

## Straipsniai ir pranešimai

# RENOVATIO IMPERII ROMANI: KRIKŠČIONIŠKOSIOS PASAULĖŽIŪROS DĖMUO

Marius Ščavinskas

Istorijos magistrantas

Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto

Istorijos teorijos ir kultūros istorijos katedra

Viduramžių krikščioniškosios pasaulėžiūros atskleidimas yra svarbus kultūros istorijos uždavinys, kurio pirmieji apmatai tik skinasi kelią Lietuvoje. Bent kiek didesnio dėmesio yra sulaukusios senovės baltų ir krikščioniškosios kultūros sąveikos, baltų požiūrio į krikščionybę problemos<sup>1</sup>. Bet tai greičiau šių dienų realijos. Pažymėtina ir tai, jog neretai viduramžių pasaulėžiūra buvo suvokiama kaip filosofijos istorijos objektas, todėl į chrestomatijas neatsitiktinai papuolė dalis viduramžių mąstytojų. Kitokie tyrinėjimai, nebent susiję su vadinamąja ateiz-

mo istorija ar su minėta filosofijos istorija, Lietuvoje sovietmečiu panašu kad nebuvo atliekami. Tai buvo dėsninga, nes dėl marksistinės istoriografijos poveikio Lietuvos tyrinėtojai daugiausia koncentravosi į kultūrinius-politinius-socialinius santykius, religijai neteikdami reikiamo dėmesio, arba tik tiek, kiek to reikalavo ateistinė propaganda, bet ne daugiau<sup>2</sup>.

Kita vertus, pačioje Rusijoje (tuo metu – Sovietų Sąjungoje) domėjimasis krikščionyste ir jos kultūra buvo leistinas tiek, kiek to reikalavo viduramžių tyrinėjimai, o ne vien ateistinė

<sup>1</sup> Plačiau žr.: *Varakauskas R.* Lietuvių stambeldiškos visuomenės požiūris į krikščionybę kovų su Livonijos Ordinu laikotarpiu // Mokslinės konferencijos „Religinės kovos ir erėzijos feodalinėje Lietuvoje“ pranešimų tezės. Vilnius, 1975, p. 5–8.; *Nikšentaitis A.* Nuo Daurmanto iki Gedimino. Ikikrikščioniškosios Lietuvos visuomenės bruožai. Klaipėda, 1996; *Krakauskas E.* Senovės lietuvių kultūros ir krikščionybės sąveikos ypatybės // Lietuvių katalikų mokslo akademija: Suvažiavimo darbai. Vilnius, 1997, t. XI, p. 39–44 (toliau – LKMA SD); *Vitkus A.* Krikščioniškieji pradai lietuvių etnokultūroje: istorinis aspektas // Ten pat, p. 25–29. Nemažai pagoniškosios ir krikščioniškosios kultūros sąsajų yra aprašę etnologai, tačiau išvardyti jų bibliografijas – ne mūsų tikslas.

<sup>2</sup> Tokio pobūdžio yra J. Jurginio darbai. Beje, šis istorikas kiek daugiau nei kiti skyrė dėmesio Katalikų bažnyčiai ir jos istorijai, tiesa, daugiausia susijusiai su Lietuva. Žinomesni, formavę to meto, t. y. sovietmečio, žmogaus supratimą apie viduramžių krikščioniškąją pasaulėžiūrą yra keli darbai. *Jurginis J.* Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje. Vilnius, 1976. To paties. Kankiniai ir šventieji: legendos ir tikrovė. Vilnius, 1984. To paties. Lietuvos krikštas. Feodalinės visuomenės socialinės ir kultūrinės raidos studija. Vilnius, 1987. Lietuvos krikšto 600-ųjų metų jubiliejaus proga atsirado ir kitų leidinių, kuriuose šiek tiek vietos buvo skirta (žinoma, iš marksistinės istoriografijos pozicijų) ir krikščioniškajai pasaulėžiūrai. Plg.: Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje. Vilnius, 1986.

propaganda. Tokią padėtį lėmė ir tai, jog Sovietų Sąjungoje buvo gana stipri medievistikos mokykla, kurios tyrinėtojai, dažnai palaikę santykius su vadinamojo socialistinio lagerio valstybių istorikais, turėję pricinamesnės literatūros ir dalyvavę tarptautinėse istorikų konferencijose, galėjo, o dažnai ir gana drąsiai diskutuodavo su Vakarų Europos istorikais vienu ar kitu klausimu<sup>3</sup>.

Lietuvą tepasiekdavo šių diskusijų aidai, kurie didesnio poveikio vargiai ar padarė. Apskritai galime konstatuoti faktą, jog krikščioniškoji pasaulėžiūra, bent kiek dominusi to meto Lietuvos istorikus, buvo išspraudžiama į aktualesnius XIII–XIV amžius, t. y. Kryžiaus žygių epochą<sup>4</sup>, retkarčiais darant nedidelius ekskursus ir į ankstesnius, dažniausiai į krikščionybės priešaušrio ar vėlyvosios antikos laikus<sup>5</sup>. Tokią padėtį lėmė ne tik tai, kad Lietuvoje nebuvo visuotinės istorijos tyrinėtojų, bet ir tai, jog pačios Lietuvos istorijos chronologijos ribos geriausiai atveju būdavo brėžiamos nuo XII a. Iki šio laikotarpio karaliavo (faktiškai ir dabar tebekaraliauja) archeologija. Tiesa, istorikai atsigręždavo į ankstesnius laikus dažniausiai tuomet, kai spręsdavo politinio pobūdžio problemas – pirmiausia Lietuvos valstybės susidarymo genezę (jos sudedamosios dalys buvo prekybos, pirmųjų miestų atsiradimo, visuomeninių struktūrų klausimai).

Tik ne taip jau seniai, remiantis hagiografiniais šaltiniais, pavyko pagrįsti 1009 metų kon-

ceptualumą istoriografijoje<sup>6</sup>. Šiame kontekste buvo apibūdinta ir *renovatio imperii Romani* koncepcija, tiesa, daugiausia apsiribojant politine šios koncepcijos išraiška<sup>7</sup>. Nors krikščioniškoji pasaulėžiūra čia nėra aptariama (ne tokie buvo autorių tikslai), vis gi buvo konstatuota, jog ši koncepcija pritarė (ir faktiškai skatino) tuo metu vykdomoms taikioms misijoms, tiesa, nesuimant nagrinėti taikių ir karinių misijų apibrėžimus. Dėl šios priežasties faktiškai taip ir nebuvo iki galo išryškintos taikiosios misijos ir jų teikiamos galimybės.

Ši problema lieka gana aktuali ir dabar, nors dar Hansas Dietrichas Kahlis pabandė nustatyti prievartinių misijų raišką *compellere intrare* kontekste<sup>8</sup>. Atrodo, šio autoriaus teiginiai nerado teigiamo atgarsio lietuviškoje istoriografijoje, nes iki šiol vis dar manoma, kad prievartinės misijos prasidėjo jau Karolingų epochoje.

Taigi šiame nedideliame, sakytume, apžvalginio pobūdžio straipsnyje tepabandysime nusakyti krikščioniškosios pasaulėžiūros vietą *renovatio imperii Romani* koncepcijoje, o per tai – taikių misijų raišką, iš anksto perspėdami, jog susiduriame su dualistine krikščioniškosios pasaulėžiūros sąranga, atsispindinčia ankstyvųjų viduramžių kultūrinėje plotmėje. Sakydami „dualistinę sąrangą“ turime omenyje ne ankstyvųjų viduramžių socialinę ar kokią nors struktūrinę terpę (čia veikia reikėtų šnekėti apie triadą), bet patogumo dėlei struktūriškai išskiriamus išorinį ir vidinį minėtos koncepcijos sandus.

<sup>3</sup> Mums rūpimai temai pirmiausia reikėtų paminėti A. Gurevičių. *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры*. Москва, 1981.

