

DANGIŠKOSIOS GLOBĖJOS FIGŪRA: ŠILUVOS MARIJA XX A. LIETUVIŲ LITERATŪROJE

VIGMANTAS BUTKUS

Įvadas. Kultūrinės ar religinės atminties vietų, kokioms neabejotinai priklauso Šiluva, tiksliau, tų vietų refleksijos analize lietuvių literatūrologija užsiima palyginti dar labai retai. Tokia analizė Lietuvoje dažnai būna susijusi su vadinamaisiais lokaliniais tyrimais, kuriuose paprastai dominuoja istorijos, etnologijos ir etnografijos, lingvistikos (daugiausia dialektologijos), geografijos mokslai. Literatūros kūriniai, kuriuose vienokiu ar kitokiu pavaldumu būna „įrašytos“ konkrečios vietos, jų realijos, neišvengiamai plėtoja ir varijuoja šių vietų kultūrinių, religinių prasmų lauką, įtektina, o kartais ir įteisina, „kodifikuoja“ pačią vietos atmintį. Tokiu Šiluvos, jos religinio fenomeno atmintį ir prasmes invariantiškiausiai įtektinančiu ir išreiškiančiu literatūros kūriniu tradiciškai laikoma Žemaitės beletristinė apybraiža „Kelionė į Šidlavą“ (1907). Kitos literatūrinės Šiluvos reprezentacijos, kurių yra santykinai tikrai daug, žinomos nepalyginamai mažiau, nors dalis jų Šiluvos reprezentavimo konceptualumu nenusileidžia žemaitiškajai. Apie kai kurias jų jau rašyta¹.

Straipsnio tikslas yra kryptingai išanalizuoti tuos XX a. Šiluvos temos lietuvių literatūros kūrinius, kuriuose aktualizuojama Šiluvoje, anot XVII–XVIII a. pasakojimų, apsiereiškusios Marijos figūra kaip dangiškosios globėjos figūra, išryškinant ne visas (tai būtų per platu vienam straipsniui), bet tik dvi Šiluvos Marijos globėjos paradigmas. Pagal jas atitinkamai ir straipsnis

¹ Vigmantas Butkus, „Kelionė į Šiluvą (Kazio Bradūno eilėraščio ‚Šventoji kelionė‘ analizė)“, *Filologija*, 1999, Nr. 1 (5), p. 4–10; Vigmantas Butkus, „Šiluvos legenda ir jos plėtotė Motiejaus Valančiaus apsakyme ‚Mielaširdinga ponis: ‚bažnytinio daiktiškumo‘ aspektas“, *Lituanistica*, 2007, t. 70, Nr. 2 (70), p. 54–65; Vigmantas Butkus, „Pamaldumas turgaus apsuptyje: religinė Šiluva etnografinio pobūdžio beletristinėje literatūroje“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, 2011, t. XXXV, p. 113–128; Nijolė Taluntytė, „Šiluva lietuvių poezijoje“, *Meno istorija ir kritika / Art History & Criticism*, t. 5: *Šiluva Lietuvos kultūroje / Šiluva in Lithuanian Culture*, sudarė Laima Šinkūnaitė, Rima Valinčiūtė-Varnė, Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2009, p. 146–152.

skaidomas į dvi dalis: 1) Šiluvos Marija kaip lietuvių tautos, Lietuvos globėja ir 2) Šiluvos Marija kaip (potencialios) motinystės globėja. Pirmoje dalyje į analizės lauką patenka šie kūriniai: Stasio Ylos eilėraščiai „Giesmė į Mariją, apsireiškusią Šiluvoje (I)“ (1949) ir „Sveika, Marija, sveika, Šiluve“ (1964), Elenos Tumienės eilėraščių ciklas „Šventoji Šiluva“ (1957), Alfonso Šešplaukio-Tyruolio eilėraštis „Rugsėjo aštuntoji“ (1950–1993), Janinos Pakštienės-Narūnės eilėraštis „Šiluvos stebuklinga Marija“ (1983) ir Nelės Mazalaitės-Kruminienės prozos kūrinys „Vieno miško legenda“ (1948). Antroje dalyje apsisistojama ties vienu tekstu – Liudo Dovydeno apysaka *Per Klausučių ūlytėlę* (1952).

Iš karto svarbu pažymėti, kad išvardytuose literatūros kūriniuose ne tik naudojamosi Šiluvos Marijos kaip simbolinės vienokio ar kitokio pobūdžio globėjos figūra, bet lygia dalimi tokia simbolika toliau kuriama. Kitaip saktant, aptariamoms tematikoms literatūra savomis priemonėmis ir savais būdais neišvengiamai prisideda prie tikiškos-religinio Šiluvos diskurso plėtotės. Kaip prisideda? – vienas iš probleminių klausimų, į kuriuos siekiama atsakyti straipsnyje. Kiti probleminiai klausimai, kurie keliami straipsnyje, į kuriuos ieškoma atsakymų: kokie Šiluvos Marijos kaip globėjos pavidalai išskyla literatūroje? Kuo jie pasižymi? Kokia jų specifika, vertinant juos įvairiapusiame platesniame kontekste?

Šiluvos Marija – motiniška Lietuvos karalienė. Švč. Mergelės Marijos rožinyje „Garbės slėpinių“ dalyje kalbama apie Marijos vainikavimą danguje: „Iškelta aukščiau už visus sutvėrimus Marija, mieliausioji Tėvo dukterė, mylimiausiojo Sūnaus motina, skaisčiausioji Šv. Dvasios sužadėtinė, yra apvainikuota amžina garbe, kaip dangaus ir žemės Karalienė“². Popiežius Jonas Paulius II 2002 m. spalio 16 d. paskelbė apaštališkąjį laišką *Rosarium Virginis Mariae* apie šventąjį rožinį. Jame rašo: „Pagaliau vainikuota garbe, kaip matyti paskutiniame garbės slėpinyje, ji spindi kaip angelų ir šventųjų Karalienė, Bažnyčios eschatologinės būklės provaizdis ir viršūnė“³. Marijos *Karalienės* funkcija yra viena ryškiausių. Lietuvoje nuo XVIII a. yra

² „Švč. M. Marijos rožinis“, in: http://aivaweb.lt/content/page.php?go=go&pg_kodas=.000005163.000078914&user_id=2916&protectid=1563377933460497086&preview=preview, (2011-08-16).

³ Popiežius Jonas Paulius II, „Apaštališkasis laiškas *Rosarium Virginis Mariae* vyskupams, kunigams ir tikintiesiems apie šventąjį rožinį“, in: http://www.lcn.lt/b_dokumentai/ap_laiskai/rosarium-virginis-mariae.html#Rozinis%20-%20lobis,%20kuri%20reikia%20atrasti, (2011-08-16).

net keli Popiežiaus vardu jo pašventintomis karūnomis vainikuoti Marijos paveikslai. Šiluvos Dievo Motinos paveikslas buvo trečiasis. Jis buvo vainikuotas 1786 m., kai ant paveikslo auksines karūnas uždėjo vyskupas Steponas Giedraitis.

Beje, Julia Kristeva teigia, kad Marijos Karalienės įvaizdis atsiranda VI a. paveiksluose Romoje. Ji rašo:

Įdomu pabrėžti, kad būtent ji, moteris ir motina, pašaukta reprezentuoti aukščiausią žemišką valdžią; Kristus yra karalius, tačiau nei jis, nei jo Tėvas nėra vaizduojami su karūnomis, diademomis, brangiomis puošmenomis ir kitokiais išoriniais žemiškų gėrybių ženklais; visa tai, pažeidžiant krikščioniškąjį idealizmą, puošia Mergele Motiną.⁴

Šiluvos požiūriu (ir ne tik jos) Kristeva ne visai tiksliai, nes karūna vainikuojama ne tik Šiluvos stebuklingo paveikslo Marijos figūra, bet ir jos ant rankų laikomo kūdikėlio Jėzaus figūra.

