamos aiškų supratimą apie Romos katalikų tikėjimo dogmas, su nuoširdžiu noru prašome [...].⁵²²

Katalikiškos ir žydiškos erdvių artumas kūrė sąlygas bendruomenių viena kitos pažinimui ir jų narių komunikacijai, o žydus netgi įkvėpdavo svarstyti konversijas, t. y. katalikiška bendruomenė nebeatrodydavo tokia svetima, kad nebūtų įmanoma įsivaizduoti tapimo kataliku. Renkantis religiją, buvo renkama ir bendruomenė, kurioje asmuo potencialiai gyvens ir asimiliuosis, o katalikybė turėjo didžiausią prestižą būtent regione, o ne imperiniu mastu.

Lytis ir XIX a. pabaigos krizė žydų bendruomenėje. Suskaičiavus moterų katechumenių dalį abiejose vyskupijose, paaiškėjo, kad 1870–1915 m. jos sudarė net 67,58 %. visų pareiškusių norą krikštytis žydų. Kadangi, kaip jau minėta, krikšto bylose trūksta platesnių ir detalesnių pačių katechumenų pasisakymų, įgalinančių tiksliau nustatyti konkrečias į konversiją vedusias aplinkybes ir situacijas, siekdami iškelti prielaidas, bent iš dalies paaiškinančias moterų dominavimą tarp amžių sandūros katechumenų, mes remsimės istoriografija ir atsiminimais, atskleidžiančiais žydžių moterų padėties Sėslumo zonoje specifiką, ir kontekstualizuosime šį klausimą apskritai tuo metu vietos žydų bendruomenę smarkiai paveikusiųose įvairialypiuose socialiniuose, ekonominiuose ir kultūriniuose pokyčiuose.

Moterų dominavimas tarp Rusijos imperijos konvertitų istoriografijoje jau buvo pastebėtas (dauguma tyrimų skirti stačiatikiškoms konversijoms), mėgintas aiškinti įvairiais aspektais ir skirtinguose kontekstuose: romantiniai ryšiai su krikščionimis, ribotos santuokos galimybės žydų bendruomenėje, vyrų paliktos žmonos (hebr. *agunot*) ar net merginos, nusprendusios dirbti viešnamiuose už Sėslumo zonos ribas⁵²³. Mūsų tyrime pasitelkiami šaltiniai

⁵²² Ibid., l. 7.

⁵²³ Agurskis pabrėžė žydų moterų romantinius ryšius su valstiečiais Ukrainoje, po to kai jos nesugebėdavo ištekėti žydų bendruomenėje (Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*, p. 69–84). Stanislawskis taip pat spėjo bekraites merginas sudarius žymią dalį konvertitų į stačiatikybę

mažai pagrindžia šias istoriografijoje minimas moterų motyvacijas lietuviškose gubernijose arba jas nutyli: neminimos santuokos per prievartą ar apleistos žmonos, be to, toli gražu ne dauguma merginų buvo per senos ištekėti už žydų. Freeze nustatė, kad XIX a. antroje pusėje Vilniaus gubernijoje moterų santuokinio amžiaus vidurkis (*sic!*) buvo 23,2 metai, o vyrų – 26,3 metai⁵²⁴. Dauguma katechumenų buvo jaunesni, krikšto kreipdavosi dar nesulaukę įprasto santuokinio amžiaus. Toje pačioje gubernijoje 1900–1909 m. tik 4 moterys katechumenės iš 34, kurių amžius nurodytas, buvo vyresnės nei 23 metų. Taip pat trūksta liudijimų apie krikštus dėl meilės krikščionims ar sąmoningai ieškant sutuoktinio tarp jų – tokią prielaidą kėlė žydų krikšto atvejus Ukrainoje tyrinėjęs Agurskis⁵²⁵. Taip pat itin retai krikšto byloje fiksuojama iš karto po krikšto planuota santuoka ar belaukiantis katalikas mylimasis⁵²⁶. Apibendrinęs istoriografiją, skirtą Rytų Europos moterų žydžių asimiliacijos klausimui, Endelmanas atkreipė dėmesį į išsilavinusių ir kultūriškai receptyvių Rytų Europos (pavyzdžiui, Lenkijos) moterų ir Lietuvoje bei Ukrainoje finansinius sunkumus patiriančių žydžių motyvacijų skirtumus⁵²⁷. Kaip minėta mūsų darbe, Rusijos imperijos žydžių moterų asimiliacinį modelį plėtojo Schainker, svarbiausią konversijų priežastimi laikydama artimus socialiniams žydžių ir krikščionių ryšius, per kuriuos moterys ir merginos susipažindavo su krikščioniška kultūra⁵²⁸. Tai patvirtina teiginį, kad negalima nagrinėti tarpbendruomeninius žydų ir krikščionių santykius Sėslumo zonoje, abi bendruomenės įsivaizduojant kaip visiškai

Lietuvoje (Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia*, p. 69–84). Hyman taip pat, atrodytų, sutiko su Stanislawskio prielaida, kad „moterys buvo mažiau pasirengusios susitikimui su rusų kultūra po to kai ėmė žemėti žydų segregacijos barjerai“ (Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, p. 75), tačiau ji išplėtojo šią paviršutinišką Stanislawskio prielaidą, akcentuodama Rytų Europos žydžių moterų geresnio išsilavinimo ir platesnių įsidarbinimo galimybių troškimą, kurie buvo prieinami tik išsilavinusioms aukštesnių klasių atstovėms, bei aktyvų vaidmenį ekonomikoje. (ibid., p. 50–92).

⁵²⁴ Freeze, *Jewish Marriage and Divorce*, p. 56.

⁵²⁵ Agursky, *Conversions of Jews to Christianity in Russia*, p. 70, 80; ibid., *Ukrainian-Jewish intermarriages in rural areas of the Ukraine. Harvard Ukrainian Studies*. 1985 June, 9(1/2): 139, 143–144.

⁵²⁶ Tik du atvejai: viena moteris ir vienas vyras (pastarojo sumanymas liko neįvykdytas, kadangi ji namo išsivežė tėvas), Neįvykusio Ruchovičiaus Šmuelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5388; Bas Freidos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, ibid., b. 6889.

⁵²⁷ Endelman, *Gender and Jewish Conversion Revisited*, p. 181–182.

⁵²⁸ Schainker, *Imperial hybrids*, skyrius “Gender and the Jewish Convert“, p. 63–113.

atskirtas, neturinčias jokių sąlyčio taškų ir vien savame kultūriniame vakuume funkcionuojančias etnokonfesines grupes. Priešingai – žydžių ir krikščionių susitikimai, bendravimas ir vieni kitų pažinimas buvo natūralus kasdienės ekonominės ir artimos kaimynystės nulemtas reiškinys. Tačiau, be konversijų atvejų naratyvų atskleidimo (būtent tai daugiausia darė Schainker), kurie, tenka sutikti su tyrėja, padėdavo žydams konversijos procese, svarbu yra pamatyti ir platesnį, ne vien moteris veikusių ekonominių, kultūrinių ir socialinių pokyčių bei mainų kontekstą, supusį ir įgalinusį konversijos fenomeną lietuviškų gubernijų katalikiškoje aplinkoje. Taip pat vertėtų atkreipti dėmesį į svarbią bendresnio pobūdžio tendenciją tarp vietos žydų: remiantis 1897 m. surašymo duomenimis, aptariamose gubernijose buvo daugiau moterų nei vyrų⁵²⁹. Kauno gubernijoje šimtui 20–29 metų vyrų teko 134 moterys, o Vilniaus – 115. Amžiaus grupėje nuo 10 iki 19 metų šimtui vyrų Kauno gubernijoje teko 119 moterų, o Vilniaus – 118. Didžiausia disproporcija buvo 30–39 m. amžiaus grupėje: atitinkamai 135 ir 120 moterų šimtui vyrų. Pastaroji amžiaus grupė itin menkai reprezentuojama tarp katechumenų lietuviškose gubernijose, tad galima numanyti konversiją buvus laikoma nelengvu išbandymu, kuriam vyresni žydai nebesiryždavo, o be to, daugumos jų šioje gyvenimo atkarpoje gyvenimas turėjo būti jau susiklostęs ir nusistovėjęs.

Dvigubai didesnę moterų susidomėjimą konversija galėjo paveikti keli jau paminėti faktoriai: svarbus moterų vaidmuo žydų šeimos ir bendruomenės ekonominiame gyvenime ir jo nulemti dažnesni kontaktai su krikščioniška aplinka⁵³⁰, formalus institucionalizuoto išsilavinimo žydų mergaitėms stoka⁵³¹, menkesnis dalyvavimas tradicinėse žydiškose praktikose ir to

⁵²⁹ Levin, Socialiniai, ekonominiai, demografiniai bei geografiniai žydų bendruomenės Lietuvoje bruožai, p. 182.

⁵³⁰ Freeze, *Jewish Marriage and Divorce*, p. 35, 63–70; Parush, *Reading Jewish Women*, skyrius „Gender roles and women’s “window of opportunity“, p. 38–56. Apie moterų vaidmenį ekonomikoje, mergaites auginamas aplinkoje, kurioje jų motinos dirba bei naudingas nuorodas, žr. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, p. 8–30.

⁵³¹ Apie žydų moterų edukacijos problematiką Rytų Europoje, stereotipus ir išsilavinimo troškimą XIX a. pabaigoje žr. Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, skyrius „Gender Differentiation and the Education of Jewish Women, p. 167–189. Pirmąją modernią privačią mokyklą žydėms mergaitėms Rusijoje 1831 m. Vilniuje įkūrė Ševelis Perelis. Joje buvo siūlomas dvejų metų išsilavinimas: Europos kalbos, jidiš, rusų kalba bei religijos pamokos. Po to mokymo planas buvo praplėstas iki ketverių metų. Vilniaus švietimo apygardoje nuo 1831 m. iki 1895 m. įkurtos 57 privačios mokyklos mergaitėms

paskatintas didesnis atvirumas alternatyviai kultūrinei informacijai bei jos šaltiniams⁵³². Stanislawskis darė prielaidą, kad, palyginus su vyrais, moterys žydų bendruomenėje turėjo mažiau galimybių reformuoti savo gyvenimus, todėl ir griebdavosi konversijos⁵³³. Žydės moterys, kurios svarstė galimybę pereiti į katalikybę XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje lietuviškose gubernijose, buvo jaunos, nemokančios skaityti nei rašyti rusų kalba (o gal ir kitomis kalbomis), atvykusios ruoštis krikštui, kaip ir dauguma katechumenų, tiesiai iš tėvų namų miesteliuose ir miestuose⁵³⁴. Čia jos buvo kultūriškai veikiamos katalikiškos aplinkos: per atsitiktinius kasdienius susidūrimus, ekonominę veiklą ir smalsias pastangas, be to, jos gebėjo komunikuoti su sutinkamais krikščionimis. Kelios susituokusios moterys (kartais su vaikais) buvo „apimtos nevilties ir skurstančios“⁵³⁵, tačiau likusi didžioji katechumenių ir konvertičių dalis labiau panėšėjo į vedinas kompleksiškesnių motyvų, nulemtų kultūrinių transformacijų bendruomenėje ir platesnėje modernėjimo paveiktoje visuomenėje⁵³⁶.

Prisiminimuose dailininkas Samuelis Bakas aprašė savo tetos Janinos (prieš krikštą Hanos) istoriją: jauna mergina išsiųsta dirbti į žydišką Vilniaus kepyklą pačioje XIX a. pabaigoje⁵³⁷. Vieniša, nelaiminga ir nevertinama savo darbdavių ji leidosi simpatiškos lenkų katalikų poros įkalbama pasikrikštyti.

(Adler, *In her hands*, p. 28–31, 38–39, lentelė 2.1). Pirmosios panašios įstaigos buvo prieinamos tik pasiturintiems žydų šeimoms ir tokių mergaičių tarp mano analizuojamų konvertičių nerandame. Nepaisant to, kad XIX a. persiritant į antrą pusę neturtingesnių šeimų dukroms buvo siūlomos tam tikros lengvatos, kaip kad graduotas mokeskis už mokslą atsižvelgiant į tėvų pajamas, bendruomenės labdara ar finansavimas iš žvakių mokesčio (Adler, *In her hands*, p. 64–77), to neužteko patenkinti visų neturtingų žydžių norą gauti išsilavinimą.

⁵³² Apie „marginalumo naudą“ žr. Parush, *Reading Jewish Women*, p. 57–70.

⁵³³ Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia*, p. 202.

⁵³⁴ Išskyrus anksčiau paminėtą jau nuo žydiškos aplinkos atitolusią ir pas krikščionis dirbančią mažumą, kuri iš dalies galėtų būti paaiškinama „darbo vietos pagundomis“ (Endelman, *Gender and Jewish conversions revisited*, p. 180).

⁵³⁵ Frazė, apibūdinanti didžiąją konvertitų į krikščionybę Rusijos imperijoje dalį, kurios autorius Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia*, p. 202.

⁵³⁶ Freeze, kurios tiriami atvejai datuojami iki XIX a. 7-ojo dešimtmečio ir kuriuose nepastebima jokia pasiskirstymo lytimi disproporcija, teigė, kad moterys konvertitės galėjo pasitelkti buitines priežastis motyvuoti konversiją, tam kad užmaskuotų subtilesnį saviapsisprendimo norą (Freeze, *When Chava Left Home*, p. 162). Rachel Manekin įžvalgos apie didesnę skaičių moterų konvertičių Galicijoje (taip pat XIX a. pabaigoje) labiau sietinos su sekularia moterų edukacija ir didesniu akulturacijos lygiu (Manekin, *The Lost Generation Education and Female Conversion in fin-de-Siècle Kraków*, p. 190–191).

⁵³⁷ Bak S., *Painted with words*, Bloomington, 2001, p. 233–247.

Susigundžiusi geresnio ir malonesnio katalikiško gyvenimo svajone, ne be vidinio nerimo ir kaltės, ji apsigyveno Vilniaus benediktinių vienuolyne. Po krikšto ji sukūrė šeimą su krikščioniu; šis Janinos žingsnis lėmė ilgus metus nebendravimo su tėvu. Nors neturime pačios Janinos liudijimo, tačiau jos sūnėno Samuelio žodžiai, atrodo, liudija apie jaunos merginos siekį visiškai kitoniško gyvenimo nei tas, kuris buvo įmanomas jai liekant žydų bendruomenėje:

Palikdama kepėjo namus, Hana uždarė duris į praeitį. Kai ji atvyko ir pareiškė apie savo norą, ji ašarojo, puikiai suprasdama savo pasirinkimo svorį. [...] Kuomet Janina pasirinko savo naująjį gyvenimą atokiame carų laikų Vilniuje, tai sukėlė tiek skausmą, tiek netikėtą vilties sužydėjimą. Pasislėpusi už aukštų ir storų vienuolyno sienų, ji jautėsi saugi. Ji atrado tobulinimosi ir žinių pasaulį, kurio jos ankstesnis pasaulis niekada nebūtų galėjęs jai suteikti.⁵³⁸

Tikėtina, kad vyrai, norėdami radikaliai pertvarkyti savo gyvenimą, pasirinkdavo kitus kelius: politinį aktyvumą, profesionalizaciją, emigraciją, išpopuliarėjusius besibaigiant XIX a. Kitos charakteristikos (amžius, kilmė ir aplinka) tarp skirtingų lyčių katechumenų reikšmingai nesiskiria. Stanislawskis buvo tik iš dalies teisus abstrakčiai teigdamas, kad dauguma konvertitų Rusijoje „nesugebėjo prisišvartuoti uolėtoje visuomenėje“ ir buvo jauni žmonės, pasirinkę konversiją tą „akimirką, kai suaugusiųjų gyvenimas tik prasideda, neradę nei partnerio, nei profesijos, nei stabilios vietos visuomenėje“⁵³⁹. Nėra tiesioginių įrodymų (bent jau katalikų konvertitų grupėje) tą nemažą skaičių jaunu, su savo tėvais gyvenančių žydų įvardyti kaip visiškai „pasimetusius“ ar „nesutuokiamus“. Labiau tikėtina, kad dažnas jų

⁵³⁸ Ibid., p. 242.

⁵³⁹ Stanislawski, *Jewish Apostasy in Russia*, p. 202.

nematė tikslo „švartuotis“ ir pradėti savarankišką gyvenimą žydų bendruomenėje, kurią laikė neperspektyvia, – prasmingiau atrodė ateitį sieti su lietuviškose gubernijose prestižą turinčia katalikiška kultūrine ir socialine erdve. Taigi, abiejų lyčių konvertitams galėjo būti aktualus siekis reformuoti savo gyvenimus nutraukiant ryšius su žydo statusu.

Konversijų pikas amžių sandūroje vyko didelių socioekonominių ir kultūrinių pokyčių fone. Viena vertus, auganti industrializacija, kita vertus, griežtėjantys ir galimybes susikurti gerovę ribojantys įstatymai to meto žydų bendruomenę Sėslumo zonoje stūmė į gilią krizę ir nepriteklių⁵⁴⁰: 1896 m. suvalstybinta alkoholio gamyba ir prekyba, kurios Vilniaus ir Gardino gubernijose buvo beveik išimtinai žydų rankose⁵⁴¹, 1882 m. Laikinosios taisyklės apribojo žydų galimybes ieškoti uždarbio kituose regionuose, o į Sėslumo zoną grįžtantys, iki tol kituose imperijos regionuose gyvenę žydai didino ir taip nemenką konkurenciją verslo bei darbo rinkoje ir pripildė gyvenvietes „nekvalifikuotų darbininkų, amatininkų ir smulkių prekeivių“⁵⁴². Moterų likimų specifika dažniausiai buvo susijusi su šeimos pajamomis – ribotų pajamų daugiavaikės žydų šeimos negalėjo pasirūpinti visų savo dukrų išsilavinimu, o ir tų, kurioms pasisekdavo, jis dažniausiai būdavo nedidelis, tik pradinis. Tokios merginos dažniausiai negalėdavo tęsti mokslų, jei apskritai kada tokios buvo pradėjusios, ir turėdavo padėti savo motinoms užsiimti namų priežiūra arba pasirūpinti papildomu uždarbiu, tad tapdavo pameistrėmis ar eidavo tarnauti (pastarasis užsiėmimas buvo niekinamas ir stigmatizuojamas, vengta dukras siųsti tarnauti net į žydų namus)⁵⁴³. Taip pat vis daugiau merginų žydžių parrisamdydavo gamyklose – Šiaurės Vakarų krašte XIX a. pabaigoje jos sudarė trečdalį darbuotojų⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ Apie skurdo rodiklius remiantis 1897 m. surašymo duomenimis bei vos 5 – 10 % sudarančią pasiturinčią žydų bendruomenės dalį žr. Kuznets, *Immigration of Russian Jews to the United States: Background and Structure*, p. 77–79.

⁵⁴¹ Alaus gamyklos: Vilniaus gubernijoje 91 %, Gardino gubernijoje 85 %; prekybos alkoholiu versle Sėslumo zonoje 61 %, Gardino gubernijoje 95 %, Bairašauskaitė, *Žydai*, p. 421.

⁵⁴² Pavyzdžiui, 1882 m. į miestus ir miestelius Sėslumo zonoje iš kitų regionų grįžo apie 70 000 žydų, Glenn S., *Daughters of shtetl*. Ithaca, 1990, p. 1.

⁵⁴³ Glenn, *Daughters of shtetl*, p. 16–30.

⁵⁴⁴ Friedman-Kasaba, *Memories of migration*, p. 60.

8-ojo ir 9-ojo dešimtmečio krikšto bylose (daugiausia protokoluose) randami duomenys apie katechumenų tėvų profesijas ir užsiėmimą. Vėlesniais dešimtmečiais biurokratai šios informacijos nebefiksuodavo. Iš prieinamų duomenų matyti, kad tarp katechumenų tėvų dominavo smuklininkai ir kitų „gėrimo įstaigų“ šeimininkai, svaigalų gamintojai, smulkūs prekeiviai ir amatininkai⁵⁴⁵ – būtent tos profesijos, kurios XIX a. pabaigoje patyrė didžiausią nuosmukį, pelno sumažėjimą, buvo paveiktos didžiulės konkurencijos ir negebėjimo sėkmingai persiorientuoti iš agrarinės į modernią industrinę sistemą⁵⁴⁶. 1882 m. gegužę imperijos valdžia Laikinosiomis taisyklėmis uždraudė žydams gyventi kaimo vietovėse (čia įsigyti nekilnojamąjį turtą, nuomoti žemę, o jau gyvenantiems kaime – kraustyti į kitą). Iki tol leidimą gyventi už Sėslumo zonos galėjo gauti tik amatininkai meistrai, pirmosios gildijos pirkliai ir universitetų studentai. Pastarieji irgi sulaukė apribojimų: 1886 m. vidurinėse ir aukštosiose mokyklose įvesta *numerus clausus* taisyklė⁵⁴⁷. Ypač skurdo žydai amatininkai, kurių darbininkų grupei priklausė beveik 90 % žydų darbininkų lietuviškose ir baltarusiškose gubernijose⁵⁴⁸: jų darbo diena galėjo trukti po 17–18 valandų, o darbas dažnai buvo sezoninis ir itin blogomis sąlygomis⁵⁴⁹. Ezra Mendesohnas, tyręs socialistinio žydų judėjimo ištakas, rašė: „vargingiausias Vilniaus darbininkas, idant išlaikytų save ir šeimą, turėjo uždirbti bent 45 kapeikas per dieną, tačiau amžiaus pabaigoje tūkstančiai darbuotojų buvo taip nuskurdę, kad net ir ši suma atrodė didelis turtas“⁵⁵⁰. Dėl šio globalaus nuosmukio ir išsilavinimo žydams ribojimo daugelis jų imperijoje nebematė ateities. Didelė dalis žydų bendruomenės, nepriklausomai nuo lyties, šiuo laikotarpiu Rusijos imperijoje priskirtini grupei, kurią istorikas Elis Lenderhelderis įvardijo kaip „dirbantys

⁵⁴⁵ Šiuo atveju taip pat sudėtinga įvertinti Žemaitijos katechumenų aplinką dėl šaltinių neišbaigtumo, tad esame priversti labiau remtis informacija iš Vilniaus vyskupijos.

⁵⁴⁶ Kuznets, *Immigration of Russian Jews to the United States*, p. 84; Levin, *Socialiniai, ekonominiai, demografiniai bei geografiniai žydų bendruomenės Lietuvoje bruožai*, p. 165, 170. Plačiau apie žydų prekybą alkoholiu apibrėžiančius įstatymus Klier, *Imperial question*, p. 311 – 320.

⁵⁴⁷ Ribotas žydų studentus skaičius įvedant procentinę jų normą: Sėslumo zonoje 10 %, likusioje Rusijos imperijoje – 5 % , o Maskvoje ir Sankt Peterburge vos 3 %.

⁵⁴⁸ Remiantis 1897 m. surašymo duomenimis, Mendelsohn, *Class struggle in the Pale*, p. 6.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 11–15.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

vargšai⁵⁵¹. Ekonominė krizė atspindėjo ir katechumenų kontingente: dvasininkai ir vienuoliai apibūdindavo daugelį jų atėjus be skatiko ir skurdžiai apsirengusius⁵⁵², o ir jie patys teigdavo palikę namus be nieko ar su vos keliais daiktais⁵⁵³. Finansiniai sunkumai neabejotinai motyvavo dalį katechumenų. Simbolinė vienkartinė išmoka iki 30 rublių, skiriama į krikščionybę pereinančiam žydai, net iki metų trunkantis periodas dvasininkų globoje, maistas ir drabužiai, o kartais ir pagalba atsistojant ant kojų po krikšto bei integracija katalikiškoje aplinkoje kūrė geresnio, labiau užtikrinto neofito gyvenimo perspektyvą, nors dažnai iliuzinę ekonomiškai atsilikusio regiono kontekste.

XIX a. pabaiga taip pat buvo intensyvios modernizacijos laikotarpis, kuomet Rytų Europos žydai aktyviai dalyvavo įvairiuose ideologiniuose, intelektiniuose ir politiniuose judėjimuose, siekusiuose permąstyti bei reformuoti ligtolinį žydų netenkinantį gyvenimą Rusijos imperijoje ir, Lederhändlerio žodžiais, „rasti vietą žydams įsivaizduojamoje, alternatyvioje Rusijos visuomenėje“⁵⁵⁴. Hyman teigimu, XIX a. pabaigoje:

Modernėjantys sektoriai Rusijos visuomenėje buvo pasaulietiniai, dauguma žydų nesitikėjo artimiausiu metu įgyti vidurinės klasės statuso, kaip kad jų bendrataučiai Vakaruose, o ideologijos, patrauklios tradicinį religingumą apleidusiam jaunimui, žydų ar ne žydų, buvo politinės prigimties.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Lederhändleris remiasi Arcadius Kahan tyrimu, Lederhändler, *Jewish immigrants and American capitalism*, p. 7; Kahan A., *Impact of Industrialization in Tsarist Russia on the Socioeconomic Conditions of the Jewish Population, Essays in Jewish Social and Economic History*. 1986, p. 1–69.

⁵⁵² Vilniaus karmelitai į Vilniaus vyskupijos konsistoriją, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 4865, l. 1.

⁵⁵³ Vagystės paliekant tėvų namus, minimo bylose, taip pat rodo numanomus finansinius sunkumus pasirengus krikščytis ir reintegrojuantis.

⁵⁵⁴ Lederhändler E., *Democracy and assimilation: The Jews, America, and the Russian Crisis from Kishinev to the End of World War I. The Revolution of 1905 and Russia's Jews*. Philadelphia, 2008, p. 246.

⁵⁵⁵ Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, p. 53.

Pagrindiniai ideologiniai sionistiniai, socialistiniai ar Bundo judėjimai siekė transformuoti žydų gyvenimą ir statusą Rusijoje arba rasti jam naują terpę už imperijos sienos ribų. Derama, nors ne visai tiksli analogija būtų Harry'io Pearlstone'o (Yeshaya Heshl Perelstein) atvejis, aptartas Lederhendlerio knygoje „Jewish Responses to Modernity“⁵⁵⁶. 1889 m. Perelsteinas buvo 19-os metų jaunuolis, kilęs iš žemo ekonominio ir socialinio statuso šeimos, siekęs neżydiško išsilavinimo (jis išmoko rusų ir vokiečių kalbas) ir trokštantis gyvenimo, nesisukančio vien apie provincialią Toros reguliuojamą egzistenciją. Jis buvo „besiformuojančio maskilio“ pavyzdys XIX a. pabaigos Rusijos imperijoje. Atsidūręs netenkinančioje situacijoje, kultūriškai atviras ir išsilavinęs Perelsteinas, ieškojo alternatyvaus kelio tam, kuriuo ėjo jo tėvas. Konversijos kelią pasirinkę žydai akivaizdžiai taip pat buvo skeptiškai nusiteikę žydiškos tradicijos, situacijos ir ateities šalyje atžvilgiu. Augančios sekuliarizacijos kontekste, konvertitai irgi viltingai ieškojo teisėtos vietos imperijoje, tik kitaip nei politiškai aktyvūs ar kultūriškai išprusę žydai, neformuodami modernios žydiškos tapatybės, bet tiesiog siekdami visavertiškai funkcionuoti šalyje, jie buvo pasiryžę paaukoti paskutinę žydiškos tapatybės dalį – religinę afiliaciją, taip oficialiai atsiribodami nuo gimtosios etnokonfesinės bendruomenės. Konvertitų „kultūrinė amunicija“ ir (ar) politinis sąmoningumas buvo perdėm riboti, idant jie įsivaizduotų ar prisidėtų kuriant alternatyvią žydišką tapatybę; o galbūt po represyvių antiżydiškų įstatymų amžių sandūroje paskelbimo jie paprasčiausiai nebetikėjo tokia galimybe. Šiuo aspektu jie labiau panėšėjo į žydus emigrantus, kurie nebetikėjo pagerėsiant gyvenimą žydams carinėje Rusijoje ir, netekę iliuzijų radikaliai pakeisti savo etnokonfesinės priklausomybės nulemtą socioekonominį ir kultūrinį statusą, griebėsi ne ką mažiau radikalios galimybės už vandenyno.

Ida Richter, kurios šeima emigravo į Ameriką pačioje XIX a. pabaigoje, atsiminimuose cituoja savo motiną, kuri po 1886 m. *numerus clausus* taisyklės įvedimo ir vis didėjančių finansinių sunkumų sakė: „mes daugiau nebegalime

⁵⁵⁶ Lederhendler, *Jewish responses to modernity*, skyrius „The making of a *Maskil*“, p. 47–66.

gyventi Rusijoje. Čia mums nėra ateities⁵⁵⁷. Katechumenai, panašiai kaip emigrantai, kurie pasirinko Ameriką kaip paskutinę išeitį ne iki galo žinodami, ko tikėtis, dažnai kreipdavosi krikšto be konkretaus plano ar scenarijaus, bet su viltimi, kad krikštas iš pagrindų ir ganėtinai greitai pakeis jų kasdienybę į gera. Ne tik konvertitai, bet ir emigrantai nebijojo asimiliacijos. Hyman teigimu, pastarieji matė asimiliaciją Amerikoje kaip „natūralų sprendimo emigruoti padarinį“ ir buvo labiau susirūpinę neatidėliotinais rūpesčiais, tokiais kaip įsikūrimas ir įsidarbinimas⁵⁵⁸. Anot Lederhendlerio, Amerikoje imigrantai žydai ganėtinai lengvai pasidavė asimiliacinėms tendencijoms ir savo vaikus beveik išimtinai siuntė į valstybines mokyklas, o neretai ir patys pasinaudodavo galimybe užsirašyti į vakarines pamokas anglų kalba, kurias siūlė ne tik žydiškos, bet ir valstybinės švietimo institucijos. Žydai, kitaip nei Amerikos katalikai, nebijojo ir nedvejojo atiduoti savo atžalų į valstybines, dažnai, kaip įvardijo autorius, su protestantišku prieskoniu mokyklas ir retai kada svarstė atskirą, siaurą religinę žydišką edukaciją kaip pageidaujamą alternatyvą⁵⁵⁹.

Tiek žydų emigracijos, tiek konversijos carinėje Rusijoje prielaida tapo susipynusių ir kompleksišκών ekonominių, politinių, kultūrinių ir socialinių problemų visuma. Emigruojančių iš Rusijos imperijos į Ameriką žydų skaičius augo kartu su XIX–XX amžių sandūros konversijų banga. 1880–1914 m. į JAV emigravo 2 mln. žydų⁵⁶⁰, o emigracija ir konversijos į katalikybę piką pasiekė XX a. 1-ajame dešimtmetyje. Iš Šiaurės Vakarų Sėslumo zonos dalies emigracija vyko intensyviausiai⁵⁶¹: iš Vilniaus gubernijos emigravo 53 tūkst., o iš Gardino – 73 tūkst. žydų⁵⁶²; ją tik po 1903 m. pogromų Kišiniove papildė, bet nenuslopino papildomas srautas iš pietinių teritorijų. Abiem grupėms, emigrantams ir konvertitams, buvo būdingi ir keli bendri socialiniai bruožai bei

⁵⁵⁷ *Jewish grandmothers*, p. 127.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 94–96.

⁵⁵⁹ Lederhendler, *Democracy and assimilation*, p. 247.

¹¹³ Kuznets, *Immigration of Russian Jews to the United States*, p. 42, apie žydų migracijos dinamiką žr. *ibid.*, p. 36–53.

⁵⁶¹ Stampfer, *The Geographical Background of East European Jewish Migration to the United States before World War I*, p. 227–228.

⁵⁶² Bairašauskaitė, *Žydai*, p. 421.

demografinės charakteristikos: sunki ekonominė padėtis (9-ajame dešimtmetyje skurdas pasiekė didelį mastą)⁵⁶³, jaunas amžius ir komplikotos įsidarbinimo perspektyvos, neaukštas raštingumas⁵⁶⁴. Konvertitai buvo kilę iš tų pačių socioekonominių ir kultūrinių aplinkybių stumiančių į kraštutinumus: „persikelti” į vietos krikščioniškąją bendruomenę ar į visiškai svetimą amerikietiškąją už Atlanto. Emigrantė į JAV Fani Šapiro (Fannie Shapiro, pseudonimas), palikusi baltarusišką provincialų užkampį 1906 m. (konkreči gimimo vieta nenurodyta), savo atsiminimuose dalijosi itin nusivylusi savo motina, kuri, būdama „primityvi maža moterėlė, religinga ir naivi kaip vaikas“, nutraukė vos prasidėjusią Fani edukaciją ir privertė padėti jai namuose⁵⁶⁵. Tai išvirto į Fani pagiežą ne tik motinai, bet ir judaizmui bei apskritai religingumui ir provincialiai egzistencijai Rusijos imperijoje – ji troško gero išsilavinimo ir gyventi pagal savo norus. Jos motina tokius polinkius asocijavu su visišku atsiribojimu nuo bendruomenės bei „tykančia“ asimiliacija, ir sakydavo Fani tėvui: „Šioji užaugs šiksa. Kada nors galbūt ji atsivers į krikščionių religiją ar ištekės už šaigetz“⁵⁶⁶. Fani neapsikrikštijo, bet ieškodama geresnių galimybių ir siekdama savarankiškumo emigravo į JAV. Tačiau tie žydai, ypač moterys, kurie (-ios) nebuvo tokie drąsūs (-ios) kaip Fani ar paprasčiausiai nesugebėjo sutaupyti lėšų brangiai kelionei⁵⁶⁷, nesiryždavo keltis už vandenyno ir svarstydavo konversijos galimybę: 1888 m. krikšto besikreipusios Etlės Kancitovič iš Anykščių žydų bendruomenės vyras išvyko į JAV, o ji su trimis

⁵⁶³ Berk S. M., *Year of Crisis, Year of Hope*, Westport/London, 1985, p. 25–27. Lietuviškose gubernijose net 22 % žydų šeimų prireikdavo labdaros tam, kad jos galėtų švęsti Pesach šventę (Friedman-Kasaba, *Memories of migration*, p. 56. Autorė remiasi Rubinow I., *Economic Condition of the Jews in Russia*, New York, (1907) 1975, p. 571–572).

⁵⁶⁴ Kuznets, *Immigration of Russian Jews to the United States*, p. 35–124; Halevi Z., *Were the Jewish immigrants to the United States representative of Russian Jews?*. *International Migration*. 1978, April, 16,(2): 66–73; Lenderhender, *Jewish immigrants and American capitalism*, skyrius „Down and Our in Eastern Europe“, p. 1–37. Nors emigrantų raštingumą nustatyti nėra paprasta dėl tos pačios „raštingumo“ sąvokos ir jidiš bei hebrajų kalbų žinių traktavimo šaltiniuose dviprasmiškumo, visgi Stampferis laikosi nuomonės, kad emigrantai atspindi ir platesnio masto tendenciją tarp Rytų Europos žydų, t.y. didelio neraštingumo ar beveik neraštingumo (t.y. turimi vien tik riboti skaitymo įgūdžiai), Stampfer, *The Geographical Background of East European Jewish Migration to the United States before World War I*, p. 203–204.

⁵⁶⁵ *Jewish grandmothers*, p. 6.

⁵⁶⁶ Šiksa – ne žydė mergina; štaigez – ne žydas vyras (jidiš). *Jewish grandmothers*, p. 6.

⁵⁶⁷ Emigracijai dažnai būdavo skolinamasi, o merginos vietoj to, kad kauptų kraitį (jei jo sukrupti nepajėgdavo tėvas), taupydavo uždarbį kelionei į JAV. Friedman-Kasaba, *Memories of migration*, p. 56–57, 61–62.

jų vaikais pasikrikštijo; taip pat ir 1887 m. krikštytis panorėjusios Slavos Kozlovskos (36 m.) iš Golšanų žydų bendruomenės vyras persikėlė į JAV, kur ir mirė⁵⁶⁸; visa Mikailiškių žydų brolių Jankelio (17 m.) ir Alto Šimelio (amžius nežinomas) Greber šeima (tėvai, sesuo ir dar vienas brolis), išskyrus juodu, persikėlė už Atlanto, o broliai 1899 m. kreipėsi norėdami pasikrikštyti⁵⁶⁹; Sokulkos gyventojų dukra Chana Gontman (16 m.) nutraukė savo pačios konversijos procesą, susikrovė daiktus ir 1907 m. emigravo į JAV⁵⁷⁰; jau anksčiau aptarta Merka Gordon nederamai elgėsi pasiruošimo konversijai laikotarpiu ir nuolatos grasino susidėsianti daiktus ir išvyksianti į JAV, tačiau dėl nežinomų priežasčių galiausiai apsisprendė pasikrikštyti⁵⁷¹. Taigi, emigravimas į JAV ar perėjimas į katalikybę neretai buvo realus pasirinkimas, siekiant radikalios gyvenimo transformacijos. Viena geografo Ernesto George'o Ravensteino suformuluotų bendrųjų migracijos charakteristikų teigia, kad moterys yra labiau linkusios migruoti gimtajame regione, o vyrai labiau linkę keltis į tolimesnes teritorijas⁵⁷². Vyrai sudarė didesniąją žydų emigrantų iš Rusijos už Atlanto dalį⁵⁷³, o moterys žydės dominavo tarp konvertitų. Ši disproporcija leidžia kelti prielaidą-alegoriją – konversiją bei reintegraciją kitoje bendruomenėje lietuviškų gubernijų ribose laikyti tam tikra emigracijos iš vietos žydų bendruomenės forma, populiariesne tarp žydžių moterų.

⁵⁶⁸ Slavos Kozlovskos, gimusios Rogova, perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3067, Etlės Kancitovič ir jos vaikų Dovydo, Rivkos ir Esteros perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, *ibid.*, b. 3247.

⁵⁶⁹ Greberovų Alto ir Jankelio perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 5673.

⁵⁷⁰ Neįvykusio Gantman Chanos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 7340.

⁵⁷¹ Gordon Merkos perėjimo iš judaizmo į katalikų tikėjimą byla, LVIA, f. 604, ap. 5, b. 3840.

⁵⁷² Grigg D. B. E. G. Ravenstein and the „Laws of Migration“. *Journal of Historical Geography*. 1977, 1: 41–54.

⁵⁷³ Kuznets, *Immigration of Russian Jews to the United States*, p. 95–96, lentelė X.

II. KATALIKIŠKOS MISIONIERIŠKOS INICIATYVOS IR ŽYDŲ KONVERSIJOS TARPUKARIU

II.1. Bažnyčia, visuomenė ir žydų konversijos: reiškinio (ne)aktualumas tarpukariu

Leidžiantis į žydų ir Katalikų Bažnyčios nepriklausomoje Lietuvoje ir Vilniaus krašte santykių dinamikos konversijų aspektu analizę, privalu aiškiai atskirti Bažnyčios žingsnius žydų evangelizacijos link ir jos misionieriškas iniciatyvas nuo realių žydų krikštijimosi tendencijų. Pastarosios dažniau buvo veikiamos visiškai kitų, su dvasininkijos veikla nesusijusių, aplinkybių. Katalikų Bažnyčios misionieriškos veiklos apraiškos šiame istoriniame tyrime aktualios ne dėl savo rezultatų (kurie buvo ganėtinai kuklūs), o dėl katalikų dvasininkijos požiūrio į žydus – bene ryškiausios etnokonfesinės mažumos regione – kaip potencialius konvertitus. Istoriniai procesai nevyksta kultūriname ir socialiniame vakuume, tad svarbu įvertinti tuometinę tiek nepriklausomybę atgavusios Lietuvos, tiek Lenkijos aneksuoto Vilniaus krašto politinę atmosferą: koks santykis su žydų mažuma bei Katalikų Bažnyčia jose buvo vystomas tarpukariu ir kaip tai paveikė Bažnyčios laikyseną misijų tarp žydų atžvilgiu.

Pirmo pasaulinio karo ir tarpukario metu Apaštališkąjį Sostą užėmę popiežiai Benediktas XV (1914–1922) ir Pijus XI (1922–1939) žydų atvertimo klausimu neišsakė jokios konkrečios pozicijos ir neįvardijo judėjų kaip išskirtinės tikslinės grupės misionieriškoje veikloje, tačiau apie krikščioniškas misijas tarp „netikinčiųjų“ bendrai mąstė. Viena pagrindinių popiežiaus Benedikto XV iniciatyvų – 1919 m. lapkričio 30 d. apaštališkasis laiškas „*Maximum Illud*. Apie Tikėjimo platinimą pasaulyje“, tapęs XX a. misijų statutu⁵⁷⁴. Laiško paskelbimą paskatino daugybė problemų, kurias misijų srityje sukėlė Pirmasis pasaulinis karas, tačiau juo Benediktas XV užsitarnavo

⁵⁷⁴ *On the Propagation of the Faith throughout the World, Apostolic Letter of Benedict XV, November 30, 1919*, [interaktyvi prieiga] <http://www.svdcuria.org/public/mission/docs/encycl/mi-en.htm>, [žiūrėta 2011-12-18]; Boekenkotter T., *A Concise History of the Catholic Church*, New York, 2005, p. 386.

ir „misijų popiežiaus“ vardą⁵⁷⁵. Jis kreipėsi į tikinčiuosius laišku, kuriame patvirtino katalikiškų misijų tarp „netikinčiųjų“ svarbą. Popiežius kvietė atsidavusius misionierius, o ypač eilinius vietos kunigus, šią užduotį vykdyti kiek įmanoma energingiau ir uoliau. Jis pabrėžė eilinių kunigų atsakomybę, nes jie yra arti tikinčiųjų ir daro jiems didelę įtaką, ypač kai patys būna išsventinti iš atsivertusiųjų tarpo:

vietos kunigas, tos pačios kilmės, prigimties, su tokiais pat pomėgiais ir siekiais kaip ir jį supantys žmonės, turi nepaprastos galios paveikti jų galvosena ir taip patraukti juos prie Tikėjimo. Jis žino argumentus, kuriuos jie išgirstų, geriau nei bet kas kitas. Ir galiausiai, jam dažnai yra lengvai pasiekiamos vietos, kur atvykęs kunigas nebūtų toleruojamas.⁵⁷⁶

Atrodytų, kad Benediktas XV daugiausia kalbėjo apie neeuropietiškas šalis ir kitus kontinentus, tačiau turint omenyje, kokią reikšmę popiežius teikė eilinei parapijai ir jos klebonui bei jo įtakai aplinkiniams, vietos žydai, be abejonės, turėjo bent nominaliai patekti į minimą „netikinčiųjų“ kategoriją, į kurią savo dėmesį privalėjo kreipti parapijos vadovas. Žydai buvo išskirtinės tikslinės grupės – diasporos žmonės, neturintys savo žemės, gyvenantys pasklidę parapijose tų, kuriuos turėjo pasiekti šiame apaštališkajame laiške išdėstyti nurodymai. Taigi misionierius privalėjo užsiimti apaštalavimu savo paties parapijoje. Taip pat popiežius skatino misijose dalyvauti eilinius tikinčiuosius, jei ne tiesiogiai, tai bent finansiškai remiant misijas.

Benedikto XV įpėdinis Pijus XI ne tik dar kartą katalikams priminė misijų svarbą, bet ir nunciatūros metais (1918–1921) buvo pažinęs tarpukario – nepriklausomybę atgavusią – Lenkiją ir prisidėjęs prie vietos Katalikų

⁵⁷⁵ Benedict XV. *Oxford Dictionary of Popes*. Oxford, 2010, p. 321.

⁵⁷⁶ On the Propagation of the Faith throughout the World, Apostolic Letter of Benedict XV, November 30, 1919, [interaktyvi prieiga] <http://www.svcuria.org/public/mission/docs/encycl/mi-en.htm>, [žiūrėta 2011-12-18].

Bažnyčios atgimimo. 1926 m. vasario 8 d. enciklikeje „*Rerum Ecclesiae*. Apie katalikiškas misijas“ jis skatino dvasininkus ieškoti potencialių misionierių ir drąsinti kiekvieną, susidomėjusį misionieriška veikla. Jis kvietė didinti konvertitų kilmės dvasininkų skaičių:

dvasininkai, tapę atsakingi už tikinčiuosius naujosiose bendruomenėse, Apaštalų buvo parinkti ne iš atvykėlių tarpo, bet iš vietos gyventojų. [...] Kaip gali Bažnyčia būti vystoma šiandien tarp pagonių, jei ji nėra statoma iš tų pačių elementų, iš kurių buvo sukurtos mūsų bažnyčios, t. y. jei ne iš žmonių, dvasininkų ir religinių vyrų bei moterų, pritrauktų iš vietinių regionų gyventojų, ordinų?⁵⁷⁷

Vėlgi atrodo, kad labiausiai Pijus XI rūpinosi ne Europos, bet tolimų kraštų bažnyčiomis ir krikščionybės skleidimu ten⁵⁷⁸. Abiejų popiežių aktualizuota idėja katalikybę skleisti pasitelkiant konvertitus atkartojo senas misionierystės tradicijas, ne kartą taikytas ir sprendžiant judėjų at(si)vertimo klausimą. Abu popiežiai rėmė katalikiškas misijas ir apaštalavimą tarp ne krikščionių, o tokia pozicija vienaip ar kitaip siejosi ir su misionieriavimu tarp žydų bei netiesiogiai brėžė paraleles su Lenkijos Bažnyčios realijomis.

1919–1939 m. Vilniaus kraštas buvo aneksuotas Lenkijos, o 1925 m. Vilniaus vyskupija oficialiai priskirta Lenkijos bažnytinei provincijai. Šiam regionui nebuvo svetimas antijudaizmas⁵⁷⁹, o čia veikianti katalikų dvasininkija

⁵⁷⁷ *On Catholic Mission, Rerum Ecclesiae Encyclical of Pope Pius XI promulgated on February 8, 1926*, [interaktyvi prieiga] <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11REREC.HTM>, [žiūrėta 2011-12-18].

⁵⁷⁸ Apie tai byloja ir faktas, kad jo pontifikato metu vyskupais tapo vietos kunigai Azijoje (6 kinai, 1 japonas) ir bendras vietinių kunigų skaičius išaugo nuo 3000 iki 7000, Pius XI. *Oxford Dictionary of Popes*. Oxford, 2010, p. 322–323.

⁵⁷⁹ Terminas „antijudaizmas“ naudojamas apibrėžti antižydiškiems sentimentams, paremtiems išskirtinai religiniais argumentais apibrėžti, kuriais remiantis krikščionybė ir krikščionys laikomi pranašesniais už judaizmą ir judėjus, pastaruosius dėl šios priežasties laikant priešiškais. Terminas „antisemitizmas“ naudojamas apibrėžiant ksenofobines pažiūras, kurios nėra tiesiogiai įtakojamos religinių įsitikinimų. Nepaisant to, esu priversta pripažinti, kad šios savokos istorijos tekmėje persipina ir įgauna įvairias konotacijas. Priedo, jos dažnai kyla iš rasinių, ekonominių ar kitų prietarų.

labiau nei, pavyzdžiui, nepriklausomoje tarpukario Lietuvoje buvo linkusi reikšti antižydiškas pažiūras bei propaguoti misionieriškas idėjas. Pagrindinė Vilniaus arkivyskupijos dvasininkų neigiamos nuostatos žydų atžvilgiu priežastis buvo glaudus krašto ryšys su Lenkija, kur tokias idėjas skleidė tiek pamokslaujantys kunigai – bene žymiausias pavyzdys būtų kunigas Stanislovas Trečiakas (Stanisław Trecziak, 1873–1944)⁵⁸⁰, tiek pats Lenkijos primas Augustas Hlondas (August Hlond, 1926–1948)⁵⁸¹.

XX a. 3-iajame ir 4-ajame dešimtmėčiuose Lenkijoje, o sykiu ir Vilniaus krašte, augo antisemitizmas, Lenkija imta matyti kaip tautiškai vienalytė valstybė, vadinasi, žydiškasis jos segmentas buvo nepageidaujamas⁵⁸² arba jo buvimas rimtai svarstytinas. Lenkijoje dominavo tai, ką Mendelsohnas pavadino integralaus nacionalizmo ideologija⁵⁸³. Nepaisant to, Lenkijos, o kartu ir Vilniaus krašto, žydai stengėsi aktyviai dalyvauti valstybės ir viešajame gyvenime: jie buvo Vilniaus tarybos nariai⁵⁸⁴, Stepono Batoro universiteto studentai⁵⁸⁵. 1935 m. mirus Józefui Piłsudskui, jo atstovaujama

Suvokdama šios kategorijos daugiasluoksniškumą aš vis tik tyrime pasitelkiu minėtąsias ribotas definicijas tuo pačiu pripažindama skirtinguose kontekstuose jas esant daugiaprasmiškumas ir diskutuotinas.

⁵⁸⁰ Modras R., *The Catholic Church and Antisemitism, Poland, 1933–1939*, Jerusalem, 1994, p. 94.

⁵⁸¹ Hlondo 1936 m. ganytojiškas laiškas smerkė bet kokį antižydišką smurtą, bet palaikė daugumą antijudaistinių ir antisemitinių stereotipų, žr. Heller C., *On the Edge of Destruction. Jews of Poland between the two world wars*, New York, 1980, p. 113; Porter-Szücs B., *Antisemitism and Catholic identity. Antisemitism and its oponents in Modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 106–107. Dauguma Vilniaus arkivyskupijos klebonų kartu su arkivyskupu Jalbžykovskiu buvo, deklaratyviai ar ne, lojalūs Lenkijai arba lenkų tautybės. Net po to kai Lietuva 1939 m. atgavo kraštą, vietos dvasininkija nerodė jokio palaikymo naujajai valdžiai ar net elgėsi priešiška. Tai nestebina turint omeny Jalbžykovskio vykdomą politiką, kuomet jis lietuvių kunigus iš lietuviškų parapijų perkėlė į lenkiškas, ar tas, kuriose dominavo lenkai. Liekis, 1939 – *The Year that Changed Everything in Lithuania's History*, p. 220–221.

⁵⁸² Mendelsohn, *Jewish condition in Interwar East Central Europe*, p. 77.

⁵⁸³ Principas teigęs, kad valstybė iš esmės turi rūpintis dominuojančios tautybės interesais, daugiau žr. *ibid.*, p. 79.

⁵⁸⁴ 1919 m. rugsėjo mėn. vykusius Vilniaus tarybos rinkimus laimėjo Krikščionys tautininkai (lenk. *Grupa Polska Chrześcijańsko-Narodowa*), bet tuo pačiu tarp naujų miesto tarybos narių buvo ir 14 atstovų iš keturių žydų mažumos partijų Vilniuje, Wołkonowski J., *Stosunki polsko-żydowskie w Wilnie i na Wileńszczyźnie 1919–1939*, Białystok, 2004, p. 109–110.

⁵⁸⁵ 1921 m. SBU vykusiame visuotiniame akademinio jaunimo suvažiavime buvo priimta rezolucija, skelbianti, kad nei vienas studentas ne lenkas negali priklausyti jokiai akademiniai mokslinei draugijai (Dalecka T., *Polityczne konflikty i spory na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Zagadnienia naukoznawstwa*. 2001, 3–4: 470). Taip pat keltas ir *numerus clausus* (į SBU priimamų žydų studentų skaičiaus ribojimas) klausimas. Pirmoji didelė nepasitenkinimo banga kilo 1926 m. dėl prozektoriumo, o tiksliau žydų bendruomenės atsisakymo laikas nuo laiko teikti į jį mirusių savo bendruomenės narių palaikus, nes to neleidžia tikėjimas. 1926 m. spalį SBU studentai sudarė komisiją, kuri nesėkmingai bandė susitarti su žydų ligoninės daktaru Abraomu Viršubskiu, ir apkaltino žydų studentus

partija *Sanacja* nebesurado panašaus lyderio ir susiskaldė. Ekonominė padėtis šalyje blogėjo, o gyventojų nepasitenkinimas valdžia augo. Tuo pasinaudoję ir didesnių neramumų šalyje bijoję nacionalistai aktyviai skleidė antisemitinę propagandą⁵⁸⁶. Antisemitinė atmosfera buvo akivaizdi ir politiniame diskurse: imta palaikyti žydų emigracijos iš Lenkijos idėją, buvo siekiama riboti žydų veiklą ekonomikos ir teisės srityse, žydai imti visiškai netoleruoti valstybės tarnyboje⁵⁸⁷. Katalikų Bažnyčia neliko šių neramumų nuošalyje. Tarpukario pradžioje Vilniaus arkivyskupijai vadovavo tolerantiškesnės bažnytinės stovyklos atstovas palaimintasis Jurgis Matulaitis (vyskupas nuo 1918 m., arkivyskupas nuo 1925 m.), kuris pasmerkė antižydiškus išpuolius⁵⁸⁸. Jį 1926 m. pakeitė Romualdas Jalbžykovskis (Romuald Jałbrzykowski, 1876–1955)⁵⁸⁹, turėjęs nuožmesnę poziciją – pavyzdžiui, jis palaikė universiteto studentų krikščionių siekį atskirti žydų studentus⁵⁹⁰. Nors istoriografijoje randame kaltinimų Lenkijos katalikų Bažnyčiai dėl antisemitizmo tarpukariu kurstymo⁵⁹¹, svarbu pažymėti, kad oficialiai hierarchai pasmerkė rasinį antisemitizmą ir nacistinę antisemitinę politiką, kurios kaimynystė taip pat darė įtaką bendrai politinei atmosferai Lenkijoje⁵⁹².

