

# LIETUVOS PRANCIŠKONŲ ISTORIJOS UŽSKLANDĄ PRASKLEIDUS, ARBA KAIP PRANCIŠKAUS SŪNŪS VILNIUJE SAVO KRAUJĄ LIEJO

**BARONAS, Darius.** *Vilniaus pranciškonų kankiniai ir jų kultas XIV–XX a.* (Studia Franciscana Lithuanica, t. 4]. Vilnius: Aidai, 2010. 724 psl.

**Marius Ščavinskas**

Lietuvos istorijos institutas

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad *Studia Franciscana Lithuanica* serijos sumanytojai ėmėsi per dēm siauros – tik Lietuvos pranciškonų istorijai skirtos – temos. Žodelį „tik“ specialiai rašau kursyvu, nes, kaip greitai paaiškės, Lietuvos pranciškonų istorijos klodai yra tokie gilūs, kad iš užmaršties į dienos šviesą iškelti atminties likučiai gerokai praturtina visą senosios Lietuvos istoriją. Todėl nenuostabu, kad sulaukėme jau ketvirtos šios serijos knygos<sup>1</sup> (ir manykime, kad ne paskutinės), skirtos dar vienam pranciškonų istorijos siužetui atskleisti.

Stebina ir autoriaus pasirinktos temos sudėtingumas bei kontroversiškas ligtolinis vertinimas istoriografijoje. Juk išanalizuoti keturiolikos Vilniaus pranciškonų legendinės dalies istoriškumo klausimus reikalauja ne tik laiko, šaltinių paieškos, šaltinių kritikos ir įveikti skelbimo sunkumus, bet ir bendraeuropinio konteksto išmanymo, galiausiai ir mokslinės nuojautos. Iš Dariaus Barono parašytos pratarmės aiškėja, kad autorius laiko turėjo beveik visą dešimtmetį – tiek prirėkė, kol galutinai išsikristalizavo pagrindinė knygos idėja, ir ji buvo realizuota. Šaltinių buvo ieškoma Vilniaus, Lvovo, Lodzės, Varšuvos, Krokuvos, galiausiai Romos bibliotekose ir rankraštynuose. Pačių šaltinių suradimas ir reikiamos informacijos „išskaitymas“ yra svarbus autoriui kaip viduramžių tyrinėtojiui, tačiau šiuos šaltinius prakalbinus lietuviškai, kiekvienam skaitytojui atsiveria galimybė susipažinti su senaisiais Lietuvos istoriją atskleidžiančiais klodais. Iš visų knygoje skelbiamų šaltinių iki šiol labiausiai buvo žinomi Bychoveco, Motiejaus Strykovskio kronikos ir Alberto Vijūko-Kojelavičiaus *Lietuvos istorija*. Tuo metu visi kiti, bent jau plačiajai visuomenei, lietuviškai yra prakalbinti pirmą kartą. Jau vien dėl šios priežasties D. Barono knyga yra verta dėmesio. Tačiau viską pradėkime nuo pradžios.

Knygą sudaro dvi didžiulės dalys: pirmojoje autorius išsamiai pristato pačią ankstyviausią pranciškonų veiklos Lietuvoje ir ypač Vilniuje istoriją, ją tiesiogiai (ir pagrįstai) siedamas su Keturiolikos Vilniaus pranciškonų legenda ir šios legendos istoriografijos susiformavimu XVI–XVIII a. raštijoje bei galiausiai mokslinėje istoriografijoje. Antrojoje, ne mažiau išpūdingoje, dalyje autorius publikavo pačius šaltinius ir jų vertimus lietuvių kalba. Beje, tokiu principu autorius jau buvo publikavęs knygą, skirtą Trims Vilniaus stačiatikių kankiniams<sup>2</sup>. Todėl nenuostabu, kad autorius pratęsė savo darbus, tik šį sykį dėmesį sutelkė į Vakarų Bažnyčios Evangelijos šviesos nešėjus – pranciškonus. Knyga baigiama bibliografija, iliustracijų sąrašu ir jau įprastomis tapusiomis rodyklėmis.