Stebuklingas Šiluvos Marijos paveikslas, skirtingai nuo kitų Lietuvoje vainikuotų Marijos paveikslų (Gailestingumo Motinos titulą turinčio Aušros Vartų Marijos paveikslo, Nuliūdusiųjų Paguodos titulą turinčio Pivašiūnų Marijos paveikslo ir kt.), galima drąsiai teigti, yra labiausiai „suvalstybintas“. 1991 m. rugsėjo 8 d. Šiluvoje specialiu paaukojimo aktu tuometinis bažnytinis Lietuvos vadovas kardinolas Vincentas Sladkevičius ir tuometinis politinis Lietuvos vadovas Seimo pirmininkas Vytautas Landsbergis paaukojo Lietuvą Marijai – Nekalčiausiai Marijos Širdžiai. Paaukojimo aktas „reiškė, jog į Šiluvos Dievo Motinos, nuolat savo užtarimu lydėjusios tautos kelią į laisvę, rankas atiduodamos ir [Lietuvos] Nepriklausomybės viltys bei lūkesčiai“⁵. Paaukojimo akte be kita ko skelbiama:

Aukojame Tau save ir savo gyvenimą: visa, ką turime, ką mylime ir kas esame. Tau atiduodame savo jėgas, širdis ir sielas, savo šeimas, jaunimą ir Tėvynę Lietuvą. Tegul mūsų kūryba, darbai ir vargai Tau priklauso ir naudojasi Tavo motiniška globa. [...] Galingoji Dievo Motina, meilingoji mūsų Globėja, mes pasižadame melstis ir uoliai dirbti, kad Tavo Sūnaus Jėzaus Kristaus Karalystė įsikurtų ir visų žmonių sielose, mūsų brangioje Tėvynėje ir visame pasaulyje. Amen.⁶

⁴ Julija Kristeva, „Stabat Mater“, *Krantai*, 1991, Nr. 9–10, p. 41.

⁵ „Apie Šiluvą. Istorijos apžvalga“, in: <http://www.siluva.lt/index.php?id=11>, (2011-08-16). Įvairaus pobūdžio Lietuvos pa(si)aukojimų Marijai ne vieno būta ir anksčiau (nuo pat XVII a.), bet visais kitais atvejais nefigūravo joks „lokalizuotas“ Marijos pavidalas.

⁶ Cit. iš: Robertas Gedvydas Skrinskas, „Piligrimo vadovas po stebuklingas Marijos vietas. Lietuva Marijos žemė“, in: <http://provita.vdu.lt/3/VIIIId.htm>, (2011-10-12).

Taip buvo lyg institucionalizuota ir dėl akto paskelbimo vietos (Šiluva) bei laiko (Šilinių atlydai) konkrečiai *šiluviškai* (!) lokalizuota bendroji Lietuvos kaip Marijos žemės legenda. Dar iki 1991 metų, t. y. iki minimo akto paskelbimo, būtent Šiluvos Marija tiek religiniame, tiek bendrakultūriniame, tiek literatūriniame diskurse, ypač išeivijoje, bene aktyviausiai funkcionavo kaip lietuvių valstybės, lietuvių tautos ir jos laisvės globėja, sergėtoja.

JAV XX a. septintame dešimtmetyje buvo kilusios diskusijos, kokią koplyčią – Šiluvos ar Aušros Vartų garbei – reikia įrengti Vašingtone: šventovėje, kur daug įvairių emigrantų tautų reprezentuotų savo šalių katalikybę, ryškiausias, simptomiškiausias jos apraiškas. Nepaisant pasipiktinusių oponuojančių balsų, lietuvių katalikų bažnytinių autoritetų vienareikšmiškai buvo pasirinkta Šiluva kaip labiau Lietuvą ir jos katalikų tikėjimą reprezentuojanti vieta. Tas pasirinkimas turėjo ir ryškų patriotinį-politinį bei istorinį atspalvį. Šiuo pasirinkimu ypač buvo nepatenkinta Vilniaus krašto lietuvių sąjunga, teigusi, kad taip lietuvių bažnytinė vyresnybė esą nuolaidžiaujanti lenkams⁷.

Pereinant prie literatūros, kurioje itin ryški Marijos kaip lietuvių tautos globėjos figūra, pirmiausia aktualizuotinas emigracijos poetės Elenos Tumienės trijų eilėraščių ciklas „Šventoji Šiluva“ (1957). Poetė XVII a. įvykius, kai Lietuvą reikėjo ginti nuo „klaidatikių“, susieja su XX a. įvykiais, kai Lietuva gintina nuo sovietinės priespaudos, tiesiogiai jos neįvardijant. Gynėjos, globėjos vaidmuo atitenka Šiluvos Marijai, kuri tituluojama ir „Šviesia Karalienė“, ir „Lietuvos Karalienė“. Pasirodžiusi piemenėliams ir seneliui, ji „[a]šarotu veidu ginti Lietuvą žadėjo“⁸, šventąją ašara atpirko Lietuvos žemę. Šiuo atpirkimo motyvu pradedamas antrasis ciklo eilėraštis „Lietuvos Karalienė“:

Šventąją Tavo ašara mūs žemė atpirkta,
Ir Tavo Vardas mūs vienintelė viltis kasdienė,
Ir ginklas jis prieš priespaudą, kuri kieta,
Kaip kietas ir duobėtas

⁷ Diskusijos tuo klausimu aprašytos brošiūroje: Juozas Pronskus, *Šiluva ar Vilnius? Kodėl bažnyčios vadovybė daro nuolaidas lenkams?* Chicago: Chicagos Lietuvių Literatūros Draugija, 1964. Tiesa, brošiūros autorius labai sumenkina Šiluvos stebuklo reikšmę ir aiškiai pasisako už Aušros Vartų koplyčios Vašingtone variantą. Pronskaus oponentas kun. Yla pabrėžia: „Aušros Vartai ta prasme mažiausiai tiktų [simbolizuoti Lietuvos katalikybę, – V. B.], nes, kaip šventovė, ji neturi jokio ryšio su krašto ir krikščionybės raidos istorija“ (cit. iš: Juozas Pronskus, *op. cit.*, p. 11; kursyvas mano, – V. B.).

⁸ Elena Tumienė, „Piemenėliai ir Senelis“, in: Elena Tumienė, *Karaliai ir šventieji*: Eilės, Los Angeles: Lietuvių dienos, 1957, p. 49.

Mūsų žemės kelias...
Vis apsiniaukęs tėviškės dangus,
Švenčiausioji Panele,
Bet Tavo Vardas mūs viltis kasdienė.
O, Lietuvos Karaliene,
Melskis!
Melskis už mus!⁹

Simptomiška tai, kad eilėraštyje Švč. Mergelės Marijos rožinio *dangaus* ir *žemės* Karalienė „transformuojama“ į konkrečios žemės, *Lietuvos* Karalienę, – tokiu būdu gūdžiu sovietmečiu lyg demonstruojamas dvasiškosios valdžios pirmumas prieš žemiškąją okupantų valdžią. Kaip Kristaus krauju žmonių nuodėmės, taip Šiluvos Marijos ašaromis Lietuvos žemė tampa atpirkta. Suprantama, ir Lietuvos karalienės, ir atperkančių ašarų motyvai yra populiarūs (poetinio) mąstymo klišės. Jos bemaž neveiksmingos estetiškai, tačiau XX a. šeštame dešimtmetyje negalėjo būti neveiksmingos patriotine prasme, patriotizmą suliejant su „lituanizuota“ katalikybe, kuriai Šiluvos Marijos paveikslas tiko turbūt labiausiai.

