



PRŪSŲ (IR KITŲ BALŲŲ) PAGONYBĖS BYLA: ATRADIMAS AR IŠRADIMAS?

BRAUER, Michael. *Die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen. Die Prußen in den Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation* (Europa in Mittelalter: Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 17). Berlin: Akademie Verlag, 2011. – 339 S. ISBN 978-3-05-005078-2

Egidijus Miltakis
Lietuvos kultūros tyrimų institutas

216

Lietuvos kontekste baltų religijų ir mitologijos tyrimai dažnokai išsiskiria aiškiai išreikštu ideologiniu aspektu. Pagoniškos Lietuvos vaizdinys iki šiol yra labai svarbi Lietuvos istorinės sąmonės dalis, kuri plačiai naudojama palaikant ir stiprinant šiuolaikinės Lietuvos visuomenės patriotines nuotaikas. Romantizuotos pagonybės inspiruoti reiškiniai (folkloro, muzikos, menų, pagoniškų švenčių gaivinimo, atkuriamosios istorijos neopagonių organizacijų veiklos srityse, drabužių dizaino detalės ir kt.) nuolat sulaukia didelio visuomenės dėmesio ir palaikymo. Pagoniškos Lietuvos, kaip lietuvių tautos aukso amžiaus, supratimas visuomenėje yra iki šiol gajus ir paveikus. Išskirtinis dėmesys šiai temai garantuoja, kad baltų senųjų religijų ir mitologijos tyrimai išliks aktualūs ir ateityje, tačiau, kita vertus, padidėjęs visuomenės dėmesys, romantinės pagonybės vaizdinys ir šių tyrimų specifika apsunkina tyrėjų pastangas išlikti maksimaliai objektyviems, ir dažnokai tyrimų rezultatai įgauna ganėtinai egzotiškas formas.

Kalbant apie baltų religijų ir mitologijos tyrimų specifiškumą, svarbiausia problema, su kuria susiduria tyrinėtojai, yra istorijos šaltinių patikimumo klausimas. Šaltinių, informuojančių apie baltų pagonybę, trūkumas jau senokai aptartas – perduodama informacija yra fragmentiška, prieštaringa, dažnai klaidinanti, jos autoriai yra asmenys, paveikti krikščioniškojo mentaliteto, tad jų bandymai perduoti informaciją daugeliu atvejų lemia senųjų baltų religinių sistemų paskirų detalių esmės iškraipymą, deformaciją. Tai savo ruožtu generuoja šių detalių interpretacijas, dažniau rodančias autorių požiūrį į jų aprašomus dalykus nei kalbančias apie pačias detales. Daugelyje istorijos šaltinių pasakojimai apie baltų religijas nėra pagrindiniai; juos autoriai įterpdavo pagrindinio naratyvo kontekstui kurti. Šaltinių informaciją nuo tyrėjo saugo keli filtrai, kuriuos įveikti, siekiant kuo didesnio objektyvumo, yra itin sunku. Daugeliu atvejų tai reikalauja tarpdisciplininės prieigos, kruopštumo ir užsispyrimo, bet toli gražu negarantuoja sėkmingų rezultatų. Baltų religijų ir mitologijos tyrimų istorija

skaičiuoja ne vieną šimtmetį, o pagrindiniai ir svarbiausi istorijos šaltiniai yra puikiai žinomi, tačiau ginčai dėl jų patikimumo ir apskritai dėl galimybės bent kiek detaliau rekonstruoti baltų religines sistemas ar net paskiras šaltiniuose gausiau pateiktas jų detales vyksta iki šiol.