Pirmosios knygos dalies pirmuosiuose poskyriuose autorius plačiai, pasitelkęs tarptautinę panoramą, skaitytojams pristato pirmuosius pranciškonų žingsnius XIII a. Lietuvoje. Šias pranciškonų misijas lygindamas su dominikonų misijomis ir abiejų ordinų veikla bendrame Europos ir Azijos kontekste, autorius parodė, kokiaje misijų kryžkelėje buvo Mindaugo Lietuva ir kaip misijos

<sup>1</sup> Pirmoji knyga *Pirmieji pranciškonų žingsniai Lietuvoje XIII–XVII a.* pasirodė Vilniuje 2006 m.

<sup>2</sup> BARONAS, D. *Trys Vilniaus kankiniai: gyvenimas ir istorija*. Vilnius, 2000.

rutuliojosi jau žuvus Mindaugui. Sveikintina, kad autorius plačiai pristatė krikščioniškųjų misijų teoriją ir ją susiejo su konkrečia praktika Lietuvoje, Rusioje ar Azijoje. Ir visiškai teisingai pažymėta, kad pamokslininkų ordinai, pranciškonai ir dominikonai, XIII a. pirmojoje pusėje suformavo naują misijų teoriją, labiau pritaikytą prie to meto realiųjų, su kuriomis susidurdavo vienuoliai, skelbę Evangelijos Žodį nuo Lietuvos iki pat Kinijos ir Karelijos.

Tiesa, ši naujoji misijų teorija vis dėlto perėmė anksčiau susiformavusias tam tikras misijinio darbo tradicijas. Autorius nurodė ir iš ko tas tradicijas konkrečiai perėmė pranciškonai – iš cistersų. Žinoma, reikia atsižvelgti, kad gan greitai Baltijos regione cistersai ir pranciškonai (kartu, beje, su dominikonais), siekdami atversti baltų pagonis, tapo konkurentais, kas neabejotinai lėmė ir kitokių figūrų išsidėstymą misijų šachmatų lentoje. Autorius teisingai teigia, kad misionieriai siekė Evangeliją skelbti tokia kalba, kad ją suprastų konvertitai. Beje, tokia praktika nebuvo tik XIII ar XIV a. misionierių supratimas, nes, pavyzdžiui, vykdydami misijas į Paelbio slavų žemes X a. pab. ar XII a. misionieriai taip pat stengėsi prabilti vietinių gyventojų kalba, o X a. pab. – XI a. pr. specialiuose mokymo centruose įvairiuose Italijos vienuolynuose dar šv. Brunono Kverfurtiečio laikais misionieriai buvo rengiami misijoms plačiose Naujosios Europos žemėse. Į šį rengimą taip pat įėjo vietinių kalbų mokymasis<sup>3</sup>.

Atsižvelgtina į tai, kad daugelis instrukcijų, kaip reikia vykdyti misijas pranciškonams (ir dominikonams), dažniausiai buvo skiriamos misijoms Azijoje ir Šiaurės Afrikoje vykdyti. Bet prisiminus popiežiaus Inocento IV misijų programą, kurioje dėmesys buvo skirtas ir prūsų, jotvingių bei kitų baltų evangelizacijai, neatmestina, kad ir Baltijos regione buvo dirbama panašiais, nors galbūt ne tapačiais, darbo principais. Tiesa, tam pagrįsti beveik nesama šaltinių, taigi šiuo atveju tenka kliautis analogijų metodo teikiamais privalumais. Žinoma, Baltijos regiono neaukštos kalvos ir vos virš jūros lygio iškilusios lygumos – tai ne Azijos platybėse plytinčios stepės ar pusdykumės, tačiau geografinio veiksnio šiuo atveju nereikėtų per daug sureikšminti. Svarbiau pasakyti kitka – per pranciškonų misijas į Aziją, Baltijos regioną ir Rusiją gerokai prasiplėtė europiečių suvokimas apie tenykščius gyventojus, Europos ir Azijos geografiją ir apskritai prasiplėtė to meto pasaulio pažinimo horizontas. Tai, kad į šį akiratį pakliuvo Lietuvos karalystė, neabejotinai europiečiai liko dėkingi būtent pranciškonams ir dominikonams.