Nuo Marijos figūros eilėraštyje lyg atskiriama jos vardo figūra (dusyk minimas „Tavo Vardas“), kuri parafrazuojama kaip *viltis* ir kaip *ginklas*. Dievo vardo, dievybės vardo kaip ginklo alegorija turi labai senas tradicijas. Paskutinė eilėraščio eilutė yra tiesioginis skolinyš iš maldų, tik įvardis „mus“ čia įgyja tautišką atspalvį: už lietuvius, Lietuvos gyventojus. Nesudėtingo eilėraščio nesudėtinga ir potekstė (turint galvoje visą triptiką): Šiluvos Marija kartą jau išgelbėjo Lietuvą nuo netikėlių, tad į ją vėl kreipiamasi to paties, kreipiamasi užtarimo, pagalbos.

Panašaus pobūdžio kreipimasis, susijęs su priešinimusi okupacinei priespaudai, neretas ir kitų autorių eilėraščiuose: minėtuose Stasio Ylos, Jatinos Pakštienės-Narūnės, Alfonso Šešplaukio-Tyruolio kūrinuose.

Kunigo Ylos tekstus tik su išlygomis galima pavadinti eilėraščiais. Jie spausdinti maldynuose ir balansuoja tarp religinės poezijos ir maldų, religinių giesmių, labiau linkdami prie pastarųjų. Tačiau tekstų specifikos klausimas šiuo atveju nėra svarbus, svarbiau, kad abu į straipsnio akiratį patenkantys jo kūriniai sukomponuoti laikantis minėto „dvipoliškumo“ principo: Marijos parodytas stebuklas praeityje – prašymas, kad Marija pagelbėtų dabartyje. „Giesmės į Mariją, apsireiškusią Šiluvoje (I)“ (1949) pirmas posmas baigiamas konstatuojamuoju adoracinių intonacijų dveiliu:

⁹ Elena Tumienė, „Lietuvos Karalienė“, in: *Ibid.*, p. 48.

„Tada mums Dievą gražinai, / Garbė, garbė tau amžinai“¹⁰, o visas eilėraštis užsklendžiamas primityvoko rimo posmu, formuluojamu kaip prašymas: „Paguodos ranką vėl ištiesk artojams, / Giesmė nutilusi tegu kartojas. / Pamiltą Dievą sugražink, / Nuo pikto priešo šalį gink!“¹¹ Suponuojama mintis, kad yra prasidėjęs naujas negandų „ciklas“, kuris dabar jau gresia nebe vien tikėjimui („giesmė nutilusi“), bet ir visai tautai, valstybei („šalį gink“).

Kitas Ylos tekstas „Sveika, Marija, sveika, Šiluve“ (1964) struktūruojamas analogiškai. Kažkada Marija Šiluvė verkusi, kad Šiluvos žemė „[s]vetimos rankos aria ir sėja“, tada ji pasirodžiusi – ir ten, „[k]ur stiro uolos“¹², įrengusi sostą (nedviprasmiška užuomina į karaliavimą, į hierarchinę Šiluvos svarbą). Dabar „[s]legia mus vargas – skaudus, beribis, / Motin, maldaujam, duoki tvirtybės!“¹³ Pastarajame eilėraštyje ryši tarp praeities stebuklo ir dabarties priespaudos įtvirtina ir mariologinėje literatūroje labai dažnas ašarų motyvas: tada verkė Marija Šiluvė („Veidas nuliūdęs ašarom srūva...“), šiuo metu verkia visa tauta („Nūn mūsų skruostais ašaros srūva“¹⁴). Šis motyvas abi figūras – Marijos ir tautos – suartina, iš dalies net sulieja skausmo ir kančios situacijoje leisdamas interpretuoti Marijos paveikslą kaip esmiškai transcendentinį, bet kartu lyg ir iškylantį iš tautos kūno.

Marijos – tautos užtarėjos, vedlės iš priespaudos („Mus iš priespaudos, Motin, išveski!“¹⁵) motyvas svarbus Pakštienės-Narūnės eilėraštyje „Šiluvos stebuklinga Marija“ (1983). Tokio tipo kūriniuose, kokie yra Ylos, Pakštienės-Narūnės eilėraščiai, dažniausiai dominuoja maldingos prašomosios intonacijos, atmieštos nuolankiu nusižeminimu, visišku atsidavimu Dievo, tiksliau, Dievo Motinos valiai.

Maldingomis intonacijomis užbaigiamas ir Šešplaukio-Tyruolio eilėraštis „Rugsėjo aštuntoji“¹⁶, kuris yra sudėtingesnės struktūros, daugiapras-

¹⁰ Stasys Yla, „Giesmė į Mariją, apsiareiškusią Šiluvoje (I)“, in: *Eilėraščiai Marijai: XX amžiaus lietuvių mariologinės poezijos antologija*, sudarė Jonas Šlekys, Vilnius: Ardor, 2000, p. 164.

¹¹ *Ibid.*

¹² Stasys Yla, „Sveika, Marija, sveika, Šiluve“, in: *Eilėraščiai Marijai*, p. 166.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Janina Pakštienė-Narūnė, „Šiluvos stebuklinga Marija“, in: *Eilėraščiai Marijai*, p. 175.

¹⁶ Yra trys šio eilėraščio redakcijos. Pirmoji vadinasi „Nuo Šiluvos kalnelių“ (Alfonas Tyruolis, *Kelionė: Eilėraščiai*, Chicago: Lietuvių katalikų spaudos draugija, 1950, p. 109), antroji – „Rugsėjo 8“ (Alfonas Tyruolis, *Metų vingiai: Lyrikos rinktinė*, Chicago: Lietuviškos knygos klubas, 1963, p. 78), trečioji – „Rugsėjo aštuntoji“ (Alfonas Tyruolis, *Metų*

miškesnis, poetiškesnis nei Ylos ar Pakštienės-Narūnės tekstai. Paskutinis jo posmas:

Dabar ant Šiluvos šviesių, baltų kalnelių
Prieš savo Motinos šventovę tartum dangų
Graudžiai suklypus Lietuva visa ant kelių
Maldauja, kad nukristų pančiai jai nuo rankų.¹⁷

Stilistiškai neutrali pirmos redakcijos eilutė „Prieš Dievo Motinos bažnyčią tartum dangų“¹⁸ vėlesnėse redakcijose buvo suintyminta („Prieš savo Motinos šventovę tartum dangų“), Lietuvos „motinystę“ perleidžiant Šiluvos Marijai.

Su Šiluva Šešplaukio-Tyruolio eilėraštyje siejamas Lietuvos, jos prisiminimo išėivijoje vardas. Šiluva kažkuriam laikui tampa savotiška „tarps-tote“, esančia tarp Trakų ir Palangos, leidžiančia lyriniam subjektui stebėti Vyčio ir Vytauto Didžiojo paveikslus. Per palyginimą su „aukso karūna“ Vytauto vardas ir pats Vytautas netiesiogiai asocijuojami su popiežiaus karūna karūnuotąja Šiluvos Marija, kuri eilėraštyje atsiduria greta nepaminėtų, bet numanomų Kęstučio ir Birutės, greta „Didžiu Vadu“ tituluojamo Vytauto. Taip į Lietuvos valdovų kontekstą įkomponuota „sava Motina“, t. y. Marija, potekstėje neišvengiamai išskyla ne tik kaip Lietuvos („savo“) Motina, bet ir kaip jos valdovė, karalienė (šiuo atveju svarbus „aukso karūnos“ paminėjimas).