<sup>4</sup> Tos epochos kontekste krikščioniškąją pasaulėžiūrą, o tiksliau – krikščionybės požiūrį į pagonybę nagrinėjo dar tarpukario Lietuvos istorikai. Žr.: *Ivinskis Z. Krikščioniškosios Vakarų Europos santykiai su pagoniškąja Lietuva*. Kaunas, 1933. *Stakauskas J. Lietuva ir Vakarų Europa XIII-me amžiuje*. Kaunas, 1934, p. 15–41. Plg. Dar ankstesnius laikus: *Alekna A. Trumpa katalikų bažnyčios istorija*. Kaunas, 1906, p. 104–112.

<sup>5</sup> *Jurginis J. Lietuvos krikštas*, p. 76–82 ir kt.

<sup>6</sup> *Gudavičius E. Šv. Brunono misija // Darbai ir dienos*. 1996, t. 3 (12), p. 115–128. Plg.: *Bumblauskas A. 1009-iejį Lietuvos istorijos periodizacijoje // LKMA SD*. Vilnius, 1999, t. 17, p. 357–362.

<sup>7</sup> Iki šiol Lietuvoje šią koncepciją tėra apibūdinę vos du autoriai: *Gudavičius E. Op. cit.*, p. 115–118; *Šiušlys R. Šv. Brunono Kverfurtiečio misija // LKMA metraštis*. Vilnius, 2000, t. XVII, p. 15–19.

<sup>8</sup> *Kahl H. D. Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Wölkerrechts // Zeitschrift für Ostforschung* 1955. Jahrg. 4, Heft. 3, p. 360–368.

Bet pirmiausia apibūdinkime pačią *renovatio imperii Romani* koncepciją. Dažniausiai šios koncepcijos pagrindėju yra laikomas Liudolfingų dinastijos paskutinis valdovas Otonas III<sup>9</sup>, nors pačios imperijos atnaujinimas (kaip tai suprato valdovai ir bažnytininkai) buvo deklaruojamas jau gerokai prieš Otoną III. Šią „atnaujinimo“ idėją reikėtų sieti su viduramžišais vyravusiu požiūriu, jog nieko naujo nėra daroma, tėra atnaujinama tai, kas buvo būtina kintant gyvenimo sąlygoms<sup>10</sup>. Dėl šios priežasties, o ir tikėdamas, jog tai, kas sena, yra palytėta Dievo, Otonas III manėsi atkuriąs Konstantino Didžiojo laikais egzistavusią imperiją, kaip jo senelis Otonas I Didysis manė atkuriąs Karolio Didžiojo valstybę, o pastarasis – krikščionių imperiją. Šis pereinamumas yra įvardytas kaip *translatio imperii* idėja. Kiekvienas šios idėjos pagrindėjų stengėsi realizuoti savo mintis konkrečiais darbais. Karolis Didysis, nors ir karūnavosi Romoje, t. y. senojoje imperijos širdyje, visgi savo pagrindine rezidencija (nors ir ne iš karto) padarė Acheno miestą, kaip kad Konstantinas Didysis savo naująja sostine pavertė Konstantinopolį.

Otonas Didysis, karūnuodamasis Romoje, pagrindė betarpišką ryšį su Karolio imperija, patį Karolį paversdamas simboliu figūra, o jo kapą Achene – lankyti vieta. Tiesa, turės praeiti dar kiek laiko, kol Karolis Didysis bus kanonizuotas (tai įvyko 1165 metais)<sup>11</sup>. Iki to laiko Karolis dažniausiai buvo pristatomas kaip die-

vobaimingiausio žmogaus pavyzdys<sup>12</sup>, narsus Kristaus karys ir apskritai kryžiaus žygių pradininkas<sup>13</sup>.

Otonui III taip pat rūpėjo išlaikyti mistinę Karolio aureolę, tačiau jo pradėti imperijos atnaujinimo žingsniai istorinę savimonę perkėlė į gerokai ankstesnius nei Karolio laikus. Nors savotiškas išeities taškas vis dar buvo Karolis Didysis, Otonas imperijos sostine matė ne Acheną, bet senąją Romą – t. y. šv. Apaštalo ir popiežiaus sostapilį. Štai čia ir prieiname prie *renovatio* koncepcijos, kuri, nors ir būdama *translatio* idėjos sudedamąja dalimi, vis dėlto buvo daugiau nei tęstinumas. Maža to: į *renovatio* koncepciją galime pažvelgti kaip į viduramžių kultūrinį reiškinį.

Galime išskirti bent du minėtos koncepcijos komponentus: politinį ir religinį, nors šiaip jau jie tarpusavyje yra glaudžiai susipynę. Kartu šie komponentai yra artimai susiję su kultūra. Trumpai galime nusakyti priežastis, lėmusias tokią Otono politiką:

1. Nuolatos silpnėjanti popiežiaus valdžia, apskritai Apaštalo Sosto virtimas nuolatinės kovos tarp įvairių Romos klanų, kuriuos rėmė tai vietiniai didikai, tai imperatoriai ar bizantiečiai, vieta. Popiežiaus Mikalojaus I veiklą reikėtų vertinti kaip epizodą IX–X a. įvykių fone, o jo pretenzijas į dvasinės valdžios viršenybę – kaip norą, o ne kaip realų, jau įvykusį faktą.

<sup>9</sup> Dvornik F. The making of Central and Eastern Europe. London, 1949, p. 136–184. Plg.: Балакин В. Д. Оттон III // Вопросы истории. 2000, no. 9, c. 65–84.

<sup>10</sup> Gurevičius A. Viduramžių kultūros kategorijos. Vilnius, 1989, p. 148–149; 162.

<sup>11</sup> Ронин В. К. Славянская политика Карла Великого в Западноевропейской средневековой традиции // Средние века. Москва, 1986. Выпуск 49, с. 16.

<sup>12</sup> Įdomu tai, jog tokį Karolį Didįjį savo hagiografijame veikale, skirtame šv. Adalbertui-Vaitiekui, vaizdavo šv. Brunonas Kverfurtietis-Bonifacijus. Žr.: Brunonis Vita S. Adalberti / MGH. SS. (ed. H. Pertz) – 1845, t. IV, p. 599: „[...] optimum exemplar religionis“.

<sup>13</sup> Ронин В. К. Op. cit., p. 5. Ar ne dėl šios priežasties J. Stakauskas ir bus prabilęs apie „kardo apaštalavimą“ Šiaurės Europoje? (Stakauskas J. Op. cit., p. 16–17.) Kaip rodo V. K. Ronino atliktas tyrimas (žr. 12 išn.), daugeliu atvejų galime kalbėti apie Karolio Didžiojo legendą ir viduramžių žmogaus troškimą viską kildinti iš „gerųjų“ Karolio Didžiojo laikų.

Tiesa, popiežiaus valdžia stiprėjo tiek, kiek tai leido ir norėjo imperatorius. IX–X a. popiežius ėmė perimti arbitražo funkciją metropolijų, kurios vis dar tebedeklaravo savo nepriklausomumą nuo Romos, atžvilgiu.

2. Karolio Didžiojo propaguota beneficinė sistema nukariautų žemių (pvz., saksų) atžvilgiu leido susiformuoti vietinei diduomenei kaip imperatoriaus sąjungininkams: būtent ji atstovavo vienoje ar kitoje provincijoje tuo metu nesančiam imperatoriui, savo valdžią siejo su karališka valdžia. Panašią sąjungininkavimo formą buvo perėmęs ir Otonas I (pvz., su vengrais), o iš jo tai perėmęs ir Otonas III kilstelėjo į aukštesnį lygį (prisiminkime apskaitimo dovanomis ceremoniją Gniezno suvažiavime).
3. Įteisinta Otono Didžiojo hercoginių vyskupijų sistema (kaip Bažnyčios ir imperijos vienovės pavyzdys).
4. Sąlygiškai tvirta (palyginti su popiežiumi) imperatoriaus valdžia.
5. Otono III asmeninės priežastys (graikės motinos ir jos patarėjų auklėjimas, asmeninis žavėjimasis Karoliu Didžiuoju ir jo darbai).
6. *Renovatio* veiksmy Otonas III ėmėsi atsižvelgdamas ir į visuomenės opinią: įvairūs to meto literatai, kronikininkai, analistai, *gesta* kūrėjai daugiau ar mažiau kėlė didingos krikščionių imperijos idėją arba ją gaivino netolimos praeities vaizdais. Nemažą vaidmenį suvaidino ir literatūriniai kūriniai, skirti Liudolfingų (Otonų) dinastijai šlovinti<sup>14</sup>, taip pat liaudyje paplitusios

<sup>14</sup> Vienas ryškesnių tokio pobūdžio kūrinių – Gandersheimo abatijos, kurią tiesiogiai globojo Liudolfingai, vienuolės Hrosvitos „Gesta Ottonis“, kurioje šlovinamas Otonas Didysis ir jo žygiai. Apie tai plačiau: *Karsavinas L.* Europos kultūros istorija. Vilnius, 1994, t. 2, p. 330.

populiarios dainos apie Otonus (ypač apie Otoną Didįjį, vengrų nugalėtoją)<sup>15</sup>.