Kituose poskyriuose autorius išsamiai aprašė dvi įvykusias pranciškonų kankinystes Vilniuje (1341 m. ir apie 1369 m.) bei vieną Moldavijos teritorijoje esančiame Sereto mieste (1378 m.). Pirmoji kankinystė buvo susieta su Čekijos valdžios sluoksnių ir su jais susijusių dvasininkų (pvz., čekų kilmės Rygos arkivyskupo Frydricho Pernšteino) vykdyta misijine veikla Lietuvoje ir Rusijoje. Antroji kankinystė siejama su suaktyvėjusia popiežių ir pranciškonų „rytų“ politika, kurios aidai pasiekė ir Lietuvą. Mat apie 1369–1371 m. buvo organizuotos pranciškonų misijos į Rusiją, Valachiją, Bosniją, Aziją, Gruziją. Todėl pranciškonų kankinystės paminėjimas Baltramiejaus Piziečio veikale *De conformitate* buvęs neatsitiktinis. Tiesa, vis dėlto liko abiejų žinučių (1341 m. ir apie 1369 m.) apie žuvusius pranciškonus panašumo problema, bet čia jau reikia atsižvelgti į hagiografijų žanrą, ką pabrėžė ir pats autorius.

<sup>3</sup> Plg. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. Ed. I. M. LAPPENBERGII. Hannoverae, 1889. Lib. II, §37, p. 42: „*Hic ut sibi commissos eo facilius instrueret, Sclavonica scripserat verba et eos kirieleison cantare rogavit exponens eis huius utilitatem. Qui vecordes hoc in malum irrisorie mutabant ukrivolsa, quod nostra lingua dicitur: aeleri stat in fructum, dicentes: „Sic locutus est Boso“*“. Štai Adalberto iniciatyva parašytoje *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Liudmille* hagiografijoje didžiai aukštinamos šv. Kirilo ir Metodijaus pastangos skelbti Evangeliją ta kalba, kuria kalba būsimi arba esami konvertitai, tad tokios nuostatos greičiausiai laikėsi ir pats Prahos vyskupas bei kiti misionieriai, plačiau – WOOD, I. *The missionary life, Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*. London, 2001, p. 220–222.

Galiausiai paskutinė kankinystė skaitytojus perkelia į XIV a. antrosios pusės Moldaviją. Išties, atrodo, kad pastaroji kankinystė nelabai ką bendra turi su Lietuva, juk kankinystė įvyko ne Lietuvoje. Tačiau žiūrint platesniame kontekste, aiškėja, kaip į šiuos įvykius buvo išpainioję ir pagony Lietuviai ir kodėl ši kankinystė Sereto mieste buvo suvokta kaip kankinystė dėl pagonių išganymo.

Kiti likę poskyriai skirti XIV a. pab. įvykusio persilaužimo, keturiolikos Vilniaus pranciškonų kankinystės legendos įsitvirtinimo ir atminties apie legendą palaikymo nuo XV iki pat XX a. analizei. Autorius gan įdomiai pristatė ir skirtingų Lietuvos christianizacijos požiūrių XV–XVI a. palyginimą lenkų kronikininko Jano Długoszo *Analuose* ir Bychoveco *Kronikoje*. Pirmasis per daug išskėlė Gniezno arkivyskupo ir karalienės Jadvygos vaidmenį, tuo metu Bychoveco *Kronikoje* atsispindėjo prolietuviškas, t. y. XVI a. pirmosios pusės, požiūris, į pirmą planą iškeliant Goštautų giminę, jų pirmtakus ir jų pirmtakų paramą pirmiesiems pranciškonams. Bychoveco *Kronikos* pranciškonai kankiniai – tai pirmieji Lietuvos apaštalai (tuo metu J. Długoszui pirmieji apaštalai buvo Gniezno arkivyskupas Bodzanta ir jam pavaldūs dvasininkai). Autorius pažymi, kad J. Długoszas „nematė“ iki oficialaus Lietuvos krikšto buvusių bandymų įvesti krikščionybę, kaip „nematė“ ir kitų tautų misionierių, išskyrus lenkus, veiklos pėdsakų. Bet faktiškai Bychoveco *Kronika*, aprašydama Vilniaus pranciškonų kankinystę, taip pat „nematė“ ligtolinių misionierių bandymų skelbti Evangelijos šviesą. Šiuo konkrečiu atveju J. Długoszo „nematymas“ nuo Bychoveco *Kronikos* „nematymo“ vargu ar kuo skyrėsi, tačiau šis „nematymas“ turėjo visai kitus tikslus.