Tumienė savo poezijoje Šiluvos Mariją tiesiogiai tituluoja Lietuvos Karaliene, Šešplaukis-Tyruolis tokį titulą sugestijuoja asociatyviai, brėždamas paralelę su Vytautu Didžiuoju. Čia verta prisiminti su Šešplaukio-Tyruolio kūrinium tiesiogiai nesusijusią, bet kontekstualiai iškalbingą Antano Maceinos išvadą, kurią jis padarė po kritiškos istorinių bažnytinių faktų apžvalgos: „yra simptominga, kad vienu ar kitu būdu seniausias Šv. Marijos kultas Lietuvoje yra glaudžiai siejamas su Vytauto Didžiojo, o ne su kurio kito valdovo vardu“¹⁹.

vingiai: Lyrikos rinktinė, Kaunas: Varpas, 1993, p. 73). Antrosios ir trečiosios redakcijų tekstai, išskyrus pavadinimo formulotę, visiškai identiški, tačiau abu skiriasi nuo pirmosios redakcijos.

¹⁷ Alfonsas Tyruolis, *Metų vingiai*, 1993, p. 73.

¹⁸ Alfonsas Tyruolis, *Kelionė*, p. 109.

¹⁹ Antanas Maceina, „Didžioji padėjėja: Šv. Mergelės Marijos būties ir veiklos apmąstymas“, in: Antanas Maceina, *Raštai*, t. 4: *Teologinės-filosofinės studijos*, sudarė Antanas Rybelis, (ser. *Iš Lietuvos filosofijos palikimo*), Vilnius: Mintis, 1994, p. 476.

Šešplaukio-Tyruolio „Rugsėjo aštuntoji“ iš čia aptariamų mariologinių Šiluvos temos eilėraščių išsiskiria gerokai didesniu optimizmu ir šviesia ateities vizija, perteikiama pakankamai užtikrintu kalbėjimu būsimuoju laiku: „Laisvai lietuvis sės, lietuvi baltins drobę, / Aidės mūs dainos rugiapjūtėj, linarautėj“²⁰.

Iš kūrinių, kuriuose Šiluvos Marija vaizduojama patriotinėmis, politizuotomis, ideologizuotomis tonacijomis, neabejotinai meniškai brandžiausias ir verčiausias dėmesio yra Nelės Mazalaitės-Kruminienės *Legendų apie ilgesį* (1948) kūrinys „Vieno miško legenda“. Tai kūrinio publikavimo metu labai aktualus pasakojimas apie iš užduoties apsnigtu mišku šaltą ir žvarbiai vėjuotą gruodžio popietę grįžtantį Lietuvos partizaną. Autorei, laikantis literatūrinės legendos žanro reikalavimų, pavyksta sukurti apibendrintą, gal pernelyg idealizuotą, bet pakankamai įtaigų partizano paveikslą. Keliaudamas mišku jis tarsi kalbasi su vėju, užduodančiu su kiekvieno Lietuvos partizano būtimi susijusius labai skaudžius egzistencinius klausimus: kodėl tu čia, žiemos šaltyje, o ne namuose? Ar iš viso beturi namus? Kodėl ir kam aukoji savo jaunystę? Ką tu dar gali padaryti savo varginančiais beviltiškais žygiais? Netikėtai jis išgirsta lojant persekiotojų šunį, pamato skubančią nuvargusią moterį su nešiltai susuptu vaiku ant rankų ir nusprendžia, kad persekiotojai su šunimi vejasi būtent ją. Partizanas stengiasi moterį su vaiku išgelbėti, bet nuo persekiotojų kulku žūva pats.

Toliau pasakojimo gijos taip suaudžiamos, kad skaitytojas lieka nežinioje: ar moteris tikrai buvo sutikta, ar ji tik pasirodė kaip pagrindinio herojaus vizija. Situacija paaiškėja legendos pabaigoje, kai moters ir vaiko paveikslai pradeda transformuotis. Vaikas laiko ant savo tvirto ir švelnaus delno herojaus galvą, moteris aptvarsto jo žaizdas, „[j]is junta, kaip tirpsta jo skausmai, ir jis atsistoja sveikas ir stipresnis negu pirma“²¹. Herojus lyg perkeičiamas teologine šio žodžio prasme: prikeliamas iš numirusių kaip ne visai toks, koks buvo, ir nustebęs klausia moters, kas ji tokia? Moteris atsako:

– Prieš daugelį metų verkiau ant akmens netoli šitos vietos, ir piemenys graudėnosi dėl mano ašarų. Jie garsino mano skausmą ir suklydę atėjo atgal, ir mano Sūnui buvo gražinti jo namai. Jūs ištikimoji, kantri ir garbinga žemdirbių tauta, kaip galit abejoti, kad jus kada apleisiu? Plėšrieji žūna, ir žaizdos užgyja, žinokite, vaikai mano!

²⁰ Alfonsas Tyruolis, *Metų vingiai*, 1993, p. 73.

²¹ Nelė Mazalaitė-Kruminienė, „Vieno miško legenda“, in: Nelė Mazalaitė-Kruminienė, *Legendos apie ilgesį*, Freiburg: Povilo Abelkio lietuviškų knygų leidykla, 1948, p. 101.

Jaunas vyras stovėjo ištiesęs rankas į dangaus aukštumą, kuriame lėtai nyko Motina su Kūdikiu ant rankų.

Tai buvo šaltosios žiemos gruodžio popietė, ir tai įvyko miške netoli Šiluvos.²²

Paskutiniajame kūrinio sakinyje nusakyta konkreti legendos veiksmo vieta („miške netoli Šiluvos“) nepalieka abejonių, kad kalbama apie Šiluvos Mariją – apie kažką panašaus į antrąjį jos pasirodymą. Turint galvoje ne tik šio kūrinio, bet ir visos knygos *Legendos apie ilgesį* patriotinį patosą²³, darosi suprantama, kad Marijos apsireiškimas ne kam kitam, o Lietuvos partizanui yra traktuotinas kaip dėsningas pasirinkimas. Piemenys XVII a. ir partizanas XX a. iškyla kaip verčiausi apsireiškimo liudytojai, kaip išrinktieji žmonių, į kuriuos bylojama, atstovai. Dievo Motina kreipiasi į partizaną, bet per jį daugiskaita kreipiasi į visą tautą („jūs“, „ištikimoji, kantri ir garbinga žemdirbių tauta“). Mazalaitės-Kruminienės vartojamas daugiskaitinis kreipinys „vaikai mano“ nurodo simbolinę religinę-nacionalinę motinystę: Šiluvos Marija suvokiama ir pateikiama kaip visos lietuvių tautos motina. Marijos apsireiškimas yra užbaigiamas poetiška, kiek vizionieriška dangun ėmimo motyvo variacija.