Atsakymų į galimą istorinių šaltinių patikimumo klausimą skalė varijuoja nuo radikalaus pasitikėjimo istoriniais šaltiniais iki radikalaus jų patikimumo neigimo. Atsakymas priklauso nuo to, kokio mokslo atstovas šį klausimą kelia – mitologai ir tautosakos tyrėjai linksta pasitikėti istoriniais šaltiniais kur kas labiau, nei to norėtų istorikai. Taikliai šią situaciją apibūdino Gintaras Beresnevičius, atskirdamas skirtingas religijotyrininkų / mitologų ir istorikų Palemono legendos tyrimo strategijas. Istorikai koncentravosi į šio pasakojimo išraiškos formas, jų kaitos, pereinant iš vieno šaltinio į kitą, kritiką (autorius tai vadina Palemono partrenkimu ant menčių, grubiu ir neskoningu istoriografinio dziudo veiksmu), o religijotyrininkas užsiima šaltinio turinio analize¹. G. Beresnevičiaus įsitikinimu, nors laikui bėgant ir keičiasi turinio perteikimo forma, išraiškos priemonės, tačiau turinyje yra išlaikoma sunkiai užčiuopiama, tačiau autentiška tradicija. Šis įsitikinimas dažnai leidžia religijotyrininkams, nustūmus į šoną paties istorinio šaltinio tyrimą, *a priori* laikant informaciją patikima, naudotis ja savo tyrimams. Galima pritarti Dariui Baronui, kad iš esmės Lietuvoje kol kas nėra atlikta istorinių šaltinių, kalbančių apie baltų pagonybę, komplekso išsamų ir nuodugnių istorinių tyrimų, nors tų šaltinių teikiama duomenimis pagrįsti baltų mitologijos tyrimai atliekami nuolat².

Visame šiame kontekste itin įdomi yra 2011 m. pasirodžiusi istoriko Michaelio Brauerio monografija „„Pagonybės“ atradimas Prūsijoje. Prūsai vėlyvųjų viduramžių ir reformacijos laikų transformacijų diskursuose“³. Intriga sukuriama jau pačiu pavadinimu, kuriame žodis „pagonybė“ ne tik išskirtas kabutėmis, bet ir susietas su žodžiu „atradimas“. Toks žodžių junginys Lietuvoje vyraujančio romantizuotos ir idealizuotos pagonybės diskurso aplinkoje skamba kaip tam tikras dirgiklis, mažų mažiausiai kaip kontroversija. Pavadinimo sukurta intriga nepraranda aktualumo ir knygos tekste, kai autoriaus vykdomo istorinių šaltinių tyrimo rezultatai verčia permąstyti daugelį šiuo metu vyraujančio baltų religijų ir mitologijos vaizdinio aspektų.

Pats M. Braueris savo monografiją įvardija kaip tyrimą, skirtą christianizacijos proceso problematikai, christianizacijos pavyzdžiu imant prūsų konversijos atvejį Vokiečių ordino valdose. Istoriko tyrimas nėra skirtas prūsų pagonybei *per se*. Visų pirma do-

¹ BERESNEVIČIUS, Gintaras. *Palemono mazgas. Palemono legendos periferinis turinys*. Vilnius, 2003, p. 6–7.

² BARONAS, Darius; ROWELL, S. C. *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*. Vilnius, 2015, p. 264.

³ Šios knygos pagrindu tapo M. Brauerio 2008 m. lapkričio mėnesį Berlyno Humboldtų universitete apginta disertacija šiek tiek kitokiu pavadinimu *Die Entdeckung des ‚Heidentums‘ in Preußen. Die Preußen in der Dynamik einer Gesellschaft in Spätmittelalter und Reformation*.

mimasi Prūsijos XV–XVI a. įvairaus pobūdžio istorijos šaltiniuose, autoriaus nuomone, formuojamu ir palaikomu prūsų pagonybės vaizdiniu.

Pirmas klausimas, kurį kėlė M. Braueris, ar buvo XV a. prūsų pagonių? Nors formali prūsų christianizacija baigėsi Vokiečių ordinui galutinai užkariavus Prūsiją XIII a. pabaigoje, tačiau XV a. šaltiniuose aprašomi pagonybės reliktai tarsi leidžia abejoti etninių prūsų konversijos nuoširdumu ir baigtinumu. Abejonei įveikti, M. Brauerio nuomone, reikia nustatyti, ar prūsų christianizacija buvo pavykęs, ar nesėkmingas projektas, ir jei prūsai po konversijos krikščionimis tapo tik nominaliai, kokios jų kasdienio gyvenimo praktikos apibrėžia jų pagoniškumą (p. 12). Ankstesni prūsų pagonybės tyrinėtojai esą laikėsi nuomonės, kad prūsai daugiau ar mažiau pagonimis išliko iki pat reformacijos, tačiau šis įsitikinimas buvo grindžiamas interpretuojant negausią XIII–XV a. šaltinių medžiagą apie prūsų pagonybę. Pavienės žinios tyrėjų buvo tarpusavyje jungiamos, taip konstruojant statišką nekintančios prūsų pagonybės vaizdą.