Naujausi tarpukario Lenkijos katalikų Bažnyčios tyrimai parodė, kad dvasininkija buvo susirūpinusi žydų integracijos į lenkišką visuomenę

piktavališkumu bei ragino neleisti jiems dirbti su krikščionių palaikais. Konfliktas pasiekė kulminaciją 1931 m., kai susidūrimo tarp žydų ir lenkų studentų metu žuvo žydo studento akmeniu į galvą sutrenktas lenkų studentas Stanislovas Vaclavskis. Šį įvykį sekė įvairūs užgauliojimai ir išpuoliai prieš žydus Vilniuje (Wołkonowski, *Stosunki polsko-żydowskie w Wilnie i na Wileńszczyźnie*, p. 203–205).

⁵⁸⁶ Heller, *On the Edge of Destruction*, p. 91–92; Rudnicki S., Anti-Jewish legislation in interwar Poland. *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 148–170.

⁵⁸⁷ Mendelsohn, Jewish condition in Interwar East Central Europe, p. 80; Rudnicki, Anti-Jewish legislation in interwar Poland, p. 159–170. Antižydišką ideologiją lydėjo ir tolimesni veiksmai: 1936 m. svarstytas ritualinio skerdimo uždraudimo įstatymas (įsigaliojo 1937 m. sausį, Rudnicki, Anti-Jewish legislation in interwar Poland, p. 162–163.), 1937 m. SBU rektoriaus išleistas įsakymas studentams lenkams ir studentams žydams sėdėti skirtingose auditorijų pusėse (Dalecka, *Polityczne konflikty i spory na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, p. 476), 1938 m. Vilniaus turguose pradėta rinkti parašus, kad būtų atskirti žydų prekystaliai nuo kitų prekystalių, o Lukiškių aikštėje boikotuoti žydų prekeiviai (ibid., p. 468).

⁵⁸⁸ Sužiedėlis, Historical sources of antisemitism in Lithuania, p. 121.

⁵⁸⁹ Vilniaus arkivyskupija oficialiai tapo Lenkijos bažnytinės provincijos dalimi 1925 m., o 1926 m. Jalbžykovskis tapo arkivyskupu ir juo buvo iki 1955 m.

⁵⁹⁰ Dalecka, *Polityczne konflikty i spory na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, p. 473.

⁵⁹¹ Antižydiški pasisakymai buvo grindžiami tradiciniais kaltinimais ir Bažnytine propaganda, kad judaizmas yra priešiškas krikščionybei. Daugiau žr. Mendelsohn, Jewish condition in Interwar East Central Europe, p. 80.

⁵⁹² Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, p. 69–70.

klausimu⁵⁹³. Kaip atskleidė Annos Landau-Czajkos katalikiškos tarpukario spaudos Lenkijoje tyrimas, žydų konversijos buvo aptariamoms gana dažnai, o vertintos įvairiai⁵⁹⁴. Nors Landau-Czajka aiškiai atskiria spaudoje atspindėtas tendencijas ir oficialią Katalikų Bažnyčios laikyseną (t. y. oficialiai Bažnyčia buvo ne tokia agresyvi kaip kai kurie krikščioniškoje spaudoje pasisakantys publicistai), svarbu pastebėti, kad vis tik dauguma publikuotų tekstų autorių buvo dvasininkai ar vienuoliai. Tyrimo autorė pabrėžė didelę šios spaudos įtaką tikintiesiems ir išryškino intensyviai deklaruojamą katalikybės primatą ne tik lyginant su kitomis religijomis (pavyzdžiui, judaizmu), bet ir kitomis krikščioniškomis konfesijomis Lenkijoje. Straipsnių autoriai abejojo ne tik tuo, ar verta skatinti žydų konversijas šalyje, bet ir svarstė, kaip derėtų elgtis su jau pasikrikštijusiais žydais. Abejonės judėjo atsivertimo nuoširdumu kai kuriuos publicistus vertė misionierišku klausimu laikytis santūriai ir apsiriboti kvietimu maldai už žydų sielas. Visiškas žydų neofitų integravimas lenkų katalikų visuomenėje buvo kvestionuojamas arba apskritai diskredituojamas. Net jei žydų asimiliacijos idėja nebuvo galutinai atmetama, ši galimybė buvo neįsivaizduojama be asmens krikšto (nors patys žydai tuo metu jau ieškojo ir alternatyvių kelių integruotis⁵⁹⁵). Lenkų kalbos mokėjimo ir lenkiškos kultūros bei tradicijų pažinimo visiškai asimiliacijai neužteko⁵⁹⁶. Dėl senos kunigų simpatijos lenkų kalbai ir kultūrai bei Bažnyčios kovos su antiklerikalinių ir sekuliarių nuostatų stiprėjimu šalyje, katalikybė buvo laikoma pagrindiniu raktu į lenkišką tapatybę⁵⁹⁷. Tarpukario Lenkijos istoriografijoje, skirtoje „žydų klausimui“, akivaizdus ambivalentiškumas – noras integruoti žydus per krikštą, kaip kraštutinį polonizacijos įrankį, varžėsi su nenuoširdžių krikštų baime ir

⁵⁹³ Landau-Czajka, *The Image of the Jew in the Catholic Press during the Second Republic*, p. 146–175.

⁵⁹⁴ Ibid. Taip pat ji teigė, kad kai kurie požiūriai į žydus konvertitus panašiai buvo reprezentuojami ir vietos žydų spaudoje (Landau-Czajka A., *Mechesi, przechrzty, Polacy? Chrzeszt w oczach asymilowanych i akulturowanych Żydów w okresie międzywojennym. Poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*. Wrocław, 2012, p. 199–211.

⁵⁹⁵ Plačiau apie Lenkijos žydų akulturacijos ir asimiliacijos kelius: Landau-Czajka, *Syn będzie Lech*, p. 157–160; Heller, *On the edge of destruction*, p. 183–247.

⁵⁹⁶ Weeks T. R., *Assimilation, Nationalism, Modernization, Antisemitism. Notes on Polish-Jewish Relations, 1855–1905. Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 24.

⁵⁹⁷ Sadkowski K., *Clerical Nationalism and Antisemitism. Catholic Priests, Jews, and Orthodox Christians in the Lublin Region, 1918–1939. Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 171–180.

tariamam principiniu žydų negebėjimu priklausyti etninių lenkų katalikiškai daugumai. Anot Rolando Modraso, katalikai buvo įpareigoti melstis už žydus ir jų atsivertimą, iš dalies juos niekindami ir jų vengdami⁵⁹⁸.

Lietuvoje Bažnyčios ir valstybės santykis tarpukariu buvo komplikuočiau ir iš esmės kitoks nei Lenkijoje. Tai lėmė ir mažesnę „žydų klausimo“ diskusijos misionieriškos minties fone intensyvumą. Iš karto po nepriklausomybės atgavimo Lietuvoje inicijuotas Žydų autonomijos projektas (1919–1925)⁵⁹⁹, kuriuo tiek valdantieji, tiek itin projektą palaikę sionistai siekė padėti naujai įpilletintai žydų mažumai užsitikrinti visas teises. Tais pačiais metais ministru be portfelio žydų reikalams išrinktas Maksas Soloveičikas (1883–1957). Šioje demonstratyvioje (palankia žydams teisėtvara Lietuva siekė padaryti įspūdį užsienio žydų organizacijoms bei valstybėms, užsitikrinti jų palaikymą)⁶⁰⁰ gerovės žydams kūrimo Lietuvoje atmosferoje XX a. 3-iojo dešimtmečio pirmoje pusėje buvo sunku įsivaizduoti aktyvesnę krikščionišką misionierišką ir asimiliacinę retoriką. Tačiau 3-iojo dešimtmečio antroje pusėje politinėje arenoje įvyko svarbūs pokyčiai: 1925 m. žlugo Žydų autonomijos projektas, o po 1926 m. perversmo įsigalėjo prezidento Antano Smetonos (1874–1944) autokratinė diktatūra. Kaip parodė Bernaro Ivanovo atliktas žydų įvaizdžio tautininkų ideologijoje ir propagandoje tyrimas⁶⁰¹, jie visą valdymo laikotarpį laikėsi nuosaikaus antisemitizmo, o, kaip ir pridera jų politinės ideologijos pakraipai, žydai buvo laikomi Lietuvos svečiais, o lietuviai – šeimininkais⁶⁰². Tautininkai nebuvo suinteresuoti žydų asimiliacija, jiems aktualesnis buvo žydų mažumos lojalumas šaliai ir derama žydų integracija. Žydai buvo vaizduojami kaip Vilniaus – bendro abiejų tautų kultūrinio ir istorinio centro – atgavimo ir Klaipėdos krašto sulietuvinimo bendražygiai⁶⁰³. Tačiau vidaus politikoje žydus siekta riboti: pagrindinė kritika rėmėsi žydų esą prastomis lietuvių kalbos žiniomis ir kultūriniu lojalumu Rusijai ir

⁵⁹⁸ Modras, *The Catholic Church and Antisemitism, Poland*, p. 272.

⁵⁹⁹ Liekis, *A State within a State?*

⁶⁰⁰ Sirutavičius, *Valdžios politika žydų atžvilgiu*, p. 297–299.

⁶⁰¹ Ivanovas B., *Tautiškumo beiškant Smetonos Lietuvoje*, skyrius „Žydų mažumos įvaizdžiai tautininkų ideologijoje ir propagandoje“, p. 79–171.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 163.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 116–121.

komunizmui. Be to, dėl vis didėjančio ekonominio antisemitizmo ir jį itin aršiai propagavusių lietuvių verslininkų⁶⁰⁴ spaudimo bei susirūpinimo visuomenės palaikymu, 4-ajame dešimtmetyje tautininkų ideologija ėmė krypti integralaus nacionalizmo link⁶⁰⁵. Opozicijoje likę krikščionys demokratai nevengdavo pasinaudoti šiuo „antisemitiniu aljansu“ ir kritikuoti tautininkus dėl agresyvaus antisemitizmo⁶⁰⁶, o patys tautininkai dažnai buvo linkę susieti krikščionis demokratus ir katalikiškas organizacijas, ir dėl to mėgino riboti Bažnyčios įtaką šalyje. Neapsieita ir be Vyriausybės bei Bažnyčios konfliktų: siekta atriboti dvasininkiją nuo politinės veiklos⁶⁰⁷, 1930 m. uždrausta ateitininkų veikla mokyklose (tais pačiais metais Lietuvos vyskupų konferencija Kaune pasmerkė šį žingsnį), varžyta kitų katalikiškų organizacijų veikla⁶⁰⁸, ir t. t. Dėl konsensuso tarp Bažnyčios ir valdančiųjų nebuvimo (kaip kad buvo Lenkijoje) bei pastarųjų vykdomos tautinės politikos, Lietuvos katalikų Bažnyčia neturėjo palankios terpės ar politinio palaikymo vystyti misionierišką veiklą tarp žydų ar propaguoti konversiją ir paversti ją asimiliacinės ideologijos Lietuvoje dalimi. Sykiu Lietuvoje dvasininkų ir katalikiškos spaudos antisemitinė retorika buvo mažiau išvystyta nei to meto Vilniaus krašte, veikiau vyravo antijudaizmas, tebebuvo tradiciškai smerkiama rasistinė jo srovė⁶⁰⁹.

Dėl misionieriškos minties ir iniciatyvų stokos tarpukario Lietuvoje, II.2, II.3 ir II.4 poskyriuose bus susitelkiama ties Vilniaus arkivyskupijos katalikiškais misijomis ar jų apraiškomis tarp žydų. II.5 ir II.6 poskyriuose, analizuojant konversijos procedūras ir žydų konvertitų charakteristikas, abu regionai bus nagrinėjami kartu, ieškant situacijos skirtumų ir sąlyčio taškų.

Vilniaus arkivyskupijoje misionieriškų iniciatyvų, mėginusių kelti ar spręsti „žydų klausimą“ skatinant konversijas į katalikybę, būta trijų: 1) Žydų

⁶⁰⁴ Apie radikaliausias antisemitines idėjas tarpukario Lietuvos spaudoje, o ypač verslininkų leidinyje „Verslas“ žr. Venclauskas L., *Moderniojo lietuviško antisemitizmo genezė ir raida (1883–1940 m.)*, Daktaro disertacija, Vytauto Didžiojo Universitetas, 2008.

⁶⁰⁵ Ivanovas, *Tautiško beieškant Smetonos Lietuvoje*, p. 169.

⁶⁰⁶ Ivanovas abejoja tai buvus nuoširdžių pažiūrų išraiška ir priskiria tai politiniams motyvams ir propagandai, *ibid.*, p. 152–153.

⁶⁰⁷ Eidintas A., *Antanas Smetona ir jo aplinka*, Vilnius, 2012, p. 277.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁶⁰⁹ Vareikis, *Tarp Valančiaus ir Kudirkos*, p. 80–86.

atvertimo sekcijos prie Vilniaus arkivyskupijos Vidaus misijų draugijos veikla 1929–1930 m. ir misionieriška jos ideologinio lyderio konvertito Frydricho Pistolio; 2) Pinsko vyskupijos klebono Jano Ziejos misijos tarp žydų vizija, 1934 m. pristatyta Vilniaus arkivyskupui; 3) Vilniaus arkivyskupijos klebonų atsakymai į 1935 m. Vilniaus arkivyskupijos kurijos platintą anketą žydų klausimu, siekiančią išsiaiškinti dvasininkijos požiūrį į žydus kaip potencialius konvertitus.

II.2. Žydų atvertimo sekcija ir konvertito misionieriaus Frydricho Pistolio veikla

Galima teigti, kad po *Mariae Vitae* kongregacijos uždarymo ir griežto bet kokios katalikiškos misionieriškos veiklos apribojimo Rusijos imperijoje tarpukariu teises į nevaržomą veiklą atgavusi Katalikų Bažnyčia įkūrė vienintelę po imperijos žlugimo organizaciją, kuri siekė pritraukti, šviesti ir globoti žydus katechumenus ir konvertitus. 1929 m. rudenį arkivyskupijos taryba Vilniuje veikusią Šv. Jono draugiją prie Vidaus misijų draugijos pertvarkė į specialią šiam reikalui skirtą Žydų atvertimo sekciją⁶¹⁰ (lenk. *Towarzystwo Misyj Wewnętrznych Sekcja Nawracania Żydów*⁶¹¹, toliau –

⁶¹⁰ 1926 m. Varšuvoje Šv. Aleksandro parapijoje gimė panašus judėjimas pasivadinęs Švč. Mergelės Marijos vardo maldos už Izraelio atsivertimą draugija. Jinai savo tikslu išskėlė katalikų susivienijimą maldoje vardan žydų atsivertimo į katalikybę ir visų katalikų suvokimo apie šios maldos svarbą (lenk. *uświadamianie najszerszego ogólu katolików o potrzebie i znaczeniu tej modlitwy*, Statut, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 53). Tais pačiais metais veiklą pradėjo ir prieštarigų vertinimų sulaukusi *Amici Israel* (Izraelio draugų) organizacija Romoje, vienijusi įvairaus rango katalikų dvasininkus, kuri siekė susitaikymo ir supratimo tarp žydų ir katalikų. Ji nesėkmingai reikalavo atsisakyti žydų tautai skirto įvardijimo *perfidis*. Didžiojo Penktadienio maldoje (*Perfidus* (lot.) – teologinėje kalboje (ir maldoje) šis žodis reiškė tikėjimo neturėjimą ar netekimą, tačiau vėlesnėje kalboje jo reikšmė tapo išdavikiškas, klastingas). Galiausiai, praėjus 2 metams po įkūrimo, 1928 m. draugija sulaukė daugybės kaltinimų prosemitiškumu ir buvo pasmerkta (Modras, *The Catholic Church and Antisemitism, Poland*, p. 270–273). Lenkijoje jos atstovybės buvo Varšuvoje, Lomžoje ir Sedlicose ir globojamos kardinolo Aleksandro Kakovskio (*Aleksander Kakowski*, 1862–1938). Nepaisant to, dauguma dvasininkų organizaciją laikė „judaizuojančia“ ir apgaulinga (Łysiak A., *Rabbinic Judaism in the Writings of Polish Catholic Theologians. Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust*. Bloomington, 2007, p. 28–29).

⁶¹¹ Milkovskio ataskaita, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 76. Aušros Vartų Dievo Motinos vardo pamaldi vidaus misijų draugija Vilniaus arkivyskupijoje buvo patvirtinta 1926 m. spalio 3 d. Vilniuje. Draugijos statusas skelbė jos misiją esant katalikybės gilinimą, apsaugą ir skatinimą per maldą, finansinę pagalbą ir apaštalavimą. Savo veiklos teritorija draugija apibrėžė Vilniaus arkivyskupiją, o

Sekcija).⁶¹² Anot Sekcijos pirmininko, Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto bažnyčios klebono Stanislovo Milkovskio, Šv. Jono draugija pritraukė vos 20 narių, o jos veikla buvo vangė; tik 1929 m. balandžio 29 d., ją pertvarkius į specialiai žydų atvertimu besirūpinančią organizaciją, ji atgijo ir ėmė vystytis⁶¹³. 1930 m. birželį Sekcija jungė 170 narių Vilniuje ir 10 narių už miesto ribų (kur tiksliai – nenurodyta)⁶¹⁴. Tais metais draugija „moraliai ir materialiai“⁶¹⁵ globojo 15 žydų: 4 anksčiau pakrikštytus (tikriausiai turimi omenyje į Sekcijos globą patekę dar iki jos veiklos pradžios 1929 m. balandį pasikrikštiję žydai), 2 apkrikštytus iki 1930 m. birželio ir 9 katechumenus. Tiksliai Sekcijos veiklos pabaiga nežinoma – paskutinė turima Milkovskio korespondencija Sekcijos klausimais datuota 1931 m. gruodžio 1 d.⁶¹⁶

Nors draugijos pirmininku buvo Milkovskis, tačiau *de facto* misijoms vadovavo pasikrikštijęs žydas iš Lvovo Frydrichas Pistoris. Būtent jo mintys 1930 m. Milkovskiui rašytuose laiškuose, kuriuose buvo aptariami įvairūs organizaciniai klausimai, bei vienoje Milkovskio ir vienoje Pistorio 1930 m. veiklos ataskaitose⁶¹⁷ padeda iš dalies atkurti Sekcijos veiklą. Nors ir skurdūs, šaltiniai visgi leidžia apibrėžti tam tikras veiklos gaires, kurias papildė Pistorio prozelitinėje literatūroje kurta misionierystės ir veiklos tarp žydų vizija.

1930 m. sausį Sekcija pradėjo rengti lenkų ir vokiečių kalbos kursus suaugusiems žydams: jie vyko Vilniuje, Didžiojoje gatvėje, o juos organizavo Pistoris. Ir, nors ataskaitoje apie Sekcijos veiklą Pistoris teigė, kad jais susidomėjo daugiau nei 100 asmenų, vos po mėnesio šie kursai, kurie buvo inicijuoti „trokštant priartinti kaimynus žydus prie Katalikų Bažnyčios ir lenkiškos kultūros“⁶¹⁸, buvo nutraukti kaip „nepavykę“⁶¹⁹. Įdomu pastebėti,

būstine – Vilniaus Kuriją. Draugija buvo atvira ir pasauliečiams. § 1–5, *Statut stowarzyszenia dla misy wewnętrznych w archidiecezji wileńskiej pod wezwaniem Matki Boskiej Ostrobramskiej*, Vilnius, 1926.

⁶¹² Milkovskio ataskaita, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 76.

⁶¹³ Ibid.

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Ibid.

⁶¹⁶ Milkovskio laiškas Dysnos parapijos klebonui, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 116.

⁶¹⁷ Pistorio ataskaita, ibid., l. 78. Milkovskio ataskaita, ibid., l. 76.

⁶¹⁸ 1930 m. sausio 15 d. Milkovskio laiškas į Vilniaus rajono mokyklų priežiūros tarnybą, ibid., l. 84.

⁶¹⁹ Ibid.

kad dėl stipraus kultūrinio ir kalbinio nacionalizmo Lenkijoje (panašus fenomenas pastebimas ir tarpukario Lietuvoje) bei ryškaus akultūracinio tokios iniciatyvos pobūdžio galimybė misionieriškoje veikloje kreiptis į žydus per religinės literatūros jidiš kalbos vertimus buvo pamiršta ir pasirinkta lenkų kalba. Tų pačių metų rugsėjį Pistolio iniciatyva Vilniuje, Tiltų gatvėje, buvo atidaryta skaitykla, kurioje turėjo būti prieinama populiarioji religinė literatūra, o du kartus per savaitę vykti Biblijos skaitymai.⁶²⁰ Nežinia, ar skaitykloje vyko paskaitos, ar tai teliko Pistolio vizija, tačiau Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto bažnyčios parapijos salėje jų tikrai būta. Jas vedė pats Pistoris⁶²¹, bet dalyvaudavo ir Milkovskis. Kiek galima spręsti iš Pistolio skundų 1930 m. laiške Milkovskiui⁶²², dėl prastos jo lenkų kalbos žmonės jį sunkiai suprastavo, o, juo labiau, būdavo sunku klausytis jo pranešimų, kurie, tikėtina, ir buvo pagrindinė paskaitų medžiaga. Greičiausiai paskaitos buvo skirtos plačiai auditorijai, galbūt Sekcijos nariams (jei jų auditorija būtų vien žydai, Pistoliui nebūtų reikėję vargintis skaityti lenkiškai) ir žydams, kuriems pritraukti Pistoris siūlė reklaminėje afišoje užrašyti „Žydai mielai laukiami“⁶²³. Toks užrašas, be kita ko, rodo buvus didesnę katalikų, o ne žydų susidomėjimą⁶²⁴. Reikia pastebėti, kad visi šie žingsniai atitiko Vidaus misijų statute nurodytas gaires: rengti religinius kursus ir diskusijas, organizuoti skaityklas, pagal galimybes užsiimti leidyba, vykdyti misijas ir teikti finansinę pagalbą konvertitams⁶²⁵. Pistoris atsakingai vykdė šiuos reikalavimus, įskaitant finansinę pagalbą. Kaip jis rašo 1930 m. misionieriškos veiklos ataskaitoje, pats būdamas pasikrikštijęs žydas jis asmeniškai bendravo su potencialiais neofitais:

⁴⁸ Skaityklos atidarymas, *ibid.*, l. 81.

⁶²¹ Vieno tokio referato pagrindu vėliau išleista knyga. Žr. toliau poskyryje.

⁶²² Pistolio laiškas Milkovskiui, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 51.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ Už dalyvavimą paskaitose buvo nustatytas 50 grošų mokestis, kuris, matyt, taip pat jų populiarumo nepadidino.

⁶²⁵ §12–13, *Statut stowarzyszenia dla misy wewnętrznych w archidiecezji wileńskiej pod wezwaniem Matki Boskiej Ostrobramskiej*, Vilnius, 1926.

prieš krikštą kandidatas turi pažinti Kristų ir Jo dievišką mokymą. Dėl to nuolat kalbuosi, diskutuoju [...] su kandidatais. Jei jie labai vargšai, tai ir materialiai padedu. Taip pat ieškau katalikų, prijaučiančių mano veiklai.⁶²⁶

Kaip rodo Milkovskio ataskaita, organizacijos akiratyje buvo 15 žydų neofitų ir katechumenų⁶²⁷. Toks skaičius leido asmeniškai bendrauti su kiekvienu kandidatu ir parūpinti jam šiokią tokią materialinę pagalbą. 1930 m. Pistolis bendravo su 5 potencialiais konvertitais ir viena šeima⁶²⁸: lankydavosi jų namuose, jie patys atvykdavo pas misionierių arba tarp jų vyko susirašinėjimas. Po Pistolio organizuotų lenkų ir vokiečių kalbų kursų su juo kontaktą palaikė trys jaunuoliai iš Talmudo mokyklos (lenk. *Szkoły Talmudycznej*, iš šaltinio nėra aišku, ar turima omenyje ješiva, ar *Talmud Tora* mokykla), kurie susidomėjo jo skleidžiamomis idėjomis⁶²⁹. Tačiau didžiam misionieriaus apgailestavimui, vaikinų šeimos sutrukdė jiems toliau bendrauti. Pistolis teigė užmezgęs ryšį net su „Jo Ekscelencija karaimų hachanu“⁶³⁰, su kuriuo turėjęs pustrėčios valandos pokalbį ir buvo pakviestas jį lankyti ir dalyvauti Naujojo Testamento skaitymuose hebrajų kalba, tokiu būdu į savo misionierišką akiratį įtraukdamas ir karaimus⁶³¹. Pokalbiai ir asmeninis ryšys su potencialiais žydų konvertitais buvo pagrindinės priemonės pritraukiant naujus narius į Bažnyčią. Kaip vienoje savo publikacijų teigė Pistolis, „[n]e kiekybė turėtų rūpėti, o pats krikštas. Į tikrąją Bažnyčią priimtas žydas turi būti ne tik pakrikštytas, bet ir atverstas. Jis turi būti įtikėjęs į tikrąją religiją“⁶³². Pistolis teigė žinąs dalį žydų atsiverčiant iš žemiškų paskatų, tačiau, nepaisant to, tikėjo, kad net ir šiuos katechumenus reikia stengtis įtikinti krikščionybės

⁶²⁶ Pistolio ataskaita, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 78.

⁶²⁷ Milkovskio ataskaita, *ibid.*, l. 76.

⁶²⁸ Pistolio ataskaita, *ibid.*, l. 78.

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Tikriausiai turimas omenyje Seraja Šapšalas (1873–1961).

⁶³¹ Pistolio ataskaita, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, MAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 78.

⁶³² Pistol, *Misja nawracania Żydów*, p. 11.

pranašumu, atsižvelgiant į žydiškus „papročius, mąstymą ir psichiką“⁶³³. Ši dviprasmybė vienu metu kalba tiek apie individualią prieigą prie kiekvieno asmens, tiek apie žydus kaip atskirą unikalią grupę, pasižyminčią specifiniais bruožais, kurie turėjo būti įvertinti ir nugalėti misionieriškame darbe. Pistoris kaip buvęs žydų bendruomenės narys dalijosi žiniomis apie žydus, kurių katalikų dvasininkija ir tikintieji esą neturėjo, tačiau iš tiesų jo tezės nebuvo itin novatoriškos. Pistoris teigė, kad į žydus reikia kreiptis išryškinant ryšį tarp Senojo ir Naujojo Testamentų, taip pat – kad žydai pajėgūs būti geri ir nuoširdūs katalikai, jei yra tinkamai paruošti priimti katalikybę (šitai, akivaizdu, turėjo paneigti stereotipą, kvestionuojantį žydo konversijos nuoširdumą). Pistorio praktikuota misionieriška prieiga buvo priežastis, kodėl ne pats Žydų atvertimo sekcijos pirmininkas kunigas Milkovskis, o žydas konvertitas Pistoris – galintis pasidalyti asmenine patirtimi, kalbėti žydų kalba ir būti gyvas pavyzdys – kontaktavo su žydų bendruomene⁶³⁴. Kunigo Milkovskio pavardė šaltiniuose figūruoja tik ten, kur kalbama apie Sekcijos narius katalikus, naujų narių verbavimą ar paramos prašymą. Geriausiai tokią veiklą atspindi propagandiniai atvirukai, kuriuose kviečiama prisijungti prie Sekcijos veiklos arba jai aukoti⁶³⁵. Peržvelgus kelis išlikusius Milkovskiui rašytus atsakymus į paramos prašančius laiškus, matyti, kad nebuvo vengiama net asmeninių laiškų tikintiesiems su tiesioginiu prašymu paaukoti ar bent jau taktišku informavimu apie tokios Sekcijos veiklą⁶³⁶.

Nepaisant ganėtinai aiškios misionieriavimo strategijos, tarp žydų pamokslaujančio neofito galimybės buvo ribotos. Net jei žydų vartojamų kalbų (šiuo atveju jidiš) mokėjimas bei papročių pažinimas buvo didelis privalumas komunikuojant su vietos žydais, bendruomenės priešiškus apostatų iš

⁶³³ Ibid., p. 13.

⁶³⁴ Žydo konvertito kaip įtaigesnio misionieriaus agitavimas krikščytis ar aktyvi misionieriška veikla žydų tarpe nėra naujas metodas patraukti krikščionybėn daugiau žydų. Tokia taktika naudota ir anksčiau, kartais net falsifikuotai. Pavyzdžiui, konvertitas Jonas Kristupas Levekas; 1841 m. Jeruzalėje įkurtai protestantiškai vyskupijai vadovavo iš Prūsijos kilęs žydas konvertitas Mikelis Salomonas Aleksandras; apsikrikštijęs (ar per prievartą apkrikštytas) žydas Serafinovičius, vėliau liudijęs prieš žydus ritualinės žmogžudystės byloje, ir t. t.

⁶³⁵ Žydų atvertimo sekcijos propagandinės skrajutės, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 130, 131, 132.

⁶³⁶ 1929 m. lapkričio 28 d. Milkovskis išsiuntinėjo laišką su prašymu finansiškai paremti organizaciją, į kurią yra išlikę keli atsakymai, *ibid.*, l. 8–9.

judaizmo atžvilgiu tapdavo pagrindine kliūtimi ieškant bendros kalbos ir skleidžiant katalikybę. Iš tiesų, sunku sugalvoti priežasčių, dėl kurių žydų bendruomenė būtų norėjusi leisti į debatus su konvertitu Pistoliu – ryšio su juo, tikėtina, buvo vengiama. Didžiausia motyvacija bendrauti, be nuoširdaus religinio atsivertimo, galėjo būti sėkmės istorijos, pasakojimai apie konvertito ypač kokybišką gyvenimo pokytį į gera, tačiau nežinia, ar Pistolio pavyzdys buvo laikomas būtent tokiu. Pistolis neabejotinai buvo išskirtinė asmenybė, didelę savo laiko dalį skyrusi būtent katalikybės propagavimui tarp žydų. Žinių apie jį patį turime nedaug, tačiau savo referatu paremtoje knygoje „Žydų atvertimo misija“ (lenk. *Misja nawracania Żydów*)⁶³⁷ jis pasakoja apie patirtį einant krikšto link. Jo pažintis su krikščionyste prasidėjusi sutikus evangelikų misionierių Händlerį (vardas nenurodytas, informacijos apie jį nerasta), kurio įkalbėtas Pistolis nuvykęs į Londoną, į misionierišką draugiją *Judaicum*⁶³⁸, o iš ten – į misionierių mokymus Bazelyje. Pistolis to tiesiogiai nepasako, tačiau numanu, kad pirmiausia jis pasikrikštijo evangelikų Bažnyčioje. Tik pasibaigus mokymams, išsiųstas į Galiciją, jis pasakoja susipažinęs su katalikų dvasininku Stanislovu Ziembra (informacijos apie jį nerasta) ir didžiulę įtaką jam padariusiu vyskupu Luku Soleckiu (Łukasz Solecki, Peremislio vyskupas 1881–1900). Šios pažintys ir atvedusios Pistolį prie katalikiško krikšto 1893 m. Pasikrikštijęs jis išvyko į Lvovą, bet po kurio laiko, ten palikęs žmoną ir vaikus, persikėlęs į Vilnių⁶³⁹. Pistolio literatūrinį polėkį galėjo įkvėpti 1929 m. Poznanėje išleista (ir, sprendžiant iš pakvitavimo, Žydų atvertimo sekcijos užsakyta)⁶⁴⁰ Gabrieliaus Jehudos Ibn Ezros (tikr. Gabriel Tadeusz Henner, 1893–1949) knyga „Žydo krikščionio prisiminimai – ašaros ir mintys“ (*Chrześcijańskiego Żyda wspomnienia – łzy i myśli*)⁶⁴¹, kurioje autorius pateikė žydo konvertito požiūrį.

Pistolis teigė gimęs žydų ortodoksų šeimoje, o jo tėvai tikėjęsi išauginti

⁶³⁷ Pistol, *Misja nawracania Żydów*, p. 6–9.

⁶³⁸ Gal turima omenyje to paties *Institutum Judaicum* šaka Didžiojoje Britanijoje.

⁶³⁹ Vienintelis jo biografiją perteikiantis tekstas – „*Misja nawracania Żydów*“.

⁶⁴⁰ Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 45.

⁶⁴¹ Ibn Ezra G. J., *Chrześcijańskiego Żyda wspomnienia – łzy i myśli*, Varšuva, 1929.

rabiną, dėl to jis puikiai išmanęs žydų religinę literatūrą. Tai atsispindi ir kitame jo tekste „Žydiškumas ir krikščionybė, arba Tiesos žodžiai broliams Izraelyje“ (*Żydowstwo i chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*)⁶⁴². Šis leidinys akivaizdžiai buvo skirtas iš dalies akultūrizuotiems, raštingiems, šiokį tokį religinį išsilavinimą turintiems žydams: tekstas parašytas lenkų kalba, gausu hebrajiškų Biblijos citatų. Knygoje Pistolis mėgino išryškinti nepaneigiamą Senojo ir Naujojo Testamentų ryšį, jis minėjo pranašus ir kritikavo žydų komentatorius, lygino abi religines sistemas, vadindamas jas vienodai žydiškomis⁶⁴³ bei darydamas (anaiptol ne naujas ir ne originalias) išvadas, kad tai nebėra Mozės ir pranašų tikėjimas, nes jo išpažinėjai yra suklaidinti Talmudo⁶⁴⁴. Taip pat Pistolis aiškino kai kurias Naujojo Testamento vietas ir kvietė izraelitus atverti širdis taip, kaip tai padarė pirmieji krikščionys, irgi žydai. Puslapis po puslapio keliaudamas Senuoju Testamentu ir analizuodamas bei aiškindamas jo ištraukas, kurios esą praeityje buvusios neteisingai suprantamos ir interpretuojamos, misionierius stengėsi įtikinti žydus skaitytojus visiškai racionalia tekstinės analizės prieiga, kuri galų gale turėjusi parodyti, kad „žydai, kurie tapo priešingos sistemos [judaizmo – E. K.] išpažinėjai, neturėjo proto lygiai taip pat, kaip jų protėviai [t. y. tie, kurie atmetė Jėzaus mokymą – E. K.] neturėjo“⁶⁴⁵.

Minėtoje knygoje „Žydų atvertimo misija“ Pistolis pateikė dialogą, sudarytą iš tikėtinų teologinių klausimų tarpreliginio pobūdžio dispute, kurį esą jis turėjęs su neįvardytu žydu. Šis kūrinys galėtų būti traktuojamas ir kaip tam tikras vadovėlis misionieriui. Pistolis buvo įsitikinęs, kad religingi žydai

⁶⁴² Pistol, *Żydowstwo i chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*. Pistolio rankai priskiriama ir trečia knygelė, kurią taip pat galima laikyti tos pačios misionieriškos vizijos dalimi – „Kas yra marijavitizmas?“ (Pistol, *Co to jest Marjawityzm?*, Vilnius, 1933). Marijavitizmas – krikščioniška sekta XIX a. pabaigoje atskilusi nuo Katalikų Bažnyčios, siekianti religinio gyvenimo atsinaujinimo, pamaldumo. Kunigų marijavitų sambūris siekė tapti Katalikų Bažnyčios misijine organizacija.

⁶⁴³ Ibid., p. 3.

⁶⁴⁴ Talmudo kritika yra sena krikščioniškos teologijos tradiciją, kuri nebuvo svetima ir konvertitams: Nicholas Dominas, Prancūzijos konvertitas, kurio Talmudo pliekimas baigėsi popiežiaus Grigaliau IX palaimintu Talmudo knygų deginimu Paryžiuje 1242 m.; griežta Talmudo kritika pasižymėjo garsus Vokietijos konvertitas teologas Johannesas Pfefferkornas (1469–1523), frankistų judėjimas bei *Institutum Judaicum* Halėje įkūrėjas Johannesas Heinrichas Callenbergas (1694–1760).

⁶⁴⁵ Pistol, *Żydowstwo i chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*, p. 4.

talmudistai yra linkę diskutuoti⁶⁴⁶, o tai ir galėtų būti kelias juos įtikinti krikščioniškomis tiesomis. Sekuliarius ar laisvamanius žydus, vadinamuosius „progresyvius žydus“ (pats autorius sąvoką vartoja kabutėse) – sionistus, bundistus ir socialistus⁶⁴⁷, – visų pirma reikia atvesti į religijos kelią. Čia dar kartą Pistolis ragino atsakymų ieškoti Šventajame Rašte, tikindamas, kad tik teksto analizė ar kreipimasis į kažką, gebantį tą daryti teisingai, apšvies asmens protą. Jo vizijoje atsispindėjo dar XVIII a. marijavičių kongregacijos įkūrėjo Turčinavičiaus išsakytos mintys apie būtinybę rasti vietą žydų katechumenams susiburti, kur būtų katalikas, su jais diskutuojantis tikėjimo klausimais, pasakojantis apie Evangelijas ir galintis pasiūlyti religinės literatūros (taip pat ir žydų kalbomis). Tai, anot Pistolio, buvo būtina sąlyga ruošiantis prisijungti prie krikščioniškos bendruomenės⁶⁴⁸, o dalis šio sumanymo buvo įgyvendinta būtent Žydų atvertimo sekcijos pastangomis.

Žydų atvertimo sekcijos veikla orientavosi į religijos bei kalbų mokymą, materialinę paramą ir socialinių bei integracinių neofito problemų sprendimą. Sekcija buvo Katalikų Bažnyčios institucija, skirta misijoms tarp Vilniaus arkivyskupijos žydų, tačiau joje nebuvo pasikliaujama vien dvasininkais – raginta aukoti ir prie veiklos prisidėti eilinius tikinčiuosius, o veiklai organizuoti pasirinktas žydas konvertitas, turėjęs išspręsti keblią komunikavimo su žydais problemą ir sukurti įtikinamą „atsivertimo programą“ bei misionieriavimo sistemą. Tačiau, nors Sekcija adaptavo visus, atrodytų, esminius tokios veiklos elementus, vienintelė išlikusi 1931 m. ataskaita, rašyta prabėgus porai metų po Šv. Jono draugijos pertvarkymo į aptariamąją Sekciją, byloja apie ne itin sėkmingą misionierišką veiklą ir žlugusias steigėjų viltis. Iš vienos pusės, negausus norinčiųjų krikštytis skaičius neleido suformuoti ilgalaikio ir stabilaus katechumenų ir konvertitų globos mechanizmo, kita vertus, daugiau jų būtų pernelyg stipriai finansiškai prislėgę nedidelių pajamų organizaciją. Tikėtina, kad Sekcija savo veiklą nutraukė ne tik dėl menko žydų susidomėjimo (remiantis Pistolio samprotavimais, net ir keli konvertitai galėjo

⁶⁴⁶ Talmudą teigė laikant žydų tautą įkaitais, Pistol, *Misja nawracania Żydów*, p. 11.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 13.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 25.

būti laikomi pergale), bet būtent dėl materialinių sunkumų. Kuomet 1931 m. į Milkovskį kreipėsi Dysnos parapijos klebonas, prašydamas pagelbėti vienam žydui pinigine parama ar jį įdarbinant, atsakyme jam Sekcijos pirmininkas apgailestavo, kad niekuo padėti negalys dėl itin sunkios finansinės organizacijos padėties ir didelio nedarbo šalyje⁶⁴⁹.

Po misionieriškos veiklos sąstingio Rusijos imperijoje, ypač po 1863 m. sukilimo, pozicijas atgavusi Lenkijos katalikų Bažnyčia ėmėsi evangelizacijos. Vilniaus arkivyskupijoje veikusi Žydų atvertimo sekcija atspindi bandymą sukurti mechanizmą vietos žydams atversti į katalikybę. Nepaisant katalikiškos veikimo erdvės, Pistolio misionieriavimo strategijoje atsispindėjo jo protestantiškas išsilavinimas iki katalikiško krikšto. Jo vizija apėmė bene visas pagrindines XVIII a. pietistų ir XIX a. protestantų misionierių tradicijas: savo konversinės patirties pristatymą viešai kaip didaktinę priemonę, religinės literatūros platinimą (tiesa, kaip minėta, entuziazmas jidiš kalbos vertimams tarpukariu buvo išblėšęs), individualius pokalbius su katechumenais ir jų namų lankymą bei pamokslavimą apie Senojo Testamento pažadų išsipildymą Naujajame, ne atsitiktinai be lenkų kursų buvo siūlomi ir vokiečių.⁶⁵⁰ Kiek silpnesnis Pistolio programoje buvo socialinis integracijos krikščioniškoje visuomenėje elementas per įdarbinimą, taip pat trūko misionieriško tinklo kūrimo idėjų; neatmestina galimybė, kad su tokiais menkais finansiniais resursais šios idėjos paprasčiausiai buvo laikomos neįgyvendinamomis. Nepaisant to, Pistolis siūlė unifikuotos ir išbaigtos žydų pritraukimo sistemos ir pagalbos konvertitams projektą, kuriam analogiško Lietuvos teritorijoje tarpukariu nebuvo. Pagrindinės Pistolio veiklos ašys buvo: misionierių bendravimas su kiekvienu besidominčiu žydu individualiai, edukacija (religinė ir pasaulietinė: kalbų kursai, bendri skaitymai, paskaitos), leidyba, erdvės katechumenų ir konvertitų bendruomenei burtis kūrimas ir ruošimas konversijai, finansinė parama paliekantiesiems žydų bendruomenę. Kaip

⁶⁴⁹ Milkovskio laiškas Dysnos parapijos klebonui, Vidaus misijų draugijos Žydų atvertimo skyriaus prie Vilniaus Šv. Jonų bažnyčios dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 116.

⁶⁵⁰ Daugiau apie tokias praktikas protestantiškų misijų istorijoje žr. Clark, *The Politics of Conversion*, p. 47–57, 176–200.

matome, čia buvo išlaikyti ir praplėsti dar marijavičių taikyti konvertitų ruošimo principai, padedantys šviestis, integruotis ir asimiliuotis krikščionių bendruomenėje. Tačiau kaip marijavičių socialinė programa, taip ir šis projektas nesusilaukė didesnio Bažnytinės valdžios finansinio palaikymo (tiesa, Sekcijos steigimą arkivyskupijos taryba palaikė, tad institucinio užnugario būta) ir pakankamo žydų susidomėjimo, tad buvo nutrauktas net nespėjęs išsiplėtoti.

II.3. Kunigo Jano Ziejos visuotinio žydų atvertimo Lenkijoje idėja

Vos keleri metai po Žydų atvertimo sekcijos įkūrimo dar vienas energingas entuziastas pradėjo dėti pastangas pritraukti Lenkijos katalikų dvasininkiją apaštalavimo tarp žydų link. 1934 m. Pinsko vyskupijos klebonas Janas Zieja kreipėsi į Vilniaus arkivyskupą Jalbżykovskį ir pristatė jam detalų planą, anot jo, padėsiantį vykdyti misionierišką veiklą tarp šalies žydų. Zieja stengėsi įrodyti neabejotiną tokios misijos būtinumą bei jo paties tinkamumą ir ryžtą jai vadovauti. 1934 m. spalio 10 d. laiške Zieja paaiškino, kad jau yra pradėjęs panašią veiklą tarp žydų, ir norėtų arkivyskupą supažindinti su detaliu misijos planu⁶⁵¹. Zieja buvo lenkų dvasininkas, visuomenininkas ir religinis rašytojas. XX a. 3-iojo dešimtmečio pabaigoje ir 4-ojo dešimtmečio pradžioje jis tarnavo Pinsko vyskupijoje, o 1932–1934 m. Varšuvoje studijavo judaistiką. Vadinas, Zieja turėjo daugiau nei paviršutinišką supratimą, kokia yra religinė žydų bendruomenė ir kas yra judaizmas, tačiau, tikėtina, tai buvo tendencingas katalikiškas išsilavinimas, neįkvėpęs jo didesnei pakantai judėjų Lenkijoje atžvilgiu. Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui, 1939 m. Rugsėjo kampanijos metu Zieja tarnavo kapelionu, o Varšuvos sukilimo metu – Bokšto (lenk. *Baszta*) pulko kapelionu⁶⁵².

⁶⁵¹ Jano Ziejos laiškas, Najczcigodniejszy Pasterzu!, LMAVB RS, f. 318, b. 22683, l. 1.

⁶⁵² *Nowa Encyklopedia powszechna* PWN, t. 8, Warszawa, 2004; *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 30, Warszawa, 2005; Łętocha R., *Biedaczyna z Osse*. Ks. Jan Zieja – kapłan, myśliciel, społecznik, asceta. [interaktyvi prieiga] <http://nowyobywatel.pl/2012/04/13/biedaczyna-z-osse-ks-jan-zieja-kaplan-myśliciel-społecznic-asceta> [žiūrėta 27-05-2013].

Dar 1929 m. Zieja laiške Vilniaus arkivyskupui pasakojo apie jo klebonijoje apgyvendintą norintį krikštytis 26 metų žydą⁶⁵³. Klebonas apie jį atsiliepė teigiamai (klusnus ir darbštus), tačiau skundėsi negalįs jo ilgiau laikyti, kadangi paties kunigo motina labai nemėgusi žydų, taigi ir šio katechumeno, o ir užsiimti jam klebonijoje nelabai buvo kuo. Zieja rašė girdėjęs apie žydų konvertitų grupę, susikūrusią Vilniuje (tikėtina, kad jis turėjo omenyje Žydų atvertimo sekciją), kuri būtų galėjusi priimti minėtąjį katechumeną. Užuominos jo korespondencijoje leidžia spėti, kad šis susitikimas su atsiversti norinčiais žydais nebuvo vienintelis: „Iki šiol šiais reikalais užsiėmiau šiek tiek mėgėjiškai ir iš poreikio, nes žydai pasitaikydavo „po ranka“⁶⁵⁴.

Po 5 metų Zieja ėmėsi misijų nebe „mėgėjiškai“: parengė nuodugniai suformuluotą imperatyvą dvasininkijai – strategiją misijai tarp žydų. Iš pradžių Bažnyčios tarnautojai buvo gana skeptiški Ziejos užsidegimo atžvilgiu ir bijojo jį esant perdėm apimtą „reformacijos dvasios“⁶⁵⁵, tad nutarė pirmiau iširti, kas jis toks. Galiausiai, nepaisant to, kad Pinsko vyskupas Kazimieras Bukraba (Kazimierz Bukraba 1885–1946) nebuvo linkęs prarasti vieno iš savo vyskupijos kunigų, Vilniaus arkivyskupas Jalbżykovskis pakvietė Zieją persikelti į Vilnių. Deja, čia šaltiniuose pateikiama informacija baigiasi, tad nebeturime tiesioginių tolimesnės Ziejos misionieriškos veiklos Vilniuje liudijimų. Tačiau jo sukurtas klausimynas kunigams labai panašus į tą, kurį, nenurodydama aiškaus tikslo, 1935 m. gruodžio 5 d. Vilniaus arkivyskupijos parapijų klebonams išplatino Vilniaus arkivyskupijos kurija. Išnagrinėjus abu šaltinius – Ziejos parengtą klausimyną ir kurijos platintą Anketą – akivaizdu, kad būtent Ziejos sumanymas inspiravo 1935 m. kurijos vykdytą apklausą. Norint įvertinti pastarąją, reikėtų pradėti nuo Ziejos sudaryto ir Vilniaus arkivyskupui laiške pasiūlyto projekto, kurį sudaro dvi dalys: klausimynas (23

⁶⁵³ Jano Ziejos laiškas, Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 72.

⁶⁵⁴ Jano Ziejos laiškas Vilniaus arkivyskupui, Najczcigodniejszy Pasterzu!, LMAVB RS, f. 318, b. 22683, l. 1.

⁶⁵⁵ Adamicz(?) laiškas, Najczcigodniejszy Pasterzu!, LMAVB RS, f. 318, b. 22683, l. 8.

klausimai) bei misijos tarp žydų planas, pavadintas „Parengiamųjų darbų etapais“ (7 punktai).

Žemiau pateikiama minėtame Ziejos laiške Vilniaus arkivyskupui išdėstyta misijos tarp žydų strategija. Žvaigždutėmis pažymėti klausimai (kartais šiek tiek pakoreguoti) atsidūrė 1935 m. išplatintoje Anketoje:

1. Neofito (-ės) pavardė ir vardas.*
2. Amžius (gimimo data).*
3. Šeiminė padėtis (nevedęs, netekėjusi; vedęs, ištekėjusi; našlys, našlė; vienuolis, vienuolė, kapelionas).*
4. Išsilavinimas.*
5. Profesija, pareigos.*
6. Materialinė padėtis (ubagystė, skurdas, pakankamumas, pasiturintis, turtingas).
7. Adresas (jei nėra tikslaus adreso – informatyvios užuominos).*
8. Kada pasikrikštijo?*
9. Kiek truko pasirengimas Šv. Krikštui? Kaip vyko? (Individualūs pasitarimai su katechumenu – kas juos vedė? Lektūra – kas buvo pateikta skaitymui?)*
10. Kas paveikė apsisprendimą krikštytis (religinės tiesos siekis ir gilus įsitikinimas; lenkiškos kultūros perėmimas; santuokiniai planai ar kita).*
11. Ar buvo persekiojamas (-a) žydų?*
12. Jei išlaikė tikėjimą, tai:
 - a) Ar uolus?*
 - b) Ar bendrauja su šeima?*
 - c) Kurie šeimos nariai yra katalikai, o kurie dar ne?
 - d) Kokia kalba bendrauja su šeima (lenkiškai, jidiš, hebrajiškai)?* Laiko save lenku ar žydu (pagal tautybę), ar tautybės klausimui abejingas?
13. Jei susituokęs (-usi), tai:
 - a) Ar sutuoktinis katalikas nuo pat gimimo, ar neofitas, ar judėjas, ar kitos religijos išpažinėjas?*

b) Ar sutuoktiniai gyvena visiškai sutardami?* Kuris kurį labiau veikia religiniuose reikaluose? Kaip šis poveikis pasireiškia? (Religinio gyvenimo sustiprėjimu ar susilpnėjimu?)

14. Jei atkrito nuo katalikų tikėjimo, tai:

a) Ar grįžo į judaizmą? Ar perėjo į kitą religiją? Gal tapo netikinčiu?*

b) Kokios buvo šio žingsnio priežastys?*

15. Ar buvo nenuoširdaus, apsimestinio, šventvagiško krikšto atvejų? (Simuliantų pavardės, krikšto vieta; kokie buvo ar galėjo būti simuliacinio krikšto tikslai?)*

16. Iš sektantų protestantų krikštą priėmusių žydų pavardės ir adresai.*

17. Ar žydų vaikai apsilanko katalikiškos religijos pamokose ir ar tai kaip nors pozityviai juos veikia?*

18. Katalikybe nuoširdžiai besidominčių žydų pavardės ir adresai.*

19. Krikštą priimti besiruošiančių žydų pavardės ir adresai.*

20. Nuoširdžiai misionierišku darbu tarp žydų besidominčių ar jau tam tikrus žingsnius šio tikslo link žengusių katalikų pavardės ir adresai.*

21. Kas trukdo krikščionybei plisti tarp žydų? Ką daryti, kad misionieriška veikla tarp žydų duotų gausesnių ir ilgalaikių vaisių?*

22. Kitos pastabos ir perspėjimai.

23. Klausimyną pildžiusio asmens parašas, pareigos ir adresas.

Parengiamųjų darbų etapai:

1. Žinių surinkimas iš visų vyskupijų apie tai, kiek kiekvienoje yra:

a) Kunigų,

b) Vyrų vienuolynų,

c) Moterų vienuolynų.

2. Atspausdinti tiek tūkstančių klausimynų, kiek Lenkijoje ir į Ameriką emigravusių lenkų bendruomenėje yra kunigų ir vienuolynų, vyrų ir moterų

(vyrų ir moterų vienuolynams reikėtų spausdinti su šioais tokiais pakeitimas raudonu rašalu – tai nebus sudėtinga spaustuvei padaryti).

3. Šių klausimynų išsiuntinėjimas visų vyskupijų kurijoms ir vienuolijų provincijoms su prašymu kuo skubiau išplatinti (pavyzdžiui, kartu su rubricelėmis, dieceziniais mėnraščiais, k... [neįskaitoma, gali būti „kalendoriais“]) visiems vyskupijų kunigams ir paskiriems vienuolynams.

4. Adresų kartotekos sudarymas:

- a) Katechumenų (iš judaizmo);
- b) Neofitų (pirmos kartos) iš judaizmo;
- c) Žydų, simpatizuojančių katalikybei (krikščionybei);
- d) Žydų, kurie prisijungė prie protestantiškų sektų;
- e) Prigimtinių katalikų, norinčių paremti misiją tarp žydų.