Galime išskirti šiuos pagrindinius Otono III *renovatio* politikos tikslus:

1. Noras įteisinti absoliučią Bažnyčios ir imperijos vienovę (žr. 3-iąją priežastį). Tam pasitarnavo *christomimetes* įvaizdis (apie tai – vėliau). Faktiškai iki Karolingų iškilimo šia vienovę stengėsi palaikyti ir popiežius, ir (kiek tai sutapo su Bizantijos imperatoriaus imperiniais tikslais) Konstantinopolio patriarchas. Karolis Didysis bene pirmasis bandė universalizuoti savo imperiją apeliuodamas ne tik į *imperium christianum*, bet apskritai į Bažnyčios vienovę, žinoma, šią vienovę suprasdamas kaip savos valdžios sutvirtinimą.
2. Siekis po savo skeptu suvienyti visą krikščionių pasaulį (įskaitant ir Bizantiją).
3. Savo jėgomis, taip pat leidžiant pasireikšti savo sąjungininkams plėsti pasaulinės krikščionių imperijos žemes, į jas įtraukiant neteisėtai saracėnų valdomas šalis (Pietų Italiją, Iberijos pusiasalį) ir nekrikštų kraštus (baltų žemes, iš dalies – Skandinaviją).
4. Sukurti krikščioniškų šalių federaciją, į kurią įeitų ir naujosios Rytų Europos šalys (tokios kaip Vengrija ir Lenkija).

Pastarasis tikslas buvo vienas iš svarbiausių ir nuosekliai realizuojamas, o tokios politikos vaisiais galėjo pasinaudoti tiek Vengrija, tiek Lenkija (pagal Gniezno susitarimus Lenkija gavo atskirą bažnytinę provinciją, o kunigaikštis Boleslovas Narsusis – investitūros teisę, Vengrija taip pat gavo nepriklausomą bažnytinę provinciją, o jos valdovas Steponas – karūną)<sup>16</sup>. Oto-

<sup>15</sup> Tai puikiai atsiskleidžia vadinamosiose Kembridžo dainose. Žr.: Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. Москва, 1972, с. 40–41.

<sup>16</sup> *Dvornik F.* Op. cit., p. 155–160.

no III manymu, atnaujinta imperija turėjo virsti viso pasaulio krikščioniškų šalių federacija, kuriai vadovaus imperatorius iš amžinojo miesto Romos<sup>17</sup>.

Tai, jog Roma tapo atnaujinamos imperijos sostine, buvo labai reikšmingas įvykis visam Vakarų krikščionių pasauliui. Pirmiausia šiuo žingsniu Otonas III parodė, kad negalima suprasti *Donatio Konstantini* tiesmukai, kaip tai ėmė deklaruoti *Donatio Pipini* pagrindėjai nuo Karolingų laikų. Roma, būdama šv. Apaštalų, taigi kartu ir šv. Petro įpėdinio – popiežiaus – sostapiliu, Otono koncepcijoje negalėjo prarasti viso krikščionių pasaulio centro, savotiško *axis mundi* statuso, tapti tik išskirtine popiežiaus rezidencija, į kurią būsimi imperatoriai atvažiuoja karūnotis. *Donatio Pipini* kontekste toks popiežiaus išskirtinumas, deklaruojant abiejų pusių – Frankų valstybės ir Bažnyčios – bendrus interesus buvo suvokiamas kaip bendradarbiavimas, tiesa, Bažnyčiai darant didesnę reveransą imperatoriui ir jo valdžiai. Otonas III, nors ir skelbėsi gražinąs imperiją į ankstyvosios imperijos būvį, manėsi atitaisąs Konstantino klaidą ir sugražinąs Apaštalų miestui tai, kas privalu sugražinti, t. y. sostinės statusą<sup>18</sup>. Kita vertus, šis imperatorius, kaip nė vienas iki šiol, skelbė nepaprastą valstybės valdžios ir bažnytinės valdžios vienvė.

Tam įtakos turėjo keli svarbūs niuansai. Otono motina buvo Bizantijos imperatoriaus Teofano duktė. Kaip žinoma, graikų kultūra ir pasaulėžiūra turėjo didelę reikšmę auklėjant Otoną III<sup>19</sup>. Antra, Bizantijos imperatoriai, kaip savo

laiku, beje, Karolis Didysis kišosi ir į teologinius ginčus, ir į vyskupų bei patriarchų skyrimą, nuolatos pabrėždavo savo valdžią Bažnyčiai. Konstantinopolis buvo naujoji Jeruzalė, o ne naujoji Konstantino laikų Roma<sup>20</sup>. Tad šią patirtį neabejotinai perėmė ir Otonas III, analogų rasdamas tiek Karolio Didžiojo, tiek Konstantino, tiek pagaliau savo senelio asmenyje<sup>21</sup>. Trečia, kaip buvo minėta, popiežiaus valdžia buvo gana silpna, o numašinti kylančias schizmas tebuvo pajėgus imperatorius. Be to, imperatorių tuo metu rėmė bekylantis Kliuni bažnytinis sąjūdis, kurio atstovai manė, kad imperatorius sugeba palaikyti tvarką, stabilumą, nors šiaip pats sąjūdis šalia to deklaravo ir vadovo nesikišimo į teologinius reikalus kursą. Kova dėl investitūros subręs XI a., o iki tol popiežiai buvo priklausomi nuo imperatoriaus.

Jau Karolio Didžiojo valdžia žymaus Bažnyčios veikėjo vienuolio Alkuino buvo vadinama *imperium christianum*. Karolis jautėsi esąs Dievo vietininkas žemėje, tuo metu popiežiai tebuvo šv. Petro įpėdiniai. Dėl šios priežasties Karolis dažnai pats vadovaudavo įvairiems bažnytiniais sinodams, kišosi į Bažnyčios vidaus reikalus, net sprendė, kuri dogma ar doktrina yra svarbesnė ar reikalingesnė (prisiminkime ginčą dėl *filioque*). Taigi jau nuo Karolio laikų imperatoriai, atsivėlgdami į tą amplitudę, kuri koreliavo imperijos ir Apaštalų Sosto santykius, daugiau ar mažiau jautėsi esą atsakingi ne tik už imperijos valdinių, bet ir už visų krikščionių sielos išganymą bei saugumą<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> История Византии. Москва, 1967, с. 38.

<sup>21</sup> *Dvornik F.* Op. cit., p. 138.

<sup>22</sup> Imperatoriai jautėsi esą atsakingi už krikščionių sielos išganymą Paskutiniojo teismo dieną: *Berman H. J.* Teisė ir revoliucija. Vilnius, 1999, p. 126; 137. Kita vertus, susiduriame su įdomiu paradoksu, atsispindinčiu įvairiuose užrašytuose regėjimuose apie pomirtinį pasaulį: krikščionių liudijimu dažnas valdovas, net pats Karolis Didysis, neretai matomas pragare arba skaistykoje. Žr.: *Гуревич А. Я.* Op. cit., p. 202.

<sup>17</sup> Įdomu tai, jog Otonas III į krikščionių imperijos orbitą stengėsi įtraukti ne tik Bizantiją, bet ir Kijevo Rusiją.