Apsireiškimo priešistorė primena tautosakinius pasakojimus apie Dievą, pasirodantį senelio, vargšo ar elgetos pavidalu ir prašantį pagalbos – taip išbandantį žmones, stebintį ir vertinantį jų mielaširdingumą, gailestingumą. „Vieno miško legendos“ partizanas irgi pirmiausia yra išbandomas. Jis nesavanaudiškai padeda paprastai nejučia miške sutiktai moteriai su vaiku, atiduoda jai savo pirštines, vaikui savo kepurę, siūlosi vaiką panešti, veda juodu nuo persekiotojų slaptais takeliais, o galiausiai, atsistodamas tarp jų ir šauti pasiruošusių persekiotojų, gelbsti moters ir vaiko gyvybes – visos kulkos tenka jam:

Tuomet jis pajunta, kad kažin kas persmelkia jį, aštriai, tartum vėjas, kuris perpūtė jo drabužius ir kūną, ir jis užsimerkė. Kai vėl atidarė akis, jis pastebėjo, jog yra sukniubęs. Moteris su vaiku buvo atsiklaupusi prie jo, ir jis regėjo, kad jie yra sveiki.²⁴

Po išbandymo – partizano gerų darbų, jo žūties-pri(si)kėlimo – motinos ir vaiko pavidalai keičiasi: iš neišvaizdžių („nėra graži šita moteris“, „per

²² *Ibid.*, p. 103.

²³ Apie šį patosą byloja ne tik visos knygos turinys, bet net formalūs leidybiniai knygos žymenys, pavyzdžiui, knygos priešlapyje prie jos leidimo datos (1948) prirašyta: „Trisdešimtaisiais Lietuvos nepriklausomybės metais“.

²⁴ Nelė Mazalaitė-Kruminienė, *op. cit.*, p. 102.

greitai susenęs veidas²⁵), silpnų ir bejėgių jie virsta gražiais, net spindulingais ir nepaprastai galingais. Kūdikis pasidaro tvirtas, partizano duota kailinė kepurė tebėra ant jo galvos, bet kiekvienas jos „kailio plaukelis spinduliuoja kaip žvaigždė“, o šalia stovinti kūdikio motina jau yra tapusi „aukšta ir liekna, skaistaus veido [...], o jaunumo ir grožybės neišsakytos“²⁶. Moters ir vaiko metamorfozę lydi tikromis gėlėmis ant sniego pražystantis iš partizano žaizdų nulašėjęs kraujas, išreiškiantis krikščionišką kankinystę ir atpirkimą.

Mazalaitės-Kruminienės kūrinyje nuskamba ir pagrindinis Kristoforo legendos motyvas. Partizanas, matydamas, kad moteris pervargusi, pasiūlo panešti jos kūdikį, tačiau ji atsisako paslaugos, pati ir toliau laiko savo sūnų ant rankų, sakydama: „Tu visuomet neši jį“²⁷. Partizanas „nesupranta, ką ji norėjo pasakyti“²⁸, bet kūrinio skaitytojui pagrindinio legendos veikėjo palyginimas su Kristoforu yra akivaizdus.

Taip pagrindinis Mazalaitės-Kruminienės legendos veikėjas įaudžiamas į tankų ir įvairiaplanį krikščioniško diskurso tinklą: 1) regi lyg ir antrąjį Šiluvos Marijos apsišaukimą (lietuviškasis krikščionybės istorijos diskursas); 2) kaip prasminga pateikiama jo žūties-pri(si)kėlimo iš mirusiųjų momentu kraujo, virstančio gėlėmis, auka (evangelinis diskursas; krikščioniškų legendų diskursas); 3) permanentiškai atlieka titanišką legendinio Kristoforo darbą: neša pasaulio tvėrėją ant savo pečių – savo partizanavimu tebeneša laisvos Lietuvos našta, t. y. tebetveria laisvą Lietuvą, tebesteigia laisvos Lietuvos būtį tokiu sunkiu metu, kai, atrodo, viskas jau prarasta (krikščioniškos Kristoforo legendos diskursas; Lietuvos istorijos ir krikščionybės likimo Lietuvoje diskursas).

Mazalaitės-Kruminienės „Vieno miško legendos“ pagrindinė intencija – pateikiant naują Šiluvos Marijos apsišaukimo legendos versiją, greita istorinės, politinės, nacionalinės įtvirtinti ir dangišką, transcendentinę XX a. vidurio partizaninių kovų legitimaciją. Kita vertus, kadangi legendos žanras leidžia kalbėti neapibrėžtai: užuominomis, štrichais, apibendrinimais, kūrinio antagonistai („svetimieji“, „keturi ginkluoti“, „jie“ ir pan.) taip ir lieka istoriškai nesukonkretinti, moteris / Šiluvos Marija apie antagonistus sako: „Jie visuomet vejasi mane“²⁹. Taip išvengiama aklino

²⁵ *Ibid.*, p. 101.

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 101.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

ir vienareikšmio užsisklendimo vienoje konkrečioje istorinėje epochoje: yra aišku, kas tie „jie“ esamomis istorinėmis sąlygomis, bet aišku ir tai, kad „jie“ anksčiau buvo įgiję ir ateityje gali įgyti labai įvairius istorinius pavidalus.

Šiluvos Marija – šeimos ir motinystės globėja. Jau sakyta, kad Švč. Mergelės Marijos rožinis Mariją parafrazuoja kaip „mieliausiąją Tėvo dukrą, mylimiausiojo Sūnaus motiną, skaisčiausiąją Šv. Dvasios sužadėtinę“. Dukra, motina, sužadėtinė – visuminis moters, visuotino moteriškumo paveikslas, arba, kaip pasakytų Carlas Gustavas Jungas, archetipas. *Anima* archetipas. Studijoje *Psichologija ir religija* (1938) Jungas atkreipia dėmesį, kad „pagrindinis krikščionybės simbolis yra Trejybė, o nesąmoningos psichikos formulę sudaro ketvertas“, čia pat pridurdamas: „ketvirta sudedamoji dalis [prie Trejybės, – V. B.] buvo [...] žemė arba kūnas. Ją simbolizavo Švč. Mergelė. Šitaip prie fizinės trejybės pridedamas moteriškasis elementas ir atsiranda ketvertas arba *circulus quadratus* [...]. Tikriausiai ketverto simbolis kyla iš jos [moteriškos figūros, – V. B.]. Ji būtų ketverto šaltinis θεοτόχος, *Mater Dei* – panašiai žemė laikyta Dievo motina“³⁰.

Būtent motinystę – visuotinę Marijos motinystę – labiausiai akcentuoja Maceina: „Marijos Motinystė, kaip sakėme, buvo jai ne atsitiktinis dalykas, bet pats jos pašaukimas, pati jos buvimo prasmė. Motiniškumas buvo jai būseną, per kurią ji turėjo skleisti savo galią kaip atpirkimo bendrininkė“³¹. Anot Maceinos, Kristus per šv. Joną įpareigoja ir įgalina Mariją būti visų žmonių, visos žmonijos motina.

Grožinėje literatūroje Marija dažnai ir iškyla kaip visuotinio moteriškumo (*anima*) paveikslas, su ryškiais, gal net dominuojančiais visuotinio motiniškumo bruožais. Karlas-Josefas Kuschelis teigia, kad Hermannui Hesse'ui, sujungusiam indų mitologiją ir Jungo giluminę psichologiją, būtent Marija yra „archetipinis moteriškumo simbolis, kiekvieno žmogaus *anima* dalies įkūnijimas“ ir kad tai labiausiai ryšku romane *Narcizas ir Auksaburnis* (1930)³². Priminsiu, kad paskutiniame ir geriausiame romano *Narcizas*

³⁰ Carl Gustav Jung, *Psichologija ir religija*, iš anglų kalbos vertė Rasa Drazdauskienė, (ser. *Geltonas lapas*), Vilnius: Aidai, 1998, p. 62, 64–65.