Paskutiniai keli poskyriai skirti Vilniaus pranciškonų kankinių kanonizacijos bandymams, kurių buvo ne vienas, aptarti ir vietiniam pranciškonų kankinių kultui formuoti. Būtent minėti kankiniai tapo nekanonizuotais palaimintaisiais (*beati*), ir per jų atminimo saugojimą bei suaktualinimą skirtingais laikotarpiais (pvz., per XVII a. vid. tvaną, XVIII a. pr. maro epidemiją ir pan.) autorius vaizdžiai nupasakojo pranciškonų kankinių gerbimo istoriją, taip prisiliedamas ir prie liaudiškojo pamaldumo tradicijos, ir prie piligriminio traukos centro formavimosi peripetijų. Per tai akivaizdžiai aiškėja, kaip buvo palaikoma gyvoji tradicija apie nukankintus Vilniaus pranciškonus, kokie žmonės šią tradiciją puoselėjo, galiausiai kokiais tikslais ši tradicija buvo naudojama. Tiesa, autorius neišryškino kito galimo šios tradicijos aspekto, nors greičiausiai jį taip pat turėjo savo akiratyje. Turiu omenyje Vilniaus miesto, o tiksliau – miestiečių bendruomenės identiteto formavimąsi. Kaip parodė autoriaus tyrimas, Vilniaus pranciškonų kankinių tradicija greičiausiai galėjo virsti ne tik Vilniaus pranciškonų (konventualų) identiteto dalimi, bet ir apskritai visų ar dalies miestiečių identiteto sudėtine dalimi. Tai pirmiausia skleidėsi per patį kankinių kultą. Žinoma, tokiam teiginiui pagrįsti reikėtų išsamesnių tyrimų, bet autorius pamėgino pranciškonų kankinystės atminimą sieti su Trijų kryžių kalnu ir jame statytais (įvairiais laikotarpiais) kryžiais, kas, ko gero, tapo ne tik Vilniaus pranciškonų, bet ir bent jau dalies miestiečių reikalu, taigi siejosi su miestiečių gyvąja istorija.

Skaitant Vilniaus pranciškonų kankinių legendos formavimosi užkulsius, kankinių gerbimo istoriją, beatifikacijos bandymus, skaitytojui gali kilti kai kurių klausimų, į kuriuos autorius, greičiausiai nujausdamas, taip pat bando atsakyti. Pavyzdžiui, taip ir lieka nelabai aišku, kodėl vis dėlto Vilniaus šv. Kryžiaus koplyčia, pastatyta menamoje pranciškonų kankinių vietoje, aptarnavo ne pranciškonai, o dieceziniai kunigai? Ir toks sprendimas buvo priimtas dar iki Šv. Kryžiaus koplyčios beneficijos sujungimo su Vilniaus katedros to paties vardo altoriaus beneficija. Nuostabu tai, kad patys XVI–XVIII a. pranciškonų istorijos rašytojai teigė, esą koplyčia buvo pavesta pranciškonams! Taip pat nelabai aišku, kodėl vis dėlto prie šios koplyčios buvo įkurdinti bonifratrai, o ne koplyčia atiduota pranciškonams. Juolab kad bonifratrai koplyčią padalijo į du aukštus ir ten įrengė patalpas, nesusijusias su liturgija. Ar šiuos svarbius kankinių gerbimui pokyčius lėmė aplin-

kybė, kad taip niekam ir nepavyko rasti pranciškonų kankinių kūnų? Kartu lieka neatsakyta, kaip patys bonifratrai vertino pranciškonų kankinių legendą ir pranciškonų pastangas juos paskelbti šventaisiais? Ar bonifratrų draudimas pranciškonams XVII–XVIII a. kasinėti ir ieškoti kankinių kūnų buvo jų požiūrio į kankinius išraiška? Žinoma, norint atsakyti į šiuos klausimus, reikėtų papildomų duomenų ir papildomo tyrimo. Tai reikėtų sieti ne tik su beatifikacijos sunkumais, bet ir su pranciškonų santykiais su kitomis vienuolijomis.