<sup>18</sup> Šiame kontekste reikėtų suprasti Vercelio vyskupo Leono, vieno iš imperatoriaus Otono III patarėjų, pradėtą kampaniją prieš *Donatio Konstantini* teisėtumo ar net falsifikacijos galimybę (plačiau – *Dvornik F.* Op. cit., p. 140–141.)

<sup>19</sup> *Балакин В. Д.* Op. cit., с. 66; 76–77.



*Liutaras, įteikiantis evangeliją imperatoriui Otonui III (kairėje)  
 Otonas III kaip christomimetes (dešinėje)  
 Liutaro evangelija, skirta Otonui III (Otono III antroji evangelija), ~ 1000 m.  
 Acheno katedros lobynas*



*Kristus karānuoja imperatorių Henriką II ir jo žmoną Kunigundą.  
 Juos priveda šv. Petras ir Paulius (miniatiūros dalis)  
 Henrico II perikopių knyga, Rechenau, ~ 1012–1014 m.  
 Bayerische Staatsbibliothek München*

Šią mastyseną (imperatorius yra Dievo vietininkas žemėje) iš Karolingų perėmė ir Liudolfingai<sup>23</sup>. Tačiau pats Otonas III dar originaliau savyje absorbavo dviejų kalavijų sampratą: jis paskelbė susitapatinimą su Jėzumi Kristumi žemėje. Šią simbiozę geriausiai įkūnija viena miniatiūra Lotario dovanotame Otonui III evangelyne. Čia imperatorius sėdi soste gaubiamas aureolės kaip Kristus didybėje, įrėmintas evangelistų simboliais. Vicšpaties ranka liečia Otono galvą, taip įprasmindama imperatoriaus *christomimetes* būvį. Joks kitas imperatorius prieš ir po Otono III valdymo taip nebuvo vaizduojamas. Tiesa, keliose Otono III įpėdinio imperatoriaus šv. Henriko II laikų miniatiūrose imperatorius bus vaizduojamas karūnuojamas paties Kristaus, bet Henrikas čia stovi (kartu su žmona šv. Kunigunda) nuolankiai priiėmęs suteiktą valdžią ir garbę, o nesutapatinantis su *christomimetes*<sup>24</sup>. Pačios dieviškos rankos, nusileidžiančios ant valdovo galvos, įvaizdis aptinkamas ir iki Otono III. Viename Karolio Plikagalvio vainikavimo sakramentariume pavaizduotas stovintis Karolis Didysis (kiti tyrinėtojai čia įzvelgia Chlodvigą, Pipiną ar patį Karolį Plikagalvį), kuriam dieviškoji ranka nuleidžia ant galvos vainiką<sup>25</sup>. Panaši ranka nupiešta kitoje miniatiūroje, vaizduojančioje jau Karolį Plikagalvį<sup>26</sup>. Taigi šiuo atveju Otono III atvaizde nauja buvo ne tai, kad Otoną liečia dieviškoji ranka, o tai, jog jis buvo pavaizduotas kaip Kristus didybėje.

<sup>23</sup> Įdomu tai, jog ši koncepcija atsispindėjo hercoginių vyskupijų struktūroje, išpuoselėtoje jau Otono Didžiojo, kai vyskupai buvo ir imperijos žemių valdytojai, tiesiogiai atsakingi imperatoriui. Pagrįstai galime klausyti, kiek ši struktūra atspindi krikščionių kultūros ir pasaulėžiūros tendencijas viduramžių sąrauge. Apie šią struktūrą žr.: Всемирная история. Москва, 1957, т. III, с. 174.

<sup>24</sup> *Bechwith J.* Ankstyvųjų viduramžių menas. Vilnius, 1999, p. 112–114.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 68–70.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 59.

Vadinasi, politinė Otono *renovatio* koncepcijos saviraiška ir jos metmenys yra pakankamai aiškūs: imperatorius esąs *christomimetes* žemėje, jo valdžia kyla iš *Dei gratia* ir jis vadovauja visam krikščionių pasauliui. Senosios ir naujosios karalystės tampa federacijos dalimi, kaip šių federacinių subjektų valdytojai – imperatoriaus sąjungininkai, padeda atnaujinti imperiją, ją plėsti ir aukštinti.

Kaip buvo anksčiau minėta, religinis *renovatio* komponentas skyla į išorinį ir vidinį dėmenis. Išorinio dėmens esmė ta, jog imperatorius, perspektyvoje į praeitį, t. y. apeliuodamas į Konstantino laikų imperiją, remsis pakankamai aiškiais simboliais. Simboliška, kad 999 metais popiežiumi tapęs Ravenos arkivyskupas Gerbertas pasivadino Silvestru II, t. y. prisiėmė tą vardą, kurį nešiojo popiežius valdant Konstantinui. Simboliška ir tai, kad imperija buvo pradėta atnaujinti tūkstantmečių sandūroje, krikščionių pasauliui belaukiant stebuklų ir pasaulio pabaigos, bei tai, kad Otonas savo imperiją sutapatins su Euzebiejaus Cezariečio minima *pax Romana*. Bet svarbiausias religinės saviraiškos matmuo – bandymas suderinti *civitas Dei* su *civitas terrena*. *Civitas terrena*, t. y. žemiškoji Otono III imperija, palytėta *pax Romana* įvaizdžio, jau neturėjo bauginti krikščionių kaip *civitas deaboli*, kurią taip apibūdino šv. Augustinas savo *De civitate Dei*.

Kaip žinoma, Augustinas, kalbėdamas apie sielos išgelbėjimo būdus, daro aišką takoskyrą tarp žemiškosios ir dangiškosios karalysčių. Nebejotinai apeliuodamas į dualistinę Kristaus prigimtį, nubrėždamas tarpinę būseną tarp gėrio ir blogio, Augustinas žemiškus vargus ir gyvenimą materialiam pasaulyje sutapatino su *civitas terrena*. Kadangi žmogaus gyvenimo tikslas yra *civitas Dei*, t. y. dangiškoji, anapusinė Dievo karalystė, o žemiškasis gyvenimas tėra tarpinė stotelė, suponuojanti žmogiškąsias savybes skilti

į sielos išganymą lemiančius ir sielą žlugdančius veiksmus, dėl šios priežasties *civitas terrena* yra pavojinga žmogui vieta, kur vyksta kova dėl sielos išgelbėjimo tarp Dievo (gėrio, šviesos) ir šėtono (blogio, tamsos). Dėl šios priežasties šv. Augustinas *civitas terrena* tapatina su *civitas deaboli*. Ankstyvaisiais viduramžiais, o tiksliau vėlyvosios antikos epochoje, t. y. laikotarpiu, kai ir gyveno Augustinas, kiekvieną akimirką belaukiant pasaulio pabaigos tokia pasaulių suskirstymo schema buvo racionali ir suprantama. Bet ilgainiui, suvokus, kad pasaulio pabaiga – tolimos ateities vizija, kiekvienam krikščioniui reikėjo apsibrasti, jog gyvena *civitas terrena*. Apskritai ši *terrena* imta suvokti kaip žmogaus kūnas, kurio viduje, siaučiant impulsų, geidulių ir susilaikymo vandenynui, kovojama dėl sielos išganymo kitame pasaulyje<sup>27</sup>.