³¹ Antanas Maceina, *op. cit.*, p. 425.

³² Karl-Josef Kuschel, „Maria. Literarisch“, in: *Wörterbuch des Christentums*, herausgegeben von Volker Drehsen, Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel und Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Zürich: Benziger Verlag, 1988, p. 778.

ir *Auksaburnis* protagonisto Auksaburnio kūrinys – jo kuriamoje Marijos skulptūroje – į vienį suliejamą Auksaburnio motiną, jo mylimosios, visų žmonių motiną Ieva, net kažkokia mistinė Žemės motina. Auksaburnis kalba apie motiną kaip gimdytoją ir apie motiną kaip mirtį, kuri vėl pasiims jį pas save ir taip „gražins nebūtin ir nekaltybėn“³³.

Archetipinį motiniškumą įkūnija Kazio Borutos *Medinių stebuklų* (1938) veikėjo Vinco Dovinės pastangos dar vaikystėje tapatinti savo motiną su Obelijos bažnyčios didžiojo altoriaus Marija:

Su saulės vainiku apie galvą, su mėnulio pjautuvu po kojomis, su geromis, liūdnomis akimis, žiūrinčiomis į mažus angeliukus, nardančius debesyse. Tokia turėtų būti ir jo motina, tokią jis ir drožinėdavo iš liepos medžio.³⁴

Iš liepos jis padaro ir žinomiausią savo kaip dievadirbio kūrinį – jį išgarsinsią stebuklingąją Purviškių Dievo Motiną. Romane nėminima, bet iš viso konteksto akivaizdu, kad pastaroji yra smelkte persmelkta išgyvenimais, kurie susiję tiek su Dovinės motina, tiek su buvusia jo mylimąja. Svarbu pažymėti, kad Purviškių Dievo Motinos istorija Borutos romane komponuojama kaip šventų, stebuklingų vietų, kurias vienaip ar kitaip išgarsino Marija, invariantinis modelis, aišku, šaržuotas. Jis turi labai daug panašumų su Šiluvos stebuklu ir Šilinių atlidais. Štai keli pavyzdžiai. „Stebuklą“, „stebuklingąsias“ Purviškių Marijos ašaras, kaip ir Šiluvos atveju, pirmieji išvysta piemenys, po to jie pasikviečia suaugusiuosius, kurie irgi regi „stebuklą“. Kaip ir Šiluvoje, vietos klebonas „užrašinėjo įvykusius stebuklus iš žmonių lūpų“³⁵. Prie Purviškių Marijos ir stebuklingo šaltinio plūsta maldininkų minios, ypač gausios gegužę – Marijos mėnesį. Galiausiai tas visas antplūdis pavirsdavo „į didelį prekymetį“³⁶, kaip ir Šiluvoje, pritraukdavusį daug ubagų, „akių monytojų“, vagių ir savo kūnu prekiaujančių moterų. O ir patys maldininkai atsiduodavo geiduliams ir kūniškiems malonumams: „Bet kaip [...] apsaugosi [...] pievas ir pakrūmes nuo

³³ Hermann Hesse, *Narcizas ir Auksaburnis*, iš vokiečių kalbos vertė Teodoras Četrauskas, (ser. *Dvidešimto amžiaus aukso fondas*), Vilnius: Alma littera, 1995, p. 297.

³⁴ Kazys Boruta, „Mediniai stebuklai, arba [D]ievadirbio Vinco Dovinės gyvenimas ir darbai“, in: Kazys Boruta, *Mediniai stebuklai. Baltaragio malūnas*, Kaunas: Šviesa, 1983, p. 44.

³⁵ *Ibid.*, p. 162. Šiluvoje nutikusius stebuklus fiksuodavo Šiluvos klebonai ir publikuodavo įvairiuose vienkartinuose Šilinių leidiniuose nuo XX a. pradžios, o dabar tokie nutikimai fiksuojami ir publikuojami interneto svetainės www.siluva.lt skyriuje „Liudijimai“; (2011-09-03).

³⁶ *Ibid.*, p. 161.

visokių paleistuvių, kurie ir šventoje vietoje neįstengia suvaržyti savo nuodėmingo kūno ir pasiduoda visokiems geiduliams?“³⁷

Šaržuojant Šiluvos legendą, į visuminį motiniškumo pavidalą neišvengiamai įsipina eroso motyvas. Jis labai ryškus Liudo Dovydeno apysakoje *Per Klausučių ūlytėlę* (1952) – kūrinyje, kuriame visame plėtojama Šiluvos, Šiluvos stebuklo, Šilinių tema. Tiesa, plėtojama keistu būdu: Šiluva kaip betarpiška veiksmo vieta pasirodo tik pačioje apysakos pabaigoje ir labai trumpai, tiesiog vos keliose pastraipose. Visas kūrinys – nuotykinga, nuotaikinga, bet kartu ir liūdnoka keturių maldininkų pasirengimo kelionei ir kelionės į Šiluvą istorija.

Nepaisant to, kad apysaka *Per Klausučių ūlytėlę* dėl meninių nelygumų, kurių ji neabejotinai turi, buvo recenzentų kritikuota ir savo pasirodymo metu³⁸, ir literatūros istorikų, mokslininkų vėliau³⁹, ji straipsnyje verta atidesnio dėmesio. Tarp kitko, dauguma kritikų, literatūrologų pabrėžė, kad iš Dovydeno buvo galima tikėtis geresnio kūrinio, kitaip tariant, apysaką daugiausia vertino ne kaip atskirą kūrinį, bet lyginamuoju aspektu – kitų Dovydeno kūrinių kontekste.

Kūrinio *Per Klausučių ūlytėlę* centre – keturi kartu į Šiluvos atlaidus keliaujantys maldininkai, dvi moterys ir du vyrai. Dovydenas beveik visur pabrėžtinai akcentuoja, kad jie keliauja „prie Stebuklo“, vengdamas vartoti vietovardį, tad žodis „Šidlava“ šmėkšteli vos kelis kartus. Vienas keliauninkas kartą net nusistebi, „kodėl čionykščiai [Šiluvos / Šidlavos] nevadina Stebuklu, bet vardu, ne taip, kaip jų šone, Pagirėnuose“⁴⁰. Ir visi keturi tikisi, laukia, viliasi vienokio ar kitokio asmeninio „stebuklo“ – radikalaus

³⁷ *Ibid.*, p. 172. Čia vertėtų prisiminti Žemaitės „Kelionės į Šidlavą“ sceną apie meilūžius Šilinėse.

³⁸ „Ir vis dėlto, reziumuodami bendrąjį įspūdį, norime pasakyti: ne, ne to laukėme [iš Dovydeno, – V. B.]. *Per Klausučių ūlytėlę* nėra svari knyga nei mūsų prozos, nei pačio Dovydeno kūrinių tarpe. Nėra ji pakankamai literatūriniai stilingai apipavidalinta“ ([Henrikas Nagys], Jonas Vakaris, „Liudo Dovydeno kelionė per Klausučių ūlytėlę“, *Literatūros lankai*, 1953, Nr. 3, p. 31).