218

Anot M. Brauerio, šiuo metu palaikomas prūsų pagonybės vaizdinys sukurtas nepakankamai kritiškai įvertinus istoriniuose šaltiniuose esančią informaciją. Tad pirmas uždavinys, kurį knygos pirmojo skyriaus antrajame ir trečiajame poskyriuose sprendžia autorius, yra buvusių tyrimo strategijų įvertinimas ir jų trūkumų išryškkinimas. Daroma išvada, kad dabartinė istoriografija per daug kliaujasi XIX a. istoriografijos (pirmiausia brolių Jacobo ir Wilhelmo Grimmų) apibrėžtais tyrimų metodais, neleidžiančiais permąstyti pagonybės tyrimų istoriografijos, kuri, neverifikuodama tyrimo bazės, prie šaltinių priskyrė ir tautosaką, kurios naudojimą istoriniams tyrimams autorius griežtai kvestionuoja.

Turėdamas omenyje tokią istoriografijos būklę, M. Braueris neatsitiktinai kelia sunkiai išsprendžiamą istorijos šaltiniuose vartojamų topų funkcijų tekste klausimą, t. y. ar informacijos apie pagonybę atveju šaltinio autorius užrašė literatūrinį topą be realybės refleksijos, ar autorius reflektavo realybę, užrašydamas ją topo forma (p. 25). Prūsų pagonybės atveju klausimą būtų galima formuluoti taip: ar istoriniuose šaltiniuose esanti informacija apie prūsus pagonis atsirado krikščionių autoriui pasinaudojus pagonio topu ir pritaikius jį Prūsijos kontekste, neatsižvelgiant į tai, ar realybėje prūsai buvo pagonys, ar autorius aprašė realiai egzistuojančius prūsus pagonis, remdamasis abstraktaus pagonio vaizdiniu?

Aptaręs buvusias ir esamas prūsų pagonybės tyrimo prieigas, pirmojo skyriaus ketvirtajame poskyryje M. Braueris siūlo savo sprendimus šiai problemai spręsti. Jo nuomone, klausimą, ar XV a. funkcionavo prūsų pagonybė, reikia keisti klausimu, kaip, kada ir, svarbiausia, kodėl istoriniuose šaltiniuose atsirado duomenų apie prūsų pagonybę (p. 31). Tad tyrimo akcentas persikelia nuo prūsų pagonybės tyrimo

prie prūsų pagonybės vaizdinio istoriniuose šaltiniuose tyrimo, akcentuojant Prūsijos visuomenės santykio su prūsų pagonybe tyrimą.