Žinoma, Otonas III, kaip *christomimetes* pėrėmėjas, pabandė atsižvelgti į pastarąjį niuansą, parodydamas, jog *civitas terrena*, valdomos Kristaus įvaizdį (taigi ir galias) perėmusio imperatoriaus, negalima beatodairiškai tapatinti su *civitas deaboli*. Tokį manymą lėmė konkrečios savybės, kurias sujungė imperatorius ir jo valdžia: kaip buvo minėta, imperatorius buvo atsakingas ir už imperiją, ir už Bažnyčią. Minėtas vienuolis Alkuinas labai aiškiai nusako šį atsakingumo būvį: kai stabili Bažnyčia, stabili ir imperija<sup>28</sup>. Antra, imperatorius buvo Dievo vietininkas, *christomimetes*: jo teisė buvo plėsti krikščionių imperiją ir rūpintis pavaldinių sielų išgelbėjimu. Vyskupai (o popiežius buvo vienas jų, tiesa, šv. Petro įpėdinis) turėjo padėti imperatoriui tvarkyti Bažnyčią, taigi Otono III

*renovatio* galime suprasti plačiau – atnaujinant imperiją buvo atnaujinama ir Bažnyčia. Net misijų organizavimo iniciatyva ir misijinių vyskupijų steigimas (ikį X a. buvusi popiežiaus prerogatyva) dabar perėjo į imperatoriaus rankas. Imperatoriai iki tol dažniausiai užtikrindavo misionierių saugumą ar prisidėdavo prie popiežiaus organizuojamų misijų (šiam kontekste reikėtų suvokti ir šv. Angskaro veiklą). Todėl neatsitiktinai Otonas pats ėmėsi misijų iniciatyvos, kuriai popiežiai tik pritarė (šv. Adalberto-Vaitiekaus misija į Prūsus<sup>29</sup>, penkių benediktinų iš Romos misija Lenkijoje<sup>30</sup> – geriausi Otono III misijinės politikos pavyzdžiai). Šiam kontekstui tinka ir šv. Brunono Kverfurtiečio misija, kuri suvokiama kaip Otono *renovatio* politikos tąsa, vykdyta po jaunojo imperatoriaus mirties (Otonas mirė 1002 metais). Svarbu pabrėžti tai, kad į minėtas misijas buvo įtrauktos naujosios Rytų Europos šalys. Kitas klausimas, ar jos sugebėjo tuo pasinaudoti ir ar buvo pajėgios įvykdyti joms pavestą užduotį (šis klausimas yra aktualus Lenkijai, atsižvelgiant į jos labai silpną bažnytinę instituciją). Taigi Otono III vykdytos politikos universalizmas ir prieinamumas akivaizdus.

Vidinį religinį sandą siejame su sielos išganymo samprata ir iš to išplaukiančiais padariniais, dar kartą akcentuodami viduramžių žmogaus potyriį, siejamą su išsigelbėjimu aname pasaulyje.

Ankstyvųjų viduramžių Bažnyčios Tėvų aiškinimuose aiškiai nurodomos dvi sielos būklės mirus žmogui: arba ji keliauja į rojų, arba į pragarą, nors dar pačiose evangelijose yra aiškių

<sup>27</sup> Šiuo požiūriu galime pagrįstai klausti, ar ne dėl šios priežasties krikščionims jau VI–VII a. tapo aktualu mažoji eschatologija.

<sup>28</sup> Корсунский А. Р. Религиозный протест в эпоху раннего средневековья в Западной Европе // Средние века. Москва, 1981, выпуск 44, с. 58.

<sup>29</sup> Iwinski Z. Lietuvos istorijos šaltiniai // Acta Historica Universitatis Klaipedensis. 1995, t. 3, p. 91–93; 99–103.

<sup>30</sup> Kościół Polski w średniowieczu // Knowles M. D., Obolensky D. Historia kościoła. Warszawa, 1988, t. 2, s. 420.



nuorodų į vadinamąją mažąją eschatologiją, jos jokiū būdu nepriešpriešinant didžiąjai eschatologijai<sup>31</sup>. Štai šv. Augustinas, atsakydamas į klausimą, ar dera turėti sugulovę ir namuose daryti kas norisi, pabrėžia, jog tas, kas taip elgiasi, einas tiesiai į pragarą, kur degsias amžinoje ugnyje<sup>32</sup>. Origenas taip pat yra numatęs, jog siela „arba įgys amžinojo gyvenimo ir palaimos palikimą, jei jos darbai tai jai suteiks, arba bus verta amžinosios ugnies ir kentėjimų, jei į tai ją bus nukreipusi niekšybių kaltė“<sup>33</sup>. Apie tai, kad siela, karštą patekusi į pragarą, jau neturi jokios vilties išsigelbėti (nepaisant labai karštų maldų) šneka vienas populiariausių ankstyvaisiais viduramžiais apokrifinis *Apreiškinimas Pauliui*<sup>34</sup>. Kita vertus, kaip rodo atliktas Arrono Gurevičiaus tyrimas, jau nuo ankstyvųjų Bažnyčios laikų, remiantis evangelijomis, buvo žinoma mažoji eschatologija, iš karto po mirties nulemianti sielos būseną (ar ji keliaus į pragarą, ar į rojų) nelaukiant didžiosios eschatologijos, t. y. Paskutiniojo teismo dienos<sup>35</sup>. Beje, pasitelkus mažąją

eschatologiją išryškėja ir skaistyklės, egzistuojančios iki Paskutiniojo teismo dienos, kontūrai<sup>36</sup>. Būtent skaistykla, kaip aiškėja iš Gurevičiaus pateiktų pavyzdžių, daugeliu atveju atlieka pragaro funkcijas mažojoje eschatologijoje.

Didžiosios eschatologijos esmė – susumuoti mažosios eschatologijos lemtų procesų rezultatus, kai nelabai geros ir nelabai blogos sielos jau stojasi Teisėjo dešinėje, o ne kairėje, t. y. priskiriamos teisiųjų ir išrinktųjų grupei. Tiesa, už sunkius prasižengimus siela stosis kairėje, kur kentės amžinąsias kančias, todėl viduramžiais pragaro kančios buvo minimos su siaubu. Žinia, sielas nускаistinanti ugnis ar kiti kankinimai, vyksta tiek skaistyklėje, tiek pragare, pačioms sieloms nebuvo toks jau malonus pojūtis. Mat, ankstyvųjų viduramžių manymu, siela išlaiko šiokių tokių fizinių savybių, kurios ir atsiskleidžia besikankinant pragare ar skaistyklėje.

Neatsitiktinai skirdami dėmesį sielos išganymo sampratai, tenorėjome pasakyti, jog jaučiamas glaudus ryšys tarp to, ką pasakėme anksčiau, ir *civitas terrena*, o per ją – ir *renovatio imperii Romani*. Kaip minėta, *civitas terrena* yra žemiškoji karalystė, arba miestas, priešpriešinamas dangiškam Jeruzalės miestui – *civitas Dei*, kuriame vyksta gėrio ir blogio kova dėl žmogaus sielos išganymo. Mažosios eschatologijos atveju mes matome šią kovą besitęsiančią jau kitu lygiu (anapusiniame pasaulyje), kuris betgi dažnai yra panašus į žemiškąjį pasaulį. Neatsitiktinai skaistyklės vieta ankstyvųjų viduramžių liaudies tikėjimuose yra apibrėžiama netoli me-

<sup>31</sup> Гуревич А. Я. Op cit., p. 229. Anot H. U. von Balt-hasaro, „[...] evangeliniam teismo skelbimui būdingi du momentai: pirmasis atitinka Dievo įsikūnijimą žmoguje Jėzuse, kurio kaip žmogaus partneris yra nebe tauta, o kiekvienas žmogus [...]“. Antrasis motyvas suprantamas ne tik kaip Dievo teisingumas, o kaip absoliuti meilė ir gailėstingumas (žr.: Balthasar H. U. Teismas // Naujasis Židinyš-Aidai (toliau – NŽ.). 1995, Nr. 5, p. 361; 364–3650. Taigi faktiškai pasisakoma už mažąją eschatologiją, kurios esmė ir yra individuali ataskaita Dievui už nugyventą gyvenimą.

<sup>32</sup> Brown P. Augustinas iš Hipono. Vilnius, 1997, p. 282.

<sup>33</sup> Origenas. Apie pradus // NŽ. 1995, Nr. 5, p. 354.

<sup>34</sup> Гуревич А. Я. Op. cit., p. 212–213.

<sup>35</sup> Ibid., c. 183–203; 211–215; 224; 227–229. Šiuo atveju charakteringas vienas eiliuotas anoniminio vie-nuolio kūrinys, žinomas kaip *Muspilli* (maždaug 830–840 m), kur pasakojama apie žmogaus, dėl kurio sielos rungiasi angelas ir velnias, mirtį. Ir tik vėliau autorius aprašo pirmuosius Paskutiniojo teismo ženklus. Taigi aiškiai apibrėžiama mažoji ir didžioji eschatologija. Apie tai žr.: Eretas J. Vokiečių literatūros istorija. Kaunas, 1931, p. 50.