5. Katekizmo neofitams iš judaizmo sudarymas ir leidyba (lenkų, hebrajų, žydų, o paskui ir kitomis kalbomis – užsienis to laukia, pavyzdžiui, žinau apie vokiečius).

6. Kontaktų užmezgimas su visais Maldų už žydų atsivertimą brolijos (*Arcybractwa Modlitw o nawrócenie Żydów*)⁶⁵⁶ nariais.

7. Lėšų surinkimas:

- a) Misijai tarp žydų skirtos dalykinės išvykos, leidyba. Pagalba skurstantiems, persekiojamiems, benamiams katechumenams ir neofitams;
- b) ... [neįskaitoma].⁶⁵⁷

Tekstą kunigas pabaigė šūkiu: „Laukia nenuilstamas darbas [...] iš vidinio poreikio tarnauti Kryžiui dėl Kryžiaus!“ Atsižvelgiant į tai, kad dauguma pirmos dalies klausimų pateko į 1935 m. oficialią Vilniaus arkivyskupijos kurijos platintos Anketos redakciją, yra pagrindo teigti, jog gavusi Ziejos pasiūlymus kurija nusprendė, kad yra poreikis ištirti žydų konversijų ir misijų potencialą.

⁶⁵⁶ Gali būti, kad turima omenyje Maldos už Izraelio atsivertimą draugija Varšuvoje (*Stowarzyszenie modlitwy o nawrócenie Izraela*).

⁶⁵⁷ Najczciogodniejszy Pasterzu!, LMAVB RS, f. 318, b. 22683, l. 3–4.

Aktyvusis Pinsko kunigas pagrindiniais sėkmingos misijos tarp žydų elementais laikė edukaciją ir finansinę pagalbą bei regėjo save šio judėjimo, išsiplėsančio visoje Lenkijoje, vadovu. Tačiau Ziejos užsidegimui netrūko ir utopiškų idėjų. Nors ir pripažindamas, kad žydų atvertimas yra itin nelengva užduotis, jis žvelgė dar toliau ir pildė ją kitais sumanymais. Jo manymu, Bažnyčiai į pagalbą turinti ateiti valstybė, uždarysianti kenksmingas organizacijas (pavyzdžiui, komunistų ir masonų, stereotipiškai siejamas su žydais) ir pačius žydus priversianti imtis žemės ūkio, o jų ūkius išmėtysianti tarp krikščionių (tai vadino „žydų kolonizacija“, lenk. *zacząć kolonizację żydów*)⁶⁵⁸, skiriant jiems šiuo metu laisvos žemės (pavyzdžiui, Palenkėje). Anot Ziejos, tai atitolintų žydus nuo jų uzurpuotų amatų ir prekybos, o integralus žydų gyvenimas tarp krikščionių, pastariesiems perimant dalį darbo rinkos, sumažintų įtampą ir sudarytų sąlygas rasti evangeliškam sugyvenimui ir meilei. Be abejonės, tai vargu ar reiškė progresyvų kvietimą visiškai toleruoti žydus, greičiau rodė suvokimą, jog visų žydų iš šalies neišvarysi, o konversija padėtų juos asimiliuoti. Žydų išsklaidymas tarp krikščionių ir bendravimas su jais individualiai, o ne kaip su bendruomene, kuri tebebuvo matoma kaip žydiškos tapatybės sergėtoja, šią užduotį palengvintų (kaip minėta, individo įtikinėjimas taip pat buvo viena Pistolio naudojamų taktikų). Toks pasiūlymas nebuvo itin novatoriškas, tačiau nauja buvo tai, kad siūlyta ne žydų segregacija ar jų sutelkimas nuo likusios visuomenės atskiriančiuose miestų kvartaluose, o priešinga schema – jų integravimas. Palenkės žemės pasiūlymas žemdirbystei, siekiant apriboti kitokią žydų ekonominę veiklą ir juos pripratinti prie įprastos krikščioniškoje visuomenėje, turi sąsają XVIII a. pabaigos Ketverių metų seimo iniciatyvomis kurti agrarines žydų gyvenvietes ir skatinti žydų žemdirbystę Rusijos imperijoje XIX a. pirmoje pusėje⁶⁵⁹.

Zieja turėjo platesnius užmojus nei Pistolis ir Žydų atvertimo sekcija, nors ir, tikėtina, žinojo apie ne itin sėkmingą pastarųjų veiklą. Zieja visų pirma

⁶⁵⁸ Ibid., l. 2.

⁶⁵⁹ Nurodymai dėl žydų žemdirbių kolonijų: Леванда, *Полный хронологический сборник законов и положений*, p. 55–56; Iniciatyvos Ketverių metų seime: Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, p. 211.

siūlė Bažnyčiai ištirti misijos tarp vietos žydų visuotinės konversijos potencialą, o tik tada pradėti plataus masto tiek žydų bendruomenės, tiek dvasininkijos (pačioje Lenkijoje ir emigracijoje) misionieriškos veiklos reorganizaciją, sukuriant misionierišką tinklą ir misijoms palankų demografinį žemėlapi (t. y. perkeliant dalį žydų bendruomenės kitur). Taip pat misionierišką programą turėjo sudaryti tradicinės sudedamosios dalys: katechumenų ir konvertitų globa, leidyba, apaštalavimas ir finansinė parama. Po menkos Žydų atvertimo sekcijos sėkmės Bažnyčios valdžia apsiribojo tyrimu – Anketa, kuri jokios konkrečios veiklos neiššaukė, tačiau atskleidė vietos dvasininkijos nuostatas.

II.4. Situacijos įvertinimas: Vilniaus arkivyskupijos dvasininkijos požiūrių tendencijos atsakymuose į Anketą žydų klausimu

Pirmoji ankstesniame poskyryje aptarto Ziejos rašto dalis – klausimynas apie neofitą – sugulė į Vilniaus arkivyskupijos kurijos anketos B dalį, skirtą identifikuoti misijinės veiklos, jos sėkmingumą ir problemas, pridėdant apibendrinantį klausimą: „Būdas, kuriuo galima būtų spręsti žydų klausimą pas mus“⁶⁶⁰. Į šį klausimą klebonai atsakė išsamiausiai, pateikdami asmeninius samprotavimus „žydų klausimo“ tema, kuri buvo populiari Europos intelektiniuose ir politiniuose debatuose XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje⁶⁶¹. Kurija prie Ziejos teksto pridėjo ir A dalį, skirtą bendrosioms ir statistinėms žinioms apie vienos ar kitos parapijos žydiškąją gyventojų dalį surinkti:

- 1) Ar ir kiek žydų gyvena parapijoje ir kiek emigravo?
- 2) Ar ir kiek žydų verčiasi žemės ūkiu? Iš kur gavo ūkius?
- 3) Koks žydų gyventojų santykis su katalikais gyventojais? Ar nedaro žydai neigiamos įtakos katalikams?

⁶⁶⁰ Anketa žydų klausimu, Gardino dekanato Induros, Jezorių, Gardino, Kamionkos, Kašubino, Gožos (Ožės), Kozlovičių, Marcinkonių, Nova Rudos, Pariečės, Pervalkos, Ratnyčios, Židomlės parapijų klebonų atsakymai į anketą, LMAVB, f. 319, b. 14834, l. 16.

⁶⁶¹ Introduction: Comparing Jewish Societies. *Comparing Jewish Societies*. Red. Endelman T. M., Michigan, 1997, p. 8.

4) Ar prekyba ir amatai yra vien žydų rankose, ar yra ir katalikų prekeivių ar amatininkų? Svarbiausi jų poreikiai?⁶⁶²

Klausimuose aiškiai jaučiama to meto ekonominės konkurencijos tarp žydų ir krikščionių tema pabrėžia ne vien religinį, bet ir socialinį akcijos dėmenį. Prašymas pateikti asmeninę neofitų informaciją leidžia daryti išvadą, kad tiek Zieja, tiek Anketą adaptavusi kurija svarstė būdus, kaip pajungti konvertitus misionieriškai veiklai – kaip minėta, tokia taktika buvo naudojama ir anksčiau. Klausimas apie atvertimo galimybes ir ilgalaikius rezultatus rodo, kad ankstesni bandymai nebuvo bažnytininkų laikomi itin sėkmingais. Tikėtina, kad ne vien Zieja, bet ir Bažnyčia – nors atsargiai, tačiau susidomėjusi – „žydų klausimo“ sprendimo ieškojo masiniuose krikštuose, o ne pavienėse konversijose. Tai turėjo būti atsakas daug didesnei nei religinė žydų problemai, apie kurios aktualumą byloja paskutinis, kurijos pridėtas ir labiausiai klebonus įtraukęs Anketos klausimas. Iš atsakymų surinkta informacija galėjo pasitarnauti visuotinės misionieriškos sistemos šalyje sukūrimui ar tobulinimui, tačiau kurija detaliau neaiškino savo tikslų ir platindama Anketą nevartojo puošnios misionieriškos retorikos, būdingos Ziejos tekstams. Bažnyčia svarstė galimybę pradėti plačią misionierišką programą ir stengėsi susidaryti bendrą vietinės žydų bendruomenės vaizdą, nustatyti jos santykį su kaimynais krikščionimis bei išsiaiškinti priežastis, kodėl ligi šiol misijos nebuvo itin sėkmingos ir ar apskritai yra prasmė tęsti šią veiklą. Platindama Anketą, kurija jau turėjo tam tikrų išankstinių nuostatų apie nenuoširdžius krikštus ar laikinas konversijas konkreitiems individo tikslams pasiekti, po kurių eidavo apostazė. Bažnyčia taip pat turėjo apsvarstyti galimybę į misionierišką veiklą įtraukti eilinius parapijiečius, kurie galėjo tapti subtilesne priemone nei kunigų siuntimas į žydų bendruomenes. Tuo labiau, kad XIX a. patirtis parodė eilinius katalikus ganėtinai noriai talkinant žydus priartinant prie krikščionybės. Visa ši

⁶⁶² Anketa žydų klausimu, Gardino dekanato Induros, Jezorių, Gardino, Kamionkos, Kašubino, Gožos (Ožės), Kozłovičių, Marcinkonių, Nova Rudos, Pariečės, Pervalkos, Ratnyčios, Židomlės parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB, f. 319, b. 14834, l. 16.

pirminė informacija turėjo tapti pagrindu apsisprendžiant, ar bandyti realizuoti Ziejos pateiktą veiksmų planą.

Žydų gyventojų tyrimas buvo vykdomas Vilniaus arkivyskupijos teritorijoje – klausimyną kurija 1935 m. gruodžio 5 d. išsiuntinėjo visiems arkivyskupijos parapijų klebonams⁶⁶³. Kurijos kanclerio kunigo Adamo Savickio pasirašytą Anketą buvo prašoma užpildyti ir iki gruodžio 25 d. atsiųsti dekanams, kad šie persiųstų atsakymus į kuriją⁶⁶⁴. Nurodytas duomenų rinkimo motyvas buvo lakoniškas – „ganytojiškais ir visuomeniniais sumetimais“⁶⁶⁵ – tačiau ganėtinai iškalbingas. Bažnyčia, kaip ir idėjos autorius Zieja, žydų konversijas laikė svarbias tiek religiniame, tiek ir visuomeniniame lauke, bendrai pasitarnausiančias politinėje, ekonominėje, socialinėje bei kultūrinėje plotmėse ir padėsiančias išspręsti „žydų klausimą“ šalyje – jų konkurencingumo ir integracijos problemas. Būtent radikali žydų asimiliacija per konversiją galėjo tapti šio klausimo sprendimu.

Tikėtina, kad Žydų atvertimo sekcija tuo metu savo veiklą jau buvo nutraukusi – Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto bažnyčios Vilniuje klebonas atsakymuose į Anketą skundėsi, kad tuo metu (1935 m.) nevyko jokia organizuota katalikiška veikla tarp žydų⁶⁶⁶. Nors Anketos iniciatyva nelaikytina jokių konkretesniu žingsniu misionieravimo link, o greičiau dirvos jam ištyrimu, tai buvo kur kas visuotinesnė ir organizuotesnė prieiga nei visos ankstesnės – tai buvo pastangos įvertinti apaštalavimo galimybę tarp žydų bendrai, platesniu mastu.

Turimi šaltiniai neleidžia suprasti, kiek surinkti duomenys paveikė tolesnius Bažnyčios veiksmus ir ar iš to buvo kokios reikšmingesnės naudos. Vienintelis aiškus faktas tas, kad vėliau nebuvo vykdoma jokia masinės žydų konversijos siekianti misija. Tai leidžia daryti prielaidą, kad Vilniaus arkivyskupijos kurija nusivylė informacija, pateikta atsakymuose į Anketą, ir ji

⁶⁶³ Oficialaus Anketos pavadinimo Kurija nepateikė, paprasčiausiai nurodė, kad tai „klausimynas apie žydų kilmės gyventojus Vilniaus arkivyskupijos teritorijoje“, *ibid.*

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶⁶ Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14817, l. 11.

neįkvėpė tolimesnėms iniciatyvoms. Visgi turimi 244 klebonų atsakymai (beveik 73 %; tuo metu Vilniaus arkivyskupijoje buvo 336 parapijos)⁶⁶⁷ leidžia pagrįstai įsivaizduoti tai, kaip buvo vertinama galimybė pritraukti prie krikšto judėjus tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje ir koks požiūris į žydų bei katalikų koegzistenciją vyravo tarp katalikų klebonų.

Vilniaus dekanas kurijai pateikė visų 11 miesto parapijų klebonų atsakymus⁶⁶⁸. Vilniaus dekanate gyveno ar buvo pakrikštyti 30 neofitų. Palyginus su miesto žydų bendruomenės dydžiu – beveik 55 tūkst.⁶⁶⁹ asmenų – tai buvo labai nedidelis skaičius⁶⁷⁰. Kita vertus, prisiminus Vilniaus žydų bendruomenės ortodoksumą, ir 30 konvertitų Bažnyčios galėjo būti laikomi šiočia tokia misionieriška pergale. Patys klebonai dažnai negausaus atsivertimo priežastimi įvardydavo prastą neofitų finansinę padėtį ir materialinius sunkumus po krikšto⁶⁷¹. Kartais nenoras krikštytis buvo vadinamas „žydų materializmu“⁶⁷², tuo norint pasakyti, kad žydui nebus jokios apčiuopiamos naudos iš krikšto. Vilniaus Šv. Petro ir Povilo bažnyčios klebonas pabrėžė, kad pati žydų bendruomenė labiau nei religiniais rūpinosi savo narių materialiniais reikalais⁶⁷³, o tai nė kiek nepadedą privilioti jų pas katalikus, kur naujai pakrikštytieji neturėtų jokių garantijų ir atsidurtų „padėtyje be išeities“⁶⁷⁴. Finansinės paramos neofitams problema kamavo naujuosius misionierius (ar tokiais būti norinčiuosius) – sunki pasikrikštijusio žydo padėtis, staigus atotrūkis nuo žydų bendruomenės, kuri rūpinasi savo narių gerove, ir nutraukti ryšiai su šeima tebebuvo didžiausią katechumeno baimę keliantys faktoriai. Taigi tarpukariu materialiniai sumetimai atsiversti į katalikybę buvo riboti

⁶⁶⁷ *Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990, Rocznik Statystyczny*, Warszawa, 1991, p. 110.

⁶⁶⁸ Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, f. 318, b. 14817. Vilniaus dekanatui priklausė Aušros vartų, Bernardinų, Šv. Dvasios, Šv. Jėzaus Širdies, Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto, Švč. Mergelės Marijos nekalto prasidėjimo, Šv. Petro ir Povilo, Šv. Pilypo ir Jokūbo, Šv. Rapolo, Visų Šventųjų ir Naujosios Vilnios parapijos.

⁶⁶⁹ 1931 m. duomenys, *Rocznik Statystyczny Wilna*, Wilno, 1933, p. 7.

⁶⁷⁰ Didžiausią neofitų skaičių (18) nurodė Šv. Pilypo ir Šv. Jokūbo bažnyčios klebonas, Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14817, l. 9.

⁶⁷¹ Šią priežastį mini Šv. Petro ir Povilo, Bernardinų, Naujosios Vilnios, Visų Šventųjų, Šv. Rapolo ir Aušros vartų bažnyčių klebonai.

⁶⁷² Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14817, l. 10.

⁶⁷³ *Ibid.*, l. 1.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, l. 3.

(nebent trumpalaikę Žydų atvertimo sekcijos teiktą paramą laikytume verta palikti gimtąją bendruomenę). O ir, kaip minėta, emancipuoti ir modernėjantys žydai rasdavo alternatyvių integracijos visuomenėje kelių ir be religinės konversijos bei visiško ryšių su žydų bendruomene nutraukimo.

Pasikrikštijęs žydas bent teoriškai prarasdavo žydišką tapatybę ir, kaip ir XVIII–XIX a., tapdavo tiesiog kataliku. Tačiau tarpukariu nebebuvo jokios socialinės programos ar sistemos, galinčios užtikrinti sklandžią konvertito integraciją katalikiškoje visuomenėje ir visavertį funkcionavimą joje, o neofito statusas nebūtinai sąlygojo palankų visuomenės požiūrį į žydų kilmės naujakrikštą. Finansinė parama ar garantuotas įsidarbinimas taip pat nebuvo siūlomi. Trijų klebonų atsakymuose minimi apostazės atvejai⁶⁷⁵, kuomet į judaizmą buvo grįžtama būtent dėl materialių sunkumų, neofitui negalint išgyventi be jokios finansinės paramos.

Tikėtina, kad dažnai krikštas sugundydavo iliuzijomis išbristi iš ryškaus tuometinio skurdo Vilniaus žydų bendruomenėje⁶⁷⁶ bei įveikti ekonominę diskriminaciją, su kuria susidurdavo žydai. Krikštas galėjo padėti įveikti antisemitizmą darbo rinkoje ir atverti kelius būti įdarbintam kataliko ar gauti valstybės tarnautojo darbą. Tačiau nusivylus, ieškoti paramos buvo grįžtama į gimtąją bendruomenę (kuklios, bet visgi pagalbos, įmanoma buvo susilaukti iš savišalpos brolių)⁶⁷⁷, nes Bažnyčia nedėjo daugiau pastangų ar resursų šiai situacijai iš esmės pakeisti – jos laikysena liko ambivalentiška, svyruojanti tarp baimės skatinti žydų konversijas iš išskaičiavimo ir supratimo, kad egzistuoja fundamentalus tam tikros šalpos misijose poreikis.

⁶⁷⁵ Knyžino dekanato Bžozovos, Dolistovo, Dovnarų, Gielčino, Goniondzo, jasvilų, Jesionovkos, Kalinovkos, Knyšino, Kripno, Korycino, Monkų, Tržciannos parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14830, l. 1; Lydos dekanato Bialogrudos, Bielicos, Gaujos, Išcholnos, Jelnos, Lydos, Neciečos, Niemeno, Skribaučių, Trakelių, Žirmūnų, Žoludko parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 14800, l. 14; Trakų dekanato Baltosios Vokės, Lentvario, Paluknio, Rykantų, Rūdininkų, Rūdiškių, Senųjų Trakų, Valkininkų parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 14824, l. 2–3.

⁶⁷⁶ Daugiau apie skurdą Vilniaus žydų bendruomenėje pirmoje XX a. pusėje žr. Vareikis V., Vilniaus žydų gyvenimo ir politinės orientacijos bruožai XIX–XX a. pirmoje pusėje. *Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki Antrojo Pasaulinio karo“ medžiaga*. Vilnius, 2003 m. rugsėjo 16–17 d., Vilnius, 2004, p. 68–86.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 78.

Kita klebonų nurodyta vangių žydų krikštų priežastis – misionieriška veikla trokštančių užsiimti katalikų stygius. Kunigai to neakcentavo, tačiau visuose Vilniaus dekanato parapijų klebonų atsakymuose minimas tik vienas tuo besidomintis asmuo iš Aušros Vartų parapijos (vardas ir pavardė nenurodyti)⁶⁷⁸. Žinant, kad 1930 m. į Žydų atvertimo sekcijos veiklą įsijungė 170 vilniečių⁶⁷⁹, tai stebina ir rodo tik nominalų priklausymą Sekcijai, kurią geram lenkui katalikui derėjo paremti, bet ne nuoširdų suinteresuotumą, kuris paskatintų imtis veiklos. Ką jau kalbėti apie parapijiečių entuziazmą, kai jį net tarp kunigų buvo sunku rasti – buvo teigiama šią veiklą esant „sunkia ir nedėkinga“⁶⁸⁰. Akivaizdu, kad į Sekcijos veiklą įsijungę katalikai jos idėjoms prijautė labiau formaliai, pasyviai, auka ar malda, bet nesistengė imtis aktyvesnių veiksmų.

Naujosios Vilnios ir Šv. Dvasios bažnyčių klebonai apskritai vietoj žydų atsivertimo mieliau būtų matę jų emigraciją iš Lenkijos⁶⁸¹. Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto parapijos, kurioje palyginus neseniai veikė Žydų atvertimo sekcija, kunigas net nežinojo, kiek žydų gyvena jo parapijos ribose⁶⁸², o Švč. Jėzaus Širdies parapijos klebonas įvardijo žydus kaip priešus, kurie „visuomet siekia vien krikščionybės ir Katalikų Bažnyčios sunaikinimo“⁶⁸³ ir vietoj esą nevaisingo misionieravimo siūlė verčiau „pasirūpinti krikščioniškų sielų apsaugojimu nuo žalingos žydų įtakos“⁶⁸⁴. Vilniaus miesto klebonai turėjo griežtą nuomonę žydų ir jų ateities šalyje atžvilgiu, be to, dažnai, nepaisant riboto kontakto su vietos žydais ar jų bendruomenės gyvenimo išmanymo.

Vilniaus arkivyskupijos periferinių klebonijų vadovų požiūris iš esmės mažai kuo skyrėsi nuo centro – Vilniaus. Iš 233 Vilniaus arkivyskupijos parapijų (tiek atsakymų, be jau aptartų 11 Vilniaus miesto, buvo pateikta) tik

⁶⁷⁸ Vilniaus dekanatas, Aušros Vartų parapija, Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14817, l. 15.

⁶⁷⁹ Nors pastarųjų veiklos pobūdis nėra aiškus, gali būti, kad buvo apsiribota vien tik aukomis.

⁶⁸⁰ Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14817, l. 10.

⁶⁸¹ Ibid., l. 4, 6.

⁶⁸² Ibid., l. 11.

⁶⁸³ Ibid., l. 12.

⁶⁸⁴ Ibid.

31 iš jų nebuvo žydų gyventojų. Kitose, net esant vos vienai šeimai, kunigai turėjo nuomonę apie šią tautinę mažumą ir itin aktyviai pasisakė apie „žydų klausimo“ šalyje sprendimo galimybes. Kunigų pasvarstymuose, kas gi trukdo katalikų tikėjimo plitimui ir sėkmingoms katalikiškoms misijoms tarp žydų, dominavo kelių tipų atsakymai⁶⁸⁵:

- 1) Antijudaistiniai:
 - a) Fanatizmas, užsispyrimas (lenk. *upor, zawardzialość*), aklumas ir konservatyvumas – 25 atsakymai iš 233;
 - b) Prigimtinė neapykanta krikščionybei, krikščionims ir Jėzui Kristui – 24;
 - c) Talmudas kaip ydingos žydiškos etikos šaltinis – 19;
- 2) Antisemitiniai:
 - a) Žydų atskirumas, solidarumas, nacionalizmas ir savęs kaip išrinktosios tautos traktavimas (pastarasis gali būti priskirtinas ir antijudaizmui) – 32;
 - b) materializmas kaip nesidomėjimo religiniais dalykais priežastis arba kaip intereso krikštytis nebuvimas – 27.

Kiti pastebėtini atsakymai: mažas pačių katalikų moralumas ir blogas pavyzdys (9), specifinė žydiška psichika ar prigimtis (6), komunizmas ir iš jo kylantis ateizmas (3). Minima ir objektyvi priežastis – sunki finansinė neofito padėtis (13).

Peržiūrėjus dažniausiai atsakymuose pasitaikančias frazes ir sąvokas, matome, kad katalikų kunigų pozicijose tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje buvo susipynęs antijudaizmas ir antisemitizmas. Brianas Porter-Szűcsas, analizuodamas antisemitizmo apraiškas tarpukario Lenkijos katalikybėje, teigė,

⁶⁸⁵ Grupuo dama atsakymus, sąvoką „antijudaizmas“ taikau išimtinai religiniais argumentais paremtam priešiški umui žydams kaip judaizmo išpažinėjams, kurių religinė tradicija yra menkesnė už krikščioniškąją bei antagonistinę. Naudoju problematišką antisemitizmo sąvoką, kuriai priskiriu ksenofobinius nusistatymus neįtakotus religijos. Dalis jų buvo nesvetimi ir ankstesniems laikotarpiams ir ėjo ko ja koj on su antijudaistiniais kaltinimais (pavyzdžiui, materializmas), o dalis būdingi vėlesniam periodui nuo XIX a. pabaigos ėmus vartoti rasines sąvokas (pavyzdžiui, specifiška žydiška psichika). Nepaisant šių skirtumų, patogumo dėlei, bet kokią ne religinės kilmės nepakantą žydams šioje disertacijoje vadinsiu antisemitizmu.

kad būtent nuo XX a. 4-ojo dešimtmečio vietos katalikai dvasininkai ėmė itin aktyviai persiimti antisemitinėmis pažiūromis, kurios susiliejo su senesne religine antižydiška laikysena⁶⁸⁶. Taigi Vilniaus krašto klebonų požiūris koreliavo su tendencijomis visoje šalyje. Akivaizdu, kad antijudaizmas dominavo (68 kartus paminimi archajiški stereotipai apie žydų įvairialypę neapykantą bet kam krikščioniškam, Talmudo klaidingumą, religinį fanatizmą, aklumą ir užsispyrimą), o rasiniais motyvais paremtas Bažnyčios hierarchų oficialiai pasmerktas antisemitizmas buvo retesnis (specifinę psichologiją ir prigimtį mini vos 6 kunigai⁶⁸⁷, rasinis atskirtumas minimas 4 klebonų atsakymuose⁶⁸⁸). Taip pat yra keli objektyvesni žydų bendruomenės įvertinimai: solidarumas, segregacija, konvertito laukiantys finansiniai iššūkiai, religinis konservatizmas, taip pat dviprasmiškas materializmo stereotipas, kuris gali atspindėti tiek antisemitinę, tiek ir nemenką tikėtina pablogėjančios finansinės padėties kliūtį krikštytis. Tačiau, kaip ir būdinga ksenofobiškoms pastaboms, tai pristatoma kaip visos žydų tautos yda. Remiantis šiais atsakymais atrodo, kad dvasininkija vargiai įsivaizdavo alternatyvą ortodoksiškam ar ideologiškai korumpuotam žydui.

Ekonominis dėmuo antisemitizme taip pat aptinkamas klebonų komentaruose apie „žydų klausimo“ sprendimą⁶⁸⁹. Dvasininkai siūlė remti žydų emigraciją ar deportaciją iš šalies (21), panaikinti žydų monopolį prekybos, amatų ir pramonės srityse ir (ar) tokiu būdu išprovokuoti emigraciją

⁶⁸⁶ Porter-Szücs, *Antisemitism and Catholic identity*, p. 115. Nuo XIX–XX a. sandūros antisemitizmo elementai ima skverbtis ir į lietuviškus antijudėjiškus tekstus, Vareikis, Tarp Valančiaus ir Kudirkos, p. 88–89.

⁶⁸⁷ Šis konkretus aspektas taip pat yra nevienareikšmis, nes buvo naudojamas būtent siekiant išvengti tiesmukiško antisemitizmo, smerkiamo Vatikano. Kai kurie lenkų kunigai buvo pasiryžę surasti ką nors kitą nei „skirtingą kraują“, kas trukdė žydams atsiverst. Modras, *The Catholic Church and Antisemitism, Poland*, p. 275.

⁶⁸⁸ Glubokojės (Glėbokie) dekanato parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14839, l. 12; Gardino dekanato Induros, Jezorių, Gardino, Kamionkos, Kašubino, Gožos (Ožės), Kozlovičių, Marcinkonių, Nova Rudos, Pariečės, Pervalkos, Ratnyčios, Židomlės parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 14834, l. 6; Volkovysko dekanato parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 14832, l. 6; Ašmenos dekanato Alšėnų, Ašmenos, Bienicos, Bogdanovo, Cudzeniškio, Borūnų, Daukšiškių, Graužiškių, Gudagojaus, Krėvos, Losko, Mūro Ašmenos, Narviliškio, Salų, Smurgainių, Venslavenientų, Žiupronių parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 20299, l. 4.

⁶⁸⁹ Anketa žydų klausimu, Gardino dekanato Induros, Jezorių, Gardino, Kamionkos, Kašubino, Gožos (Ožės), Kozlovičių, Marcinkonių, Nova Rudos, Pariečės, Pervalkos, Ratnyčios, Židomlės parapijų klebonų atsakymai į anketą, LMAVB RS, f. 318, b. 14834.

(27), boikotuoti žydų veiklą ir remti krikščionių darbininkus, ar, kitais žodžiais tariant, įgyvendinti nuostatą „savas, savo, pas savą“ (lenk. *swoj, do swego, po swoje*)⁶⁹⁰ (18). Žydų įsivaizdavimas kaip nepataisomų materialistų ir ekonominės erdvės uzurpatorių lėmė „žydų klausimą“ buvus nebe religinį, o daugiau politinį ir visuomeninį. Negebėjimas surasti konsensuso ir sugyventi vienoje ekonominėje erdvėje vertė ieškoti drastiškesnių priemonių konkurentų atžvilgiu, šiuo atveju – priverstinės emigracijos, numatytos įstatymais ar paremtos ekonominiu krikščionių spaudimu žydams.

Tarpukariu niekur nedingo ir dar *Mariae Vitae* kongregacijos įkūrėjo kunigo Turčinavičiaus aprašyta atsivertusio žydo fobija⁶⁹¹. Tačiau ji ir išliko iš esmės ne rasinės antisemitinės prigimties. Tam įtakos galėjo turėti tai, kad apskritai rasinės idėjos nebuvo reflektuojamos ir adaptuojamos Rusijos imperijoje, todėl jos netapo Lietuvos „paveldu“ ir iškovojus nepriklausomybę. Nors po 1905 m. revoliucijos Rusijos imperijoje antisemitinio nusistatymo gausėjo, tačiau net radikaliausioje politinėje dešinėje tikrai rasisis požiūris, kaip parodė Elis Weinermanas, anaiptol nebuvo dominuojantis – net ir prieš žydų kilmės konvertitus inicijuotos kampanijos, siekusios apriboti jų karjeros, gyvenimo vietos ir veiklos galimybes, nesulaukė didelio palankumo⁶⁹². Dariaus Staliūno teigimu, tiek oficialiajame, tiek viešajame diskursuose žydai dažniausiai buvo apibūdinami kaip religinė ir etninė grupė⁶⁹³. Tokiu atveju konversija turėjo tapti „vaistu nuo žydiškumo“, tačiau konvertitai vis viena dažnai buvo įvardijami kaip „žydai“ ar „žydų kilmės“⁶⁹⁴, buvo įtariama juos krikštijusis iš išskaičiavimo ir slapta kenkiant imperijai. Nepaisant to, anot

⁶⁹⁰ Dombrovos dekanato Dombrovos, Novy-Dvoro, Rožanystoko, Sidros, Suchovolios, Zalesės parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14826, l. 3.

⁶⁹¹ Glubokojės (Glėbokie) dekanato parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 14839, l. 6; Varnionių dekanato Buivydžių, Gervėčių, Kiemeliškių, Lavoriškių, Varnionių parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, *ibid.*, b. 14799, l. 1; Trakų dekanato Baltosios Vokės, Lentvario, Paluknio, Rykantų, Rūdininkų, Rūdiškių, Senųjų Trakų, Valkininkų parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14824, l. 2–3.

⁶⁹² Weinerman straipsnis iš esmės tapo atsakymu Hans Rogger svarstymams apie XX a. pradžios rasinius antisemitizmo niuansus knygoje „Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia“, Berkeley, 1986, p. 35–36, ir jų atspindžius būtent eilėje apribojimų skirtų konvertitams, daugiausia jų profesinei karjera, amžių sandūroje. Plačiau apie šio laikotarpio rasinio antisemitizmo klausimą ir požiūrį į konvertitus politinėje Rusijos dešinėje žr. Weinerman, *Rasism, Racial prejudice and Jews in Late Imperial Russia*, p. 442–495

⁶⁹³ Staliūnas, *Rusinimas*, p. 202.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

Weinermano, Rusijos visuomenėje konvertitai apskritai buvo priimami gana palankiai, jie pasiekė įvairiausių karjeros aukštumų tiek administracinėje, tiek teisinėje, akademinėje ir karinėje šalies sistemose⁶⁹⁵. Tiesa, Weinermano straipsnis remiasi politikų, valdininkų ir žurnalistų požiūriu į žydų perėjimus į stačiatikybę ir pastangas tapti rusais, o didžiausia grėsmė buvo įžvelgiama iš išsilavinusių ir įtakingų konvertitų pusės, tad lieka neaišku, ar ši laikysena neofitų atžvilgiu buvo tokia pat konversijos į katalikybę ir didelių karjeros ambicijų neturinčių asmenų atveju. Anot lakoniškos autoriaus prielaidos, net ir žydų asimiliacijos oponentai, prireikus rinktis tarp žydų asimiliacijos su įvairiomis kitomis tautomis imperijoje ar su rusais, būtų pasirinkę pastarąjį variantą⁶⁹⁶.

Apie nevienareikšmį požiūrį į naujakrikštus žydus leidžia spręsti tai, kad kaip vieną iš žydų nenoro krikštytis priežasčių Vilniaus arkivyskupijos klebonai nurodė priešišumą ir nepasitikėjimą, kurio konvertitai susilaukia iš krikščioniškos bendruomenės net ir pasikrikštiję. Tai koreliavo su kunigų nusiskundimais pačių katalikų entuziazmo trūkumu, tačiau neišprovokavo jokių konkretesnių klebonų pasiūlymų, kaip padėti keisti, ir apskritai, ar verta tam skirti pastangų. Tarp kunigų atsirado siūlančių misionieriais leisti būtent žydus konvertitus, taip, matyt, stengiantis įveikti „svetimo“ baimę ir tikintis lengvesnės komunikacijos. Lentvario parapijos klebono pamąstymuose apie misijas tarp žydų⁶⁹⁷ minimas tas pats konvertitas misionierius Pistolis (šaltinyje apibūdintas kaip „žinomas konvertitas“, lenk. *znanego konwertyte*), veikęs Vilniaus Žydų atvertimo sekcijoje. Klebonas su Pistolio pagalba mėgino materialiai padėti krikštytis pasiryžusiai žydei Rebekai Šufjan, tačiau nesėkmingai – mergina grįžo į žydų bendruomenę⁶⁹⁸. Deja, kunigas apie šį misionierių nieko daugiau nepasakoja: kaip jį surado, ar jis tebevadovavo Žydų atvertimo sekcijai, ar jai nutraukus veiklą dirbo individualiai.

⁶⁹⁵ Weinerman, *Rasism, Racial prejudice and Jews in Late Imperial Russia*, p. 470–472.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 471.

⁶⁹⁷ Trakų dekanato Baltosios Vokės, Lentvario, Paluknio, Rykantų, Rūdininkų, Rūdiškių, Senųjų Trakų, Valkininkų parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14824, l. 2–3.

⁶⁹⁸ *Ibid.*

Vos keli kunigai (15) atvirai išreiškė labiau ganytojišką, bet vis tik gana archajišką stereotipinį ambivalentišką požiūrį ir kvietė visus melstis už žydus, pavyzdžiui, „gerbti žydą kaip neregį brolių, kuris buvo Dievo prakeiktas, kurio nedera įžeidinėti ar piktaip apkalbėti, ar prieš jį smurtauti, pavyzdžiui, pogromuose“⁶⁹⁹. Religinis „klystančių žydų“ įvaizdis tebebuvo toks pat stiprus kaip ir marijavičių ar Turčinavičiaus bei LDK sukurtuose tekstuose. 28 parapijų klebonai žydus apibūdino kaip iš prigimties ar nuo vaikystės jaučiančius neapykantą viskam, kas krikščioniška⁷⁰⁰. Žydai tebelaikyti užsispyrusiais, užkietėjusiais, aklais ir konservatyviais (lenk. *uporni, zatwardziali, zaśliepioni, koserwatywni*), o žydiška etika ir moralė tebesieta su Talmudu bei „Talmudiniu auklėjimu“ ir vertinta kaip itin ydinga⁷⁰¹. 19 klebonų buvo įsitikinę, kad verta rengti specialius kvalifikuotus misionierius apaštalavimui tarp žydų, o 18 skatino rengti žydams viešus disputus, paskaitas bei platinti propagandinę ir religinę literatūrą.

Kaip matyti iš Anketos atsakymų analizės, kunigų suvokimą sudarė du pagrindiniai dėmenys. Pirmasis – deicido šaknis turintys stereotipai. Antrasis – modernioms visuomenėms būdingas konfliktas dėl besitrinančių veiklos ribų tarp žydų ir ne žydų, ir dėl to jaučiama grėsmė tautiniam identitetui bei ekonominės konkurencijos augimas. Sykiu kunigai opozicionavo žydų mažumai kaip „kitam“, jų atskirumą pabrėždami ne tik religine, bet ir tautine prasme. O Vakarų Europoje jau nuo XIX a. antros pusės populiarė rasinė žydų kitoniškumo definicija tarp Vilniaus krašto kunigų paplitusi nebuvo.

Ksenofobiškas požiūris negali būti priskiriamas išimtinai dvasininkijai, jį palaikė ir didelė piliečių dalis – kunigai tik kartojo stereotipus ir šūkius, kurie

⁶⁹⁹ Tokiuose atsakymuose atsispindi antijudaizmas – žydas turi galimybę tapti „geru“, jei pasikrikštys, Miorų dekanato Borodzieničių, Drujos, Germanovičių, Idoltos, Ikaznos, Leonpolio, Miorų, Pogosto, Šarkovščiznos, Zamošės parapijų klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14829, l. 8.

⁷⁰⁰ Net ir pats Pistolis, pasakodamas apie savo judėjišką praeitį save apibūdino kaip įtikėjusį į talmudišką Dievą ir Kristau bei bet ko, kas krikščioniška, priešą, Pistol, *Misja nawrocania Żydów*, p. 6.

⁷⁰¹ Tendencija išskirti „talmudišką judaizmą“, kaip nutolusį nuo „tikrojo“ Mozės judaizmo, pastebima ir bendresniame Lenkijos teologų kontekste, Łysiak, *Rabbinic Judaism in the Writings of Polish Catholic Theologians*, p. 26–49.

randami to meto lenkiškoje spaudoje⁷⁰². Labai tikėtina, kad jų nuomonė buvo dominuojanti viešajame krikščioniškame diskurse, o minčių formulavimo savarankiškumas abejotinas. Ši prielaida pasitvirtina ir dvasininkijos požiūrio į katalikų ir žydų santykius dviprasmiškume, kuris nebuvo toks vienalytis, kaip galima būtų tikėtis. Atsakydami į 10 klausimą („Kas šviesiausiojo kunigo klebono nuomone trukdo katalikų tikėjimo plitimui tarp žydų?“) klebonai dažniausiai pasitelkdavo aptartuosius stereotipinius su žydais susijusius prietarus ir baimes, o paklausti „Koks žydų gyventojų santykis su katalikais gyventojais? Ar nedaro žydai neigiamos įtakos katalikams?“ jie nebebuvo tokie vieningi: 87 klebonai nurodė įtaką esant neigiamą, priešišką arba išnaudotojišką⁷⁰³, 65 paminėjo abejingumą arba nevertino įtakos kaip neigiamos, o 52 įvertino įtaką kaip normalią arba gerą. Taigi, paradoksalu, bet dauguma kunigų (117 iš 204, t. y. 57 %) neišreiškė išimtinai priešiško požiūrio. Tai, be abejo, verčia abejoti istoriografijoje vyraujančia nuomone, kad Bažnyčia Lenkijoje vieningai vertino žydus⁷⁰⁴, išryškina dvasininkų laikysenos ambivalentiškumą bei sufleruoja eilinių klebonų savarankiškumo ir kritinio žvilgsnio stoką formuluojant nuomonę apie žydus, rodo kunigus dažnai tiesiog kartojant populiarius stereotipus.

Katalikų Bažnyčios santykį su antisemitizmu nagrinėjęs Porter-Szücsas teigė, kad rasinė Lenkijos žydų bendruomenės segregacija gali būti sietina su augančiu nusivylimu kada nors juos atsiversiant. Ši mintis, anot autoriaus, užgimsta XIX a. ir XX a. sandūroje⁷⁰⁵. Jei sutiktume su šiuo Porter-Szücsio teiginiu, Anketa galėtų būti laikytina įrankiu, kurį pasitelkė Vilniaus arkivyskupijos kurija, idant įsitikintų prastomis sąlygomis pradėti bet kokią misionierišką iniciatyvą tarp žydų: į juos buvo žiūrima su nepasitikėjimu, jų vertinimas buvo persmelktas tiek antijudaistinių, tiek antisemitinių (tiesa, ne rasinių) stereotipų, o pasiūlymai žydams emigruoti ar siekis uzurpuoti jų

⁷⁰² Apie žydų konversijų klausimą katalikiškoje lenkiškoje spaudoje žr. Landau-Czajka, *The Image of the Jew in the Catholic Press during the Second Republic*.

⁷⁰³ Kenksminga žydų įtaka krikščionims dažniausiai reiškia simpatijas komunizmui (13), vogtų daiktų supirkimą (12) bei degtinės pardavinėjimą ir „tautos girdymą“ (10). Kaltinimai girdymu ir vogtų daiktų supirkinėjimu randami dar Kudirkos raštuose, Vareikis, *Tarp Valančiaus ir Kudirkos*, p. 88.

⁷⁰⁴ Pavyzdžiui, Sadkowski, *Clerical Nationalism and Antisemitism*, p. 171.

⁷⁰⁵ Porter-Szücs, *Faith and fatherland*, p. 276.

ekonominės veiklos šakas nustelbė svarstymus apie organizuotos misijos ar finansinės paramos neofitui poreikį. Tikėjimo, kad katalikiška misija tarp žydų gali išspręsti jų buvimo šalyje problemą, trūko tiek tarp dvasininkų, tiek tarp pasauliečių.

II.5. Konversijos procedūra tarpukariu

Tolimesnis žydų konversijų į katalikybę Vilniaus krašte ir nepriklausomoje tarpukario Lietuvoje tyrimas paremtas XX a. pirmos pusės žydų krikštų dokumentuose pateikiamais duomenimis. Kaip ir imperinės krikšto bylos, tarpukario ir pirmosios sovietų okupacijos laikotarpio šaltiniai ne visuomet yra išsamūs – dažniausiai mus pasiekia ne sukomplektuotos asmeninės žydų konversijos bylos, o tik pavieniai dokumentai. Visgi jie yra vienintelis iškalbingesnis laikotarpio šaltinis. Konversijos išliko privačiu žydų reikalu, o tokie konversijų istorijų publikavimo atvejai kaip Pistolio, ibn Ezros ar pan.⁷⁰⁶ Lenkijoje buvo reti, o Lietuvoje jų visai nebuvo – dauguma tarpukario neofitų buvo linkę nutylėti savo krikštus⁷⁰⁷. Netgi pasitaikydavo, kai konvertitų vaikai nežinodavo apie savo žydišką ar iš dalies žydišką kilmę, o katalikiškos ir žydiškos giminės šakos nepalaikydavo ryšių dėl abiejų pusių negatyvaus požiūrio⁷⁰⁸.

Laikotarpį iki nacių okupacijos – nuo 1918 m. iki 1941 m. pirmos pusės – reprezentuojančių krikšto dokumentų turinys ganėtinai padrikas: kartais dokumentai būna išsamūs, juose pateikiamas detalus katechumeno aprašas (kilmės vieta, amžius, užsiėmimas, krikšto motyvacija, parapija, kurioje ruošiamas), o dažniausiai – itin lakoniški ir sporadiški, minimaliai informuojantys apie būsimą konvertitą.

Susisteminius krikšto dokumentuose randamus katechumenų duomenis, galima rekonstruoti tarpukario konvertitų Lietuvoje ir Lenkijos aneksuotame

⁷⁰⁶ Ibn Ezra, *Chrześcijańskiego Żyda wspomnienia – lzy i myśli*; taip pat Konwertyta, *Nawrócony Żyd o Żydach i o w Polsce*, Warszawa, 1938.

⁷⁰⁷ Landau-Czajka, *Syn będzie Lech*, p. 293–294.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 289, 292, 296–310. Taip pat Izidorius Kisino atvejis, žr. poskyrį II.7.

Vilniaus krašte grupinį portretą. Pasitaikantys išsamesni žydų prašymai, kuriuose išdėstytos paskatos krikštytis, ir katechumenus globojančių katalikų dvasininkų pastebėjimai ataskaitose kurijoms atskleidžia gilesnius ryšius tarp asmenų apsisprendimo keisti religiją ir sociokultūrinių tendencijų bei politinių įvykių. Krikšto dokumentų analizė (ypač atkreipiant dėmesį į retorikos konotacijas bei procedūrinius niuansus) taip pat išryškina dvasininkijos ir žydų katechumenų dalyvavimo konversijos procese dinamiką.

Krikšto dokumentai bus nagrinėjami atsižvelgiant į chronologinę periodizaciją ir krikšto vietą. Nepriklausomos tarpukario Lietuvos situaciją atspindi Kauno arkivyskupijos, Panevėžio ir Telšių vyskupijų jurisdikcijai atitekusios konversijos, o Vilniaus kraštą reprezentuoja Vilniaus arkivyskupijos dokumentai. Holokausto išvakarių ir vykdymo laikotarpis (1941 m.) bus nagrinėjamas atskirai III skyriuje, pasitelkiant visų vyskupijų dokumentus, datuotus šių įvykių metu.

Sauliaus Kaubrio tarpukario lietuviškos spaudos tyrime minimų neofitų pavardžių⁷⁰⁹ ir arkivyskupo Mečislavo Reinio 1941 m. vardijamų Vilniaus gete esančių katechumenų pavardžių⁷¹⁰ atitikmenų tarp išlikusių krikšto dokumentų vos pora (žr. toliau poskyryje ir III skyriuje). Tai skatina manyti, kad konvertitų buvo daugiau, nei leidžia nustatyti minėtoji dokumentacija. Tikro konversijų skaičiaus nežinome, todėl šį tyrimą galime įvardyti tik kaip tendencijų nustatymą. Visgi vargu, ar krikštų buvo daug daugiau, nei suskaičiuota šiame darbe – žydų atsivertimas į katalikybę netapo plačiu tarpukario fenomenu.

Rusijos imperijos konversijos procedūros elementai, kaip kad katechumeno prašymas krikštytis ar kunigo patvirtinimas katechumeną esant nuoširdų ir pasirengusį, išliko ir Lietuvoje, ir Lenkijoje. Tarpukariu Lietuvoje buvo reikalaujama katechumeno prašymo krikštytis ir į kuriją siunčiamo klebono liudijimo, kad katechumenatas yra „patenkinamai susipažinęs su

⁷⁰⁹ Kaubrys, *Jewish Converts in Independent Lithuania, 1918–1940*, p. 232–237.

⁷¹⁰ Vilniaus arkivyskupas - Vilniaus m. srities komisarui. Dėl žydų, kurie išpažįsta katalikų tikybą, ir yra Vilniaus gete, jog šie galėtų lankyti bažnyčiose pamaldas, LMAVB RS, f. 318, b. 23051.

katalikų religijos tiesomis⁷¹¹. Gavusi šiuos dokumentus, kurija išduodavo leidimą krikštyti. Tokia pati sistema galiojo ir Vilniaus arkivyskupijoje. Dažniausiai katechumenų kreipimaisi, pridėti prie kunigų į kurijas siunčiamų ataskaitų, suteikia mažiau informacijos nei dvasininkų ir kurijų korespondencija. Kreipimaisi dažnai yra vos poros lakoniškų sakinių: juose paminimas žydo vardas, amžius ir išreiškiamas pageidavimas pasikrikštyti. Taip pat išliko reikalavimas paruošti katechumenus krikštui, juos mokyti. Beveik nė vienas kunigas nenurodė pasiruošimo laikotarpio trukmės: 1934 m. Kauno Šv. Antano parapijos klebonas informavo kuriją jau pusę metų kiekvieną sekmadienį ruošiąs Elkoną Leviną, kuris galiausiai gerai išmoko poterius ir susipažino su katalikiškomis tikėjimo tiesomis⁷¹². 1922 m. Vytauto bažnyčios rektoriumi tuo metu tarnavęs Juozas Tumas-Vaižgantas (1869–1933) į kuriją rašė: „tris dienas kvotęs žydą Izraelį Lebjušą, radau jį mokantį ištisinių poterių ir maldų“⁷¹³. Vilniaus arkivyskupijos klebonai dokumentacijoje taip pat nefiksuoja pasiruošimo trukmės. Tik vienu atveju, 1939 m. Padvilės parapijoje krikštytis norėjusį Henriką Levkovičių, net po to, kai kunigas patikino jį esant patikimą kandidatą, kurija informavo: „Levkovičius turi geriau pažinti šventą tikėjimą ir tris mėnesius būti bandomas. Tuo metu gerbiamas kunigas turėtų pasistengti pažinti jo intencijas, kuriomis jis vadovaujasi“⁷¹⁴. Lieka neaišku, kokios priežastys, net klebonui pateikus teigiamą atsiliepimą apie katechumeną, privertė Vilniaus arkivyskupijos kuriją pateikti tokį neįprastą, analogų krikšto dokumentacijoje neturintį, nurodymą. Daugiau tokių atvejų nepasitaikė, todėl tikėtina tai buvus išimtimi, o ne taisykle. Visgi remiantis pateiktais pavyzdžiais galima daryti prielaidą, kad pasiruošimo krikštui laikotarpis nebuvo griežtai apibrėžtas.

⁷¹¹ Žemaičių vyskupo atsakymas kun. Valančiauskui 1922 m., Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 8.

⁷¹² Ibid., LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 159.

⁷¹³ Ibid.

⁷¹⁴ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Podświlu. Bobrovščinos parapijos gyventojų Augustino Rakoco, Podsviljės parapijos gyventojos Janinos Struj-Furs grįžimo katalikybėn, bei Bobrovščinos parapijos gyventojų žydo Henriko Levkovičiaus ir Podsviljės parapijos gyventojos musulmonės Zonios Smolskajos perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 20982, l. 7.

Prenkant religinę literatūrą ir katechumenai būtinas suteikti žinias, interpretacijai vietos nebuvo itin daug. Šiam reikalui visuomet buvo prieinamas Katalikų Bažnyčios katekizmas, kaip vadovėlis bet kuriam asmeniui, nusprendusiam susipažinti su svarbiausiomis tikėjimo tiesomis. Vilniaus arkivyskupijos kurija vargiai galėjo žinoti, ar kiekvienas dvasininkas yra toks pat kruopštus kaip, pavyzdžiui, Karkažiškių (Švenčionių dekanatas) klebonas, kuris 1935 m. ataskaitoje apie tris katechumenes žydaites seseris (Rocha – 19 m., Nachama – 25 m., Mira – 16 m.) iš Pabradės išsamiai išvardijo joms skirtą, daug platesnę nei vien katekizmas literatūrą: Senąjį ir Naująjį Testamentus, Katalikų Bažnyčios istoriją, leidinius apie katalikišką etiką ir dogmatiką bei Vincento Daneko parengtą katekizmą konvertitams⁷¹⁵. Jam pavyko praturtinti katechumenėms skirtus skaitinius vien dėl to, kad mergaitės buvo raštingos – skaitė ir rašė – lenkiškai (klebonas užsiminė jauniausiąją sėkmingai baigus septynias klases pradžios mokykloje (lenk. *szkoła powszechna*) Jeruzalėje⁷¹⁶. Absoliuti dauguma krikšto dokumentų gerokai paprastesni nei Karkažiškių klebono ataskaita, ir kurija, atrodo, tuo nelabai domėjosi. Šaltinyje minėtas Daneko katekizmas konvertitams⁷¹⁷ lenkų kalba buvo sudarytas iš klausimų ir atsakymų, kaip ir ankstesni tokio pobūdžio darbai – pavyzdžiui, Jono Krizostomo Gintilos katekizmas ar Pistolio misionieriška knygelė. Daneko katekizmas buvo sudarytas iš skyrių, skirtų ne tik judėjams, bet ir kelioms krikščioniškoms konfesijoms: evangelikams, kalvinistams, stačiatikiams bei unitams (arijonams, antitrinitoriams), grįžtantiems į Katalikų Bažnyčią. Krikščioniškoms konfesijoms parašytuose skyriuose daugiausia dėmesio skiriama tam, kokias dogmas reikėtų priimti jų nariams, norintiems tapti katalikais, kuo kitos konfesijos skiriasi nuo

⁷¹⁵ Karkažiškių parapijos (Švenčionių dek.) klebono raštas Vilniaus arkivyskupui dėl žydaičių Rochos-Lėjos, Nachamos ir Miros Šumacherovų krikšto, LMAVB RS, f. 318, b. 21973, l. 1.