Antroje knygos dalyje autorius publikavo visus šaltinius, susijusius su Vilniaus pranciškonų kankinystės aprašymais ir istorine atmintimi apie šias kankinystes. Neabejotinai pačių šaltinių publikavimas nepaprastai praturtina Lietuvos istorijos pažinimo aruodus. Šaltiniuose, ypač ankstyviausiuose XV–XVI a., atsiskleidžia, kaip buvo kuriamas pranciškonų vienuolynų arba konventų tinklas, kokie vienuoliai juose gyveno ir kokia veikla jie užsiėmė. Be to, ką pabrėžė ir pats autorius, šaltiniai puikiai iliustruoja to laikotarpio, ar tai būtų XVI ar XVII a., ar kitas amžius, požiūrį į praėjusius istorinius įvykius, po truputį grimztančius į nebūties gelmes. Tokie šaltiniai gali būti įdomūs toli gražu ne tik pranciškonų istorija besidomintiems tyrėjams ar visuomenei, bet ir požiūrio į istoriją, to meto mąstymo ir atminties kultūros potėpius išgryninti siekiantiems žmonėms. Juk į pranciškonų kankinystės aprašymus XVI–XVIII a. nevengta įpinti net Vilniaus įkūrimo, lietuvių kilmės iš romėnų legendų, kitų gyvų ir prisimintinų pasakojimų, susietų su bendra Lietuvos valstybės istorija, duodant akivaizdžią nuorodą, kad pranciškonų istorija Lietuvoje yra neatskirama nuo pačios Lietuvos istorijos. Tai puikiai derėjo prie bendro Lietuvos valstybingumo, Lietuvos kilnios senovės puoselėjimo. Antai XVII a. antroje pusėje įrodinėjant, kodėl Lietuvos pranciškonai verti turėti savarankišką provinciją, pasitelktas ir Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės prestižo, garbingumo ir senoviškumo argumentas.

Šaltiniuose puikiai atsiskleidžia to meto, t. y., pvz., XVI ar XVII a. realijos, sunkumai, vargai ir džiaugsmas, su kuriais susidūrė pranciškonai, to meto visuomenė, galiausiai ir valstybė. Tad skaitytojas, pats perskaitęs šaltinius, gali susidaryti bendresnį vaizdą apie pranciškonų veiklą Lietuvoje, prisiliesti prie to meto istorinių įvykių ir jų vertinimo. Tam tikra prasme šaltiniai atskleidžia ir pačius šaltinių panaudojimo XVI–XVIII a. niuansus, t. y. ir šaltyniotyros „virtuvę“, kai šaltiniai ar jų dalys „keliauja“ iš vieno kūrinio į kitą. Čia kaip tik verta prisiminti, su kokiais sunkumais susiduria viduramžių tyrinėtojas, norėdamas „prakalbinti“ šaltinį, o „prakalbinus“ jį įvertinti ir susieti su kituose šaltiniuose esančia informacija.

Pabaigoje norėtuši pasidalyti dar keliomis pastabomis. Pirmiausia dėl pirmosios pranciškonų bažnyčios ir jos vietos. Autorius jos siūlo ieškoti kažkur Žemutinės pilies ar labai gretimose teritorijose. Išties archeologai daro išvadą, kad Gedimino laikų Vilnius, kada buvo pirmą kartą paminėta pranciškonų bažnyčia, buvo nedidelis miestas. Vadinamojo „kvadratinio“ pastato, iki tol priskirto Mindaugo laikų katedrai, dabartiniai archeologai chronologinę ankstyviausią ribą žymi XIV a. vid. ar net antrąją pusę (taigi neatmetant, kad tai galėjo būti Jogailos laikų katedros likučiai)<sup>4</sup>. To nekvėstionuodamas autorius atsargiai užsimena, kad „kvadratinis“ pastatas galėjo būti ir pranciškonų bažnyčios likučiai, nors pripažįsta, kad klausimas tebėra atviras.