<sup>36</sup> Гуревич А. Я. Op. cit., p. 195–196; 213; 219; 234–235. Plg. Gurevičius A. Op. cit., p. 270–274. Plg. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (ежепла XIII века) Москва, 1989, c. 94–146. Jau atidavus šį darbą spaudai, pasirodė Ž. Le Goffo knyga, kurioje taip pat didelis dėmesys skiriamas skaistyklai: Le Goffas Ž. Viduram-žių vaizduotė. Vilnius, 2003, p. 115–131.

namo žemiškojo rojaus<sup>37</sup>. Kaip ir žemiškame pasaulyje, taip ir anapusiniame (iki Paskutiniojo teismo trimitų) siela jaučia fizines (dvasines) kančias, dėl jos išganymo vis tebevyksta gėrio ir blogio kova. Įvairiuose išlikusiuose pasakojimuose konstatuojama, jog kova prasideda jau prie mirštančiojo lovos, kai susirinkę angelai ir velniai, pasitelkę į pagalbą vadinamąsias gyvenimo knygas (kuriose užfiksuojami geri ir blogi mirštančiojo nuveikti darbai), ginčijasi tarpusavyje, koks bus sielos likimas. Net nusprendus, kad siela galinti keliauti su angelais, jos tyko pavojai pakeliui į rojų. Įdomu tai, kad tokiuose pasakojimuose blogosios jėgos veikiau traktuojamos ne kaip sielą pražudyti norinčios, bet pelnytos bausmės trokštančios būtybės, paklūstančios Dievo ar Jo angelų valiai. Kaip ir žemiškajame pasaulyje, taip ir anapusiniame švenčiami sekmadieniai ir kiti šventadieniai, kurių metu besikankinančios sielos gali atsipūsti<sup>38</sup>. Lygiai taip pat pomirtiniame gyvenime šventųjų ir teisiųjų maldos už kenčiančią sielą yra išklausomos, kaip kad gyvųjų šventųjų maldos žemiškajame pasaulyje<sup>39</sup>. Ir dar vienas svarbus sutapimas. *Civitas terrena* buvo laikina žmogaus buveinė, pats žemiškasis pasaulis yra laikinas. Toks pat laikinumas (žinoma, ne laiko išraiška) išryškėja ir anapusiniame pasaulyje iki Paskutiniojo teismo dienos. Išties tik po Paskutiniojo teismo galutinai paaiškės, kuri siela kur keliaus – į pragarą ar rojų. Tokios laikinos vietos kaip skaistykla paprasčiausiai nebeliks, ji bus jau nereikalinga.

Taigi nors minėtuose regėjimuose stengiamasi kuo detaliau pavaizduoti sielos kančias ir pragaro baisybes, laikino pasaulio laikinumą, išnyra ir vilties spindulėlis.

Kartu šis spindulėlis persismelkia ir į *civitas terrena*. Gana aiškios tokios vilties manifestacijos yra šventieji – bene autoritetingiausi viduramžių žmonės, dažnai sprendžiantys valdovų vaidus ar net nulemiantys vieną ar kitą procesą (pvz.: misijas į pagoniškus kraštus (Adalbertas-Vaitiekus), Kryžiaus žygius (Petras Atsiskyrėlis) ir pan.). Šie šventieji nėra, kaip teigia Gurevičius vienoje savo knygų, sukrikščioninti pagonių magai, minios reikalavimu rodantys stebuklus<sup>40</sup>. Viena pagrindinių šventojo funkcijų buvo ta, kurią Peteris Brownas įvardija kaip *patronus*<sup>41</sup>. Šventasis tampa globėju, gelbstinčiu žmones nuo amžinosios pražūties ne tik aname, bet ir šiame pasaulyje. Pastarasis suvokiamas kaip nuodėmių ir išpirkimo (atleidimo) padarinių, o kartu ir atliekamų veiksmų vieta. Tai akivaizdžiai iliustruoja hagiografiniai šaltiniai. Štai popiežiaus Grigaliaus I Didžiojo parašytame šv. Benediktui Nurseičiui skirtame hagiografiniame veikale susiduriame su šventuoju, kovojančiu su blogiosiomis jėgomis ne tik savyje, bet ir kituose žmonėse. Čia, būtent Benedikto daromuose stebukuose, aiškėja tarp gėrio ir blogio vykstančios kovos padariniai jau šiame pasaulyje<sup>42</sup>. Maža to: Benediktas sugeba nulemti ir pomirtinę vienos ar kitos sielos būklę<sup>43</sup>. Tokiu būdu šventieji daro stebuklus ne dėl pačių stebuklų, o manifestuodami vykstančią kovą pačioje žemėje, atstovaudami Dievo kareivijai ar atstovams, kuriuos matome įvairiuose mažosios eschatologijos regėjimuose.

Kaip šventieji atlieka vieną iš savo *patronus* funkcijų, taip ir valdovas, o kalbant apie Otoną III – *christomimetes* – taip pat atlieka panašią

<sup>40</sup> Гуревич А. Я. Средневекковый мир – культура безмолвствующего большинства. Москва, 1990, с. 55–56.

<sup>41</sup> Brown P. Šventųjų kultas. Vilnius, 1999, p. 92–95.

<sup>42</sup> Grigalius Didysis. Šventojo Benedikto gyvenimas. Vilnius, 1996, p. 25; 37–39; 53–57; 59–61; 65–67.

<sup>43</sup> Ibid., p. 85–91.

<sup>37</sup> Ibid., c. 233–235.

<sup>38</sup> Ibid., c. 220–221.

<sup>39</sup> Ibid., c. 191–192; 213; 215; 224.

funkciją. Nors imperatoriaus valdžia nėra su-  
dievinama, o asmuo, nors ir patepamas šventais  
aliejais, ne visada tampa šventuoju, vis dėlto val-  
dovas galėjo jungti politinę ir bažnytinę valdžią,  
o kaip Dievo vietininkas žemėje, vienintelis bū-  
ti atsakingas už visą krikščionių pasaulį. Kaip  
tik tai puoselėjo Otonas III, puikiai išnaudoda-  
mas krikščioniškosios pasaulėžiūros teikiamas  
galimybes, atsižvelgdamas į to meto kultūrinę  
situaciją.

Neatsitiktinai Otonas III krikščionių pasau-  
lio sostine paskelbia Romą, miestą, kur ilsisi  
garsių šventųjų ir kankinių kaulai. Tokiu būdu  
išlaikomas palaidotų, bet *patronus* funkciją te-  
beatliekančių šventųjų ir tų šventųjų, kurie lan-  
kė imperatoriaus dvarą ant Aventino kalvos,  
ryšys. Otonas bendravo su garsiausiais to meto  
šventaisiais, tokiais asketais kaip šv. Nilu,  
šv. Romualdu (Kamandulių ordino įkūrėju) ir  
šv. Adalbertu-Vaitiekumi. Pastarojo žūtis Prū-  
sijoje faktiškai pagreitino *renovatio* procesą, pa-  
kylėdamas jį iki betarpiško santykio su Dievu  
suvokimo: Gniezno nutarimai buvo priimti be-  
simeldžiant prie garsiojo kankinio kaulų...

Šiame santykyje išryškėja ir taikių misijų pro-  
tegevimas į Rytų Europos kraštus. Tiek federaci-  
ninė, aplink imperiją besivienijančių valstybių  
idėja, tiek krikščionio požiūris į sielos išgany-  
mą sudarė sąlygas plisti tik taikioms misijoms.  
Jų taikingumą išduoda ne tik misionieriai – ge-  
rais darbais Dievo šlovei norį laimėti amžinąjį  
gyvenimą ne tik sau, bet ir nekrikštams, bet ir  
pati krikščioniškoji pasaulėžiūra. Misionieriai  
aiškiai rėmėsi ankstesnių misijų, vykdytų Šiau-  
rės Vokietijoje, praktika. Šv. Brunonas net  
prisiėmė sau antrąjį vienuolišką vardą aiškiai  
apeliuodamas į šv. Bonifaco, vadinamojo Vo-  
kietijos apaštalo, vykdytą misijų veiklą. Šv. Bo-  
nifacas tapo Vokietijos apaštalu, o netrukus  
šv. Adalbertas-Vaitiekus buvo pavadintas sla-  
vų apaštalu. Tokiu apaštalu troško būti ir  
šv. Brunonas Kverfurtietis.