³⁹ „1952 m. pasirodęs romanas *Per Klausučių ūlytėlę* nuvylė skaitytoją savo tematikos skurdumu, schematiškumu ir humoro grubumu“ (Vytautas A. Jonynas, „Kiti nepriklausomybės amžininkai beletristai“, in: *Lietuvių egzodo literatūra 1945–1990*, redagavo Kazys Bradūnas ir Rimvydas Šilbajoris, Vilnius: Vaga, 1997, p. 275–276). „[...] stačiokišką „žemojo“ stilius kalbėjimo būdas, neatleistinas patyrusiam prozininkui vulgarizavimas, forsuoiant tarminę leksiką ir „riebius“ frazeologizmus ir taip nusmunkant iki bravūros“ (Jūratė Sprindytė, *Lietuvių apysaka*, (ser. *Naujosios literatūros studijos*), Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1996, p. 202).

⁴⁰ Liudas Dovydenas, *Per Klausučių ūlytėlę*: Apysaka, [s. l.]: Gabija, 1952, p. 115.

ir laimingo savo gyvenimo pokyčio, kurį sieja vienas su kitu, su tarpasmeniniais santykiais.

Pasaulėžiūrinio lygmeniu asmeninį „stebuklą“ lyg ir įgalina kelionė į šventą vietą, t. y. pati piligrimystė kaip tokia, kaip religinis veiksmas. Tačiau iš esmės „stebuklus“ apysakoje inspiruoja psichologinis, net fiziologinis lygmuo: padėtis, kai išėję iš uždaros provincialios bendruomenės du vyrai ir dvi moterys patenka ir į dviprasmiškas, ir į visiškai atvirai intymias situacijas, sudaro dvi poras ir vieną meilės trikampį.

Jūratė Sprindytė mano, kad antrasis lygmuo kūrinyje išstumia pirmąjį, t. y. kad „dievoiešką keič[ia] erotomanija“⁴¹, tačiau su tokiu požiūriu galima ir, matyt, reikia polemizuoti. Viena vertus, turint galvoje XX a. pasaulinės ir net lietuvių literatūros kontekstą (Henry Millerio, Jeano Genet'o, Prano Morkūno ir kt. kūrybą), labai abejotina, ar Dovydėno kūriniai taikytinas terminas „erotomanija“. Kita vertus, dievoieška, nors ir stumtelėta į tolimesnį planą, vis dėlto išlieka labai svarbus apysakos dėmuo. Taip manyti be daugybės kitų aplinkybių leidžia pirmiausia pamatinis kūrinio žodis „stebuklas“, persmelkiantis ir sujungiantis abu kūrinio lygmenis: pasaulėžiūrinį ir psichofiziologinį. Einama „prie Stebuklo“, įkūnijamo Marijos Šiluviškės figūra, ir susilaukiama asmeninių „stebuklų“, susijusių su santuoka bei motinyste, kitaip tariant, su sritimis, kurias ir įkūnija, simbolizuoja, globoja Marija. Lyg patiriama jos malonė, pelnyta tikėjimu ir piligrimyste.

Šiuo požiūriu Dovydėnas pakankamai nuosekliai „tęsia“ liaudiškų tikėjimų tradiciją – etnologė Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė pabrėžia, kad Marijos kultas buvo ypač svarbus Lietuvos moterims, stojusioms į moterystės stoną, t. y. priimančioms santuokos sakramentą, norėjusioms, besiruošusioms tapti motinomis. Ji rašo:

Tradicinėje Lietuvos kaimo kultūroje giminės pratęsimas – vienas pagrindinių šeimos kūrimo kriterijų, todėl XIX a. pab. – XX a. jaunamartės, norėdamos susilaukti būsimų palikuonių, pasitelkdavo įvairius liaudies maldingumo būdus: kreipdavosi į Mariją, darydavo apžadus (rišdavo prie kryžių kaspinus), aukodavo rožinį prie kryžiaus, vykdavo į piligrimines šventoves – Šiluvą, Aušros Vartus, Krekenavą, Pivašiūnus.⁴²

Dovydėno apysakos veikėja Albina (Albutė) stebuklu laiko ir vadina piligrimystės metu prasidėjusį jos bendrą gyvenimą (santuoką) su bendrake-

⁴¹ Jūratė Sprindytė, *op. cit.*, p. 201.

⁴² Rasa Račiūnaitė-Paužuolienė, „Švč. Mergelės Marijos kultas lietuvių šeimos papročiuose“, *Soter*, 2009, Nr. 29 (57), p. 144.

leiviu Klementu: „Ar ne stebuklas, mielas, jei mes čia...“; „Ar tai stebuklas, ar laimės sapnas?“, sulaukdama Klemento atsakymo: „Taip, aš tikiu... tikiu stebuklais“⁴³. Kita apysakos veikėja Leokadija, virš dešimties metų bergždžiai laukusi palikuonių, kelionės metu pastoja, patiria būsimos motinystės džiaugsmą, ir tai laiko Dievo dovana, stebuklu: „Aš tau noriu pasakyti... pasakyti, kad aš gal jau ne viena. Aš taip noriu tuo tikėti... Tai būtų stebuklas“⁴⁴.

Nėra labai svarbu, kad visas pasakojimas, ypač susijęs su Leokadijos linija, yra atmieštas geroka ironijos doze: pavyzdžiui, Klementas piligriminės kelionės metu tampa ir Leokadijos vaiko tėvu, ir Albinos vyru. Dažnai ironiją pergali rimtos, net kiek patosiškos intonacijos, suliejančios abu minėtus kūrinio lygmenis. Kai Leokadija sako Klementui: „[...] o mes einam prie Stebuklo... Prie Stebuklo, mielas“⁴⁵, ji žodžiu „Stebuklas“ labai aiškiai apjungia ir Šiluvos Mariją, ir būsimą savo kūdikį, savo motinystę, svajojamą bendrą gyvenimą kartu su Klementu.

Įdomesnis ir dar iškalbingesnis apjungimas vaizduojamas apysakos finale, kai veiksmas po metų labai trumpam, bet jau yra persikėlęs į Šiluvą:

Rudeniop, kai sviatas plaukė prie Stebuklo, pasuko ir Klementas, vykdydamas Albutės norą: nunešti penkis rublius ir padėti po kojų Skaisčiausiajai. Jis nežinojo, iš kur jie, bet ir jis pridėjo penkis, kai, valandėlei priklaupęs, pakėlė akis ir pamatė Leokadiją, su vystykluose gulinčiu ant vienos rankos.

Išėjus iš koplyčios, sutiko Leokadiją ir Banaventūrą Stuoką, prieš kelias valandas atvykusius prie Stebuklo padėkai su visomis mylinčiomis, ieškančiomis ir kenčiančiomis širdimis.

Kai abu sustojo prie vartų, Leokadija praskleidė vystyklius ir parodė veidą, kuris vadinosi Leokadija, keturių mėnesių gyvybė.⁴⁶

Šioje scenoje Leokadijos su kūdikiu ant rankų vaizdinys kiek „dvigubinas“: ją Klementas mato koplyčioje, priklaupęs prie Skaisčiausiosios kojų, kur aukojama pinigine auka, ir lauke, šalia koplyčios. Leokadijos „su vystykluose gulinčiu ant vienos rankos“ paveikslas pirmoje pastraipoje persilieja su Šiluvos koplyčioje esančios Marijos, laikančios kūdikį, skulptūros vaizdiniu. Tiesa, skulptūra tekste nėra paminima, bet potekstėje ji aiškiai „išskaitoma“. Toks persiliejimas panašus į Marijos temos plėtotę Hesse's ir Borutos romanuose. Jis byloja apie itin glaudų simbolinį ryšį tarp konkre-

⁴³ Liudas Dovydenas, *op. cit.*, p. 159, 169.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 176.

čios motinos ir krikščioniškojo motinos invarianto, tarp Leokadijos paveikslų ir (Šiluvos) Marijos kaip motinos, kaip visų motinų globėjos.