Spręsdamas prūsų pagonybės funkcionavimo XV–XVI a. Prūsijos visuomenėje klausimą, M. Braueris siūlo kelias tyrimo strategijas. Pirmiausia jis kviečia perinterpretuoti jau žinomus istorinius šaltinius, kalbančius apie prūsų pagonybę. Analizuodamas, kodėl būtent XV a. šaltiniuose buvo aktualizuota prūsų pagonybės tema, M. Braueris pateikia du atsakymus. Pirmasis jų susijęs su geopolitine padėtimi, kurioje Vokiečių ordino valdos Prūsijoje atsidūrė XV a. po pralaimėtų karų su Lenkija ir Lietuva. Būtent tokia kontekste atsirado „pagonio“ tematika, kuri abiejų pusių buvo instrumentalizuota (ypač Konstancos bažnytiniame susirinkime). M. Braueris akcentuoja, kad Ordinui skirtuose kaltinimuose vartojami prūsų „pagonybės“ argumentai neįrodo, kad prūsai buvo pagonys, tai tėra poleminės strategijos instrumentas LDK ir Lenkijos tarptautinėje kovoje su Vokiečių ordinu (p. 108). Antrasis M. Brauerio paaiškinimas yra susijęs su Vokiečių ordino valdų Prūsijoje vidinės krizės procesais, prie kurių prisidėjo ir geopolitiniai pralaimėjimai (Žalgirio mūšio metu ir vėliau). Diskusijos kontekste susiformavo krikščioniškos gyvensenos atnaujinimo, kaip galimybės pataisyti krašto padėtį, diskursas. Kaip tik šių diskusijų metu iškilo ir prūsų pagonių vaizdinys, siekiant parodyti, kad Vokiečių ordinas Prūsijoje turįs rūpintis visų pavaldinių, taigi ir prūsų, sielovada. M. Brauerio nuomone, toks „pagonybės“ kontekstas itin gerai atskleidė christianizacijos dialektikos ir „pagonybės“ atradimo sąryšį (p. 147), kai pradėtas kurti vaizdinys tikėjimo prieš, su kuriuo kova turėjo sustiprinti pačių krikščionių tarpusavio ryšį ir pasiryžimą laikytis krikščioniškos gyvensenos. Vidinės reformos siekis ir dvasininkų nepakankamas pažinimas prūsų valstiečių gyvenimo, kylant reformacijos įkarščiui, kūrė prūsų „pagonių“, kaip neišspręstos ir būtinos spręsti problemos, vaizdinį (tą rodo ir 1426 m. išleistas potvarkis). M. Brauerio nuomone, tokį prūsų pagonybės aktualinimą galima paaiškinti, remiantis normatyviniu centralizavimo kontekstu: religinio atsinaujinimo sąjūdžio fone vyko bandymas sureguliuoti ir sunorminti religinį parapijiečių gyvenimą, išskiriant veiklas ar papročius, identifikuoti valdžiai atrodančias nesuderinamas „pagoniškas“ veiklas (p. 273).

Kita vertus, anot autoriaus, XV–XVI a. pirmojoje pusėje vyko Prūsijos priešistorės pažangimas vokiečiakalbių Prūsijos visuomenės sluoksnių interesams. Tai geriausiai atsiskleidžia, M. Brauerio nuomone, prieš Vokiečių ordiną nukreiptame Kristijono pseudonimu žinomame šaltinyje, į kurį nuorodų randama labai panašiose, bet ir esminių skirtumų turinčiose Simono Grunau kronikoje ir Baltramiejaus Varcmano (Bartholomaeus Warzmann) kronikoje (jos dviejose redakcijose). Čia aiški tendencija tuometinės Prūsijos vokiškai kalbančios visuomenės protėviais įvardyti kronikose aprašomus prūsus (atsiradusius susijungus ulmigerams ir germanams kimbrams), kurie tiesiogiai siejami su XVI a. Prūsijos gyventojais, tuo eliminuojant Vokiečių or-

dino indėlį į Prūsijos visuomenės sukūrimą (p. 229). Toks Prūsijos priešistorės traktavimas sulaukė Prūsijos visuomenės pritarimo ir buvo taikomas XV–XVI a. konfliktų su Vokiečių ordinu, kuris kuo toliau, tuo labiau buvo laikomas svetimkūniu Prūsijoje, kontekste.