Kita pastaba, taip pat liečianti „kvadratinio“ pastato paslaptis, susijusi su vadinamąja Vilniaus Perkūno šventykla. Autorius, tiesa, taip jos neįvardija, tačiau akivaizdu, kad kalbama apie ją. Reikėtų pritarti minčiai, kad kai kurių entuziastų bandymai „kvadratinio“ pastato likučius paversti puošnia pagoniška šventykla, esą egzistavusia dar iki Mindaugo krikšto arba po jo žuvimo, neturi pagrindo. Tačiau autorius taip ir nepaaiškina, ar jis nepritaria šventyklos ar šventvietės egzistavimo

<sup>4</sup> D. Baronas nurodo reikiamą literatūrą, kurios čia necituosime.

faktui, nes vartoja abu šiuos terminus. Iš konteksto aiškėja, kad vis dėlto abejojama šventyklos egzistavimo klausimu, tuo metu šventvietės – neabejojama. Nors čia pat cituojami šaltiniai iš esmės taip pat nepatvirtina šventvietės Vilniuje egzistavimo fakto. Juk jeigu J. Długoszas arba popiežius Urbonas VI apie Vilniuje buvusių pagonišku archetipų sunaikinimą kalba remdamiesi klasikinės pagonybės apibūdinimų topais, tokie pat topai galėjo būti vartojami ir kalbant apie šventvietę. Beje, čia dar kartą reikėtų grįžti prie paties autoriaus išanalizuoto lenkų kronikininko Lietuvos krikšto vaizdavimo. Jeigu J. Długoszas Lietuvos krikštą vaizdavo kaip pirmą kartą į Lietuvą atėinančios krikščionybės priėmimą, natūralu, kad ir vadinamosios Vilniaus šventyklos sugriovimą kronikininkas pavaizdavo taip, kaip „reikėjo“ pavaizduoti, konstruojant „kanonišką“ pirmąją situaciją nusakantį pasakojimą. Tiksliau – šventyklos sugriovimo siužetas tiesiog yra neatskiriamas nuo visų kitų to meto krikščionybę aprašančių siužetų. Kadangi tokiuose siužetuose pirmiausia siekta ne aprašyti „tikrąją istoriją“, visiškai neatmestina, kad kai kurie iš jų, kaip ir šventyklos sugriovimo, buvo perimti iš kitų šaltinių, galbūt taip sukonstruojant paprasčiausią fikciją...

Trečia. Autorius lyg ir bando pateikti tam tikrą išeiitį: remdamasis analogijomis su mongolais, jis svarsto, ar lietuviai negalėjo turėti lengvų konstrukcijų pagonišku atributų (dėl šios priežasties lietuviams nebuvo būtinybės turėti šventyklų). Tiesa, tam galime rasti ir daugiau analogijų, beje, ir iš senesnių laikų. Antai XI a. pr. vokiečių kronikininkas Titmaras Merzeburgietis savo *Chronicon* mini Paelbio slavų gentį liutičius, Vokietijos karaliaus Henriko II sąjungininkus kovojant su lenkų kunigaikščiu Boleslovu Narsiuoju, kurie į mūsų gabenosi savo dievų atvaizdus<sup>5</sup>, tada akivaizdu, kad jie negalėjo būti nepatogūs, dideli ir sunkiai transportuojami. Žinoma, tiems, kurie buvo ir yra pripratę prie nepajudinamos pagonybės rūmų regimybės, autoriaus išsakytos abejonės Vilniaus šventyklos adresu bus nepriimtinos. Kita vertus, pagonybės problema, kuri taip masina visuomenės ir tyrėjų vaizduotę, nebuvo šios knygos tyrimo objektas.

Iš viso pristatymo ir išsakytų pastabų aiškėja, kad D. Barono monografija tikrai yra verta dėmesio ir skatina dalintis naujomis mintimis, diskutuoti. Kartu ši monografija reprezentuoja tam tikrą Bažnyčios Lietuvoje bei pranciškonų istorijos ištyrimo lygį ir brėžia ateities tyrimų projekcijas. Kartu ši knyga prisideda prie suintensyvėjusių dvasinio gyvenimo atodangų Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje tyrimų.

<sup>5</sup> *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. Lib. VI, §22, p. 147: „Post haec Liuzici nostris pridie, quam ad Oderam fluvium venirent, sotiantur, deos siumet precedentes subsequuti“.