Kita vertus, misionieriai buvo vykdomos *re-  
novatio* politikos įrankiai, o kartu vieni iš jos  
pagrindėjų. Vadinasi, spręsti apie taikias misijas  
iš to, ar misionierių lydėjo ginkluoti tarnai (ka-  
riai) ar ne – neteisinga. Turime konstatuoti ir  
tai, jog pirmųjų misionierių mirtis baltų žemėse  
ir Lenkijoje<sup>44</sup> nesukėlė jokio pykčio protrūkio,  
nepagreitino Kryžiaus žygių ir jų idėjos plėto-  
tės. Atvirkščiai, iš tolimesnių Otono III veiks-  
mų, žuvus Vaitiekui, aiškėja, kad ši mirtis tik  
paskatino dar labiau, su didesniu uolumu atnau-  
jinti imperiją, skatinti tolimesnes misijas, o ne  
imtis karo veiksmų<sup>45</sup>. Karo veiksmai prasidės  
gerokai vėliau. Jie pirmiausia siejasi su pakitu-  
sia Katalikų bažnyčios būseną po *Dictatus pa-  
pae* paskelbimo, pakitusia pasaulėžiūra ir įvy-  
kiais Šventojoje Žemėje, dėl kurių ir buvo  
pradėtas pirmasis Kryžiaus žygis.

Kitas klausimas, ar *renovatio* politikos vyk-  
dytos taikiosios misijos buvo tik atseit karingos  
ir ekspansyvios Bažnyčios istorijos epizodas. Jei-  
gu manysime, jog *renovatio* politika tebuvo atsi-  
tiktinė (kas labai abejotina), o ankstyvųjų vidu-  
ramžių Bažnyčia iki tol vykdė karinio pobūdžio  
misijas, tuomet Otono III vykdytos misijos ver-  
tintinos kaip epizodinės. Kadangi ankstyvaisiais  
viduramžiais vykdytos misijos buvo taikaus po-  
būdžio (net ir saksų kontekste), galime daryti  
išvadą, jog ir Otono *renovatio* politikos vykdy-  
tos taikiosios misijos nebuvo epizodas. Apskri-  
tai čia galime išskirti kelis svarbius niuansus,

<sup>44</sup> Lenkijos atveju turime omenyje minėtų penkių  
benediktinų žūtį 1003 metais. Įdomu tai, jog po jų žū-  
ties popiežius į misijų arkivyskupus įšventino šv. Bruno-  
ną Kverfurtietį.

<sup>45</sup> Sužinojęs, jog šv. Vaitiekus žuvo, Otonas III pra-  
dėjo piligrimišką kelionę po šventas Italijos vietas. Pas-  
kui, perėjęs Alpes, ėmėsi konkrečių imperijos atnaujini-  
mo ir plėtimo žingsnių: atvykęs į Gniezną įsteigė  
nepriklausomą Gniezno metropoliją, o vėliau – ir Ven-  
grijos metropoliją. Be to, Vengrijos valdovas buvo karū-  
nuotas karaliumi ir tai tiesiogiai sankcionavo pats Oto-  
nas III.

pastebimus tyrinėjant taikių ir karinių misijų raišką:

1) Tie autoriai, kurie daugiau ar mažiau bando pagrįsti Bažnyčios ekspansyvumo ar karin-gumo bruožus dar ankstyvųjų viduramžių epo-choje, remiasi ne pačiomis misijomis ir jų pavyzdžiais, bet samprotauja apie šventojo karo prieš Bažnyčios priešus (ar jie būtų krikščionys, eretikai, saracėnai ar pagonys) idėjos raidą, jos ištakų ieškodami evangelijose ar apskritai Šv. Rašte<sup>46</sup> (mes neteigiame, kad tokių ištakų Šv. Rašte nesama). Kiti konstatuoja vadinamo-jo teisingo karo transformaciją į šventąjį karą arba krikščionių karuose su nekrikštais norma-nais ar saracėnais įžvelgia Kryžiaus žygių pro-totipus<sup>47</sup>. Tokiu būdu daromas išpūdis, jog ir misijos „teisingo“ ir „švento“ karo su Bažny-čios priešais fone nebuvusios taikingos. Bet pa-žvelgus į ankstyvųjų viduramžių vadinamuosius Bažnyčios priešus (jie faktiškai tiek pat buvo priešai ir krikščioniškoms valstybėms, ir valsty-bėlėms) pirmiausia krinta į akis kova su musul-monais Iberijos pusiasalyje ir įvairiose Vidur-žemio jūros salose (įskaitant Siciliją ir pietinę Apeninų dalį) bei su normanais, plėšusiais šiau-rės vakarų bei šiaurės pietų Galijos žemes ir Apeninų pusiasalį. Būtent kova prieš šiuos įsi-veržėlius ir buvo pavadinta *teisinga*, ją rėmė ir skatino Bažnyčia. Bet ne ji šiuo atveju buvo ag-resorė, o normanai ir musulmonai. Ideologinės kovos, kurios prasidėjo Klermono suvažiavime, prieš musulmonus dar nebuvo kovojamos, nes

<sup>46</sup> Матузова В. И. Идеино-теологическая основа „Хроники земли прусской“ Петра из Дусбурга // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982 год. Москва, 1984, с. 153–160 ir kt. Plg. Butkus A. Baltų krikštas ir krikščionijimas // Acta Baltica' 99. Kaunas, 1999, p. 106.

<sup>47</sup> Runciman S. Dzieje wypraw krzyzowych. Warsza-wa, 1987, s. 85–93. Plg.: Басовская Н. И. Идеи войны и мира в Западноевропейском средневековом обществе // Средние века. Москва, 1990, выпуск 53, с. 46–47.

pirmiausia rūpėjo nuo jų apginti krikščionių že-mes (mes ankstyvaisiais viduramžiais nesusi-duriame su raginiu išvaduoti Šv. Žemę). To-kia pati buvo kova su įsiveržėliais normanais. Vienas ryškesnių šios kovos literatūrinių pa-vyzdžių – anoniminio vienuolio apdainuota Liudviko III kova su įsiveržėliais normanais. Anonimas džiaugiasi Liudviko pergale ir teigia, kad pats Dievas siuntęs jį kovoti su stabmel-džiais<sup>48</sup>. Tad krikščionių pasaulio gynybinio ka-ro su įsibrovėliais saracėnais ir normanais ne-reiktų vadinti krikščionybės ekspansine politika, iš kurios esą išsirutuliojo Kryžiaus žy-gių samprata. Žinoma, šventojo karo prieš Baž-nyčios priešus sklaidoje galime įžiūrėti Kryžiaus žygių sampratos provaizdį, bet sąlygos, politinė konjunkštūra, net krikščioniškoji pasaulėžiūra ankstyvaisiais viduramžiais buvo kitokios nei prasidėjus Kryžiaus žygių epochai. Į tai būtina atsižvelgti, nes priešingu atveju galėsime kon-statuoti, jog Bažnyčia nuo pat savo susikūrimo niekadoms nekito, buvo sustabarėjusi, o anksty-vųjų viduramžių žmogus ir jo pasaulėžiūra yra adekvati brandžiųjų ar net vėlyvųjų viduramžių pasaulėžiūrai.