⁷¹⁶ Tikriausiai kalbama apie 1923 m. įkurta lenkiška Stanislovo Jachovičiaus pradinė mokykla Vilniaus Jeruzalės mikrorajone. Oficialūs mokyklos įkūrimo metai laikomi 1937 m., kai buvo pašventintas naujai pastatytas mūrinis pastatas, [interaktyvi prieiga] Mokyklos istorija. *Vilniaus Jeruzalės mokykla*. http://www.jeruzale.vilnius.lm.lt/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=60 [žiūrėta 2014-12-30].

⁷¹⁷ Mums žinomi 1928 m. jėzuitų leidyklos (lenk. *Wydawnictwo Księży Jezuitów*) leidimas Danek W., *Katechizm dla konwertytów według dzieła ks. dr. E. Huszara* ir Danek W., *Katechizm dla konwertytów*, Kraków, 1939 (*Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy*).

katalikybės, taip pat paaiškinami liturginiai skirtumai ir Katalikų Bažnyčios tradicijos išskirtinumas. Skyrius, numatytas žydams konvertitams, buvo ilgiausias, nes, anot autoriaus, žydai buvo toliausiai nuklydę nuo katalikiškų tiesų. Judėjams skirto skyriaus klausimai ir atsakymai akcentavo dar Viduramžiais susiformavusius poleminės tradicijos aspektus: abiejų religijų tiesų bendrumus, jas jungiančias ištraukas iš Senojo Testamento bei labiausiai žydų ir krikščionių debatuose diskutuojamas temas – Jėzaus Kristaus prigimtį ir Švenčiausiąją Trejybę.

Esminiu elementu konversijos procedūroje Vilniaus arkivyskupijoje buvo su katechumenu bendraujančio kunigo ataskaita kurijai. Trūksta įrodymų teigti, kad kunigai kiekvieną kartą nuodugniai nagrinėjo katechumeno motyvaciją ir žinias, taip pat neaišku, ar kurija to primygtinai reikalavo. Dalis bylų aiškiai rodo, kad leidimai krikštyti būdavo išduodami labai greitai – praėjus vos kelioms dienoms ar net tą pačią dieną, kai pateikiamas prašymas, remiantis tik minimalia informacija apie norintįjį krikštytis⁷¹⁸.

Beveik visi į kuriją kreipęsi kunigai prašydami leidimo pakrikštyti žydą paminėdavo „pakankamas“ žinias (nepatikslingami, ką konkrečiai tai reiškia) ir dažnai pabrėždavo asmenį neturint jokių finansinių sunkumų, galėjusių paskatinti krikštytis arba apsunkinsiančių integraciją į katalikišką visuomenę po krikšto⁷¹⁹. Be to, kad kataliko statusas galėjo atverti daugiau įsidarbinimo galimybių (pavyzdžiui, pas katalikus arba valstybės tarnyboje), tarpukario konvertitams nebuvo siūloma jokių specialių socialinių garantijų ar finansinių paskatų (kaip kad buvo Rusijos imperijoje). *De facto* konversijos procedūros legitimacija likdavo rankose vietos klebono, kuris buvo mediatorius tarp krikštytis norinčio žydo ir oficialų leidimą išduodančios kurijos. Jo pateikiamas

⁷¹⁸ Leidimai vairiems asmenims pereiti iš stačiatikybės ar judaizmo į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 694, ap. 3, b. 685, l. 3–6; l. 27–28; b. 21, l. 45–46. Tiesa, pasitaikydavo ir tokių retų atvejų, kai kunigai itin skrupulingai pasakodavo kurijai apie vienokias ar kitokias katechumeno intencijas. Vienu 1929 m. atveju kunigas norėdamas išbandyti katechumeną netgi atsisakė jį ruošti krikštui, bet šis po metų sugrįžo su tuo pačiu prašymu (Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m. LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 24). Šiais retais atvejais kurija turėjo progą atitinkamai sureaguoti ir tarp prašymo krikštyti ir paties sakramento suteikimo būdavo praeidavo net keli mėnesiai, tikėtina, buvę pasiruošimo ir išbandymų laikotarpiu (ibid., l. 24–25, 33).

⁷¹⁹ Tai galėjo būti ir stereotipo, teigiančio žydą visuomet bandant pasipelnyti ir negalintį įtikėti nuoširdžiai be išskaičiavimo, aidas, kuris, kaip parodė Anketos žydų klausimu rezultatų analizė, nebuvo svetimas Vilniaus arkivyskupijos klebonų mąstymui.

katechumeno pasirengimo įvertinimas, net jei ir abstraktus, buvo pakankamas kurijai išduodant leidimą. Kaip rodo šaltinių analizė, kurija pakartotinai nesikreipdavo į dvasininką prašydama detalesnės informacijos ir nedelsdavo atsiųsti leidimą. Kurijos dvasininkams pakako tokių įvertinimų kaip: „tinkamai / pakankamai pasirengęs / paruoštas“⁷²⁰, „gerai pasirengęs“⁷²¹, „žino pakankamai / gerai“⁷²², „pasirengęs / susipažinęs“⁷²³ etc.⁷²⁴ Kartais leidimas krikštyti būdavo išduodamas dar nesibaigus apmokymui⁷²⁵ ar kunigui nepaminėjus tokį apskritai vykus⁷²⁶ (ypač jei katechumenas planavo tuoktis su kataliku). Vienu atveju klebonas paprasčiausiai parašė parapijoje turįs žydą,

⁷²⁰ Balstogės Šv. Roko bažnyčios klebono A. Abramovičiaus ir Vilniaus arkivyskupijos kurijos susirašinėjimas dėl krikšto suteikimo žydai Hilerui Goldhameriui, LMAVB RS, f. 318, b. 21755, l. 1; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja po-Bernardyńska w Wilnie. Vilniaus gyventojų žydo Zygmunto Landfino perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 20958, l. 1–2; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja Św. Anny w Wilnie. Vilniaus gyventojų žydų Artūro, Rozalijos, jų sūnaus Piotro Holcmanų bei Stanisłavo, Emanuelės, jų sūnaus Jano Andžėjaus Cungių perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 20995, l. 1–4; Leidimai vairiems asmenims pereiti iš stačiatikybės ar judaizmo į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 694, ap. 3, b. 685, l. 3, 6, 28.

⁷²¹ Vilniaus Aušros Vartų parapijos klebono St. Zavadzčio ir Vilniaus arkivyskupijos kurijos susirašinėjimas dėl krikšto suteikimo žydei Eugenijai Sokolik, LMAVB RS, f. 318, b. 21773 l. 1; Vilniaus Jėzaus Širdies parap. Klebono susirašinėjimas su Vln. arkivyskupu Marijono Šyklerio krikšto reikalu, *ibid.* b. 2933 l. 1–2.

⁷²² Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23068, l. 3; Acta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Białystok, *ibid.*, b. 20916, l. 12; Acta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja w Głębokiem, *ibid.*, b. 20900 l. 7–10; Perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23073 l. 5–9; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja w Choroszczie, *ibid.*, b. 20936, l. 1; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, b. 23074, l. 1–2; Do Jego Ekscelencji Arcybiskupa Metropolity Wilenskiego. Vilniaus šv. Jono bažnyčios klebonas - Vilniaus arkivyskupui : dėl dispensos sutuokti kataliką Ježį Šolkovskį ir žydę, perėjusią katalikybėn, Sarą Sejferuvną, atleidžiant juos nuo trijų užsakų, *ibid.*, 23242, l. 2–3; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja w Kalwarji (Wilno), *ibid.*, b. 20997, l. 3–5; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja Św. Anny w Wilnie, *ibid.*, b. 20995, l. 1–4.

⁷²³ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Wołkowysk, LMAVB RS, f. 318, b. 20984 l. 3–4; Perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23014, l. 1–2; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23066, l. 1–6; Leidimai vairiems asmenims pereiti iš stačiatikybės ar judaizmo į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 694, ap. 3, b. 685, l. 17, 30; 21, l. 10.

⁷²⁴ Verta pastebėti, kad informacijos apie katechumeną abstraktumas šaltiniuose randamas ir kituose Lenkijos regionuose. Taip pat ir krikšto kaip paskutinio žingsnio integravimėsi poreikis (jau nutraukus bet kokius ryšius su žydų bendruomene ir puoselėjant glaudžius santykius su katalikais). Žr. Żydul, Konwersje Żydów w Łodzi w okresie międzywojennym, p. 216–217.

⁷²⁵ Dėl vedybų Kazitiškio bažnyčioje. Julijonas Gustaitis ir žydė Mera Segal, LMAVB RS, f. 318, b. 3410, l. 1.

⁷²⁶ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja Farna w Grodnie, LMAVB RS, f. 318, b. 20965 l. 1, 3, 5; Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23022, l. 1; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, b. 20970, l. 7–8; Do Jego Ekscelencji Arcybiskupa. Vilniaus šv. Jono bažnyčios klebonas dėl dispensos sutuokti žydą Zygmuntą Bonderį ir Veroniką Papinigyte, atleidžiant juos nuo trijų užsakų, *ibid.*, b. 25842, l. 1; Vienu atveju 16 m. mergaitė Sara Michelisówna netekusi mamos, tėvui neprieštaraujant, buvo pakrikštyta praėjus vos 4 dienoms po jos globėjo prašymo pakrikštyti, Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 53.

norintį pasikrikštyti, o kurią jau kitą dieną atsiuntė jam leidimą, pasiteiravusi tik žydo vardo, kurio klebonas nenurodė kreipimesi⁷²⁷.

Panaši riboto domėjimosi katechumenais tendencija krikšto dokumentuose aptinkama ir žydų nuoširdumo bei pasiryžimo likti geru kataliku klausimu. Be abejo, sunku įvertinti, ar nuoširdžios buvo asmens intencijos, o ir patiems kunigams tai turėjo būti nelengva užduotis. Svarbiau yra tai, kaip kunigai reagavo į apgaulės galimybę, ir kokiais mechanizmais naudojos Bažnyčia, siekdama užtikrinti proceso skaidrumą. Patvirtindami žydo nuoširdumą ir išimtinai religinius jo krikšto motyvus, kunigai nebuvo iškalbingi. Daugelyje dokumentų nėra jokių šio aspekto patvirtinimų ar aptarimų arba jie itin abstraktūs. Ir net tie klebonai, kurie rašydavo apie katechumeno nuoširdumą, tai darė lakoniškai: „Atrodo, kad jis turi nuoširdų norą būti kataliku“⁷²⁸, „nori pasikrikštyti be finansinių išskaičiavimų“⁷²⁹, „turi nuoširdžias intencijas“⁷³⁰, „neapsimetinėja“⁷³¹, „tikiu jos nuoširdumu“⁷³², „nusipelno pasitikėjimo“⁷³³ etc. Kai katechumenas planuodavo susituokti su kataliku ar jo šeimoje būdavo neofitų, klebonai neretai apskritai praleisdavo nuoširdumo klausimą (daugiau apie katechumenų aplinką žr. poskyryje II.8). Beveik visais šiais atvejais kurią, giliau nenagrinėjusi, nedelsdavo duoti leidimą suteikti sakramentą. Pasirengimas konversijai ir intencijų nuoširdumas būdavo tiriamas tik privataus ganytojiško kunigo ir katechumeno santykio, jų dviejų dialogo metu.

Sprendžiant iš prieinamų krikšto dokumentų, Vilniaus arkivyskupijos klebonai buvo palankiau nusiteikę žydų konversijų atvejais, nei galima spręsti

⁷²⁷ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja w Ilji, LMAVB RS, f. 318, b. 20981, l. 5–6.

⁷²⁸ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja Farna w Grodnie, LMAVB RS, f. 318, b. 20965, l. 5.

⁷²⁹ Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23036, l. 3.

⁷³⁰ Acta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Białystok, LMAVB RS, f. 318, b. 20916, l. 8, 11; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23067, l. 11–12; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23070, l. 14–15; Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 72.

⁷³¹ Vilniaus Jėzaus Širdies parap. Klebono susirašinėjimas su Vln arkivyskupu Marijono Šyklerio krikšto reikalui, LMAVB RS, f. 318, b. 2933, l. 1.

⁷³² Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23073, l. 7–9.

⁷³³ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja po-Bernardyńska w Wilnie, LMAVB RS, f. 318, b. 20958, l. 1–2.

iš jų atsakymų į aptartąją Anketą žydų klausimu. Taigi, mes galime užčiuopti privačių (privatus ganytojo ir katechumeno santykis) ir viešų (būtent viešojo diskurso įtaka atsispindi atsakymuose į Anketą) diskursų dialektiką dvasininkų laikysenoje žydų konversijų į katalikybę atžvilgiu. Tai vėlgi gali suponuoti, jog kunigai atsakymuose į Anketą kartojo dažnai viešumoje girdėtas, priimtas ir retai kvestionuotas prietaringas prielaidas apie kenksmingą žydų gyvenimą katalikiškoje Lenkijoje, nebandydami šių postulatų vertinti kritiškiau. Dar kartą galime sugrįžti prie kunigų nuomonės dviprasmiškumo Anketoje: dominuojantis negatyvus požiūris į žydus Lenkijoje ir sykiu žydų įtakos krikščionims vertinimas kaip neutralios ar net teigiamos (žr. poskyrį II.4) bei eilinių kunigų nekomplikuotai ir lengvai vykdomas žydų priėmimas į Katalikų Bažnyčią leidžia numanyti buvus menką antižydiškų postulatų supratimą, sumišusį su ribotu jų taikymu kasdienėse praktikose. Tai kvestionuotų dažnai minimą lenkų katalikų kunigų kategorišką priešišumą žydams tarpukariu. Vilniaus arkivyskupijos parapijų klebonai konversijų procese dažniausiai susidurdavo su „paprastais“ greta gyvenančiais žydais – o pažinus žmones asmeniškai, menkėdavo ir stereotipinis jų vertinimas, taip ryškiai atsispindintis Anketos atsakymuose. Taigi žydas, kurį kunigas sutikdavo realybėje, tam tikra prasme buvo demitologizuojamas, tapdavo sudėtinga jam taikyti plačiai paplitusius ir hiperbolizuotus stereotipus, ypač jei žydas ar žydė liudijo tas pačias tiesas, kuriomis tikėjo ir klebonas. Jei sutiktume su modernybės iššūkius tarpukario Lenkijos katalikų Bažnyčiai tyrinėjusiu Porter-Szücsu, kuris teigė, kad krikščioniško antisemitizmo ideologija krikščionių ir žydų bendravimui suteikė prasmę ir sąryšį⁷³⁴, tai galbūt galėtume teigti, kad konversijos „ideologija“ kartais pasitarnaudavo kaip šio santykio alternatyvus variantas ar jo pakaitalas.

Nepriklausomos Lietuvos konversijos procedūrai reikalaujami dokumentai, kaip minėta, buvo panašūs į būtinus kaimyninėje Vilniaus arkivyskupijoje. Leidimą suteikti krikšto sakramentą išduodavo atitinkamos vyskupijos kurija, prieš tai išnagrinėjusi kunigo atsiųstą paliudijimą apie

⁷³⁴ Porter-Szücs, *Faith and Fatherland*, p. 290–291.

katechumeno pasirengimą ir intencijas bei paties žydo asmeninį prašymą. Beveik visi prieinami Lietuvos kunigų liudijimai taip pat itin lakoniški, dažnai primena paprasčiausius lydraščius prie kurijai persiunčiamų prašymų. Itin retai dvasininkas leisdavosi į smulkesnę situacijos nupasakojimą ar detaliau pagrįsdavo krikštytis norinčio žydo nuoširdumą. Apie katechumeno tikėjimo tiesų išmanymą, panašiai kaip ir Vilniaus arkivyskupijoje, buvo atsiliepiama standartinėmis lakoniškomis frazėmis, įvardijant katechumeną buvus „užtektinai“, „gerai“, „tinkamai“ ar „pakankamai“ išmokusį, „žinantį“ tikėjimo tiesas ar „susipažinusį“ su jomis. Apie motyvacijos nuoširdumą ir tyrą pašaukimą beveik niekur nė žodžiu neužsimenama. Jeigu katechumeno šeimoje būdavo katalikas ar neofitas arba katechumenas krikštydavosi tam, kad sudarytų katalikišką santuoką, kunigai taip pat nesivargindavo ką nors vertinti ar liudyti⁷³⁵.

Dėl krikšto bylų lakoniškumo sunku pasakyti, kokia katechezė vyko ruošiant žydus katechumenus tarpukario Lietuvoje. Tik vienoje byloje kunigas užsimena katechumeną mokantis iš „J. Koncevičiaus katekizmo“⁷³⁶, kuris iš tiesų buvo skirtas komunijai besiruošiantiems vaikams. Greičiausiai tarpukario Lietuvoje nebuvo parengta speciali katalikiška literatūra kaip kad Lenkijoje, kurios tikslinė auditorija būtų buvusi vietos žydai. Tai rodo mažesnę lietuvių dvasininkijos susirūpinimą žydų asimiliacija per konversijas, misionieriška veikla tarp judėjų katalikų nelaikyta prioritetu.

Kurija perklausdavo kunigo tik tuomet, kai trūkdavo asmeninio katechumeno prašymo krikštytis (šito reikalavimo Lietuvoje išties laikytasi skrupulingai), kuris ir buvo esminis konversijos dokumentas, nors irgi ne itin išsamus. Pavyzdžiui, 1920 m. Žeimenos klebonui informavus Kauno arkivyskupijos kuriją apie žydo Zelmano Zilbergo prašymą suteikti jam krikšto sakramentą, vyskupas pasiūlė formalią ir biurokратиšką formuluotę: „Prie

⁷³⁵ Jaškio Havo krikšto atveju (1926 m., Vadžgirio parapija, Kauno arkivyskupija) klebonas tiesiai šviesiai parašė, kad noras krikštytis „ne tiek dėl įsitikinimo, bet kad galėtų vesti mergaitę“, tačiau Kurija į tai nekreipė dėmesio ir tik paprašė atsiūsti Havo prašymą kaip kad reikalauja formalumas, Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 65–66.

⁷³⁶ Labiausiai tikėtina, kad tai buvo Juozo Končius-Koncevičiaus, *Trumpas katekizmas: vadovėlis pradžios mokykloms ir pirmai vaikų išpažinčiai*, Vilnius, 1918.

prašymo pridėti klebono paliudymą, kad prašytojas patenkinamai yra susipažinęs su katalikų religijos mokslu ir gali būti priimtas į katalikų tikėjimą⁷³⁷. Kad jau pačių hierarchų nurodymai buvo tokie lakoniški, tai ir žemesnio rango dvasininkui, matyt, nebuvo reikalo pateikti daugiau informacijos nei būtina⁷³⁸. Be to, tarpukario Lietuvoje konversijos faktą registravo ne tik Bažnyčia, bet ir VRM⁷³⁹, o formalumai, kaip tame pačiame laiške Žeimenos klebonui teigė Kauno arkivyskupas, reikalingi buvo ne pačiai Bažnyčiai, o būtent ministerijai. Tai vienas konversijos institucionalizavimo elementų, taikytų ir perimtų iš praktikos Rusijos imperijoje, šiuo atveju aktualus dėl to, kad keisdavosi šalies piliečio vardas. Pasikrikštijęs žydas turėjo įsiregistruoti VRM pavaldžioje civilinės registracijos sistemoje, o visa dokumentacija (nors daug gausesnė nei tarpukario) buvo reikalinga būtent valstybės biurokratiniam aparatui, o ne bažnytinei apskaitai.

Rusijos valdžios 1850 m. išleistas diskriminuojantis draudimas keisti pasikrikštijusių žydų pavardes⁷⁴⁰, taip paliekant juos su akivaizdžiu konvertito statusu (išskyrus tuos atvejus, kai ištekėjusi žydė priimdavo vyro pavardę), buvo perimtas ir tarpukariu abiejose teritorijose. Konvertitui buvo leidžiama pasikeisti tik vardą, pavardė likdavo žydiška, o pase buvo daromas įrašas apie konversiją. Panevėžio vyskupijos kurijos atsakyme Panevėžio Šv. Petro ir Povilo bažnyčios klebonui 1932 m. vyskupas prisakė dviejų liudytojų akivaizdoje konvertitų knygoje (lot. *librum conversorum*) padaryti įrašą apie krikštą, uždraudė pakeisti konvertito pavardę bei priminė, kad būtina pažymėti atsivertusiojo pase krikštą ir jo datą⁷⁴¹. 1935 m. byloje⁷⁴² dėl žydo Evelio

⁷³⁷ Kauno vyskupo atsakymas Žeimenos klebonui dėl Z. Zilbergo krikšto, Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 4.

⁷³⁸ Vos vienoje 1924 m. Žemaitijos vyskupas pasiteirauja, kaip vyko katechumeno apmokymas, Žemaitijos vyskupo atsakymas Seredžiaus klebonui dėl S. Reichelio krikšto, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 35. Atsakymas nėra išlikęs. Taip pat vos vieną kartą kurija (Generalvikaro vardu) prašo informuoti ar katechumenė po krikšto turės užtikrintą globą ir pragyvenimo būdą, *ibid.*, l. 149.

⁷³⁹ Žemaičių vyskupas 1920 m. susirašinėdamas su vienu iš savo klebonų nurodė, kad būtina pateikti žydo prašymą ir klebono paliudijimą, esą šitie formalumai reikalingi susisiekiant su VRM, „kuri registruoja atsivertimą, kad galėtų įvykdyti surištas su tikybės permaina civilines pasekmes“, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 4, 41, 66.

⁷⁴⁰ О недозволеннии Евреям переменять фамилий при крещении в Христианскую веру, Леванда, *Полный хронологический сборникъ законов и положеній*, p. 725–726.

⁷⁴¹ Vatikano laiško santykis su stačiatikių bažnyčia klausimu ir susirašinėjimas su parapijų klebonais apie kitų tikybų asmenis pereinančius į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 77, l. 123.

Niselevičiaus ir jo 5 vaikų krikšto Panevėžio vyskupas nurodė juos gerai išmokyti tikybos, nes pakrikštytieji turės iš karto pradėti gyventi krikščioniškai, ir sužadinti „antgamtinį gailestį“⁷⁴³ už padarytas sunkias nuodėmes. Šis pavyzdys yra vienintelis išsamesnis, nors vis tiek ganėtinai kuklia teologine retorika papildytas atsakymas Lietuvoje.

Tiek nepriklausomos tarpukario Lietuvos vyskupijose, tiek lenkiškoje Vilniaus arkivyskupijoje konversijos procedūra buvo panaši, nesudėtinga ir greita. Klebonai perduodavo kurijoms minimalias žinias apie katechumenus, o vadovybė netrukdamo įgalinti konversijas. Pasirengimas krikštui taip pat nebuvo pernelyg ilgas ar nuodugnus, pakakdavo išmokti pagrindines tikėjimo tiesas. Iš imperinės konversijos procedūros perimti elementai buvo tokie: privalomas žydo prašymas krikštytis, vietos klebono tarpininkavimas bei draudimas keisti konvertito pavardę. Papildomų reikalavimų konversijos procedūrai netaikyta. Taip pat išliko paruošiamasis laikotarpis prieš krikštą, tačiau, lyginant su Rusijos imperijoje taikyta sistema, tarpukariu jis, ypač dėl paprastesnės biurokratinės tvarkos, žymiai sutrumpėjo.

II.6. Žydų konversijos tarpukariu: katechumenų charakteristikos ir motyvacijų prielaidos

Po Rusijos imperijos žlugimo ir Pirmojo pasaulinio karo žydų bendruomenė, buvusi Vilniaus ir Žemaičių vyskupijose, atsidūrė naujuose teritoriniuose, politiniuose ir administraciniuose dariniuose: nepriklausomoje Lietuvoje ir Lenkijos aneksuotame Vilniaus krašte. Padalyta žydų bendruomenė turėjo tą patį atspirties tašką – imperinės patirties palikimą. Ji turėjo persiorientuoti ir permąstyti savo vietą naujai susiformavusiose tautinėse valstybėse. Būtent pasitelkiant komparatyvinę prieigą – lyginant situacijas Lietuvoje ir lenkiškame Vilniuje – geriausiai išryškėja šių dviejų regionų specifika ir katechumenų sociokultūrinių orientyrų skirtybės. Abiejose valstybėse žydai

⁷⁴² Panevėžio vyskupo atsakymas Biržų klebonui dėl E. Niselevičiaus krikšto, Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 252, l. 419.

⁷⁴³ Ibid.

tapo visaverčiais piliečiais ir – bent jau formaliai – jiems nebebuvo taikomi teisiniai apribojimai, su kuriais teko galvoti carinėje Rusijoje. Tačiau tai nereiškė, kad žydų, kurie bandydavo asimiliuotis lietuviškoje ar lenkiškoje kultūrose ar propagavo akultūrizuotą gyvenimo būdą, nebevaržė ekonominės, socialinės ir kultūrinės kliūtys. Tarpukariu vykusios konversijos, nors ir daug retesnės nei amžių sandūroje, rodė poreikį tam tikromis aplinkybėmis savo religinę afiliaciją pakeisti į dominuojančią (abiejose šalyse katalikišką), tikėtina, viliantis savo statuso visuomenėje pagerinimo ar su juo susijusių nepatogumų eliminavimo.

Vilniaus arkivyskupijos krikšto dokumentuose nuo 1920 m. iki 1939 m. rugsėjo (Antrojo pasaulinio karo pradžios) randama informacija apie 86 žydus katechumenus. Kauno arkivyskupijos, Panevėžio ir Telšių vyskupijų krikštų dokumentai tuo pačiu laikotarpiu reprezentuoja 74 asmenų konversijas:

5 lentelė. Žydai katechumenai tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje ir Lietuvoje (Kauno arkivyskupija, Panevėžio ir Telšių vyskupijos)

Laikotarpis	Lietuva		Vilnius arkivyskupija		Iš viso	
	Skaičius	%	Skaičius	%	Skaičius	%
3-iasis deš.	28	67	14	33	42	100
4-asis deš. (iki 1939 m. rugsėjo)	58	49	60	51	118	100
Iš viso	86	54	74	46	160	100

Šaltinis: LVIA, Vilniaus vyskupijos valdymo fondas (f. 694), Žemaičių vyskupijos kurijos–Kauno metropolijos kurijos fondas (f. 1671), Panevėžio vyskupijos kurijos fondas (f. 1650), Telšių vyskupijos kurijos fondas (f. 669), LMAVB RS, Vilniaus miesto ir arkivyskupijos dokumentų kolekcija (f. 318)

Kaip aptarta ankstesniame skyriuje, XX a. 2-ajame dešimtmetyje žydų perėjimų į katalikybę tuometinėje Vilniaus vyskupijoje žymiai sumažėjo, lyginant su maksimumu 1-ajame dešimtmetyje, o buvusioje Žemaičių vyskupijoje žydų krikštų pradėjo mažėti dar anksčiau (žr. skyrių II). Maži

konversijų skaičiai išsilaikė ir XX a. 3-iajame dešimtmetyje – Vilniaus arkivyskupijos krikšto dokumentuose randame vos 14 katechumenų vardus, nesikrikštijo nė viena šeima. Tuo pačiu laikotarpiu Lietuvoje išlikę 28 žydų krikštų dokumentai (22 individai ir 2 šeimos). Vilniaus arkivyskupijoje 4-ąjį dešimtmetį katechumenų skaičiai išaugo keturgubai (buvo tik viena šeima), o Lietuvoje krikštytis panorusių asmenų atsirado daugiau nei dvigubai, palyginus su ankstesniu dešimtmečiu (iš jų 2 šeimos, tad galima daryti išvadą, kad šeimų krikštai taip ir netapo populiarūs Lietuvos teritorijoje). Nuo Antrojo Pasaulinio karo pradžios ir pirmosios sovietų okupacijos laikotarpiu didelių pokyčių neįvyko – žydai krikštijosi panašiai kaip ir iki tol: Vilniaus arkivyskupijoje turime įrašus apie 2 katechumenus nuo karo pradžios iki pirmosios sovietų okupacijos ir 10 okupacijos metu, o Lietuvoje krikšto kreipėsi 16 žydų. Tačiau šia, konversijų krikštų dokumentais paremta statistika visiškai pasikliauti negalima, konversijų galėjo būti daugiau – taip mums suponuoja LVIA saugoma Vilniaus arkivyskupijos 1930–1931 m. statistikos byla⁷⁴⁴. Ją sudaro šių dvejų metų duomenis reprezentuojančios lentelės: gimstamumo, mirštamumo, santuokų ir konversijų skaičiai bei gyventojų pasiskirstymas pagal išpažįstamą tikėjimą Vilniaus arkivyskupijos dekanatuose. Kaip rodo toje pačioje byloje pateiktas 1931 m. išplatinto kurijos kanclerio laiško pavyzdys, ši statistika buvo sudaroma kreipiantis į visus arkivyskupijos dekanus, įpareigojant juos surinkti duomenis iš visų jiems pavaldžių parapijų⁷⁴⁵. Remiantis minėtomis statistinėmis lentelėmis, 1930 m. pakrikštyta 20 žydų, o 1931 m. – 27. Jei ši arkivyskupijos rinkta statistika patikima, tai reiškia, kad vien per dvejus metus buvo pakrikštyta 78 % tų konvertitų, kiek suskaičiuojame remdamiesi išlikusiais archyviniais krikšto dokumentais per visą 4-ąjį dešimtmetį. Todėl galima daryti prielaidą, kad archyvuose išliko tik nedidelė tarpukario krikšto dokumentų dalis. Nepaisant to, daugiau panašaus pobūdžio statistikos suvestinių aptikti nepavyko, todėl negalime tvirtai teigti, kad konversijų skaičius Vilniaus arkivyskupijoje iš tiesų tolydžio augo (ir kad

⁷⁴⁴ Statistiniai duomenys apie parapijiečius, naujagimius, santuokas, mirusius, perėjusius iš kitų tikėjimų į katalikybę, o taip pat apie tautinę sudėtį, LVIA, f. 694, ap. 3, b. 588.

⁷⁴⁵ Ibid., l. 5.

jos buvo kur kas intensyvesnės nei Lietuvoje), o kokie buvo absoliutūs į katalikybę perėjusių žydų skaičiai 4-ajame dešimtmetyje – lieka iki galo neaišku.

Apie akultūraciją ir asimiliaciją tarpukario Lenkijoje, kuri paranki analizuojant situaciją Vilniaus krašte, literatūros gausu, tačiau lietuviškasis kontekstas aptartas menkai. Dėl šios priežasties net ir kiekybiškai riboto fenomeno analizė gali padėti nustatyti, kiek kultūriškai receptyvi ir adaptyvi buvo Lietuvos žydų bendruomenė tarpukariu ir kokios akultūracijos ar asimiliacijos apraiškos transformuodavosi į konversijas. Konversijų klausimas tarpukario Lietuvoje atskiros analizės sulaukė Sauliaus Kaubrio straipsnyje, kuriame nagrinėjamas žydų atsivertimų vaizdavimus to meto spaudoje, tačiau platesnė tokių krikštų prigimtis jame neatskleista⁷⁴⁶. Visai nėra tyrimų, besiremiančių archyviniais šaltiniais. Lenkijos žydų perėjimai į katalikybę aptarti Landau-Czajkos⁷⁴⁷, Żyndul⁷⁴⁸ ir Celios Heller⁷⁴⁹ darbuose, bet, kaip minėta, Vilniaus krašto tendencijoms atskiro dėmesio nebuvo skirta. Tik Żyndul tyrime įtraukta krikšto bylų archyvinė medžiaga iš Lodzės ir buvo koncentruojamasi išskirtinai ties žydų konversijų klausimu.

Nors po nepriklausomybės atgavimo (o ideologiškai ir anksčiau) Lietuvoje imtasi lituanizacijos, ši užduotis daugiausia buvo nukreipta į vietos lenkus ar sulenkėjusius gyventojus, o žydai liko mažiau reikšminga grupe⁷⁵⁰. Konversijų nepopuliarumas 3-iojo dešimtmečio Lietuvoje aiškintinas tuo, kad šis dešimtmetis buvo kupinas sukrėtimų ir geopolitinių transformacijų: atsigavimas po Pirmojo pasaulinio karo ir vokiečių okupacijos (1915–1918), Nepriklausomybės kovos, ekonominis nuosmukis, naujos valstybės aparato kūrimas, miestų lituanizacija, lietuviškojo nacionalizmo ir autoritarizmo pakilimas (nuo 1926 m.), žydų (kurie Lietuvoje daugiausia sudarė žemutinį vidurinės klasės ir darbininkų sluoksnį) emigracija ir gimstamumo

⁷⁴⁶ Kaubrys, *Jewish Converts in Independent Lithuania, 1918–1940*, p. 229–243.

⁷⁴⁷ Landau-Czajka, *Syn będzie Lech*, p. 286–310.

⁷⁴⁸ Żyndul, *Konwersje Żydów w Łodzi w okresie międzywojennym*, p. 213–225.

⁷⁴⁹ Heller, *On the edge of destruction*, p. 195–201.

⁷⁵⁰ Liekis, *A State within a State?*, p. 34–39.

mažėjimas⁷⁵¹. Žydai atrodė tokia tolima nuo lietuvių tautine mažuma, kad 1919–1925 m., kaip jau minėta, atrodė gera mintis inicijuoti žydų autonomijos projektą⁷⁵². Be to, 1922–1924 m. per šalį persirito pirmoji antisemitizmo banga, daugiausia kaltinusi vietas žydų mažumą lojalumo šaliai trūkumu, simpatijomis rusiškai kultūrai, menku lietuvių kalbos išmanymu⁷⁵³ bei žalingu dominavimu ekonominėje erdvėje⁷⁵⁴. Tik prasidėjus 4-ajam dešimtmečiui imta dėti daugiau pastangų įtraukti žydus į dominuojančią lietuvišką kultūrą, stengtis sudaryti sąlygas geriau vieniems kitus suprasti ir pažinti⁷⁵⁵. Taigi, vietos žydų bendruomenė, kuriai jau Rusijos imperijoje buvo būdingas žemas akultūracijos lygis, reliatyvus nesidomėjimas daugiausia valstietiška lietuvių kultūra ir tik nedidelė grupė inteligentų, iš esmės liko apatiška asimiliacijos galimybei 3-iajame dešimtmetyje, todėl ir konversijų skaičiai liko nedideli.

Situacija ėmė keistis 4-ojo dešimtmečio pradžioje, kuomet jaunoji žydų bendruomenės karta ėmė adaptuoti tam tikrus kultūrinius įrankius, leidusius jiems geriau integruotis lietuviškoje visuomenėje. Nors ir šiuo klausimu jaučiamas didelis istorinių tyrimų trūkumas, bet atrodo, kad vis daugiau jaunų žydų laisvai kalbėjo lietuviškai ir šią kalbą vartojo savo kasdienoje⁷⁵⁶. Taip pat šiuo laiku inicijuoti ir organizuoti bandymai suartinti abi bendruomenes: įsteigtos Lietuvių ir žydų kultūrinio bendradarbiavimo draugija (1928–1937) ir Žydų karių, dalyvavusių Lietuvos nepriklausomybės atvadavime, sąjunga (1933–1940)⁷⁵⁷.

⁷⁵¹ Mendelsohn, *The Jews of east Central Europe between the World Wars*, p. 225–226.

⁷⁵² Žydų autonomijos tarpukario Lietuvoje prielaidų, genezės ir veiklos analizės ieškokite: Liekis, *A State within a State?*

⁷⁵³ Sirutavičius V., Valdžios politika žydų atžvilgiu. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 302.

⁷⁵⁴ Sirutavičius V., Antisemitizmo proveržiai. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 403–416. Sirutavičius V., A close, but very suspicious and dangerous neighbour. *Polin*. 2013, 25: 256–257.

⁷⁵⁵ Verbickienė, Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys tarpukario Lietuvoje, p. 23–25.

⁷⁵⁶ Verbickienė J., Lietuvių ir žydų komunikacija viešojoje erdvėje: pažinimo paieškos. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 398–401. Tą patvirtina ir Holokaustą išgyvenusiųjų prisiminimai, kur jaunoji karta aprašoma neturėjusi problemų susikalbėti su lietuviais.

⁷⁵⁷ Šių organizacijų veikla nebuvo itin sėkminga. Draugija ėmėsi kelių iniciatyvų, tačiau, daugiausia dėl finansinių sunkumų, jai reko apsiriboti viešomis paskaitomis pristatančiomis žydų literatūrą ir politinius siekius, tad pavyko sudominti tik dalį inteligentijos (ibid., p. 390). Sąjunga buvo geriau organizuota ir leido žurnalą *Apžvalga* (1935–1940), kuris propagavo ištikimybę ir meilę šaliai, pilietinį aktyvumą ir žydų-lietuvių bendradarbiavimą (ibid., p. 392).

Kita vertus, 4-ajame dešimtmetyje, padedant valdžiai, ėmė plėstis lietuviški verslai – lietuviai perėmė dalį veiklų, kuriose anksčiau dominavo žydai⁷⁵⁸. Be ekonominio nuosmukio, žydai turėjo ribotas galimybes įsidarbinti valstybės tarnyboje⁷⁵⁹, netiesiogiai mėginta riboti žydų studentų universitete skaičių⁷⁶⁰ ir fiksuojama antroji antisemitizmo banga – panašiai kaip ir Lenkijoje, grįsta ekonominėmis baimėmis ir komunistuojančių žydų stereotipu⁷⁶¹. Šios tendencijos – lietuvių ir žydų bendruomenių artėjimas, geresnis vieni kitų pažinimas ir antižydiškų sentimentų augimas – laikytinos pagrįstais postūmiais konversijų skaičiui augti. Visgi bendras asimiliacinių procesų lygis žydų bendruomenėje tebeliko žemas, o konversijų reiškinių vystymasis buvo nutrauktas netikėtai prasidėjusių Antrojo pasaulinio karo žiaurumų. Nepaisant tam tikrų akulturacijos rodiklių, dauguma Lietuvos žydų liko ištikimi savo literatūrai, teatrui, sportui, švietimo sistemai, hebrajų ir jidiš kalboms ir spaudai⁷⁶². Kaip istorinės studijos „Lietuvos žydai“ baigiamajame skyriuje taikliai suformulavo jos sudarytojai, „nors akulturacija pagreičio neįgavo, vis dėlto ji padėjo pagrindus naujo tipo – Lietuvos žydų – bendruomenei formuotis“⁷⁶³. Nepaisant to, žydų akulturacijos tarpukario Lietuvoje apraiškų tyrimai tebėra aktualūs – jie dar tik pradėti vykdyti, toliau vystomi ir plečiami⁷⁶⁴. Žydų konversijos, kaip radikaliausia asimiliacijos forma, nusipelno atskiro tyrimo, kuris gali pasitarnauti identifikuojant kultūrinės ir socialinės žydų, pasirinkusių religinės afiliacijos keitimą, orientacijas ir nustatant tokio pasirinkimo priežastis.

Tuo pačiu laikotarpiu Lenkijoje, be komplikuočių socialinių ir politinių

⁷⁵⁸ Sirutavičius, Valdžios politika žydų atžvilgiu, p. 318–321.

⁷⁵⁹ Ibid., p. 315.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 318.

⁷⁶¹ Antroji antisemitizmo banga tarpukario Lietuvoje prasidėjo 4 dešimtmečio pradžioje ir įsibėgėjo jo pabaigoje. Daugiausia tai buvo ekonominis antisemitizmas, Sirutavičius, Antisemitizmo proveržiai, p. 413.

⁷⁶² Zalkin M., Lietuvos žydų bendruomenės kultūrinės transformacijos. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 347–356; Zalkin M., Žydų mokyklų idėjinė diferenciacija. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*, Vilnius, 2012, p. 357–370.

⁷⁶³ Sirutavičius V., Staliūnas D., Verbickienė J., Pabaiga. Žydai Lietuvoje ar Lietuvos žydai? *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 528.

⁷⁶⁴ Svarbiausi būtų minėtieji straipsniai rinkiniuose „Lietuvos žydai. Istorinė studija“ ir „Abipusis pažinimas: lietuvių ir žydų kultūriniai saitai“.

aplinkybių, kurias jau aptarėme II.1 poskyryje, žydų bendruomenė patyrė intensyvesnius akultūracijos ir asimiliacijos procesus nei Lietuvoje. Pirmiausia, ji jau disponavo šiokiu tokiu XIX a. „akultūracijos paveldu“, kuomet tarp dalies Lenkijos karalystės žydų bendruomenės plito kalbos pasirinkimo, vardų keitimo, drabužių ir panašios mados, buvo suformuluota „Mozės tikėjimo lenkų“ sąvoka akultūrizuotiems ir patriotiškiems, bet savo žydiškos tapatybės neatsisakiusiems žydams apibūdinti. Tokie asmenys propagavo reformuotą judaizmą ir tradicinių žydų institucijų (pavyzdžiui, švietimo) pertvarką, kas, jų nuomone, turėjo paskatinti aktyvesnį žydų dalyvavimą viešojoje erdvėje, sumažinti bendruomenės izoliaciją⁷⁶⁵. Nepaisant šių tendencijų, konversijos išliko komplikuotas bendruomeninių debatų klausimas⁷⁶⁶, o radikali asimiliacija daugumos žydų buvo smerkiama – net ir tų, kuriems nuosaikesnės asimiliacinės apraiškos nebuvo svetimos – visiškas ryšių su žydais ir žydiška tapatybe nutraukimas (net ir nominalus) nebuvo priimtinas⁷⁶⁷. Žydų asimiliaciją tarpukario Lenkijoje tyrinėjusi Landau-Czajka pastebėjo vyravusį nusivylimą asimiliacine Mozės tikėjimo lenkų sąvoka ir augantį nepasitikėjimą žydais konvertitais⁷⁶⁸. Istorikė priėjo išvadą, kad abi – tiek žydų, tiek katalikų – bendruomenės matė vykstančią individualią asimiliaciją, tačiau visuotinės Lenkijos žydų asimiliacijos idėją laikė utopine⁷⁶⁹. Tą pačią problemą aptarusi Heller pastebėjo, kad pirmenybė buvo teikiama polonizacijai, t. y. „slinkčiai lenkiškosios kultūros link“, o ne „savęs laikymui lenku“⁷⁷⁰. Be to, religinė konversija dažnai buvo laikoma išdavikišku ir (ar) veidmainišku aktu, o į paprastą atitolimą nuo žydų religinių ir kultūrinių tradicijų žvelgta atlaidžiau. Negatyviai į krikštą žiūrėjo ne tik religingi žydai, bet ir tie, kurie

⁷⁶⁵ Daugiau apie šias asimiliacijos tendencijas XIX a. Lenkijoje žr. Cala A., *Asymilacja Żydów w Krolewstwie Polskiem (1864–1897)*, Warszawa, 1989.

⁷⁶⁶ Nuodugnią šių tendencijų analizę rasite Jagodzińska, *Pomiedzy*.

⁷⁶⁷ Cala, *Asymilacja Żydów w Krolewstwie Polskiem*, p. 87; Heller, *On the edge of destruction*, p. 199.

⁷⁶⁸ Landau-Czajka, *Syn będzie Lech*, p. 286–287.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 433.

⁷⁷⁰ ⁷⁷⁰ Heller, *On the edge of destruction*, p. 214. Svarbu pastabėti, kad ne visi tyrėjai sutinka su šiomis definicijomis. Landau-Czajka „polonizacijos“ terminą laiko aptakiu ir mums tenka su tuo sutikti: tyrime patogiau likti ties asimiliacijos ir akultūracijos sąvokomis, kuriose abejuose tilptų tam tikro laipsnio polonizacija. Tačiau visiškai jo atsisakyti (turint omeny, kad tai patogus terminas norint išryškinti Lenkijos ir Lietuvos konvertitų kultūrinių orientacijų ir konversinės retorikos skirtis) ir apsiriboti vien terminu „asimiliacija“, kaip kad siūlo Landau Czajka, negalėtume, Landau-Czajka, *Syn będzie Lech*, p. 41.

asimiliavosi⁷⁷¹. Dėl šių priežasčių dauguma žydų buvo linkę išlaikyti bendruomenės, socialinius ir šeimos ratus net ir tuomet, kai siekdavo asimiliacijos. Tyrimuose taip pat pabrėžiamas aplinkos žydams asimiliuotis ribotumas, t. y. negausią išsilavinusią vidurinę klasę⁷⁷²; ši aplinkybė buvo būdinga ir situacijai Lietuvoje.

Landau-Czajkos teigimu, tarpukario Lenkijoje visiška asimiliacija (kuomet žydai nebebūtų laikomi atskira grupe, asimiliuotųsi tautinės priklausomybės prasme) be krikšto nebuvo įmanoma⁷⁷³. Anot autorės, dėl karjeros pasikrikštijęs asmuo, bent iš nacionalistinio požiūrio perspektyvos, buvo laikomas labiau asimiliuotu nei tas, kuris jautėsi lenku, bet liko (net jei tik formaliai) judėjų bendruomenės nariu⁷⁷⁴. Pripažindama asimiliacijos sąvokos kompleksiskumą, Landau-Czajka tarpukario Lenkijos žydų kelius į asimiliaciją suskirstė pagal šią schemą:

a) *gimti asimiliavusioje žydų šeimoje* – vaikai auginami ir auklėjami lenkiškoje kultūroje, šeimoje kalbama lenkiškai, žydų kalbų nemokama (iš esmės tai, kas šio darbo įvade pavadinta „akultūracija“), integracija negarantuota;

b) *gimti pamažu asimiliuojančioje šeimoje* – palaikomi ryšiai tiek su lenkiškąja, tiek su žydiškąja bendruomenėmis, lenkų kultūra ir aplinka gerai pažįstama (taip pat galima priskirti „akultūracijai“);

c) *individuali asimiliacija (a)* – asmeninis pasirinkimas, be šeimos dalyvavimo ar pritarimo, dažnai dramatiškai, bet tvirtai apsisprendus, nutraukiami ryšiai su gimtąja aplinka (pavyzdžiui, konversija). Autorė linkusi tokį kelią sieti ir su maištavimu prieš šeimą, tradicijas, religiją. Tai rečiausiai pasirenkamas asimiliacijos kelias;

d) *individuali asimiliacija (b)* – laipsniškai veikiama modernizacijos ir sekuliarizacijos. Dažnai sietina su lenkiškos mokyklos lankymu, darbo ar profesinėmis aplinkybėmis, tarnavimu kariuomenėje. Galėjo pasibaigti

⁷⁷¹ Ibid., p. 296–310.

⁷⁷² Ibid., p. 434.

⁷⁷³ Ibid., p. 34–37.

⁷⁷⁴ Ibid., p. 37.

konversija arba aptakesniu būviu perimant dalį krikščioniškos lenkiškos visuomenės papročių, bet negrįžtamai nenutraukiant sąsajų su žydiška kilme⁷⁷⁵.

Aptarus skirtumus tarp nepriklausomos tarpukario Lietuvos ir Lenkijos aneksuoto Vilniaus krašto, toliau tyrime žydų katechumenų grupės charakteristikas analizuosime bendrai, ir tik prireikus bus išryškinami skirtumai. Tarpukario šaltinių duomenys apie katechumenų gyvenimo faktus yra tokie pat skurdūs – ar dar skurdesni – kaip ir carinės Rusijos, tad menkai tenušviečia konkrečias konversijų aplinkybes. Tačiau šių duomenų sisteminimas bei krikšto dokumentuose (katechumenų prašymuose ir dvasininkijos su kurijomis korespondencijoje) pasitelkiamos retorikos analizė atskleidžia tam tikras besikrikštijančių žydų motyvacijas bei sociokultūrinės orientacijas. Taip pat šis tyrimas leidžia suformuluoti prielaidas apie tai, kokia buvo katechumeno laikysena bei santykis su savo religine ir socialine tapatybe ir kaip ši laikysena buvo paties katechumeno (kartais padedant dvasininkui) reprezentuojama konversijos procese.

Remiantis žydų krikšto bylomis galima teigti, kad nebuvo disproporcijos tarp katechumenų pasiskirstymo pagal lytį, kaip kad buvo būdinga Rusijos imperijai. Netolygumų aptikta tik 3-iajame dešimtmetyje Lietuvoje, tačiau duomenų yra pernelyg mažai, kad būtų galima daryti kokias nors išvadas apie galimas to socialines ir kultūrinės prielaidas.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 44–45.

6 lentelė. Katechumenų pasiskirstymas pagal lytį Vilniaus arkivyskupijoje tarpukariu

Laikotarpis	Moterys		Vyrai		Iš viso	
	Skaičius	%	Skaičius	%	Skaičius	%
3-iasis deš.	6	46	7	54	13	100
4-asis deš.	26	44	33	56	59	100
Iš viso	32	44	40	56	72	100

Šaltinis: LVIA, Vilniaus vyskupijos valdymo fondas (f. 694), LMAVB RS, Vilniaus miesto ir arkivyskupijos dokumentų kolekcija (f. 318)

7 lentelė. Katechumenų pasiskirstymas pagal lytį Lietuvoje (Kauno arkivyskupijoje, Panevėžio ir Telšių vyskupijose) tarpukariu

Laikotarpis	Moterys		Vyrai		Iš viso	
	Skaičius	%	Skaičius	%	Skaičius	%
3-iasis deš.	9	32	19	68	28	100
4-asis deš.	28	48	30	52	58	100
Iš viso	37	43	49	57	86	100

Šaltinis: LVIA, Žemaičių vyskupijos kurijos–Kauno metropolijos kurijos fondas (f. 1671), Panevėžio vyskupijos kurijos fondas (f. 1650), Telšių vyskupijos kurijos fondas (f. 669)

4-ajame dešimtmetyje moterų konvertičių amžius Lietuvoje varijavo tarp 15 ir 26 metų, vos pora jų buvo vyresnės nei 30 metų. Tuo pačiu metu Vilniaus krašte situacija buvo labai panaši: dominuoja 16–28 metų naujakrikštės, 3 – vyresnės nei 30 metų. Abiejų teritorijų vyrų katechumenų amžiaus amplitudė platesnė nei moterų: 4-ojo dešimtmečio Lietuvoje vyrauja 18–40 metų vyrai (2 vyrai patenka į 40–59 metų intervalą, 1 – vyresnis), Vilniaus krašte – 19–40 metų vyrai (tik 2 priklauso 40–59 metų amžius grupei). Akivaizdu, kad didžioji dalis tarpukario konvertitų abiejuose regionuose buvo jauni darbingo amžiaus asmenys: 20–30 metų moterys ir 30–40 metų vyrai. Vadinasi, nors jie buvo gimę Rusijos imperijoje, iki krikšto jau buvo patyrę savarankiško gyvenimo skonį nepriklausomose tautinėse valstybėse, tad savo gyvenimą leido

lietuviškos ir lenkiškos kultūros apsuptyje ir turėjo santykinai mažai gyvenimo Rusijos imperijoje patirties.

Lietuvoje vienintelė ryški konversijų topografijos vieta buvo šalies laikinoji sostinė Kaunas, vienintelis didesnis sekuliaraus ir akultūrizuoto žydų gyvenimo taškas⁷⁷⁶. Čia įvyko beveik pusė visų Lietuvoje žinomų, tiek vietinių, tiek vien krikštytis atvykusių žydų konversijų: 12 iš 28 (43 %) 3-iajame bei 31 iš 58 (53 %) 4-ajame dešimtmetyje. Vilniaus arkivyskupijoje 3-iajame dešimtmetyje, kaip jau minėta, užfiksuota per mažai perėjimų į katalikybę, kad būtų galima išvelgti kokias nors tendencijas. Tačiau jau 4-ajame dešimtmetyje Vilnius miestas įgavo svarbos – 25 iš 59 (beveik 42 %) arkivyskupijos krikšto atvejų įvyko jame. Vadinasi, tarpukariu konversija iš esmės buvo miesto fenomenas (arba traukė į sostines krikštytis norinčius asmenis) – veikiausiai todėl, kad čia sekuliarėjimo procesai buvo stipriausi, o dominuojanti kultūra – dinamiškiausia. Svarbu pastebėti, kad Vilnius dar prieš Lenkijos aneksiją buvo stipriai paveiktas lenkiškosios kultūros, tad vietos žydams nebūtinai reikėjo iš naujo jos „mokytis“ ir adaptuoti visiškai naujus kultūrinius kodus ir papročius, kaip kad teko daryti naujai lituanizuotame Kaune⁷⁷⁷.