Tolesniuose monografijos skyriuose autorius bando įrodyti, kad po 1525 m., reformacijos Prūsijoje metu, prūsų „pagonybė“ buvo ne tik atrasta ir su ja kovota, tačiau ir pirmą kartą buvo sukonstruotas detalus prūsų „pagonybės“ vaizdinys, kurio pagrindą ji suvokiama ir šiais laikais (p. 234). Reformacijos įtaką „pagonybės“ konstruktui M. Braueris iliustruoja trimis pavyzdžiais: daugelyje XV–XVI a. istorinių šaltinių užfiksuota pagoniška vadinama „ožio aukojimo“ praktika (antrasis poskyris), reformacijos laikotarpiu atsiradusia informacija apie didelį skaičių prūsų dievų (trečiasis poskyris) ir prūsų „pagonybės“ susipynimu su burtininkavimu (ketvirtasis poskyris). Čia vėl taikomas christianizacijos dialektikos metodas, leidžiantis M. Braueriui teigti, kad XV–XVI a. atsinaujinimo diskurso kontekste prūsų bendruomeninių švenčių metu kažkoku prūsams būdingu metodu vykstantis gyvulių skerdimas ir vartojimas maistui buvo pradėtas laikyti „pagoniška“ praktika (p. 247). Toks pagonišku paverstas gyvulių „aukojimas“ buvo perimtas kronikininkų ir įtrauktas į kronikose kuriamą prūsų pagonybės konstruktą. Ožio, kaip pagrindinio „aukojamo“ gyvūno, pasirinkimą M. Braueris motyvuoja ožio simboline svarba tiek pagoniškoje antikoje, kas patraukė humanistinį išsilavinimą turinčius autorius, tiek krikščioniškojoje tradicijoje, kur ožio aukojimas minimas Senajame Testamente, o viduramžiais šis gyvūnas buvo visuotinai siejamas su šėtonu.

Anot autoriaus, prūsų dievų panteonas irgi yra konstruktas, o 1249 m. Christburgo sutartyje minimas Kurka tėra po derliaus nuėmimo pastatomo paskutinio javų pėdo pavadinimas, kurį perėmė krikščionys ir iš jo padarė dievybės vardą. Apie 1418 m. minimus Patolą ir Natrimpą sunku ką nors pasakyti, nes jie įvardyti fragmentiškai, nesuteikiant bent kiek platesnio konteksto. Tačiau jie prisidėjo prie Kristijono (pseud.) ir Simono Grunau kronikose minimos dievų triados (Perkūnas, Patulas, Patrimpas), kuri iš esmės buvo pagoniškas atvirkštinis Švenčiausiosios Trejybės atspindys. Kartu prie šios triados buvo prijungti dar trys dievai – Kurka, Worschkaitis ir Swaybroto (sudievinti kronikų personažai Brutenis ir Vaidevutis). „Sūduvių knygelėje“ randamų dievų sąrašą M. Braueris kildina iš humanizmo įtakos paveikto *interpretatio romana* metodo atrastai prūsų „pagonybei“ apibūdinti, kai dvylika prūsų dievų atitinka Olimpo dievus. Dievų vardai yra ne kas kita kaip prūsų derliaus švenčių elementų personifikavimas, antai šviesos palinkėjimas krikščionių autorių buvo paverstas dievu *Swayxtix*, gero derliaus palinkėjimas – *Pilnitis* ir t. t. Sūduvių knygelės autoriai, menkai suprasdami prūsų derliaus šventes, neįsigilinę į valstietišką logiką, pagoniškais pavertė bendruomenės susirinkimus per pavasario ir rudens derliaus šventes, jų metu vykstančias gyvulių skerdimo ir valgymo papro-

čius (tai buvo nurodoma kaip pagoniškas ožio aukojimas) bei džiaugsmą nuimtu derliumi, liūdesį dėl menko derliaus, palinkėjimus gausiam būsimam derliui. „Sūduvių knygelėje“ jie pavirto padėkomis dievams už derlių ir prašymais už atskiras su derliaus sėja, augimu ir nuėmimu susijusias sritis atsakingoms dievybėms naujo sezono sėkmei užtikrinti.

M. Braueris aptaria ir specifinę prūsų burtininkavimo formą – vaideliavimą (*Weidlerei*), kuris Prūsijoje buvo atskirtas nuo Prūsijos vokiečių praktikuojamo, viduramžių liaudies kultūroms įprasto burtininkavimo. Į prūsų burtininkavimą buvo atkreiptas ypatingas dėmesys, reiškinys buvo įvardytas pagonišku ir kriminalizuotas (p. 264–265). Anot M. Brauerio, vėlesnė *vaideliavimo*, kaip burtininkavimo, sąvoka yra susijusi su XIV a. sąvoka *pomesanische weyde*, vietinių prūsų bendruomenės susirinkimu, atlikusiu teisinę funkciją ir gyvavusiu iki pat Ordino valdų Prūsijoje sekularizacijos. Religinę dimensiją ši sąvoka įgijo tik XV a. pradžioje, kai vaideliavimu pradėti apibūdinti prūsų susirinkimai bendruomenės šventėse, kurie, kaip minėta, XV–XVI a. istoriniuose šaltiniuose buvo paversti pagoniškais šventėmis, kuriose vykdavo ožio aukojimas. Taip žodis „vaideliuoti“ (*weideln*) tapo specifiniu įvairias „pagoniškas“ prūsų praktikas (dažnai niekuo nesiskiriančias nuo vokiečių burtininkavimo, kuris pagonišku nebuvo laikomas) apibūdinančiu žodžiu.