2) Kitas labai svarbus niuansas, leidžiantis geriau suprasti taikių ir prievartinių misijų san-tyki, tai prievartos kaip veiksmo susiejimas su apostaze. Štai Brunonas Kverfurtietis labai aiš-kiai skiria pagonis, kurie dar nėra susidūrę su krikštu, ir tuos, kurie atkrito nuo krikščionyb-ės. Pirmuosius reikia patraukti į krikščionyb-ę, antruosius – nubausti už atkritimą<sup>49</sup>. Būtent šis „baudimas“ gali būti įvairaus laipsnio: nuo prievartinio apkrikštijimo net iki fizinio sunai-kinimo<sup>50</sup>. Taigi „nubaudimas“ ir krikštas yra skirtingų procesų sąlygoti veiksniai, į kuriuos

<sup>48</sup> Karsavinas L. Op. cit., p. 333.

<sup>49</sup> Kahl H. D. Op. cit., p. 361.

<sup>50</sup> Ibid., p. 362–363.

misionieriai atsivėlgė ir juos puikiai suvokė<sup>51</sup>. Žinoma, galime prikišti, esą jau 1147 metais įvyko bene pirmasis Kryžiaus žygis Rytų Europoje prieš Paelbio slavus (įdomu tai, jog šis žygis beveik sutapo su antruoju Kryžiaus žygiu ir šv. Bernardo Klerviečio skelbiama Kryžiaus žygių į Palestiną idėja). Bet šis žygis kilo būtent tuomet, kai dalis šių slavų arba *atrkito* nuo krikščionybės, arba nesutiko krikštytis ir priimti imperijos teisines ir feodalines normas, t. y. ėmė grėsti to meto imperijos vientisumui. Todėl šį žygi galime vertinti atsivėlgdami į Rytų Europoje vykusius antikrikščioniškus sukilimus ir atsimeitimus, o ne betarpiškai jį pristatyti kaip Kryžiaus žygi.

3) Kažkodėl nenorima pastebėti, jog krikščionių pasaulio santykiyje su pagonių pasauliu, jau vykstant Kryžiaus žygiams į Palestiną, Rytų Europoje tebevykdomos taikios misijos, kurios dar buvo išlaikiusios oficialų Bažnyčios statusą ir taikių misijų teikiamus pranašumus naujakrikštams. Tai liudija daugiau ar mažiau sėkmingos šv. Otono Bambergiečio, Henriko Zdiko, Helmoldo, Gotfrydo, pagaliau Meincharo ir Kristijono vykdytos misijos. Čia pat verta priminti ir anoniminio *Pasaulio aprašymo* autoriaus paminėtas taikias misijas tarp baltų genčių, vykusias XIII a. vid., t. y. jau susikūrus Livonijos Ordinui ir atsikrausčius Vokiečių Ordinui<sup>52</sup>, o tiksliau – jau jiems susivienijus. Bet šiuo atveju turime pagrįstai klausti, kiek šios mi-

sijos turėjo oficialiosios Bažnyčios statusą. Išties daugeliu atvejų, šnekėdami apie XIII a. ar vėliau vykdytas misijas, turime pripažinti, jog jos buvo praradusios oficialų Bažnyčios statusą. Taigi net ir Kryžiaus žygių epochoje kai kurie asmenys vykdė taikiasias misijas, t. y. jos niekur nedingo, tik įgijo kitą statusą.

Kad ir kaip ten būtų, mums svarbiau pabrėžti tai, kad Otono III *renovatio imperii Romani* kontekste buvo vykdomos ir propaguojamos taikiosios misijos. Tai lėmė ne tik tradicija ir ankstesnių misijų perimamumas, bet ir to meto krikščioniškoji pasaulėžiūra. Ši pasaulėžiūra ir imperatoriaus pretenzijos gana aiškiai atsiskleidžia pačioje *renovatio* koncepcijoje, kurią čia ir mėginome apibūdinti. *Christomimetes*, mažosios eschatologijos bei krikščionių vienovės (tegul ir regimybės pobūdžio) pavyzdžiais tenorėje parodyti, jog kultūrą galime suprasti platesniame kontekste, o kartu suvokti jos santykius su to meto vykdoma politika. *Christomimetes* čia iškyla kaip imperiją ir Bažnyčią vienijantis universalus įvaizdis, kultūrinė kategorija, tiesiogiai nulemianti vienokią ar kitokią politinę programą. Mažoji eschatologija santykiyje su *civitas terrena* atskleidžia naujas krikščioniškosios pasaulėžiūros perspektyvas: žemiškasis pasaulis, nors ir lieka laikinas, bet jau nėra *civitas deaboli*. Tokį būvį galima pasiekti jaučiant tiesioginę atsakomybę už savo darbus (iš čia – geri darbai ne tik sielai, bet ir kūnui). Vienas svarbiausių darbų yra plėsti krikščionybę, o kartu ir krikščionių pasaulio ribas. Taip imperatoriaus valdžia absorbuoja politines ir dvasines galias. Jomis naudojantis galima, o Otono III atveju ir privalu, siekti krikščionių vienybės (šios vienybės politinė išraiška – krikščioniškų šalių, besivienijančių apie imperatorių, federacija).

<sup>51</sup> Kaip rodo faktas, kad Brunonas užstojo Boleslovą Narsujį pastarojo kovoje su imperatoriumi Henriku II, krikščionys valdovai buvo atsakingi už tai, jog neatstumtų naujakrikštų nuo tikėjimo. Todėl Brunono *compellere intrare* reikėtų suprasti kaip visų prievartinių priemonių taikymą. Įtikinėjimo priemonės (prisiminkime ugnies stebuklą) čia labai svarbios.

<sup>52</sup> Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Vilnius, 1996, t. I, p. 246.

Marius Ščavinskas

## Summary

There have not been any researches on the Medieval Christian world outlook done in Lithuania at all. A bit more of attention was given to such problems as interaction of ancient balts with christian culture, baltic view at christianity. Usually those topics are squeezed in XIII–XIV century frame, which is more actual.

Recently scholars succeeded in grounding the conceptuality of 1009 in historiography. In this context *renovatio* conception was determined, however mostly meaning it's political expression. But also not less important is the portend of Christian world outlook in *renovatio* policy, beginning with Carlemagne and ending the most significant person in this policy – Otto III.

The political expression and dimension of Otto's *renovatio* conception are clear enough: the emperor is *christomimetes* on the earth, his power comes out of *Dei gratia* and he rules all over christian world. The emperor appoints popes and bishops, organizes missions (this is connected (or bounded up) with conditionally weak, if compare to emperor's, popes power in VIII–XI centuries). Also another one of the most important goals of *renovatio* in to make conditions for old and newlyrisen countries of Central and Eastern Europe (firstly Hungary and Poland) to become a part of federation created by Otto. They were supposed to become rulers of certain federal subjects, allies of the emperor, who could help in restoration of the whole empire, who could expand and praise it.

Christian world outlook is also very important. It let Otto settle himself in to the existence of *christo-*

*mimetes*, by using this to declare emperor's responsibility to expand christianity in pagan lands, responsibility for the salvation of every christian soul. Those facts explain such missions to Baltic lands as the mission of St. Adalbert-Wojciech, St. Bruno of Querfurt, mission of 5 benedictine monks. All of them were organized by Otto (until *Dictatus papae*). *Renovatio* policy served as a tool for Otto to get the whole world under his crown (including Byzantine empire and Kiev Russia). Inversely, Otto shows that his empire is not *civitas terrena* or *civitas deaboli* – according to St. Augustine, who thought that the fight for salvation of souls in going on the earth and in „another“ world as eschatology minor. The emperor identified himself with *christomimetes*, that meant that his country couldn't be identified with *civitas deaboli* any more. *Civitas terrena* was a temporary shelter for a man. The same temporarity is waiting for a soul in „another world“ until the day of a Last Court. Only after the Last Court it will become clear where which soul will be going – to hell or paradise. Only a good behavior, good works dedicated soul and body helped people to achieve an eternal life. The formation of such behavior was one of the main tasks and functions of the emperor.

In conclusion the idea of federation, as much as christian view formed conditions for peaceful missions in Eastern Europe. Military actions began much later. They are connected with changes in Church's life after announcing of *Dictatus papae*, also with changes in the world outlook and events in the Holy land, which led to the beginning of the Crusade.

Įteikta 2002 09 23

Priimta spaudai 2002 12 23