Remiantis šaltiniais beveik neįmanoma nustatyti katechumenų raštingumo ir kalbinių įgūdžių, tačiau keliose bylose išskiriamas išsilavinimas (pradinis, vidurinis ir aukštasis), kaip vienas pagrindinių asimiliacijos kanalų tarpukariu. Heller įvardijo valstybinę pradinę lenkišką mokyklą buvus itin stipria polonizacijos skleidėja ir antisemitizmo puoselėtoja⁷⁷⁸. Nepaisant to, daugelio tėvų, neišgalėjusių savo atžalas leisti į mokamas žydų mokyklas, vaikai mokydavosi valstybinėse mokyklose⁷⁷⁹. Tais pačiais aspektais asimiliuojanti buvo ir universitetinė aplinka, ypač Vilniuje, kur žydai studentai, kaip minėta, susilaukė didelės nepakantos. Vilniaus arkivyskupijos

⁷⁷⁶ Zalkin, Lietuvos žydų bendruomenės kultūrinės transformacijos, p. 347–348.

⁷⁷⁷ Kaunas turėjo gausią žydų bendruomenę, sudariusią beveik trečdalį visų sostinės gyventojų, jame buvo įsikūręs šalies universitetas, čia buvo žydų spaudos, meno, literatūros, teatro ir įvairiausių organizacijų centras, Kaubrys S., Was the Jewish Community of Kaunas Exceptional? An Analysis of Lithuania's census of Public organisations, 1931. *Transversal*. 2010, 1: 87–102.

⁷⁷⁸ Heller, *On the edge of destruction*, p. 220–226.

⁷⁷⁹ Ibid.

dokumentacijoje minimi 4 Stepono Batoro universiteto absolventai, 2 pradinės mokyklas baigę katechumenai ir 1 gimnazistė⁷⁸⁰. Lietuviškoje dokumentacijoje randame 3 Vytauto Didžiojo universiteto studentes, 1 Fribūro universiteto absolventą ir 1 Šiaulių gimnaziją baigusį katechumeną⁷⁸¹.

Tik dalyje krikšto bylų konkrečiai nurodytos katechumenų profesijos: 12 atvejų Lietuvoje (tiesa, nė vieno laikinojoje sostinėje) ir 16 Vilniaus arkivyskupijoje. Šie duomenys leidžia apibūdinti tik nedidelę dalį (atitinkamai 19 ir 27 %) krikšto besikreipusių žydų. Vangus tokio pobūdžio informacijos fiksavimas krikšto dokumentacijoje leidžia manyti ją buvus neprivalomą – veikiausiai ji buvo įtraukiama katechumeną globojančio kunigo pasirinkimu. Vienintelės aiškiau išsiskiriančios katechumenų grupės yra profesionalai (ar būsiami profesionalai, t. y. studentai) ir darbininkai. Lietuviškuose atvejuose paminėtos šios profesijos ir užsiėmimai: Naumiesčio žydų gimnazijos direktorius, universiteto bibliotekininkas, nenurodytos žydų institucijos tarnautojas (jo sužadėtinė buvo teismo tarnautoja), autobuso kontrolierius, dažytojas, nenurodytos specializacijos darbininkas, 2 ūkininkai, ūkininko padėjėjas, medicinos studentė ir 2 nenurodytos specialybės studentės (viena iš jų buvo susižadėjusi su universiteto docentu)⁷⁸². Vilniaus arkivyskupijos dokumentacijoje nurodytos 16 asmenų profesijos (visi atvejai iš 4-ojo dešimtmečio, išskyrus vieną 1929 m. konversiją): 2 gydytojai, Sokulkos gimnazijos mokytojas, Gluboko žydų gimnazijos direktorius, mokytoja, inžinierius, technikas, Naujosios Vilnios policijos nuovados viršininkas,

⁷⁸⁰ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiey. Parafja w Podświlu, LMAVB RS, f. 318, b. 20982; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23067; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiey. Actā conversorum. Lida, *ibid.*, b. 20968; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiey. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, *ibid.*, b. 20970; Perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23073; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23036; Karkažiškių parapijos (Švenčionių dek.) klebono raštas Vilniaus arkivyskupui dėl žydaičių Rochos-Lejos, Nachamos ir Miros Šumacheruvnų krikšto, *ibid.*, b. 21973.

⁷⁸¹ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 9; Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, *ibid.*, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 132, 155, 192, 249.

⁷⁸² Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 25–30, 83–85, 187, 192, 243–5, 246–247; Vatikano laiško santykis su stačiatikių bažnyčia klausimu ir susirašinėjimas su parapijų klebonais apie kitų tikybų asmenis pereinančius į katalikų tikėjimą, *ibid.*, f. 1650, ap. 1, b. 77, l. 132, 207–208; Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 110, 136–138, 155.

prekeivis, sanitaras, siuvėjas, ūkininkas, kalvis, skalbėja, parduotuvės darbuotoja ir mokytojas (pastarasis krikštijosi dėl santuokos, praėjus vos porai dienų nuo pirmosios sovietinės okupacijos pradžios 1940 m. birželio 15 d.)⁷⁸³. Dar 3 katechumenai buvo nurodyti turį stabilias pajamas⁷⁸⁴. Kelių asmenų profesijos minimos ir Pistolio 1930 m. ataskaitoje: Talmudo mokytojas, 2 pirkliai ir studentas⁷⁸⁵. Vilniaus arkivyskupas Reinys 1941 m. laiške Vilniaus miesto komisarui prašė leidimo pasikrikštijusiems žydams, kurie atsidūrė Vilniaus gete, leisti lankyti mišias⁷⁸⁶. Jo pateiktame konvertitų sąrašė buvo nurodyti 3 inžinieriai ir 1 gydytojas. Jų krikštų datos nežinomos. Tiek Lietuvos, tiek (ypač) Vilniaus krašto atvejuose ryškus vidurinės klasės inteligentijos (daugiausia vyrų), studentijos ir darbininkų klasės atstovavimas. Dėl jau minėto bažnytininkų rūpinimosi žydų konversijų finansavimu, profesijos nurodymas, kaip stabilios ekonominės padėties garantija, buvo vienas konversijos nuoširdumą ir katechumeno patikimumą laiduojančių konversinės retorikos elementų.

Kai kuriais atvejais katechumenas kreipdavosi į dvasininką apie katalikybę jau turėdamas šioki tokį supratimą, gautą iš šeimoje esančio neofito. Krikšto dokumentacija fiksuoja kelis tokius atvejus 4-ojo dešimtmečio Vilniaus arkivyskupijoje: 2 katechumenės, kurių seserys jau buvo konvertitės, 1 katechumenas, kurio brolis buvo konvertitas, 1 katechumenė, kurios tėvas buvo pasikrikštijęs, bei 3 seserys, visos kartu nusprendusios pereiti į katalikybę. Pavyzdžiui, Vilniaus žydės Saros Michelsuvnos (16 m.) motina

⁷⁸³ Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23062, l. 11–12; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23055, l. 5–6; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23036, l. 3–4, 7–8; Acta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Tylży (powiat Braślowski), *ibid.*, b. 20906, l. 1–6; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja Farna w Grodzie, *ibid.*, b. 20965, l. 12–14; Perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23038; Acta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Głębokiem, *ibid.*, b. 20900, l. 7–10; Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 78–79, 24–25.

⁷⁸⁴ Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23073, l. 3–6; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, *ibid.*, b. 20970, l. 9; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Lida, *ibid.*, b. 20968, l. 1.

⁷⁸⁵ Pistolio Ataskaita, LMAVB RS, f. 318, b. 34598, l. 78.

⁷⁸⁶ Vilniaus arkivyskupas Vilniaus m. srities komisarui. Dėl žydų, kurie išpažįsta katalikų tikybą, ir yra Vilniaus gete, jog šie galėtų lankyti bažnyčiose pamaldas, LMAVB RS, f. 318, b. 23051.

buvo konvertitė ir prieš savo mirtį spėjo pasirūpinti Saros sesers, Čartoriskio gimnazijos mokinės Jadvygos krikštu⁷⁸⁷. 1929 m. savo konversijos procesą inicijavo ir Sara, jos tėvas tam esą nesipriešino ir netgi palaikė sprendimą, pats svarstydamas tokią galimybę. 1937 m. krikšto besikreipusi Bliuma Fliker (34 m.) tuo metu gyveno su savo neofite seserimi ir jos kataliku inžinieriumi vyru Vilniuje⁷⁸⁸. 1939 m. kovą Padvilės parapijoje krikštytis norėjęs Henrikas Levkovičius (30 m.) turėjo konvertitą brolių. Klebonas Henriką apibūdino kaip inteligentišką, turintį aukštąjį išsilavinimą ir išmanantį religinius reikalus⁷⁸⁹. Nors tokių atvejų nedaug, jie pateikia papildomos informacijos apie asimiliacijos kanalus ir įsibėgėjančius jos procesus tarp Vilniaus krašto žydų. Lietuvoje vienos kartos giminaičių krikštų buvo vos 2 atvejai (1924 m. krikštijosi Tauragnų žydų šeima, o šeimos motinos sesuo buvo konvertitė; 1932 m. katechumenas iš Kauno teigė turįs jau pasikrikštijusį pusbrolių)⁷⁹⁰. Būsimo katechumeno gyvenimas prieš krikštą iš dalies asimiliuotoje aplinkoje užtikrina, kad ir po krikšto konvertitas ten liks, o tai savo ruožtu buvo svari tvirto asmens pasiryžimo tapti ir likti kataliku garantija bei – Bažnyčios atstovų akimis – skatintina tendencija. Pačiam konvertitui tokios aplinkybės galėjo veikti kaip motyvacinis ir konversiją lengvinantis faktorius.

Pagrindiniai skirtumai tarp Vilniaus arkivyskupijos ir Lietuvos žydų konvertitų charakteristikų matyti konversinių dokumentų retorikoje, ypač katechumenų krikšto prašymuose, kur, nors ir lakoniškai, bet visgi argumentuojamas šis noras. Lietuvos žydų katechumenų prašymai krikštytis ganėtinai schematiški ir panašesni į biurokratinis formalumus. Be to, jie dažnai gana akivaizdžiai parašyti kunigo ranka ar jo pasufleruoti. Jei bandytume išskirti dažniausius konversijų retorikos elementus (pavienių unikalių beveik nėra), jie išsidėstytų taip: 1) pakankamo katalikybės išmanymo

⁷⁸⁷ Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 53.

⁷⁸⁸ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, LMAVB RS, f. 318, b. 20970, Perėjimo katalikybės dokumentai, ibid., b. 23073, l. 7–8.

⁷⁸⁹ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja w Podświlu, LMAVB RS, f. 318, b. 20982, l. 5–6.

⁷⁹⁰ Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 41, 123.

patvirtinimas, 2) laisvos valios krikštysis išreiškimas, 3) tikėjimo katalikybės teisingumu ir joje esančiu išganymu išpažinimas, 4) pažadas išlikti atsidavusiu kataliku ir išlaikyti ištikimybę naujam tikėjimui, 5) deklaruojamas ilgalaikis noras pasikrikštyti, nulemtas katalikiškos aplinkos.

Po galutinio žydų autonomijos idėjos žlugimo Lietuvoje 1925 m. oponuojanti religinė žydų stovykla tapo dominuojančia Lietuvos žydų bendruomenėje, o religinė žydiškumo samprata – vyraujančia⁷⁹¹. Net ir tie žydai, kurie pasidavė kultūrinėms tarpukario transformacijoms ir ėjo ar savo vaikus leido į modernias žydų (ar net ne žydų) mokyklas, buvo labiau sionistinio (pavyzdžiui, *Tarbut* mokyklų tinklas) ar religinio profilio (pavyzdžiui, *Javne* mokyklų tinklas)⁷⁹². Religingumo vaisiai atsispindi ir 4-ojo dešimtmečio katechumenų retorikoje. Tarp prašymų krikštysis dominavęs leitmotyvas – religinė motyvacijos pereiti į katalikybę argumentacija. Šaltiniuose nerasime tautine priklausomybe lietuviams grindžiamo religijos keitimo, kokie yra Vilniaus arkivyskupijos atvejuose (žr. toliau poskyryje). Krikšto besikreipiantys lietuviškų vyskupijų žydai save visuomet apibūdindavo kaip judaizmo išpažinėjus ar augusius Mozės tikėjime ir norinčius priklausyti Katalikų Bažnyčiai. Neretai šis pasirinkimas buvo įpinamas į nesudėtingą teologinę argumentaciją:

Esu įsitikinęs, kad Kristus yra tikras Mesijas ir kad Katalikų Bažnyčia yra tikra jo švento mokslo aiškintoja. Šventą krikštą priimu laisvu noru ir būdamas giliai tikintis, ir Kristaus šventą tikėjimą tvirtai esu pasiryžęs išpažinti iki mano paskutinės gyvenimo valandos [1932 m.].⁷⁹³

⁷⁹¹ Liekis Š., Žydai: „kaimynai“ ar „svetimieji“? Etninių mažumų problematika, 2002, [interaktyvi prieiga] <http://www.genocid.lt/Leidyba/12/liekis.htm>, [žiūrėta 2014-01-17].

⁷⁹² Zalkin, Lietuvos žydų bendruomenės kultūrinės transformacijos, p. 347–356; Zalkin, Žydų mokyklų idėjinė diferenciacija, p. 357–370.

⁷⁹³ Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 134.

Esu žydų tautybės ir Mozės tikybos išpažintojas. Tarnaudamas Lietuvos kariuomenėje susipažinau su Romos katalikų tikyba ir labai pamylėjau Jėzų Kristų. Išsimokiau katalikiškus poterus ir patsai savo valia noriu būti kataliku [1934 m.].⁷⁹⁴

Leiskite priimti [katalikų tikėjimą – E. K.], kad galėčiau visą gyvenimą būti ištikimas Kristaus Bažnyčios narys. Šv. katalikų tikėjimą gerai pažįstu ir noriu jį priimti iš gilaus įsitikinimo krikščioniško mokslo tiesomis [1936 m.].⁷⁹⁵

Priimti Šv. Krikštą ir visą gyvenimą būti įsitikinusiu Romos katalikų Bažnyčios nariu. Šv. katalikų tikėjimą gerai pažinau ir įsitikinau jo tikrumu, tad tam tikslui esu sąmoningai ir gerai pasirengusi [1936 m.].⁷⁹⁶

Nepriklausomai nuo to, kokiomis sąlygomis ir aplinkybėmis buvo sudarytas prašymas krikštytis (pats katechumenas kurdavo ir rašydavo tekstą ar jį sufleruodavo klebonas), akivaizdu tai, kad krikštydamiesi Lietuvos žydai nemėgino šio savo žingsnio pagrįsti priklausymu lietuvių tautai, nepaisant žydiškos kilmės, ir nevartojo nacionalistinių motyvų, fokusuodamiesi ties nusivylimu gimtąja religine grupe ir aukštindami krikščionybę.

Visgi priklausymas platesniajai Lietuvos visuomenei ir nebuvimas izoliuotiems žydų bendruomenėje atsispindi individualią asimiliaciją patyrusių žydų konversijų retorikoje. Penkiolikoje 4-ojo dešimtmečio katechumenų prašymų tiesiogiai ar netiesiogiai nurodoma, kad katalikiška aplinka ir vienoks ar kitoks veikimas joje tapo prielaida apsispręsti dėl krikšto: tarnavimas

⁷⁹⁴ Ibid, l. 160.

⁷⁹⁵ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 202.

⁷⁹⁶ Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 193.

Lietuvos kariuomenėje⁷⁹⁷, augimas katalikiškoje aplinkoje ir domėjimasis krikščionyste nuo mažų dienų⁷⁹⁸, studijos universitete⁷⁹⁹, bičiuliavimasis su katalikais ir bažnyčios lankymas⁸⁰⁰. Šie liudijimai, nors negausūs ir nedetalūs, rodo būtent pirmines individualios asimiliacijos Lietuvoje apraiškas, pasireiškusias tradiciniais kanalais: augimas, studijavimas ir gyvenimas kaimynų katalikų apsuptyje. Aptartosios aplinkybės rodo dalies žydų pastangas peržengti bendruomenės ribas, kontaktuoti ir draugauti su katalikais bei ieškoti kelio integruotis dominuojančioje šalies visuomenėje per edukaciją ar valstybines struktūras ir institucijas. Jos, beveik identiškos, pastebimos ir Vilniaus krašto 4-ojo dešimtmečio krikšto byloje: tarnystė kariuomenėje⁸⁰¹, glaudūs kontaktai su katalikiška aplinka, jos pažinimas ir net lankymasis bažnyčioje⁸⁰², studijos⁸⁰³. Turėdami omenyje dominuojančią Lenkijos katalikų Bažnyčios poziciją, galime svarstyti, kodėl tiek mažai katechumenų prašymų rėmėsi grynai teologine argumentacija. Čia pagrindiniu veiksmu turėjo būti glaudus katalikybės ir lenkiško nacionalizmo ryšys tarpukariu ir sąvokų „lenkas“ ir „katalikas“ (ar „lenkiškumas“ ir „katalikybė“) sinonimiškumas

⁷⁹⁷ Ibid., l. 159–161, 255–256.

⁷⁹⁸ Ibid., l. 1, 104–107, 118–120, 246–248; Vatikano laiško santykis su stačiatikių bažnyčia klausimu ir susirašinėjimas su parapijų klebonais apie kitų tikybų asmenis pereinančius į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 77, l. 411; Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, ibid., f. 1650, ap. 5, b. 513 l. 9–10.

⁷⁹⁹ Vatikano laiško santykis su stačiatikių bažnyčia klausimu ir susirašinėjimas su parapijų klebonais apie kitų tikybų asmenis pereinančius į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 77, l. 132, 155; b. 505, l. 192–194.

⁸⁰⁰ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 513, l. 136–138; Vatikano laiško santykis su stačiatikių bažnyčia klausimu ir susirašinėjimas su parapijų klebonais apie kitų tikybų asmenis pereinančius į katalikų tikėjimą, ibid., b. 77, l. 207–208, 213, 238–239; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, ibid., b. 252, l. 208; Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, ibid., f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 246–248.

⁸⁰¹ Žydo perėjusio katalikybėn Severino (po krikšto – Piotro) Jarcho ir žydės Liubovės Gotlib, susituokusių 1930 m. pagal judaizmo religiją, skyrybų byla, LMAVB RS, f. 318, b. 25388.

⁸⁰² Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23071, l. 11–12; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23072, l. 3–4; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, ibid., b. 20970, l. 13–14; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, b. 23036, l. 3; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Podświlu, b. 20982, l. 5–7; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Tylzy (powiat Brasławski), ibid., 20906, l. 1–2; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, ibid., b. 20970, l. 13.

⁸⁰³ Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23067, l. 4–5, 11–12; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Podświlu, ibid., b. 20982, l. 5; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23067, l. 4; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Lida, ibid., b. 20968, l. 1.

(lenk. *polak katolik*)⁸⁰⁴. Galima daryti prielaidą, kad išsamesni katechumenų motyvaciniai tekstai, kuriuose buvo aiškiai suformuluoti tautinės priklausomybės lenkams argumentai, buvo reprezentatyvūs ir didesnei grupei tuo metu besikrikštijusių Vilniaus arkivyskupijos žydų.

Kai kurie teiginiai, rašyti pačių katechumenų ar kunigų, demonstravo ir krikščionybės tikrumo supratimą bei akcentavo išskirtinai tyrą gilų įsitikinimą, tačiau nepateikė žinių apie jokių konkrečius įvykius, pakreipusius apsisprendusiųjų krikštytis gyvenimus šia linkme. Išsamiausiame pastaruju klausimu kreipimesi – 1929 m. žydo J.[vardas nežinomas] Chašesmano laiške Vilniaus arkivyskupui būsimasis konvertitas aiškino norįs šį žingsnį žengti, nes tai jam suteiktų „moralinį nusiramimą ir idealo įgyvendinimą“⁸⁰⁵. Chašesmanas vaizdingai nupasakojo savo vidines kančias, kuomet jo noras pasikrikštyti kovojo su meile motinai, kuri šio sprendimo nebūtų supratusi. Chašesmanas pasakojo ne kartą artinęsis prie „Jo Ekscelencijos vartų“⁸⁰⁶, bet, patyręs abejones ir dvasinį nusivylimą, nueidavo šalin. Kiti katechumenai taip pat minėjo savo šeimas kaip kliūtį⁸⁰⁷.

Panašiai Gluboko žydų gimnazijos direktorius Lichtmanas [vardas nežinomas] tais pačiais metais kreipėsi į arkivyskupą teigdamas, kad pasiryžimą kaupė kelerius metus, ir galutinai apsisprendė suvokęs, kad judaizmas prarado savo dvasingumą ir egzistuoja vien dėl tuščio žydų tradicijų palaikymo⁸⁰⁸. Abu šie asmenys „žydiškumą“ siejo su religine tradicija, tad jiems konversija buvo religinės tapatybės metamorfozė, kokybiškai naujo dvasinio būvio paieškos. Tačiau tai nebuvo vienintelė ar dominuojanti tendencija tarp to meto Vilniaus miesto ir jo apylinkių žydų. Religinėje

⁸⁰⁴ Porter-Szücs, *Faith and Fatherland*, p. 328–359.

Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 43.

⁸⁰⁶ Ibid.

⁸⁰⁷ Do Jego Ekscelencji Arcybiskupa Metropolity Wileńskiego w Wilnie. Liacko parapijos (Lydos dekanatas) klebono Alfonso Borovskio (Borowski) susirašinėjimas su Vilniaus arkivyskupu parapijiečio Jano Šociko (Szocik) ir žydaitės Leikos Majerovič (Lejka Majerowicz) vedybų reikalu, LMAVB RS, f. 318, b. 1987, l. 1; Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai., ibid., b. 23035, l. 1; 23075, l. 9; Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 67.

¹⁰³ Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 68.

konversijoje išvelgiame ir ryškų nacionalinio tapatumo dėmenį. Vilniaus arkivyskupijos žydai prašymuose krikštytis stengėsi pabrėžti savo ilgalaikį norą krikštytis, taip pat polinkį ir teigiamą požiūrį į visa, kas krikščioniška. Tokia retorika bandyta kovoti su populiariu priešiško krikščionybei žydo stereotipu, tad tai rodo žydus žinojus apie nuostatas, paplitusias tarp vietos katalikų dvasininkų. Prašymuose krikštytis buvo stengiamasi sukurti tam tikro „natūralaus“ įsigyvenimo katalikiškoje visuomenėje išpūdį, kai krikšto sakramentas tebūtų paskutinis asimiliacijos žingsnis – jau įvykusio pokyčio legitimacija. Patys kunigai irgi nevengė tai paminėti ataskaitose kurijai: „Jis [katechumenas – E. K.] yra inžinierius, pažįstu jį kelerius metus, mes dažnai aptardavome religinius klausimus ir iš šių pokalbių aš jį seniai pažinau, jis lenkas ir nori tapti kataliku“⁸⁰⁹. To kurijai, katalikiškos lenkiškos tapatybės saugotojai, pakako, kad galėtų suteikti leidimą. Patys žydai, kreipdamiesi į Bažnyčios atstovus, taip pat buvo linkę demonstruoti savo „lenkiškumą“, taigi ir neišvengiamą poreikį tapti katalikais (deja, išsamesnių vyrų prašymų itin mažai, o moterų apskritai nė vieno tokio neturime). Pavyzdžiui, žydas Severinas (po krikšto – Petras) Jarchas, prašydamas skyrybų su žmona žyde Liubova Gotlib, Vilniaus arkivyskupui teigė:

Visą jaunystę praleidau gaubiamas lenkiškumo dvasios, esu kilęs iš asimiliuotos žydų šeimos, puoselėjančios patriotines lenkiškas tradicijas. Nuo jaunų dienų gyvenau lenkiškoje aplinkoje. Esu geras lenkas, mokytas katalikiškai.⁸¹⁰

Kituose pareiškimuose randame tokias frazes kaip „esu lenkiškos tautybės“⁸¹¹ ar pan., sykiu teigiama katechumeną augus ir gyvenus lenkiškoje katalikiškoje erdvėje ir nepuoselėjantį jokių sentimentų niekam žydiškam. Ne vienas teigė

⁸⁰⁹ Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23038, l. 2.

⁸¹⁰ Žydo perėjusio katalikybėn Severino (po krikšto – Piotro) Jarcho ir žydės Liubovės Gotlib, susituokusių 1930 m. pagal judaizmo religiją, skyrybų byla, LMAVB RS, f. 318, b. 25388, l. 1.

⁸¹¹ Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23067, l. 4.

vaikščiojęs į bažnyčią (arba kunigas tai paliudydavo) ar kaip kitaip praktikuojąs katalikybę⁸¹². Katechumenai nekonkretizuodavo, ką tiksliai jie laikė „žydiškumu“, nuo kurio taip radikaliai teigė esą nutolę. Akivaizdu tik tai, kad tokia kultūrinė ar tapatybinė orientacija negalėjo būti asocijuojama su katalikybe ir lenkiškumu, tad skirtinga tiek religine, tiek tautine prasme. Visa tai koreliuoja su tuo, ką Heller priskyrė linkusiems asimiliuotis (lenk. *asimilacionisci*) žydams visoje tarpukario Lenkijoje, t. y. tokiems, kurie propagavo identifikacinę asimiliaciją⁸¹³. Tokių asmenų akimis, „žydo etiketė jiems buvo neteisingai priskirta, nors daugumai likusiųjų ji buvo derama“⁸¹⁴. Mūsų analizuojamu buvo suponuojama, kad krikštytis nesiryžtantis žydas ne tik lieka klaidingo tikėjimo, bet ir priklausąs „blogai“ (t. y. žydu) tautai.

Tiek katechumenai, tiek dvasininkai pabrėždavo kandidato ilgalaikį gyvenimą tarp katalikų ir esą identišką katalikams gyvenimo būdą bei gerą krikščioniškos ir lenkiškos aplinkos išmanymą, t. y. aukštą akultūracijos ar net asimiliacijos lygį. 1939 m. žydas Henrikas Levkovičius kreipėsi į Padsvilės kleboną šiais žodžiais:

Ilgą laiką gyvenau lenkiškoje katalikiškoje aplinkoje, skaičiau religinius tekstus, laiką leidamas grynai lenkiškoje ir katalikiškoje erdvėje turėjau progą susipažinti su katalikišku tikėjimu bei pasiimti jo idealais ir principais.⁸¹⁵

⁸¹² Bažnyčios ir religinių pakaitų lankymas, Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, LMAVB RS, f. 318, b. 20970, l. 13–14; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja SS. Piotra i Pawła w Wilnie, ibid., b. 20999, l. 11–13, 17; Perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23075, l. 6. Vienas katechumenas užsimena tėvus per Šv. Kalėdas puošus eglutę, Perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23075, l. 19.

⁸¹³ Heller skirtumą tarp kultūrinės ir identifikacinės asimiliacijos grindžia Miltono Gordono koncepcija, naudojama jo knygoje „Assimilation in American life“, *On the edge of destruction*, p. 52–52, 68–71.

⁸¹⁴ Ibid., p. 189.

⁸¹⁵ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Actā conversorum. Parafja w Podświliu, LMAVB RS, f. 318, b. 20982, l. 5. Stebėtina, bet leidimus išduodanti žymiai mažiau argumentuotais atvejais Kurija, šį kartą ji liepė kunigui dar labiau įsitikinti Henriko žiniomis bei intencijomis ir prisake 3 mėnesių bandomąjį laikotarpį, ibid., l. 7.

Šiame kreipimesi katalikybės ir lenkiškumo kategorijos buvo tapatinamos, neišvengiamai viena su kita susietos, pavyzdžiui:

Visą savo jaunystę praleidau gyvendamas lenkiška dvasia, esu iš patriotiškos asimiliuotos šeimos. Nuo ankstyvo amžiaus gyvenau lenkiškoje aplinkoje. Esu geras lenkas, sąmoningas katalikas⁸¹⁶.

Buvimas „lenku“ platesniąja žodžio prasme (t. y. atsiribojimas nuo žydų bendruomenės, lenkų kalbos mokėjimas, tradicijų išmanymas, gyvenimas tarp lenkų katalikų ir kasdienis bendravimas su jais) buvo apsisprendimo nuoširdumo garantija, patvirtindavusi deramą integraciją ir jau vykstančią asimiliaciją. Tokiu būdu krikšto sakramentas tapdavo tik nominaliu paskutiniu žingsniu kelyje pilnos (radikalios) asimiliacijos link.

Kitas katechumenas Samuelis Perelšteinas 1939 m. kurijai rašė:

Tai darydamas nesu vedamas egoistinės materialios prigimties sumetimų, nes esu materialiai nepriklausomas ir užtikrintas. Tačiau – būdamas iki šiol [tik formaliai] judaizmo išpažinėjas – turėjau ne vieną galimybę pažinti jo netobulumą, o ypač jo išpažinėjų, su kuriais manęs niekas nesieja, o tik viskas skiria. [...] Mano įsitikinimai plačiai žinomi ir nėra paslaptis, kaip ir – kartu – mano nuoširdžios simpatijos krikščionybei, kaip pono Kristaus religijai. [...] [K]rikšto aktas, mano atveju, tebūtų paprasčiausiais simbolinis mano dvasinio pribrendimo didingai krikščioniškajai religijai papildymas religinių praktikų išpildymo prasme. [...] Mano atsivertimas į

⁸¹⁶ 1936 m. Žydų Jarcho ir Liubov Gotlib skyrybų ir krikšto byla, LMAVB RS, f. 318, b. 25388, l. 2.

krikščionybę netaps jokia negarbe krikščioniškajam pasauliui ar Lenkijai.⁸¹⁷

Šis iškalbingas katechumeno kreipimosi pavyzdys, toks retas tarp tarpukario katechumenų, sumini bene visus populiarius to meto katechumenų retorikos elementus ir atspindi besikrikštijančių žydų ir paties proceso pagrindimo kompleksiskumą. Paskutinis cituotas Perelšteino prašymo sakinytis leidžia manyti, kad jis žinojo apie diskusijas katalikiškoje spaudoje ar privatesnėse erdvėse apie ribotas žydo galimybes atsiversti į katalikybę, amžiną pavojų likti kriptojudėju ir apie katalikų puoselėtą baimę leisti žydų konvertitams (laikytais visuomet nepakankamai patriotiškais) laisvai ir visavertiškai dalyvauti lenkiškuose katalikiškuose visuomenės procesuose. Perelšteinas nedelsdamas užbėgo šioms abejonėms už akių ir užtikrino pozityvesnį požiūrį pažadėdamas, kad jo konversija netaps jokios negandos Bažnyčiai ir tėvynei priežastimi. Šis pažadas lydėjo atsižadėjimo ir kritikos aktus: Perelšteinas norėjo įrodyti nebesąs žydas (jei iš tikrųjų tokiu kada nors apskritai buvo) – jo religinė priklausomybė buvusi nominali, ryšiai su gimtąja bendruomene nutraukti, o broliai žydai kritikuoti pagal visas to meto ir vietos „tradicijas“. Perimdamas visuomenės, kuriai jis norėjo priklausyti, retoriką, Perelšteinas reorganizavo save iš norinčio pasikrikštyti žydo į ilgametį krikščionį, kuriam tiesiog teko nelaiminga dalia būti nominaliai priskirtam žydų bendruomenei. Pasitelkdamas „teisingą“ retoriką ir kartodamas „kito“ įsitikinimus atspindinčius postulatus, katechumenas, parafrazuojant filosofę Judithą Butler, sudarė (ar, šiuo atveju, įžengė) į bendruomenę⁸¹⁸ ir taip įgalino Bažnyčią jį priimti. Be to, jis nekantravo ištrinti bet kokius žydiškos kilmės pėdsakus ir net prašė leidimo pasikeisti visą vardą į Stanislovą Joną Perlą.

Aptartoje pastraipoje katechumenas kritiškai atsiliepė apie buvusius bendratikius, atkartojęs negatyvias antijudėjiškas nuostatas, minimas ir kitų

⁸¹⁷ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Lida, LMAVB RS, f. 318, b. 20968, l. 1.

⁸¹⁸ Butler J., *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York/London, 1997, p. 52.

konvertitų⁸¹⁹. Perelšteinas prašyme įterpė visaus svarbiausius konversinės retorikos elementus: krikšto iš išskaičiavimo neigimą, judaizmo atsižadėjimą, krikščionybės gyrimą, krikšto kaip paskutinio žingsnio į lenkiškumą akcentavimą, katalikybės ir lenkiškumo susiejimą. Net jeigu šis pareiškimas nebuvo skirtas platesnei krikščioniškai auditorijai, jo tikslas buvo pateisinti ir legitimizuoti konversijos aktą pasitelkiant išvardytus retorikos elementus. Vilniaus arkivyskupijoje tarpukariu vis svarbiau buvo įrodyti asmens „natūralų“ priklausymą katalikiškajai lenkiškai visuomenei, nei papasakoti dvasinės transformacijos istoriją teologiniais terminais. Tokia asimiliacinės prigimties argumentacija – sukelia įspūdį, kad apsisprendimas yra niekaip nepaveiktas sudėtingų politinių ir socialinių 4-ojo dešimtmečio Lenkijoje sąlygų kaip kad augantis antisemitizmas. Buvo pasitelkiami tokie pagrindimai: „nuo seno simpatizavo katalikų religijai ir seniai mokėjo poterius“⁸²⁰, „su žydų bendruomene ryšių nepalaiko“⁸²¹, „linko prie lenkų visuomenės“⁸²² ir pan., taip sustiprinant noro krikštytis socialinį dėmenį.

Tendencija šalintis esą nepažintos žydų bendruomenės ir žydiškos tapatybės buvo būdinga pačių katechumenų rašytiems ar dvasininkų perpasakotiems atvejams Vilniaus arkivyskupijoje tarpukariu. Aptartoji retorika tapdavo pagrindiniu įrankiu siekiant įrodyti tik nominalų priklausymą žydų bendruomenei. Ilgalaikio priklausymo lenkiškai katalikiškai aplinkai deklaravimas tarnavo kaip atsvara plačiai paplitusiam įsitikinimui, kad žydas nėra pajėgus tokiam radikaliai pokyčiui. Šiuo atveju nebereikėjo įrodyti pasiryžimo nuoširdumo ar pagrįsti įvykusią transcendentinę metamorfozę – krikštas buvo tik jau įsisavintos ir praktikuojamos neoficialios tapatybės patvirtinimas.

⁸¹⁹ Pavyzdžiui, žr. klasika tapusį Gilmano tekstą, kuriame analizuojami tokie atvejai viduramžiais: Gilman S., *Jewish Self-Hatred*, Baltimore, 1986.

⁸²⁰ Liacko parapijos (Lydos dekanatas) klebono Alfonso Borovskio (Borowski) susirašinėjimas su Vilniaus arkivyskupu parapijietčio Jano Šociko (Szocik) ir žydaitės Leikos Majerovič (Lejka Majerowicz) vedybų reikalu, LMAVB RS, f. 318, b. 1987, l. 1.

⁸²¹ Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai LMAVB RS, f. 318, b. 2307, l. 3.

⁸²² Skyrybų byla. Vilniaus gyv. Juzefas Kazimierzus Skovronekas ir žydė Estera Gelbkron, LMAVB RS, f. 318, b. 2502, l. 5.

Tačiau būtų klaidinga tai laikyti vien pragmatišku išskaičiavimu. Labiau tikėtina, kad dalis tuometinės žydų bendruomenės iš tiesų nesijautė žydais ar jautėsi „nepakankamai žydais“, lyginant su konservatyvesne ar aktyviau savo žydišką tapatybę puoselėjančia vietos bendruomenės dalimi⁸²³. Žydai, pasiekę tam tikrą asimiliacijos lygį, nebejautė ryšio su tuo, kas buvo laikoma žydiška tapatybe ar žydišku gyvenimo būdu, tad apsisprendavo priimti naują (tiek Lenkijoje, tiek Lietuvoje dažniausiai katalikišką) identitetą, kurį natūraliai asocijavu su didesne kultūrine bei socialine nauda ir mažiau konfrontuojama viešąja tapatybe. Visgi tarpukario nepriklausomoje Lietuvoje bent jau nominalus teologinis konversijos pagrindimas išliko dominuojančiu žydų atsivertimo bylose. Kitaip nei Lenkijoje, katalikybė ir lietuvybė nebuvo taip imanentiškai, tiesiogiai ir nepertraukiamai siejamos. Tokia situacija galėjo būti nulemta bendrų tendencijų šalyje: remiantis Ramūno Trimako tyrimu, tarpukaris Lietuvoje buvo pereinamasis laikotarpis, kuomet tradicinę etnokonfesinę tapatybę keitė moderni pilietinė – tuo metu nė viena iš jų nedominavo, tad situacija labiau panašėjo į tapatybių simbiozę⁸²⁴. Tai, kad priklausymas lietuvių tautai dar iki krikšto nebuvo įtraukiamas į konversinę retoriką, leidžia daryti prielaidą, kad Lietuvos žydų asimiliacijos lygis buvo žemesnis nei Vilniaus krašto. O Vilniaus arkivyskupijos krikšto prašymų pavyzdžiai atskleidžia to laikotarpio nacionalistinių idėjų adaptavimą ir asimiliacijos deklaratyvumą, koreliuojančius su bendresnėmis kultūrinėmis slinktimis Lenkijos žydų bendruomenėje tarpukariu.

Dar vienas leitmotyvas žydų konversijų bylose – tai pabrėžiamas pavojus viešai apsikrikštyti dėl smerkimo ar net atviro smurto iš žydų bendrai ar katechumeno šeimos konkrečiai⁸²⁵. Sudėtinga įvertinti, kiek ši baimė buvo

⁸²³ Analizuodama žydų krikštus Vokietijoje, Deborah Herz teigė, kad religinio elemento nebuvimas konversijoje turėtų mažiau stebinti, jei krikščionybė „interpretuotume kaip kultūrą, o ne religiją, dažnas autentiškos dvasinės transformacijos trūkumas mažiau trikdytų“, Hertz, *How Jews Became Germans*, p. 13.

⁸²⁴ Trimakas R., Lietuvių nacionalinis identitetas: etniškumo ir konfesiškumo santykio problema tarpukario Lietuvos Respublikoje (1918–1940), *Sociologija. Mintis ir veiksmas*, 1999, Nr. 5, p. 67–80.

⁸²⁵ Keli 1929–1937 m. dokumentai iš Vilniaus arkivyskupijos fiksuoja kunigų ir pačių katechumenų prašymus pagreitinti procedūrą ar krikštą suteikti kitoje parapijoje dėl priešiško vietos žydų požiūrio, persekiojimo ar mėginimų sugrąžinti katechumeną į judaizmą, Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieij. Acta conversorum. Parafja Niepokal. Pocz. N. M. P.w Lidzie, LMAVB RS, f. 318, b. 20969; Vilniaus

pagrįsta, o kiek utriruojama – pavojų mini tiek kunigai, kartais jį įvardydami net mirtinu⁸²⁶, tiek katechumenai (Lietuvoje minima 13 kartų, Vilniaus arkivyskupijoje – 11). Pastarieji bandė šia rizika pateisinti ruošimąsi krikštui ne artimiausioje parapijoje, o slapta ar pas kaimynus krikščionis. Kaip parodė Rusijos imperijos periodo tyrimas, tai buvo ryškus ir dažnas konversinio proceso XIX a. ir XX a. pradžioje elementas, išsivystydavęs į dramatiškus ir įtampos kupinus atkalbinėjimo, skundų ir pagrobimų siužetus (žr. poskyrį I.6). Tarpukariu šio dramtizmo buvo mažiau, kunigai stengdavosi padėti katechumenams procedūrą išlaikyti kuo diskretiškesnę⁸²⁷, patys žydai bandydavo neafišuoti proceso, o situacijų, išvirtusių į atvirus konfliktus, šaltiniai nefiksuoja išvis. Remiantis naujausiais tyrimais, lietuviška spauda, nors ir labai sporadiškai, visgi skyrė dėmesio žydų konversijų temai⁸²⁸. Žinutės laikraščiuose daugiausia aprašydavo pavienius žydų krikšto atvejus, o žydišką katechumeno aplinką vaizduodavo kaip besielgiančią nederamai ar net priešiška. Tačiau šis šaltinis turėtų būti vertinamas atsargiai, kadangi, anot Kaubrio, visos žinutės apie žydų konversijas buvo tendencingos ir rašytos pagal vieną schemą: narsus katechumenas atsidūręs tarp atsivertimu besidžiaugiančių katalikų ir piktos žydų bendruomenės. Kaubrys taip pat cituoja straipsnį apie 1920 m. atvejį Jonavoje, kuomet vietos žydų bendruomenė buvo apkaltinta dideliu pasipiktinimu dėl neseniai įvykusio žydo krikšto ir skubėjo šį šmeižtą paneigti: „Tas įvykis pas mus nieko nesuinteresavo. Nebuvo atsitikimo, kad vietos žydai būtų norėję kiek įžeisti“⁸²⁹. Kitas spaudoje aprašytas 4-ojo dešimtmečio pradžios atvejis

Aušros Vartų parapijos klebono St. Zavadzčio ir Vilniaus arkivyskupijos kurijos susirašinėjimas dėl krikšto suteikimo žydei Eugenijai Sokolik, *ibid.*, b. 21773; Dėl vedybų Kazitiškio bažnyčioje. Julijonas Gustaitis ir žydė Mera Segal, *ibid.*, b. 3410; Dėl vedybų Lydos bažnyčioje. Žydas Vaclavas Sosnovskis ir Kataržina Kosucho, *ibid.*, b. 3462; Liacko parapijos (Lydos dekanatas) klebono Alfonso Borovskio (Borowski) susirašinėjimas su Vilniaus arkivyskupu parapijiečio Jano Šociko (Szocik) ir žydaitės Leikos Majerovič (Lejka Majerowicz) vedybų reikalu, *ibid.*, b. 1987; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiey. Actā conversorum. Parafja Farna w Lidzie, *ibid.*, b. 20970; Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 24, 67, 72, 75, 79.

⁸²⁶ Leidimai įvairiems asmenims pereiti į Romos katalikų tikėjimą 1929–1931 m., LVIA, f. 694, ap. 3, b. 360, l. 24, 75.

⁸²⁷ *Ibid.*, l. 67; Vilniaus Kalvarijų bažnyčios klebono prašymas Vilniaus arkivyskupui leisti sutuokti Teklę Ilevičuvną ir krikštytą žydą Leoną Petuchovskį, LMAVB RS, f. 318, b. 6212, l. 1.

⁸²⁸ Kaubrys, *Jewish Converts in independent Lithuania*, p. 229–243.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 232 (cit. pagal: „Žinios iš Lietuvos: Jonava“. *Lietuva*. 1921 m., rugpjūčio 17 d., p. 2).

vaizdingai pasakojo apie Noiko Leizerio (19 m.) persekiojimą ir pagrobimą⁸³⁰, tačiau LVIA fonduose saugomoje jo krikšto byloje nieko panašaus neminima⁸³¹. Pistoris autobiografinėje „Žydų atvertimo misijos“ dalyje pasakojo buvęs apmėtytas akmenimis, kuomet po krikšto išeidinėjo iš bažnyčios, tačiau jo atveju tikėtina tai buvo spalvų sutirštėjimas įtaigaus naratyvo vardan: „Jei Kristus dėl mano išganymo savo švenčiausią kraują išliejo, tai dabar aš išliejau savo jam pašlovinti“⁸³².

Tiek Vilniaus, tiek lietuviškųjų vyskupijų žydai nevengė vykti į kitą parapiją ar miestą (ar net apsigyvendavo katalikų namuose) tam, kad nebūtų pastebėti einą į bažnyčią⁸³³. Pavyzdžiui, 1928 m. krikštijusis Jofų šeima Girkalnyje teigė besislepianči pas vietos lietuvių šeimą⁸³⁴. 1926 m. bijodamas žydų katechumenas Zelmonas Jablonas konversijos vyko iš Ukmergės į Kauną⁸³⁵. Panašiai ir Rivkė Levinaitė (15 m.), susilaukusi grasinimų, 1935 m. iš Rokiškio vyko krikštytis į Panevėžį⁸³⁶, o katechumenė Cilė Smolenskaitė, prieš kreipdamasi į Žaiginio kleboną, dėl „kliūčių namuose“ slapta mokydavosi pas kaimynus katalikus⁸³⁷. Vienintelis išsamesnis pasakojimas (galima įtarti – šiek tiek utriuotas) šaltiniuose randamas tik perpasakotas, yra Šaukėnų klebono Jono Staševičiaus 1936 m. laiške Telšių vyskupijos ordinarui⁸³⁸: Šaukėnų klebonas teigė sulaukęs Užvenčio klebono skambučio ir prašymo pakrikštyti jo ruošą Užvenčio žydę mergaitę Pają Lerar (po krikšto – Paulina Teresė), kadangi vietoje labai trukdė kiti žydai. Klebono teigimu, mergaitė dvidešimties vyrų lydima buvo atvežta į Šaukėnus, o po krikšto – pas

⁸³⁰ Ibid., p. 235.

⁸³¹ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 143–146.

⁸³² Pistor, *Misja nawracania Żydów*, p. 10.

⁸³³ Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 252, l. 398; Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, ibid., f. 1650, ap. 5, b. 505, l. 63, 95, 133, 136, 203, 213, 228; b. 516, l. 70.

⁸³⁴ „, f. 1650, ap. 5, b. 516, l. 95.

⁸³⁵ Ibid., l. 63–64.

⁸³⁶ Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, LVIA, f. 1650, ap. 1, b. 252, l. 398.

⁸³⁷ Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 213.

⁸³⁸ Kitatikių perėjimo į katalikų tikėjimą bylos, 1929–1936, LVIA, f. 669, ap. 48, b. 406, l. 40..

dvarininkus Kaknevičius, kurie turėjo vienuolika savo vaikų, o Paulina Teresė būsimanti dvylikta. Toliau įvykiai, anot Staševičiaus, kiek komplikavosi:

Grįžtant namo [Paja-Paulina Teresė] sutiko dvi savo seseris – jos pradėjo šaukti: „Paja, Paja – turime vieną žodį pasakyti!“ – Bet vyrai nedavė joms prisitarti – nes buvo gandai – kad koku tai skystimu norima buvo ją apipilti... Šaukėnuose Policija gatvėse paturėjo tvarką – žydukai norėjo eiti į kleboniją, turį reikalą prie klebono – nuovados viršininkas jų neleido – griežtai pareikalavo, kad grįžtų atgal – reikalų savo žiūrėti, kitą dieną atvykti. Taip Šaukėnų žydai tvarkingai ir mandagiai tą dieną užsilaikė. Nors aimanavo, kad dėl tos Pajos šeimai tai didelė nelaimė, dėmė lig penktos kartos – iš jų negali būti rabinais etc.⁸³⁹

Šie pavyzdžiai leidžia daryti prielaidą, kad net tarpukariu žydai besikrikštijančius bendratikius laikė vykdant „blogą religinį pokytį“⁸⁴⁰, kuris prilygo išdavystei. Nors šie atvejai retai išsivystydavo į tokius komplikuotus scenarijus kaip kad Rusijos imperijoje, visgi į religijos keitimą žydų bendruomenėje buvo žiūrima nepalankiai.

Tarpukario laikotarpio žydų konvertitų liudijimų, prisiminimų ar dienoraščių stygius neleidžia Lietuvos žydų akulturacijos istorijos spragų užpildyti amžininkų pasakojimais. Išsamesnė memuarinė literatūra yra tik iš pohołokaustinio laikotarpio, todėl ji neišvengiamai paveikta Antrojo pasaulinio karo patirties, atminties selektyvumo, praeities romantizavimo, retrospektyvaus emocionalumo ar pasmerkimo. Taip pat, nepaisant šios literatūros gausos, ne visuomet joje detaliam aprašomas prieškaris, dažniau koncentruojamasi ties gyvenimu getuose ir išsigelbėjimo istorijomis. Dėl šių priežasčių tenka

⁸³⁹ Ibid., l. 40.

⁸⁴⁰ Apie konversiją ir išdavystę žr. Leone M., *Religious Conversion and Identity. The Semiotic Analysis of the Texts*, London, 2004, p. 53–78.

atsargiai vertinti tokio pobūdžio literatūrą. Tačiau visgi ryžusis ją bent iš dalies pasitelkti tarpukario visuomenės tyrimui, naujomis prielaidomis galima papildyti etnokonfesinio santykio, žydų bendruomenės adaptyvumo bei bendros atmosferos tarpukario Kaune istorijos tyrimą.

Prisiminimuose apie Holokausto laikotarpį Lietuvoje tarpukaris vaizduojamas kaip gyvenimus nulėmusios nacių okupacijos priešistorė, o lietuviškoji etninė dauguma prisimenama pagal tai, kokį santykį su ja puoselėjo autoriaus šeima. Retrospektyvus potrauminis žvilgsnis dažnai utiruoja lietuvių vaizdinį, pateikdamas juos kaip visiškai tolimus, priešiškus ir nepažintus. Pavyzdžiui, Holokaustą išgyvenęs Lietuvos žydas iš Kauno Šalomas Eilati (g. 1933) savo prisiminimuose apie Lietuvą rašo: „pamaldžių katalikų šalis, kurie nepamiršo Nukryžiavimo, kur jie praeidavo – mes visuomet skubėdavome sveikintis, bet jie niekada į mūsų pasisveikinimus neatsakydavo; mes čia buvome svetimi“⁸⁴¹. Nors anaipol ne visi savo memuaruose apie prieškarį taip vienareikšmiškai negatyviai vertino žydų ir lietuvių santykius, visgi distancija tarp bendruomenių yra dominuojantis motyvas. Palyginimui pasitelkiame ketverius prieškario ir Holokausto laikotarpio Kaune prisiminimus, kuriuose reprezentuojamas pakankamai homogeniškos žydų grupės gyvenimas: Saros Ginaitės (g. 1924), Nehamos Baruchson (g. 1925), Zevo Birgerio (1926–2011) ir Williamo W. Mishellio (1919–1994)⁸⁴². Visų šių Holokaustą Lietuvoje išgyvenusių asmenų šeimos tarpukariu gyveno Lietuvos sostinėje ir priklausė vidurinei klasei. Vyresnioji karta buvo konservatyviausia: Ginaitės seneliai, anot jos, nebebuvo itin religingi, bet uoliai laikėsi žydiškų tradicijų, lankė sinagogą, valgė košerinį maistą. Kiti autorės seneliai gyveno išskirtinai žydų apgyvendintame name, išskyrus kataliko sargo šeimą, įsikūrusią rūsyje⁸⁴³. Baruchson tėvas buvo kilęs iš senos rabinų giminės, o motina, nors ir iš liberalesnių žydų, galiausiai prisitaikė prie vyro šeimos tradicijų. Panašiai ir Birgerio motina buvo kilusi iš itin tradiciškos žydiškos

⁸⁴¹ Eilati, *Crossing the river*, p. 6.

⁸⁴² Ginaitė, *Atminimo knyga*; Ginaite-Rubinson, *Resistance and Survival*; Rapoport, *A pedigreed Jew*; Birger, *No time for patience*; Mishell, *Kaddish for Kovno*.

⁸⁴³ Ginaite-Rubinson, *Resistance and Survival*, p. 35.

aplinkos. Memuarų autorių tėvų karta tarytum atspindėjo tarpukario kaip pereinamojo laikotarpio pobūdį: joje tebevešėjo imperiniai žydų kultūriniai modeliai, bet kartu skleidėsi naujos sanklodos realijų paveiktos akultūrizacijos formos.

Visose šeimose namie kalbėta jidiš arba hebrajų kalbomis (neretai šeimos nariai mokėdavo ir vokiečių bei rusų kalbas), buvo švenčiamos judaizmo šventės. Ginaitės, Baruchson ir Mishellio motinos prastai mokėjo lietuviškai, jų šneka buvo paveikta lenkų ir rusų kalbų, kuriomis kalbėjo geriau. Samdiniai, su kuriais bendraudavo šeimos, taip pat nebuvo lietuviai: lenkė tarnaitė, rusė auklė, vokiečių guvernantė. Baruchson, augusios ne tokioje turtingoje šeimoje kaip kiti trys autoriai, motina vis vien lietuvių kalbą laikė žemesne ir ją pasitelkdavo tik būtinu atveju⁸⁴⁴. Panašiai ir Birgerio šeima (ir, pasak jo, apskritai žydai) lietuvių kultūrą siejo išimtinai su kaimu, dėl to ją laikė neįdomia⁸⁴⁵. Ginaitė teigė jutusi, kad Lietuvoje iš žydų buvo tikimasi gerai mokėti lietuviškai, tačiau pastebėjo šią kalbą daugiausia funkcionavus viešojoje erdvėje⁸⁴⁶.

Ribotas lietuvių kalbos žinias nulėmė taip pat ir menka socializacija su lietuviais. Ginaitė pasakojo jos šeimą, nors ir nebuvus itin tradicinę, visgi aktyviai dalyvavus žydų renginiuose ir rėmus žydų organizacijas bei kasdienoje mažai bendravus su lietuviais. Jos tėvas gerai kalbėjo lietuviškai, kadangi su lietuviais bendraudavo verslo reikalais. Panaši ir Birgerio tėvo situacija – jis buvo inžinierius ir privalėjo palaikyti ryšius su lietuviais kolegomis. Ginaitė esą mėgino mokytis lietuviškoje mokykloje, tačiau jau po metų nusprendė, kad geriau būsia žydiškoje. Jos vertinimu, intensyvesnius ryšius ir draugystes su lietuviais palaikydavo tik tie žydai, kurie mokėsi lietuviškose mokyklose ar studijavo universitete⁸⁴⁷. Mishellis taip pat prisiminė aiškias „žydiškas“ zonas Kauno mieste, tačiau tai nebuvo traktuojama kaip didelė problema. Anot jo, patys žydai palankiai žiūrėjo į gyvenimą bendroje

⁸⁴⁴ Rapoport, *Pedigreed Jew*, p. 19.