M. Brauerio knyga turėtų sudominti tiek šią temą nagrinėjančius, tiek ja besidominčius skaitytojus. Knyga svarbi ne tiek dėl joje siūlomų atsakymų į itin svarbius baltų senojo tikėjimo tyrimų klausimus, kiek dėl ja prasiplečiančio diskusijų lauko. Daugelis M. Brauerio teiginių yra kontroversiški, jo siūloma tyrimų schema griežta ir daugeliu atvejų bekompromisė, jo išvados apie sudėtingus klausimus dažnai yra perdėm paprastos ir kategoriškos. Dar daugiau, autoriaus deklaruojamos jo tyrimų strategijos, jungiančios diskurso apie pagonybę analizę ir krikščioniškąją dialektiką, šių strategijų universalus pritaikomumas bet kuriam kitam christianizacijos metu vykstančiam krikščionybės ir pagonybės susidūrimo bei sąveikos procesui suponuoja panašias išvadas ir kitų baltų tautų pagonybės, pirmiausia lietuvių, kurių istorinių šaltinių bazė šia tema yra daug menkesnė ir labai priklausoma nuo prūsų, tyrimams.

Nors M. Braueris visiškai ir nenuneigia galimybės rekonstruoti baltų genčių mitologijos detales ir religines praktikas, akivaizdu, kad taikant jo siūlomas tyrimų strategijas to padaryti nepavyks. Atmetus tautosakos medžiagą, semiotikos metodus, baltų mitologijos tyrėjams belieka istorinių šaltinių medžiaga, kurią M. Braueris be gailėsčio dekonstruoja, parodydamas, kad didžioji šių žinių dalis atsirado jas sukūrusių krikščionių autorių poreikiams patenkinti ir daugiau pasako apie krikščionybės raidos procesus nei apie pagonybę. M. Braueris įtaigiai parodo, kaip, naudojant christianizacijos dialektiką, krikščionių autorių buvo sąmoningai kuriamas,

plėtojamas ir skirtingiems Prūsijos krikščionių vidiniams poreikiams pritaikomas prūsų pagonių vaizdinys, kurio detales galima paaiškinti krikščioniškoje teologinėje antropologijoje operuojamais pagonio topais. Jis įtaigiai paaiškina prūsų „pagonybės“ konstrukto Prūsijos istoriniuose šaltiniuose evoliuciją, funkcijų kaitą ir t. t. Bet aptardamas šio pagonybės konstrukto detales, autorius, regis, tapo savo sukurtos tyrimo schemas įkaitu, dažnai gana sudėtingiems klausimams siūlydamas perdėm paprastus sprendimus. Štai aptardamas „pagonybės“ atradimą bažnytiniuose dokumentuose, 1426(?) m. Sembos vyskupo Michaelio Jungės įsake minimus prūsų papročius, kurie įvardijami pagoniškais, autorius gana lengvai dekonstruoja – vienas iš informacijos apie prūsų papročius šaltinių esą galėjo būti socialinis konfliktas pačių prūsų bendruomenės viduje, kai vieni prūsai, norėdami sustiprinti savo pozicijas ir susilpninti kitų bendruomenės narių, pateikdavo informaciją jiems reikiama forma, tai yra apkaltindavo kaimynus pagonybe (p. 191). Tokius prūsų pranešimus M. Braueris lygina su raganų procesų metu surenkamais liudytojų duomenimis, kurie dažniausiai buvo pateikiami tokia forma, kokia būdavo kažkuo naudinga pačiam liudytojui. Labai neįtikėtinai atrodo tame pačiame įsake randamas vyskupo draudimo prūsams bažnyčioje pakrikštytus vaikus perkrikštyti upėje paaiškinimas. M. Brauerio teigimu, tai galėjo būti tiesiog kažkoks ypatingesnis pirties ar maudymosi būdas, kuris dvasinei Prūsijos valdžiai, menkai pažinusiai prūsų gyvenimo ypatumus, atsinaujinimo diskurso kontekste galėjo pasirodyti pagoniškais (p. 192–193). Sunku patikėti, kad vietos dvasininkai, nuolat bendravę su prūsais ir savo potyrius pranešdavę valdžiai ir sinodų metu, galėjo nesugebėti atskirti maudymosi nuo pagoniškos praktikos.