Labai panašus persilieėjimas vaizduojamas Andrejaus Tarkovskio kino filme *Nostalgija* (1983), kuriame trys moterys (vertėja Eudženija, poeto Andrejaus Gorčakovo žmona ir maldininkė) glaudžiai susiejamos su dviem Marijos pavidalais: Italijos miestelio Monterki bažnyčioje esančia Piero della Francesca freska *Nėščia Madona* (*La Madonna del Parto*, apie 1460) ir į bažnyčią moterų procesijos įnešama bei priešais freską pastatoma Marijos skulptūra, „nėščia“ paukščiais. Atsiklaupusi priešais pastarąją, Marijos litaniją kalba maldininkė, prašanti malonės tapti motina, ir galiausiai iš skulptūros sukniš, atitraukusi užtrauktuką, išleidžia po bažnyčią triukšmingai pasklindantį paukščių būrį, simbolizuojantį gimimą, vaisingumą. Prieš tai kunigas teiraujasi vos tik į bažnyčią įėjusios Eudženijos: „Ir jūs taip pat norite kūdikio ar ruošiatės jį išmelsti?“ Kiek vėliau pagrindinio filmo herojaus poeto Andrejaus Gorčakovo sapne pasirodo nėščia jo žmona, it vizijoje primenanti Francesca freskos nėščią Madoną. Į Madoną visa savo esybe – išvaizda, laikysena – panėši ir Eudženija. Taip Tarkovskis Marijos pavidalus keliasluoksniškai susieja su moterų pavidalais ir lyg suteikia savo herojėms moterims archetipinio krikščioniško, tiksliau, katalikiško moteriškumo žymenų, nutiesia tiltą tarp dangaus ir žemės.

Narcizas ir Auksaburnis, Mediniai stebuklai, Nostalgija... – į tokią Marijos tematiką eksploatuojančio meno paradigmą įsiterpia Dovydėno apysaka *Per Klausučių ūlytėlę*, nors, suprantama, jokiais parametrais neprilygsta čia vardijamiems geriausiems šio meno pavyzdžiams. Tačiau žvilgsnis iš šios paradigmos pozicijų leidžia Dovydėno kūrinį vertinti jam pačiam adekvatesniais kriterijais. Taip tvirtinant, labiau turima galvoje ne apysakos stilistinė-poetinė, o semantinė plotmė. Dovydėnas, ypač Leokadijos ir Albinos paveikslais, varijuoja Marijos, Šiluvos Marijos kaip dukters-žmonos-motinos vienalypiškumą įkūnijančio vaizdinio archetipą, Marijos kaip gyvybės rato saugotojos ir vaisingumo skatintojos, šeimos ir ypač motinystės globėjos archetipą.

Išvados. Išanalizavus dalį lietuvių literatūros kūrinių, kuriuose iškyla Šiluvos Marijos kaip antgamtiškos, dangiškos globėjos figūra – tą dalį, kur ši figūra pasireiškia kaip Lietuvos globėja ir kaip (potencialios) motinystės globėja, – galima padaryti kelias išvadas.

Dažniausiai Marija pasirodo ne kaip veikiantis personažas, o kaip vidišnis teksto adresatas, į kurį kreipiamasi prašant vienokios ar kitokios pagal-

bos, užtarimo. Taip literatūroje yra tęsiamos tikybinės tradicijos, religinių tekstų (maldos, giesmės) tradicijos.

Seniai įtvirtintas bendrakatalikiškas Marijos kaip dangaus ir žemės Karalienės įvaizdis analizuotuose kūrinuose „lituanizuojamas“, keičiamas Marijos – ir būtent Šiluvos Marijos – kaip Lietuvos karalienės įvaizdžiu, konkretinant, t. y. šiluviškai „lokalizuojant“ seną Lietuvos kaip Marijos žemės mitologemą.

Kūriniai, kuriuose Šiluvos Marija pasirodo Lietuvos, lietuvių tautos globėjos ar dangiškos jos karalienės vaidmenyje, paprastai yra struktūruojami pagal principą: Šiluvos Marija padėjo Lietuvai įveikti priešus praeityje – ji turi jai padėti/padės juos įveikti dabartyje. Čia turimos omenyje praeities kovos su reformacija ir protestantizmu, kuriose Marijos apsireiškimas XVII a. pradžios Šiluvoje buvo labai reikšmingas įvykis, vertinamas kaip vienas iš kontrreformacijos ir katalikų pergalę lemiančių įvykių, ir dabarties kovos su sovietine spauda, vidinis ir ginkluotas pasipriešinimas jai.

Nelės Mazalaitės-Kruminienės kūrinyje „Vieno miško legenda“ kuriant antrojo Šiluvos Marijos apsireiškimo pokario Lietuvos partizanui situaciją, Šiluvos Marijos figūra panaudojama kaip partizanines kovas transcendentišškai legitimuojanti ir laiminanti figūra.

Liudo Dovydeno apysakoje *Per Klausučių ūlytėlę* Šiluvos Marijos paveikslas daugiausia pasirodo kaip nekonkretizuotas potekstinis dydis, stipriai orientuojantis visus pagrindinius personažus šeiminių vertybių link, ypač – santuokos ir motinystės link. Toji orientacija kūrinyje pažymėta tam tikru erotizmo ženklu.

Dovydeno apysakos pabaigoje Šiluvos Marijos su kūdikiu rankose figūra iš dalies suliejama su vienos iš apysakos veikėjų su kūdikiu rankose figūra, literatūriškai varijuojant katalikišką Marijos kaip motinų Motinos įvaizdį.

FIGURE OF HEAVENLY PATRONESS:
MARY OF ŠILUVA IN 20TH CENTURY LITHUANIAN LITERATURE

Vigmantas Butkus

Summary

The aim of the article is to analyze the Lithuanian literature works of the 20th century in which the figure of Mary has been manifested as a *heavenly patroness figure*. Not all paradigms (it would be too broad for one article), but only two paradigms of Mary of Šiluva as a patroness have been highlighted: 1) Mary as the patroness of the Lithuanian nation, the Lithuanian figure and; 2) Mary of Šiluva as the potential patroness of womanhood-motherhood. In the first part, the poems of Stasys Yla, Elena Tumienė, Alfonsas Šešplaukis-Tyruolis, Janina Pakštienė-Narūnė and the prose work of Nelė Mazalaitė-Kruminienė, *Vieno miško legenda* (1948), are analyzed. The second part focuses on just one text, the short story of Liudas Dovydenas, *Per Klausučių ūlytėlę* (1952).

The following conclusions are made: 1. Frequently, Mary appears not only as the acting personage, but also as the inner text addressee, who is addressed to ask for one or another kind of help, patronage – consequently, in literature the religious tradition, the religious texts (prayers, canticles) traditions are prolonged. 2. The common Catholic image of Mary as the queen of heaven and earth in the analyzed works is transformed, changed by the image of Mary, namely by the image of Mary of Šiluva as the image of the Lithuanian queen. 3. In the work of Mazalaitė-Kruminienė, *Vieno miško legenda*, while creating the second manifestation of Mary of Šiluva for the Lithuanian guerilla of the postwar period, the figure of *Šiluvos Marija* has been used as a transcendently legitimizing and blessing figure. 4. In the Dovydenas short story, *Per Klausučių ūlytėlę*, the picture of *Šiluvos Marija* mostly appears in a not concretized subtextual size, strongly orienting all the main personages to family values, especially to motherhood and sisterhood. The mentioned orientation is highlighted with the special sign of eroticism.