⁸⁴⁵ Birger, *No time for patience*, p. 16.

⁸⁴⁶ Ginaite, *Resistance and Survival*, p. 9.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 9–10.

kultūrinėje erdvėje, kur netrukdomai buvo galima laikytis bendrų tradicijų ir papročių⁸⁴⁸. Jis pats taip pat tėvų buvo trumpam atiduotas į nežydišką, tuo metu madingą vokišką gimnaziją Kaune, bet netrukus buvo pervestas į hebrajišką.

Atskirai nuo šalyje dominuojančios etnokonfesinės grupės kuriamas gyvenimas ir moderniomis formomis puoselėjama žydiška tapatybė nebūtinai sąlygojo atskirties nuo Lietuvos jausmą. Ginaitė teigė jautusis užtikrinta savo lietuviška kilme: „buvau įsitikinusi, kad mano protėviai Lietuvoje gyveno nuo kunigaikščių Gedimino ir Vytauto laikų. [...] [J]ie, be abejo, prisidėjo prie Lietuvos ūkio plėtojimo, jos tarptautinio autoriteto kėlimo ir dvasinės kultūros kūrimo“⁸⁴⁹. Ji pasakoja: „jaunesniosios „litvakų“ kartos atstovai, nors ir neatsisakėme žydiškos savimonės, savosios dvasinės kultūros, vis dėlto stengėmės prisiderinti prie 4-ojo dešimtmečio nepriklausomos Lietuvos gyvenimo. Stengėmės suprasti lietuvių siekius ir tradicijas“⁸⁵⁰. Panašiai ir Mishellis, nepaisant antisemitizmo jo aplinkoje, teigia dar vaikystėje susipažinęs su mitologizuota žydų praeitimi Lietuvoje (jis ją vadina „medaus mėnesiu“)⁸⁵¹ ir daugybe tautai reikšmingų įvykių; tai, be abejo, tik patvirtino legitimią žydų vietą šioje šalyje⁸⁵². Panašus ambivalentiškumas tarp priklausymo ir segregacijos suformuluotas ir Birgerio atsiminimuose: „Mes buvome kultūriškai ir politiškai integruoti, bet tuo pačiu prisilaikėme tam tikrų žydiškų tradicijų“. Taigi silpna socializacija tarp bendruomenių netrukė žydams jaustis visaverte šalies dalimi. Pavyzdžiui, Birgerio šeima, nepaisant sionistinių sentimentų ir „tradiciškai orientuoto gyvenimo“, prenumeravo ne tik „Di Jidiše Štime“ (*Di idishe shtime*), bet ir lietuvišką „Lietuvos aidą“⁸⁵³.

Remiantis šiais ketveriais tarpukario Kauno žydų atsiminimais, žydų kultūrinių ir socialinių orientacijų schema sostinėje būtų tokia: 1) žydų kalbų dominavimas kasdienoje ir edukacijoje; 2) geras ne žydų kalbų mokėjimas,

⁸⁴⁸ Mishell, *Kaddish for Kovno*, p. 15.

⁸⁴⁹ Ginaitė, *Atminimo knyga*, p. 18.

⁸⁵⁰ Ibid., p. 19.

⁸⁵¹ Mishell, *Kaddish for Kovno*, p. 5.

⁸⁵² Ibid., p. 3–5.

⁸⁵³ Ibid.

išskyrus lietuvių, kuri buvo marginalizuojama; 3) aktyvus dalyvavimas turtingame ir turiningame žydų gyvenime Kaune; 4) lietuviškos kultūros nepatrauklumas ir menka socializacija su lietuviais (išskyrus tuos, kurie lankė lietuviškas mokyklas ar universitetą arba turėjo verslo reikalų su lietuviais); 5) be asimiliacijos ir išlaikant žydiškas tradicijas jaučiamas priklausymas šaliai.

Tirdami žydų akultūraciją tarpukario Kaune, idant bendras vaizdas pasidarytų dar aiškesnis, konversinės retorikos ir atsiminimų literatūros analizės įžvalgoms galime taikyti kai kuriuos Ezros Mendelsohno išskirtus rodiklius, nustatančius mažumos akultūracijos lygį⁸⁵⁴. Nepalankios sąlygos žydų akultūracijai tarpukario Kaune buvo: 1) stiprus žydų bendruomenės tautinis-religinis sąmoningumas; 2) savos kultūros, ypač kalbos, suaktualinimas ir puoselėjimas; 3) menkas dominuojančios lietuviškos kultūros prestižas; 4) agresyvios valstybinės asimiliacinės politikos nebuvimas. Palankiomis akultūracijai sąlygomis laikytinos: 1) dinamiška ir pozityvi socioekonominė ir demografinė žydų bendruomenės situacija (Lietuvoje šis rodiklis, kaip minėta, iš dalies veikė ir priešingai, kadangi lituanizuojant verslus šalyje ekonominė žydų bendruomenės padėtis blogėjo); 2) lietuviškos kaip dominuojančios kultūros įtakos augimas (bet nepakankamai greitas ir ryškus, kad žydams ji atrodytų pranašesnė už gimtąją ir būtų svarstoma asimiliacijos į ją galimybė). Nacionalinių elementų ir savęs tapatinimo su lietuvių tauta nebuvimas konversinėje retorikoje koreliuoja su, atrodytų, bendru Lietuvos žydų priklausymo kraštui pojūčiu, kuris nekonfliktavo su žydiškos tapatybės kultivavimu, tad ir nesąlygojo asimiliacijos. Akultūracija Kaune, panašiai kaip ir Lenkijoje, visai nebūtinai buvo kelias į konversiją, o Lietuvos krašto kaip savo pojūčio žydai nesiejo su asimiliacija.

⁸⁵⁴ Mendelsohn E. The problem of Jewish acculturation in inter-war Eastern Europe. *Minority problems in Eastern Europe between the World Wars: with emphasis on the Jewish minority*. Jerusalem, 1988.

II.7. Būti lietuviu: lietuviškos tautinės orientacijos apraiškos Izidoriaus Kisino konversijos retorikoje

Tarp dominuojančių, teologine argumentacija grįstų ir schematiškų krikšto dokumentų randame ir kitoki, itin retą, išplėtotą, alternatyvios nacionalistinės laikysenos bei aukšto akulturacijos lygio elementų turintį atvejį – bibliotekininko, bibliografo, vertėjo ir aktyvaus kultūros veikėjo Izidoriaus (prieš krikštą Iciko) Kisino (1904–1958) bylą. Iš lakoniškos informacijos „Visuotinėje lietuvių enciklopedijoje“⁸⁵⁵ ir knygoje „Garsūs Lietuvos žydai“⁸⁵⁶, trumpo buvusios jo mokinės straipsnio⁸⁵⁷ ir tokios pat neišsamios asmeninės Kisino bylos Vilniaus universiteto archyve⁸⁵⁸ sužinome, kad jis gimnaziją baigė Ukmergėje, tada 1927–1934 m. mokė lietuvių kalbos ir literatūros žydų gimnazijose Jurbarko, Ukmergėje ir Vilkaviškyje. Kisino žydiška kilmė nėra paslaptis, istoriografijoje neabejojama jo aktyvia veikla pažindinant žydišką auditoriją su lietuviška kultūra ir atvirai bent jau iki 1935 metų. Kisiną taip pat žinomas kaip romų bendruomenės tyrinėtojas, jis mokėjo jų kalbą ir analizavo kultūrą. 3-iajame dešimtmetyje Kisiną parengė romų kalbos gramatikos rankraštį bei, kartu su Antanu Saliu, išleido nedidelę knygelę „Čigonai“⁸⁵⁹.

Taip pat žinoma ir tyrinėta tai, kad jis inicijavo lietuvių autorių veikalų vertimus į hebrajų kalbą. Jie turėjo būti leidžiami kaip daugiatomė antologija (pirmasis tomas „Lietuvių literatūros antologija / Antologia shel sifrut ha’lita“ išleistas 1931 m.)⁸⁶⁰. Laiške Tumui-Vaižgantui, kurio darbus taip pat stengėsi išversti, Kisiną išdėstė savo motyvą:

⁸⁵⁵ Kisiną Izidorius. *Visuotinė Lietuvių Enciklopedija*. Vilnius, 2006, t. X, p. 177.

⁸⁵⁶ Pačauskienė A., Toleikis V., *Garsūs Lietuvos žydai*, Vilnius, 2008, p. 60.

⁸⁵⁷ Zaveckienė, Vaclovo Biržiškos bendražygis Izidorius Kisiną.

⁸⁵⁸ Asmeninė I. Kisino byla, VUA, b. K1465.

⁸⁵⁹ Kisiną I. ir Salys A., *Čigonai*, Kaunas, 1936.

⁸⁶⁰ Kisiną planavo antrą tomą, tačiau jis niekada nebuvo išleistas. Vienintelė įdėmesnė pastanga įvertinti Kisino veiklą randama Jurgitos Verbickienės straipsnyje (Verbickienė, Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys tarpukario Lietuvoje, p. 16–49), kur autorė, remdamasi jo korespondencija su eile lietuvių autorių, kurių veikalus jis ketino išversti, aptaria Kisino iniciatyvą išleisti antologiją.

Seniai svajojau išleisti lietuvių literatūros antologiją hebrajų ir žydų kalba, kad galėčiau supažindinti savo brolius – žydus su mūsų krašto lietuvių kūryba, kad jie juos arčiau pažintų, suprastų, pamiltų, kaip kad jau padarė daugelis mūsų jaunuolių, turėjusių galėjimo arčiau sueiti su lietuviais.⁸⁶¹

Kisinas tikėjosi, kad ši iniciatyva taps glaudesnės žydų integracijos Lietuvos visuomenėje projektu. Net ir toks kultūriškai atviras ir akultūrizuotas žydas kaip Kisinas nepuoselėjo iliuzijų save vadinti lietuviu. Lenkijos teritorijos tendencija katechumenai tiesiogiai save vadinti ne vien kataliku, bet ir lenku, Lietuvoje dar nebuvo susiformavusi.

Išpardavęs pirmojo tomo tiražą (jį turėję išpirkti studentai ir inteligentija), iš gauto pelno Kisinas planavo ruošti antrąjį. Nepaisant daug žadančių padaršinių iš tokių asmenų kaip prelatas ir akademikas Aleksandras Dambrauskas-Jakštas (1914–1938)⁸⁶² ar Tumas-Vaižgantas⁸⁶³ bei, atrodytų, sėkmingos darbo pradžios, po pirmojo antologijos tomo projektas nebeprisistūmėjo į priekį, tikėtina, dėl finansinės paramos stokos (pirmąjį tomą Kisinas leido savo lėšomis).

Nors Kisinas ir nevadino savęs lietuviu, jo ikikonversiniai tekstai kupini laikotarpiui būdingos nacionalistinės romantikos. Jie byloja apie bandymus sugyventi su augančiu šalyje lietuvišku nacionalizmu nepaneigiant žydiškos savo tapatybės. 1928 m. kalboje, skirtoje Lietuvos nepriklausomybės dešimtmečiui ir Vytauto Didžiojo mirties 500 metų paminėjimui (kalbą tikriausiai turėjo sakyti žydų bendruomenėje ar žydų gimnazijoje Ukmergėje), jis net apverkė Liublino uniją ir bendrai lietuvių draugystę su lenkais, kuri, jo ir ne vieno to meto lietuvio nuomone, atvedė šalį į neviltį⁸⁶⁴. Jis taip pat nevengė

⁸⁶¹ Kisinas I., Laiškai Tumui J., Laiškai literatūros reikalais, VUB RS, f. 1 – f.385, l. 110.

⁸⁶² Jakštas Dambrauskas Adomas Kisinui I. Laiškas dėl kalbos barjero ir Lietuvių Žydų Draugijos veiklos, vizitinė kortelė su įrašu, LMAVB RS, f. 166, b. 58, l. 1.

⁸⁶³ Tumas J./Vaižgantas/ Kisinui I., laiškai dėl lietuvių-žydų sąjungos veiklos; dėl ruošiamos lietuvių literatūros antologijos hebrajų kalba, LMAVB RS, f. 166, b. 82, *ibid.*, b. 82, l. 1–2.

⁸⁶⁴ Jubiliejinė I. Kisino kalba Respublikos 10-ųjų metinių proga, LMAVB RS, f. 166, b. 37, l. 3.

Vincą Kudirką (1858–1899), toli gražu nesimpatizavusį žydų mažumai Lietuvoje, įvardyti vienu iš Lietuvos „dvasios milžinų“⁸⁶⁵. Galiausiai, Kisinas tiesiogiai stengėsi priskirti žydus prie Lietuvos nepriklausomybės kovų dalyvių, taip patvirtindamas jų amžiną lojalumą šaliai ir patriotizmą bei tokią pačią teisę gyventi Lietuvoje, kaip ir etniniams lietuviams. Pavyzdžiui, straipsnio, skirto Zalmano Šneuro eilėraščio apie Vilnių analizei, rankraštyje Kisinas pakartotinai stengėsi pabrėžti miesto, kaip abiejų kultūrų – tiek lietuvių, tiek žydų – lopšio bei bendros kovos prieš lenkus ir rusus vietas, svarbą⁸⁶⁶.

1935 m. Kisino gyvenime įvyko netikėtas posūkis: jis ne tik persikėlė gyventi iš Vilkaviškio į Kauną, nutraukė veiklą žydų švietimo sistemoje ir apskritai bendruomenėje, bet ir, būdamas 31 metų, perėjo į katalikybę. Detalės apie šį stebinantį faktą iki šiol jo biografams nebuvo žinomos, viešai jos niekur neaptartos ir neanalizuotos. Veikiausiai Kisino krikšto byla nebuvo atrasta tarp panašaus pobūdžio Kauno kurijos dokumentų LVIA⁸⁶⁷, o jo paties asmeninis sprendimas buvo šios savo patirties neviešinti. Racionaliausias ir paprasčiausias tokio netikėto poelgio paaiškinimas galėtų būti jo santuoka su katalike Valerija Sokaite. Tačiau, nors ji dirbo Kauno bibliotekoje dar nuo 1931 m. ir jiedu, be abejo, galėjo susipažinti vos jam atvykus į Kauną, negalime tvirtai teigti, kad tais pačiais metais įvykusi konversija buvo paveikta romantiškų jausmų, tuo labiau, kad santuoka įvyko tik po trejų metų. Visa tai leidžia manyti, kad Kisino motyvacija pasikrikštyti buvo kitokia. Jo persikėlimas į šalies sostinę galėjo būti priežastis (o gal greičiau priemonė) atsiversti – naujas miestas, nauja visuomenė, jo ir jo darbų bei veiklos nepažįstantis kunigas. Tikėtina, kad persikeldamas iš Vilkaviškio į Kauną, Kisinas tikėjosi pradėti naują gyvenimo etapą kitokiomis socialinėmis sąlygomis, t. y. kaip katalikas, o ne kaip žydas. Kyla klausimas, ar konversija

⁸⁶⁵ *ibid.*, l. 8.

⁸⁶⁶ Vilniaus daina. Str. Apie garsaus žydų literatūros poeto Z. Šneuro poemą „Vilnius“, *ibid.*, b. 34, l. 1–5.

⁸⁶⁷ Kisino krikšto byla laikoma tarp kitų perėjimų 1919–1939 m. iš judaizmo į katalikybę Kauno vyskupijoje dokumentų Lietuvos Valstybiniame Istorijos Archyve, Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, b. 505, l. 187–188.

nebuvo frustracijos ir desperacijos pasekmė. Kad ir kaip būtų buvę, ji atrodo kaip itin kontroversiškas žingsnis asmeniui, kuris visai neseniai buvo toks atsidavęs misijai artinti lietuvius su žydais bei atrodė besijaučiąs gana komfortiškai puoselėdamas žydišką tapatybę. Kisino prašymas kurijai paaiškina kai kuriuos nežinomus įvykių niuansus⁸⁶⁸.

Kaip jau minėjome, Kisino prašymas yra netipiškai išsamus, be to, jame nedaug dažnai katechumenų tekstuose pasitaikančių klišių. Šis prašymas labiau primena taisyklinga ir išlavinta lietuvių kalba parašytą autobiografinę esė, atskleidžiančią stebinančias ir intymias asmeninio gyvenimo detales ar ontologinį naratyvą⁸⁶⁹ – tokį svarbų konversijos procesui, bet tokį retą tarp Lietuvos katechumenų liudijimų. Kisino atveju būtent ontologinis naratyvas sujungia du skirtingus jo gyvenimo etapus (prieš ir po konversijos) bei pateisina jų rišlumą. Kisiną pradeda nuo tradicinio pareiškimo, esą jis jautėsis katalikas nuo jaunų dienų ir net turėjęs ketinimų eiti į vienuolyną. Jis apibūdina savo vaikystę kaip nelaimingą – jis buvęs nemylimas ir nesijautęs visaverčiu šeimos nariu: „Beaugdamas toj šeimoj ir aš jaučiausi svetimas, jausdamas, kad mane dažnai išskiria iš kitų vaikų, muša bei skiria ir apsirengimo atžvilgiu“⁸⁷⁰. Ši bendrumo jausmo stoka, svetimumo pojūtis, anot jo, buvęs nuolat patvirtinamas jo katalikės auklės Lizos, kuri jį tikino nesant žydu⁸⁷¹. Jis net nebuvo tikras, kuriais tiksliai metais – 1903 ar 1904 jis gimė, nes jo metrikos buvo pamestos. Šeimą, kurioje užaugo, jis vadino „ta šeima“ ar „Kisinių šeima“, niekada neidentifikuodamas jos kaip savos. Jei tai, ką jis pasakojo apie susvetimėjimą šeimoje, bent iš dalies buvo tiesa, nenuostabu, kad jis neįjautė didesnio ryšio su žydų religine tradicija: Kisiną savo tekste nevartoja sąvokų „judaizmas“, „judėjas“ ar jų analogų. Pora užuominų apie „rusišką“ Kisinių šeimos orientaciją – prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui pasitraukiama į

⁸⁶⁸ LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 187–188.

⁸⁶⁹ Naudojame ontologinio naratyvo sąvoką – istorijos, kurią pasitelkia socialinis veikėjas norėdamas įprasminti ir suprasti savo gyvenimą bei apibrėžti, kada ir kaip jis turi veikti, taip suteikdamas pats sau (naratyvinę) tapatybę. Somers M. R., *The Narrative constitution of Identity: A Relational and Network Approach. Theory and Society*. 1994 October, 23(5): 618.

⁸⁷⁰ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 187.

⁸⁷¹ Rinkdama interviu Lenkijoje, Celia Heller pastebėjo, kad lenkų auklės ir tarnaitės buvo svarbūs „akultūracijos agentai“, *On the edge of destruction*, p. 191.

Rusiją ir vaikai leidžiami į mokyklas ten, pasimetus metrikams tėvai esą parenka Izidoriui caraičio Aleksejaus gimimo datą – taip pat galėjo neigiamai nuteikti prolietuviškai ar proasimiliaciškai nusiteikusį jaunuolį.

Sulaukęs 16 metų ir gavęs pasą Kisinas teigė palikęs šeimą ir beveik nepalaikęs su ja ryšio. Nepaisant sunkių gyvenimo sąlygų, jis sugebėjo užsidirbti šiek tiek pinigų ir baigti gimnaziją. Kisinas Kauno arkivyskupijos kuriją tikino, kad visuomet jautėsi esąs lietuvis, kad yra kupinas meilės šiai šaliai ir jos žmonėms bei besibičiuliaujantis tik su lietuviais: „universitete vien lietuvius tepažinau, jų aplinkoj subrendau, su tauta sutapau ir pasiskyriau savo krašto kultūrai dirbti“⁸⁷². Visa tai skamba mažų mažiausia keistai, kai žinome jį ne vienus metus dirbus žydų gimnazijose, bendravus su žydais kolegomis ir mokiniais, publikavus straipsnius laikraštyje jidiš kalba „Di jidiše štime“ ir t. t. Kisinas taip pat nepaminėjo fakto, kad dar prieš susituokdamas su Valerija Sokaite buvo vedęs ir susilaukė sūnaus. Jo pirmoji žmona turėjo būti žydė, kadangi tuo metu jis dar nebuvo krikštytas, o religinė santuoka Lietuvoje iki pirmosios sovietinės okupacijos buvo privaloma⁸⁷³. Nėra išlikęs ar prieinamas joks oficialus dokumentas, bylojantis apie pirmąją Kisino santuoką. Tai nebuvo žinoma net jo sūnui iš antrosios santuokos Silvijui Kisinui, kuris buvo kalbintas 2012 m. gegužę. Sūnus teigė augdamas girdėjęs gandus, kad tėvas turėjo dar ir kitą žmoną, tačiau tai nebuvo jo aplinkoje aptariama tema. Vienintelės užuominos apie pirmąją Kisino šeimą randamos sporadiškoje jo korespondencijoje 4-ojo dešimtmečio pradžioje⁸⁷⁴ bei jo pirmosios žmonos (pilnas vardas nenurodytas, tik pirmoji vardo raidė I) 1933 m. laiške (vos 2 metai prieš konversiją!), siųstame viceministrui (tikėtina, švietimo) dėl

⁸⁷² Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 188.

⁸⁷³ Šidiškienė I., Institucinės santuokos apeigos: socialinės tvarkos įteisinimas Lietuvoje XIX a. II pusėje – XXI a. pradžioje. *Lituanistica*. 2006, 68(4): 89.

⁸⁷⁴ Jablonskis Jonas Kisinui I. Laiškai dėl „Vargo Mokyklos“ I dalies leidimo ir mokytojų atsiliepimų, LMAVB RS, f. 166, b. 65, l. 1–2; Kisinas I., Laiškai Tumui J., Laiškai literatūros reikalais, VUB RS, f.1–f385, l. 111.

neiškamos Kisino algos gimnazijoje ir varganų judviejų bei jų vaiko gyvenimo sąlygų⁸⁷⁵. Deja, abiejų likimas nežinomas.

Kisino retorikoje neberandame žydų kaip „jo brolių“⁸⁷⁶ įvaizdžio, būdingo ankstesniems jo raštams – labiau susitelkiama ties patriotiškumo demonstravimu (meilės šaliai ir tautai deklaravimas, užuomina apie stojimą į šaulių gretas lenkams užimant Vilnių). Jis teigė esąs įsitikinęs, kad „nieks manęs neriša su Kisinų šeima bei jų [žydų – E. K.] tautybės žmonėmis“⁸⁷⁷, ir spėjo, kad buvo įvaikintas. Kaip matome iš jo 3-iojo ir 4-ojo dešimtmečio pradžios korespondencijos, toliau jis iškreipia tiesą, sakydamas: „būdamas dvasia katalikas ir lietuvis jau nuo mažens, tuo esu laikomas ir lietuvių tarpe“⁸⁷⁸. Tokiu būdu Kisiną atsižadėjo savo ankstesnės profesinės veiklos, skirtos žydams ir lietuviams suartinti. Dar daugiau – jis siekė ne vien žydo ar nominalaus žydo statuso, kuris buvo taip paplitęs tarp norinčiųjų pasikrikštyti, bet ir išreiškė įsitikinimą, kad apskritai niekad nebuvo žydu, taip savo katalikišką tapatybę įtvirtindamas kaip vienintelę kada nors turėtą ir teigdamas ją buvus legitimizuotą lietuvių katalikų bendruomenės. Šiame naratyve Kisiną neigė „kaltinimą“ turėjus numanomą žydišką tapatybę ir kartu sukūrė naują katalikišką, projektuodamas ją ne tik į ateitį, bet ir į praeitį, taip netiesiogiai suponuodamas konversiją esant ne tapatybės pokyčiu, o vien tik jos patvirtinimu. Žydas Kisino naratyve pasilieka tuo tolimu „kitu“ – nepažintu ir svetimu. Ir net jo kritikuota žydiška šeima, smurtavusi prieš jį „nei už ką“⁸⁷⁹, ir tariamas įvaikinimas lieka neišaiškinami. Tokia prieiga atleidžia jį nuo bet kokių religinių ir teologinių argumentų apleidžiant judaizmą ir pasirenkant katalikybę: jei jis nepažįsta žydiško palikimo, tai ir negali jo motyvuotai atmesti. Taigi katalikybės priėmimas tampa veikiau etninės tapatybės keitimo formalumu (labiau lietuvis nei žydas) bei pilietinės tapatybės patobulinimu

⁸⁷⁵ Kisinienė I. Vice Ministrui. Laiškas dėl sunkios žydų gimnazijos mokytojų šeimų padėties, LMAVB RS, f. 166, b. 116, l. 1.

⁸⁷⁶ Kisiną I., Laiškai Tumui J., Laiškai literateratūros reikalais, VUB RS, f.1–f385, l. 110.

⁸⁷⁷ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1650, ap. 5, b. 513, l. 188. Kisiną net ėmėsi daryti išvadą, kad galbūt jis yra nesantuokinis katalikės auklės Lizos ir nežinomo romo vaikas, o tai paaiškintų Lizos meilę jam ir jo potraukį tyrinėti romų kultūrą ir kalbą.

⁸⁷⁸ Ibid., l. 188.

⁸⁷⁹ Ibid., l. 187.

(visavertis priklausymas ir lojalumas šaliai) nei religinės tapatybės transformacija.

Kisino tekste randami ir kiti, katechumenų retorikoje dominuojantys, elementai: noras krikštytis nuo jaunų dienų, svetimumo tarp žydų jausmas ir bendruomenės atsižadėjimas, lemiamą įtaką padariusi katalikiška ir universiteto aplinka. Nauji niuansai – tai segregacija ne tik nuo judaizmo ir religinės žydų bendruomenės, bet ir nuo žydų tautybės, taip pat patriotizmo deklaravimas, katalikybės ir lietuviybės sutapatinimas.

Nesvarstant komplikuotų psichologinių aspektų, kurie galėjo būti aktualūs žmogui panašioje situacijoje, Lietuvos visuomenėje (kuri visai nebūtinai reiškė „ir žydai“) paplitęs ganėtinai neigiamas požiūris į žydus neabejotinai galėjo pastūmėti Kisiną, kaip ir ne vieną kitą konvertitą, krikšto link. Kad ir kaip Kisinas stengėsi padėti lietuviams ir žydams pažinti vieniems kitus, tai nebuvo lygiavertė partnerystė, ir jo pastangos įrodyti lojalumą ir pasišventimą be religinio atsivertimo didesnių vaisių nedavė. Kaip kad laiške, sveikinančiame Kisiną surengus lietuvių literatūros hebrajų kalba vakarą, rašė Tumas-Vaižgantas:

Nemažiau patiko ir tai, kad žydai ima giliau įsižiūrėti ir į lietuvių kalbą bei ta kalba surašomą literatūrą; kad išvydo, jog ir toje literatūroje jau galima ko ne ko įdomaus nusitverti. Duok, Dieve, Jums lietuviškai pilietėti ir dar artimesniais tapti autochtonams! [...] [A]pie pačią lietuvių literatūrą aš nesakau nieko: tai bus Tamstos paties uždavinys – panagrinėti randamą ir pritaikyti žydiškai jūsų sielai.⁸⁸⁰

Tai – ganėtinai draugiško žydams veikėjo požiūris, visgi kupinas ne tik kaimyniškos meilės, bet ir įsitikinimo žydų kitoniškumu. Tumo pozicijoje aiški

⁸⁸⁰ Tumas J./Vaižgantas/ Kisinui I., laiškas dėl lietuvių-žydų sąjungos veiklos; dėl ruošiamos lietuvių literatūros antologijos hebrajų kalba, LMAVB RS, f. 166, b. 82, l. 1–2.

priimančių šeiminkų lietuvių ir „nevietinių“ žydų dispozicija, kur žydai privalo stengtis būti kuo panašesni į lietuvius, tačiau tai jiems niekada iki galo nepavyks. Toks ambivalentiškas požiūris atspindi populiarią, nors ir ne kraštutinę, tendenciją Lietuvoje⁸⁸¹. Bėgant metams ji galėjo išsirutulioti į svarią priešastį užduotį „būti žydu namie ir žmogumi gatvėje“ laikyti neįmanoma įgyvendinti. Vėliau, sovietų okupacijos metu, Kisinas, atrodo, niekam neatskleidė savo žydiškos kilmės. Jo sūnus teigė žinojęs apie žydiškas tėvo šaknis, tačiau pripažino, kad tai nebuvo namie diskutuotinas klausimas. 1950 m. Vilniaus Universiteto Archyvo byloje Kisinas nepaminėjo kada nors dirbęs žydų mokyklose: ties klausimu apie ankstesnę darbą jis paprasčiausiai įrašė „gimnazijas“ Jurbarke, Ukmergėje ir Vilkaviškyje⁸⁸², o ties mokamomis kalbomis nurodė tik lietuvių, rusų ir vokiečių⁸⁸³, net neužsiminamas apie jidiš ar hebrajų; tačiau tai galima sieti ir su keblumais savo etninę tapatybę ar žydišką kilmę demonstruoti sovietmečiu. Panašu, kad Kisinas buvo viena pirmųjų kregždžių, pranašaujančių apie augančias asimiliacijos tarp tarpukario Lietuvos žydų tendencijas, kurios ganėtinai tradiciškai prasidėjo nuo vidurinės klasės inteligentijos atstovo⁸⁸⁴.

II.8. Šeiminė padėtis ir konversija: santuoka, skyrybos ir vaikų krikštas

Zieja, sudarinėdamas anketą, dešimtame klausime išvardijo galimas konversijų motyvacias: a) religinis pašaukimas, b) lenkiškosios kultūros perėmimas ir c) santuoka, taip leisdamas suprasti, kad visos šios priešastys buvo laikomos pakankamai „nuoširdžiomis“ ir įprastomis⁸⁸⁵. Iš tiesų, mišrios katalikų ir žydų santuokos ilgą laiką buvo indikatoriai, signalizuojantys apie besitrinančias

⁸⁸¹ Kaip kad pavyzdžiui laikraščio „Verslas“ ar Lietuvos aktyvistų sąjūdžio propaguojamas antisemitizmas, Venclauskas, *Moderniojo lietuviško antisemitizmo genezė ir raida*, p. 213, 215.

⁸⁸² Asmeninė I. Kisino byla, VUA, b. K1465, l. 5.

⁸⁸³ *Ibid.*, l. 6.

⁸⁸⁴ To meto Lenkijoje menininkai ir intelektualai buvo daugiausia linkę propaguoti asimiliaciją, Heller, *On the edge of destruction*, p. 188; Lvovo pavyzdys taip pat rodo tarpukariu ten daugiausia krikštijusius inteligentiją, o antroji vietoj buvo buržuazija, Wierzbieniec W., *Żydzi w województwie lwowskim w okresie międzywojennym : zagodnienia demograficzne i społeczne*, Rzeszów, 2003, p. 37–38.

⁸⁸⁵ Najczcigodniejszy Pasterzu!, LMAVB RS, f. 318, b. 22683, l. 3.

bendruomenių skirtis ir pranašaujantys augančią akulturaciją. Remdamiesi kunigų į kurijas siunčiama arba prašymuose krikštytis pateikiama informacija, galime teigti, kad dalis katechumenų savo artimiausios ateities planuose buvo numatę santuoką su katalikais – buvo norima susituokti su savo kataliku (-e) sužadėtiniu (-e) arba įteisinti esamą bendrą nesantuokinį gyvenimą. Lietuvoje 3-iajame dešimtmetyje tą darė 4 iš 31 katechumeno, o 4-ajame – 16 iš 57, Vilniaus vyskupijoje – 3-iajame dešimtmetyje 2 iš 14, o 4-ajame – 9 iš 60. Moterys dažniau nei vyrai krikštydavosi norėdamos sudaryti katalikišką santuoką: Lietuvoje 3-iajame dešimtmetyje 3 vyrai ir 1 moteris, 4-ajame – 5 vyrai ir 11 moterų, Vilniaus arkivyskupijoje 3-iajame dešimtmetyje – po vieną vyrą ir moterį, 4-ajame – 3 vyrai ir 6 moterys. Dvasininkai į tai žvelgė palankiai – jų akimis, tai buvo pakankama priežastis konversijai. Pavyzdžiui, 1933 m. lietuvaitė katalikė Zuzana Kariackaitė jau ketvirtus metus gyveno Plungėje kartu su žydu Jankeliu Garbu ir susilaukė su juo dviejų vaikų⁸⁸⁶. Zuzana kreipėsi į Telšių vyskupo generalvikarą aiškindama, kad Jankelis dar nenori krikštytis, o ji jau antrą kartą pagimdžiusi, ir prašė *dispensatio* nuo *impedimentum disparitatis cultus*⁸⁸⁷. Generalvikaras tarpininkaujančiam Plungės klebonui atsakė:

Lietuva apie sutuoktuves krikštyto su nekrikštytu nė girdėte yra negirdėjusi, kad ir Romos dispensai įvykus. Ordinariatas nemato reikalo, prašant dispensos iš Romos, tikinčiuosius piktinti. Tegul tėvas Etmonas [porą globojęs kapucinas – E. K.] nesigaili pastangų Zuzaną Kareckaitę

⁸⁸⁶ Kitatikių perėjimo į katalikų tikėjimą bylos, 1929–1936, LVIA, f. 669, ap. 48, b. 406, l. 269–73.

⁸⁸⁷ „Kitos religijos kliūtis“, t.y. santuoka su „netikinčiuoju“. Tokiu atveju reikėjo prašyti konkrečios dispensos. Pirmiau krikščionybės amžiais santuokos tarp katalikų ir „eretikų“ (pavyzdžiui, protestantų) arba „schizmatikų“ (stačiatikių) buvo toleruojamos, tikintis, kad tai padės plisti katalikybei, bet galiausiai pasmerktos. Vėliau tokios praktikos buvo leidžiamos tik gavus specialią dispensą (lot. dispensa - atleidimas nuo privalomų bažnytinės teisės reikalavimų), Gu W., *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Leuven, 2001, p. 19. Remtasi pastraipa iš Pauliaus laišku, 2 Kor. 6, 14–16, žr. toliau poskyryje.

atvesti į dorovės kelią, o Jankelį Garbą atversti į katalikybę. Tuokart klausimas savaime bus išrištas.⁸⁸⁸

Žinučių apie žydų konversijas tarpukario lietuviškoje spaudoje turinį analizavęs Kaubrys taip pat pastebėjo, kad jose buvo reiškiamas net hiperbolizuotas entuziazmas dėl atsiverčiančių ir su katalikais susituokiančių žydų⁸⁸⁹. Tačiau visgi palyginti reti mišrių santuokų atvejai byloja apie tarp bendruomenių žiojėjusių skirtį buvus pakankamai gilią.

Taip pat dalis šaltinių atskleidžia komplikuoatą žydų skyrybų procedūrą, kuomet vienas iš sutuoktinių apsisprendavo krikštytis, o antrasis atsisakydavo palikti žydų bendruomenę: Vilniaus arkivyskupijoje 4-ajame dešimtmetyje įvyko 4 skyrybų bylos (viena 1940 m., kitos trys 1941 m. nacių okupacijos metu)⁸⁹⁰. Šiais atvejais Bažnyčia taikydavo vadinamąją *Privilegium Paulinum* arba instrukciją „Nurodymai atvejams, kuomet tikėjimo vardan nutraukiama santuoka“, paskelbtą Tikėjimo doktrinos kongregacijos 1934 m. gegužės 1 d. dėl padidėjusio tokių atvejų skaičiaus⁸⁹¹. Tekstas patvirtino popiežiaus autoritetą nutraukiant nekatalikiškas santuokas, kai vienas iš sutuoktinių apsikrikštija, bei išskirtinę Tikėjimo doktrinos kongregacijos kompetenciją sprendžiant šį klausimą⁸⁹². Iš esmės ši privilegija teigė, kad vienam nekatalikui sutuoktiniui apsisprendus krikštytis, o kitam nesutinkant ir nebenorint gyventi kartu su naujakrikštu, nesakramentinė santuoka gali būti nutraukta ir

⁸⁸⁸ Kitatikių perėjimo į katalikų tikėjimą bylos, 1929–1936, LVIA, f. 669, ap. 48, b. 406, l. 272.

⁸⁸⁹ Kaubrys, *Jewish Converts in Independent Lithuania*, p. 237–238.

⁸⁹⁰ Žydo perėjusio katalikybėn Severino (po krikšto - Piotro) Jarcho ir žydės Liubovės Gotlib, susituokusių 1930 m. pagal judaizmo religiją, skyrybų byla, LMAVB RS, f. 318, b. 25388; Skyrybų byla. Vilniečiai žydai Piotras Engelšternas ir Rebeka Malevanska, *ibid.*, b. 19591; Skyrybų byla. Vilniečiai Tadeušas (Abramas) Stefanovskis ir žydė Rebeka Eugenija iš Zablockių, prieš tai buvusi Dokšicka, *ibid.*, b. 19569; Skyrybų byla. Vilniaus gyv. Eugenijus Samuelis Smilga ir žydė Tatjana Manasevič, *ibid.*, b. 22503; Skyrybų byla. Žydas Henrikas Turgelis ir Vilniaus gyv. Zofija Galeckaitė, *ibid.*, b. 22526; Vilniaus arkivyskupijos teismas. Bieliakaitės-Kornerienės Kotrynos, gyvenančios Vilniuje, ir Izraelio Kornerio skyrybų byla. Jų santuoka, suteikta rabino pagal žydų papročius, skelbiama negaliojanti. Įpareigojama apkrikštyti katalikų bažnyčioje abu sūnus ir, persikrikštijus Izraeliui Kovneriui, susituokti katalikų bažnyčioje, *ibid.*, b. 18906; Skyrybų byla. Vilniaus gyv. Juzefas Kazimieržas Skovronekas ir žydė Estera Gelbkron, *ibid.*, b. 22502.

⁸⁹¹ *Congregation for the Doctrine of the Faith: Norms on the Preparation of the Process for the Dissolution of the Marriage Bond in Favor of the Faith*, [interaktyvi prieiga] http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20010430_favor-fidei_en.html, [žiūrėta 2015-01-03].

⁸⁹² *Ibid.*

konvertitas įgyja teisę sudaryti naują katalikišką santuoką. Akivaizdu, kad taisyklė buvo palanki konvertitui⁸⁹³ (bei apskritai patvirtino Katalikų Bažnyčios primatą), o antrajam sutuoktiniui beliko susitaikyti su konversija arba palikti nusprendusįjį tapti kataliku. Būtent palikimas (ar, tiksliau, „atsiskyrimas“; lenk. *odejście*) dėl savo neapibrėžtumo buvo keblioji proceso vieta. Sąvoka buvo paimta iš Pauliaus *Pirmojo laiško korintiečiams*:

Kitiems sakau aš, ne Viešpats: jei kuris brolis turi netikinčią žmoną ir ji sutinka gyventi su juo, tegul jos nepalieka. Taip pat ir moteris, turinti netikintį vyrą, kuris sutinka su ja gyventi, tegul jo nepalieka. Mat netikintis vyras pašventinamas žmona, o netikinti žmona pašventinama tikinčiu vyru. Antraip jūsų vaikai būtų netyri, o dabar jie šventi. Bet jei netikintis nori skirtis, tegul atsiskiria (1 Kor 12–15).

Taisyklės taikymo pavyzdžiu galėtų pasitarnauti Juozapo Kazimiero Skovruneko ir jo žmonos Esteros Gelbkron skyrybų byla⁸⁹⁴. Skovrunekas kreipėsi į Bažnyčią norėdamas išsiskirti su žmona, kuri, pasak jo, pasitraukė pas gimines į Prancūziją. Interpeliacijos tekstas teigė, kad pasikrikštijusioji pusė privalo:

paklausti nekrikštytosios pusės, ar ji sutinka atsiversti ir pasikrikštyti ar bent toliau kartu gyventi su antrąja puse taikoje, neįžeidžiant Kūrėjo. [...] Jei šiuos klausimus užduoti neįmanoma ar jie yra nereikalingi numanant, kad atsakymo nebus arba jis bus neigiamas [...], *Privilegium*

⁸⁹³ Todėl bendresnis šios nuostatos pavadinimas yra *Privilegium in Favore Fidei* (Tikėjimo naudai), kuri taip pat apėmė ir *Privilegium Petrinum* – ne sakramentinės santuokos panaikinimą tarp krikštyto ir nekrikštyto asmens, tam kad krikštytasis galėtų sudaryti naują santuoką Bažnyčioje.

⁸⁹⁴ Skyrybų byla. Vilniaus gyv. Juzefas Kazimierzus Skovronekas ir žydė Estera Gelbkron, LMAVB RS, f. 318, b. 22502, l. 1–8.

Paulinum gali būti taikoma už dispensą nuo ordinaro, klebono ar nuodėmklausio iš Jėzuitų ordino.⁸⁹⁵

Skovrunekas teigė negalįs susisiekti su žmona – korespondencija su ja buvo nutrūkusi, be to, jis nebuvo tikras, kur ji šiuo metu gyvena. Skovrunekas esą informavęs Gelbkron apie ketinimus krikštytis, bet ji jam neatsakiusi ir neišreiškusi savo pozicijos. Nepaisant to, anot vyro, ji buvo kilusi iš labai tradicinės konservatyvios religingos žydų šeimos ir nebūtų sutikusi gyventi su konvertitu, o – tuo labiau – krikštytis. Taigi dvasininkas padarė išvadą, kad ji neišreikšė savo nuomonės santuokos metu, tačiau žinojo apie vyro norą ją nutraukti ir nesureagavo neigiamai, o tai gali būti laikoma teisėtu „išėjimu / pasitraukimu“⁸⁹⁶. Išliko ir vėlesnė tų pačių metų Skovruneko byla, kurioje minimas jo pasiruošimas krikštui ir planai keliauti „už vandenyno“ bei ten sukurti kitą šeimą⁸⁹⁷. *In favore fidei* supratimas čia itin akivaizdus. Bažnyčia nematė reikalo atidėti konversijos procesą ar skirti laiko kruopštesniam katechumeno sutuoktinio buvimo vietos ir situacijos ištyrimui, idant galėtų gauti galutinį jo pareiškimą. „Atsiskyrimas“ liko interpretuotinas, o interpretacijos teisė buvo išimtinai bažnytininkų rankose.

Skyrybų bylų tarp archyvinių šaltinių stinga, tačiau vis tiek galima teigti, kad Lietuvoje *Privilegium Paulinum* taip pat buvo legitimi ir vykdoma praktika – kanoninės teisės nurodymai šiuo klausimu 1939 m. buvo paskelbti teisėtais ir atitinkančiais pasaulietinę teisę⁸⁹⁸. Tokie atvejai minimi krikšto dokumentuose, pavyzdžiui: iš 1935 m. Panevėžio kurijos nurodymų Biržų klebonui dėl žydo Evelio Niselevičiaus ir jo vaikų krikšto akivaizdu sistema buvus identišką taikytai Vilniaus arkivyskupijoje: „Jei tėvas [Niselevičius – E. K.] sugalvotų pasinaudoti *Privilegium Paulinum*, turėtų pats ar per kleboną

⁸⁹⁵ Ibid.

⁸⁹⁶ Ibid.

⁸⁹⁷ Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23066, l. 1.

⁸⁹⁸ Kaubrys, *Jewish Converts in Independent Lithuania*, p. 240. Rusijos imperijoje buvo praktikuojama panaši sistema, kuomet judėju liekančiam sutuoktiniui nepanorus pasikrikštyti, konvertito santuoka buvo anuliuojama, Schainker, *Imperial hybrids*, p. 104.

kreiptis vyskupijos tribunolan, kad pravestų oficialų žmonos apklausimą ir nustatytų galimybę vesti⁸⁹⁹.

Trys iš mums prieinamų dokumentuotų skyrybų įvyko 1941 m., Lietuvoje vykstančio Holokausto metu ar jo išvakarėse. Minėtieji Skovrunekai tuokėsi Varšuvoje, jų vestuvių data nenurodyta, tikėtina juos abu ar tik konvertitą buvus pabėgėliais iš Lenkijos. Tiesa, šių detalių skyrybų byla nefiksuoja. Procedūra buvo vykdoma tų metų kovą, bent jau oficialiai neatsižvelgus į tuometines aplinkybes kaimyninėje Lenkijoje. Vilniaus gyventojų Eugenijaus Samuelio Smilgos ir Tatjanos Manasevič skyrybų dokumentai datuoti 1941 m. liepos 11 d.⁹⁰⁰, o vilniečių Kotrynos Bieliakaitės-Kornerienės ir Izraelio Kornerio skyrybos vyko rugpjūtį⁹⁰¹. Pirmuoju atveju Smilga ir Manasevič buvo ne tik susituokę rabinatė (data nenurodyta), bet ir sudarę civilinę santuoką (vieta ir data nenurodytos). Pora nutraukė civilinę santuoką Vilniaus apylinkės teisme dar 1940 m. pabaigoje, o toliau siekė panaikinti ir judėjišką, kad Smilga galėtų pasikrikštyti ir vesti iš naujo. Manasevič krikštytis neketino. Kornerių atveju bažnytiniame skyrybų protokole buvo tvirtinama Izraelį seniai norėjus pasikrikštyti, bet tam esą trukdė giminaičiai. Skyrybų metu Korneris apgailestavo, kad „savo ruožtu dabartiniai įvykiai trukdo visa tai įvykdyti“⁹⁰², taip užsimindamas apie 1941 m. rugpjūtį Vilniuje jau įsibėgėjusį Holokaustą. Kotryna Kornerienė buvo katalikė, perėjusi į judaizmą dėl santuokos. Anot jos, ji tarnavo žydų namuose ir ištekėjo už Kornerio 1932 m., nes ėmė lauktis ir nežinojo, kur gyventi nėščiai. Jiedu susilaukė dviejų sūnų, kuriuos apipjaustė, bet dabar norėjo pakrikštyti (berniukams suteiktas krikštas tų pačių metų liepos gale Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto bažnyčioje). Judėjiška Kornerių santuoka buvo nutraukta, o Izraeliui pasikrikštijus jiems buvo leista iš naujo susituokti bažnyčioje. Taigi ir Smilgų, ir Kornerių atveju,

⁸⁹⁹ Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, LVIA, F. 1650, ap 1, b. 252, l. 419–420.

⁹⁰⁰ Skyrybų byla. Vilniaus gyv. Eugenijus Samuelis Smilga ir žydė Tatjana Manasevič, LMAVB RS, f. 318, b. 22503.

⁹⁰¹ Vilniaus arkivyskupijos teismas. Bieliakaitės-Kornerienės Kotrynos, gyvenančios Vilniuje, ir Izraelio Kornerio skyrybų byla. Jų santuoka, suteikta rabino pagal žydų papročius, skelbiama negaliojanti. Įpareigojama apkrikštyti katalikų bažnyčioje abu sūnus ir, persikrikštijus Izraeliui Korneriui, susituokti katalikų bažnyčioje, LMAVB RS, f. 318, b. 18906.

⁹⁰² Ibid., l. 1.

pagrindine skyrybų priežastimi tapo prasidėjusi nacių okupacija. Smilga, ėmus persekioti ir žudyti žydus, norėjo „ištrinti“ bet kokį jo žydiškos praeities pėdsaką, o Korneriai tikėjosi išsigelbėti visai šeimai pasikrikštijus⁹⁰³ (daugiau apie gelbėjimąsi krikštijantis žr. skyrių III).

Skyrybų atveju iškildavo dilema dėl bendrų vaikų likimo. Priemonės, kurių galėjo griebtis žydai tėvai po to, kai jų vaikas buvo pakrikštytas, buvo itin ribotos. Tebebuvo laikomasi ankstesniais amžiais taikyto principo, kuriuo remiantis tėvas, kuris nespėjo sutrukdyti vaiko krikštui, privalėjo jį auginti katalikiškai (taigi ir pats pasikrikštyti) arba susitaikyti su mintimi, kad vaiką augins tėvas konvertitas (žr. poskyrį I.3). Buvo tokių tėvų, kurie pasitraukdavo, pavyzdžiui, Saros Lėjos (po krikšto Antaninos) Šnaiderman-Gutnik ir Išajaus Gutniko skyrybų atveju 1939 m.⁹⁰⁴ Sara Lėja pakrikštijo savo sūnų 1935 m., kai jam buvo 10 metų, o pati šį sakramentą priėmė metais vėliau. Jos vyras Išajus atsisakė tiek krikštytis, tiek gyventi su žmona neofite bei krikštytu vaiku. Antaninai buvo suteiktas leidimas pasilikti vaiką ir ištekėti Bažnyčioje. Kitas žydas Mozė (48 m.) 1937 m. kreipėsi į Vilniaus arkivyskupą, prašydamas krikšto sau ir savo 1 metų sūnui. Kurija nurodė Šv. Petro ir Povilo bažnyčios klebonui abu juos pakrikštyti ir tik tarp kitko užsiminė, kad nėra jokios informacijos apie vaiko motiną. Negalime žinoti, ar klebonas stengėsi kažką sužinoti apie Mozės žmoną, bet labiausiai tikėtina, kad krikštas įvyko nepaisant motinos sutikimo nebuvimo ar jos nedalyvavimo.

Tėvų priešinimasis tokioms praktikoms *post factum* tebebuvo nesėkmingas ir tarpukariu. 1935 m. Vilniaus dekanatui priklausančios Švč. Jėzaus Širdies parapijos klebonas kurijai siuntė ataskaitą⁹⁰⁵ apie Juozapą Biberį, konvertitą ir hebrajų kalbos mokytoją žydų mokykloje, ir nupasakojo jo

⁹⁰³ Galiausiai Korneris, dėl kaip žydų kilmės asmeniui mirtinai pavojingų aplinkybių (Kornerienė teigė jį buvus išvestą bolševikų ir besislapsčiusį netoli Vilniaus, o kai grįžo namo jį esą išvedė lietuvių policija) nebesikrikštijo ir pasirašė raštą, kuriuo vaikų globą jis atiduodavė konvertitei žmonai, pažadėdamas neturėsias į juos ketinimų, *ibid.*, l. 10.

⁹⁰⁴ Acta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Dział Sądowy. Nuliitās matrimonii Sznajdemanówna – Gutnik. Gardino gyventojos žydės Saros Lėjos (po krikšto Antoninos) Šnaideman-Gutnik, 1924 m. Rovne sudariusios santuoką su žydu Išyja Gutniku, santuokos nutraukimo byla, LMAVB RS, f. 318, b. 20881.

⁹⁰⁵ Vilniaus miesto dekanato banyčių klebonų atsakymai į anketą žydų klausimu, LMAVB RS, f. 318, b. 14817, l. 12.

kelią krikšto link. Po Biberio skyrybų su žmona jūdviejų dukra pasiliko su motina, kuri po kiek laiko apleidusi vaiką dingo. Mergaitė pateko į Vilniaus Vaikelio Jėzaus prieglaudą, kurioje dirbo gailastingosios šv. Vincento seserys (šaritės), ir ten buvo apkrikštyta. Biberis prašė seseris gražinti jo dukrą, bet jam buvo atsakyta neigiamai, nes mergaitė tapo katalike, o tėvas tebebuvo žydas. Pasak ataskaitą rašiusio klebono, Biberis išreiškė norą tapti kataliku, pasikrikštijo ir nutraukė visus ryšius su žydų bendruomene. Akivaizdu, kad tikroji Biberio konversijos motyvacija buvo ne religinis užsidegimas, o troškimas atgauti dukterį, ir šis faktas negalėjo likti bažnytininkų nepastebėtas. Nepaisant konversijos pragmatizmo, krikštas įvyko ir vaikas sugrįžo pas tėvą. Tai rodo, kad kunigai galėjo ignoruoti tikrąsias konversijos priežastis ir suteikti sakramentą vien tam, kad dar vienas žydas papildytų konvertitų gretas ar kad tėvas galėtų būti kartu su vaiku, bent nominaliai nepažeisdamas priesako krikštytą vaiką auginti krikščioniškai. Skyrybų su žydų kilmės asmeniu atvejais ar renkant vaiko religinę afiliaciją sprendimai visuomet buvo priimami *in favore fidei*.