Apskritai M. Brauerio tyrime prūsai Prūsijos visuomenėje paverčiami izoliuota subkultūra, apie kurios gyvenimą tiek pasaulietinė, tiek ir religinė valdžia nutuokia itin menkai, o tai leidžia iš esmės visus bent kiek nuo normos nukrypstančius prūsų gyvenimo elementus automatiškai paversti pagoniškais. XV–XVI a. šaltiniuose yra pakankamai įrodymų, kad prūsai nebuvo tokia uždara grupė, apie kurios kultūrą niekuo nenutuokė jų kaimynai. Simptomiškas tokio M. Brauerio požiūrio pavyzdys yra bandymas nuneigti S. Grunau teiginį, kad jis pats asmeniškai dalyvavo prūsų aukojimo rituale. Anot autoriaus, šį pasakojimą S. Grunau nusirašė nuo Kristijono (pseud.) knygos, o norėdamas pasakojimą padaryti įtikinamesnį, savo istorijos variantą S. Grunau suasmenino, t. y. save padarė istorijos veikėju. Tai, pasak M. Brauerio, įrodo identiška istorija, randama 1545 m. kronikoje „Preussischen Chronik“, kurios autorius kompiliavo tekstą iš Kristijono (pseud.) kronikos, o šioje pasakojimo versijoje nėra jokios užuominos apie asmeninį išgyvenimą (p. 248). Tad iš esmės S. Grunau sugudravo, apgaudamas ir vėlesnius autorius, ypač religijotyrininkus, šiam prūsų ožio aukojimui apgaule suteikdamas didesnę patikimumą, nei jis to nusipelnė.

Toks supaprastintas vertinimas kelia daug klausimų. Pirmiausia Kristijono (pseud.) autorystei priskiriama šaltinio autentiškumo klausimas yra ginčytinas ir iki šiol neišspręstas. M. Braueris jo egzistavimą remia Arno Mentzel-Reuterso įžvalgomis⁴, bet istoriko Jarosławo Wenta'os nuomone, Kristijono (pseud.) kronika vargu ar galėjo egzistuoti, o jei kažkokio panašaus teksto ir būtų, jo autoriumi reikėtų laikyti S. Grunau⁵. Tam pritaria ir Slawomiras Zonenbergas, pasak kurio, konkrečių faktų savo teorijai pagrįsti A. Mentzel-Reutersas neturi⁶. Klausimo sprendimą sunkina aplinkybė, kad S. Grunau 1530–1531 m. parašytas kronikos autografas nėra išlikęs. Ankstyviausi išlikę kronikos nuorašai yra iš XVI a. vid., o nesant kronikos nuorašų lyginamosios analizės, neįmanoma nustatyti, koks iš tikrųjų buvo autentiškas kronikos tekstas. Galimas variantas, kad 1545 m. kronikos „Preussischen Chronik“ autorius, kompiliavo ne Kristijono (pseud.), bet S. Grunau kroniką, iš pasakojimo teksto pašalindamas jam nereikalingą S. Grunau asmeniškumą. S. Grunau kronikoje esama nemažai kitų pasakojimų, rodančių, kad su prūsais ir jų kultūra jis susidūręs ne kartą, šiek tiek mokėjęs jų kalbą. Remiantis S. Zonenbergo tyrimu, S. Grunau ilgą laiką gyvenęs Karaliaučiuje, keliavęs po Sembą, tad jo galimybės dalyvauti panašiam ožio „aukojime“ nėra visiškai neįmanomos. Kad žinių apie tokias praktikas buvo galima gauti gana nesunkiai, rodo ir Luko Davido Prūsijos kronikoje (1583) esantis dar detalesnis pasakojimas apie aiškiai pagonišku įvardijamą ožio aukojimo ritualą, apie kurį kronikininkas praneša sužinojęs iš 54 metų „subrendusio ir blaiviai mąstančio“ prūso, kuris, būdamas dvylikos metų daugmaž panašiu laiku, kai aukojimo apeigose dalyvavo ir S. Grunau⁷. Kronikininkas turėjęs ir daugiau informacijos apie pagoniškas prūsų praktikas, apie kurias sužinojęs iš savo gerų pažįstamų⁸.

Tad nors M. Brauerio prūsų pagonybės tyrimo prieiga yra naudinga ir verta apmąstymo, tačiau absoliutinti jos nevertėtų. Lietuvoje tyrėjai vargu ar sutiks su M. Brauerio nuostata, kad šiuo metu dominuojantis prūsų pagonybės vaizdinys iš esmės yra XV–XVI a. krikščionių autorių konstruktas, o rekonstruoti autentiškos prūsų (ir kitų baltų) pagonybės iš esmės neįmanoma. Tačiau ignoruoti šios nuostatos neišeis. M. Brauerio knyga yra stambesnio projekto dalis⁹, daugiau ar mažiau reprezentuojanti besiformuojantį požiūrį į prūsų (ir baltų) pagonybę. Tiesa, glumina, kad Lietuvos, šalies, kurioje šie tyrimai laikomi prioritetiniais ir jiems skiriama daug dėmesio, tyrėjų darbai

⁴ MENTZEL-REUTERS, Arno. Von der Ordenschronik zur Landesgeschichte – Die Herausbildung der altpreußischen Landeshistoriographie im 16. Jahrhundert. In *Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit* (Frühe Neuzeit, Bd. 56). Hrsg. von Klaus GARBBER, Manfred KOMOROWSKI, Axel WALTER. Tübingen, 2001, S. 581–637.

⁵ WENTA, Jarosław. *Studien über die Ordensgeschichtsschreibung am Beispiel Preussens*. Toruń, 2000, S. 190.

⁶ ZONENBERG, Slawomir. *Kronika Szymona Grunaua*. Bydgoszcz, 2009, s. 60.

⁷ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. T. 2. Sud. Norbertas VĖLIUS. Vilnius, 2001, p. 283–284.

⁸ *Ibid.*, p. 286.

⁹ M. Brauerio knyga paskelbta monografijų serijoje „Europa im Mittelalter“, kurią leidžia Berlyno Humboldtų universiteto Lyginamosios viduramžių istorijos institutas (*Institut für vergleichende Geschichte Europas im Mittelalter*) ir kurią redaguoja Michaelis Borgolte ir Wolfgangas Huschneris.

M. Brauerio knygoje iš esmės nenaudojami. Tiek lietuvių religijotyrininkų, tiek istorikų mintims apie prūsų pagonybę šiame darbe skiriama labai nedaug vietos. Viena vertus, aišku, kodėl M. Braueris jokio dėmesio neskiria Norberto Vėliaus, G. Beresnevičiaus ir kitų darbams, – tautosaką jis laiko neverta įtraukti į religijotyrinius ir ypač istorinius tyrimus. Kita vertus, aiškiai matyti, kad kalbos barjeras taip pat buvo svarbi aplinkybė – autorius rėmėsi tik tų autorių darbais (dažniau darbų fragmentais), kurių tekstus galima rasti vokiečių arba anglų kalbomis (Elvyros Usačiovaitės, N. Vėliaus, Vykinto Vaitkevičiaus). Tai, žinoma, liudija ir lietuvių mokslininkų tyrimų sklaidos bei viešinimo nepakankamumą.