Apibendrinant paskutinius tris poskyrius (II.6–8), galima teigti, kad tarpukariu kultūrinei nepriklausomų šalių (tiek Lietuvos, tiek Lenkijos) orientacijai ryžtingai pasukus tautinės tapatybės kūrimo ir nacionalizmo augimo link, keitėsi tiek konvertitų retorikoje atsispindėję lojalumai, tiek žydo konversijos į katalikybę žingsnio teleologija. Abiejose sienų pusėse atsidūrusios bendruomenės tuo laiku sugebėjo sukurti turiningą žydų kultūrinę tapatybę ir juos tenkinančią socialinę terpę, o alternatyvūs akultūracijos keliai – lenkėjimas ar lietuvėjimas – buvo dažniau pasirenkami neatsisakant žydiškosios tapatybės⁹⁰⁶. Vilniaus krašte, kaip ir visoje Lenkijoje, aktualia

⁹⁰⁶ Verbickienė pastebėjo, kad analogiškas akultūracijos kryptis pasirinko ir vietos karaimų bendruomenė: Trakų karaimai rinkosi prolenkišką, o Panevėžyje ir Naujamiestyje – prolietuviškąją kryptį, Verbickienė, Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys tarpukario Lietuvoje, p. 20 (išnaša 19).

motyvacija krikštytis buvo ne vien santuoka su kataliku arba geresnės karjeros galimybės už žydų vadovaujamų įstaigų ribų, bet ir proga visavertiškai priklausyti lenkų tautai, kuri imanentiškai buvo siejama su katalikiškuoju identitetu. Lietuvos atveju lietuvių tauta žydams buvo menkai pažįstama, patirianti tautinės tapatybės vystymosi periodą, tad žydams teko ją pažinti, perprasti ir tik tuomet bandyti įsisavinti. Iš vienos pusės, tarpukario Lietuvoje antisemitizmas nebuvo labai stipriai išgalėjęs, nevykdyta agresyvi asimiliacinė politika, katalikų dvasininkija pernelyg nesirūpino „žydų klausimo“ sprendimu ir misionieriškos veiklos galimybių analize⁹⁰⁷. Iš kitos pusės – buvo geresnė nei amžių sandūroje ekonominė padėtis, įvyko žydų įpilietinimas, buvo suteiktos neribotos galimybės vystyti savo žydišką tautiškumą, kultūrą ir tam tikrą politinę veiklą. Visa tai kūrė mažiau žydų konversijų reiškiniui ir radikaliai asimiliacijai palankią terpę. Vilniaus krašto žydai ir vietos Katalikų Bažnyčia ganėtinai greitai persiorientavo naujoje lenkiškoje kultūrinėje ir geopolitinėje erdvėje, kurioje jie atsidūrė po Rusijos imperijos griūties, ir neblogai suprato, kokia kultūrinė-tautinė orientacija buvo renkama konversijų atvejais. O nepriklausomos Lietuvos sudėtyje atsidūrusiai, daugiausia buvusios Kauno gubernijos žydų bendruomenei lietuvių pažinimas ir jų tautinės bei kultūrinės savasties perpratimas ir išmokimas, remiantis konversine retorika, buvo sudėtingesnė užduotis. Nepaisant to, kaip parodė nagrinėtasis 4-ojo dešimtmečio vidurio Kisino konversijos atvejis, tautinės priklausomybės argumentacija radikaloje asimiliacijoje jau vystėsi ir čia. Ši situacija koreliavo su platesnėmis žydų bendruomenės akultūracijos krypčių tendencijomis sugriuvus Rusijos imperijai arba, kitaip tariant, skirtingomis startinėmis pozicijomis Vilniaus krašte ir Lietuvoje. Iki ir po nepriklausomų tautinių valstybių susikūrimo XX a. pradžioje konversijų teleologijoje galima išvelgti subtilų skirtumą: lietuviškųjų gubernijų konvertitai bėgo iš (nuo) žydų bendruomenės, siekdami atsikratyti su žydo statusu siejamų apribojimų, o tarpukariu buvo pasitraukiama ne tik iš (nuo) žydų bendruomenės, bet labai

⁹⁰⁷ Vareikis V., Žydų ir lietuvių susidūrimai ir konfliktai tarpukario Lietuvoje. *Kai ksenofobija virsta prievarta: lietuvių ir žydų santykių dinamika XIX a. – XX a. pirmojoje pusėje*. Vilnius, 2005, Vilnius, 2005, p. 166–168.

aiškiai orientuojamasi į dominuojantį etnosą, o ne vien lokalią katalikišką kultūrą. Radikali asimiliacija tautinėje valstybėje reiškė tapimą tos tautos nariu, šiuo atveju lenku arba lietuviu, o ne vien priklausymą bendram katalikiškam kultūriniam arealui, kaip kad lietuviškose Rusijos imperijos gubernijose.

Jurgita Verbickienė, sociologinėmis priemonėmis remdamasi tirdama tarpukario žydų ir lietuvių sambūvį, taikliai akcentavo dominuojančios visuomenės, į kurią siekiama (arba potencialiai galima) asimiliuotis, atvirumo ir palankumo naujų narių absorbavimui svarbą: paskelbus nepriklausomybę lietuvių žinios apie žydus buvo ribotos, o net ir augant tendencijoms pažinti vieniems kitus 4-ajame dešimtmetyje, žydai pastangomis suartėti lenkė ganėtinai apatiškus lietuvius⁹⁰⁸. Žydai intensyviai nesvarstė asimiliacinių projektų ir retai griebėsi religinės konversijos, dar ir dėl to, kad patys lietuviai nesvarstė galimybių patraukti žydus lietuvinimo, kuris galiausiai peržengtų visas etnokonfesines skirtis, link. Vadinasi, būta prielaidų akulturacijai, bet ne visiškai integracijai ar asimiliacijai. Tas pats pasakytina ir apie Lietuvos katalikų Bažnyčią, kuri šiuo laikotarpiu nesuformulavo jokios aiškesnės misionieriškos minties. 3-iajame dešimtmetyje pradėtas aktualizuoti, o 4-ajame dešimtmetyje intensyviau vystyti vienas kito pažinimo projektai neįgijo asimiliacinio imperatyvo dėmens. Vyravo individualios asimiliacijos atvejai, o konversija netapo asimiliacinės ideologijos dalimi.

⁹⁰⁸ Verbickienė, Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys tarpukario Lietuvoje, p. 46-47.

III. ŽYDŲ KONVERSIJOS HOLOKAUSTO KONTEKSTE

III.1. Konversinės tendencijos 1941 m. antros pusės krikšto bylose

Lietuvoje Holokausto ir Katalikų Bažnyčios santykiai nacių okupacijos laikotarpiu sulaukė ne vieno istoriko dėmesio. Paminėtini Arūno Bubnio darbai, taip pat konferencijos „Katalikų Bažnyčia ir lietuvių-žydų santykiai“ medžiaga, publikuota „Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraščio“ XIV tome (ypač Valentino Brandišausko, Sauliaus Sužiedėlio, Viktorijos Sakaitės straipsniai), Arūno Streikaus apžvalga „Krikščionybės Lietuvoje istorijos“ skyriuje „Nacių okupacijos trimetis“ bei šios disertacijos kontekste itin aktuali Reginos Laukaitytės monografija⁹⁰⁹. Pagrindinis istorikams rūpimas klausimas – Bažnyčios hierarchų laikysena masinių žydų žudynių ir krikštų atžvilgiu. Beveik visur yra apgailestaujama dėl šaltinių skurdumo ir ribotumo, o į pagalbą dažniausiai pasitelkiami: arkivyskupo Juozapo Skvirecko dienoraštis, Kauno vyskupo Vincento Brizgio knyga „Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1940–1944 metais“, Lietuvos vyskupų konferencijų, kuriose aptartas „žydų klausimas“, medžiaga bei pavieniai dvasininkų liudijimai⁹¹⁰. Istoriografijoje vargstama bandant tiksliai apibrėžti Lietuvos katalikų Bažnyčios priemones ir žingsnius reaguojant į šalyje vykdytą Holokaustą. Bendras konsensusas, atrodytų, prieinamas konstatuojant dėl pavojingų aplinkybių ribotas Bažnyčios hierarchų oficialaus pasipriešinimo galimybes, sumišusias su ne itin dideliu, stereotipų veikiamu, dvasininkų palankumu žydų

⁹⁰⁹ Bubnys A., Lietuvos kunigai žydų gelbėtojai. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. 1999, 14: 527–538; Sakaite V., Lietuvos kunigai žydų gelbėtojai, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 1999, 14: 227–135; Sužiedėlis S., Lietuvos katalikų bažnyčia ir holokaustas kaip istorinių tyrimų objektas *ibid.*, p. 121–134; Brandišauskas, Holokaustas Lietuvoje: istoriografinė situacija ir pagrindinės problemos; Streikus A., Nacių okupacijos trimetis. *Krikščionybės Lietuvoje istorija*. Vilnius, 2006, p. 447–462; Laukaitytė, *Lietuvos bažnyčios vokiečių okupacijos metais (1941–1944)*.

⁹¹⁰ Arkivyskupo Juozapo Skvirecko dienoraštis. *1941 m. birželio sukilimas. Dokumentų rinkinys*. Sudarė Brandišauskas V., Vilnius, 2000; Lietuvos bažnytinės provincijos vyskupų pasitarimo, įvykusio 1941 m. rugpjūčio 6–8 d., protokolas Nr. 4, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 63, l. 3; Lietuvos bažnytinės provincijos vyskupų konferencijos, įvykusios 1941 m. spalio 7–8 d., protokolas Nr. 5, *ibid.*, b. 62, l. 13; V. Brizgys, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1940–1944 metais (1977, 1993, anglų k. 1968, 1975)*.

tautai apskritai⁹¹¹, bet taip pat esą skatintas slaptas pagalbos žydams iniciatyvas.

Dvasininkijos indėlis gelbstint žydus – kita plėtojama tyrimų kryptis⁹¹². Remiantis archyviniais duomenimis ir pokario liudijimais, daroma išvada, kad kunigai ir vienuoliai (-ės) buvo sukūrę bene aktyviausią pagrindinį tinklą, padėjusį žydams geto bėgliams slėptis ar rasti jų vaikams prieglobstį prieglaudose, vienuolynuose arba lietuvių namuose. Esamus žydų krikštų Holokausto laikotarpiu tyrimus, gausius prisiminimus ir liudijimus papildė išlikę žydų perėjimų į katalikybę dokumentai: krikštų lokacijos, konvertitų asmens duomenys ir – kartais – smulkesnės krikštų aplinkybės bei krikšto procedūros specifika nacistinės Vokietijos okupacijos metais⁹¹³. Lietuvos istoriografijoje trūksta duomenų apie Vilniaus arkivyskupiją – archyvinė medžiaga apie joje vykusius žydų krikštus Holokausto pradžioje niekada iki šiol nebuvo įtraukta ir aptarta, tyrimuose buvo apsiribojama LVIA saugomomis, į Kauno metropolijos kurijos fondą patekusiomis bylomis. Taip pat dėmesio nesulaukė ir Vilniaus arkivyskupijos kurijos 1941 m. instrukcija, kuri tapo pagrindu 1942 m. balandį išplatintam Kauno arkivyskupijos kurijos nurodymui, jau aptartam istorikų darbuose⁹¹⁴. Trūksta nuodugnesnės to meto žydų krikšto bylų analizės tam, kad būtų identifikuota retorikos specifika, nustatyta detalesnė krikštų chronologija bei geografija, atskleistas krikštų ryšys su istorinių įvykių eiga. Šiuo laikotarpiu nebeliko misionieriškos veiklos, o Bažnyčia buvo priversta iš naujo įvertinti ir įvardyti savo poziciją žydų

⁹¹¹ Brandišauskas, Holokaustas Lietuvoje: istoriografinė situacija ir pagrindinės problemos, p. 141–142.

⁹¹² Bubnys, Lietuvos kunigai žydų gelbėtojai, p. 527–538; Sakaite, Lietuvos kunigai žydų gelbėtojai, p. 227–135; Laukaitytė, *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais*, poskyris “Žydų gelbėtojų sąrašo problema“, p. 114–117.

⁹¹³ Kauno arkivyskupijos ir Panevėžio vyskupijos nacių okupacijos laikotarpių žydų krikšto dokumentai: Piliečių susirašinėjimas su kunigais dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 517; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tautybės asmenis, ibid., f. 1650, ap.5, b. 513, b. 252; Vilniaus arkivyskupijos grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai LMAVB RS, f. 318, b. 23072; Perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23075; Grįžimo ir perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23066; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23049; Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23035; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Acta conversorum, ibid., b. 20997; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Acta conversorum. Parafja Św. Anny w Wilnie, ibid., b. 20995; Perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23041.

⁹¹⁴ Brandišauskas, Holokaustas Lietuvoje, 145–146.

bendruomenės ir jos likimo klausimu. Šiuo metu konversijų teikiama viltis išlikti ir ši ekstremali situacija bei jos įvairiapusis keblumas tiek krikščioniškajai, tiek žydiškajai pusėms atsispindėjo konversijos proceso eigoje bei katechumenų ir dvasininkų retorikoje.

Nors prelato Mykolo Krupavičiaus (1885–1970) 1962 m. rašyti žodžiai, kad žydų krikštai Antrojo pasaulinio karo metu Lietuvoje tapo masiniu fenomenu⁹¹⁵, atrodo pernelyg skambūs, visgi iki 1941 m. vidurio datuotų žydų konversijų dokumentų (prašymų, tarpininkaujančių dvasininkų raštų, kurių atsakymų) analizė byloja apie konversijos populiarumo išaugimą Holokausto pradžioje. Šio tyrimo metu nustatyta, kad nuo 1941 m. pradžios iki vokiečių įžengimo į Vilnių pačiame birželio gale Vilniaus arkivyskupijoje įvyko vos 3 konversijos, o antroje metų pusėje, prasidėjus okupacijai, tokių priskaičiuojama net 41. Ta pati tendencija pastebima ir Kauno arkivyskupijoje bei Panevėžio vyskupijoje: 1941 m. pirmoje pusėje krikšto bylose fiksuojamos vos 4 asmenų ir vienos šeimos konversijos, o nuo liepos, vien tų pačių metų antroje pusėje, krikštijosi net 64 asmenys⁹¹⁶.

Holokausto metu Kauno žydai ėmė oficialiai krikštytis paskutinėmis 1941 m. birželio dienomis – po to, kai vokiečių operatyvinės grupės pasiekė miestą (po birželio 24–25 d.). Pirmosios konversijos, remiantis išlikusiomis to meto krikšto bylomis, įvyko iš karto po pogromų Vilijampolėje (Slobodkoje) birželio 25–27 d.⁹¹⁷, t. y. birželio 29 ir 30 bei liepos 1 d.⁹¹⁸ Kiti tais pačiais metais įvykę krikštai datuojami nuo liepos 10 iki gruodžio 9 d. (liepos 10 d. įkuriamas Kauno getas, žydus perkelti į jį buvo žadama per mėnesį nuo liepos 15 d. iki rugpjūčio 15 d.⁹¹⁹), vėliau žydų prašymų krikštytis nebeaptikta. Iki paskutiniojo oficialaus krikšto 1941 m. gruodžio 9 d. visi Kauno žydai atsidūrė

⁹¹⁵ *Išgelbėję pasaulį*, p. 63.

⁹¹⁶ Kitose Europos šalyse taip pat vyko dažnesni žydų krikštai susiję su įsigalinčiais rasiniais įstatymais, tačiau dažnai šios bangos, kitaip nei Lietuvoje, vykdavo dar prieš okupacijas ar kruvinausius laikotarpius, jų belaukiant: pavyzdžiui, Italijoje, Vokietijoje, Lenkijoje, Belgijoje, žr. Ariel, *From Faith to Faith*, p. 40–41.

⁹¹⁷ Bubnys, *Kauno getas*, Vilnius, 2014, p. 14–20.

⁹¹⁸ Kauno žydai Isakas Benskis, Geršonas Dušniekis ir Froma Leckaitė Višniauskienė kreipėsi su prašymais krikštytis (paskutiniai du taipogi ir įteisinti civilines santuokas su katalikais) į Šv. Kryžiaus ir Šv. Antano bažnyčias, Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 516, l. 21–24, 26–28.

⁹¹⁹ Bubnys, *Kauno getas*, p. 42.

gete (rugpjūčio 1 d. 90 % žydų jau buvo ten perkelti⁹²⁰, visi turėjo persikelti iki rugpjūčio 15 d.⁹²¹) bei buvo įvykdyti masiniai žudymai fortuose ir Kauno apylinkėse (didžiausios žudynės – rugpjūtį–spalį)⁹²², tad oficialiai kreiptis ir įsitraukti į konversijos procedūrą pasidarė beveik neįmanoma. Nemaža dalis, 16 asmenų (4 vyrai, 10 moterų ir 1 sutuoktinių pora) iš visų 64 Lietuvoje (be Vilniaus arkivyskupijas) dokumentuotų krikštų įvyko būtent Kauno mieste. Kituose miestuose ir miesteliuose krikštų registracija pasiskirstė taip: Šeduvoje (11 asmenys), Ukmergėje (8), Vidiškyje (8), Juodaičiuose (6), Biržuose (5), Šiauliuose (4), Stakiuose (4), po vieną – Panevėžyje, Papilyje, Krekenavoje, ir Pasvalyje⁹²³. Bandyta krikštytis visomis šeimomis, pavyzdžiui, Šeduvos klebonas rugsėjo 10 d. kreipėsi ir gavo leidimą iš Kauno vyskupijos kurijos pakrikštyti 3 žydų šeimas⁹²⁴, Ukmergės klebonas rugpjūčio 3 ir 21 d. – taip pat 3⁹²⁵, o Stakių, Juodaičių, Biržų ir Vidiškių klebonai pakrikštijo po 1 šeimą⁹²⁶. Visapusiškai situacijai Lietuvoje įvertinti trūksta duomenų iš Pietų ir Vakarų Lietuvos, Kaišiadorių ir Vilkaviškio⁹²⁷ vyskupijų.

Vilniaus arkivyskupijoje situacija klostėsi panašiai: žydų prašymų krikštytis katalikų bažnyčiose 1941 m. ėmė daugėti jau po liepos 8 d. įsakymo žydams nešioti šešiakampius geltonus lopus su raide J, o srautas išliko pastovus iki rugsėjo pabaigos (spalį įvykdyta Mažojo Vilniaus geto likvidacija). Vėliausi krikšto procedūras fiksuojantys dokumentai – po vieną

⁹²⁰ *Vilniaus, Kauno ir Šiaulių getų kronikos, 1941–1944*. Sudarė Kostanian R., Margolis M., Gelpernas D., Biber E., Sedova J., Sosnovskaja A., Latvytė-Gustaitienė N., Vasil-Jakulis G., Dünser L. Vilnius, 2011; Bubnys A., *Kauno getas 1941–1944*, p. 44.

⁹²¹ Bubnys, *Kauno getas*, p. 42.

⁹²² *Vilniaus, Kauno ir Šiaulių getų kronikos*, p. 10–11.

⁹²³ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 513, l. 1–2; Piliečių susirašinėjimas su kunigais dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 517, l. 12, 54; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, f. 1650, ap. 1, b. 252, l. 91, 98, 110, 118–120, 122.

⁹²⁴ *Ibid.*, l. 95, 98.

⁹²⁵ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 516, l. 37–39, 44–47, 49–50.

⁹²⁶ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 513 l. 1–3; Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 516, l. 57–59, 63–64; Piliečių susirašinėjimas su kunigais dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, *ibid.*, b. 517, l. 12–13; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybų asmenis, f. 1650, ap. 1, b. 252, l. 110.

⁹²⁷ Kaišiadorių ir Vilkaviškio vyskupijų kurijų archyvai neišliko, Laukaitytė, *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais*, p. 15.

spalio ir lapkričio mėnesiais. Absoliučią daugumą prašymų krikštytis (33 asmenų iš 41) siuntė Vilniaus miesto klebonai: Bernardinų (2 asmenys ir 3 šeimos), Visų Šventųjų (2 asmenys ir 3 šeimos), Šv. Onos (2 šeimos), Kalvarijos (3 asmenys), Šv. Petro ir Povilo (2 asmenys), Šv. Dvasios (2 asmenys), Šv. Jono Krikštytojo ir šv. Jono apaštalo ir evangelisto (1 asmuo). Likusios konversijų procedūros vyko Maišiagalos (2 asmenys) ir Sudervės parapijose (1 asmuo ir 1 šeima). Taigi ir čia pastebima nauja tendencija krikštytis šeimomis – šeimų nariai sudarė 61 % naujakrikštų (25 asmenys iš 41).

Šaltiniai rodo, kad visoje Lietuvoje oficialūs dokumentuoti krikštai dar buvo vykdomi Holokausto pradžioje iki vadinamojo stabilizacijos laikotarpio⁹²⁸, prasidėjusio 1941 m. gruodį. Tikėtina, kad patekę į getus ar stebėdami masines žudynes žydai Holokausto pradžioje dar tikėjosi katalikiškus krikštus tapsiant jų bilietais į išsigelbėjimą ar bent lengvesnę dalį gete. Šios ir panašios iliuzijos išsisklaidė 1942 m. spalio 13 d. – Lietuvių saugumo policijos gautame nurodyme sudaryti mišrių šeimų narių sąrašą buvo suformuluota: „Tikyba šiuo atveju neturi jokios reikšmės. Perkrikštytas žydas nepasidaro arijumi“⁹²⁹. Nuo to laiko galima kalbėti tik apie slaptus krikštus (ypač vaikų) ar gimimo (arba krikšto) metrikų išdavimą atgaline data bei gyvenimą slapstantis, prisidengus svetima tapatybe. Tokie atvejai minimi daugybėje išgyvenusiųjų atsiminimų bei liudijimų⁹³⁰. Taip pat įtakos galėjo padaryti vokiečių reakcija į šį reiškinį, apie kurią liudija, pavyzdžiui, Panevėžio apygardos valstybės saugumo ir kriminalinės policijos viršininko kreipimasis 1942 m. lapkričio 25 d. į Panevėžio vyskupijos kuriją dėl konversijų iš judaizmo į katalikybę ir informacijos suteikimo apie taip

⁹²⁸ Bubnys, *Vilniaus getas*, p. 23.

⁹²⁹ *Masinės žudynės Lietuvoje (1941–1944), Dokumentu rinkinys*, I dalis, p. 120. Cituoja ir Laukaitytė, *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais*, p. 111. Šis principas buvo paremtas vadinamuoju „Arijų paragrafu“ antižydiškuose nacių įstatymuose, kuris skelbė žydų krikštą esant niekiniu ir žydą liekiant žydu net po krikšto ir jam taikoma tokia pati teisinė diskriminacija, Rudin J., *Christians and Jews Faith to Faith: Tragic History, Promising Present, Fragile Future*, Woodstock, 2012, p. 95.

⁹³⁰ Rimšauskas, *Žydų gelbėtojai*, p. 94–96, 102, 107–108; Gilbert, *The Righteous*, p. 79–80, 82, 84, 98; *Ir be ginklo kariai*, p. 62, 213; *Smuggled in potatoesacks*, p. 51–52, 64, 70, 72, 87, 119, 142, 161, 174–175, 217, 220, 268, 293, 302, 308, 316, 319, 353; Gyvybė ir duoną nešančios rankos, 1 sąs.: p. 23–24, 57, 67, 92–93; 2 sąs.: p. 9; *Su adata širdyje*, p. 43, 137–138, 199, 209, 312, 330, 332, 363, 380.

pasielgusius žydų kilmės asmenis⁹³¹. Toks okupacinės valdžios dėmesys žydų krikštams, tikėtina, privertė būgštauti ir juos atliekančius kunigus, skatino nekrikštyti žydų viešai. Fiktyvūs metrikai, išduoti atgaline data ar įrašant asmens vardą laisvoje vietoje metrikų knygoje, galėjo pasirodyti kaip tinkamesnė žydų gelbėjimo priemonė nei oficialus krikšto inicijavimas.

Oficialiai krikštas nebuvo išsigelbėjimo garantas dėl rasinės teorijos, kuria remiantis žydai buvo keliami į getus ir naikinami, prigimties. Konvertitai, nepaisant jų religinės afiliacijos, irgi atsidūrė getuose. Katalikų Bažnyčia oficialiai užstojo būtent tik žydus konvertitus ir iš mišrių santuokų gimusiuosius. 1941 m. rugsėjo 24 d. Vilniaus arkivyskupas Reinys kreipėsi į Vilniaus miesto srities komisarą, prašydamas Vilniaus geto žydams neofitams inžinieriams J. Ankstui, J. Kiršenbaumui, A. Gurskiui, J. Helmanui ir Dr. B. Šermanui (pilni vardai laiške nenurodomi) lankyti pamaldas lietuvių kalba Šv. Mikalojaus bažnyčioje arba lenkų kalba Visų Šventųjų bei Pranciškonų bažnyčiose⁹³². Pateiktame sąrašė buvo nurodyti 6 vyrai, tačiau toje pačioje archyvinėje byloje randame ir juodraštinį 24 asmenų sąrašą, kuris sufleruoja Vilniaus gete tuo metu buvus ir daugiau neofitų. Priežastys, kodėl savo kreipimesi Reinys apsiribojo vos trečdaliu asmenų, lieka neaiškios. Pavyzdžiui, inžinieriai Alfredas Gurskis ir Ježis Helmanas bei dr. Benediktas Šermanas juodraštyje nurodyti ne tik pilnais vardais, bet ir su kitais šeimos nariais, tikėtina, sutuoktiniais ir vaikais. Viena ilgesniajame sąrašė minimų šeimų, lenkų karo pabėgėliai Dorjanas Jacekas Veilandas ir Veilandienė, yra ir tarp mūsų disponuojamų krikšto bylų. Ten jie nurodyti kaip Dovydas Veilandas ir Stefanija Veilandienė, kurių konversijos įvyko atitinkamai 1941 m. liepos ir rugpjūčio mėnesiais Kauno Šv. Kryžiaus bažnyčioje. Nors okupacijos pradžioje susirinkę Lietuvos vyskupai 1941 m. rugpjūčio 6 d. užprotokolavo apsisprendimą kreiptis į Vyriausybę ir užtarti iki birželio 22 d. krikštytus žydus, kad jų nevarytų į getus, pastariesiems galiausiai atsidūrus ten, buvo

⁹³¹ Laukaitytė, *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais*, p. 111.

⁹³² Vilniaus arkivyskupas Vilniaus m. srities komisarui. Dėl žydų, kurie išpažįsta katalikų tikybą, ir yra Vilniaus gete, jog šie galėtų lankyti bažnyčiose pamaldas, LMAVB RS, f. 318, b. 23051.

stengiamasi palengvinti įkalintųjų dalį bent kukliomis, iš esmės jų padėties nekeičiančiomis, priemonėmis, nepamirštant ir pasikrikštijusiųjų vėliau.

Žydų atsivertimo į katalikybę procedūrai reguliuoti okupacijos metais pasirodė du dokumentai, reglamentavę reikalavimus krikštui bei apibrėžę oficialią Bažnyčios laikyseną šiuo klausimu – dvi labai panašaus turinio nurodymų kunigams redakcijos išplatintos 1941 m. Vilniaus arkivyskupijoje ir 1942 m. Kauno arkivyskupijoje⁹³³. Abi jos išskyrė žydus kaip ypatingus potencialius neofitus ir jų konversijos procedūrą nurodė esant išskirtinę.

1941 m. Vilniaus arkivyskupijos kurijos platintoje instrukcijoje buvo išdėstyti lakoniški nurodymai kunigams, kaip elgtis su žydais katechumenais. Dokumente buvo atkreiptas dėmesys į žydų katechumenų situaciją, kuri, kurijos nuomone, reikalavo neeilinės dvasininkų prieigos:

Bet kas, kas yra tinkamai pasiruošęs, gali būti priimtas į Katalikų Bažnyčią ir mes, žinoma, privalome siekti vienybės po Kristaus vėliava. Kalbant apie žydus, atsižvelgiant į mūsų praeities patirtį ir atkreipiant dėmesį į ypatingas aplinkybes, kuriose šiuo metu atsidūrė žydai, privalome surinkti ir labai atidžiai ištirti įrodymus, kurie patvirtintų konversijos nuoširdumą, o ne laikinų priežasčių įtaką. Tebereikalaujamas įvertinimo laikotarpis tiems, kurie atsiverčia į Kristaus Bažnyčią. Įvertinami turi būti tiek tikėjimas, tiek ir moralė. Ypatingos šiandienos aplinkybės reikalauja didesnio ir ilgesnio įvertinimo. Kunigas turėtų kreiptis į kuriją, norėdamas priimti į Katalikų Bažnyčią asmenį ir jį pakrikštyti, tik turėdamas teigiamų įrodymų apie katechumeno dvasinį gyvenimą, kurie patvirtintų, kad katechumenas atsiverčia paveiktas nuoširdžios antgamtinės paskatos. Pateikiant atvejų

⁹³³ 1941 m. liepą Vilniaus arkivyskupijos kurijos klebonams platinta instrukcija dėl žydų krikštų (juodraštis ir klebonams išsiųsti originalai), Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23041; 1942 m. Kauno arkivyskupijos instrukcija, Brandišauskas, Holokaustas Lietuvoje, p. 145–146.

ataskaitas privalu nurodyti esamą konvertito situaciją, grindžiant ją anksčiau minėtais reikalavimais.⁹³⁴

Šios instrukcijos platinimo mastas lieka neaiškus. Ją randame prie poros žydu krikšto bylų, tačiau panašu, kad ji buvo skirta bendram naudojimui. Vienoje šių bylų yra instrukcijos rankraštis, kuriame padarytas smulkus įrašas pieštuku: „Parodyti kunigui Arkivyskupui“⁹³⁵ (dokumentas rengtas dar iki arkivyskupo Jalbžykovskio ir kanclerio Savickio internavimo Marijampolės marijonų vienuolyne 1942 m. kovą). Arkivyskupijos klebonams siūstas tekstas buvo beveik neredaguotas. Krikšto byla, kuri veikiausiai ir išprovokavo tokios instrukcijos sudarymą, datuota 1941 m. liepos 18 d., neatrodo niekuo ypatinga, išskyrus tai, kad kunigas, į kurį kreiptasi, nežinojo, kaip tiksliai derėtų priimti asmenį į katalikų gretas, o bylos data sutampa su antroje liepos mėnesio pusėje suintensyvėjusiais žudymais. Laiške kurijai buvo rašoma: „Ar gali jis [žydas katechumenas Rubinas Zakas – E. K.] būti priimtas į Katalikų Bažnyčios prieglobstį, kokiomis aplinkybėmis, ir jei gali, tai kada po krikšto leidžiama vesti?“⁹³⁶ Matyt, norėdama išvengti tolimesnės išsamios korespondencijos šiuo klausimu bei įtardama savo arkivyskupijoje esant dar ir kitų panašioje situacijoje atsidūrusių kunigų, kurija klebonui persiuntė instrukcijos kopiją. Žydės Pesios Geguzinskos konversijos tų pačių metų rugpjūčio 13 d. atveju kurija taip pat atsakė pasiūlydama atsižvelgti į instrukciją – priimant žydus krikštytis ir kreipiantis į kuriją pateikti įrodymus ir visą būtiną informaciją apie katechumeno intencijas ir tinkamumą⁹³⁷.

Kaip matome iš instrukcijos teksto, žydas katechumenas nebuvo eilinis katechumenas. „Praeities patirtis“, greičiausiai prisimenant šimtus metų ne visai paprastos katalikų dvasininkijos ir norinčių krikštytis žydu santykių istorijos, kvietė imtis išskirtinių priemonių užtikrinant konversijos skaidrumą bei dar kartą priminė apie ilgus dešimtmečius katalikų dvasininkų puoselėtą

⁹³⁴ Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23041, l. 4.

⁹³⁵ Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23035, l. 2–3.

⁹³⁶ Ibid.

⁹³⁷ Ibid., l. 5.

stereotipą apie vien iš išskaičiavimo atsiverčiančius judėjus. Bažnyčia, be abejonės, žinojo apie realų pavojų žydams bei apie neretą norą atsikratyti žydiškos tapatybės ar bent nominaliai teigti savo katalikiškumą konversijos keliu, tikintis taip apsisaugoti. Ta aplinkybė, kad kurija matė reikalą tiesiogiai perspėti ir pamokyti kunigus Vilniaus arkivyskupijoje, byloja apie kurijos apsisprendimą kontroliuoti supaprastinto krikšto suteikimo praktikas. Skatinimas būti kruopštesniems turėjo užtikrinti atidžią konversijų proceso stebėseną bei visos atsakomybės ir galios priimti asmenį į Katalikų Bažnyčios prieglobstį perdavimą vietos klebonui, kuriam liko teisė nuspręsti, ar byla pakankamai parengta perduoti kurijai, ar ne.

Kauno arkivyskupijos klebonai ir bažnyčių rektoriai taip pat sulaukė specialaus aplinkraščio dėl krikšto sakramento suteikimo žydams, tik kiek vėliau nei Vilniaus. 1942 m. balandžio 8 d. buvo perspėta apie galimas apgaulės ir nuodugnaus situacijų tyrimo svarbą⁹³⁸. Kreipimasi pasirašęs Kauno arkivyskupo generalvikaras Kazimieras Šaulys (1926–1964), tikėtina, instrukciją parengė dėl nacių daryto spaudimo, kai šį pakartotinai išreiškė savo nepasitenkinimą kunigais, krikštijančiais žydus⁹³⁹. Visgi Šaulys nenurodė nieko, ko Bažnyčia, kruopščiau ar aplaidžiau, nebūtų praktikavusi iki tol: jis prašė laikytis taisyklių ir procedūrų, bet šio nurodymo nepapildė jokiais konkretesnėmis detalėmis, kokių specifinių priemonių turėtų imtis kunigai – instrukcija buvo dar aptakesnė, nei išleistoji Vilniaus arkivyskupijoje⁹⁴⁰.

⁹³⁸ „Ne paslaptis, kad artimiausioje praeityje ir dabartiniu metu atsirado nemaža žydų tautybės asmenų, kurie dėl visiems suprantamų motyvų, būdami visai nepasiruošę, be grynios intencijos, o kartais net blogu tikslu (provokacija) kreipiasi į klebonus krikšto gavimo reikalu, ko seniau, atsižvelgiant į žydų gyventojų procentą mūsų krašte beveik nebuvo. Išvengti galimiems negerumams, ir net šventų dalykų piktnaudojimui, Ordinariatas, priimdamas iki šiol buvusią Arkyviskupijoje tvarką, nustato, kad žydų tautybės asmenims Šv. Krikštas be atitinkamo visapusiško ištyrimo nebūtų teikiamas; o jei jie kreipiasi į kleboną krikšto reikalu, tai tokių asmenų vardai ir pavardės ir jų gyvenamoji vieta turi būti pranešta Ordinariatui ištirti dalyką. Dėl visiems žinomų priežasčių žydų tautybės asmenims yra taikomos karo belaisvių saistomos normos. Civiliniams GYVENTOJAMS BET KOKS BENDRAVIMAS SU JAIS YRA DRAUDŽIAMAS. ARKIVYSKUPIJOS DVASISKIJA ĮSPĖJAMA, KAD TAS DRAUDIMAS BŪTŲ TIKSLIAI SAUGOJAMAS.“, cit. pagal: Brandišauskas, Holokaustas Lietuvoje, p. 145–146.

⁹³⁹ Laukaitytė, Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1941–1944 m.: požiūris į žydų genocidą ir krikštą p. 112–113. Jei tai tiesa, galime įtarti panašius motyvus paskatinus ir Vilniaus arkivyskupijoje platintos instrukcijos.

⁹⁴⁰ Laukaitytės teigimu, kad Šaulys taip pat neįpareigojo klebonus kreiptis į parapijiečius, siekiant visiškai įgyvendinti žydų ir krikščionių bendravimo draudimą, Laukaitytė, Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1941–1944 m., p. 8.

Nepaisant labai aiškios instrukcijos imperatyvo būti kiek įmanoma atidesniems, sunku nepastebėti teksto lakoniškumo ir abstraktumo. Jis menkai tenurodė, kaipgi turėjo būti vykdomas asmens tinkamumo krikštui įvertinimas, kokių konkrečių priemonių imamasi ir kokie nuoširdumo įrodymai laikytini pakankamais. Bažnyčios vadovai nematė reikalo pateikti konkretesnių žingsnių sąrašą, kuris apribotų klebonų laisvę laisvai interpretuoti procedūrą. Nėra išlikę duomenų apie jokus vykusius atidesnius nei ligi tol katechumenų patikrinimus, o krikšto bylų iš vėlesnio laikotarpio, po šio aplinkraščio, kaip minėta, prieinamų nėra.

Dažnai 1941 m. antros pusės katechumenai teigdavo turį bent vieną naujakrikštą giminėje⁹⁴¹ arba galintys atvesti liudytojais „senus“ katalikus, laiduosiančius už jų tinkamumą konversijai⁹⁴². Pačios bylos netapo nuodugnesnės ir, nepaisant instrukcijos imperatyvo, iš esmės pasiliko lakoniškos ir šabloninės. Tokios frazės kaip „seniai / daug metų / nuo jaunų dienų norėjau pasikrikštyti“, „žino / paruoštas pakankamai“ ar „atrodo nuoširdus / iš gilaus įsitikinimo“ liko dominuojančios. Pora kunigų užsimena perspėję žydus, kad krikštas jų, kaip žydų, padėties nepakeis⁹⁴³, ar pabrėžia katechumeno norą krikštytis kilusį ne dėl susiklosčiusių nepalankių aplinkybių⁹⁴⁴. Veikiausiai žinodami apie kunigų perspėjimus krikštui nebūsiant išsigelbėjimu, žydai savo prašymuose net tvirtindavo norį krikštytis idant mirtų katalikais⁹⁴⁵. Patys katechumenai savo prašymuose akcentavo ilgalaikį norą krikštytis bei demonstravo tam tikrą asimiliacijos lygį – taip iš anksto paneigdami galimus kaltinimus besikrikštiją dėl pavojingų aplinkybių.

⁹⁴¹ Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23072, l. 15; Perėjimo bei grįžimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23035, l. 1; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieje. Actā conversorum. Parafja SS. Piotra i Pawła w Wilnie, ibid., b. 20999 l. 11, 17.; Perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23075 l. 13, 15, 17–18, 21–22.

⁹⁴² Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieje. Actā conversorum. Parafja w Kalwarji (Wilno), LMAVB RS, f. 318, b. 20997 l. 2; Grįžimo bei perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23049 l. 3–4; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskieje. Actā conversorum. Parafja SS. Piotra i Pawła w Wilnie, ibid., b. 20999 l. 11–12, 14, 17; Perėjimo katalikybėn dokumentai, ibid., b. 23075 l. 13, 29.

⁹⁴³ Piliečių prašymai ir susirašinėjimas su kunigais dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 517, l. 8, 67, 118. Pastarąjį atvejį mini ir Laukaitytė, Lietuvos bažnyčios vokiečių okupacijos metais, p. 110.

⁹⁴⁴ Ibid, l. 14, 51.

⁹⁴⁵ Ibid., l. 8, 67, 70; Klebonų prašymai vyskupo leidimo priimti į katalikų tikėjimą kitų tikybių asmenis, LVIA, f. 1650, b. 252, l. 125; Susirašinėjimas su bažnyčių klebonais dėl piliečių, norinčių pereiti į katalikų tikėjimą, ibid., f. 1671, ap. 5, b. 505, l. 257.

Dažniausiai buvo teigiama, kad atsivertimo trokštama jau seniai, tačiau trukdžiusi šeima (kurios dabar jau nebėra)⁹⁴⁶, arba kad asmuo yra perėmęs lenkišką katalikišką kultūrą (nemoka žydų kalbos, šeimoje yra neofitas, nebendrauja su kitais žydais)⁹⁴⁷. Antroji tendencija būdinga Vilniaus arkivyskupijai, kurioje tarpukariu buvo stipresnės akulturacijos tendencijos ir jų formulavimas konversinėje retorikoje.

III.2. Garbarskių šeimos krikštas – gelbėjimo(si) atvejis

Nepaisant to, kad krikštas netapo apsauga nuo sunaikinimo ar uždarymo į getus, kai kurie žydai visgi vylėsi taip galėsią išgelbėti savo gyvybes, palengvinti gyvenimo sąlygas ar pasislėpti tarp katalikų. Tarp šiaip jau lakoniškų ir šabloniškų krikšto bylų, menkai, tik užuominomis, teatskleidžiančių asmenines dramas, yra viena išsamesnė – tai 1941 m. rugpjūčio mėnesio žydų Garbarskių šeimos krikšto dokumentacija⁹⁴⁸. Jos sudedamųjų dalių (prašymų, gyvenimo aprašymų, korespondencijos tarp kunigo ir Vilniaus arkivyskupijos kurijos) analizė atspindi asmeninio santykio su klebonu svarbą konversijos klausimu nacių okupacijos pradžioje, desperaciją ir viltingą ryžtą kreiptis į katalikų dvasininkus bei pastaruosius tuo laikotarpiu kankinusias dvejones dėl krikšto procedūros. Garbarskių šeimą sudarė keturi asmenys: sutuoktiniai Flora (36 m.) ir Feliksas (38 m.) Garbarskiai, jų sūnus Natanas (16 m.) bei Felikso brolis Leonas (31 m.). Visi jie buvo gimę Lodzėje, tačiau karas, anot jų, „atvijo juos į Vilnių“ (lenk. *zagnal nas do Wilna*), tuometinį adresą jie nurodė Pohuliankos (dab. Jono Basanavičiaus) gatvėje. Taigi, ši šeima buvo karo pabėgėliai iš Lenkijos, kurioje tiek okupacija, tiek represijos prieš žydų mažumą prasidėjo anksčiau

⁹⁴⁶ Piliečių prašymai ir kunigų susirašinėjimas dėl piliečių priėmimo į R.katalikų tikėjimą, LVIA, f. 1671, ap. 5, b. 516, l. 40, 44–45, 49–50, 54–58, 72–73, 67–71; Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23041, l. 3–6; Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja w Kalwarji (Wilno), *ibid.*, b. 20997, l. 1-5; Perėjimo katalikybėn dokumentai, *ibid.*, b. 23075, l. 7–9.

⁹⁴⁷ Akta Kurji Metropolitalnej Wileńskiej. Actā conversorum. Parafja SS. Piotra i Pawła w Wilnie, *ibid.*, b. 20999, l. 11–16; Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23075, l. 13-31;

⁹⁴⁸ *Ibid.*, l. 15–31.

nei Lietuvoje: į Lodzę vokiečių kariuomenė įžengė 1939 m. rugsėjį, o getas pradėtas formuoti tų pačių metų gruodį.

Garbarskiai liepos gale ar rugpjūčio pirmoje pusėje visi kartu kreipėsi į Visų Šventųjų bažnyčios Vilniuje kunigą Vytautą Petkūną (Witold Pietkun) ir įtikinėjo pakrikštyti šeimą. Tikslī kreipimosi data nežinoma, bet Garbarskių vardu klebonas kurijai parašė rugpjūčio 13 d. – netrukus po pirmųjų antisemitinių įstatymų (pavyzdžiui, priesako nešioti lopą su raide J, masinių žydų areštų ir šaudymų suaktyvėjimo liepos antroje pusėje)⁹⁴⁹. Visi katechumenai teigė giminėje buvus katalikų. Feliksas minėjo⁹⁵⁰, kad jo motina buvo žydė, o dalis šeimos – katalikai, trys vyresni broliai jau pakrikštyti ir vedę katalikes. Be abejo, jis teigė jau seniai ir pats norįs pasikrikštyti. Jo žmona Flora tvirtino jos motiną kilus iš katalikiškos šeimos, o du brolius buvus konvertitais. Natanas ir Leonas taip pat minėjo katalikišką tėvų kilmę ir neofitus šeimoje. Leonas savo pasiryžimą grindė ir teologiniais argumentais – esą jį įkvėpė Naujojo Testamento skaitymas, tad jis įsitikino, kad „tik Kristaus tikėjimas, kilnus ir tikras, labiausiai man atliepia dvasiškai“⁹⁵¹. O Natanas pasakojo po kelionės į Čenstakavą buvęs sukrėstas tokių žodžių kaip „Dievas, Dievo bausmė, Dievo gerumas“⁹⁵² bei esąs susižadėjęs su katalike.

Nepaisant ganėtinai išsamių kiekvieno katechumeno prašymų ir gyvenimo aprašymų, vienas sakiny s kunigo tarpininkavimo rašte į kuriją sukėlė įtarimą ir komplikavo procesą. Petkūnas dėstė: „Jie [Garbarskių šeima] išmano viską puikiai, bet Nataną ir Feliksą veikia persekiojimų baimė“⁹⁵³. Jis taip pat pastebėjo, kad Feliksas buvo tvirtai apsisprendęs, Leonas pasiryžęs padaryti viską, kad ir ką jo šeima bepasirinktų, o sūnus Natanas, būdamas vos 16 metų vaikas, neturėjo jokio gilaus įsitikinimo. Nepaisant to, kunigas įvardijo juos esant nuoširdžius ir tyrų intencijų. Ši dviprasmiška kunigo

⁹⁴⁹ Bubnys A., Vilniaus ypatingasis būrys ir masinės žydų žudynės Paneriuose (1941–1943 m.), [interaktyvi prieiga] <http://www.voruta.lt/vilniaus-ypatingasis-burys-ir-masines-zydu-zudynes-paneriuose-1941-1943-m/>, [žiūrėta, 2014-12-30].

⁹⁵⁰ Perėjimo katalikybėn dokumentai, LMAVB RS, f. 318, b. 23075, l. 15.

⁹⁵¹ Ibid., l. 17.

⁹⁵² Ibid., l. 19.

⁹⁵³ Ibid., l. 24.

laikysena buvo pakankama priežastis kurijai uždrausti greitą krikštą ir atkartoti aptartosios instrukcijos dėl žydų krikštų procedūros nurodymus:

Teorinio egzamino nepakanka. Būtina ne tik įsitikinti intencijų tikrumu, bet ir moraliniu užtikrintumu. Reikia juos praktiškai išbandyti – kurį laiką, net jei ir kiek ilgiau, stebėti, kaip jie vykdo religines pareigas.⁹⁵⁴

Taip pat buvo prierašas, kad nėra abejonės jų intencijomis, tačiau jų apsisprendimas gali būti „pernelyg ryžtingas“⁹⁵⁵, turint omenyje aplinkybes, kurios pastūmėjo juos krikštytis būtent 1941 m. antrojoje pusėje. Taigi kunigo patvirtinimas katechumenus esant dorus ir kurijos pritarimas jo nuomonei visgi nebuvo pakankami inicijuoti konversijos procesą. Leidimo nedavimas ir prašymas palaukti, iš vienos pusės, atrodo logiškas – Bažnyčia bandė apsisaugoti nuo nenuoširdžių krikštų iš pragmatinių sumetimų, o, kita vertus, nesuteikė reikšmės tam faktui, kad Garbarskiai, kaip ir kiti vietos žydai, tuo metu buvo pakliuvę į didelį pavojų; gali būti ir taip, kad Bažnyčios hierarchai deramai neįvertino padėties – t. y. netikėjo žydus būsiant išžudytus ir tai lėmė santūrią jų laikyseną.

Praėjus vos keturioms dienoms po neigiamo kurijos atsakymo, rugpjūčio 18 d. Flora parašė antrą emocionalų laišką kunigui, dar kartą prašydama juos nedelsiant pakrikštyti⁹⁵⁶. Flora pakartotinai teigė jos šeimos namus ir gyvenimą esant sutvarkytus katalikiškai, o jų kaimynus net nežinant apie Garbarskių žydišką kilmę, kadangi jie nepriklausą žydų bendruomenei. Visame laiške Flora siekė pavaizduoti kuo labiau apverktiną šeimos būvį. Ji maldavo kunigo pasigailėti jų, patekusių į tokias nepalankias aplinkybes, kurios įstūmė šeimą į šią sudėtingą padėtį ir neleido jiems iš jos išsikapstyti. Nuolatos deklaruodama savo ir visos šeimos pasišventimą ir kunigo pajėgumą viską sutvarkyti, galiausiai įtikino jį dar kartą kreiptis į kuriją. Tų pačių metų rugsėjo 3 d. kitame

⁹⁵⁴ Ibid.

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ Ibid., l. 26–28.

laiške kurijai kunigas paaiškino sulaukęs žmonių, liudijančių už Garbarskius ir tvirtinančių juos net nebuvus prirašytus žydų bendruomenėje po persikėlimo į Vilnių (taip esą įrodant jų visiškai nutrauktus ryšius su judėjais). Teigiamam išpūdžiui sustiprinti buvo pridėtas ir Garbarskių kaimynės katalikės V. Matul-Čechovlčuvnos (pilnas vardas nenurodytas) liudijimas⁹⁵⁷, kad jie tikrai nutraukė ryšius su žydų bendruomene dar 1928 m. (nors pati prisipažino juos pažįstanti tik pusantrų metų, kas galėtų būti nuoroda Garbarskius pabėgus iš Lodzės geto vėliausiai pusmetis po to, kuomet jis pradėtas formuoti, arba slapsčiusis Lenkijoje ar pakeliui į Vilnių) ir kad jų šeimoje apsikrikštijusių iš tiesų buvo ne vienas. Taip pat kaimynė teigė dažnai juos matanti, jie švenčia krikščioniškas šventes ir sekmadienius ir nežina jokių žydiškų tradicijų. Visa tai galėjo būti tiesa, jei Garbarskiai, nujausdami Vilniuje gresiant panašią tragediją kaip Lodzėje, slėpė savo žydišką kilmę ir mėgino slapstyti kaip praktikuojantys katalikai. Flora antrame savo laiške kunigui Petkūnui akcentavo dvasininko nuomonę ir pagalbą esant lemiamą jos, jos vyro, jo brolio ir sūnaus konversijos procese. Laiške ji pasakojo apie įdomią pokalbio su kunigu detalę, kuomet jis Florai perpasakojo jo ir Vilniaus arkivyskupo diskusiją. Esą (kaip kad Flora perpasakoja kunigo žodžius, o pastarasis arkivyskupo) kunigas buvo susirūpinęs, kad gali prasidėti masiniai krikštai (lenk. *jak zastosować się z chwilą, kiedy nastąpi masowe przyjmowanie chrztu?*)⁹⁵⁸. Arkivyskupas, savo ruožtu, paliepė kunigui tokiais atvejais elgtis taip, kaip jam atrodo reikalinga (lenk. *czynił jak uważa*)⁹⁵⁹. Tad iš esmės neoficialiai buvo leista pavieniams kunigams perimti kasdienį konversijų klausimą į savo rankas – apie ką Flora ir mėgino priminti Petkūnui. Kitą dieną po antrojo kunigo laiško kurija išdavė leidimą pakrikštyti Garbarskius. Tikėtina, kad šį sykį anaipol ne pakartotiniai maldavimai ar kaimynės katalikės liudijimas, o rugpjūtį vykdytos masinės žydų žudynės Paneriuose, kurių atgarsiai negalėjo nepasiekti hierarchų ausų, paskatino kuriją nebedelsti ir nebebūti skrupulinga.

⁹⁵⁷ Ibid., , l. 29.

⁹⁵⁸ Ibid., l. 27.

⁹⁵⁹ Ibid., l. 27.

Flora teigė su sūnumi galinti pasikrikštyti tuoj pat, bet esą jos vyras ir brolis būtų likę netikrume, jei nepasikrikštys kartu. Ši laiško dalis, nurodanti į kažkuo paprastesnę Floros ir jos sūnaus situaciją palyginus su vyro ir brolio, nėra iki galo aiški, tačiau akivaizdu tai, kad dvasininkai suprato Garbarskius bandant pasislėpti ir nebūti atpažintus žydais. Tokią bylos eigą iš dalies patvirtina Kauno vyskupas Vincentas Brizgys po karo rašytais žodžiais:

Kokių nors „decess“ žydų reikalais nerašė nė Kauno, nė Vilniaus vyskupai. Kad buvo daromi žygiai vokiečių valdžioje, kad žmonės buvo drąsinami ir net organizuojami žydus gelbėti, tai yra tiesa.⁹⁶⁰

Žodis „organizavimas“ gal kiek per stiprus bei neatspindintis realybės, tačiau Bažnyčia iš tiesų buvo linkusi padėti žydams, kol tai vykdavo privačiai, ypač kai žiaurumai pasiekė lygį, kuris net ir optimistiškiausius įtikino neišvengiama vietos žydų žūtimi, o svarbus vaidmuo čia teko ne bažnytinei valdžiai, o pavieniams vietos kunigams.

⁹⁶⁰ Vysk. Vincento Brizgio laiškas Domui Jasaičiui apie kunigų laikyseną nacių okupacijos metu. *Išgelbėję pasaulį... Žydų gelbėjimas Lietuvoje (1941–1944)*. Red. Kuodytė D., Stankevičius R., Vilnius, 2001, p. 112.

IŠVADOS

1. Lyginant XVIII a. pabaigos ir XIX a. pradžios žydų krikštų dokumentus, nustatyta, kad Rusijos imperijos valdžia, įgijusi gausias katalikų ir žydų bendruomenes buvusiose LDK žemėse, iki XIX a. 3-iojo dešimtmečio taikė jose iki padalinių praktikuotą nesudėtingą ir valstybinių institucijų neįtraukiančią konversijos iš judaizmo į katalikybę procedūrą. 1820–1862 m. teisinė bazė papildyta naujais įstatymais, atitikusiais carinės valdžios sieki kontroliuoti religinį gyvenimą šalyje ir subordinuoti Katalikų Bažnyčios veiklą pasaulietinėms institucijoms. Tyrimo metu nustatyta, kad šie įstatymai reglamentavo konversiją į katalikybę bei įteisino specifišką jos procedūrą, siekiančią užtikrinti asmens motyvacijos nuoširdumą, parengimą krikštui bei deramą konversijai amžių, po krikšto sekusį konvertito perregistravimą krikščioniškoje socialinėje grupėje bei fiskalines to pasekmes ir mokestines lengvatas. Palyginus įstatymus, apibrėžiančius žydų perėjimą į stačiatikybę, protestantizmą ir katalikybę galima teigti, kad konversijos į katalikų tikėjimą procedūra savo esme ir pasekmėmis nesiskyrė nuo perėjimo į bet kurią imperijoje toleruojamą krikščionišką konfesiją, išskyrus tai, kad kiekviena konversija turėjo būti sankcionuota leidimu iš VRM ir Dvasinės kolegijos. Katechumeno edukacijos turinys pasiruošimo krikštui laikotarpiu buvo paliktas dvasininkijos jurisdikcijai. Krikšto dokumentų analizė atskleidė, kad pasiruošimas katalikiškam krikštui užtrukdavo iki metų vienuolyne ar klebonijoje, o jo metu katechumenas buvo visiškai išlaikomas Bažnyčios, mokomas ir stebimas jo elgesys. Siekiant neprileisti prie krikšto asmenų, tikėtina, būsiančių prastais katalikais, suformuotas ir praktikuotas tą užtikrinantis mechanizmas, įgalinantis dvasininkus nutraukti procedūrą (t. y. dirbtinai nedidindamas katalikų skaičius). Iki 1864 m. vienintele organizuota misionieriška įstaiga buvo dar LDK įkurta *Mariae Vitae* kongregacija, savo dėmesį sutelkusi į konvertičių asimiliaciją ir integraciją į katalikišką visuomenę po krikšto. Panaikinus kongregaciją, panašių alternatyvų imperijoje nebesukurta. Kadangi katalikiška misionieriška veikla imperijoje buvo

draudžiama, išanalizavus konversijų naratyvus, rekonstruotus remiantis krikšto dokumentais, nustatyta, kad alternatyviais misionieriavimo kanalais dažnai tapdavo socialiniai ryšiai tarp vietos katalikų ir žydų, paskatindavę arba įgalindavę žydo konversiją ar kelią į ją, pagelbėdavę prieš ir po krikšto (apgyvendinimas, įdarbinimas). Sykiu įtaką darė lengvai pasiekiamą katalikiška aplinka miestuose ir miesteliuose, iš kur buvo dauguma žydų katechumenų. Per visą imperijos laikotarpį nebuvo suformuotas stabilus, finansinius misionieriško darbo poreikius tenkinantis mechanizmas: stokota kompleksiskumo sprendžiant dažnas problemas, susijusias su brangiu katechumenų išlaikymu pasiruošimo krikštui laikotarpiu. Vyskupijų konsistorijų ir pasaulietinės valdžios korespondencijos analizė atskleidė, kad pastaroji žydų konversijų nelaikė prioritetine finansuojama veikla.

2. Remiantis gausesnių nei XIX a. amžiaus pradžioje 5–6 dešimtmečių žydų krikšto bylų analize, nustatyta, kad tarp katechumenų dominavo vyrai, o pagrindinėmis motyvacijų kryptimis identifikuoti ekonominiai sumetimai ir siekis (nors ir nebūtinai pagrįstas) išvengti tarnavimo carinėje armijoje. Konversijų skaičius augo: palyginus 8-ojo ir 9-ojo dešimtmečių Vilniaus vyskupijos duomenis, krikštų padaugėjo 2,3 karto. Žemaitijos vyskupijoje konversijų pikas nustatytas 8-ajame dešimtmetyje. Čia šio reiškinio prielaidos nėra visiškai aiškios, pagrįsčiausia laikytina – ekonominiai sunkumai. Vilniaus vyskupijoje daugiausia konversijų užfiksuota paskutinį XIX a. dešimtmetį ir pirmąjį XX a. dešimtmetį. Čia dominavo jauni, nesusituokę, raštingi tik žydų kalbomis arba iš viso neraštingi ir ieškantys geresnių ekonominių galimybių žydai, atvykę daugiausia iš miestų ir miestelių „katalikiškiausiose“ lietuviškų gubernijų apskrityse. Jie nebetikėjo geresnėmis jų kaip žydų statuso imperijoje galimybėmis ir rinkosi asimiliaciją per prestižą regione, o ne imperijos mastu, turinčią katalikišką konfesiją. Mažas dokumentuotų apostazių iš katalikybės atgal į judaizmą skaičius leido kelti prielaidą, kad dauguma konvertitų sėkmingai asimiliavosi. Konversijų apogėjus sietinas su, viena vertus, augančiu sekuliarizmu ir įsibėgėjančiais modernizacijos procesais, o kita vertus, su žydų bendruomenę ištikusia gilia socioekonominė krize (darbo ir išsilavinimo

galimybių žydams apribojimai, skurdas ir per didelė konkurencija darbo rinkoje). Tuo pačiu metu savo piką pasiekęs emigracijos į JAV reiškinys, kildintinas iš tų pačių prielaidų, įgalina brėžti paralelę tarp emigracijos ir konversijos reiškinių. Nustatytas moterų dominavimas tarp katechumenų ir konvertitų (beveik 70 %) suponuoja, kad reintegracija per konversiją lietuviškų gubernijų ribose, siekiant eliminuoti žydo statuso imperijoje bei pačioje bendruomenėje keliamus nepatogumus, buvo populiariesnis pasirinkimas tarp moterų, o panašios socialinės grupės vyrai dažniau rinkosi emigraciją. Nepaisant modernėjimo, sekuliarizmo ir perėjimų į katalikybę skaičiaus augimo, visą imperijos laikotarpį konversija išliko trauminiu įvykiu. Žydų bendruomenėje neslopusi konversijos stigmatizacija vertė katechumeno šeimą ir žydų bendruomenę imtis įvairių antikonservinės veiklos formų (skundų, atkalbėjimų, pagrobimų), siekiant sulaikyti bendruomenės narį nuo perėjimo į katalikybę ir palaikyti bendruomeninį stabilumą.

3. Žydų konversijų ir katalikiškų misijų tarp jų klausimas naujai iškeltas tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje. Ištyrus tris XX a. 3-iojo dešimtmečio pabaigos ir 4-ojo dešimtmečio misionieriškas iniciatyvas – kompleksišką misionierinę prieigą taikiusią Žydų atvertimo sekciją Vilniuje (1929–1931?), Pinsko klebono Jano Ziejos strategiją visuotinei žydų misijai Lenkijoje (1934 m.) ir pastarąją paremtą, kurijos tarp Vilniaus arkivyskupijos klebonų platintą Anketą žydų klausimu (1935 m.) – nustatyta, kad joms įtaką darė platesni „žydų klausimo“ ir žydų asimiliacijos per konversiją debatai tarpukario Lenkijoje. Nė viena iš šių iniciatyvų neatnešė gausesnių misionieriškos veiklos rezultatų ir nesubrandino efektyvios misijos tarp žydų. Atsakymų į Anketą analizė atskleidė, kad klebonų be didesnės refleksijos kartojami seni antijudaistiniai stereotipai ir lenkų dvasininkijos retorikoje naujai adaptuoti antisemitiniai požiūriai (išskyrus rasinį) įtikino Bažnyčios hierarchus tokį projektą nebūsiant sėkmingą ir jokia misija nebuvo inicijuota. Dvasininkų retorikoje identifikuota preferencija ksenofobiškoms baimėms, ekonominiam antisemitizmui ir žydų emigracijos iš šalies idėjai rodo, kad misijas tarp žydų inicijavusi dvasininkija buvo išimtis, o ne taisyklė.

4. Atlikus tarpukario žydų krikšto dokumentų analizę, nustatyta, kad žydų konversijų nuosmukis 2-ajame XX a. dešimtmetyje tęsėsi ir 3-iajame, Lietuvai paskelbus nepriklausomybę, o Lenkijai aneksavus Vilniaus kraštą. Tiek Lietuvoje, tiek Vilniaus arkivyskupijoje žydų krikštų ėmė gausėti 4-ajame dešimtmetyje, tačiau reiškinys niekada nebepasiekė XIX–XX amžių sandūros piko. Ištyrus besikrikštijančių žydų charakteristikas, paaiškėjo, kad tarp jų, be darbininkų klasės atstovų, atsirado naujos, iki tol Lietuvoje tarp konvertitų į katalikybę nefigūravusios vidurinioji klasė ir inteligentija (daugiausia vyrai). Tai lėmė ryškus urbanistinis reiškinio tarpukaryje aspektas (valstybės ar regiono sostinės aplinka), platesnė nei Rusijos imperijoje konvertitų amžiaus amplitudė bei tokie asimiliacijos kanalai kaip profesinė aplinka, socializacija su lietuviais ir edukacija. Nesant galimybės registruoti civilinę santuoką, svarbia motyvacija krikštytis tapdavo ir santuoka su kataliku (daugiausia tarp moterų). Pagrindinis kultūrinės orientacijos skirtumas tarp Vilniaus arkivyskupijos ir Lietuvos katechumenų buvo tautinis asimiliacijos dėmuo. Pirmuoju atveju, konvertitai sprendimą krikštytis dažniausiai argumentavo noru priklausyti lenkų tautai ar jau įvykusios asimiliacijos be krikšto legitimacija, o Lietuvos konvertitai krikštą grįsdavo vien religiniais motyvais, nacionalinės orientacijos konversinėje retorikoje nebuvo. Kelti prielaidą apie tautinės orientacijos užuomazgas 4-ojo dešimtmečio vidurio Lietuvos žydų inteligentijos aplinkoje leido Izidoriaus Kisino konversijos atvejo tyrimas. Analizuojant konversinę retoriką paaiškėjo, kad Vilniaus krašto žydai sėkmingiau persiorientavo į prolenkišką tautinę laikyseną, panašią į vyravusią tarp Lenkijos konvertitų, o tarp Lietuvos neofitų, nesant stiprios asimiliacinės politinės ideologijos ar bažnytinės misionierystės minties šalyje spaudimo, toks poreikis neišsivystė.

5. Holokausto laikotarpio krikšto dokumentų analizė atskleidė, kad antroje 1941 m. pusėje konversijų skaičiai smarkiai išaugo ir ši tendencija koreliavo su Holokausto Lietuvoje pradžia: getų steigimas ir likvidavimas bei žudynės. Reiškinys baigėsi prasidėjus vadinamajam stabilizacijos laikotarpiui 1941 m. gruodį. Daugiausia krikštytasi esamoje ir buvusioje sostinėse –

Vilniuje ir Kaune. Esant kritinei situacijai, patys katechumenai savo prašymuose akcentavo ilgalaikį norą krikštytis bei asimiliaciją, taip atsiribodami nuo galimybės būti apkaltintais krikštu dėl susiklosčiusių pavojingų žydams aplinkybių. Būtent Holokausto sąlygomis pirmą kartą Lietuvos teritorijoje susiformavo šeimų krikštų tendencija. Atliekant tyrimą nustatyta, kad 1941 m. Vilniaus arkivyskupijoje pasirodė žydų perėjimo į katalikybę procedūrai reguliuoti skirta instrukcija, tapusi 1942 m. Kauno arkivyskupijos kurijos platinto aplinkraščio pirmtake. Abu kurijų platinti nurodymai išskyrė žydus kaip ypatingus potencialius neofitus ir skatino kunigus imtis griežtesnio norinčiųjų krikštytis patikrinimo. Nepaisant to, nurodymai buvo pakankamai abstraktūs ir sprendimas dėl asmens priėmimo į katalikybę *de facto* buvo vietos kunigo rankose. Bažnyčia neorganizavo žydų gelbėjimo Holokausto metu, tačiau buvo linkusi padėti, kol pagalba vykdavo privačiame lygmenyje, ypač po to, kai žiaurumai pasiekė piką. Okupacinei valdžiai susidomėjus žydų konversijomis Lietuvoje, o visiems Lietuvos žydams atsidūrus getuose, oficialios žydų krikštų procedūros imtos riboti arba buvo nebeįmanomos, o fiktyvios metrikos tapo tinkamesne priemone gelbėti žydus.

6. Apibendrintai galima teigti, kad žydų konversijų reiškinys koreliavo su tiek dominuojančioje visuomenėje, tiek pačioje žydų bendruomenėje XIX–XX a. pirmoje pusėje Lietuvoje vykusiais geopolitiniais, ekonominiais ir kultūriniais pokyčiais. Lietuviškose Rusijos imperijos gubernijose, nepaisant oficialaus stačiatikybės primato ir Katalikų Bažnyčios patirtos priespaudos (ypač po 1863 m. sukilimo), žemesnio socioekonominio statuso žydai pirmenybę teikė lokaliai asimiliacijai katalikiškoje aplinkoje, o konversijų į katalikybę, palyginus su ankstesniu laikotarpiu, buvo daugiau. Tačiau tiesioginio ryšio tarp Bažnyčios misionieriškų iniciatyvų ir žydų konversijų tendencijų nebuvo, o ir išvystyti stabilią, ilgalaikę, konvertitų poreikius tenkinančią bei rezultatyvią katalikišką misiją nepavyko. Vienintele išimtimi – situacija tarpukario Vilniaus arkivyskupijoje, kur bažnytinė ir pasaulietinė valdžios pasiekė tam tikrą asimiliacinės ideologijos konsensusą ir konversija

kaip asimiliacinės ideologijos dalis skatino žydus krikštytis. O tarpukario Lietuvoje net 3-ajame dešimtmetyje pradėti aktualizuoti ir 4-ajame dešimtmetyje intensyviau plėtoti žydų ir lietuvių vienas kito pažinimo projektai neįgijo asimiliacinio imperatyvo dėmens. Charakteristiškai naujoje, išsilavinusią viduriniąją klasę ir inteligentiją ėmusioje atstovauti tarpukario konvertitų grupėje vystęsi asimiliaciniai procesai buvo nutraukti Holokausto – tuo metu kardinaliai kitokios motyvacijos (apsisaugoti) inspiruotos konversijos reiškinio intensyvumu trumpam pralenkė jo apogėjų amžių sandūroje.

ŠALTINIAI

Nepublikuoti šaltiniai:

Lietuvos valstybės istorijos archyvas

Perėjimų iš judaizmo į katalikybę bylos ir dokumentacija:

f. 604, ap. 5, 88;

f. 694, ap. 1, 3;

f. 669, ap. 3, 48;

f. 1650, ap. 1, 5;

f. 1671, ap. 5.

SA, b. 183;

f. 620, ap.1, b. 50.

f. 1135, ap. 8;

Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių bibliotekos Rankraščių skyrius

f. 43, b. 20880, 21083, 25761, 26084, 26269, 26823;

f. 166, b. 37, 82, 116, 581;

f. 273, b. 3920;

f. 318, b. 14834, 21750, 21758, 21773, 21973, 3410, 23068, 20916, 20981, 2933, 23073, 1987, 20998, 20936, 20970, 20958, 20970, 20982, 20906, 20968, 23065, 23072, 25842, 23072, 23077, 20995, 25388, 19591, 19569, 22503, 22526, 18906, 22502, 34598, 23051.14828, 14840, 14836, 14826, 14834, 14839, 14822, 14822, 14789, 14838, 14830, 14800, 14823,14829, 14822, 14827, 20300, 14833, 14824, 20298, 14799, 14825, 14831, 14817, 14832, 14835, 14790, 14791, 14793, 14820, 14804, 14787, 14788, 14806, 20299, 22683, 23041.

Vilniaus universiteto Rankraščių skyrius

f. 57, B54, b. 135–136, 138, 141, 143–146;

f.1 – f.10;

f.1 – f. 384.

Vilniaus universiteto archyvas

b. K1465.

Lietuvos nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos Rankraščių skyrius

f. 130, b. 389.

The central archives for the history of the Jewish people, Jerusalem

HMF 830;

RU 649;

Hu 2/7919.6.

Publikuoti šaltiniai:

1. Birger, Z. *No time for patience. My road from Kaunas to Jerusalem*, New York, 1999;
2. Borowska, M. Regula druga mariawitek. *Narsza Przeszlosc*. 2000, 94: 333–347;
3. Danek, W. *Katechizm dla konwertytów według dziełka ks. dr. E. Huszara*, Kraków, 1929;
4. Danek, W. *Katechizm dla konwertytów*, Kraków, 1939;
5. Dodatek o historyi siostr maryawitek. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 391–392;
6. Eilati, S. *Crossing the river*, Jerusalem, 2008;
7. *Forward from Exile. The Autobiography of Shmarya Levin*, red. Samuel, M. Philadelphia, 1967;
8. Gidney, W. T. *Industrial Missions amongst the Jews*, London, 1902;

9. The Fourth Report. *The Jewish Repository*. London, April, vol. 1, 1813;
10. Gidney, W. T. *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, From 1809–1908*, London, 1908;
11. Gilbert, M. *The Righteous: the unsung heroes of the Holocaust*, Toronto, 2003;
12. Ginaitė, S. *Atminimo knyga: Kauno žydų bendruomenė 1941–1944 metais*, Vilnius, 1999;
13. Ginaite-Rubinson, S. *Resistance and survival. Jewish community in Kaunas 1941–1944*, Oakville, 2005;
14. *Gyvybę ir duoną nešančios rankos*, Sąs. 1, sud. Erenburg M., V. Sakaitė, 1997 ir Sąs. 2, sud. Epšteinaitė D. ir Sakaitė V., Vilnius, 1999;
15. Ibn Ezra, G. J. *Chrześcijańskiego Żyda wspomnienia – łzy i myśli*, Warszawa, 1929.
16. *Ir be ginklo kariai*. Sudarė S. Binkienė. Vilnius, 1967;
17. *Išgelbėję pasaulį... Žydų gelbėjimas Lietuvoje (1941–1944)*, red. Kuodytė, D. Stankevičius, R. Vilnius, 2001;
18. *Jan Chrystostom Gintilto, Mokslas krikščioniškas zemajtiškaj parašitas / Christian science laid out in Samogitian: Kunigo Jono Krizostomo Gintilos žemaitiškas katekizmas hebrajų rašmenimis*, red. Jurgita Šiaučiūnaitė-Verbickienė, Vilnius, 2009;
19. Kisinas, I. Salys, A. *Čigonai*, Kaunas, 1936.
20. Končius-Koncevičius, J. *Trumpas katekizmas: vadovėlis pradžios mokykloms ir pirmai vaikų išpažinčiai*, Vilnius: „Zničo“ sp., 1918.
21. Konwertyta, *Nawrócony Żyd o Żydach i o Polsce*, Warszawa, 1938;
22. Krótka historia zgromadzenia sióstr. Mariae Vitae, napisana przez jedną Mariawitkę. *Dzieje dobroczynności krajowej i zagranicznej*. Vilnius, 1820, Styczeń: 17–37;
23. Kurczewski, J. *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno, 1912;

24. *Lietuvos žydų žudynių byla: dokumentų ir straipsnių rinkinys*, sudarė Eidintas, A. Vilnius, 2001;
25. List okolny fundatora siostr Maryawitek s. p. X. Kanonika Tarczynowicza. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. Vilnius, 1820, Sierpień: 392–395;
26. Mishell, W. W. *Kaddish for Kovno. Life and death in a Lithuanian ghetto 1941–1945*, Chicago, 1988;
27. Nekrolog wielebney Panny Marcyanny Norwidowny wizytatorki przełożoney Siostr Maryawitek. *Dzieje dobroczynnosci krajowej i zagranicznej*. 1820, Sierpień: 482–492;
28. *On Catholic Mission, Rerum Ecclesiae Encyclical of Pope Pius XI promulgated on February 8, 1926*, [interaktyvi prieiga], <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11REREC.HTM>;
29. *On the Propagation of the Faith throughout the World, Apostolic Letter of Benedict XV, November 30, 1919*, [interaktyvi prieiga], <http://www.svdcuria.org/public/mission/docs/encycl/mi-en.htm>, 2011–12–18;
30. *Postremo Mense*, [interaktyvi prieiga], <http://www.geocities.ws/caleb1x/documents/postremo.html>
31. Pistol, F. *Co to jest Marjawityzm?*, Vilnius, 1933;
32. Pistol, F. *Misja nawracania Żydów. Referat wygłoszony na kursie misyjnym 16.XII. 1931 r. w Wilnie*, Vilnius, 1932;
33. Pistol, F. *Żydostwo i chrześcijaństwo czyli słowa prawdy do braci w Izraelu*, Vilnius, 1933;
34. Rapoport, S. *A pedigreed Jew: between there and here – Kovno and Israel*, Jerusalem, 2010;
35. Rimšauskas, J. *Žydų gelbėtojai*, Vilnius, 2008;
36. de le Roi, J. F. A. *Judentaufen im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1899
37. *Smuggled in potato sacks: fifty stories of the hidden children of the Kaunas Ghetto*, red. Abramovich, S. ir Zilberg, Y. London, 2011;

38. *Statut stowarzyszenia dla misy wewnętrznych w archidiecezji wileńskiej pod wezwaniem Matki Boskiej Ostrobramskiej*, Vilnius, 1926
39. *Su adata širdyje: getų ir koncentracijos stovyklų kalinių atsiminimai*, Vilnius, 2003;
40. Z literatury antyżydowskiej w Polsce XVIII wieku (Jan Krzysztof Lewek, List pewnego statysty, Wilno 1741), *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, red. Matwijowski K., Wrocław, 1994, p. 213-226;
41. *1941 m. birželio sukilimas. Dokumentų rinkinys*, sud. V. Brandišauskas, Vilnius, 2000;
42. Kauno arkivyskupijos kurijos generalvikaro 1942 04 08 raštas arkivyskupijos klebonams ir bažnyčios rektoriams, Brandišauskas, V. *Holokaustas Lietuvoje: istoriografinė situacija ir pagrindinės problemos. Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. 1999, 14: 145–146;
43. Афанасьев, Д. *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Ковенская губерния*, Санкт Петербург, 1861;
44. *Свод законов Российской империи. Том первый. Основные государственные законы. Учреждения государственные*, Санкт Петербург, 1857;
45. *Свод законов Российской империи. Т. XI, д. I (издание 1896)*, Москва, 1910;
46. Бершадский, С. А. *Русско–еврейский архив: документы и материалы для истории евреев*, Санкт Петербург, 1882;
47. Генрих, М. Дейч, *Архивные доку менты по истории евреев в России в XIX – начале XX вв.*, Москва, 1994;
48. Корева, А. *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Виленская губерния*, Санкт Петербург, 1861;
49. Леванда, В. О. *Полный хронологический сборникъ законов и положений, касающихся евреевъ, отъ Уложенія царя Алексѣя*

Михайловича до настоящего времени, отъ 1649–1873 г.: извлеч. изъ пол. собраній законовъ Рос. Имперіи, Санкт Петербург, 1874.

Literatūra

1. Adler, E. *In her hands: the education of Jewish girls in tsarist Russia*. Detroit, 2011;
2. Agursky, M. Conversions of Jews to Christianity in Russia. *Soviet Jewish Affairs*, 1990, 20(2–3): 69–84;
3. Agursky, M. Ukrainian–Jewish intermarriages in rural areas of the Ukraine. *Harvard Ukrainian Studies*. 1985 June, 9(1/2): 139–144;
4. Aronson, I. M. The Attitudes of Russian Officials in the 1880s Toward Jewish Assimilation and Emigration. *Slavic Review*, 1975, 34(1): 1–18;
5. Avrutin, E. M. Returning to Judaism after the 1905 Law on Religious Freedom in Tsarist Russia. *Slavic Review*, Spring 2006, 65(1): 90–110;
6. Avrutin, E. M. The Power of Documentation: Vital Statistics and Jewish accommodation in Tsarist Russia. *Ab Imperio*, 2003, 4: 271–300;
7. Atamukas, S. *Lietuvos žydų kelias*, Vilnius, 1998;
8. Ariel, Y. From Faith to Faith: Conversions and De–Conversions during the Holocaust. *Jahrbuch des Simon–Dubnow–Instituts / Simon Dubnow Yearbook*, 2013, p. 37–66;
9. Bairašauskaitė, T. Žydai. *Lietuvos istorija. XIX amžius: visuomenė ir valdžia*, Vilnius, 2011, p. 407–421;
10. Berger, D. Reflections on Conversion and Proselytizing in Judaism and Christianity. *Studies in Christian–Jewish Relations*, 2008, 3(1): Article 18, R1–R8;
11. Berk, S. M. *Year of Crisis, Year of Hope: Russian Jewry and the pogroms of 1881–1882*. Westport, 1985;
12. Boekenkotter, T. *A Concise History of the Catholic Church*. New York, 2005;
13. Borowska, M. Dzieje Zgromadzenia Mariae Vitae czyli Mariawitek.

- Narsza Przeszlosc*, Krokuva, 2000, 93: 107–152;
14. Borowska, M. Regula druga mariawitek. *Narsza Przeszlosc*, Krokuva, 2000, 94: 33–47;
 15. Brandišauskas, V. Holokaustas Lietuvoje: istoriografinė situacija ir pagrindinės problemos. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 14: 135–152;
 16. Bubnys, A. Antrasis pasaulinis karas ir Holokaustas. *Lietuvojs žydai. Istorinė studija*, Vilnius, 2012, p. 434–481;
 17. Bubnys, A. *Holokaustas Lietuvoje*. Vilnius, 2011;
 18. Bubnys A., *Kauno getas 1941–1944*, Vilnius, 2014;
 19. Bubnys, A. Lietuvos kunigai žydų gelbėtojai. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 14: 527–538;
 20. Bubnys, A. *Vilniaus Getas, 1941-1943*, Vilnius, 2013;
 21. Bubnys, A. Vilniaus ypatingasis būrys ir masinės žydų žudynės Paneriuose (1941–1943 m.) [interaktyvus], <http://www.voruta.lt/vilniaus-ypatingasis-burys-ir-masines-zydu-zudynes-paneriuose-1941-1943-m/>, [žiūrėta 2014–12–30];
 22. Butler, J. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York, 1997;
 23. Caffiero, M. *Forced Baptisms. Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome*. Berkeley, 2012;
 24. Cala, A. *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*. Warsaw, 1989;
 25. Carlebach, E. *Divided souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. New Haven, 2001;
 26. Clark, C. M. *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728–1941*. Oxford, 1995;
 27. Cohen, I. *Vilna*. Philadelphia, 1943 [1992 leidimas];
 28. Colish, M. L. *Faith, Force and Fiction in Medieval Baptismal Debates*. Berkeley, 2014;

29. Corrsin, S. D. *Warsaw before the First World War: Poles and Jews in the third city of the Russian Empire, 1880–1914*. Boulder, 1989;
30. Crews, R. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth–Century Russia. *The American Historical Review*, February 2003, 108(1): 50–83;
31. Dalecka, T. Polityczne konflikty i spory na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. *Zagadnienia naukoznawstwa*, 2001, 3–4: 467–480;
32. DellaPergola S., Quantitative Aspects of Jewish Assimilation, *Jewish Assimilation in Modern Times*. Boulder, 1981, p.185–206;
33. Dieckmann, C., Toleikis, V., Zizas, R. *Karo belaisvių ir civilių gyventojų žudynės Lietuvoje, 1941–1944 m.* Vilnius, 2005;
34. Edwards, J. *Religion and society in Spain, c. 1492*. Birmingham, 1996;
35. Eidintas, A. *Antanas Smetona ir jo aplinka*. Vilnius, 2012;
36. Endelman, T. M. Assimilation. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [interaktyvi prieiga].
<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Assimilation>;
37. Endelman, T. M. Gender and Jewish Conversion Revisited. *Gender and Jewish History*. Bloomington, 2011, p. 170–186;
38. Endelman, T. M. Introduction: Comparing Jewish societies, *Comparing Jewish Societies*. Michigan, 1997, p. 1–20;
39. Endelman, T. M. Jewish converts in nineteenth–century Warsaw: a quantitative analysis. *Jewish Social Studies*, 1997, 4(1): 28–59;
40. Endelman, T. M. *Radical Assimilation in English Jewish History 1656–1945*. Bloomington, 1990;
41. Endelman, T. M. *The Jews of Britain, 1656 to 2000*. Berkeley, 2002;
42. Endelman, T. M. *Towards a Social History of Ordinary Jews. Broadening Jewish History*. Oxford, 2010;
43. Frankel, J. Assimilation and the Jews in the nineteenth–century Europe: towards a new historiography? *Assimilation and community. The Jews in nineteenth–century Europe*. Cambridge, 1992, p. 1–37;

44. Freeze, C. *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*. New England, 2002;
45. Freeze, C. When Chava Left Home: Gender, Conversion, and the Jewish Family in Tsarist Russia. *Polin*, 18: 88–153;
46. Frick, D. Jewish–Christian Encounter in Seventeenth–Century Vilna. *Polin*, 22: 215–248;
47. Friedman-Kasaba, K. *Memories of Migration Gender, Ethnicity, and Work in the Lives of Jewish and Italian Women in New York, 1870–1924*. New York, 1996;
48. Gilman, S. *Jewish Self–Hatred*. Baltimore, 1986;
49. Glenn, S. *Daughters of Shtetl*. Ithaca, 1990;
50. Goldberg, J. *Ha'mumarim be–mamleket Polin–Lita, Jerusalem*, 1985;
51. Goldberg, J. Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim, *Spoleczeństwo staropolskie*. Warszawa, 1986, 4: 195–249;
52. Gordon, M. M. *Assimilation in American Life*. New York, 1964;
53. Górski, K. O zakonie pp. mariawitek. *Nasza Przeszłość*, 1959, 9: 395–407;
54. Grigg, D. B. Ravenstein E. G. and the “Laws of Migration”. *Journal of Historical Geography*. 1977, 1: 41–54;
55. Halevi, Z. Were the Jewish immigrants to the United States representative of Russian Jews? *International Migration*, April 1978, 16(2): 66–73;
56. Hart Weed, J. Aquinas and the Forced Conversion of Jews: Belief, Will, and Toleration. *Jews in Medieval Christendom: Slay Them Not*. Leiden, 2013, p. 129 –146;
57. Heller, C. *On the Edge of Destruction: Jews in Poland Between the Two World Wars*. New York, 1977;
58. Hertz, D. *How Jews Became Germans: The History of Conversion and Assimilation in Berlin*. New Haven, 2007;
59. Hyman, P. *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*. Seattle, 1995;

60. Hundert, G. *Jews in Poland–Lithuania in the Eighteenth Century*. Berkeley, 2004;
61. Ivanovas, B. *Tautiškumo beiėškant Antano Smetonos Lietuvoje: tautinių įvaizdžių klausimas*. Vilnius, 2005;
62. Jagodzinska, A. 'For Zion's Sake I Will Not Rest'. The London Society for Promoting Christianity among the Jews and its 19th–Century Missionary Periodicals. *Church History: Studies in Christianity and Culture*. 2013, 82(2): 381–387;
63. Jagodzinska, A. *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław, 2008;
64. Jagodzinska, A. The London Society and its Missions to the Polish Jews, 1821–1855: The Gospel and Politics. *The Politics of Nineteenth–Century Missionary Periodicals*. Stuttgart, 2013, p. 151–165;
65. Jeske-Choiński T., *Neofici Polscy*, Warszawa, 1904;
66. Kahan, A. Impact of Industrialization in Tsarist Russia on the Socioeconomic Conditions of the Jewish Population. *Essays in Jewish Social and Economic History*. 1986, p. 1–69;
67. Kalik, J. Christian Kabbala and Polish Jews: Attitudes of the Church to Jewish Conversion and the Idea of "Jacob's Return" in the Polish-Lithuanian Commonwealth. *Jewish History Quarterly (Kwartalnik Historii Żydów)*, 2004, 4: 492-501;
68. Kalik, J. Ha'knesiyah ha'Katolit ve'ha'yehudim be'mamlekheth Polin–Lita be'meot ha'17–18. Doktoro disertacija, Jeruzalės Hebrajų Universitetas, 1998.
69. Kaubrys S., Was the Jewish Community of Kaunas Exceptional? An Analysis of Lithuania's census of Public organisations, 1931, *Transversal* 1 (2010), p. 87–102;
70. Kaubrys, S. Jewish Converts in Independent Lithuania, 1918–1940: An Attempt at a Case Analysis. *Polin*, 25: 229–243;

71. Kaźmierczyk A., Conversion in the 17th–18th centuries: a serious problem? *Konferencija "Between Coesistence and Divorce"*, Jeruzalès Hebrajų Universitetas. Jeruzalè, 2009, kovo 17–19 d.;
72. Kaźmierczyk, A. Converted Jews in Kraków, 1650–1763. *Gal–Ed: On the History and Culture of Polish Jewry*, 2007, 21: 15–52;
73. Kaźmierczyk, A. The Rubinkowski Family. Converts in Kazimierz. *Polin*, 22: 193–214;
74. Keidošiūtė, E. *Mariae Vitae* kongregacijos misionieriška veikla. *Lietuvos istorijos studijos*, 2010, 24: 38–49;
75. Keidošiūtė, E. Missionary activity of *Mariae Vitae* Congregation, *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien / PaRDeS. Journal of the association of Jewish Studies*, 2010: 57–72;
76. Kertzer, D. I. *The kidnapping of Edgardo Mortara*. New York, 1998;
77. Kertzer, D. I. *The Popes Against the Jews: The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti–Semitism*. New York, 2002;
78. Klier, J. D. State policies and the conversion of Jews in Imperial Russia. *Of religion and empire: missions, conversion, and tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca, 2001, p. 92–112;
79. Klier, J. D. *Imperial Russia's Jewish question, 1855–1881*. Cambridge, 1995;
80. Klier, J. D. *Russia Gathers Her Jews: the origins of the "Jewish question" in Russia, 1772–1825*. DeKalb, 1986.
81. Klier, J. D. Pale of Settlement, *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [interaktyvus].
http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pale_of_Settlement
[žiūrėta 2014–11–19];
82. Klier, J. D. The Polish Revolt of 1863 and the birth of Russification: bad for the Jews? *Polin*, 1: 96–110;
83. Klier, J. D. Zhid: Biography of a Russian Epithet. *The Slavonic and East European Review*. 60(1): 1–15;

84. Klier, J. D. What exactly was shtetl? *The Shtetl: Image and Reality*. Oxford, 2000, p. 1–22;
85. Kostanian, R. Margolis, M. Gelpernas, D. Biber, E. Sedova, J. Sosnovskaja, A. Latvytė-Gustaitienė, N. Vasil–Jakulis, G. Dünser, L. *Vilniaus, Kauno ir Šiaulių getų kronikos, 1941–1944*. Vilnius, 2011;
86. *Jewish grandmothers*, red. Kramer, S. Maser, J. Boston, 1976;
87. *Krikščionybės Lietuvoje istorija*, red. Ališauskas, V. Vilnius, 2006;
88. Kruger, S. F. *The Conversion and Embodiment Spectral in Medieval Europe Jew*. Minneapolis, 2006;
89. Kuznets, S. Immigration of Russian Jews to the United States: Background and Structure. *Perspectives in American history*, 1975, 9: 35–126;
90. Landau-Czajka, A. Mechesi, przechrzty, Polacy? Chrzest w oczach asymilowanych i akulturowanych Żydów w okresie międzywojennym. *W Poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*. Wrocław, 2012, p. 199–211;
91. Landau-Czajka, A. *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*. Warszawa, 2006;
92. Landau-Czajka, A. The Image of the Jew in the Catholic Press during the Second Republic. *Polin*, 7: 146–175;
93. Laukaitytė, R. Katalikų Bažnyčia Lietuvoje 1941–1944 m.: požiūris į žydų genocidą ir krikštą. *Lituanistica*, 2007, 70(2): 1–12;
94. Laukaitytė, R. *Lietuvos Bažnyčios vokiečių okupacijos metais (1941–1944)*. Vilnius, 2010;
95. Łętocha, R. *Biedaczyna z Osse. Ks. Jan Zieja – kapłan, myśliciel, społecznik, asceta*, [interaktywi prieiga] <http://nowyobywatel.pl/2012/04/13/biedaczyna-z-osse-ks-jan-zieja-kaplan-mysliciel-spoecznik-asceta>;
96. Lederhendler, E. Democracy and assimilation: The Jews, America, and the Russian Crisis from Kishinev to the End of World War I. *The Revolution of 1905 and Russia's Jews*. Philadelphia, 2008, p. 245–254;

97. Lenderhendler, E. *Jewish immigrants and American capitalism, 1880–1920: from caste to class*. Cambridge, 2009;
98. Lederhendler, E. *Jewish responses to modernity. New voices in America and Eastern Europe*. New York, 1994;
99. Lenderhendler, E. *The road to modern Jewish politics: political tradition and political reconstruction in the Jewish community of tsarist Russia*. New York, 1989;
100. Leone, M. *Religious Conversion and Identity. The Semiotic Analysis of the Texts*. London, New York, 2004;
101. Levin, V. Socialiniai, ekonominiai, demografiniai bei geografiniai žydų bendruomenės Lietuvoje bruožai. *Lietuvojs žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 153–190;
102. Lewalski, K. *Kościoly chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*. Wrocław, 2002;
103. Lewalski, K. Szkic do dziejów misji chrześcijańskich wśród żydów na ziemiach polskich w XVIII–XX wieku. *Studia Historyczne* 36, 1993, 2(141): 185–201;
104. Lowenstein, S. M. *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770–1830*. Oxford, 1994;
105. Liekis, Š. *A State within a State? Jewish Autonomy in Lithuania 1918–1925*. Vilnius, 2003;
106. Liekis, Š. *1939 – The Year that Changed Everything in Lithuania's History*. Amsterdam, 2010;
107. Liekis, Š. Žydai: "kaimynai" ar "svetimieji"? Etninių mažumų problematika [interaktyvi prieiga] <http://www.genocid.lt/Leidyba/12/liekis.htm>;
108. Litvak, O. *Conscription and the Search for Modern Russian Jewry*. Bloomington, 2006;
109. Liutvinaitė, J. Religiniai konvertitai Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčioje: sociokultūrinio portreto bruožai (XIX a. – XX a. pr.). *Lietuvos Katalikų Akademijos Metraštis*, 26: 45–65;

110. Łysiak, A. Rabbinic Judaism in the Writings of Polish Catholic Theologians. *Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust*. Bloomington, 2007;
111. Manekin, R. The Lost Generation Education and Female Conversion in fin-de-Siècle Kraków. *Polin*, 18: 189–219;
112. Marcinkevičius, A. Vilniaus Šv. Kotrynos stačiatikių parapija 1925–1936 metais: opozicijos Varšuvos bažnytinei vadovybei židinys. *Lietuvos Istorijos studijos*, 2004, 14: 60–71;
113. Markowski, A. Konwersje Żydów w północno-wschodnich rejonach królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku. *Studia Judaica* 9, 2006, 1(17): 3–32;
114. Markowski, A. Materiały dotyczące konwersji Żydów na Suwalszczyźnie w pierwszej połowie XIX wieku. *Studia Judaica* 8: 2005, 1–2(15–16): 303–308;
115. Markowski, A. Przestrzeń Wasilkowa przelomu XIX i XX w. Jako przestrzeń *sztetl*. Zarys problemu. *Małe miasta. Przestrzenie*. Kraków, 2003, p. 55–77;
116. Medišauskienė, Z. Lietuvos samprata: tarp istorijos ir etnografijos. *Lietuvos istorija. Devynioliktas amžius: visuomenė ir valdžia*. 2011, 8(1): 34–55;
117. Mendelsohn, E. *Class struggle in the Pale. The formative years of the Jewish workers' movement in tsarist Russia*. Cambridge, 1970;
118. Mendelsohn, E. Jewish condition in Interwar East Central Europe, *The vanished world of Lithuanian Jews*, Amsterdam, 2004;
119. Mendelsohn, E. The problem of Jewish acculturation in inter-war Eastern Europe. *Minority problems in Eastern Europe between the World Wars: with emphasis on the Jewish minority*. Jerusalem 1988, p. 113–117;
120. Mendelsohn, E. *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington, 1983;

121. Merkys, V. Romos katalikų ir jų dvasininkų teisių varžymai Rusijos imperijos Šiaurės Vakarų krašte 1864–1901 m. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 20(2002): 247–322;
122. Merkys, V. Vilniaus vyskupijos valdytojai – Rusijos politikos įkaitai (1798–1918 M.). *Lietuvos Katalikų mokslo akademijos metraštis*, 27(2005): 89–139;
123. Merkys, V. *Tautiniai santykiai Vilniaus vyskupijoje 1798–1918*. Vilnius, 2006;
124. McCagg, W. Jewish Conversion in Hungary in Modern Times, *Jewish Apostasy in the Modern World*. New York, 1987, p. 83–107;
125. Mironov, B. *The Standard of Living and Revolutions in Russia 1700–1917*. New York, 2012;
126. Modelski, K. Conversion as a Problem of Rational Choice. *Studies in the History of Jews in Old Poland in Honor of Jacob Goldberg, Scripta Hierosolymitana*, 38(1998): 147–160;
127. Modras, R. *The Catholic Church and Antisemitism, Poland, 1933–1939*. Jerusalem, 1994;
128. Morris-Reich, A. *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*. New York, 2008;
129. Nathans, B. *Beyond the Pale. The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*. Los Angeles, 2002;
130. Nirenberg, D. Enmity and Assimilation of Jews, Christians, And Converts In Medieval Spain. *Common Knowledge*, 9(1): 137–155;
131. Pačkauskienė, A., Toleikis, V. *Garsūs Lietuvos žydai*. Vilnius, 2008;
132. Parkes, J. *Prelude to Dialogue: Jewish–Christian Relations*. London, 1969;
133. Parush, I. *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth–Century Eastern European Jewish Society*. New Haven, 2004;

134. Petrovsky-Shtern, Y. *Jews in the Russian Army, 1827–1917: Drafted Into Modernity*. Cambridge, 2009;
135. Petrovsky-Shtern, Y. *The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish life in East Europe*. Princeton, 2014;
136. Polonsky, A. *The Jews in Poland and Russia. 1350 to 1881*, Oxford, 2014;
137. Polonsky, A. *The Jews in Poland and Russia. 1881–1914*, Oxford, 2014;
138. Porter-Szücs, B. Antisemitism and Catholic identity. *Antisemitism and its oponents in modern Poland*. Cornell, p. 103–123;
139. Porter-Szücs, B. *Faith and Fatherland*. Oxford, 2011;
140. Ragussis, M. *Figures of Conversion. “The Jewish Question” and English National Identity*. Durham, 1995;
141. Riff, M. A. Assimilation and Conversion in Bohemia: Secession from the Jewish Community in Prague, 1868–1917. *Leo Baeck Institute Yearbook*, 26(1981): 73–88;
142. Rok, B. Stosunek polskiego Kościoła katolickiego do sprawy żydowskiej w I. połowie XVIII wieku. *Z historii ludności żydowskiej TV Polsce i na Śląsku*. Wrocław, 1994, p. 85–97;
143. Rosiak, S. *Zakład Dzieciątka Jezus w Wilnie Zgromadzenia S.S. Miłosierdzia Św. Wincentego á Paulo*, Wilno, 1934;
144. Rudin, J. *Christians and Jews Faith to Faith: Tragic History, Promising Present, Fragile Future*. Woodstock, 2012;
145. Rudnicki, S. Anti–Jewish legislation in interwar Poland, *Antisemitism and its oponents in modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 148–170;
146. Sadkowski, K. Clerical Nationalism and Antisemitism. Catholic Priests, Jews, and Orthodox Christians in the Lublin Region, 1918–1939. *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 171–180;

147. Schainker, E. *Imperial hybrids: Russian–Jewish converts in the nineteenth century*. Daktaro disertacija, Pensilvanijos universitetas, 2012;
148. Schainker, E. Jewish Conversion in an Imperial Context: Confessional Choice and Multiple Baptisms in Nineteenth–Century Russia. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, Fall 2013, 20(1): 1–31;
149. Sirutavičius, V. A close, but very suspicious and dangerous neighbour. *Polin*, 2013, 25: 246–262;
150. Sirutavičius, V. Antisemitizmo proveržiai. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 403–416;
151. Sirutavičius, V. Valdžios politika žydų atžvilgiu. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 297–321;
152. Sirutavičius, V. Staliūnas D., Verbickienė J., Pabaiga. Žydai Lietuvoje ar Lietuvos žydai?. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 523–529;
153. Somers, M. R. The Narrative constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society*, 1994, 23(5): 605–649;
154. Sokaite, V. Lietuvos kunigai žydų gelbėtojai. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*. 1999, 14: 227–135;
155. Stampfer, S. *Families, Rabbis and Education. Traditional Jewish Society in Nineteenth–Century Eastern Europe*. Oxford, 2010;
156. Stampfer, S. Patterns of Internal Jewish Migration in the Russian Empire. *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*. Tel Aviv, 1995, p. 28–47;
157. Stampfer, S. The Geographical Background of East European Jewish Migration to the United States before World War I. *Migration across time and nations: population mobility in historical contexts*. New York, 1986, p. 220–230;
158. Staliūnas, D. *Making Russians: meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*. Amsterdam, 2007;

159. Staliūnas, D. *Rusinimas. Lietuva ir Baltarusija po 1863 metų*. Vilnius, 2009;
160. Staliūnas, D. Termino “rusinimas” prasmės istorija (XIX a. 7–asis dešimtmetis). *Lituanistica*, 67, (3): 24–37;
161. Stanislawski, M. *For whom do I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*. New York, 1988;
162. Stanislawski, M. Jewish Apostasy in Russia: A Tentative Typology. *Jewish Apostasy in the Modern World*. New York, 1987, p. 189–205;
163. Stanislawski, M. *Tsar Nicholas I and the Jews: the transformation of Jewish society in Russia, 1825–1855*. Philadelphia, 1983;
164. Sužiedėlis, S. Historical sources of antisemitism in Lithuania. *The vanished world of Lithuanian Jews*. Amsterdam, 2004, p. 119–154;
165. Šenavičienė, I. *Dvasininkija ir lietuvybė. Katalikų Bažnyčios atsinaujinimas Žemaičių vyskupijoje XIX a. 5–7–ajame dešimtmetyje*. Vilnius, 2005;
166. Šidiškienė, I. Institucinės santuokos apeigos: socialinės tvarkos įteisinimas Lietuvoje XIX a. II pusėje – XXI a. pradžioje. *Lituanistica*, 68(4): 84–99;
167. Teter, M. Jewish conversions to Catholicism in the Polish–Lithuanian Commonwealth of the seventeenth and eighteenth centuries. *Jewish history*, 2003, 17: 257–283;
168. Trimakas, R. Lietuvių nacionalinis identitetas: etniškumo ir konfesiškumo santykio problema tarpukario Lietuvos Respublikoje (1918–1940). *Sociologija. Mintis ir veiksmai*. 1999, 5: 67–80;
169. Truska, L. *Lietuviai ir žydai nuo XIX a. pabaigos iki 1941 m. birželio*. Vilnius, 2005;
170. Truska, L., Vareikis V. *Holokausto prielaidos. Antisemitizmas Lietuvoje XIX a. antroji pusė – 1941 m. birželis*. Vilnius, 2004;
171. Ury, S. *Barricades and banners: the Revolution of 1905 and the transformation of Warsaw Jewry*. Stanford, 2012;

172. Vareikis, V. Vilniaus žydų gyvenimo ir politinės orientacijos bruožai XIX–XX a. pirmoje pusėje. *Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki Antrojo Pasaulinio karo“ medžiaga, Vilnius, 2003 m. rugsėjo 16–17 d.* Vilnius, 2004, p. 68–86;
173. Vareikis, V. Tarp Valančiaus ir Kudirkos: žydų ir lietuvių santykiai katalikiškos kultūros kontekste. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos Metraštis*. Vilnius, 14(1999): 79–96;
174. Vareikis, V. Žydų ir lietuvių susidūrimai ir konfliktai tarpukario Lietuvoje. *Kai ksenofobija virsta prievarta: lietuvių ir žydų santykių dinamika XIX a. – XX a. pirmojoje pusėje*. Vilnius, 2005, p. 157–180;
175. Venclauskas, L. *Moderniojo lietuviško antisemitizmo genezė ir raida (1883–1940 m.)*. Daktaro disertacija, Vytauto Didžiojo Universitetas, 2008;
176. Verbickienė, J. Lietuvių ir žydų komunikacija viešojoje erdvėje: pažinimo paieškos. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 387–401;
177. Verbickienė, J. *Žydai Lietuvos Didžiosios kunigaikštystės visuomenėje. Sambūvio aspektai*. Vilnius, 2009;
178. Verbickienė, J. Žydų ir lietuvių abipusio pažinimo ir kultūrinio bendradarbiavimo atspirtys tarpukario Lietuvoje: priemonės ir rezultatai. *Abipusis pažinimas: lietuvių ir žydų kultūriniai saitai*. Vilnius, 2010, p. 16–49;
179. Yerushalmi, Y. *Assimilation and racial anti-Semitism: The Iberian and the German models*, New York, 1982;
180. Zalkin, M. Lietuvos žydų bendruomenės kultūrinės transformacijos. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 347–356;
181. Zalkin, M. Rurality, Peasantry and Cultural Identity in the World of the Rural Jew. *Rural History*, 2013, 24(02): 161–175;

182. Zalkin, M. Žydų mokyklų idėjinė diferenciacija. *Lietuvos žydai. Istorinė studija*. Vilnius, 2012, p. 357–370;
183. Zaveckienė, Ž. Vaclovo Biržiškos bendražygis Izidorius Kisinas. *Knygotyra*, 1997, 33: 178–180;
184. Žaltauskaitė, V. Romos katalikų dvasininkas: luomo apibrėžtis ir atapybės konstravimas. Žemaičių (Telšių) ir Vilniaus vyskupijos XIX a. paskutiniaisiais dešimtmečiais – XX a. pradžioje. *Lietuvos Istorijos Metraštis*. 2012, 2(2011): 69–80;
185. Żydul, J. Konwersje Żydów w Łodzi w okresie międzywojennym. *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*. Wrocław, 2012, p. 216–217;
186. Weeks, T. The Vilnius and Kaunas Ghettos and the Fate of Lithuanian Jewry, 1941–1945. *Polin*, 25: 357–379;
187. Weeks, T. Assimilation, Nationalism, Modernization, Antisemitism. Notes on Polish–Jewish Relations, 1855–1905. *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*. Ithaca, 2005, p. 20–38;
188. Weinerman, E. Rasism, Racial prejudice and Jews in Late Imperial Russia. *Ethnic and Racial Studies*. 1994, 3(17): 442–495;
189. Wierzbieniec W., Żydzi w województwie lwowskim w okresie międzywojennym: zagodnienia demograficzne i społeczne, Rzeszów, 2003;
190. Gu, W. *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Leuven, 2001;
191. Werth, P. Arbiters of the free conscience: confessional categorization and religious transfer in Russia, 1905–1917. *Rebounding identities*. Baltimore, 2006, p. 181–207;
192. Werth, P. *The Tsar's Foreign faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford, 2014;

193. Węgrzynek, H. The Attitude of the Catholic Church towards Jews in Poland at the Beginning of the 18th Century. *Jewish History Quarterly (Kwartalnik Historii Żydów)*. 2006(4): 662-668;
194. Wołkonowski, J. *Stosunki polsko-żydowskie w Wilnie i na Wileńszczyźnie 1919–1939*. Białystok, 2004;
195. Zipperstein, S. J. *The Jews of Odessa. A Cultural History, 1794–1881*, Stanford, 1985;
196. Чериковер, И. Обращение въ христіанство. *Еврейская Энциклопедія*. Санкт Петербург, 1904, 11: 884–895;
197. Герасимова, В. *Крещеные евреи в России в XVIII в.: особенности социокультурной адаптации*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Москва, 2013;
198. Гимпельсонъ, Я. И. *Законы о евреяхъ : систематическій обзоръ дѣйствующихъ законоположеній о евреяхъ съ разъясненіями Правительствующаго Сената и центральныхъ правительственныхъ установленій съ постатейнымъ, хронологическимъ и алфавитно–предметнымъ указателями*, Санкт Петербург, 1914;
199. Долбилов, М. *Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. Москва, 2010;
200. Мыш, М. И. *Руководство къ русскому законодательству о евреяхъ*. Санкт Петербург, 1904.

Kiti leidiniai:

1. *Oxford Dictionary of Popes*, Oxford, 2010;
2. *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green, New York, 2000;
3. *Šventasis raštas. Senasis ir Naujasis Testamentas*, Vilnius, 1998;

4. *Nowa Encyklopedia powszechna PWN*, t. 8, Warszawa, 2004;
5. *Visuotinė Lietuvių Enciklopedija*. Vilnius, 2006, t. X;
6. *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 30, Warszawa, 2005;
7. *Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990, Rocznik Statystyczny*, Warszawa, 1991;
8. *Rocznik Statystyczny Wilna*, Wilno, 1933.